كفاية الأصول

في أسلوبها الثاني

المجزء الرابع

تأليف

سماحة الشيخ باقر الإيرواني

مؤسسة إحياء التراث الشيعي

رقم الإصدار: ٢٠

مؤسسة إحياء التراث الشيعي
www.turathshiai.com
E-mail:info@turathshiai.com
النجف الأشرف
شارع السور، قرب جبل الحويش
هاتف: ٣٣٢٨١١ و٣٣٢٨١٣
ص.ب ٥٨٨

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ج (٤)
سماحة الشيخ باقر الإيرواني دام ظله
رقم الإصدار: ٢٠
الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ
العدد: ٣٠٠٠ نسخة
جميع الحقوق محفوظة للمؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأفضل بريّته محمّد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

حمداً لك اللهم على ما أوليتني من توفيق لتأليف الجزء الرابع من كتابنا كفاية الأصول في أسلوبها الثاني وابرازه إلى عالم النور.

ربِّ فأتممْ نعمتك عليَّ بقبوله واجعله خالصاً لوجهك الكريم واجعله مورداً لاستفادة إخوتي وأعزتي طلبة الحوزة العلمية.

وكُلّي أمل مِنْ كل مَنْ استفاد منه حرفاً التفضّل عليَّ وعلى والديَّ بالاستغفار، إنه سميع الدعاء، جواد كريم.

باقر الإيرواني

قوله دام ظله:

«الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل...»، إلى قوله: **الأمر السابع».**[1]

قطع القطّاع وغيره:

في هذا المبحث توجد أسئلة ثلاثة يراد ذكرها والجواب عنها، وهي:

١ ـ هل القطع حجة في حق أي شخص بما في ذلك القاطع الذي يحصل له القطع كثيراً من مناشئ غير عقلائية،[2] أي غير متعارفة أو أن حجيته تختص بغير القطّاع؟

٢ ـ هل القطع حجة من أي سبب كان بما في ذلك الناشئ من مقدمات عقلية أو هو خاص بالناشئ من مقدمات شرعية؟

٣ ـ هل القطع حجة في جميع الموارد بما في ذلك الأحكام الشرعية أو أنه حجة في خصوص الموارد غير الشرعية؟

والمهم من هذه الثلاثة هو الأوّلان دون الأخير، ولذا لم يسلّط دام ظله الأضواء على الأخير.

قطع القطّاع:

أما بالنسبة إلى القطّاع فقد نسب الشيخ الأعظم في الرسائل إلى الشيخ

---

(١) الدرس ٢٥٨ و٢٥٩: (١٦ و١٧/ ذي الحجة/ ١٤٢٦هـ).

(٢) وأما إذا فرض أن الشخص يحصل له القطع كثيراً ولكن من مناشئ عقلائية فهو ليس بقطّاع بحسب المصطلح الأصولي وإن كان ربما يكون كذلك بحسب المصطلح اللغوي.

جعفر كاشف الغطاء عدم حجية قطع القطّاع، حيث إنه عطف القطّاع على كثير الشكّ، وذكر أنه لا عبرة بشكّ كثير الشكّ وكذا قطع القطّاع.

وسواء أقال الشيخ كاشف الغطاء ذلك أم لم يقل فذلك غير مهم، والمهم هو البحث عن هذا المطلب في حدّ نفسه، أي إن قطع القطّاع هل هو حجة أو لا؟

وفي هذا المجال ذكر الشيخ المصنف أن العقل يرى أن القطع حجة، وأن آثاره من المنجّزيّة والمعذّريّة مترتّبة عليه حتّى في حق الشخص القطّاع، وإذا فرض أن القطّاع سار على طبق قطعه كان معذوراً، بخلاف ما إذا لم يسر على طبقه فإنه لا يكون معذوراً.

هذا بحسب حكم العقل.

وأما بحسب الشرع فقد تقدّم أن يد الجعل لا يمكن أن تنال القطع لا بإثبات الحجية له ولا بنفيها عنه، لأن لوازم الذات لا يمكن إثباتها لها ولا نفيها عنها.

نعم نستثني من ذلك حالة ما إذا كان القطع قطعاً موضوعياً لا طريقياً، فإن مثله يمكن فيه التقييد، إذ القطع الموضوعي هو عبارة عن القطع المأخوذ شرعاً في موضوع الحكم _ كما لو قال الدليل: إن علم المجتهد بالحكم فيجب عليك تقليده _ فإنّه يمكن تقييده بما إذا كان حاصلاً لشخص معيّن أو من سبب معيّن، لأنَّ تحديد الشّرع لموضوع الحكم الراجع إليه قضية ترتبط به، فيمكن أن يقول هكذا: إن علم المجتهد بالحكم من طريق الكتاب والسُنّة لا من طريق الأحلام أو الجفر أو الرمل أو الاستخارة فيلزمك تقليده.

ومن الطبيعي أنه لا بدَّ من مراجعة الدليل في هذا المجال، فإنه ربما يختلف دليل عن دليل، ومقام عن مقام، فرب دليل أو مقام يقتضي التوسعة في موضوع الحكم إلى كل قطع بينما دليل أو مقام آخر يقتضي التقييد بخصوص القطع الحاصل من سبب معين، وهذه التوسعة أو التضييق تحصلان بسبب الأمارات الخاصة من شهرة أو إجماع أو قرينة مناسبات الحكم والموضوع أو غير ذلك.

القطع العقلي:

وأما القطع الحاصل من مقدمات عقلية _ كالقطع بوجوب المقدمة الناشئ من حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو القطع بحرمة الضد الناشئ من حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده _ فقد نسب إلى الإخباريين عدم حجيته.

وفي الجواب يذكر الشيخ المصنف أن العقل لا يفرّق بين مناشئ القطع بل يحكم بحجيته من أي منشأ كان.

وأما الإخباريون فالنسبة إليهم لم تثبت صحتها، ومن يراجع كلماتهم يجد أنها إما في صدد الردِّ على من يدّعي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع _ وهذا كما هو الحال في السيد صدر الدين الرضوي القمي،[1] فإن كلامه ناظر إلى إثبات أنه ليس كلَّما حكم العقل بشيء يلزم أن يحكم الشرع على طبقه _ أو في صدد إثبات عدم جواز الاعتماد على الآراء الظنية والأقيسة الظنية العقلية لا الرد على القطع

(١) وهو المعروف بالسيد الصدر، وهو صاحب شرح الوافية، والوافية هي للفاضل التوني، وقد شرحها السيد صدر الدين، وهو معروف بالانتساب إلى الخط الأخباري. وقيل إنه قد تتلمذ عليه الأستاذ الأكبر الوحيد البهبهاني.

الحاصل من العقل، فلاحظ كلام الشيخ محمّد أمين الاسترآبادي[١] في الفوائد المدنية تجد صدق ما نقول، فإنه يمكن الحصول في كلامه على شواهد ثلاثة.

وقبل بيانها نشير إلى أنه ذكر ما يلي: إن بعض القضايا ضرورية وواضحة جداً وبعضها ليس كذلك، فإذا كانت القضية ضرورية _ مثل استحالة اجتماع النقيضين أو استحالة ارتفاعهما أو أن الكل أكبر من الجزء _ فيرجع في مثلها إلى تلك الضرورة، وأما إذا لم تكن القضية ضرورية فيلزم الرجوع إلى أهل بيت العصمة والطهارة صلوات الله عليهم. ثمّ أخذ يستدل على انحصار الطريق بالرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام بعدة أدلة. وهنا يأتي دور الشواهد الثلاثة، حيث ذكر قدس سره:

١ _ الدليل الرابع من أدلة انحصار الطريق بأهل البيت عليهم السلام في غير القضايا الضرورية هو أن كل طريق غير طريق أهل البيت عليهم السلام[٢] لا يورث إلاّ الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً. وهذا هو الشاهد الأوّل في كلامه حيث ذكر أن الظن لا يجوز الاعتماد عليه ولم يقل: إن القطع إذا حصل من غير الكتاب والسُنّة فهو ليس بحجة.

٢ _ ثمّ ذكر الدليل السابع، وحينما تعرّض إليه أخذ بذكر مقدمة أطلق عليها بأنها مقدمة دقيقة شريفة، والشيخ الخراساني لم ينقلها هنا في الكفاية لعدم الحاجة إليها _ وإن نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل _

(١) وهو صاحب كتاب الفوائد المدنيّة والفوائد المكيّة. والفوائد المدنيّة وإن كانت مطبوعة إلاّ أن الفوائد المكيّة تعدُّ جزءً من التراث المفقود، وقد عثر عليه الشيخ المجلسي وعدّه واحداً من مصادر كتابه فلاحظ بحار الأنوار ١:٢٠.

(٢) الذي منه المقدمات العقلية.

وحاصل تلك المقدمة يرتبط بسبب خطأ العلوم، حيث ذكر أن الخطأ في العلوم ينشأ من الخطأ في صورة القياس أو من الخطأ في مادته، فإن لكل قياس مادة وصورة، والخطأ في إحداهما هو السبب لحصول الخطأ في العلوم، ثمّ أخذ بالبحث والتفصيل في هذا الجانب، وبعد أن انتهى من تلك المقدمة الدقيقة الشريفة ذكر أنه إذا أخذنا بكلامهم عليهم السلام عُصمنا من الخطأ والزلل، وإن لم نأخذ به لم نُعصم، ولا إشكال في أن العصمة من الخطأ قضية ضرورية ومطلوبة، ومن هنا ذكرنا في علم الكلام أن النبي لا بدَّ أن يكون معصوماً وإلاّ فلو لم يكن معصوماً وأمكن عليه الخطأ والمفروض لزوم اتّباعه والتأسّي به فذلك معناه الأمر باتّباع الخطأ، وحيث إن ذلك باطل فيلزم أن يكون النبي _ وهكذا الإمام _ معصوماً.

ثمّ بعد أن بيّن هذا المطلب أخذ قائلاً _ وهذا شروع في الشاهد الثاني _ إنَّكَ إذا تأملتَ هذا علمتَ أن مقتضاه عدم جواز اتّباع الظن في أحكامه تعالى. ووجه الشهادة أنه قال: علمت أن مقتضاه عدم جواز اتّباع الظن ولم يقل عدم جواز اتّباع القطع العقلي.

٣ _ إن الاسترابادي صنع لكتابه الفوائد المدنية فهرستاً ذكر فيه الفصول التي يبحثها، وعند استعراضه لتلك الفصول قال: الفصل الأوّل في إثبات عدم جواز التمسّك بالاستنباطات الظنية في أحكامه تعالى. ووجه الشاهد واضح، حيث إنه قيَّدَ الاستنباطات التي لا يجوز التمسّك بها بما إذا كانت ظنية وسكت عن القطعية.

هذه هي شواهد ثلاثة في كلام الأسترآبادي تدلُّ على أنه يرفض التمسّك بالظن الحاصل من المقدمات العقلية دون القطع.

إذن الحصيلة من كل هذا: أن القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة كالقطع الحاصل من المقدمات الشرعية.

تبقى قضية واحدة، وهي أن بعض الروايات توحي أن التمسّك بغير السماع من أهل البيت عليهم السلام أمر مرفوض وباطل، ومن الواضح أن من مصاديق ذلك هو التمسّك بالمقدمات العقلية، فإن التمسّك بها تمسّك بغير أهل البيت عليهم السلام فيكون باطلاً ومرفوضاً من قبيل الرواية التي تقول: «أما أنه شرٌّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا»،[1] فالمدار في الأخذ والتمسّك هو على السماع من أهل البيت عليهم السلام ولا يجوز التمسّك بشيء غير ذلك بما في ذلك القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

وأجاب قدس سره عن ذلك بأنه يلزم حمل الرواية المذكورة وما شاكلها على حالة عدم حصول العلم والقطع بالحكم بسبب المنع عن بعض مقدمات الحكم ولو كانت تلك المقدمات الممنوعة لا يمكن تعيينها وتشخيصها بنحو التفصيل، فلعلَّ شرط الحكم لم يتحقّق أو المانع لم ينعدم، فإحدى المقدمات منتفية وإنْ لم يمكن تعيينها.

توضيح المتن:

من الآثار عقلاً: أي من الآثار العقلية، والمراد بها المنجّزيّة والمعذّريّة. أي لا تفاوت في نظر العقل في الآثار العقلية التي تترتّب على القطع بين...

وأخصر من هذا التعبير هكذا: لا تفاوت في نظر العقل في ترتّب المنجّزيّة والمعذّريّة على القطع بين أن...

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٧٠/ الباب ٧ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ٢٥.

وقد سجّل الشيخ الأعظم في الرسائل مجموعة من الروايات المذكورة فلاحظها هناك.

ومن سبب...: عطف تفسير على (بنحو متعارف).

كما هو الحال غالباً في القطّاع: التقييد بالغالب باعتبار أن القطّاع قد يحصل له القطع في بعض الحالات النادرة من سبب متعارف.

ضرورة أن العقل...: أي لا تفاوت في نظر العقل... ضرورة أن العقل يرى...

وصحة مؤاخذة...: عطف على تنجّز، أي ويرى صحة مؤاخذة القاطع بالتكليف على مخالفة قطعه.

ثمّ إن المناسب: وصحة مؤاخذة القاطع به... فإن كلمة قاطع لا تتعدّى بنفسها.

وعدم صحة الاعتذار...: عطف على تنجّز. أي ويرى عدم صحة الاعتذار عن المخالفة بأنه قد حصل القطع من سبب غير متعارف.

وعدم صحة المؤاخذة...: هذا ناظر إلى المعذّريّة، وما سبق ناظر إلى المنجّزيّة، وهو عطف على تنجّز، أي ويرى عدم صحة مؤاخذة المولى عبده لو قطع بالإباحة وعدم التكليف، فلو قطع المكلف بعدم حرمة التدخين وزاوله وكان في الواقع محرّماً لم تصحّ مؤاخذته.

وعدم حسن الاحتجاج...: أي ويرى عدم حسن احتجاج المولى على العبد بأنه قد حصل قطعك من سبب غير متعارف حتّى ولو كان العبد ملتفتاً إلى كيفية حصول قطعه وأنه قد حصل من سبب غير متعارف.

نعم ربما يتفاوت الحال...: هذا إشارة إلى القطع الموضوعي.

وغيرها من الأمارات: أي إن الموجب للتعميم والتخصيص إمّا مناسبة الحكم والموضوع أو غيرها من الأمارات.

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً...: أي القطع الطريقي فإنه موضوع عقلاً للمنجّزيّة والمعذّريّة.

ثمّ إن قوله: لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع إشارة إلى جواب السؤال الأوّل، وقوله: ولا من حيث المورد إشارة إلى جواب السؤال الثاني، وقوله: ولا من حيث السبب إشارة إلى جواب السؤال الثالث.

بل تشهد بكذبها...: لا حاجة إلى تحقيق حال النسبة وإطالة الحديث من هذه الناحية ونقل كلام الاسترآبادي بشواهده الثلاثة، فإن ذلك تحقيق لمطلب غير مهم، إذ المهم هو تحقيق حال الفكرة سواء أفرض وجود قائل بها أم لا.

لأنها لا تفيد إلاّ الظن...: أي من باب أنها تفيد الظن فلو كانت تفيد القطع فكلامه ساكت عن ذلك.

عن الصادقين: لعلَّ الأنسب كونه جمعاً لا مثنى.

الرابع أن كل...: هذا مقول القول، أي ذكر أن الدليل الرابع على انحصار المدرك بالسماع عن الصادقين في غير الضروريات أن كل...

وقد أثبتنا سابقاً...: هذا إشارة إلى الشاهد الأوّل.

وقال في جملتها...: هذا شروع في مقدمة الشاهد الثاني، أما نفس الشاهد الثاني فيأتي بقوله: إذا تأملت في هذا الدليل...

ثمّ إن ضمير جملتها يرجع إما إلى الأدلة أو إلى كلماته.

وأنت إذا تأملت...: هذا جزء من كلام الاسترآبادي، وهو موضع الشاهد الثاني.

وما مهّده من الدّقيقة: أي أن المقدّمة التي سمّاها بالدّقيقة الشريفة والتي ذكرها كمقدمة للدليل السابع هي قد ذكرها الشيخ الأعظم في

رسائله ونقلها عنه ولكن لا داعي إلى ذلك، فإن المهم هو ما بعد هذه المقدمة الدقيقة لا نفسها.

ثمّ إنه نلفت النظر إلى أن ما صنعه الشيخ المصنف عند نقله للشاهد الثاني أمر لا داعي إليه، فإنه لو كان قد اقتصر على قوله: (وأنت إذا تأملت...) لكان كافياً، فإن المهم هو هذه الفقرة، ونقلُ ما سبق عليها أمر لا داعي إليه.

وقال في فهرست...: هذا إشارة إلى الشاهد الثالث.

أو بحكم ورد عنهم: إن الحكم الوارد عنهم حيث إنه حكم الله أيضاً فلا بدَّ وأن يكون المقصود من حكم الله الإشارة إلى القرآن الكريم ومن الحكم الوارد عنهم الإشارة إلى السُّنة الشّريفة.

هو العقلي غير...: أي هو الاستنباط العقلي الذي لم يصل إلى درجة القطع.

وكيف كان فلزوم...: أي سواء أصحت نسبة الرأي المذكور إلى الإخباريين أم لا.

القطع مطلقاً: أي حتّى الناشيء من مقدمات عقلية.

وكذا ترتّب سائر آثاره: إشارة إلى العذرية.

فلا بدَّ فيما يوهم: أي لا بدَّ أن يكون المراد من الأخبار التي توحي بخلاف ما ذكرناه حالة عدم حصول القطع.

العلم التفصيلي: التقييد بالتفصيلي لأن حجية الإجمالي موضع خلاف، أي لا بدَّ من حمله على حالة عدم حصول العلم بالحكم الشرعي الفعلي بسبب بطلان بعض مقدمات الحكم وإن كان لا يمكن تشخيص تلك المقدمة الباطلة بنحو التفصيل، فلعلَّه هي عدم تحقّق الشّرط ولعلَّه وجود المانع.

خلاصة البحث:

إن القطع حجة بما في ذلك قطع القطّاع لأن العقل لا يفرّق من هذه الناحية، بل لا يمكن سلب الحجية عن القطع، أجل يمكن ذلك إذا كان القطع موضوعيّاً لا طريقيّاً.

وأيضاً القطع حجة بما في ذلك الحاصل من المقدمات العقلية لنفس النكتة، ونسبة الخلاف إلى الإخباريين غير صحيحة، والأخبار الموهمة لخلاف ذلك لا بدَّ من حملها على حالة عدم القطع.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر السادس: حجية القطع مطلقاً:

لا فرق في نظر العقل في ترتّب المنجّزيّة والمعذّريّة بين القطع الحاصل من سبب متعارف ينبغي حصوله منه والحاصل من غيره، كما هو الغالب في القطّاع. نعم ربما يتفاوت الحال في القطع الموضوعي، والمتّبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله.

ثمّ إنه لا فرق أيضاً في حجية القطع بين موارده، كما أنه لا فرق بين أسبابه، وهو واضح عقلاً، بل وهكذا شرعاً لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفياً ولا إثباتاً.

هذا ولكن نُسب إلى بعض الإخباريين عدم حجيته إذا كان ناشئاً من مقدمات عقلية، إلاّ أن مراجعة كلماتهم تشهد بعدم صحتها وأنها إما في صدد منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أو في صدد بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية إذا كانت مفيدة للظن.

وما يوهم عدم حجية الحاصل من المقدمات العقلية لا بدَّ من حمله على حالة عدم حصول القطع بالحكم.

قوله دام ظله:

«الأمر السابع: أنه قد عرفت...، إلى قوله: ولا يخفى أن المناسب للمقام...».[1]

الأمر السابع: العلم الإجمالي مقتض لا علة:

تقدّم فيما سبق أن العلم التفصيلي يشتمل على خصوصيتين:

١ ـ إنه منجّز لمعلومه.

٢ ـ إن تنجيزه هو بنحو العلية دون المقتضي.

وعلى هذا الأساس لو علمتَ أن هذا الإناء نجس بنحو العلم التفصيلي فسوف تتنجّز النجاسة المعلومة ولا يمكن للمولى الترخيص بخلاف ذلك، إنه أمر مستحيل وغير ممكن في حدّ نفسه، لأن الترخيص بالخلاف ـ أي الحكم بطهارة الإناء الذي نعلم تفصيلاً بنجاسته ـ إما أن يكون ترخيصاً واقعياً أو يكون ترخيصاً ظاهرياً، وكلاهما غير ممكن:

أما الأوّل فلأن لازمه اجتماع الضدين واقعاً.

وأما الثاني فلأن الحكم الظاهري لا مجال لجعله بعد فرض عدم الشكّ، ومن الواضح أن موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ وعدم العلم.

وبهذا اتّضح الفرق بين مصطلح العليّة ومصطلح الاقتضاء، فحينما يقال: العلم التفصيلي علة تامة للتنجيز فالمقصود أنه لا يمكن الترخيص

---

(١) الدرس ٢٦٠: (٢٠/ ذي الحجة/ ١٤٢٦هـ).

بخلاف ذلك ويستحيل، بينما حينما يقال: إنه مقتض فالمقصود أنه ينجّز معلومه لو لم يمنع مانع من ذلك، نظير قولنا: النار تقتضي الإحراق فالمقصود أنها توجب ذلك إذا لم يمنع مانع منه كالرطوبة ونحوها.

هذا بالنسبة إلى العلم التفصيلي.

والسؤال الذي يراد طرحه هنا هو: أن الحال في العلم الإجمالي هل هو كذلك، يعني أنه يوجب تنجيز معلومه بنحو العلية التامة؟

والجواب: كلا، إنه لا يوجب تنجيز معلومه بنحو العلية التامة، أي إنه يمكن الترخيص بخلافه، فلو علمنا إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك فيمكن للمولى أن يرخصنا في ارتكاب هذا الإناء بإجراء أصل الطهارة فيه كما يمكنه أن يرخصنا في ارتكاب الطرف الآخر بإجراء أصل الطهارة فيه.

والوجه في ذلك أنه في العلم الإجمالي يوجد شكّ بلحاظ هذا الإناء فلا نجزم بكونه نجساً، كما أنه يوجد شكّ بلحاظ الإناء الآخر فلا يجزم بكونه نجساً، ومعه فيمكن أن يعبّدنا الشرع بطهارة ذاك.

إنه يمكن أن يعبّدنا بذلك في كلا الطرفين فضلاً عن طرف واحد.

نعم في حالة الترخيص في كلا الطرفين قد يشكل بأن لازم ذلك القطع بمخالفة الحكم الواقعي، أي يلزم القطع بالحكم بطهارة كلا الإنائين في الوقت الذي نعلم فيه بنجاسة إحداهما، وكيف يمكن ذلك؟ أي كيف يمكن الحكم بطهارة كلا الإنائين ظاهراً بعد فرض قطعنا بنجاسة أحدهما؟

وفي هذا المجال أجاب ﷺ بأن محذور القطع بالمخالفة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي لو قبلناه هنا وحكمنا بأن التناقض تام ومستحكم فلازم ذلك ثبوت المناقضة أيضا في الشبهة غير المحصورة بل وفي الشبهة البدوية أيضاً، فإنه في غير المحصورة يعلم بثبوت

النجاسة مثلاً في أحد الأطراف غير المحصورة فكيف يمكن الحكم بجواز ارتكابها جميعاً، إن الحكم بجواز ارتكاب جميع الأطراف غير المحصورة يناقض علمنا بنجاسة واحد منها.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الشبهة البدوية، فإنه يجري فيها أصل الطهارة بلا إشكال والحال أنّنا نحتمل ثبوت النجاسة فيها واقعاً فيلزم احتمال ثبوت المتناقضين، ومن الواضح أنه كما لا يمكن القطع باجتماع المتضادين كذلك لا يمكن احتمال ذلك.

إذن محذور المناقضة اللازم واحد، فإذا كانت تلزم المناقضة في الشبهة المحصورة لو حكم بالطهارة الظاهرية في كلا الإنائين فيلزم ثبوت المناقضة في الشبهة غير المحصورة بل وفي الشبهة البدوية أيضاً.

وجواب المناقضة قد تقدّم في نهاية الأمر الرابع[1] وتأتي الإشارة إليه تفصيلاً إن شاء الله تعالى في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية.

ثمّ بعد ذلك تعرّض ﷺ إلى هذا المطلب، وهو أن العلم الإجمالي وإنْ كان كالتّفصيلي منجّزاً إلاّ أنّهما يختلفان في أن العلم الإجمالي منجّز بنحو المقتضي دون العلية التامة، بخلافه في العلم التفصيلي، فإنه منجّز بنحو العلية التامة، يعني أنه في العلم التفصيلي لا يمكن الترخيص بخلافه ترخيصاً واقعياً ولا ظاهرياً لما تقدّم، وهذا بخلافه في العلم الإجمالي، فإنه منجّز بنحو الاقتضاء، أي إن تنجيزه لمعلومه معلّق على عدم وجود مانع عقلي ولا شرعي، أما مع

(١) حيث ذكر ﷺ أن الحكم الواقعي فعلي بفعليّة غير محضة، أي لا يوجد على طبقه إرادة وكراهة غايته لو عُلم به لتنجّز بخلاف الحكم الظاهري، فإنه فعلي بفعليّة محضة، ومعه فلا يلزم اجتماع إرادتين أو كراهتين أو إرادة وكراهة.

وجودهما[١] فلا يكون منجّزاً، كما هو الحال في النار مثلاً، **فإنه يقال:** هي مقتض للإحراق، أي إنها توجبه لو لم يمنع مانع.

ثمّ ذكر ﷺ بعد ذلك هذا المطلب _ الذي هو أشبه بالتكرار لما سبق والتلخيص له _ وهو أنه يوجد منبّه على كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز لا علة تامة، وهو أن العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة لا تجوز مخالفته إذا لم يأذن المولى بارتكاب بعض أطرافه بينما في الشبهة غير المحصورة تجوز مخالفته، وهذا منبّه على كون العلم الإجمالي مقتضيا للتنجيز لا علة تامة وإلاّ لم تجز مخالفته في جميع الحالات بما في ذلك حالة كون الأطراف غير محصورة ويلزم عدم صحة الإذن بمخالفته في الشبهة المحصورة.[٢]

---

(١) مثال المانع العقلي: حالة الشبهة غير المحصورة فيما إذا كثرت الأطراف إلى حدّ لا يمكن الاحتياط بتركها جميعاً، ونؤكّد: كثرت الأطراف إلى حدّ لا يمكن ترك جميعها لا أنه يعسر فقط، إذ لو فرض العسر فقط كان المانع من الاحتياط شرعياً آنذاك لا عقلياً.
ومثال المانع الشرعي: حالة الشبهة المحصورة إذا فرض الإذن في ارتكاب بعض الأطراف أو في جميعها من خلال أصل الطهارة بناءً على إمكان شموله لأحد الأطراف أو لجميعها.

(٢) ينبغي الإلتفات إلى أن المقصود في المقام هو البحث عن إمكان الترخيص بتطبيق أصل الطهارة مثلاً في كلا الطرفين وعدمه، أي إن البحث هو بحث في الإمكان والاستحالة وليس بحثاً عن الوقوع، فإن البحث عن مرحلة الوقوع يأتي في مبحث البراءة والإشتغال إن شاء الله تعالى، وسوف يشير إلى ذلك المصنف فيما بعد.
ونحن نوافق الشيخ المصنف في إمكان الترخيص بتطبيق أصل الطهارة في كلا الطرفين على مستوى الترخيص الظاهري، فإنه بعد عدم تشخيص النجس الواقعي وعدم الجزم بكونه ثابتاً في هذا الطرف أو في ذاك فمن المعقول الترخيص في ارتكابهما معاً لاحتمال وجود مصلحة تقتضي ذلك، ولكن في الوقت الذي نحن نسلّم فيه بإمكان ذلك عقلاً نعترف بعدم كونه عقلائياً، أي ندّعي أن أدلة الأصول منصرفة عقلائياً عن أطراف الشبهة المحصورة.

ثمّ تعرّض ﷺ بعد ذلك إلى الرد على التفصيل الذي ذكره الشيخ الأعظم في المقام، فإنه ذكر أن العلم الإجمالي لا تجوز الإذن في مخالفته القطعية، يعني يجوز الإذن بمخالفته الاحتمالية، أي بترك موافقته القطعية، وذلك بأن يأذن المولى بتطبيق أصل الطهارة مثلاً في طرف واحد لا في كلا الطرفين، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه علمياً بأن العلم الإجمالي منجّز بنحو العلية التامة لحرمة المخالفة القطعية بينما هو مقتض لوجوب الموافقة القطعية.

هذا هو التفصيل الذي ذكره الشيخ الأعظم في المقام، ولكنه ضعيف، فإن الإذن بتطبيق أصل الطهارة إما أن يجوز في كلا الطرفين أو أنه لا يجوز حتّى في طرف واحد، إنه من ناحية الإمكان والاستحالة هما على حدّ واحد، فإن القطع باجتماع المتناقضين إذا كان مستحيلاً فاحتمال اجتماعهما مستحيل أيضاً، يعني أن الترخيص في إجراء أصل الطهارة في كلا الطرفين إذا كان يلزم منه القطع باجتماع المتناقضين، وهو مستحيل فيلزم عدم إمكان الترخيص في إجراء الأصل في أحد الطرفين أيضاً لأنه يلزم منه احتمال اجتماع المتناقضين، وهو مستحيل أيضاً، فإنه كما لا يمكن للعاقل القطع باجتماع المتنافيين لا يمكن له احتمال اجتماعهما أيضاً، وهل يمكن لعاقل احتمال اجتماع الوجود والعدم؟!

إذن التفصيل المذكور تفصيل مرفوض.[1]

(١) ولكن يمكن ابراز الفارق بين الحالتين، فيقال: إن الترخيص في إجراء أصل الطهارة مثلاً في أحد الطرفين أمر ممكن، حيث يجعل المولى الطرف الثاني بدلاً عن النجس المعلوم بالإجمال واقعاً ويكون تركه تركاً للنجس المعلوم بالإجمال، وبعد ذلك يصح له الترخيص بارتكاب الطرف الأوّل، وهذا بخلافه حالة الإذن في المخالفة القطعية، فإنه حيث لا يمكن جعل الآخر بدلاً فلا تجوز. ولعلَّه إلى ذلك أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

توضيح المتن:

إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي...: لكن بلفظ العلة التامة لم يتقدّم هذا سابقاً، وإنما الذي تقدّم كونه مما لا تناله يد الجعل الشرعي نفياً ولا إثباتاً، وهو عبارة أخرى عن كونه علة تامة للتنجّز.

لا يكاد تناله يد الجعل: هذا بمثابة التوضيح لكونه علة تامة للتّنجّز.

فهل القطع الإجمالي كذلك: أي هو علة تامة.

فيه إشكال: أي يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي ليس علة تامة للتنجز.

حيث لم ينكشف به: أي بالعلم الإجمالي.

وكانت مرتبة الحكم الظاهري: أي كان موضوع الحكم الظاهري _ وهو الشكّ وعدم العلم _ محفوظاً مع العلم الإجمالي جاز...

إحتمالاً: يعني في أحد الطرفين، وقوله: بل قطعاً يعني في كلا الطرفين.

ومحذور مناقضته: هذا مبتدأ، وخبره إنما هو... أي إن محذور مناقضة الترخيص في كلا الطرفين مع النجاسة المعلومة بالإجمال مثلاً هو نفس محذور مناقضة الحكم الواقعي للظاهري الثابت في الشبهة غير المحصورة عند الترخيص في ارتكاب جميع أطرافها، وهو نفس محذور المناقضة الثابت في الشبهة البدوية.

لا يقال إن التكليف...: يوجد في بعض النسخ عبارة إضافية، والأجدر زيادتها، وتلك العبارة الإضافية هي: (**لا يقال:** إن التكليف فيهما لا يكون بفعلي، **فإنه يقال:** كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلك).

إن الإضافة المذكورة ليست ذات معنىً مستقيم، فالأجدر زيادتها.

ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بينهما بذلك أصلاً: أي ضرورة

عـدم تفـاوت فـي محـذور المناقضـة _ أي بـين التـرخيص بارتكـاب كـلا الطـرفين وبـين الحكـم الـواقعي المعلـوم بالإجمـال _ بـين الشـبهة المحصـورة مـن جانـب وبـين غيـر المحصـورة والبدويـة مـن جانـب آخـر بـذلك، يعنـي بكونـه قطعيـاً فـي بعضـها واحتماليـاً فـي بعضـها الآخـر، فـإن احتمـال اجتمـاع المتناقضين أمر مستحيل كالقطع باجتماعهما.

ثـمّ إن النسـخ مختلفـة فـي هـذا المـورد أيضـاً، ففـي بعضـها العبـارة كمـا ذكرنـا، بينمـا فـي بعضـها الآخـر ذكـرت العبـارة هكـذا: ضـرورة عـدم تفـاوت فـي المناقضـة بـين المكَلَّـف الـواقعي والإذن فـي الاقتحـام فـي مخالفتـه بـين الشبهات أصلاً فما به التفصي...

وتوجـد نسـخة أخـرى وهـي هكـذا: ضـرورة عـدم تفـاوت فـي المناقضـة بـين التكليـف الـواقعي والإذن فـي الاقتحـام فـي مخالفتـه بـين الشبهات فما به التفصي...

وينبغـي أن لا يخفـى أن المعنـى واحـد علـى جميـع النسـخ الـثلاث، والأرجـح هـي النسـخة الأولـى، أي: ضـرورة عـدم تفـاوت فـي المناقضـة بينهما بذلك أصلاً.

عن المحذور فيهما: أي في الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية.

وقـد أشـرنا إليـه سـابقاً: أي إلـى مـا بـه التفصـي عـن إشـكال المناقضـة، وقد تقدّم في نهاية الأمر الرابع.

نعـم كـان العلـم الإجمـالي...: الأنسـب: نعـم الإجمـالي كالتفصـيلي فـي مجرد إيجابه للتنجيز ولكن بنحو الاقتضاء دون العلية التامة.

فيوجـب تنجّـز التكليـف أيضـاً: أي كـالعلم التفصـيلي، ولكنـه يوجـب ذلك معلّقاً على عدم المانع العقلي والشرعي.

فـي الاقتحـام فيهـا: أي فـي أطـراف الشـبهة المحصـورة، فإنـه ممكـن بنظر المصنف.

وبالجملـة قضـية: هـذا إشـارة إلـى مـا ذكرنـا أنـه تلخـيص وتكـرار. وضمير مع القطع به يرجع إلى التكليف.

أو مع الإذن في الاقتحام فيها: أي في الأطراف، والمقصود المحصورة.

وأما احتمال: هذا ردٌ على تفصيل الشيخ الأعظم.

ضـرورة أن احتمـال ثبـوت المتناقضـين: يعنـي الـلازم مـن الإذن فـي ترك الموافقة القطعية.

كالقطع بثبوتهما: يعني اللازم من الإذن في المخالفة القطعية.

فـلا يكـون عـدم القطـع بـذلك: أي بثبـوت المتناقضـين. وضـمير صَـحَّ معها يرجع إلى المناقضة المحتملة.

فافهم: تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إن العلـم التفصـيلي علـة تامـة للتنجّـز إلاّ أن العلـم الإجمـالي لـيس كـذلك لإمكـان التـرخيص الظـاهري فـي أحـد طرفيـه بـل فـي كليهمـا لانخفاظ موضوع الحكم الظاهري في الطرفين فيه.

ومحـذور المناقضـة بـين المعلـوم بالإجمـال والتـرخيص فـي كـلا الطـرفين هـو نفـس محـذور المناقضـة فـي الشـبهة غيـر المحصـورة وفـي الشبهة البدوية، والجواب واحد.

ثـمّ إن العلـم الإجمـالي منجّـز بنحـو الاقتضـاء دون العليـة، يعنـي أن إيجابه للتنجيز معلّق على عدم الترخيص العقلي والشرعي في المخالفة.

والتفصيل الذي ذكره الشيخ الأعظم لا وجه له.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر السابع: العلم الإجمالي مقتض للتّنجّز لا علة تامة:

قد عرفت كون العلم التفصيلي علة تامة للتنجّز، أي يستحيل أن تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً.

وهل العلم الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال. ولا يبعد أن يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكان موضوع الحكم الظاهري محفوظاً معه جاز الإذن في مخالفته احتمالاً بل قطعاً.

ومحذور مناقضته مع المقطوع بالإجمال ليس هو إلاّ محذور مناقضة الحكم الظاهري للواقعي في الشبهة غير المحصورة بل البدوية، وما به التفصّي هناك يتفصّى به هنا، وقد أشرنا إليه سابقاً ويأتي إن شاء الله مفصّلاً.

ثمّ إن العلم الإجمالي كالتفصيلي في أصل إيجابه للتنجيز إلاّ أنه بنحو المقتضي دون العلية التامة، يعني هو يوجب التنجّز لو لم يمنع منه مانع عقلي أو شرعي.

ولك أن تقول: إن مقتضى صحة المؤاخذة على المخالفة في الشبهة المحصورة وعدم صحتها في غير المحصورة بل في المحصورة مع الإذن في المخالفة كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجّز لا علّة تامّة.

وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وبنحو العلة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية فضعيف، ضرورة أنه كما يستحيل القطع بثبوت المتناقضين يستحيل احتمال ذلك أيضاً، ولو صح الإذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً، فافهم.

* * *

قوله ﷾:

«ولا يخفى أن المناسب للمقام...»، إلى قوله:

وأما فيما احتاج إلى التكرار...».[1]

تقسيم البحث:

هذا إشارة إلى مطلب جديد حاصله: أن الأصوليين قد تحدّثوا عن العلم الإجمالي مرتين، مرة في مبحث القطع وأخرى في مبحث البراءة والاشتغال. ولكن كيف ينبغي أن يُبحث حتّى لا يلزم التكرار في المباحث؟ ذكر الشيخ الأعظم في الرسائل أنه في القطع نبحث عن حيثية حرمة المخالفة القطعية، فنبحث هل العلم الإجمالي ينجّز حرمة المخالفة القطعية أو لا، بينما في البراءة والاشتغال نبحث عن حيثية وجوب الموافقة القطعية، أي نبحث هل العلم الإجمالي ينجّز وجوب الموافقة القطعية أو لا؟

هذا ما اقترحه الشيخ الأعظم، وهو قد سار على هذا الشكل.

والشيخ الآخوند رفض هذا ولم يبيّن سبب رفضه واقترح شيئاً آخر.

أما سبب الرفض فلعلَّه هو أن البحث عن حرمة المخالفة القطعية وعن وجوب الموافقة القطعية هما معاً بحث عن منجّزيّة العلم الإجمالي وحجيته، **فإنه يقال:** هل العلم الإجمالي منجّز لحرمة المخالفة القطعية أو لا؟ وهل هو منجّز لوجوب الموافقة القطعية أو لا؟ وما دام هما معاً بحثين عن حجية القطع وعن

---

(١) الدرس ٢٦١: (٢١/ ذي الحجة/ ١٤٢٦هـ).

شؤونه وعمّا يرتبط به فلا وجه لذكر أحدهما هنا والآخر هناك، بل الأجدر أن يذكرا معاً هنا، لأن بحثنا هنا عن حجية القطع وما يرتبط بشؤونه، فمن المناسب ذكر كلا البحثين المذكورين هنا.

وأما ما اقترحه الشيخ الآخوند فهو البحث عن كلتا الجهتين هنا، فنبحث عن حرمة المخالفة القطعية وعن وجوب الموافقة معاً هنا، لأنهما بحثان عن شؤون القطع وحجيته، غايته نبحث هنا هكذا: هل القطع يوجب حرمة المخالفة ووجوب الموافقة بنحو الاقتضاء _ بحيث يتوقّف التنجيز على عدم الترخيص بالخلاف في كلا الطرفين أو في أحدهما من قِبَل الشارع _ أو أنه يوجبه بنحو العلية التامة بحيث لا يمكن الترخيص بالخلاف ويستحيل ذلك. فإن بنينا هنا على أن التنجيز هو بنحو الاقتضاء فذلك يعني أنه موقوف على عدم الترخيص بالخلاف فنذهب آنذاك إلى مبحث البراءة والاشتغال ونبحث هل أدلة الأصول العملية تدل على وقوع الترخيص بالخلاف أو لا، أي إن مثل حديث كل شي لك حلال يمكن أن نستفيد منه جريان الأصل في كلا الطرفين أو في أحدهما على الأقل أو لا، هذا إذا قلنا بالاقتضاء هنا، وأما إذا قلنا بالعليّة التامة فذلك معناه أنه لا يمكن الترخيص بالخلاف فلا نذهب آنذاك إلى مبحث البراءة والاشتغال للتعرّف على دلالة أدلة الأصول العملية على التعبّد بالأصل في الطرفين أو في أحدهما أو لا.

إذن البحث هنا هو بحث عن الاقتضاء والعليّة، أي بحث عن إمكان ترخيص الشارع بالخلاف وعدمه، فإن قلنا بالاقتضاء، أي بإمكان الترخيص بالخلاف فيعود مجال للبحث هناك عن وقوع التعبّد وعدمه، وإن لم نقل بالاقتضاء بل بالعليّة يعود مجال للبحث هناك.

ولك أن تقول: إن البحث هنا هو عن إمكان الترخيص بالخلاف وعدمه، بينما هناك عن مرحلة الوقوع، أي وقوع التعبّد بالترخيص بالخلاف وعدمه.

هناك دوران للعلم الإجمالي:

هناك دوران للعلم الإجمالي ينبغي الإلتفات إليهما، وهما:

١ ـ هل التكليف يثبت بالعلم الإجمالي ويتنجّز به أو لا؟ وهذا هو ما تقدّمت الإشارة إليه وكان كلامنا فيه إلى الآن، وقد اتّضح أنه منجّز بنحو الاقتضاء دون العلية.

٢ ـ إن التكليف إذا كان ثابتاً بالقطع التفصيلي فهل يمكن سقوطه وامتثاله بنحو العلم الإجمالي أو لا؟ كما لو فرض أنه كان لدينا خمسة أثواب، ونعلم بأن واحداً منها طاهر والبقية متنجسة فهل يمكن للمكلف ـ إذا كان بإمكانه تشخيص الطاهر من خلال السؤال أو الفحص ـ الصلاة خمس مرات، وذلك بأدائها في كل ثوب مرة؟ إنه لو صلّى الشخص خمس مرات فسوف يحصل له العلم إجمالاً بأنه قد امتثل بإحدى الصلوات الخمس من دون تشخيص في صلاة واحدة بعينها.

والمفروض في هذا البحث أن المكلف يمكنه تشخيص الثوب الطاهر من خلال السؤال أو الفحص بنفسه ولكنه يترك ذلك ويصلي خمس مرات، إنه هل يجوز ذلك أو لا؟ أما لو فرض أنه لا يمكنه السؤال والفحص فلا إشكال في جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالي لعدم وجود طريق آخر غيره.

إن المفروض أن الصلاة قد ثبت وجوبها بالعلم التفصيلي ولكن المكلف في مقام تفريغ ذمته يحاول أن يمتثل بنحو العلم الإجمالي.

إذن الآن نريد أن نبحث هذه النقطة، وهي أنه هل يجوز الأخذ بالعلم الإجمالي في مقام الامتثال وتفريغ الذمة بعد فرض إمكان تفريغها بنحو العلم التفصيلي؟

وفي مقام الجواب نقول: إن الكلام تارة يقع في حالة كون الواجب توصلياً، وأخرى فيما إذا كان عبادياً.

أما إذا كان توصلياً، كما إذا لم يدر العبد أن مولاه أمره بغسل هذا الثوب أو ذاك فيجوز له التكرار، بأن يغسل الثوبين وإن كان بإمكانه السؤال وتشخيص الثوب المأمور بغسله.

وأما إذا كان عبادياً فهناك حالتان، إذ تارة يكون الامتثال الإجمالي غير مقتض للتكرار، وأخرى يكون مقتضياً لذلك.

مثال الأوّل: ما إذا شكّ أن السورة جزء من الصلاة أو لا، فإنه يمكن الاحتياط والامتثال الإجمالي وإن كان لا يدري هل يتحقّق بالصلاة مع السورة أو بالصلاة من دون السورة.

ومثال الثاني: الأثواب التي يعلم بطهارة واحد منها، كما مثّلنا بذلك سابقاً.

الامتثال الإجمالي بلا تكرار:

أما حالة عدم التكرار فيمكن الحكم فيها بالجواز، أي يجوز للمكلف أن يصلي مع السورة حتّى لو كان بإمكانه السؤال والتأكد، وذلك لتحقّق جميع الشرائط من دون اختلال شيء منها، وشرائط الصلاة هي على أنحاء ثلاثة:

١ ـ قصد القربة أو بالأحرى قصد العبادية والطاعة. وقد تقدّم في مبحث التعبديّ والتوصليّ أن مثله لم يؤخذ في متعلّق الأمر جزماً، للزوم محذور الدور، ولكنه دخيل في تحقّق الغرض والهدف جزماً.

أما لماذا يلزم الدور؟ ذلك باعتبار أن قصد القربة فرع افتراض وجود الأمر حتّى يمكن التقرّب من خلاله، وإذا افترض أخذه في متعلّق الأمر فيلزم أن يكون الأمر متوقّفاً عليه، لأن الأمر يتوقّف تعلّقه بشيء على افتراض تحقّق المتعلّق في المرتبة السابقة.

إذن الأمر موقوف على تحقّق قصد القربة أوّلاً، وقصد القربة موقوف على الأمر فيلزم الدور.

٢ ـ قصد الوجه ـ أعني قصد الوجوب في الواجب، والاستحباب في المستحب ـ والتمييز، يعني تمييز أن هذا العمل واجب أو هو مستحب.

والتمييز وقصد الوجه هما وإن لم يؤخذا في متعلّق الأمر جزماً، للزوم محذور الدور المتقدّم[1] إلاّ أن مدخليتهما في الغرض احتمالية لا جزمية.

٣ ـ الإتيان بالجزء بقصد جزئيته، فحينما يؤتى بالتشهد فقد يقال: إنه يلزم الإتيان به بقصد كونه جزءً من الصلاة.

وباتضاح هذا نقول: إنه عند الإتيان بالصلاة مع السورة من دون فحص وسؤال يلزم أن تقع صحيحة، لعدم وجود أي خلل فيها، إذ قصد القربة الذي هو دخيل في الغرض جزماً متحقّق، فإن بإمكان المكلف الإتيان بالصلاة مع السورة بقصد القربة، فالتقرّب يمكن قصده عند الإتيان بالصلاة ـ المشتملة على السورة ـ بقصد التقرّب، بل هي إن لم

(١) ووجه الدور:

أما بالنسبة إلى التمييز فلأن تحقّقه فرع وجود الأمر حتّى يمكن تمييز الواجب من خلاله فإذا كان مأخوذاً في المتعلّق كان الأمر موقوفاً عليه فيلزم الدور.

وأما بالنسبة إلى قصد الوجوب فلأن قصده فرع وجود الأمر حتّى يتحقّق الوجوب فإذا كان مأخوذا في المتعلّق كان الأمر موقوفاً عليه فيلزم الدور.

تكـن واجبـة فمسـتحبة جزمـاً، ولا إشـكال فـي إمكـان التقـرّب بالعمـل المشتمل على المستحب.

وهكـذا التمييـز وقصـد الوجـه همـا متحققـان فـيمكن للمكلـف أن يـأتي بالصـلاة ـ المشـتملة علـى السـورة ـ بقصـد وجوبهـا، والتمييـز حاصـل، إذ الصلاة المشتملة على السورة واجبة جزماً ويصدق عليها أنها واجبة.

ويبقـى الإتيـان بالسـورة بقصـد جزئيتهـا، وهـذا هـو الـذي لا يمكـن أن يتحقّـق، إذ السـورة حيـث لا يـدرى أنهـا جـزء فـلا يمكـن الإتيـان بهـا بقصـد الجزئيـة، ولكـن مـن الواضـح أن احتمـال لـزوم الإتيـان بـالجزء بقصـد جزئيتـه أمـر ضـعيف فـي حـدّ نفسـه، إذ لـو كـان واجبـاً لأُشـير إليـه فـي النصـوص بعـد غفلة عامة الناس عن احتمال مدخليته في الغرض.

وعليـه مـا يجـزم بمدخليتـه فـي الغـرض أو يحتمـل هـو متحقـق، ومـا هـو ليس بمتحقق لا تحتمل مدخليته في الغرض.

إذن الاحتيـاط ـ مـن خـلال الإتيـان بالصـلاة مـع السـورة ـ أمـر جـائز لعدم وجود أي خلل في العمل.

توضيح المتن:

هـو البحـث عـن ذلـك: أي كـون العلـم الإجمـالي منجّـزاً بنحـو الاقتضاء أو العلية.

للبحـث عنـه هنـاك: أي للبحـث عـن العلـم الإجمـالي فـي مبحـث البراءة والإشتغال.

وأمـا سـقوطه بـه: أي وأمـا سـقوط التكليـف وتحقّـق امتثالـه بـه، يعنـي بالعلم الإجمالي.

في حصول الغرض منها: أي من العبادة.

مما لا يمكن أن يؤخذ فيها: هذا راجع إلى الاثنين معاً، أي إلى ما هو معتبر في الغرض جزماً وما هو محتمل المدخلية فيه.

فإن نشأ من قبل...: هذا بيان لوجه عدم إمكان أخذه في العبادة، وهو إشارة إلى محذور الدور.

كقصد الإطاعة: هذا إشارة إلى ما يجزم بمدخليته في الغرض، وأما الوجه والتمييز فهو إشارة إلى ما تحتمل مدخليته في الغرض.

إخلال حينئذٍ: أي حين الإتيان بالعمل مع الجزء المشكوك. وضمير تقديرها وقصدها يرجع إلى الجزئية.

خلاصة البحث:

المناسب البحث هنا عن حيثية كون التنجّز بنحو الاقتضاء أو بنحو العليّة، فإذا ثبت كونه بنحو الاقتضاء فيكون من المناسب آنذاك البحث عن وقوع الترخيص بالخلاف وعدمه في مبحث البراءة والاشتغال.

والعلم الإجمالي كما أنه يثبت به التكليف يسقط به أيضاً، وهو في التوصليات واضح، وهكذا في العباديات عند عدم التكرار، لأن القربة والوجه والتمييز يمكن قصدها عند الإتيان بالعمل الواجد للجزء المشكوك، وقصد الجزئية لا تحتمل مدخليته في الغرض.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في البراءة والاشتغال بعد الفراغ هنا عن كون التنجيز بنحو الاقتضاء البحث عن ثبوت المانع _ شرعاً أو عقلاً _ وعدمه.

نعم بناءً على كون التنجيز بنحو العليّة لا يبقى مجال للبحث عن المانع هناك.

وما سبق كان ناظراً إلى الأوّل، وأما الثاني فلا إشكال فيه في التوصليات.

وأما العبادات فكذلك إذا لم يحتج إلى التكرار _ كما إذا تردّد أمر عبادة بين الأقل والأكثر _ لعدم الإخلال بشيء يجزم باعتباره في الغرض كقصد الإطاعة أو يحتمل كقصد الإطاعة والتمييز، ولا إخلال إلاّ من ناحية عدم الإتيان بما تحتمل جزئيته بقصدها، ولكن احتمال مدخليته في الغرض ضعيف جدّاً.

* * *

قوله ﷾:

«وأما فيما احتاج إلى التكرار...»، إلى قوله: **فيقع المقام فيما هو المهم من عقد هذا المقصد...»**.[1]

الامتثال الإجمالي بالتكرار:

ثمّ إن كل ما تقدّم ناظر إلى الامتثال الإجمالي بلا تكرار.

وأما إذا كان مستدعياً للتكرار فقد يقال بعدم جوازه لوجوه ثلاثة:

١ ـ إن قصد الوجه ـ أعني قصد الوجوب في الواجب، وقصد الاستحباب في المستحب ـ لا يمكن أن يتحقّق عند الامتثال بالتكرار، لأنه بأي صلاة يقصد المكلف الوجوب؟ فهل يقصد ذلك بالصلاة في الثوب الأوّل أو بالصلاة في الثوب الثاني أو...؟ إن كل ذلك غير ممكن لاحتمال أن تكون الصلاة الواجبة هي الأخرى.

٢ ـ إن التمييز أمر لازم، أي يلزم على المكلف أن يعرف أن هذه هي الصلاة الواجبة أو تلك، ويعرف أن أي جزء هو واجب، وأي جزء هو مستحب بقطع النظر عن قصد ذلك، ومن الواضح أنه مع التكرار لا يتحقّق التمييز، إذ لا يعرف المكلف أن أيّ واحدة من الصلوات هي واجبة.

---

(١) الدرس ٢٦٢: (٢٢/ ذي الحجة/ ١٤٢٦هـ).

٣ _ إن التكرار نحو لعب بأمر المولى، إذ المكلف إذا كان يمكنه التعرّف على الثوب الطاهر وأداء صلاة واحدة فيه فالتكرار في الأثواب المتعدّدة لعب بأمر المولى، وبالتالي لا يمكن تحقّق قصد التقرّب.

هذه هي الوجوه الثلاثة.

والجميع قابل للمناقشة.

أما الوجه الأوّل فلأن قصد الوجوب يمكن تحقيقه عند الإتيان بالصلوات المتعددة، وذلك بأن يُقصد هكذا: أأتي بخمس صلوات مثلاً التي إحداها واجبة بقصد وجوبها، وبناءً على هذا يتحقّق قصد الوجوب، غايته يكون المفقود هو التمييز، أي إن المكلف لا يميّز أن أيّ واحدة من الصلوات الخمس هي الواجبة، فالمفقود هو التمييز دون قصد الوجه، وبهذا سوف نتحدّث عن التمييز الذي هو الوجه الثاني ونقول:

وأما الوجه الثاني فلأن التمييز لا نحتمل مدخليته في الغرض حتّى يلزم الإتيان به، فإن احتمال ثبوت مدخلية له في غرض المولى قضية يغفل عنها غالب الناس، فلو كانت له المدخلية حقاً فيلزم على المولى التنبيه على ذلك _ بأن يقول: إنَّ التمييز دخيل في تحصيل غرضي _ كي لا يلزم فوات غرضه، وحيث إنه لا إشارة في النصوص إلى ذلك فيحصل للفقيه الجزم بعدم ذلك.

ولك أن تقول: إن التمييز وإن كنّا لا نحتمل مدخليته في متعلّق الأمر، لفرض استحالة تعلّق الأمر به من جهة محذور الدور ولكن في نفس الوقت لا نحتمل مدخليته في الغرض، من جهة أن الاحتمال

المذكور أمر يغفل عنه عامة الناس ويحتاج إلى تنبيه فإذا لم ينبّه على ذلك فيحصل الجزم بعدم المدخلية في الغرض أيضاً.[1]

وأما الوجه الثالث فهو مردود من ناحيتين:

١ ـ إن اللعب غير صادق، إذ كثيراً ما يتحقّق التكرار لهدف عقلائي، من قبيل أن الصلاة في الطاهر بنحو العلم التفصيلي تحتاج إلى فحص وسؤال، وقد يستصعب المكلف ذلك.

٢ ـ إنه مع التّسليم بصدق اللعب يمكن أن نقول: إن ذلك لعب في مقام امتثال الأمر وليس بنفس أمر المولى، من قبيل من يذهب إلى قمة جبل لأداء الصلاة عليها في الوقت الذي يمكن أداء الصلاة على الأرض بسهولة، والذي يضرُّ بتحقّق القربة هو اللعب بنفس الأمر دون اللعب في مقام الامتثال.

والنتيجة من كل هذا: إن الامتثال الإجمالي أمر لا محذور فيه حتّى لو استدعى التكرار.

الظن التفصيلي بالامتثال:

ثمّ إن كل كلامنا فيما سبق خاص بما إذا أمكن تحصيل اليقين التفصيلي بالامتثال ولكن المكلف يعدل عنه ويختار الامتثال الإجمالي. والآن نفترض أن

---

(١) وهذه طريقة جميلة وفنيّة يمكن تطبيقها في مجالات مختلفة، ولعلَّ نفسها أو ما يقرب منها ما قد يذكر في مسألة الموقف بعرفة في الحج، فيقال: إن المسألة ابتلائية، ومن البعيد اتحاد الموقف واقعاً طيلة سنوات وجود الأئمّة عليهم السلام فلو كان الاحتياط لازماً وكان الحج المأتي به ليس مجزياً فيلزم أن تشير إلى ذلك النصوص ولاشتهر، وحيث لا إشارة إلى ذلك في النصوص ولا سؤال ولا جواب عنه فيحصل الاطمئنان للفقيه بعدم لزوم ذلك. وهذه الطريقة من الاستدلال لعلَّها طريقة جديدة لا ترجع إلى الكتاب ولا إلى السُنّة ولا إلى الإجماع أو العقل، ووجه حجيتها تحصيلها الاطمئنان للفقيه، والاطمئنان حجة كما هو واضح.

اليقين التفصيلي لا يمكن تحصيله وإنما الممكن هو تحصيل الظن التفصيلي، أي إن الأمر دائر بين تحصيل الامتثال التفصيلي ولكن بنحو الظن وبين تحصيل الامتثال الإجمالي بنحو العلم فأيّهما هو المقدّم؟

والجواب: أن الظن إذا كان ظناً خاصاً _ أي هو حجة من باب قيام الدليل القطعي على حجيته غير دليل الانسداد _ فحكمه حكم العلم، وما قلناه فيما سبق نقوله في ذلك.

وأما إذا كان الظن حجة لا بالنحو المذكور ففي مثله يُقدّم الامتثال الإجمالي العلمي على الامتثال التفصيلي الظني، فإن العلم مقدّم على الظن، كما هو واضح.

بيد أن هذا وجيه لو كان الظن حجة في خصوص حالة تعذّر العلم، فإن في مثله يقدّم الامتثال الإجمالي العلمي على الامتثال التفصيلي الظني، وأما لو كان الظن حجة من دون اختصاص بحالة تعذّر العلم ففي مثله يتخيّر المكلف بين انتخاب هذا أو انتخاب ذاك.

نعم لو فرض أن مدرك حجية الظن هو دليل الانسداد وفرض أن واحدة من مقدماته كانت هكذا: إن الاحتياط باطل _ لأنه يلزم منه الإخلال بالنظام أو لأنه يستلزم اللعب بأمر المولى لو كان بنحو التكرار _ لا أنه ليس بواجب فيتعيّن في مثل ذلك المصير إلى الظن التفصيلي في مقام الامتثال دون الامتثال الإجمالي العلمي لفرض أنه قد بني على بطلان الاحتياط وعدم جوازه.

إذن ينبغي التفصيل بين أن نبني على عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه فالمناسب التخيير بين الامتثال الظني التفصيلي وبين الامتثال العلمي الإجمالي، وبين أن نبني على عدم جواز الاحتياط وبطلانه، والمناسب في مثله البناء على تعيّن الامتثال الظني.

ثمّ إنه بناءً على هذا _ وهو أن الاحتياط باطل وليس بجائز أما لمحذور لزوم الإخلال بالنظام أو لمحذور اللعب _ يتعيّن الحكم ببطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد فيما إذا أراد الاحتياط، فالاحتياط منه يقع باطلاً ويتعيّن عليه سلوك طريق الاجتهاد أو طريق التقليد لا غير.

توضيح المتن:

وأنت خبير بعدم...: هذا ردٌّ على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة، أي إنه لا يلزم الإخلال بقصد الوجه أبداً. وقوله: بوجه هو بمعنى أبداً.

فالإخلال إنما يكون به: أي بالتمييز.

واحتمال اعتباره...: هذا شروع في ردّ الوجه الثاني.

ثمّ إن الأنسب حذف كلمة أيضاً، لأن قصد الوجه لم يكن احتمال اعتباره ضعيفاً حتّى يصح الإتيان بكلمة أيضاً. وعليه لا بدَّ وأن يفسر المقصود هكذا: إن لزوم الإشكال من ناحية الوجه الثاني ضعيف جداً كما كان الإشكال من ناحية الوجه الأوّل ضعيفاً جداً.

مع أنه مما يغفل...: أي والحال أن عامة الناس يغفلون عن احتمال مدخلية التمييز في الغرض فلا يحكم عقلهم عليه بلزوم الاحتياط من باب لزوم تحصيل اليقين بتحقّق غرض المولى.

كما نبهنا عليه سابقاً: يعني في مبحث التعبدي والتوصلي.

وأما كون التكرار لعباً...: هذا شروع في ردّ الوجه الثالث.

إلاّ من الظن به كذلك: أي الظن بالامتثال تفصيلاً فلا إشكال في تقديم الامتثال العلمي الإجمالي على الامتثال الظني _ والمقصود كما قلنا الظن المطلق وإلاّ فالظن الخاص حكمه حكم العلم _ لو فرض أن اعتباره كان خاصاً بحالة عدم التمكن منه.

لو لم يقم دليل على اعتباره: المناسب في العبارة: لو كان اعتباره خاصا بحالة عدم التمكّن منه.

وأما لو قام على اعتباره مطلقاً: أي على اعتبار الظن مطلقاً، يعني سواء أمكن الامتثال العلمي الإجمالي أم لا.

من مقدمات: أي دليل الانسداد.

فالمتعين هو التنزيل عن القطع...: أي يتعيّن أن يكون الحجة في المرتبة الأولى هو القطع التفصيلي، ثمّ في المرتبة الثانية الظن التفصيلي دون العلم الإجمالي بالامتثال. وقوله: كذلك يعني تفصيلاً.

وعليه فلا مناص...: أي بناءً على عدم جواز الاحتياط لأحد المحذورين.

وإن احتاط: المناسب حذف الواو.

خلاصة البحث:

أُشكل على الامتثال الإجمالي الحاصل بالتكرار بأوجه ثلاثة كلها قابلة للخدشة.

وإذا دار الأمر بين الامتثال الظني التفصيلي والامتثال الإجمالي العلمي فالثاني هو المقدّم إنْ كانت حجية الظن مختصة بحالة تعذّر العلم، وأما إذا لم تكن مختصة فالمكلف بالخيار إذا لم يُحكم ببطلان الاحتياط بل بعدم وجوبه وإلاّ كان المناسب تقدّم الامتثال الظني، كما أن المناسب بطلان عبادة المحتاط التارك لطريق الاجتهاد والتقليد.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأمّا إذا احتيج إلى التكرار فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثا ثالثة. والجميع باطل.

أما الأوّل فلعدم الإخلال بالوجه إذا فرض الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب بقصد وجوبه، غايته لا تمييز فالإخلال إنما يكون به.

وأما الثاني فلأن احتمال اعتباره ضعيف لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار والحال أنه مما يُغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بدَّ من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض وإلاّ تحقّق الإخلال به كما نبهنا عليه سابقاً.

وأما الثالث فلعدم اللعب إذا فرض وجود داعٍ عقلائي، على أنه إنما يضر لو كان لعباً بأمر المولى لا بكيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها.

هذا كله إذا أمكن القطع تفصيلاً بالامتثال.

وأما إذا لم يمكن إلاّ الظن التفصيلي بالامتثال فالامتثال العلمي الإجمالي مقدّم عليه إذا كانت حجّيته خاصة بحالة عدم التمكّن منه.

وأما إذا كان حجة مطلقاً جاز الاجتزاء به بلا إشكال. وأيضاً لا إشكال في جواز الامتثال الإجمالي في مقابل الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناءً على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه _ لمحذور الإخلال بالنظام أو اللعب بأمر المولى _ فالمناسب تعين الامتثال الظني والحكم ببطلان عبادة المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد.

* * *

قوله ﷾:

«هـذا بعـض الكـلام فـي القطـع...، إلـى قولـه:
وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال...».[1]

الانتهاء من مبحث القطع:

وبهـذا ينتهـي الكـلام عـن مبحـث القطـع بـأموره السـبعة. ونلفـت النظـر هنـا إلـى أن البحـث عـن العلـم الإجمـالي سـوف يـأتي مـرة ثانيـة إن شـاء الله تعـالى فـي مبحـث البـراءة والاشـتغال، وقـد ذكرنـا سـابقاً كيفيـة تقسـيم البحـث، وقلنـا إن الشـيخ الأعظـم قسّـم البحـث بشـكلٍ، والشـيخ الآخونـد اقتـرح تقسـيمه بشـكل آخـر، ولـيس المقصـود مـن ذكـر البحـث عـن العلـم الإجمـالي ثانيـة تكـرار الأبحـاث السـابقة نفسـها، فـإن ذلـك لغـو يجـلُّ الحكـيم منـه، وإنمـا المقصـود ذكـر ثـانٍ مـن أبحاثـه، ففـي مقامنـا بحثنـا عـن حيثيـة الإمكـان _ أي أنـه هـل يمكـن التـرخيص بـالخلاف فـي أحـد طرفـي العلـم الإجمـالي أو فـي كليهمـا أو أنـه مسـتحيل _ وقـد اخترنـا أن ذلـك أمـر ممكـن، بينمـا فـي مبحـث البـراءة والاشـتغال سـوف نبحـث عـن الوقـوع وأنـه هـل نسـتفيد مـن دليـل كـل شـيء لـك طـاهر مـثلاً التعبّـد بـإجراء أصـل الطهـارة في الأطراف أو لا.

إذن مباحـث القطـع قـد انتهـت، وسـوف نتحـدّث عـن مباحـث الظـن.

---

(١) الدرس ٢٦٣ و٢٦٤: (٢٣ و٢٤/ ذي الحجة/ ١٤٢٦هـ).

وقد ذكر ﷺ في بداية المقصد السادس أن البحث يقع فيه عن الظن، أي عن الأمارات التي يمكن الحكم بحجيتها، ثمّ قال: لكن قبل ذلك يقع الكلام عن بعض مباحث القطع لأجل أن حجية الظن تنتهي بالتالي إلى القطع فلا بدَّ من البحث عن القطع أوّلاً، والآن يقول ﷺ: فرغنا من القطع ويقع الكلام عن الظن، أي عن الأمارات التي قيل أنها حجة أو يمكن أن يقال بكونها حجة.

* * *

الفصل الثاني:

مبحث الظن

مبحث الظن:

وفي مبحث الظن نبحث عن الأمارات الحجة، أي إن أيّ أمارة قيل أو يمكن أن يقال بحجيتها وأيّ أمارة ليست كذلك. ثمّ قال: وقبل أن نشرع في هذا المطلب نشير إلى أمور.

الأمر الأوّل: الظن ليس حجة بذاته:

يوجد فارق بين القطع وبين الظن، فالقطع حجة بذاته، ولا يمكن سلب الحجية عنه ولا إثباتها له، وأما الظن فالحجية ليست من لوازمه الذاتية، فهو لا يقتضي الحجية فضلاً عن كونه علة تامة لها، والفارق واضح، فإن القطع يتحقّق به انكشاف الواقع انكشافاً تاماً بخلاف الظن، فإن الواقع ينكشف به انكشافاً ناقصاً، ولذلك صار ذاك حجة بذاته بخلاف هذا.

إذن الظن بذاته لا يقتضي الحجية، أي هو لا يكون حجة إلاّ إذا ثبتت الحجية له بجعل شرعي أو بحكم عقلي وليد مقدمات الانسداد إذا تمت وحكم العقل بحجية الظن.

ثمّ إن الظن كما أنه ليس حجة في إثبات التكليف ليس حجة في إسقاط التكليف. فمثلاً إذا ظننا بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فهذا الظن نريد أن نثبت به التكليف، وهذا هو ما قلنا عنه أنه لا يقتضي الحجية بذاته ولا يكون حجة إلاّ بجعل شرعي أو حكم عقلي.

هذه حالة.

وحالة أخرى، وهي أنه قد يراد بالظن أحياناً جعله مسقطاً للتكليف، كما لو فرض أن وقت الصلاة قد دخل، وبعد مضي فترة حصل للمكلف تردّد في أنه

صلى أو لا، فإذا فرض بعد التأمل والتفكير حصل له ظن بأنه قد أدّاها فهذا الظن يراد به إسقاط التكليف وإثبات أنه قد امتثل الوجوب، والمناسب أن لا يكون هذا الظن حجة لعدم الدليل على حجيته، بل إن مقتضى حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني هو عدم حجيته.

هذا ولكن بعض المحققين ـ وقد قيل هو المحقق الخونساري ـ ذهب إلى حجيته في مقام الإسقاط وتحقّق امتثال التكليف.

وفي مقام الجواب يعلّق الشيخ المصنف ويقول: إنّا لا نعرف وجهاً لدعوى الحجية هذه سوى أن يقال: إن دفع الضرر المحتمل أمر غير لازم، أنه بناءً على هذا يمكن أن تصحَّ الدعوى المذكورة، فإن المكلف إذا ظن أنه قد أدّى الصلاة وامتثل أمرها بدرجة (٧٠٪) مثلاً فهذا معناه أنه يحتمل الضرر بدرجة (٣٠٪) لو فرض أنه لم يؤد الصلاة من جديد فإذا قلنا إن دفع الضرر المحتمل أمر غير لازم عقلاً فلا يلزم آنذاك أداء الصلاة من جديد، وبالتالي لازم ذلك حجية الظن بأداء الصلاة وامتثال أمرها.

إنه يلزم أن يكون الوجه في القول المذكور هو إنكار قاعدة دفع الضرر المحتمل، فإنه بناءً على ذلك يتم القول المذكور.[1]

(١) هذا التوجيه الذي ذكره الشيخ المصنف قد يناقش بأنه بناءً عليه يلزم الاكتفاء باحتمال فعل الصلاة أيضاً، فلو فرض أن المكلف احتمل أنه قد أدّى الصلاة بدرجة (٥٠٪) فهذا معناه أنه سوف يحتمل ثبوت الضرر في حقه – لو لم يؤد الصلاة من جديد – بدرجة (٥٠٪) فإذا قلنا إن دفع الضرر المحتمل ليس بلازم يلزم الاكتفاء باحتمال الأداء لو فرض أن درجته كانت (٥٠٪) والحال أن هذا القائل خصّص الحجية بالظن وقال: إن الظن بالفراغ حجة دون مثل الاحتمال بدرجة (٥٠٪). ولعلَّه إلى هذا أشار المصنف بالأمر بالتأمّل في قوله: فتأمل.

الأمر الثاني: كيف نثبت الإمكان؟

حاصل ما نريد أن نذكره في هذا الأمر هو أن ابن قبة ادّعى استحالة جعل الحجية للأمارة للزوم محذور اجتماع المثلين أو الضدين كما سوف يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، فابن قبة يدّعي عدم الإمكان، والمشهور يدّعون الإمكان. وهذا الإمكان المتنازع فيه ليس هو الإمكان الذاتي بل الإمكان الوقوعي، فإن الإمكان يأتي بمعانٍ مختلفة، نذكر اثنين منها:

١ ـ الإمكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية. والمستحيل بالاستحالة الذاتية منحصر باجتماع النقيضين وارتفاعهما، وجميع ما عداهما هو ممكن في حدّ ذاته، فجميع الأشياء ممكنة في حدّ ذاتها، والمستحيل في حدّ ذاته ليس إلاّ ما تقدّم.

٢ ـ الإمكان الوقوعي في مقابل ما يستحيل وقوعه، فإن الشيء إذا كان في حدّ ذاته ممكناً ولكن يلزم من وقوعه بعض المحاذير المستحيلة فيقال له: إن وقوعه مستحيل في مقابل الشيء الذي لا يلزم من وقوعه محذور مستحيل فإنه يصطلح عليه بالممكن وقوعاً.

وباتضاح هذا نقول: إن ابن قبة حينما ادعى استحالة جعل الحجية للأمارة فليس مقصوده الاستحالة الذاتية لوضوح وهن ذلك، فإن جعل الحجية للأمارة ليس أمراً مستحيلاً في حدّ ذاته وإنما مقصوده الاستحالة الوقوعية، أي لا يمكن وقوع التعبد بالأمارة لأنه يلزم بعض المحاذير في مقابل المشهور الذي قال بأن ذلك ممكن الوقوع لعدم لزوم المحاذير المذكورة.

إذن النزاع هو في الإمكان الوقوعي دون الإمكان الذاتي.

هذه قضية.

وهناك قضية ثانية، وهي أنه إذا تمكنّا فيما بعد إن شاء الله تعالى من إبطال

أدلة ابن قبة على الاستحالة فكيف نثبت بعد ذلك الإمكان؟ إنه لا ملازمة بين المطلبين كما هو واضح، فإن بطلان دليل أو دليلين على الاستحالة لا يستلزم ثبوت الإمكان، فلعلَّ الاستحالة ثابتة لنكات أخرى مغفول عنها.

وفي هذا المجال نسب إلى المشهور أنهم قالوا _ في مقام إثبات الإمكان _ بأنّا نجزم ونقطع بثبوت الإمكان ولا يوجد ما يوجب الاستحالة.

وأجاب الشيخ الأعظم في الرسائل على ذلك بأنه كيف يصحُّ لنا الجزم بالإمكان؟ إنه أمر غير وجيه، فإنه لا يمكن دعوى الجزم بالإمكان إلاّ إذا فرض الاطلاع الكامل على جميع الجهات الموجبة للاستحالة حتّى يمكن الجزم بعدم وجود شيء منها، ولكن كيف ذلك؟ إنه لا يمكن الاطلاع الكامل إلاّ لعلاّم الغيوب، وأما غيره فحيث لا يمكنه ذلك فلا يمكنه دعوى الجزم بالإمكان على هذا الأساس.

ومن هنا سلك الشيخ الأعظم طريقاً آخر لإثبات الإمكان، وذلك بأن يقال: إنه توجد سيرة عقلائية على أن العاقل إذا تأمل وتدبّر ولم يجد بعد تدبّره في عقله المحدود نكتة توجب الاستحالة فيحكم آنذاك بالإمكان، ولنصطلح على ذلك بأصالة الإمكان العقلائية.

إذن الشيخ الأعظم تمسّك بأصالة الإمكان العقلائية بالبيان المذكور.

وأشكل الشيخ المصنف على ذلك بإشكالين:

١ _ من قال إن سيرة العقلاء قد جرت على ما ذكر؟ إن هذا مجرد دعوى لا مثبت لها، فنحن نشكّك في تحقّق السيرة المذكورة ولا نجزم بتحقّقها.

٢ _ على تقدير التسليم بتحقّقها لا يمكن أن نحكم بحجيتها، فإن السيرة العقلائية هي ليست حجة بنفسها لاحتمال خطأها فنحتاج في إثبات حجيتها إلى إمضاء المعصوم عليه السلام، فالسيرة العقلائية إذا جرت

على أن من حاز شيئاً ملكه مثلاً فمثل هذه السيرة إذا لم تكن مرضية للمعصوم عليه السلام فلا بدَّ أن يردع عنها فإذا سكت ولم يردع كشف ذلك عن إمضائه لها، وهذه الطريقة لإثبات الإمضاء تتم لو فرض أن مضمون السيرة كان أمراً يرتبط بالشرع، أما مثل السيرة على الحكم بإمكان الشيء عند الشكّ في إمكانه فهي قضية لا ترتبط بالشرع ولا تهمُّه، ومعه فلا يكون سكوته عنها كاشفاً عن إمضائه لها. وعليه فالجزم بالإمضاء مشكل، وأقصى ما يمكن ادعاؤه هو الظن بإمضاء الشرع لها إلاّ أن الظن بالإمضاء لا ينفع، لأن الظن بعدُ لم تثبت حجيته فكيف يتمسك به؟!

ثمّ قال الشيخ المصنف: والأجدر في مقابل إثبات الإمكان عند الشكّ فيه أن يقال: إن نفس وقوع التعبّد بالأمارات _ كخبر الثقة ونحوه _ دليل كاشف عن الإمكان، فإن وقوع الشيء أدلُّ دليل على إمكانه.

وبكلمة أخرى: إذا فرض تمامية الدليل على حجية مثل خبر الثقة ووقوع التعبُّد به فذلك بنفسه دليل على الإمكان، وإذا فرض عدم تمامية الدليل على الوقوع فالبحث عن الإمكان وعدمه يكون لغواً، إذ ما الفائدة في البحث عن إمكان التعبّد بحجية الخبر بعد عدم الدليل على وقوعه.[1]

(١) وهذا يمكن عدُّه إشكالاً آخر على أصالة الإمكان التي تمسّك بها الشيخ الأعظم، فيقال له: إن إثبات الإمكان بأصالة الإمكان العقلائية أمر لغو، لأنه إن فرض ثبوت الوقوع فهو بنفسه دليل على الإمكان بلا حاجة إلى أصالة الإمكان العقلائية، وإن فرض عدم ثبوت الوقوع فيكون إثبات الإمكان بأصالة الإمكان العقلائية أمراً لغواً وبلا فائدة. وبناءً على هذا تكون الإشكالات على الشيخ الأعظم ثلاثة لا اثنين.

وعليه فالطريق الصحيح لإثبات الإمكان هو الوقوع لا دعوى الجزم ولا دعوى أصالة الإمكان العقلائية.[١]

هذا وقد يقال _ في صالح دعوى الشيخ الأعظم انعقاد السيرة العقلائية المتقدمة _ بأن لابن سينا عبارة مشهورة، وهي كل ما طرق سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدْك عنه واضح البرهان، فإن هذه تدلُّ على انعقاد سيرة العقلاء على الحكم بالإمكان عند الشكّ، حيث قال: فذره في بقعة الإمكان.

ويرده: إنه ليس المراد من الإمكان في العبارة المذكورة ما يقابل الاستحالة بل الإمكان بمعنى الاحتمال الذي يقابله القطع واليقين، فإنك تقول أحياناً: يمكن نزول المطر هذا اليوم أو يمكن مجيء الحجّاج هذا اليوم، فإن المقصود يحتمل نزول المطر ومجيء الحجاج في مقابل دعوى القطع بعدم ذلك، والمقصود من الإمكان في عبارة ابن سينا هو هذا، أي الإمكان بمعنى الاحتمال وليس بالمعنى المقابل للاستحالة.[٢]

وإذا قلت: هذا وجيه، ولكن لِمَ لا نقول: إن كلامنا ونزاعنا مع ابن قبة هو في الإمكان وعدمه بهذا المعنى فهو يقول: لا يمكن، أي لا يحتمل ثبوت الحجية للأمارة بينما نحن نقول: يمكن، أي يحتمل ذلك، وبناءً عليه تتمُّ السيرة التي ادعاها الشيخ الأعظم ويكون إثباتها بكلام ابن سينا أمراً وجيهاً.

---

(١) قد يعلّق على ما أفاده الشيخ المصنف بأن الإمكان إذا لم يثبت في المرحلة السابقة فلا يمكن الجزم بالوقوع، بل يلزم تأويل ما ظاهره الوقوع وحمله على بعض المحامل، نظير عصيان الأنبياء فإنه حيث لا يمكن فلا بدَّ من تأويل ما ظاهره الوقوع.

(٢) ولعلَّ ذلك بقرينة التعبير بالغرائب، فإنه يتناسب مع الاحتمال، إذ هو يطلق على الأمور الممكنة دون المستحيلة.

قلت: ليس نزاعنا مع ابن قبة هو في الإمكان بالمعنى المذكور _ أي بمعنى الاحتمال _ فإن الاحتمال أمر وجداني يقوم بالوجدان، وفي مقام إثبات الاحتمال وعدمه ينبغي الرجوع إلى الوجدان وليس إلى البرهان، في حين أن ابن قبة استدلَّ بأدلة ثلاثة على إثبات عدم الإمكان، وهذا معناه أن نظره ليس إلى الإمكان بمعنى الاحتمال، وإلاّ كان المناسب أن يقول: إنه لا يمكن جعل الحجية للأمارة لقضاء الوجدان بذلك، بينما هو لم يتمسك بالوجدان بل بالبراهين الثلاثة الآتية، وهذا يدل على أن النزاع ليس في الإمكان بمعنى الاحتمال، بل بالمعنى المقابل للاستحالة.

توضيح المتن:

من لوازمها ومقتضياتها: العطف بينهما تفسيري.

بل مطلقاً: أي حتّى بنحو الاقتضاء.

إلى جعل: أي شرعي، وكان المناسب التقييد بذلك.

أو ثبوت مقدمات: أي مقدمات الانسداد. والتطويل المذكور أمر لا داعي إليه، وكان المناسب التعبير هكذا: وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل شرعي أو حكم عقلي بسبب مقدمات الانسداد على الحكومة.

ثمّ إن عطف طرو حالات على المقدمات تفسيري.

موجبة لاقتضائها: أي تلك المقدمات موجبة لاقتضاء الأمارة عقلاً الحجية.

بناءً على تقرير مقدمات الانسداد...: وأما بناءً على الكشف فيدخل ذلك تحت الجعل الشرعي.

وذلك لوضوح...: أي إن ثبوتها لها محتاج إلى... لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية.

ولا يخفى أن المناسب حذف ذلك لأنه من التكرار الممل، إذ المضمون المذكور قد تقدّم بقوله: إنه لا ريب في أن الأمارة ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها فلا حاجة إلى تكرار ذلك ثانية بقوله: وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية.

بدون ذلك: أي بدون جعل شرعي أو حكم عقلي. والأنسب حذف ذلك أيضاً، إذ الاقتضاء للحجية وعدمه لا يتأثر بجعل الحجية وعدمه، فالظن إذا لم يقتض الحجية بذاته فهو لا يقتضيها حتّى إذا جعلت له شرعاً.

ثبوتاً...: أي إن الظن ليس حجة في إثبات التكليف وتنجّزه ولا في سقوط التكليف به.

فتأمل: قد تقدّم وجهه.

في بيان إمكان التعبد: والمقصود الإمكان الوقوعي. ثمّ إن تقييد الأمارة بغير العلمية توضيحي.

وليس الإمكان بهذا المعنى: أي بمعنى الإمكان الوقوعي. أي وليس الإمكان الوقوعي ـ بل ولا الإمكان الذاتي أيضاً ـ أصلاً عقلائياً يتَّبعه العقلاء في مقام الشكّ كما أفاد الشيخ الأعظم.

أصل متبع: المناسب: أصلاً متّبعاً، كما في المتن المذكور في حقائق الأصول. وفي بعض النسخ بأصل متبع.

والظن به: أي بالاعتبار. وضمير به يرجع إلى الظن. وفي بعض النسخ بها، وهو يرجع إلى الأمارة غير العلمية.

فما ظنُّك به: أي فما فائدة ظنّك بالاعتبار.

من تال باطل: لا داعي إلى ذكره. وقوله: فيمتنع أي حتّى يمتنع.

مطلقاً أو على الحكيم: الأوّل في مثل اجتماع النقيضين، والثاني في مثل محذور اللغوية.

فلا حاجة معه: أي مع ثبوت الوقوع.

في دعوى الوقوع: الأنسب حذف هذه الفقرة.

كل ما: كلمة ما موصولة. ويذدْك أي يمنعك.

ومن الواضح...: أي **لا يقال:** لعلَّ الإمكان المتنازع فيه في المقام هو الإمكان بمعنى الاحتمال **فإنه يقال:** إن الإمكان بمعنى الاحتمال أمر قائم بالوجدان كالقطع، ولا يحتاج ثبوته وعدم ثبوته إلى إقامة براهين ابن قبة.

خلاصة البحث:

الأمارة لا تقتضي الحجية بنفسها وتحتاج في ثبوت الحجية لها إلى جعل شرعي أو حكم عقلي. وكما هي ليست حجة في مقام إثبات التكليف ليست حجة في مقام الإسقاط أيضاً. وما ذكره بعض من الاكتفاء بالظن بالإتيان لعلَّه من جهة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل عنده.

والإمكان المبحوث عنه هو الإمكان الوقوعي، وليس الأصل عند الشكَ هو الإمكان خلافاً للشيخ الأعظم، لعدم ثبوت السيرة وعدم كونها حجة، والأنسب إثبات الإمكان من طريق الوقوع. وكلام ابن سينا لا يدل على ثبوت السيرة التي ادّعاها الشيخ الأعظم لأن المراد من الإمكان في عبارته هو الاحتمال، ونزاعنا ليس في ذلك لأن المرجع فيه بهذا المعنى هو الوجدان دون مثل براهين ابن قبة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا بعض حديثنا عن القطع بالمقدار المناسب ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال.

وبعد هذا نعود إلى صميم البحث، وهو الأمارات التي قيل أو يمكن أن يقال بحجيتها. وقبل هذا ينبغي تقديم أمور.

الأمر الأوّل: الظن ليس كالقطع:

لا ريب في أن الأمارة ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها بنحو العلية بل مطلقاً، ويحتاج ثبوتها لها إلى جعل شرعي أو حكم عقلي بناءً على تمامية مقدمات الانسداد على الحكومة.

ثمّ إنه كما هو ليس حجة في مقام إثبات التكليف به ليس حجة في مقام إسقاطه وإن كان ربما يظهر من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعلَّه لعدم لزوم دفع الضرر المحتمل عنده فتأمل.

الأمر الثاني: هل الأصل الإمكان؟

إن التعبّد بالأمارة ممكن شرعاً ولا يلزم منه محذور عقلي خلافاً لمن قال باستحالة وقوع ذلك للزومه.

وهل الإمكان بهذا المعنى _ بل مطلقاً _ أصل عقلائي قد انعقدت عليه السيرة عند الشك كما ادّعاه شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _؟ كلا، لمنع انعقاد سيرتهم على ذلك، ومنع حجيتها على تقدير التسليم بها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، نعم غايته حصول الظن به، إلاّ أن الكلام الآن في إمكان التعبّد به وعدمه.

والأنسب التمسّك بدليل وقوع التعبّد، فإنه من طرق إثبات الإمكان، ومعه لا حاجة إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائدة في إثباته كما هو واضح.

والإمكان في كلام الشيخ الرئيس _ كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدْك عنه واضح البرهان _ هو بمعنى الاحتمال في مقابل القطع واليقين بالعدم، ونزاعنا ليس في ذلك لأنه بهذا المعنى لا موطن له إلاّ الوجدان، ولا حاجة إلى إقامة البراهين عليه.

والبراهين التي ذُكرت لإثبات لزوم المحال أو الباطل _ ولو لم يكن محالاً _ من التعبّد بغير العلم هي:

* * *

قوله ﷾:

«وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال...»، إلى قوله: **نعم لو قيل باستتباع جعل...».**[1]

أدلة الاستحالة:

بعد أن أثبتنا إمكان جعل الحجية للأمارة بالطريق الذي أشرنا إليه ـ وهو التمسّك بالوقوع ـ وليس بالطريق الذي ذكره المشهور ولا بالطريق الذي تمسّك به الشيخ الأعظم نأخذ الآن في بيان الأدلة التي استدل أو ربما يُستدلّ بها على استحالة جعل الحجية للأمارة. والأدلة المذكورة ثلاثة هي:

١ ـ إن الأمارة إذا قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلاً فإما أن يفترض أن الحكم الواقعي باق على حاله أو يفترض أنه يضمحل ويثبت ما دلت عليه الأمارة. وكلا التقديرين باطل.

أما الأوّل فلأن لازمه اجتماع المثلين أو الضدين، إذ الحكم الواقعي الذي افترضنا بقاءه إن كان هو وجوب الجمعة أيضاً فيلزم من ذلك اجتماع الحكمين المتماثلين، أي اجتماع وجوبين وإرادتين ومصلحتين، وإن كان هو حرمة الجمعة فيلزم من ذلك اجتماع الحكمين المتضادين أو اجتماع إرادة وكراهة أو مصلحة ومفسدة، وكلاهما مستحيل.

وأما الثاني فلأن لازمه التصويب الذي هو مجمع على بطلانه، فإن

---

(١) الدرس ٢٦٥: (١٦/ محرم/ ١٤٢٧هـ).

اضمحلال الحكم الواقعي يعني عدم وجود حكم واقعي مشترك بين الجميع وإنما الثابت هو الحكم الذي دلت عليه الأمارة، وهذا معناه كونها مصيبة للواقع دائماً، إذ الحكم ينجعل على طبقها دائماً، فهي مصيبة دائماً.

وخلاصة الدليل المذكور: أنه على تقدير بقاء الحكم الواقعي على حاله يلزم اجتماع المثلين أو الضدين، أي اجتماع وجوبين أو إرادتين أو كراهتين أو مصلحتين أو مفسدتين، وعلى تقدير عدم بقاءه يلزم التصويب.

٢ ـ إن لازم حجية الأمارة طلب الضدين في بعض الحالات، كما لو كان الحكم الثابت واقعاً هو وجوب الجمعة مثلاً وفرض أن الأمارة دلت على وجوب الظهر، فإنه في مثله يلزم طلب الضدين، إذ صلاة الجمعة وصلاة الظهر أمران متضادان، لأنه نعلم من الخارج أن الواجب هو إحدى الصلاتين المذكورتين وليس كلتيهما، فهما من هذه الناحية متضادان ولا يمكن مع وجوب إحداهما وجوب الأخرى وإلاّ كان الضدان مطلوبين وواجبين، وهو مستحيل.

وفرق هذا الدليل عن السابق أنه على السابق يلزم اجتماع الحكمين المتضادين، فصلاة الجمعة مثلاً يلزم أن تكون واجبة ومحرّمة، فالشيء الواحد يلزم أن يجتمع فيه الحكمان المتضادان، بينما على هذا الدليل لا يلزم اجتماع الحكمين المتضادين في شيء واحد وإنما يلزم طلب الحكمين المتضادين، أي يلزم طلب الجمعة وطلب الظهر، فالمحذور على السابق هو اجتماع الحكمين المتضادين بينما على هذا يلزم طلب المتضادين لا اجتماعهما في شيء واحد.

وينبغي الإلتفات إلى أن المحذور اللازم بناءً على هذا الدليل يختص بحالة خطأ الأمارة، ففي حالة خطأها يلزم طلب الحكمين

المتضادين، بينما المحذور في الدليل السابق يعمُّ حالة خطأ الأمارة وحالة إصابتها ولا يختص بحالة خطأها.

٣ ـ إن لازم جعل الحجية للأمارة الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، لأن الجمعة إذا كانت واجبة واقعاً والأمارة أدتْ إلى حرمتها فسوف يلزم تركها، وبالتالي فوات المصلحة الواقعية، وإذا فرض أنها كانت محرمة واقعاً والأمارة أدت إلى عدم حرمتها وأنها مستحبة أو واجبة مثلاً فسوف يأتي بها المكلف، وبالتالي يلزم الوقوع في المفسدة الواقعية.

هذه أدلة ثلاثة قد يستدل بها على استحالة جعل الحجية للأمارة.[1]

الجواب على الأدلة الثلاثة:

وقبل أن نذكر جواب الشيخ المصنف نلفت النظر إلى قضيتين:

١ ـ إن الذي ذكره ابن قبة ربما يبدو بادئ الأمر أمراً سهلاً وليس مهماً

(١) نلفت النظر إلى أن ابن قبة لم يصغ دليله على الاستحالة بالشكل الذي ذكره الشيخ المصنف، وإنما صاغه بشكل آخر، فالشيخ الأعظم في الرسائل (ص ٢٤) ذكر أنه حكي أن ابن قبة قد استدل بوجهين على الاستحالة، وهما:

١ - إذا أمكن أن يكون الخبر عن الإمام عليه السلام حجة فيلزم إمكان أن يكون حجة لو كان خبراً عن الله سبحانه، فخبر زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام إذا جاز أن يكون حجة فيلزم جواز حجيته لو أخبرنا وقال: إن الله عز وجل قد أخبرني بكذا، وحيث إن التالي باطل فيلزم أن يكون المقدّم مثله.

٢ - إن الخبر إذا كان حجة فيلزم من ذلك تحليل الحرام أو تحريم الحلال. والمهم هو هذا الوجه الثاني، الذي هو في روحه يرجع إلى الأدلة الثلاثة التي ذكرها الشيخ المصنف.

إذن نتمكّن أن نقول: إنَّ روح الأدلة الثلاثة قد بذرها ابن قبة، والشيخ المصنف قد أوضح تلك البذور وصاغها بصياغة جديدة، وهذا هو شكل من أشكال تطوّر علم الأصول.

ولكن الأمر ليس كذلك، بل إن ما ذكره صار سبباً لأن يفكّر الأصوليون في مبانٍ جديدة ويبتكروا آراء أصولية عميقة. وعلى رأي السيد الشهيد الصدر ﷺ أن هذه الشبهة قد حرّكت عجلة علم الأصول. وسوف نلاحظ الآراء الجديدة التي صار إليها الأصوليون بسبب هذه الشبهة.

٢ ـ إن في معنى جعل الحجية مسالك ثلاثة، فالشارع حينما يجعل الخبر مثلاً حجة فماذا تعني الحجية؟ وماذا يقصد من حجيته؟ إن في معنى ذلك مسالك ثلاثة هي:

أ ـ إنها تعني جعل المنجّزيّة والمعذّريّة، فالمقصود من كون الخبر حجة هو أنه ينجّز الحكم الواقعي في فرض إصابته له ويكون عذراً في فرض الخطأ. ويمكن أن نضيف إلى ذلك صيرورة المكلف متجرّياً ومنقاداً، فإن الخبر إذا جعل حجة وفرض أنه كان مخطئاً فإذا سار على طبقه المكلف كان منقاداً، وإذا لم يسر على طبقه كان متجرياً.

ب ـ إن الحجية تعني جعل العلمية والطريقية، فالخبر مثلاً ظن وليس علماً وهو طريق ناقص وليس طريقاً تاماً فإذا جعل حجة فذلك يعني جعله بمثابة العلم والطريق التام.

نعم نتمكّن أن نقول: إن لازم جعل الخبر علماً وطريقاً تاماً نشوء أحكام تكليفية موافقة لمضمون الخبر، فالخبر إذا دلَّ على وجوب الجمعة مثلاً فحجيته تعني جعله علماً، ولازم ذلك جعل وجوب شرعي لصلاة الجمعة.

ج ـ إن الحجية تعني جعل أحكام تكليفية مماثلة لمضمون الأمارة، فابتداء لا تجعل الأمارة علماً وإنما ابتداء تجعل أحكام موافقة لمضمون الأمارة، ونحن بعد ذلك ننتزع الحجية من تلك الأحكام التكليفية، فلو كانت الأمارة تدل على وجوب الجمعة مثلاً فالشارع إذا

أراد أن يجعلها حجة فهو يجعل وجوباً شرعياً لصلاة الجمعة، ونحن ننتزع الحجية من ذلك الوجوب الشرعي المجعول. ويمكن أن يصطلح على المسلك المذكور بمسلك الحكم المماثل.

إذن هناك مسالك ثلاثة في معنى جعل الحجية هي: جعل المنجزية والمعذرية، وجعل العلمية، وجعل الحكم المماثل.

وبعد اتضاح هاتين القضيتين نعود إلى الجواب الذي ذكره الشيخ المصنف، إنه ذكر في البداية جواباً إجمالياً ثمّ ذكر بعد ذلك جواباً تفصيلياً.

أما الجواب الإجمالي فهو أن المحاذير المذكورة في الأدلة الثلاثة هي على نحوين، فبعضها ليس لازماً من الأساس، وبعضها الآخر لازم ولكنه نلتزم به ولا نعدُّه محذورا، فالمحذور في الدليل الأوّل والثاني ليس بلازم، بينما المحذور في الدليل الثالث لازم ولكنه ليس بمحذور كما سوف نوضّح.

هذا بنحو الإجمال، وأما بنحو التفصيل فالأجوبة التي نذكرها خمسة، ثلاثة منها للشيخ المصنف، واثنان منها لغيره.

الجواب الأوّل:

إنّنا نلتزم بأن معنى جعل الأمارة حجة هو جعلها منجّزة ومعذّرة لا جعل أحكام تكليفية موافقة لمضمونها، كما هو الحال بالنسبة إلى القطع، حيث تقدّم أن حجيته ذاتية هي بمعنى كونه منجّزاً ومعذّراً، وبناءً على هذا يندفع الدليل الأوّل كما هو واضح، فلا يلزم اجتماع وجوبين أو تحريمين، إذ لا يوجد إلاّ الحكم الواقعي ولا يوجد حكم آخر على طبق الأمارة كي يلزم اجتماع وجوبين أو إرادتين أو مصلحتين وهكذا.

وأيضاً بهذا يتّضح اندفاع الدليل الثاني، فإنه ما دام لا يوجد حكم على طبق الأمارة فلا يلزم تحقيق طلبين للضدين.

نعم يبقى الدليل الثالث بحاجة إلى جواب خاص به، وحاصله: أنه نسلّم أن لازم جعل الأمارة حجة فوات المصلحة أو الإلقاء في المفسدة إلاّ أن ذلك حيث إنه لمصلحة أكبر فلا محذور فيه، فالشارع حينما يجعل الخبر حجة فلا بدَّ أن يكون ذلك لمصلحة خاصة، فهو يعلم أن الخبر قد لا يصيب الواقع أحياناً ولكن هو من جهة أخرى يلحظ أنه لو لم يجعل الخبر حجة فسوف يلزم التضييق على المكلف، يعني أنه يلزمه تحصيل العلم بالواقع، فكل حكم وكل قضية يلزم تحصيل العلم بها، وهذا لا إشكال في أنه تضييق واضح على الناس، فالشرع لأجل مصلحة التسهيل على العباد يجعل الأمارة حجة، ومصلحة الواقع وإن فاتت أحياناً إلاّ أن ذلك ما دام لأجل مصلحة أقوى في نفس جعل الأمارة حجة _ التي هي مصلحة التسهيل مثلاً _ فلا محذور آنذاك.

إذن الدليل الأوّل والثاني مندفعان باعتبار أنّنا نبني على مسلك جعل المنجزية والمعذرية،[1] والدليل الثالث مندفع باعتبار أن تفويت مصلحة الواقع ما دام لمصلحة أقوى فلا محذور فيه.

هذا كله في الجواب الأوّل.

توضيح المتن:

وكيف كان: أي سواء أكان الإمكان بمعنى الاحتمال أم بمعنى الإمكان الوقوعي.

---

(١) ينبغي الإلتفات إلى أن رأي الشيخ الخراساني في تفسير معنى الحجية مختلف، فهنا قد اختار أنها عبارة عن المنجّزيّة والمعذّريّة بينما يأتي منه إن شاء الله تعالى في بحث الاستصحاب أو غيره تفسيرها بجعل الحكم المماثل، فرأيه من هذه الناحية متذبذب وينبغي الإلتفات الى ذلك.

في بيان ما يلزم التعبّد: المناسب: في بيان ما يلزم من التعبّد... وأنسب من ذلك: في بيان المحاذير _ المستحيلة أو الباطلة بلا استحالة _ اللازمة من التعبّد بغير العلم.

أحدهما اجتماع المثلين...: لا يخفى أن المطلب هو أوضح في حدّ نفسه من العبارة المذكورة، وكان المناسب التعبير هكذا: أحدها: على تقدير بقاء الحكم الواقعي يلزم اجتماع المثلين أو الضدين، وعلى تقدير العدم يلزم التصويب.

فيما أصاب: أي في حالة إصابة الطريق للواقع.

ملزمتين بلا كسر وانكسار: فإن الوجوب يشتمل على مصلحة ملزمة بدرجة (١٠٠٪) مثلاً، والتحريم يشتمل على مفسدة بدرجة (١٠٠٪) أيضاً، ومعه فلا يحصل الكسر والانكسار بعد تساوي المصلحة والمفسدة.

وإنما قيّد بعدم الكسر والانكسار باعتبار أنه لو حصل الكسر والانكسار _ كما لو كانت المصلحة بدرجة (١٠٠٪) والمفسدة بدرجة (٨٠٪) _ فيلزم بعد ذلك بقاء مصلحة بدرجة (٢٠٪) من دون مزاحمة، وبالتالي لزم ثبوت الوجوب فقط بلا مزاحمة بالتحريم.

أو التصويب: عطف على اجتماع المثلين. وقوله: وأن لا يكون... عطف تفسير على التصويب، والمناسب التعبير هكذا: وأن لا تكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات.

فيما إذا أخطأ: أي إن هذا المحذور يلزم في خصوص حالة خطأ الطريق. وقوله: وأدّى إلى... عطف تفسير على سابقه.

فيما أدّى إلى عدم وجوب...: هذا يرجع إلى تفويت المصلحة، وقوله: أو عدم حرمة... يرجع إلى الالقاء في المفسدة، فاللفُّ والنشر مرتّب.

وكونه محكوماً بسائر الأحكام: عطف تفسير على عدم حرمة ما هو حرام. وضمير كونه يرجع إلى ما هو حرام.

أما غير لازم: كما في الدليلين الأوّلين.

أو غير باطل: كما في الدليل الثالث.

لتنجّز التكليف به: أي بسبب الطريق في حالة إصابته وصحة الاعتذار به في حالة خطأه.

ولكون مخالفته...: عطف على لتنجّز. وربما جاءت العبارة في بعض النسخ هكذا: ولو كانت مخالفته وموافقته تجرياً وانقياداً... والأمر سهل، فإن ذلك ليس بمهم.

الحجة غير المجعولة: يعني القطع، فإن حجيته ذاتية وليست مجعولة.

كما لا يخفى: أي وبهذا يندفع الدليلان الأوّلان.

وأما تفويت...: الذي هو الدليل الثالث.

إذا كان في التعبد به: أي بالطريق غير العلمي.

مصلحة غالبة: ربَّما يقال: لا يلزم أن تكون تلك المصلحة غالبة بل يكفي أن تكون مساوية.

خلاصة البحث:

قد يستدل على استحالة جعل الحجية للأمارة بأدلة ثلاثة هي: لزوم التصويب أو اجتماع المثلين والضدين، وطلب الضدين، وتفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في المفسدة.

ويمكن أن نجيب بخمسة أجوبة، أوّلها: أن الحجية تعني المنجّزيّة والمعذّريّة لا جعل أحكام تكليفية، ومعه لا يلزم المحذور المذكور في

الـدليلين الأوّلـين، وأمـا المحـذور المـذكور فـي الـدليل الثالـث فلـيس محـذوراً بعـد مـا كـان تفويـت مصـلحة الواقـع هـو لأجـل وجـود مصـلحة أهـم في جعل الحجية للأمارة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

١ ـ إنـه يلـزم إمـا اجتمـاع المثلـين والضـدين فيمـا إذا كـان الواقـع يشـتمل علـى أحكـام غيـر مـا أدّت إليـه الأمـارات أو التصـويب فيمـا إذا لـم يشتمل على ذلك.

٢ ـ إنـه يلـزم طلـب الضـدين فـي حالـة الخطـأ، أي إذا أدّى إلـى وجوب ضد الواجب.

٣ ـ تفويـت المصـلحة فيمـا إذا أدّى إلـى عـدم وجـوب مـا هـو واجب، أو الإلقاء في المفسدة فيما إذا أدّى إلى عدم حرمة ما هو حرام.

والجـواب: أن مـا ادّعـي لزومـه غيـر لازم أو غيـر باطـل، لأن الحجيـة المجعولـة هـي عبـارة عـن المنجّزيّـة والمعذّريّـة مـن دون أن تسـتتبع إنشـاء أحكـام تكليفيـة كمـا هـو الحـال فـي الحجيـة غيـر المجعولـة، ومعـه لا يلـزم المحذوران الأوّلان.

وأمـا تفويـت المصـلحة أو الإلقـاء فـي المفسـدة فـلا محـذور فيـه مـا دام توجد مصلحة غالبة في نفس التعبّد بالطريق غير العلمي.

* * *

قوله ﷾:

«نعم لو قيل باستتباع...، إلى قوله: نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية...».[1]

الجواب الثاني:

إنه لو تنزلنا عن مسلك جعل المنجّزيّة والمعذّريّة وفسّرنا الحجية إما بجعل العلمية أو بجعل الحكم المماثل فسوف يلزم آنذاك اجتماع حكمين، ولكنهما ليسا متماثلين ولا متضادين، ومعه فلا محذور.

أما أنه يلزم اجتماع حكمين على مسلك جعل العلمية فلأن المولى وإن كان ابتداء يجعل العلمية للأمارة إلاّ أن لازم جعلها علماً جعل الأحكام التكليفية على طبقها، فلو قال الخبر: إن صلاة الجمعة مثلاً واجبة فالمولى يجعله علماً، وبالتالي يجعل الوجوب لصلاة الجمعة فيلزم اجتماع وجوبين.

وأما أنه يلزم اجتماع حكمين على مسلك جعل الحكم المماثل فواضح، لأن الخبر إذا قال: إن صلاة الجمعة مثلاً واجبة فالمولى يجعل وجوب الجمعة، ونحن بعد ذلك ننتزع الحجية للخبر من الوجوب المذكور.

وأما أن الحكمين ليسا متماثلين ولا متضادين فلأن سنخ أحدهما يختلف عن سنخ الآخر، وواضح أن محذور اجتماع المثلين أو المتضادين إنما يلزم لو كان كلا الحكمين من سنخ واحد لا ما إذا كانا من سنخين.

---

(١) الدرس ٢٦١: (١٩/ محرم/ ١٤٢٧هـ).

والوجه في كونهما من سنخين هو أن الحكم الظاهري حكم طريقي وناشئ عن مصلحة في نفسه، بخلاف الحكم الواقعي، فإنه حقيقي وناشئ عن مصلحة في متعلّقه.

إذن الحكم الظاهري يشتمل على خصوصيتين، وهكذا الحكم الواقعي يشتمل على خصوصيتين.

والخصوصيتان للحكم الظاهري هما:

١ ـ إنه حكم طريقي، بمعنى أنه جُعل وشُرّع لأجل التحفّظ والوصول إلى الحكم الواقعي، فالمولى يجعل الخبر حجة كي نصل به إلى الحكم الواقعي.

٢ ـ إنه حكم ناشئ عن مصلحة في نفس الجعل والتشريع، فالمولى يجعل الخبر حجة لأجل وجود المصلحة في نفس جعل الحجية للخبر، إذ لو لم يجعله يلزم من ذلك التضييق على المكلفين، حيث يتحتّم عليهم تحصيل العلم بالواقع، وفي ذلك مشقة واضحة عليهم، فلأجل التسهيل على العباد يجعل المولى الخبر حجة، فالمصلحة هي في نفس جعل الحجية للخبر، وهي مصلحة التسهيل.

هذا بالنسبة إلى خصوصيتي الحكم الظاهري.

وأما خصوصيتا الحكم الواقعي فهما:

١ ـ إنه حكم حقيقي وليس بطريقي، إذ هو لم يشرّع لأجل التحفّظ به على حكم آخر وإنما لأجل كونه مطلوباً في حدّ نفسه.

٢ ـ إنه حكم ناشئ عن مصلحة في متعلقه، فالمولى إنما يحكم بوجوب الحج مثلاً من جهة وجود مصلحة في فعل الحج الذي هو متعلّق الوجوب.

ثمّ إنه باتضاح هاتين الخصوصيتين يتضح مطلب آخر ، وهو أنه لا توجد إرادة أو كراهة بلحاظ المتعلّق في باب الحكم الظاهري وإنما هما ثابتان في متعلّق الحكم الواقعي.

ونكتة ذلك واضحة، إذ في متعلّق الحكم الظاهري لا توجد مصلحة على ما ذكرنا سابقاً، وإنما المصلحة ثابتة في أصل الجعل والتشريع، وما دام لا مصلحة في المتعلّق فلا معنى لحدوث الإرادة، فإنها إنما تنشأ بسبب المصلحة، فإذا لم تكن مصلحة فلا توجد إرادة، وهذا بخلافه بالنسبة إلى متعلّق الحكم الواقعي، فإنه حيث توجد فيه مصلحة فتحدث بسببها إرادة للمتعلّق.[1]

وباتّضاح هذا كله يتّضح أنه لا يلزم محذور اجتماع المثلين بلحاظ نفس الحكم، ولا بلحاظ الإرادة، ولا بلحاظ المصلحة.

---

(١) قد يشكل بأن الله سبحانه كيف تحدث له إرادة للمتعلّق، والحال أن الإرادة هي عبارة عن الشوق الأكيد، وهو صفة حادثة لا يمكن أن تثبت للواجب تعالى وإلاّ كان محّلاً للحوادث؟

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بأن الله سبحانه يوحي إلى النبي ﷺ أو يلهم الوصي بأن الفعل الفلاني له شأنية الوجوب، حيث إن فيه مصلحة فتحدث الإرادة آنذاك في نفس النبي أو الوصي، ومن ثَمَّ ينشأ الوجوب أو الحرمة، فالذي تحصل له الإرادة هو النبي أو الوصي دون الله سبحانه.

أقول: إن هذا مطلب لا داعي إلى التعرّض إليه، مضافاً إلى أنه بناءً على هذا سوف لا يتَّصف الله بكونه مريداً، وهو غريب، فإن من صفاته ﷻ كونه مريداً. وكان من المناسب التّسليم باتصافه سبحانه بالإرادة ولكن تفسّر في حقه تعالى بغير الشوق الأكيد، كما صنع كذلك في مبحث الطلب والإرادة، حيث فسّرها بالعلم بالمصلحة أو بالنظام بنحو الكامل التام.

أما أنه لا يلزم المحذور بلحاظ نفس الحكم فلأن أحد الحكمين طريقي والآخر حقيقي، فهما ليسا من سنخ واحد حتّى يكونا مثلين أو ضدين.

وأما أنه لا يلزم المحذور بلحاظ الإرادة فلأن متعلّق الحكم الظاهري لا يشتمل على إرادة، حيث لا مصلحة فيه وإنما الإرادة ثابتة في متعلّق الحكم الواقعي فقط.

وأما أنه لا يلزم المحذور بلحاظ المصلحة فلأن مصلحة الحكم الواقعي قائمة بالمتعلّق بينما مصلحة الحكم الظاهري قائمة بنفس جعله وتشريعه، فلم يتحد مركز المصلحتين حتّى يكون المورد من اجتماع المصلحتين.[1]

توضيح المتن:

نعم لو قيل باستتباع...: كما هو الحال على مسلك جعل الطريقية، حيث إن جعل الطريقية يستلزم جعل الأحكام التكليفية.

أو بأنه لا معنى لجعلها إلاّ...: كما هو على رأي الشيخ الأعظم، حيث يرى أن الحجية ليست مجعولة بالمباشرة، وإنما المجعول بالمباشرة هو الحكم التكليفي، والحجية منتزعة منه.

لأن أحدهما طريقي...: عدل هذا سوف يأتي بعد أسطر، وهو: والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة...

عن مصلحة في نفسه: هناك محذوف مقدّر، أي ناشئ عن مصلحة في نفس الجعل والتشريع.

---

(١) إذا كانت مصلحة الحكم الظاهري في نفس جعله وتشريعه وليس في متعلقه فيلزم من ذلك عدم لزوم امتثاله لأنه بمجرد تحقّق تشريعه من قبل المولى تتحقّق مصلحة، ولا داعي بعد هذا الى امتثاله، ولذلك يمكن رفض فكرة المصلحة في أصل الجعل من الأساس، ولعلَّه إلى ذلك أشار بالأمر بالفهم.

موجبة لإنشاءه: أي تلك المصلحة توجب إنشاء الحكم الظاهري.

الموجب للتنجّز: أي إن ذلك الإنشاء موجب لتنجّز الحكم الواقعي عند الإصابة والتعذير عند الخطأ.

ثمّ إنه لا يخفى وجود مسامحة في التعبير، فإن الموجب للتّنجيز ليس هو الإنشاء، أي إنشاء الحكم الظاهري، بل العلم به بعد إنشاءه.

بمجرده: أي فقط، أي إن إنشاء الحكم الظاهري يوجب التّنجيز أو التّعذير فقط، يعني من دون أن تحدث إرادة وكراهة لمتعلّقه. وقوله: من دون... تفسير لقوله: بمجرده.

أو كراهة كذلك: يعني نفسانية. وكان الأنسب: من دون إرادة أو كراهة للمتعلّق.

فيما يمكن هناك: والذي يمكن حدوث الإرادة والكراهة فيه هو النفس النبوية أو الولوية.

وإن لم يحدث بسببها: لعلَّ الأنسب: بسببهما.

في المبدأ الأعلى: أي الله سبحانه.

بالحكم الشأني: في بعض النسخ: الشأني، وفي بعضها الآخر: الإنشائي، وفي بعض ثالث: الناشئ.

والمقصود: إلاّ أنه إذا أوحي بقابلية الفعل لتعلّق الحكم به وشأنيته لذلك الناشئ ذلك من قِبَل تلك المصلحة والمفسدة.

في نفس إنشاء الأمر به: أي بالطريق، والمقصود: في إنشاء الأمر به بنحو الطريقية.

والآخر واقعي: هذا عدل لقوله: لأن أحدهما طريقي. وكان الأنسب حذف كلمة واقعي، أي والآخر حقيقي ناشئ عن مصلحة أو

مفسدة في المتعلّق توجب إرادته أو كراهته، وتلك الإرادة والكراهة توجب إنشاء الأمر بالحكم الظاهري في نفس النبي أو الوصي وإن لم تحدثا في الله سبحانه.

في متعلّقه: أي متعلّق الحكم الظاهري، وضمير إرادته وكراهته يرجع إلى المتعلّق، وضمير إنشائه يرجع إلى الحكم الظاهري.

كما أشرنا: أي حيث ذكرنا سابقاً أنه لا توجد إرادة ولا كراهة لدى الله ﷻ.

ولا إرادة ولا كراهة أصلاً: هذا تكرار لا داعي إليه، إذ هو ذكر قبل قليل: فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادة وكراهة.

فافهم: قد تقدّم وجه الأمر بالفهم.

خلاصة البحث:

وثانيها: أنه لو سلمنا أن جعل الحجية يستدعي جعل أحكام مماثلة ولكن رغم هذا لا يلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدين، لأن أحدهما طريقي ناشئ عن مصلحة في نفس جعله، والآخر حقيقي ناشئ عن مصلحة في المتعلّق، فلا يلزم اجتماع حكمين متماثلين لأنهما من سنخين، ولا اجتماع مصلحتين لاختلاف مركزهما، ولا اجتماع إرادتين لعدم وجود إرادة في متعلّق الحكم الظاهري لفرض عدم وجود المصلحة فيه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

نعم لو قيل: إن جعل الحجية يستتبع أحكاماً تكليفية أو أنه لا معنى لجعلها إلاّ جعل تلك الأحكام فاجتماع حكمين وإن كان يلزم إلاّ أنهما ليسا بمثلين أو ضدين لأن أحدهما طريقي ناشئ عن مصلحة في نفسه من دون إرادة أو كراهة

بلحاظ متعلّقه، والآخر حقيقي ناشئ عن مصلحة أو مفسدة في متعلّقه توجب إرادته أو كراهته، ومعه فلا يلزم اجتماع الإرادة والكراهة لعدم ثبوتهما إلاّ بلحاظ متعلّق الحكم الواقعي، كما لا يلزم اجتماع حكمين متماثلين أو متضادين لأن أحدهما حقيقي والآخر طريقي فافهم.

* * *

قوله دام ظله:

«نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية...،

إلى قوله: **ثالثها».**[1]

الإشكال في بعض الأصول:

ذكر دام ظله في الجواب الثاني أن جعل الحجية لو كان يشتمل على أحكام مماثلة لمؤدّى الأصل أو الأمارة فسوف يلزم اجتماع حكمين ولكنهما ليسا متماثلين أو متضادين، لأن أحدهما طريقي ناشئ عن مصلحة في نفس جعله، بينما الآخر حقيقي ناشئ عن مصلحة في متعلّقه.

إن هذا الجواب قد يشكل عليه بأنه يتمُّ في مثل أصالة الاحتياط، حيث إنه بواسطتها يتحفّظ على الأحكام المحرّمة المحتملة، وهكذا يتمُّ في مثل الاستصحاب، حيث يمكن أن يقال: هو ناظر إلى الواقع ويراد به التحفّظ على الواقع، ولا يتم في أصالة الإباحة، فهي ليست حكماً طريقياً يراد به التحفظ على الواقع، إذ بالإباحة يتحفّظ على ماذا؟ إنه بجعل الحرمة أو الاحتياط يمكن التحفّظ على الواقع المشكوك، وهذا بخلاف الإباحة، فإنه لا معنى لأن يتحفّظ بها على الواقع المشكوك، فهي على هذا الأساس حكم حقيقي وليست حكماً طريقياً رغم أنها

---

(١) الدرس ٢٦٢ و٢٦٣: (٢٠ و٢١/ محرم/ ١٤٢٧هـ).

ناشئة من مصلحة ثابتة في أصل جعلها وتشريعها وليس لأجل فقدان المصلحة والمفسدة في متعلّقها.[١]

إنه بناءً على هذا يكون كلا الحكمين حقيقياً، فالحكم الظاهري بالإباحة حقيقي والحكم الواقعي حقيقي أيضاً فيلزم اجتماع حكمين حقيقيين، وبالتالي يلزم اجتماع حكمين متماثلين أو متضادين فنحتاج على هذا الأساس إلى جواب آخر.

الجواب الثالث:

ولأجل دفع الإشكال في مثل الإباحة الظاهرية لا بدَّ وأن نلتزم بأن الحكم الواقعي في مورد الإباحة الظاهرية لا يشتمل على إرادة ولا كراهة، ومعه فلا يلزم محذور اجتماع إرادتين أو كراهتين أو إرادة وكراهة، وإنما الإرادة والكراهة ثابتتان في الحكم الظاهري فقط.

وقد تقول: إن الحكم الواقعي إذا لم يشتمل متعلّقه على إرادة ولا كراهة فلازم ذلك أن لا يكون فعليّاً، لأن الحكم الفعلي هو ما كان على طبقه إرادة أو كراهة، وإذا لم يكن فعليّاً فلا يصير منجزاً ولا يجب امتثاله عند العلم به، لأن العلم ينجّز الحكم الفعلي دون الحكم الإنشائي.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأنه يمكن الالتزام بكون الحكم الواقعي فعليّاً رغم عدم وجود الإرادة والكراهة على طبقه، وذلك بأن يكون فعليّاً بالفعلية المتوسطة بين الإنشائية المحضة والفعلية المحضة، فإن الحكم

(١) لا يخفى أن الإباحة على نحوين، فتارةً تنشأ من عدم وجود المصلحة الملزمة ولا المفسدة الملزمة في مؤداها، أي الفعل المباح، ويصطلح عليها بالإباحة اللااقتضائية، وأخرى تنشأ من مصلحة في التسهيل - مثلاً - ثابتة ولو في أصل الجعل، ويصطلح عليها بالإباحة الاقتضائية.

الفعلي المحض يشتمل على خصوصيتين: وجود إرادة وكراهة على طبقه، ولو علم به المكلف وجب عليه امتثاله وكان منجزاً، والحكم الإنشائي المحض يشتمل على خصوصيتين أيضاً، وهما: أنه لا يوجد على طبقه إرادة ولا كراهة، ولو علم به المكلف لا يتنجّز عليه، والآن نفترض أن الحكم الواقعي فعلي بشكل متوسط، أي هو يشتمل على إحدى خصوصيتي الحكم الإنشائي المحض وعلى إحدى خصوصيتي الحكم الفعلي المحض، فهو لا يوجد على طبقه إرادة ولا كراهة، وبهذا الاعتبار يشابه الحكم الإنشائي المحض، ولكنه لو علم المكلف به على ما هو عليه من المصلحة يلزم عليه امتثاله ويكون منجّزاً، ومن هذه الناحية يشابه الحكم الفعلي المحض.

إن قلت: إذا كان الحكم الواقعي فعليّاً ولو بهذه الفعلية المتوسطة فكيف لا يكون على طبقه إرادة ولا كراهة؟ وهل يمكن أن نتصوَّر حكماً فعليّاً من دون أن يكون على طبقه إرادة ولا كراهة؟

قلت: إنه يوجد على طبقه إرادة أو كراهة لو لا وجود المانع، وهو وجود مصلحة أكبر في الإذن والترخيص، فيأذن المولى في الفعل لأجل تلك المصلحة فيمتنع حدوث إرادة أو كراهة على طبق الحكم الواقعي.

وبهذا تمّ الفراغ من الأجوبة الثلاثة على الأدلة الثلاثة لرأي ابن قبة.

ولا يخفى أن هذه الأجوبة الثلاثة هي أجوبة ثلاثة للدليلين الأوّلين، وأما الدليل الثالث فجوابه واحد لا يتغيّر على جميع الأجوبة الثلاثة، وذلك الجواب هو ما تقدمت الإشارة إليه سابقاً عند استعراض الجواب الأوّل، وهو أن الالقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة وإن لزم ولكنه لمصلحة أهم في جعل الإباحة، وذلك مما لا محذور فيه.

الجواب الرابع:

أما الجواب الرابع فهو للشيخ الأعظم في الرسائل، وحاصله: أن الحكم الواقعي ليس فعليّاً بل هو إنشائي، وهذا بخلاف الحكم الظاهري، فإنه فعلي، ومعه لا إشكال، إذ المحذور يثبت لو كان كلا الحكمين فعليّاً، أما إذا كان أحدهما _ يعني الحكم الواقعي _ إنشائياً فلا محذور.

وذكر الشيخ المصنف في التعليق على الجواب المذكور بأنّا في غنىً عنه بعد الأجوبة الثلاثة المتقدمة ولا تكاد تعود حاجة إليه. بل إنه قد أشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الأوّل:

إن الحكم الواقعي إذا كان إنشائياً فيلزم عدم وجوب امتثاله وعدم صيرورته منجّزاً عند قيام الأمارة عليه أو الأصل، لأن الذي يتنجّز بهما هو الحكم الفعلي دون الحكم الإنشائي، والحال أنه لا إشكال في لزوم امتثال الحكم الواقعي عند قيام الأصل أو الأمارة عليه.

لا يقال: إن هذا الإشكال يمكن دفعه، إذ يمكن الالتزام بأن الحكم الواقعي هو إنشائي قبل قيام الأمارة عليه، ولكن بمجرد قيامها عليه يصير فعليّاً بالغاً مرتبة الإرادة والكراهة والبعث والزجر.

فإنه يقال: إنه بقيام الأمارة على الحكم الإنشائي لا نحرز إلاّ ذات الحكم الإنشائي ولا نحرز حكماً إنشائياً بقيد أنه مما قامت الأمارة عليه حتّى يصير فعليّاً، إنه لا نحرز ذلك لا وجداناً _ أي بنحو القطع واليقين الوجداني _ ولا بنحو التعبّد.

أما أنه لا نحرزه وجداناً فواضح، لأن الأمارة لا تولّد علماً وجدانياً وإلاّ لم تكن أمارة بل كانت علماً وجدانياً.

وأما أنه لا نحرزه تعبّداً فلأن الأمارة تحرز لنا ذات الحكم الإنشائي لا الحكم الإنشائي بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة، فإن ذلك يتحقّق بعد قيام الأمارة على الحكم الإنشائي لا أنه هو مؤداها ومفادها، فهي تدلُّ على أن مؤداها ومفادها _ وهو الحكم الإنشائي _ ثابت تعبّداً ولا تدل على ثبوت حكم إنشائي بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة، كيف وفي باب العلم لا يثبت به إلاّ مؤدّاه _ وهو الحكم الإنشائي مثلاً _ ولا يثبت به مؤداه بقيد أنه مؤدّى العلم.[1]

هذا وقد يقال: إن بالإمكان إثبات هذا المجموع المركب _ أعني الحكم الإنشائي بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة _ من خلال نفس دليل حجية الأمارة، فإن الأمارة إذا دلت على الحكم الإنشائي فدليل حجيتها سوف يعبّدنا بثبوت الحكم الإنشائي، وحيث إن ثبوت الحكم الإنشائي وحده من دون ثبوت الجزء الثاني _ يعني قيد أنه مما قامت عليه الأمارة _ لغو فمن باب صون كلام الحكيم عن اللغوية يثبت أنه يعبّدنا بالجزء الثاني أيضاً.

إذن الجزء الأوّل _ وهو ذات الحكم الإنشائي _ يثبت بدليل

(١) يمكن أن يشكل ويقال: إنه إما أن نسلّم منذ البداية بأن الحكم الإنشائي يصير فعليّاً بمجرد قيام الأمارة عليه، أي إنه يبلغ درجة الفعلية بمجرد قيام الأمارة عليه أو أنه ننكر ذلك، فإذا كنا نسلّم ذلك فلا معنى لجواب الشيخ المصنف بأن الأمارة لا تحرز لنا حكماً إنشائياً بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة بل يثبت ذات الحكم الإنشائي لا الإنشائي بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة، إنه لا معنى لهذا الجواب، باعتبار أنه بعد أن تقوم الأمارة وتمضي فترة سوف يصدق أن هذا الحكم الإنشائي الذي دلت عليه الأمارة هو مما قامت عليه الأمارة فيلزم أن يصير فعليّاً، وبالتالي يلزم امتثاله، وإذا كنّا لا نسلّم بذلك فأصل الإشكال الذي أشار إليه بلسان لا يقال لا وجه لذكره لأنه لا يقوم على أساس، ولعلَّه إلى هذا كله أشار بالأمر بالفهم.

حجيـة الأمـارة بالدلالـة المطابقيـة، بينمـا الجـزء الثـاني ـ وهـو قيـد أنـه ممـا قامت عليه الأمارة ـ يثبت بدليل حجية الأمارة بالدلالة الالتزامية.

والجواب: أن هـذا وجيـه لـو فـرض أن ثبـوت الحكـم الإنشـائي مـن دون ثبوت الجزء الثاني لغو وبلا فائدة، ولكن يمكن أن يقال بثبوت الفائدة والأثر، حيث إنه يترتّب الثواب على امتثال الحكم الإنشائي المذكور.[1]

ونتيجـة كـل هـذا الكـلام أن الإشـكال الأوّل الـذي أورد علـى جـواب الشيخ الأعظم إشكال تام.

الإشكال الثاني:

نقـول للشـيخ الأعظـم ﷺ أنـت قلـت: نحمـل الحكـم الـواقعي علـى كونـه إنشائياً، ونحن نقول: هذا جيد ولكن نسأل هل من المحتمل ولو في بعض موارد الطرق والأصول العملية أن يكون الحكم الواقعي فعليّاً وليس إنشائياً أو أن ذلك ليس محتملاً؟ فإن أجاب أنّنا لا نحتمل ذلك قلنا له: إنك بهذا تخالف وجدانك، إذ كيف لا تحتمل كون الحكم الواقعي في مورد الأصل أو الأمارة فعليّاً، وإن أجاب بالإيجاب وقال: إني أحتمل إذا قام الأصل أو الأمارة على حكم معيّن ظاهري أن يكون الحكم الواقعي فعليّاً فنقول له: إنه سوف يثبت المحذور، فإن

(١) يمكـن أن يقـال: إنـه حتّـى لـو فـرض عـدم وجـود أثـر آخـر للحكـم الإنشـائي فـرغم ذلـك لا يمكـن التمسّـك بدلالـة الاقتضـاء - أي صـون كـلام الحكـيم عـن اللغويـة - فـإن ذلـك يـتم لـو فـرض ورود دليـل خـاص فـي خصـوص الأمـارة القائمـة علـى الحكـم الإنشـائي، فإنـه حينئـذٍ يمكـن تطبيـق محـذور اللغويـة، فيقـال: لـو لـم يـدل دليـل حجيـة الأمـارة بـالالتزام علـى ثبـوت الجـزء الثـاني يلـزم محـذور اللغويـة، ولكـن واقـع الحـال لـيس كـذلك، فـإن دليـل الحجيـة هـو مثـل آيـة النبـأ، وهـو لا يخـتصُّ بمـا إذا كـان الإخبـار عـن خصـوص الحكـم الإنشـائي، ولا يلـزم فـي مثلـه محـذور اللغويـة، لإمكان حمل دليل الحجية على بقية الموارد غير الحكم الإنشائي.

اجتماع حكمين فعليين أمر غير ممكن حتّى على مستوى الاحتمال، فلا يمكن أن أحتمل اجتماع المتنافيين كما لا يمكن القطع بذلك، فكما أن القطع باجتماع المتنافيين أمر مستحيل كذلك احتمال اجتماعهما أمر مستحيل.[١]

الجواب الخامس:

إنه لا منافاة بين الحكمين الواقعي والظاهري حتّى لو كانا فعليين لإختلاف رتبتهما، فإن الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي برتبتين، إذ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي، فيلزم أن نفترض في المرحلة الأولى تحقّق الحكم الواقعي، ثمّ في المرحلة الثانية تحقّق الشكّ فيه، ثمّ بعد ذلك يأتي الحكم الظاهري، فالحكم الظاهري متأخر عن الواقعي بمرتبتين، ومعه فلا يلزم اجتماعهما بعد اختلاف رتبتهما.[٢]

وهذا الجواب ربما ينسب إلى السيد الفشاركي، ولكنه قد ذكره قبله الشيخ الأعظم في الرسائل في أوائل بحث البراءة.

---

(١) هذا الإشكال هو من الأساس لا معنى له، فإن الشيخ الأعظم قال: يتعيّن أن نحمل الحكم الواقعي على الإنشائية، ولا معنى لأن يشكل عليه ويقال له: هل تحتمل أن يكون الحكم الواقعي فعليّاً؟ إن هذا لا معنى له، لأنه يقول: يتعيّن أن نحمله على الحكم الإنشائي، وإلاّ فالإشكال يرد على الشيخ الخراساني نفسه، إذ هو في الجواب الثالث قال: إنه يتحتم أن نحمل الحكم الواقعي على أنه لا إرادة ولا كراهة على طبقه، ونحن نقول له: هذا صحيح، ولكن هل تحتمل ولو أحياناً وجود إرادة وكراهة على طبقه، فإن أجاب بالإيجاب يلزم آنذاك احتمال اجتماع المتنافيين، وهو أمر مستحيل.

(٢) كان المناسب الإشكال على هذا الجواب بأن زمان الحكمين الفعليين ما دام واحداً فيلزم المحذور حتّى لو كانت رتبتهما مختلفة، فالخسارة والربح مثلاً لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتّى مع اختلاف رتبتهما، وهكذا الحال في مقامنا، فإن الحكمين الفعليين ما داما متنافيين فلا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتّى مع اختلاف الرتبة.

والجـواب: أن الحكـم الظـاهري وإن كـان لا يجتمـع مـع الحكـم الـواقعي لتـأخّر رتبتـه عنـه ولكـن الحكـم الـواقعي حيـث إنـه مطلـق مـن حيـث الرتبـة فسـوف يجتمـع مـع الحكـم الظـاهري فـي مرتبتـه التـي هـي مرتبـة الشـكّ فـي الحكـم الـواقعي، فإنـه فـي هـذه المرتبـة يكـون الحكـم الظـاهري موجـوداً ـ لفـرض أن موضـوعه هـو الشـكّ فـي الحكـم الـواقعي ـ ويكـون الحكـم الواقعي ثابتاً أيضاً لإطلاق مرتبته.[1]

توضيح المتن:

فـي بعـض الأصـول العمليـة: التخصـيص بـالبعض، لأن الـبعض الآخـر هـو مثـل أصـل الاحتيـاط أو الاستصـحاب، وقـد قلنـا: إنهمـا يصـلحان أن يكونـا طـريقيين تحفظيـين، وأمـا أصـل التخييـر فهـو أصـل عقلـي ولـيس شـرعياً، وأمـا الأمـارات فحجيّتهـا هـي مـن بـاب الطريقيـة والـتحفّظ علـى الواقع، فالإشكال إذن ينحصر بمثل أصل الإباحة وأصل الطهارة.

المنع فعلاً: أي الحرمة الفعلية الواقعية.

كما فيما صادف: أي الاقدام.

وإن كـان الإذن...: أي إنـه ينافيـه حتّـى وإن كـان الإذن فـي الاقـدام ناشـئاً مـن مصـلحة فـي أصـل الجعـل، أو فـي الإذن فـي الاقـدام ولـيس ناشـئاً من فقدان المصلحة والمفسدة الملزمتين في الشيء المباح.

---

(١) مـا أفـاده واضـح التأمـل، فـإن الحكـم الظـاهري مـا دامـت رتبتـه متـأخرة فيلـزم أن تكـون رتبـة الحكـم الـواقعي متقدمـة، ومـن الواضـح أن مـا كانـت رتبتـه متـأخرة هـو كمـا لا يمكـن أن يثبـت فـي رتبـة المتقـدّم كـذلك لا يمكـن للمتقـدّم رتبـة أن يثبـت فـي رتبـة المتـأخّر. ولعـلَّ مقصـود الشـيخ الخراسـاني فـي قـرارة نفسـه الشـريفة مـا أشـرنا إليه، وهو أن زمانهما واحد، وبعد كون الزمان واحداً لا يجدي اختلاف الرتبة.

ثـمّ إنـه ذكرنـا فيمـا سـبق أن الإباحـة الناشـئة مـن مصـلحة فـي أصـل الجعـل يصـطلح عليهـا بالإباحـة الاقتضـائية، بينمـا الإباحـة الثابتـة بسـبب فقـدان المباح للمصلحة والمفسدة الملزمتين يصطلح عليها بالإباحة اللااقتضائية.

فلا محيص في مثله: هذا شروع في الجواب الثالث.

بعـد انقـداح الإرادة والكراهـة: أي علـى طبـق الحكـم الـواقعي. والمـراد مـن المبـادئ العاليـة الـنفس النبويـة أو الولويـة، كمـا أن المـراد مـن المبدأ الأعلى الذات المقدسة الربوبية.

لكنـه لا يوجـب: أي لكـن ذلـك لا يوجـب أن لا يكـون متصـفاً بالفعلية بالمعنى المتوسط، بل هو متصف بها.

وكونـه فعليّـاً...: الـواو اسـتينافية. وقولـه: لأجـل مصـلحة فيـه، يعنـي فـي أصل الإذن.

ثمّ إن الأنسب ابدال البعث والزجر بالإرادة والكراهة كما هو واضح.

فانقدح بما ذكرنا...: أي هذه أجوبة ثلاثة، واتضح أنه بعد هذه الأجوبة الثلاثة لا تعود حاجة إلى الالتزام بكون الحكم الواقعي إنشائياً الذي هو جواب الشيخ الأعظم ولا نلتزم بذلك حتّى يشكل عليه بالإشكالين.

كـي يشـكل تـارة: عـدل ذلـك مـا تـأتي الإشـارة إليـه بعـد أسـطر بقولـه: وأخرى بأنه كيف...

ولم تبلغ مرتبة البعث...: هذا عطف تفسير على سابقه.

ولزوم الإتيان...: أي والحال أن لزوم...

لأنهـا بـذلك تصـير...: الأنسـب: وتصـير فعليـة بعـد ذلـك. وقولـه: تلـك المرتبة يعني مرتبة البعث والزجر.

إلاّ حكم إنشائي تعبّداً: كلمة تعبّداً لا حاجة إليها بعد أن ذكرت قبلاً.

كون مؤدّاه: المناسب: مؤدّاها. والمراد من مؤدّاها هو الحكم الإنشائي.

فافهم: قد تقدّم توضيحه.

الذي صار مؤدّى لها: أي بقيد أنه مؤدّى الأمارة. أي إن الدليل على تنزيل الحكم الإنشائي منزلة الحكم الإنشائي بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة هو نفس دليل حجية الأمارة بعد ضمّ دلالة الاقتضاء.

وأخرى بأنه: هذا عدل لقوله: كي يشكل تارة. وهو إشارة إلى الإشكال الثاني على جواب الشيخ الأعظم.

فلا يصح التوفيق: هذا تفريع على مجموع الإشكالين، أي باتضاح هذين الإشكالين يتضح أنَّ جواب الشيخ الأعظم بحمل الحكم الواقعي على كونه إنشائياً ليس بتام.

كما لا يصح التوفيق...: هذا شروع في الجواب الخامس.

وذلك لا يكاد: أي ولكن يردّه...

إلاّ أنه يكون: أي إلاّ أن الحكم الواقعي هو في مرتبة الحكم الظاهري. وقوله: أيضاً يعني أن الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري ـ التي هي الشكّ في الحكم الواقعي ـ كما يكون قبل ذلك.

وعلى تقدير المنافاة: أي فإذا فرضنا وجود المنافاة فسوف يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين.

خلاصة البحث:

وثالثها: أنه في مثل أصالة الإباحة التي تفيد إباحة حقيقية لا طريقية يمكن الالتزام بأن الحكم الواقعي لا يشتمل على إرادة وكراهة، ولكن هذا ليس معناه أنه ليس فعليّاً، بل هو فعلي بالفعلية المتوسطة، ولا

يلـزم مـن كونـه فعليّـاً ثبـوت الإرادة والكراهـة علـى طبقـه، وذلـك لأجـل ثبوت المانع، وهو المصلحة الأكبر في الإباحة والترخيص.

هذه أجوبة ثلاثة.

ورابعهـا: مـا ذكـره الشـيخ الأعظـم مـن كـون الحكـم الـواقعي إنشـائيّاً. وأشكل عليه بإشكالين:

أحـدهما: أنـه يلـزم أن لا يتنجّـز بقيـام الأمـارة عليـه لأنـه إنشـائي، والذي يتنجّز بالأمارة هو الحكم الفعلي.

وقد يدفع بأنه بقيام الأمارة يصير فعليّاً.

وردّه ﷺ بأن الأمارة لا تحرز وجداناً ولا تعبّداً حكماً إنشائياً مقيّداً بأنه مؤدى الأمارة. أما وجداناً فواضح، وأما تعبداً فلأنها تعبّدنا بذات الحكم الإنشائي وليس بالحكم الإنشائي بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة.

ولا يمكـن التمسّـك بـدليل حجيـة الأمـارة بعـد ضـمّ دلالـة الاقتضـاء، وذلك لثبوت أثر الحكم الإنشائي في حدّ نفسه.

وثانيهمـا: أنـه حيـث نحتمـل كـون الحكـم الـواقعي فعليّـاً فيلـزم المحذور ويكون باقياً.

وخامسها: أن رتبة الحكمين مختلفة فلا يلزم محذور من اجتماعهما.

ويـدفع بـأن الحكـم الظـاهري وإن لـم يثبـت فـي رتبـة الحكـم الـواقعي ولكن الواقعي ثابت في رتبة الظاهري فيعود الإشكال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

نعـم يشـكل الأمـر فـي بعـض الأصـول العمليـة _ كأصـالة الإباحـة الشـرعية _ فـإن الإذن فـي الإقـدام ينـافي الحرمـة الفعليـة لـو فـرض ثبوتهـا

واقعاً وإن كان الإذن لمصلحة فيه وليس لعدم المصلحة والمفسدة الملزمتين في المأذون فيه، وفي مثله يتعيّن الالتزام بعدم ثبوت الإرادة والكراهة على طبق الحكم الواقعي لكن ذلك لا يعني أنه ليس فعليّاً، بمعنى كونه على صفة ونحو لو عُلم به لتنجّز.

وكونه فعليّاً لا يلازم تحقّق الإرادة والكراهة بعدما تحقّق الإذن لمصلحة فيه.

وبهذا يتضح أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعليّاً كي يشكل عليه:

تارة: بأنه يلزم عدم وجوب الإتيان بما قامت عليه الأمارة بعد كونه حكماً إنشائياً، والحال أن لزوم الإتيان به واضح.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنه إنشائي قبل أداء الأمارة إليه ويصير فعليّاً بعد ذلك.

فإنه يقال: يحرز بالأمارة ذات الحكم الإنشائي لا المقيّد بأنه مما أدت إليه الأمارة، فإن غاية ما يقتضيه دليل حجيتها كون مؤدّاها هو الواقع تعبّداً لا الواقع الذي أدّت إليه الأمارة فافهم.

اللهم إلاّ أن يقال: إن دليل حجيتها بضمّ دلالة الاقتضاء يدل على ذلك.

وهو وجيه إذا لم يكن للحكم الإنشائي أثر أصلاً.

وأخرى: بأنّا نحتمل كون الأحكام الواقعية في مورد الطرق والأصول فعلية، وواضح أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله.

ثُـمَّ إنـه قـد يوفّـق بـأن الحكمـين ليسـا فـي مرتبـة واحـدة بـل فـي مـرتبتين لتأخّر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين.

ويـردُّه أن الظـاهري وإن لـم يكـن ثابتـاً فـي تمـام مراتـب الـواقعي إلاّ أن الواقعي ثابت في مرتبته أيضاً.

* * *

قوله دام ظله:

«ثالثها أن الأصل...، إلى قوله: فصل: لا شبهة...».[1]

الأمر الثالث: الأصل عدم الحجية:

ذكر دام ظله فيما سبق أنه قبل أن ندخل في صميم البحث ـ أي بيان أن أيّ أمارة من الأمارات هي حجة ـ نذكر أموراً من باب المقدمة، وتلك الأمور هي ثلاثة، وكان أوّلها يبحث عن أن الظن ليست حجيته ذاتية على خلاف العلم، وثانيها يبحث عمّا يرتبط بشبهة ابن قبة، وثالثها هو ما نريد التحدّث عنه الآن، وهو بيان أن الأصل عند الشكّ في حجية أمارة هو عدم حجيتها، فلو شككنا في أن الخبر مثلاً هل ثبتت له الحجية شرعاً أو لا ـ بعد الفراغ عن إمكان ثبوتها له ـ فهل الأصل يقتضي حجيتها أو يقتضي العدم؟ وهذا كما ترى بحث عن مرحلة الوقوع وليس عن مرحلة الإمكان، يعني أنه بعد الفراغ من إمكان جعل الحجية للأمارة نقول: إذا شككنا في الوقوع وأن الشرع هل أثبت بالفعل الحجية للخبر أو لا فماذا يقتضي الأصل؟ هل يقتضي وقوع الحجية من الشرع وثبوتها للخبر مثلاً أو يقتضي العدم؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال اتفق العلمان: الأنصاري والخراساني على أن الأصل في مشكوك الحجية هو عدم الحجية، ولكنهما اختلفا في توجيه المدرك للأصل المذكور.

---

(١) الدرس ٢٦٤: (٢٢/ محرم/ ١٤٢٧هـ).

وذكر الشيخ الخراساني في هذا المجال ما حاصله: أنه متى ما شككنا في حجية شيء فذلك يساوق القطع بعدم حجيته، فإن أثر الحجية هو التنجيز والتعذير،[1] ومن الواضح أن هذين الأثرين لا يثبتان عقلاً إلاّ لما هو مقطوع الحجية، فالخبر مثلاً لا يصير عقلاً منجّزاً ومعذّراً إلاّ إذا قطعنا بحجيته شرعاً، وأما إذا لم يقطع وشكّ في الحجية فالعقل لا يحكم بكونه منجّزاً ومعذّراً.

وهناك أثران آخران للحجية، وهما الانقياد والتجري في حالة خطأ الطريق، فثواب الانقياد وعقاب التجري لا يثبتان للطريق أيضاً إلاّ عند القطع بحجيته.

إذن هذه الآثار الأربعة لا تثبت في نظر العقل إلاّ لما هو مقطوع الحجية، فإذا لم يقطع بالحجية فسوف نقطع بعدم ترتّب الآثار الأربعة المذكورة، أي سوف نقطع بعدم الحجية، بمعنى عدم ترتّب الآثار المذكورة.

هذا روح ما أفاده الشيخ المصنف قدس سره.

ولكن هذه الروح لم يذكرها قدس سره بهذا الشكل، بل أضاف إليها بعد المقدمات والتطويل الذي هو في غنىً عنه، وقال: إن الأصل عند الشكّ في الحجية هو عدم الحجية لأن آثار الحجية لا تثبت إلاّ للحجية الفعليّة دون الحجية الإنشائية. ولكن متى تصير الحجية فعليّة؟ تصير عندما يعلم المكلف بأن هذا _ كالخبر مثلاً _ قد انشأ الشرع له الحجية، يعني أن الحجية الإنشائية عند علم المكلف بها تصير حجية فعليّة. أما لماذا لا تثبت الآثار الأربعة إلا للحجية

(١) لا يخفى أن الشيخ المصنف عبّر عن المنجّزيّة والمعذّريّة بأنهما أثران للحجية، وهذا يشتمل على تسامح، فإنه قد ذكر سابقاً أن الحجية هي عبارة عن المنجزية والمعذرية لا أنهما أثران لها.

الفعليّة، أي لما قطع بإنشاء الحجية له؟ ذلك لأن العقل لا يحكم بترتّب هذه الآثار إلاّ لما يقطع بحجيته.

وهذا كما ترى تطويل لا داعي إليه، إذ كان من المناسب أن يقول: إن الأصل عند الشكّ في الحجية هو العدم لأن آثار الحجية الأربعة لا تثبت عقلاً إلاّ لما يقطع بحجيته.

هذا بالنسبة إلى ما ذكره الشيخ الخراساني في بيان الأصل.

وأمّا الشيخ الأعظم فقد ذكر في الرسائل أنه عندما نشكّ في حجية الخبر مثلاً فسوف يكون الالتزام بالمضمون وإسناده إلى الشارع تشريعاً وافتراءً، فلو دلَّ الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فنسبة هذا الحكم إلى الشرع _ أي بأن نقول: يجب شرعاً الدعاء عند رؤية الهلال _ تشريع، والتشريع محرَّم بالأدلة الأربعة، يعني الكتاب الكريم والسُنّة الشريفة والإجماع والعقل.

إذن عند الشكّ في حجية الخبر مثلاً يكون الأصل عدم حجيته، لأن نسبة مضمونه إلى الشرع هو افتراء محرّم.

وعلّق الشيخ المصنف على هذا البيان بأن أثر الحجية هو الآثار الأربعة المتقدمة، وأما صحة الالتزام بالمضمون أو نسبته إلى الشرع فهما ليسا من آثار الحجية بدليل أن الظن عند فرض انسداد باب العلم وحكم العقل بحجيته يكون حجة عقلاً ولكن في نفس الوقت لا تصح نسبة ما نظن به إلى الشرع ولا يصحُّ الالتزام به في القلب بعنوان أنه مطلب شرعي، إذ ما يؤدّي اليه الظن _ بناءً على الانسداد والحكومة _ يكون حكماً عقلياً لا شرعياً.

وعليه فالصحيح أنه متى ما ترتبت الآثار الأربعة المتقدّمة ثبتت الحجية حتّى وإن لم يجز إسناد المضمون إلى الشرع، ومتى لم تترتّب لم تثبت الحجية. هذا هو الصحيح.

توضيح المتن:

فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص: أي من باب الظن الخاص في مقابل الظن المطلق الثابت حجيته بدليل الإسناد، فإن الخبر مثلاً تارةً تثبت حجيته من باب قيام دليل خاص قطعي على حجيته _ كآية النبأ مثلاً _ ويصطلح عليه بالظن الخاص، وأخرى يفترض انسداد باب العلم والعلمي وتثبت حجيته من باب الانسداد، ويصطلح عليه بأنه حجة من باب الظن المطلق.

ثمّ إن الغرض من التقييد بالقيد المذكور هو من باب بيان أن واقع محل البحث هو ذلك، وأما الشكّ في حجية الشيء من باب الظن المطلق فأمر لا معنى له في حدّ نفسه.

ولا يحرز التعبد به واقعاً: هذا عطف تفسير على سابقه، ولا داعي إلى ذكره.

عدم حجيته جزماً: أي نجزم بعدم حجيته.

بمعنى عدم... قطعاً: أي نقطع بعدم ترتّبها عليه. والمراد من الآثار هو الآثار الأربعة المتقدّمة.

ما اتصف بالحجية فعلاً: أي ما اتصف بالحجية الفعلية.

ولا يكاد...: أي لا يتّصف الطريق بأنه حجة فعلية إلاّ إذا أحرزنا إنشاء الشرع الحجية له.

ضرورة أنه: أي أما لماذا لا تثبت الآثار الأربعة إلاّ لما هو حجة فعلية، أي ما يقطع بإنشاء الشرع الحجية له؟ ذلك باعتبار أن الآثار الأربعة لا تثبت عقلاً إلاّ لذلك.

بمجرد إصابته: أي إصابة الطريق المشكوك للواقع.

لدى مخالفته: أي مخالفة الطريق للواقع عند فرض عدم إصابته للواقع.

ولا تكـون موافقتـه بمـا...: أي إن الخبـر الـذي نشـكّ فـي حجيتـه إذا دلّ علـى وجـوب الـدعاء عنـد رؤيـة الهـلال مـثلاً وأتينـا بالـدعاء فـلا يكـون هـذا انقيـاداً بلحـاظ الخبـر وإنمـا هـو انقيـاد بلحـاظ أنّنـا نحتمـل واقعـاً ثبـوت وجوب الدعاء.

ثمّ إن قوله: بما هي موافقة يعني بما هي موافقة له.

وقوله: كذلك يعني انقياداً.

إذا وقعت...: أي إذا وقعت موافقته برجاء مطابقته للواقع وإصابته له.

فمـع الشـك فـي التعبـد...: أي إذن مـع الشـكّ فـي التعبّـد بـالطريق... وقولـه: للقطـع بانتفـاء الموضـوع يعنـي الآثـار الأربعـة، وموضـوعها هـو إحـراز الحجية والقطع بها.

وأما صحة الالتزام...: هذا شروع في الردِّ على الشيخ الأعظم.

فلـو فـرض صـحتها: أي صـحة الالتـزام والإسـناد. وقولـه: مـن آثارهـا يعني آثار الحجية، وهي الآثار الأربعة.

ومعه لما...: أي مع ترتب الآثار الأربعة.

كمـا أشـرنا إليـه أيضـاً: المناسـب: كمـا ذكرنـا، والمقصـود الإشـارة إلـى الظن الانسدادي على الحكومة.

فلا يكون الاستدلال عليه: أي على حرمة الإسناد والالتزام.

بما علقنا عليه: أي في حاشية المصنف على الرسائل.

فمـا خـرج موضـوعاً...: الأصـل هـو هكـذا: كـلُّ مـا يشـكّ فـي حجيتـه هـو بحكـم مقطـوع عـدم الحجيـة، فموضـوع الأصـل المـذكور هـو مشـكوك الحجيّة، وما خرج عن موضوع الأصل المذكور هو معلوم الحجية.

خلاصة البحث:

إن الأصل في مشكوك الحجية هو عدم الحجية، لأن الآثار الأربعة لا تترتّب عقلاً إلاّ على مقطوع الحجية. والشيخ الأعظم استدل على الأصل المذكور بأنه مع الشكّ في حجية الطريق لا يجوز إسناد مضمونه إلى الشارع لأنه تشريع، وهو محرّم، ولكن يردُّه أن جواز الإسناد ليس من آثار الحجية حتّى يكون عدمه دالاً على عدم الحجية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الثالث: الأصل عدم حجية مشكوك الحجية:

إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً عدم حجيته جزماً، بمعنى القطع بعدم ترتّب آثار الحجية _ من المنجزية والمعذرية وغيرها _ عليه، فإنها لا تترتّب عقلاً إلاّ عند العلم بالحجية.

وأما صحة الالتزام بما أدّى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فهما ليسا من آثارها، فإن الظن على الانسداد والحكومة حجة ولكنه لا يوجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشكّ في الحجية لما كان ذلك يجدي في إثباتها ما لم تترتّب الآثار المتقدمة، ومع ترتّبها لا يضرُّ عدم صحتهما في ثبوتها، ومعه فما أتعب به شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية لإثبات حرمة الالتزام والإسناد عند الشكّ في الحجية ليس بمهم.

إذا عرفت هذا فلنعدْ إلى بيان ما خرج من الأصل المذكور أو قيل بخروجه تحت عنوان فصول.

* * *

الفصل الثالث:

حجية الظهور

قوله ﷾:

«لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر...، إلى قوله: وكل هذه الدعاوى فاسدة...».[1]

حجية الظهور:

أوّل أمارة نبحث عن حجيتها هي الظهور. وفي هذا المجال نقول: ينبغي أن يكون واضحاً أن ظهور كلام الشارع المقدّس حجة في تعيين مراده، يعني أن مراد الشارع يمكن تشخيصه من خلال ظهور كلامه. والدليل على ذلك مركّب من مقدمتين:

١ ـ إن سيرة العقلاء قد جرت على التمسّك بظاهر كلام كل شخص لتعيين مراده. وهذه قضية غير قابلة للتردد.

٢ ـ إن الشارع يرضى بهذه السيرة ولا يرفضها، إذ لو كان يرفضها فلازم ذلك أن تكون له طريقة أخرى غير الظهور لتشخيص مراده، والحال أنه لم يتضح وجود طريقة أخرى له ولم ينقل ذلك عنه، ولو كان لبان واشتهر.

أربعة تفاصيل:

بعد أن أثبتنا حجية الظهور في الجملة نتحدّث الآن عن الحجية المذكورة هل هي مطلقة أو تشتمل على تفصيل؟ والجواب: توجد أربعة تفاصيل هي:

١ ـ إن الظهور حجة بشرط أن يحصل ظن على وفقه، فلو كان الكلام ظاهراً في معنى معين وكنّا نظن أن المعنى الظاهر هو مراد

---

(١) الدرس ٢٦٥: (٢٣/ محرم/ ١٤٢٧هـ).

للمتكلم واقعاً فيكون الظهور المذكور حجة، أما إذا لم نظن بأنه يريده واقعاً فلا يكون حجة.

٢ ـ إن الظهور حجة بشرط أن لا يحصل ظن بالخلاف، فلا يلزم حصول ظن بالوفاق بل يكفي في حجية الظهور عدم حصول الظن بالخلاف، فلو كنّا نظن أن هذا المعنى الظاهر لا يريده المتكلم واقعاً فلا يكون الظهور حجة، وأما إذا لم نظن بأنه لا يريده فهو حجة وإن لم يحصل ظن بأنه يريده.

وقد ردَّ الشيخ المصنف هذين التفصيلين بأن سيرة العقلاء لا تفرّق من هذه الناحية، فهم يتّبعون الظهور ويأخذون به من غير اشتراط حصول الظن بالوفاق أو عدم حصول الظن بالخلاف، وإذا فرض أن العبد لم يتّبع ظهور كلام مولاه بحجة أنه لم يحصل له ظن بالوفاق أو قد حصل له ظن بالخلاف لم يقبل ذلك منه وعُدّ ملوماً.

٣ ـ إن الظهور حجة في حقّ المقصود بالإفهام وليس حجة في حقّ من لم يقصد إفهامه، ويترتّب على هذا أن الخطابات القرآنية إذا لم يكن المقصود بها إفهام جميع الناس بل خصوص الموجودين في ذلك الزمان فلا تكون ظهوراتها حجة عليهم.

ويردّه: أن العقلاء لا يفرّقون من هذه الناحية، ولذا لو فرض أن العبد لم يأخذ بظاهر كلام مولاه بحجة أنه لم يقصد بالإفهام ـ كما لو أصدر المولى خطاباً لرئيس عبيده بأن يأمر العبيد بفعل معيّن ولكنه لم يصل الأمر إلى عبد خاص غير أنه اطّلع بشكل من الأشكال على واقع الحال ـ لم يكن معذوراً.

وهكذا لو فرض أن شخصاً كتب وصية له وجعل شخصاً معيّناً وصيّاً له فإذا مات الوصي ولم يتمكن من تنفيذ تمام الوصية فالحاكم

الشرعي أو بعض عدول المؤمنين يقوم بتنفيذها ولا يقال له: أنت لست مقصوداً بالكلام فكيف تتمسك بظهوره.

وهكذا الحال لو فرض أن شخصاً كان يتحدّث مع غيره وسمع الحديث شخص ثالث وفهم منه الإقرار والاعتراف، فإن لهذا الثالث الحقَّ في الشهادة على الأوّل بالإقرار رغم أنه ليس مقصوداً بالإفهام.

٤ ـ ما نسب إلى جماعة من الإخباريين، وهو التفصيل بين ظواهر الكتاب الكريم، وهي ليست حجة، وبين ظواهر غيره، وهي حجة.

وهذا التفصيل قد يستدل له بوجوه خمسة،[١] وهي:

الوجه الأوّل: إن الذي يعرف الكتاب الكريم والمخاطب به هو أهل البيت عليهم السلام، كما يتضحُّ ذلك من خلال حديث الإمام الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة وقتادة،[٢] ومعه يكون ظهور الكتاب الكريم حجة في حق أهل البيت عليهم السلام فقط دون غيرهم.

الوجه الثاني: إن القرآن الكريم يحتوي على مطالب عالية، ونحن

(١) ويأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى وجه آخر، وبذلك تكون الوجوه ستة.

(٢) ففي الحديث أن أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟»، قال: نعم، قال: «فبم تفتيهم؟»، قال: بكتاب الله وسُنّة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حقَّ معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟»، قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفة لقد ادعيتَ علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلاّ عند الخاص من ذرية نبينا محمّد صلى الله عليه وآله، وما ورَّثك الله من كتابه حرفاً...» وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧/ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ٢٧.

وجاء في حديث آخر أن الإمام الصادق عليه السلام قال لقتادة: «ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به» الكافي ٨: ٣١١/ الحديث ٤٨٥.

بالنسبة إليه كالبقّال إذا أراد التمسّك بظهور كلمات الشيخ الأعظم في المكاسب مثلاً، فكما أن هذا لا يصح فكذلك ذاك.

الوجه الثالث: إن القرآن الكريم نهى عن اتّباع المتشابه، ولكن ما هو المقصود من المتشابه؟ إنه مجمل متشابه أيضاً، ولعلَّه يشمل الظاهر، ونحن لا نريد أن نجزم بذلك، وإنما نقول: هو أمر محتمل، ويكفينا ذلك.

الوجه الرابع: إنّنا نسلّم أن الظاهر ليس مصداقاً للمتشابه ولكن نقول: إن ظواهر القرآن الكريم قد طرأ على كثير منها التخصيص والتقييد والمجازية، ولنا علم إجمالي بذلك، ومعه فلا يمكن تطبيق أصالة الظهور على أيّ واحد من ظواهره، وهذا معناه أن ظواهر الكتاب الكريم هي وإن لم تكن مصداقاً للمجمل والمتشابه إلاّ أنها صارت في حكمه بسبب هذا العلم الإجمالي.

وهذا نظير ما إذا كان لدينا عشرة أواني طاهرة، ثمّ علمنا بطرو النجاسة على واحد منها، فإنه لا يمكن التمسّك بأصالة الطهارة في شيء منها، أي لا في جميعها لكونه خلف العلم الإجمالي، ولا في بعضها، لأنه بلا مرجّح، وهكذا الحال في المقام، فإنه بعد العلم الإجمالي بطرو المخصّص والمقيّد على بعض ظواهر الكتاب الكريم فلا يصحُّ التمسّك بأصالة الظهور بلحاظ الجميع ولا بلحاظ البعض.

الوجه الخامس: إنه قد ورد النهي عن تفسير القرآن الكريم بالرأي، والأخذ بظهور الكتاب يصدق عليه عنوان التفسير بالرأي.

وباتضاح هذه الوجوه الخمسة نقول: إن النزاع على الوجه الثالث والخامس نزاع كبروي بينما على غيرها هو نزاع صغروي، يعني أنه على بعض الوجوه يراد أن يدّعى أنه لا يوجد ظهور للكتاب الكريم، بينما على بعضها الآخر يراد أن يدّعى أنه يوجد ظهور ولكنه ليس حجة.

فعلى الوجه الثالث يعترف بأن القرآن يشتمل على ظهور ولكنه لا يجوز التمسّك به من باب النهي عن اتّباع المتشابه.

وهكذا بناءً على الوجه الخامس يعترف بثبوت الظهور ولكن يدّعى عدم جواز التمسّك به من باب أنه تفسير بالرأي.

والنزاع بناءً على هذين يمكن أن يصطلح عليه بأنه كبروي.

وهذا بخلافه على الوجه الأوّل، فإنه يراد أن يقال: إن القرآن الكريم لا ظهور له في حق غير أهل البيت عليهم السلام لأنه لا يعرفه إلاّ هم.

وهكذا الحال بناءً على الوجه الثاني، فإنه يراد أن يقال: إن القرآن الكريم لا ظهور له بعد احتواءه على مطالب عالية.

وهكذا يمكن أن يُدّعى بلحاظ الوجه الرابع.[1]

والنزاع بناءً على هذا يمكن أن يصطلح عليه بأنه صغروي، إذ يراد إنكار أصل الظهور.

توضيح المتن:

في الجملة: أي بقطع النظر عن التفاصيل الأربعة الآتية.

والظاهر أن سيرتهم: هذا شروع في بيان التفاصيل الأربعة. وقد دمج قدس سره التفصيل الأوّل والثاني بعبارة واحدة، ولكنها في واقعها ترجع إلى تفصيلين.

للظن فعلاً: أي للظن الفعلي بالوفاق.

ولا بعدم الظن كذلك: يعني فعلاً.

---

(١) يمكن أن يقال: إن النزاع بناءً على الوجه الرابع ليس صغروياً، إذ لا يرجع إلى إنكار الظهور، بل يدّعى عدم حجيته من جهة العلم الإجمالي بطرو المخصّص والمقيّد، ومن الواضح أن العلم الإجمالي لا يزيل الظهور من الأساس.

كما ان الظاهر عدم اختصاص: هذا شروع في بيان التفصيل الثالث والردّ عليه.

ويصح به الاحتجاج: أي ويصح الاحتجاج بالظهور.

ولا فرق في ذلك: هذا شروع في التفصيل الرابع والردّ عليه. أي ولا فرق في حجية الظهور...

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً: هذا إشارة إلى الوجه الرابع، أي أو بدعوى أن ظاهر الكتاب الكريم وإن لم يكن من المتشابه حقيقة ولكنه ثانياً وبالعرض صار من المتشابه.

لحمل الكلام...: متعلق بشمول. وكان الأنسب: لحمل الكلام الظاهر على معناه.

ويكون المنع عن الظاهر...: أي إن الظهور ثابت ولكن لا يجوز التمسّك به للنهي عن اتّباع المتشابه، وعنوان المتشابه يصدق على الظاهر إما جزماً أو احتمالاً.

خلاصة البحث:

إن ظهور كلام الشارع حجة في تعيين مراده للسيرة الممضية. وهناك تفاصيل أربعة، كلها مرفوضة، وقد يستدل على التفصيل الرابع بخمسة وجوه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

حجية الظهور:

لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على تعيين المراد بالظهور والقطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم وجود طريقة أخرى له لتفهيم مرامه من كلامه.

والظاهر أن سيرتهم جارية على اتّباعه من غير تقييد بحصول الظن بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف ضرورة أنه لا مجال للاعتذار عن المخالفة بعدم حصول ذلك.

والظاهر أيضاً عدم اختصاص الحجية بالمقصود بالإفهام، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف التكليف الذي تضمنه ظاهر كلام المولى. وأيضاً يصح الاحتجاج به لدى المخاصمة كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه فضلاً عمّا إذا لم يقصد إفهامه.

وأيضاً لا فرق بين ظاهر الكتاب الكريم وبين غيره وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب:

أما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به.

أو بدعوى احتوائه على مضامين شامخة لا تكاد تصل إليها أفكار أولي الأنظار، كيف ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلاّ الأوحدي فما ظنك بكلامه تعالى.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتّباعه للظاهر، ولا أقل من احتمال شموله له لتشابهه.

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً إلاّ أنه صار منه عرضاً للعلم الإجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهره كما هو واضح.

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر على معناه.

ولا يخفى أن النزاع على الثالث والأخير كبروي، حيث يمنع عن العمل بالظهور إما لأنه من المتشابه أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي، وهذا بخلافه على غيرهما، فإنه صغروي.

* * *

قوله دام ظله:

«وكل هذه الدعاوى فاسدة...، إلى قوله:
ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف...».[1]

الجواب على الوجوه الخمسة:

وبعد هذا أخذ دام ظله بالجواب على الوجوه الخمسة المذكورة.

أما الوجه الأوّل فأجاب عنه بأن المقصود من أن القرآن الكريم لا يعرفه إلاّ خصوص من خوطب به _ أعني أهل البيت عليهم السلام _ هو عدم المعرفة بتمامه وكامله من الناسخ والمنسوخ والمطلق... إلاّ من قبل أهل البيت عليهم السلام، لا أنه لا يعرف غير أهل البيت عليهم السلام شيئاً منه بما في ذلك الموارد الواضحة. والوجه فيما ذكرناه قرينتان:

١ _ إنه توجد في القرآن الكريم موارد متعددة واضحة يعرفها غير أهل البيت عليهم السلام أيضاً، من قبيل: ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾، ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ وما شاكل ذلك، ولا يحتمل أن هذه الموارد لا يعرفها إلاّ أهل البيت عليهم السلام ولا يجوز الأخذ بالظهور فيها.

٢ _ إن أهل البيت عليهم السلام أنفسهم قد أمرونا باتّباع القرآن الكريم، من قبيل حديث الثقلين، فإن التمسّك بالكتاب الكريم ليس إلاّ عبارة عن التمسّك بظواهره وإلاّ فالنصوص الصريحة فيه قليلة جداً، كما أنه لا يحتمل أن يكون المقصود

---

(١) الدرس ٢٦٦: (٣/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

التمسّك بالكتاب الكريم بعد ضمّ تفسير أهل البيت عليهم السلام، إذ كثير من موارد آيات الأحكام لم يرد تفسير من قبل أهل البيت عليهم السلام فيها.

ومن جملة ما يدلُّ على لزوم التمسّك بظاهر الكتاب الكريم الأحاديث الآمرة بعرض الأحاديث المتعارضة عليه والأخذ بما وافقه، وهكذا الأحاديث الآمرة بردّ الشروط التي تذكر في العقود على القرآن الكريم فيلزم ما وافقه ويردّ ما خالفه.

ومن جملة ذلك أيضاً حديث عبد الأعلى مولى آل سام الوارد فيمن عثر وانقطع ظفره فجعل عليه مرارة، حيث سأل عن وظيفته من حيث المسح في الوضوء فأجاب عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ امسح عليه»،[1] فإنه يدل على حثّ الإمام عليه السلام أصحابه على الرجوع إلى الكتاب الكريم والاستدلال به والتمسك بظواهره.

وبالجملة لا بدَّ من حمل ما دل على أن القرآن الكريم لا يعرفه إلاّ أهل البيت عليهم السلام على المعرفة الكاملة للقرينتين المذكورتين.

يبقى كيف ندفع ردع الإمام عليه السلام لقتادة وأبي حنيفة عن التمسّك بالكتاب الكريم؟ إنه يمكن الجواب بأن الردع المذكور هو باعتبار استقلال هذين الرجلين بالرجوع إلى الكتاب الكريم من دون رجوع مسبق إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام للتأكّد من عدم وجود النسخ والتقييد والتخصيص، إن توبيخهما هو من هذه الناحية وإلاّ فلا يقصد ردعهما حتّى بعد التأكّد المسبق، كيف وقد قلنا: إن أهل البيت عليهم السلام أنفسهم قد أمرونا بالتمسّك بالكتاب الكريم والرجوع إليه؟

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٦٤/ الباب ٣٩ من أبواب الوضوء/ الحديث ٤.

وأما الوجه الثاني فأجاب عنه بأن الكتاب الكريم نسلّم باشتماله على مطالب راقية إلاّ أن هذا لا يمنع من الرجوع إليه في الموارد الواضحة التي يعرفها الجميع، من قبيل: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ وغيره من الآيات المتضمنة للأحكام الواضحة.

وأما الوجه الثالث فالجواب عنه أن المراد من المتشابه الذي نهانا الكتاب الكريم عن اتّباعه هو عبارة عن المجمل وليس الظاهر، فالظاهر ليس مصداقاً للمتشابه وإنما مصداقه هو خصوص المجمل.[1]

وأما الوجه الرابع فيمكن ذكر جوابين له:

١ ـ إنه وإن كنّا نعلم بطرو مجموعة مخصّصات أو مقيّدات على ظواهر الكتاب الكريم إلاّ أنه يمكن أن ندعي العثور على مقدار المعلوم بالإجمال، فلو كان عدد ظواهر الكتاب الكريم ألفاً مثلاً وكنّا نعلم بطرو المخصّص والمقيّد بمقدار مائة، فالفقيه من خلال بحثه وتنقيبه يمكن أن يحصل على مائة مورد قد حصل فيها التقييد والتخصيص، وبذلك ينحلُّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بإرادة خلاف الظاهر في الموارد المائة وشكّ بدوي في طرو المخصّص والمقيّد بلحاظ تسعمائة مورد، ومعه لا يعود مانع من التمسّك بأصالة الظهور بلحاظ هذه الموارد التسعمائة.

٢ ـ إنه يمكن أن ندّعي أنّا نعلم إجمالاً بطرو المخصّص أو المقيّد بحيث لو فحصنا عنه لعثرنا عليه لا أنهما طارئان ولا يمكن العثور عليهما حتّى بعد

---

(١) جاء في عبارة المتن: الظاهر من لفظ المتشابه اختصاصه بالمجمل ولا يعمّ الظاهر، هذا ما ذكر، وكان من المناسب أن يجزم ﷺ بأن المتشابه لا يشمل الظاهر لا أن يستظهر ذلك، إذ كيف يتمسّك بظهور الكتاب الكريم والحال أنه بَعْدُ لم تثبت حجيته ونريد الآن إبطال ما يمنع من حجيته؟!

الفحص عنهما، إنه بناءً على هذا نقول: لو فحصنا ولم نعثر على وجود مخصّص أو مقيّد فسوف يخرج الظهور المبحوث عنه عن الطرفية للعلم الإجمالي ويبقى العلم الإجمالي منحصراً ببقية الأطراف.

والفرق بين الجوابين: أنه على الأوّل ينحلُّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وهذا بخلافه على الجواب الثاني، فإن العلم الإجمالي يبقى ثابتاً بلحاظ بقية الأطراف ويخرج الظهور المبحوث عنه فقط عن الطرفية للعلم الإجمالي.

وأما الوجه الخامس فيمكن أن يجاب عنه بثلاثة أجوبة:

١ ـ إن عنوان التفسير عبارة عن كشف الحجاب والغموض، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها يعني أبرزته، وبناءً على هذا لا يصدق عنوان التفسير إلاّ في المورد الذي يوجد فيه خفاء وغموض دون مثل الظهور الذي لا غموض فيه، ولذلك لا يصح عرفاً أن يقول لك قائل: فسّر لي جملة ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾ حيث تقول له: إنها واضحة المعنى ولا تعقيد فيها لتحتاج إلى توضيح وتفسير.

٢ ـ إنه لو سلمنا بصدق عنوان التفسير على الأخذ بظهور الظاهر وعدم اختصاصه بالمجمل فنقول: إن المنهي عنه في الروايات ليس هو مطلق تفسير القرآن الكريم بل خصوص التفسير بالرأي، ومن الواضح أن الأخذ بظهور الظاهر ليس فيه أي إعمال للرأي ولا يصدق عليه أنه تفسير بالرأي، وإنما يصدق ذلك في حالتين:

١ ـ أن يكون الكلام مجملاً ويراد حمله على بعض معانيه لإعتبارات ظنية واستحسانات مرفوضة، إن مثله يصدق عليه أن فلاناً فسّر المجمل برأيه.

٢ ـ أن يكون الكلام ظاهراً ولكن الشخص يحمله على خلاف ظاهره لاعتبارات ظنية، ففي مثله يصدق أن الشخص المذكور فسّر الكلام برأيه حيث حمله على خلاف ظاهره استناداً إلى رأيه الظني.

ومما يؤكّد أن حالة إعمال الرأي هي المردوعة الحديث الذي يقول: «وإنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه... فوضعوا له تأويلاً... بآرائهم...»،[1] وهو واضح في أن إعمال الرأي هو المنهي عنه.

٣ ـ أنه لو سلّمنا صدق عنوان التفسير بالرأي على الأخذ بظهور الظاهر فنقول: إنه توجد لدينا طائفتان: طائفة تنهى عن تفسير القرآن الكريم بالرأي، وطائفة تأمر بالتمسّك بالكتاب الكريم والرجوع إليه لتعرّف الشروط المخالفة والإخبار المخالفة حالة تعارضها، وهذا معناه أن ظواهر الكتاب الكريم حجة وإلاّ فكيف يتمسّك به ويرجع إليه بعد وضوح أن موارد النص الصريح قليلة، وهكذا وجود روايات مفسّرة من قبل أهل البيت عليهم السلام هي ذات موارد قليلة فيتحتّم بناءً على هذا حمل الروايات الناهية عن التفسير بالرأي على حالة إعمال الرأي ولا تعمّ ما إذا أخذ بظهور الظاهر من دون إعمال للرأي.

توضيح المتن:

أما الأولى فإنما...: قمنا بتنظيم الجواب المذكور بشكل آخر غير ما هو المذكور في المتن فلاحظ.

بداهة أن فيه ما لا يختصّ به: أي بأهله.

ولو مع الرجوع...: هذا تفسير لقوله: مطلقاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٠/ الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ٦٢.

عمّا ينافيه: أي عمّا ينافي ظهور الكتاب الكريم. وضمير به يرجع إلى الكتاب الكريم. وقوله: مع اليأس عن الظفر به يعني بما ينافي الكتاب الكريم.

والاستدلال بغير...: عطف على الإرجاع، فالإمام عليه السلام في رواية عبد الأعلى طلب التمسّك بالكتاب الكريم والاستدلال به.

وحجيتها كما هو محل الكلام: عطف على فهم.

وليس بمتشابه: أي ليس لفظ المتشابه متشابهاً ومجملاً.

اختصاص أطرافه: أي أطراف العلم الإجمالي.

وإنما كان منه: أي وإنما التفسير بالرأي عبارة عن الموردين الذين أُشير إليهما.

وفي بعض الأخبار: ذكرنا أن غرض الشيخ المصنف من ذكر هذا الحديث الإشارة إلى أن المنهي عنه حالة إعمال الرأي، ويحتمل أن يكون غرضه إشارة إلى أن المردوع عنه هو خصوص التمسّك بالمجمل لأن هذا الحديث قد نصَّ بقوله: «إنما هلك الناس في المتشابه» يعني في المجمل.

هذا مع أنه لا محيص...: هذا إشارة إلى الجواب الثالث على الوجه الخامس. وقوله: على ذلك يعني على حمل الظاهر على خلاف ظاهره اعتماداً على الرأي أو حمل المجمل على بعض معانيه اعتماداً على الرأي الظني.

ولو سلّم...: الواو وصلية.

وما دلَّ على التمسّك به...: المناسب: وغيره مما دل على التمسّك به.

أو يمكن أن يتمسك بها: هذا ناظر إلى ما دلَّ على جواز التمسّك بالقرآن مثل حديث الثقلين.

خلاصة البحث:

أُجيب عن الوجه الأوّل بلزوم حمل المعرفة على المعرفة الكاملة لقرينتين. والردع هو عن حالة الاستقلال.

وعن الوجه الثاني بأن وجود المطالب العالية لا ينافي جواز التمسّك بالظهور في الموارد الواضحة.

وعن الوجه الثالث بأن المتشابه يختص بالمجمل.

وعن الوجه الرابع بالالتزام إما بانحلال العلم الإجمالي أو بخروج الظهور الخاص عن الطرفية.

وعن الوجه الخامس بأن التفسير هو كشف القناع، ولا قناع في باب الظهور، ومع التنزّل فالمنهي عنه ليس مطلق التفسير، بل خصوص التفسير بالرأي، ومع التنزّل يلزم حمل الإخبار الناهية عن التفسير بالرأي على غير التمسّك بالظهور بمقتضى الجمع العرفي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وكل هذه الوجوه الخمسة قابلة للمناقشة.

أما الأوّل فالمراد من اختصاص معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه، يعني بمتشابهاته ومحكماته، بداهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى، كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إليه والاستدلال به؟

وردع أبي حنيفة وقتادة هو لأجل استقلالهما بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله.

وأما الثاني فلأن احتواءه على المضامين العالية لا يمنع من فهم ظواهره وحجيتها.

وأما الثالث: فلأن المتشابه يختص بالمجمل ولا يعمّ الظاهر.

وأما الرابع فلأن العلم الإجمالي منحلٌّ بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحّص عمّا يخالفه لظفر به غير بعيدة.

وأما الخامس فلأن التفسير كشف القناع، ولا قناع للظاهر، على أن المنهي عنه هو خصوص التفسير بالرأي، أي الاعتبار الظني الذي يصدق في حمل الظاهر على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره وعلى حمل المجمل على بعض محتملاته للاعتبار المذكور من دون سؤال الأوصياء.

وفي الحديث: إنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه.... فوضعوا له تأويلاً بآرائهم.

هذا مع أنه لا محيص عن حمل الروايات الناهية على ذلك جمعاً بينها وبين ما دل على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم وعرض الإخبار المتعارضة عليه وردّ الشروط المخالفة له، ولا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه لعدمها.

* * *

قوله دام ظله:

«ودعوى العلم الإجمالي...»، إلى قوله: **فصل قد عرفت حجية ظهور...».**[1]

وجه سادس:

ثمّ إنه تعرّض دام ظله بعد هذا إلى وجه سادس لدعوى عدم حجية ظواهر القرآن الكريم، وهو التمسّك بدعوى العلم الإجمالي بثبوت التحريف إما بنحو الإسقاط أو بنحو التصحيف، فإن أنحاء التحريف هي: الزيادة والنقيصة والتصحيف، أما الزيادة فقد أجمعت الإمامية على عدم تحقّقها في القرآن الكريم، فلا يوجد فيه سورة زائدة بل ولا آية زائدة. وأما النقيصة فقد يدّعى وجودها فيه، من قبيل ما قيل في آية التبليغ من أنها كانت هكذا: يا أيها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربك في عليّ، ثمّ حذفت كلمة في عليّ. وأما التصحيف فهو من قبيل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾،[2] حيث ذكر بدل فتبيّنوا فتثبّتوا.

إذن المدّعى بعد حذف احتمال الزيادة من الحساب _ بسبب الإجماع على عدمها _ أنّ لنا علماً إجمالياً بوجود تحريف في القرآن الكريم إما بنحو النقيصة أو بنحو التصحيف.

---

(١) الدرس ٢٦٧: (٤/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

(٢) الحجرات: ٦.

وبعد تحقّق هذا العلم الإجمالي كيف يتمسّك بظواهر القرآن الكريم؟

ولكن كيف يتحقّق هذا العلم الإجمالي؟ أي ما هو منشأه وسببه؟ ذكر ﷺ لذلك منشأين:

١ ـ إن ذلك يمكن استفادته من بعض الروايات، من قبيل ما دلَّ على حذف كلمة في عليّ.

٢ ـ إن ذلك مما يساعده الاعتبار ـ يعني الفكر والتأمّل ـ لأحد تقريبين:

أ ـ إن بعض الكلام القرآني لا ارتباط له مع البعض الآخر فيكشف ذلك عن وجود سقط أو تصحيف، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامى فَانْكِحُوا ما طابَ...﴾،[1] إذ ما المناسبة بين خوف عدم القسط في اليتامى وبين تحليل نكاح ما طاب من النساء، مثنى وثلاث ورباع؟

ومثال آخر على ذلك قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ﴾،[2] إذ ما وجه الربط بين الأمر بالوفاء بالعقود وبين تحليل بهيمة الأنعام؟

ب ـ إن طريقة جمع القرآن التي قيل أنها تحقّقت في زمن عثمان من خلال الاعتماد على شهادة شاهدين توجب الاطمئنان بتحقّق خلل ما إما بالنقيصة أو بالتصحيف.

وخلاصة هذا الوجه أنه يمكن دعوى تحقّق علم إجمالي بتحقّق التحريف إما بالنقيصة أو بالتصحيف، وسبب العلم الإجمالي إما بعض الروايات أو الاعتبار.

---

(١) النساء: ٣.

(٢) المائدة ١.

وأجاب ﷺ بجوابين:

١ ـ إن التحريف الحاصل لا نجزم باستلزامه لإخلال الظاهر القرآني، فلعلَّه سنخ نقيصة أو تصحيف لا يوجب اختلالاً في مضمون الظهور.

٢ ـ على تقدير تسليم استلزامه لإختلال مضمون الظهور نقول: لا جزم بوقوع ذلك الاختلال في ظاهر آيات الأحكام، فلعلَّه واقع في غيرها من آيات القصص ونحوها.

إن قلت: إنه يمكن تشكيل علم إجمالي بهذا الشكل ونقول: نعلم بوقوع تحريف إما في آيات الأحكام أو في غيرها، ومعه فلا يجوز التمسّك بظاهر آيات الأحكام لأجل العلم الإجمالي المذكور.

قلت: إن هذا العلم الإجمالي ثابت ولكنه لا يمنع من التمسّك بظاهر آيات الأحكام، لأن شرط منجزيّة العلم الإجمالي أن يكون الظهور حجة في كلا طرفيه، أما إذا كان حجة في أحدهما دون الآخر ـ كما هو الحال في المقام، فإن ظهور آيات الأحكام وإن كان حجة إلاّ أن ظهور غير آيات الأحكام ليس حجة لعدم ترتّب أثر وثمرة عليه ولا يرتبط بواقع المكلف وعمله ـ[1] فلا يكون منجّزاً وإلاّ يلزم عدم حجية ظاهر كلام أي إنسان في العالم، لأننا نجزم أن بعض ظهورات كلام أي إنسان هي غير مرادة له، فمثلاً لا نحتمل أن زيداً طيلة حياته الطويلة ـ وهكذا بكراً وخالداً وأي إنسان ـ هو يريد ظاهر كل كلام يصدر منه من دون اختلال في بعض تلك الظواهر، إنه بعيد جداً، والحال أنه لا إشكال في

(١) يمكن أن يقال: إن ظاهر آيات غير الأحكام هو حجة علينا أيضاً لأنه إما أن يتضمن مضمونه حكاية سيرة أُمّة من الأمم السابقة تشتمل على عظة وعبرة لنا أو يتضمن قضية نريد نقلها في محاضرة أو ندوة، فلو لم يكن الظهور حجة فكيف يجوز لنا نقل قصة خلق آدم مثلاً؟ ولعلَّه إلى هذا أشار بالأمر بالفهم.

جواز التمسّك بظاهر كلام أي إنسان، فكيف الجواب؟ إنه لا جواب سوى أن العلم الإجمالي المذكور ليس حجة من جهة أن بعض الظواهر الصادرة ليست حجة لعدم ارتباط مضمونها بنا وعدم ترتّب أثر عملي عليه بلحاظنا.[١]

هذا حاصل الوجه السادس المذكور مع جوابه.[٢]

ثمّ إنه بعد أن بنى ﷺ على أن العلم الإجمالي بالتحريف لا يمنع من حجية ظاهر آية الحكم تعرّض إلى استدراك، وذكر فيه ما حاصله: إن العلم الإجمالي بالتحريف هو ذو شكلين:

١ ـ أن نعلم إجمالاً بوقوع التحريف إما في آية الحكم أو في كلام آخر لا يتضمّن حكماً وهو منفصل عن آية الحكم وليس متّصلاً به.

٢ ـ أن نعلم إجمالاً بوقوع التحريف إما في آية الحكم أو في كلام آخر لا يتضمّن حكماً ولكنه متصل بآية الحكم.

---

(١) هذا الجواب الذي ذكره هو جواب نقضي، وكان من المناسب الإشارة إلى الجواب الحلي أيضاً، فيقال هكذا: إن العلم الإجمالي يكون حجة فيما لو تعارضت الأصول في أطرافه، أما إذا لم تتعارض، لعدم ترتّب أثر عملي على جميعها فلا يكون حجة ويجري الأصل في الطرف الذي ترتّب عليه الأثر دون أي إشكال، وهذا كما هو الحال في المقام، فإن أصالة حجية الظهور تجري في ظاهر آية الحكم من دون معارضة بجريانها في غير آية الحكم لعدم حجية ظهورها في حدّ نفسه.

(٢) فكرة العلم الإجمالي بوقوع التحريف إما بالاسقاط أو بالتصحيف قابلة للمناقشة في حدّ نفسها، إذ مستندها إما الروايات أو الاعتبار، وكلاهما قابل للمناقشة.

أما الروايات فلإمكان حملها على إرادة التفسير لا بيان القرآن النازل.

وأما الاعتبار فلأن جمع القرآن قد تحقّق في زمان النبي ﷺ وليس في زمن عثمان، كما أثبت ذلك السيد الخوئي ﷺ في كتابه البيان.

وأما عدم الارتباط بين آيات القرآن الكريم فيمكن أن يكون من جهة تحقّق التقديم والتأخير أو من جهة وجود ارتباط قد خفي علينا وليس من جهة تحقّق السقط.

وما ذكرناه من عدم حجية العلم الإجمالي بالتحريف ناظر إلى الشكل الأوّل، وأما في الشكل الثاني فهو حجة، باعتبار أن آية الحكم سوف تكون متصلة بكلام يصلح أن يكون قرينة على خلاف الظهور، وفي مثله لا ينعقد الظهور رأساً لآية الحكم، فإن العرف يرى أن الكلام متى ما كان له ظهور معيّن ولكنه اتصل به كلام آخر يصلح أن يكون قرينة على الخلاف فالكلام الأوّل لا ينعقد له الظهور رأساً.

إذن في مقامنا لا ينعقد الظهور لآية الحكم رأساً لاحتفافها بما يصلح للقرينة.

إختلاف القراءات:

إذا كان في مورد من الموارد القرآنية توجد قرائتان: من قبيل حتّى يطهرن بالتخفيف، وحتّى يطهّرن بالتشديد _ ومقتضى الأولى كفاية انقطاع دم الحيض في جواز الجماع، بينما مقتضى الثانية لزوم الغسل _ فهل يصح التمسّك بإحدى القرائتين في مقام الاستدلال؟ والجواب: كلا، لا يصح، لأنه لا نعلم أي قراءة هي القرآن الصحيح. نعم لو بني على تواتر القراءات عن النبي ﷺ فتصير كل قراءة قرآناً صحيحاً، وهكذا لو ثبت جواز الاستدلال بأيّ واحدة من القراءات، ولكن الصحيح أن تواتر القراءات أمر ليس بثابت، كما أن جواز الاستدلال بكل واحدة أمر غير ثابت، وإنما الثابت هو جواز القراءة بأيّ واحدة من القراءات، ففي الحديث: «اقرأ كما يقرأ الناس حتّى يقوم القائم».[1]

ثمّ إنه لو فرض التنزّل وثبت تواتر القراءات أو جواز الاستدلال بأيّ منها فبأيّ واحدة نستدل؟ فهل نستدل بكلتيهما؟ إنه غير ممكن، لتنافي مضمونهما،

(١) أصول الكافي ٢: ٦٣٣/ الحديث ٢٣.

ولا يمكن الاستدلال بواحدة بخصوصها لأنه بلا مرجّح، فالنتيجة تعود واحدة سواء أقلنا بتواتر القراءات وجواز الاستدلال أم لا.

إن قلت: لماذا لا نعمل بالمرجّحات المذكورة في باب الروايات المتعارضة، وذلك بالأخذ بالأشهر ونحوه؟

قلت: إن مقتضى القاعدة الأوّلية في المتعارضين هو التخيير بناءً على السببيّة، والتساقط بناءً على الطريقية،[1] لا إعمال المرجّحات، إلاّ أنه لأجل الروايات الخاصة العلاجية قلنا بلزوم إعمال المرجّحات، ولكن في خصوص الروايات، وأما في غيرها فيلزم التمسّك بمقتضى القاعدة الأوّلية، وهو التخيير على السببيّة والتساقط على الطريقية لا إعمال المرجّحات.

إذن في المقام عند تعارض الآيتين من حيث المضمون يلزم الرجوع إلى ما تقتضيه العمومات والأصول، وهو مثل عموم قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ بناءً على أن كلمة أنّى زمانية، فيثبت جواز جماع الزوجة في جميع الأزمنة، غايته خرج زمان نزول الدم، وفي غيره نرجع إلى العموم المذكور، وأما إذا أنكرنا هذا العموم فنرجع إلى الإستصحاب، ونقول: مثلاً لم يجز الجماع والآن كذلك _ بناءً على جريان الإستصحاب في الأحكام الكلية خلافاً للشيخ النراقي والسيد الخوئي _ وإذا أنكرنا الإستصحاب أيضاً رجعنا إلى البراءة من حرمة الوطئ بعد انقطاع الدم قبل الغسل.

---

(١) إذ بناءً على السببيّة تحصل مصلحتان ويقع التزاحم بين المصلحتين، وفي مثلهما يحكم العقل بالتخيير، بخلافه بناءً على الطريقية، فإنه لا تتحقّق مصلحتان بل المناسب هو التساقط.

توضيح المتن:

إما باسقاط أو بتصحيف: وأما بنحو الزيادة فقد نسب إلى الشيخ الطوسي دعوى الإجماع على بطلانه.

بذلك أصلاً: أي بسبب التحريف.

والعلم بوقوعه...: مبتدأ، وخبره غير ضائر. وضمير آياتها يعني آيات الأحكام.

والعلم الإجمالي بوقوع...: أي ومن الواضح أن العلم الإجمالي بوقوع...

وإلاّ لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك: هذا ردٌّ بنحو النقض، وكان الأنسب ذكر الحلّ أوّلاً.

ثمّ إن في العبارة شيئاً من الايجاز والغموض، والمقصود: وإلاّ فلا ينفك ظاهر كل إنسان عن مثل العلم الإجمالي المذكور.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه...: أي في ظاهر آية الحكم أو في غيره المتصل وكان من المناسب تأنيث الضمائر.

بما اتصل به: المناسب: المتّصل به.

لأخلَّ بحجيته: جواب نعم لو كان...

لعدم انعقاد ظهور له: لا معنى لتذكير الضمير بل المناسب تأنيثه، أي لعدم انعقاد ظهور لآية الحكم حينئذٍ.

بجواز التمسّك والاستدلال: العطف تفسيري.

ولم يثبت تواتر القراءات...: ظاهره أنه لو ثبت تواتر القراءات أو جواز الاستدلال بكل واحدة فيجوز التمسّك بإحدى القرائتين أو

بكلتيهما، وهو واضح البطلان، لعدم إمكان الاستدلال بكلتيهما لتنافي مضمونهما، ولا الاستدلال بواحدة، لأنه بلا مرجّح، فالنتيجة لا تتغيّر سواء أقلنا بتواتر القراءات وجواز الاستدلال بها أم لا.

ولا ملازمة بينهما: أي بين جواز القراءة وجواز الاستدلال بها.

من سائر الأمارات: التي منها الظواهر القرآنية في محل كلامنا.

خلاصة البحث:

والوجه السادس هو العلم الإجمالي بالتحريف، ولكنه مدفوع بعدم استلزامه العلم بتغيّر الظهور، إضافة إلى عدم حجية العلم الإجمالي باختلال الظهور إما في آية الحكم أو غيرها لعدم حجية ظهور غير آية الحكم.

نعم لو كنّا نعلم إجمالاً بطرو التحريف المغيّر للظهور إما في آية الحكم أو في غيرها مما اتصل بآية الحكم فلا ينعقد حينئذٍ ظهور لآية الحكم من الأساس.

ثمّ إنه مع اختلاف القراءة لا يجوز التمسّك بأيّ واحدة لعدم إحراز ما هو القرآن الصحيح، نعم بناءً على تواتر القراءات أو جواز الاستدلال قد يتوهم جواز التمسّك بأيّ قراءة ولو بسبب إعمال المرجّحات، ولكنه مردود بأن المرجّحات خاصة بباب الروايات ويلزم الرجوع إلى ما تقتضيه العمومات والأصول.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه قد يدّعى وجه سادس، وهو العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه إما بإسقاط أو بتصحيف، لشهادة بعض الأخبار ومساعدة

الاعتبار، ولكنه مدفوع بعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك، ولو سُلّم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام.

والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها غير ضائر بحجية آيات الأحكام لعدم حجية ظاهر غيرها وإلاّ فلا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك فافهم.

نعم لو كان الخلل محتملاً إما فيها أو في غيرها المتصل فلا ينعقد ظهور لآية الحكم حينئذٍ رأساً.

ثمّ إن التحقيق أن اختلاف القراءات _ مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف _ يوجب عدم جواز التمسّك بها لعدم إحراز ما هو القرآن. ولم يثبت تواتر القراءات ولا يجوز الاستدلال بها وإن نسب إلى المشهور تواترها لكنه غير ثابت وإنما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى.

ثمّ إنه على تقدير جواز الاستدلال فلا تلحظ المرجّحات بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية بناءً على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بناءً على السببية، وأدلة الترجيح تختصُّ بالروايات، ومعه لا بدَّ في غيرها من الرجوع إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

* * *

قوله دام ظله:

«فصل: قد عرفت...، إلى قوله: وكون موارد الحاجة...».[1]

ما هو الموقف إذا لم نحرز الظهور؟

عرفنا فيما سبق أن الظهور حجة في تعيين المراد لأجل السيرة الممضاة، والآن نقول: إذا أحرزنا تحقّق الظهور بنحو الجزم فلا إشكال، أي يلزم الأخذ به دون أيّ مشكلة. وأما إذا لم نحرز الظهور بنحو الجزم فما هو الموقف؟ والجواب: أن في ذلك حالات ثلاث:

١ ـ أن نشكّ في تحقّق الظهور أو إرادته بسبب الشكّ في أصل وجود القرينة، فلا يُدرى هل نصب المولى قرينة وخفيت علينا أم لا؟

٢ ـ أن يشكّ في أصل الظهور أو في إرادته بسبب الشكّ في قرينية الموجود، فهناك شيء موجود متصل بالكلام ويشكّ في كونه قرينة على إرادة خلاف الظهور، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ حيث إنه متصل بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ ويحتمل أن يكون قرينة على أن المراد من المطلقات هو خصوص الرجعيات.

٣ ـ أن يشكّ في أصل الظهور بسبب الشكّ في أصل المعنى الموضوع له، فلا يُدرى أن هذا اللفظ موضوع لأيّ معنى، وبسبب هذا يشكّ في الظهور.

---

(١) الدرس ٢٦٨: (٥/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

إذن هنا حالات ثلاث:

أما الحالة الأولى فلا إشكال في أنه يبنى على عدم تحقّق القرينة، وبالتالي على تحقّق الظهور، وهذا مطلب متفق عليه، إذ لا إشكال في أن الأصل هو عدم القرينة عند الشكّ في أصل نصبها.

وقد اتفق العلمان: الشيخ الأعظم والشيخ الخراساني قدس سرهما على هذا المطلب، ولكنهما اختلفا بعد ذلك في مطلب جانبي لا أهمية له، وهو أن العقلاء في هذا المورد _ أي الذي يشكُّ في أصل نصب القرينة _ هل يبنون على عدم القرينة أوّلاً ثمّ يبنون بعد ذلك على الظهور والأخذ به أو أنهم يبنون على الظهور أوّلاً ثمّ بعد ذلك يبنون على عدم القرينة؟ يظهر من الشيخ الأعظم في الرسائل الاحتمال الأوّل، حيث ذكر أن جميع الأصول اللفظية ترجع إلى أصالة عدم القرينة بينما اختار الشيخ المصنف أن العقلاء يبنون على الظهور أوّلاً، وبواسطة أخذهم بالظهور وبنائهم عليه يبنون بعد ذلك على عدم القرينة، فإن نفي القرينة يحتاج إلى نكتة، والعقلاء ليس في تصرفاتهم قضايا تعبديّة، فلا بدَّ وأن يبنوا على الظهور أولاً ثمّ من خلاله ينفون احتمال وجود القرينة.

وبالجملة: إن العلمين المذكورين بعد اتفاقهما على تطبيق أصالة عدم القرينة وأصالة حجية الظهور اختلفا في الذي يبني عليه العقلاء أوّلاً.[1]

(١) نلفت النظر إلى أنه ليس مقصود العلمين وجود بنائين وأصلين للعقلاء ثمّ وقع الاختلاف بينهما في أن أيّ أصل يبني عليه العقلاء أوّلاً، وأيُّ أصل هو الذي يُبنى عليه ثانياً، كلا، إن هذا ليس هو المقصود وإنما المقصود وجود أصل واحد وبناء واحد للعقلاء، فالشيخ الأعظم يقول: إن ذلك الأصل الواحد هو أصالة عدم القرينة، فإنه الأصل الذي يبنون عليه، والثاني متفرع عليه، بينما الشيخ المصنف يرى أن الذي يبني عليه العقلاء ابتداء هو أصالة حجية الظهور، ومن متفرعاته البناء على عدم القرينة. ⇦

وأما الحالة الثانية فالمناسب أن لا ينعقد فيها ظهور رأساً ويكون الكلام مجملاً لاحتفافه بما يصلح للقرينة، ونفس هذا الاحتفاف يوجب إجماله وعدم ظهوره.

أجل لو بني على أن الأصول اللفظية أصول تعبدية، أي يبني عليها العقلاء من باب التعبّد وليس من أجل وجود الظهور فيصح البناء في هذه الحالة على العمل بالعموم أو بالإطلاق أو ما شاكل ذلك رغم عدم انعقاده، ولكن هذا احتمال باطل في حدّ نفسه، فإن الأصول اللفظية هي أصول عقلائية، وليس في تصرفات العقلاء قضايا تعبديّة كما هو واضح.

وأما الحالة الثالثة فالمناسب فيها عدم العمل بالظهور لعدم الجزم بانعقاده، حيث لا يعرف المعنى الموضوع له. نعم قد يحصل أحياناً ظن بالظهور أو بالأحرى بالمعنى الموضوع له ولكن من الواضح أن الحجة هو نفس الظهور لا الظن به.

قول اللغوي:

هذا وقد يستثنى من ذلك قول اللغوي[1] فيقال: إنه إذا أُخبر بالمعنى الموضوع له فشهادته حجة حتّى وإن لم يحصل لنا القطع بالمعنى الموضوع له، ولكن ما هو الدليل على ذلك؟ ذكر ﷺ في هذا المجال أربعة وجوه.

⇦ وعلى أيّ حال هذا بحث علمي صرف ولا تترتّب عليه أيّ ثمرة، ولعلَّه إلى كل هذا أو بعضه أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

(١) وهذا شروع في الأمارة الثانية من الأمارات التي يبحث عن حجيتها في المقام، فالأولى هي الظواهر، والثانية هي قول اللغوي.

الوجوه الأربعة على حجية قول اللغوي:

وتلك الوجوه الأربعة هي:

١ ـ إن سيرة العلماء بل العقلاء قاطبة قد جرت على العمل بقول اللغوي فيرجعون إلى القواميس اللغوية عند حصول الاختلاف بينهم في تشخيص معنى لفظ معيّن.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأجوبة ثلاثة هي:

أ ـ إن الاتفاق العملي المذكور لا نجزم بتحقّقه وإنما هو حاصل من بعض العلماء لا أن عمل جميعهم قد اتفق على ذلك.

ب ـ إنه لو سلّمنا تحقّق الاتفاق المذكور فنقول: هو حجة لو فرض انعقاده وتحقّقه في زمن المعصوم عليه السلام مع افتراض سكوته، ولكن كيف نثبت تحقّقه في عهد المعصوم عليه السلام بعد ما كان ناس ذلك الزمان هم أهل اللغة لا أنهم يرجعون إلى أهل اللغة؟

وبكلمة أخرى: يحتمل أن الرجوع إلى أهل اللغة تحقّق في الزمان المتأخّر وليس في ذلك الزمان المتقدّم لعدم حاجتهم إلى أهل اللغة.

ج ـ إن القدر المتيقن من السيرة المذكورة هو حالة اجتماع شرائط الشهادة، أعني العدالة والتعدّد، وأما اللغوي الواحد فلا يجزم بانعقاد السيرة فيه، وهكذا لا يجزم بانعقادها مع التعدد من دون العدالة.

٢ ـ إنه قد ادعي الإجماع القولي على حجية قول اللغوي.

وفرق هذا عن سابقه هو أنه في السابق كان يدّعى الإجماع العملي بينما هنا يدّعى الإجماع القولي.

وأجاب ﷺ عن ذلك بجوابين:

أ ـ إن المقصود من الإجماع إن كان هو المحصّل فهو غير

حاصل عندنا، أي لم يثبت لدينا تحقّق الإجماع، وإن كان المقصود الإجماع المنقول فهو ليس حجة في نظرنا.

ب ـ إن الإجماع حتّى لو فرض تحقّقه هو ليس حجة في خصوص المقام لاحتمال أن الفقهاء حكموا بحجية قول اللغوي لا من جهة وصول ذلك لهم من الإمام عليه السلام يداً بيد وإنما هو من جهة أنهم يرون أن اللغوي هو من أهل الخبرة، فمن باب حجية قول أهل الخبرة حكموا بحجية قول اللغوي. وعلى هذا الأساس لا بدَّ أن نقيّم هذه السيرة ـ أعني السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة ـ ونلاحظ هل يمكن التمسّك بها لإثبات حجية قول اللغوي أو لا؟ فالإجماع بناءً على هذا لا قيمة له وإنما القيمة هي للسيرة المذكورة.

٣ ـ التمسّك بالسيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة بعد كون اللغوي واحداً منهم.[1]

وأجاب دام بركاته عن ذلك بجوابين:

أ ـ إن القدر المتيقن من الرجوع إلى أهل الخبرة هو حالة حصول الوثوق والاطمئنان، أما إذا لم يحصل ذلك فلا جزم بانعقاد السيرة، وعلى هذا فقول اللغوي الواحد بل حتّى المتعدّد ليس حجة ما دام لم يحصل اطمئنان من شهادته.

ب ـ إن اللغوي ليس هو من أهل الخبرة بالمعاني التي وضعت لها الألفاظ وإنما هو من أهل الخبرة بموارد الاستعمال التي قد تكون مجازية، فهو يقول: إن هذا اللفظ قد استعمل في هذا المعنى وفي ذلك

(١) والفرق بين هذا الوجه الثالث والوجه الأوّل أنه في الأوّل كان يُدّعى أن السيرة منعقدة على العمل بقول اللغوي بعنوانه وخصوصه، وأما في هذا الوجه فيُدّعى انعقاد السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة من دون تخصيص باللغوي.

وفي...، أما أن أيّ واحد منها هو الحقيقي فلا يدري، ولو كان يدري لأشار إلى ذلك ونبّه عليه.

وقد نقول: إن المعنى الذي يذكره اللغوي أوّلاً هو المعنى الحقيقي الموضوع له، فهو يعرف المعنى الحقيقي ويشير إليه من خلال ذكره أوّلاً.

وجوابه: أن ذكر المعنى أوّلاً لا يصلح قرينة على ذلك، فالمشترك اللفظي مثلاً هو موضوع لجميع معانيه ولا يمكن أن يقال: إن الذي ذكر أوّلاً هو الحقيقي فقط.

توضيح المتن:

فإن أُحرز بالقطع: أي فإن أُحرز الظهور بنحو القطع فلا كلام.

وإن المفهوم...: عطف تفسير على سابقه، أي إنه إذا أُحرز الظهور بنحو القطع وأُحرز أن اللفظ يفهم منه عند العرف هذا المعنى المعيّن بنحو الجزم...

وإلاّ فإن...: أي وإن لم يحرز الظهور.

فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة: هذا إشارة إلى الحالة الأولى.

لكن الظاهر أنه...: هذا إشارة إلى الخلاف بين الشيخ الأعظم والشيخ الخراساني، أي لكن المناسب أنه مع احتمال القرينة يبنى أوّلاً على المعنى الظاهر ثمّ تنفى بتوسطه القرينة لا أنه يبنى على الظهور بعد البناء على عدم القرينة.

وعلى هذا فقوله: ابتداء راجع إلى يبنى.

فافهم: قد تقدّم ما يحتمل أن يكون وجهاً لذلك.

وإن كان لاحتمال قرينية الموجود...: هذا إشارة إلى الحالة الثانية.

ثمّ إنه كان المناسب التقديم والتأخير في العبارة فيقال هكذا: وإن

كان لاحتمال قرينية الموجود فالظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، نعم هو ليس بمجال...

وإن لم يكن بخال من الإشكال: المناسب وإن لم يكن بمحلّ للإشكال، أو وإن لم يكن بمجال للإشكال.

وأحسن من ذلك تبديل العبارة من الأساس، فإن التعقيد المذكور فيها لا مبرّر له، والمناسب هكذا: وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فيصير المورد من المجمل إلاّ إذا بني على أن الأصول اللفظية تعبّديّة.

وإن كان لأجل الشكّ...: هذا إشارة إلى الحالة الثالثة، أي وإن كان الشكّ في الظهور لأجل الشكّ في المعنى اللغوي أو في المعنى العرفي، فإن العرف قد يفهم من بعض الألفاظ السّعة أو الضيق على خلاف ما هو المعنى لغة.

الظن فيه: أي في الظهور.

قول اللغوي بالخصوص: أي من باب الدليل الخاص والظن الخاص وليس من باب دليل الانسداد.

باتفاق العلماء بل العقلاء: أي الاتفاق العملي. وهذا إشارة إلى الوجه الأوّل.

وعن بعض دعوى الإجماع: يعني القولي. وهذا إشارة إلى الوجه الثاني. وقوله: على ذلك يعني حجية قول اللغوي.

وفيه أن الاتفاق...: هذا جواب عن الوجه الأوّل. وبقوله: لو نسلّم اتفاقه أشار إلى الجواب الأوّل، وبقوله: فغير مفيد أشار إلى الجواب الثاني، وبقوله: مع أن المتيقن أشار إلى الجواب الثالث.

والإجماع المحصّل...: هذا ردٌّ على الوجه الثاني.

والمتيقن...: أي إن المتيقن من السيرة على الرجوع إلى ذوي الخبرة...

ثمّ إن هذا ردٌ على الوجه الثالث الذي لم يذكره بالصراحة.

وكان من المناسب أن يقول: وإذا أُريد التمسّك بهذا _ يعني السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة _ وجعله دليلاً ثالثاً فنقول في ردّه...

خلاصة البحث:

إذا لم يحرز الظهور فهناك ثلاث حالات، وفي الأولى يبنى على الظهور، وبالتالي على عدم القرينة، وفي الثانية يحكم بالإجمال، وفي الثالثة لا يجوز الرجوع إلى اللغوي، فإن الوجوه الأربعة المذكورة لحجية قوله قابلة للمناقشة، أما الوجه الأوّل فبثلاثة ردود، وأما الوجه الثاني فبردّين، وأما الوجه الثالث فبردّين أيضاً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الموقف عند عدم إحراز الظهور:

فصل: قد عرفت أن ظهور الكلام حجة في تعيين المراد، فإن أُحرز بنحو القطع فهو وإلاّ:

فإن كان لاحتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكنه يبنى ابتداء على المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها فافهم.

وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو بحكم المجمل إلاّ أن يبنى على حجية أصالة الحقيقة تعبّداً.

وإن كان لأجل الشكّ في المعنى الموضوع له لغة أو المفهوم عرفاً فالأصل يقتضي عدم حجية الظن بالظهور، فإن الحجة هو الظهور دون الظن به.

قول اللغوي:

نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي، واستدل لهم:

باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج.

وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

ويردُّ الأوّل أن الاتفاق لو سُلّم حصوله فهو غير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه عند اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

والثاني أن المحصّل غير حاصل، والمنقول غير مقبول، خصوصاً في هذه المسألة التي نحتمل قريباً أن يكون وجه إجماعهم هو السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة في مجالهم الخاص.

ولكن هذه السيرة يمكن أن تناقش بأن المتيقن هو الرجوع إلى أهل الخبرة حالة حصول الاطمئنان، ومن الواضح أن اللغوي لا يحصل من قوله اطمئنان، بل هو ليس من أهل الخبرة بالأوضاع وإنما بموارد الاستعمال وإلاّ لوضع علامة لتشخيص أن أيّاً منها هو الحقيقي. وليس مجرّد الذّكر أوّلاً صالحاً لذلك لانتقاضه بالمشترك.

* * *

قوله ﷾:

«وكون موارد الحاجة...، إلى قوله: فصل الإجماع المنقول...».[1]

الوجه الرابع على حجية قول اللغوي:

٤ ـ التمسّك بدليل الانسداد في خصوص باب اللغة، بأن يقال: إن باب العلم بتفاصيل المعاني اللغوية منسد، فكثير من النصوص قد وردت فيها ألفاظ ربما نعرف معناها في الجملة ولكن لا نعرف حدود ذلك المعنى سعةً وضيقاً، أي لا نعرف الأفراد الداخلة في ذلك المعنى ولا نميزها عن الأفراد الخارجة، ومعه يتعيّن أن يكون قول اللغوي حجة، إذ بعد انسداد باب العلم في اللغة يتعيّن المصير إلى أقرب الطرق لتشخيص المعاني اللغوية، وليس ذلك إلاّ قول اللغوي.

وفيه: أنّنا نسلّم بانسداد باب العلم بتفاصيل اللغة ولكن تسليط الأضواء على هذا ليس شيئاً مهمّاً ولا تأثير له أبداً وإنما المهم ملاحظة باب الأحكام الشرعية، أي نلاحظ هل باب العلم منسد فيها أو لا؟ فإن فرض أنه منسد فكل ما يورث الظن بالحكم الشرعي ـ ومنه قول اللغوي ـ يصير حجة حتّى لو فرض أن باب العلم باللغة مفتوح،[2] وإن فرض أنه

---

(١) الدرس ٢٦٩: (٦/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

(٢) ومن الطبيعي المقصود أنه مفتوح في غير المورد الخاص الذي نريد الرجوع فيه إلى اللغوي، إذ لو كان مفتوحاً حتّى بلحاظ المورد المذكور فلا معنى للرجوع إلى اللغوي ويكون ذلك لغواً باطلاً، إذ ما معنى الرجوع إلى الظن بعد إمكان تحصيل العلم؟!

مفتوح فلا يجوز الرجوع آنذاك إلى اللغوي حتّى لو فرض انسداد باب العلم في خصوص اللغة، فإنه لا تأثير لذلك.

إذن انسداد باب العلم باللغة وإن كان أمراً مسلّماً إلاّ أن ذكره في المقام ليس أمراً مهماً وليس مناسباً. نعم المناسب ذكره في مجال آخر، وذلك المجال الآخر هو أنه لو ورد دليل يدل على حجية قول اللغوي وجواز الرجوع إليه لتشخيص معاني الألفاظ فليس من البعيد أن يكون الوجه في حكم الشرع بحجية قول اللغوي هو انسداد باب العلم في اللغة، أي لأجل انسداد باب العلم في اللغة حكم الشرع بحجية قول اللغوي.

إن انسداد باب العلم باللغة يصلح ذكره هنا لا هناك، أي يصلح ذكره بعد أن ثبت بالدليل الخاص حجية قول اللغوي فيقال: إن نكتة حكم الشرع بحجيته هو الانسداد في باب اللغة ولا يصلح ذكره كدليل ابتداء لإثبات الحجية لقول اللغوي.

ونبقى نؤكّد أنه إذا ورد دليل يدل على حجية قول اللغوي شرعاً فانسداد باب العلم باللغة يصلح أن يكون نكتة لذلك ولكن بنحو الحكمة وليس بنحو العلة.

والفارق بين الحكمة والعلة أنه في العلة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً بينما في الحكمة لا يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، فلو قيل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، فالحموضة إذا كانت علة فلازم ذلك أنها إذا كانت ثابتة في الرمان فلا يجوز أكله وإلاّ فيجوز، وهذا بخلاف ما إذا كانت حكمة فإن لازم ذلك أن تكون الحرمة ثابتة لمطلق الرمان، وإنما حُرّم كذلك لأن الحموضة هي الطابع العام والغالب عليه.

ثمّ إنه يوجد في مقامنا تساؤلان:

١ _ ما هي الثمرة بين كون انسداد باب العلم في اللغة علة لجعل الحجية لقول اللغوي أو حكمة؟

والجواب: أن الثمرة تظهر في أنه بناءً على العلّية يلزم عدم جواز الرجوع إلى اللغوي في المورد الذي يمكن فيه تحصيل العلم بالمعنى اللغوي، بينما إذا كان حكمة فيجوز الرجوع إليه رغم إمكان تحصيل العلم.

٢ _ لماذا حكم الشيخ المصنف بأن الانسداد يحمل على كونه حكمة لا علة؟ أي ما هي النكتة التي استند إليها؟

والجواب: أن ذلك من جهة أن دليل الحجية لو فرضناه مطلقاً فنفس إطلاقه يدل على الحكمة، إذ لو كان الانسداد علة لكان المناسب تقييد الحكم لا إطلاقه، أي بأن يقول المولى هكذا: يجوز الرجوع إلى اللغوي إن لم تتمكن من تحصيل العلم بالمعنى اللغوي من خلال سلوك بعض الطرق، فإذا أطلق الحكم ولم يقيّد فنفهم من ذلك أن الانسداد حكمة.

ولنعد إلى صلب الموضوع ونقول: إن انسداد باب العلم في اللغة لا يصلح التمسّك به كدليل لإثبات الحجية لقول اللغوي وإنما يصلح التمسّك به كحكمة للتشريع بعد فرض وجود دليل في المرحلة السابقة يدل على الحجية.

وبهذا اتّضح بطلان الوجوه الأربعة التي قد يستدل بها على حجية قول اللغوي، وبالتالي يتضح أن قول اللغوي ليس حجة.

لا يقال: إن قول اللغوي إذا لم يكن حجة فهل معنى ذلك أن قوله: سوف لا تعود له أيّة أهمية، وبالتالي لا تعود فائدة لاقتناء القواميس اللغوية؟

فإنه يقال: إنه رغم هذا يمكن أن نتصوّر وجود فائدة في الرجوع إلى قول اللغوي، وذلك في الحالتين التاليتين:

١ ـ أن يفترض حصول القطع من قول اللغوي، كما إذا فرض أن جميع أهل اللغة قد اتفقوا على معنىً معيّن فإنه ربما يحصل لنا من اتفاقهم القطع بالمعنى اللغوي، بل ربما يحصل القطع من اتفاق غالب أهل اللغة لا كلهم، وحيث إن القطع حجة جزماً فلا يعود محذور من الأخذ بقول اللغوي، فإنه في الحقيقة أخذ بالقطع دون قول اللغوي.

٢ ـ أن يفترض وجود لفظ في نص خاص، والسياق يقتضي أن يكون المقصود منه معنىً معيناً ولكن لأجل أنّنا لا نجزم باستعماله في المعنى المذكور فلا نجزم بكونه هو المقصود، فإذا لاحظنا شخصاً من أهل اللغة ينصُّ على استعمال اللفظ في المعنى المذكور فسوف نجزم بأن المعنى الذي يقتضيه السياق هو المقصود.

إذن شهادة اللغوي بأن اللفظ المذكور يستعمل ـ ونؤكّد أنه يستعمل لا أنه هو المعنى الحقيقي ـ في هذا المعنى يوجب القطع بإرادة المعنى السياقي وإن لم نقطع بكونه هو المعنى الحقيقي.

* * *

الفصل الرابع:

الإجماع المنقول

قوله ﷺ:

«الإجماع المنقول...»، إلى قوله: **الأمر الثاني».**

الإجماع المنقول:

ذكرنا فيما سبق أنّنا نتحدّث عن الأمارات التي قيل أو يمكن أن يقال بكونها حجة، وكانت الأولى هي الظواهر، والثانية هي قول اللغوي، والآن يقع الحديث عن الثالثة، أعني الإجماع المنقول.

وفي البداية لا بدَّ أن نعرف أن الإجماع هو على قسمين: محصّل ومنقول. والمحصّل هو ما يحصّله الفقيه بنفسه فيجهد نفسه ويتتبّع ويثبت لديه الإجماع، والمنقول هو ما إذا نقل له ناقل بأن الإجماع قد تحقّق على كذا.

وكلامنا الآن هو في الإجماع المنقول، يعني هل هو حجة أو لا؟ وأما المحصّل فيتضح الحال فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قد يقال: إن الإجماع المنقول حجة بلا حاجة إلى ورود دليل خاص يدل على حجيته بعنوانه، فإن نفس دليل حجية خبر الثقة يكفي لإثبات حجيته، وذلك ببيان أن ناقل الإجماع ينقل رأي الإمام عليه السلام ضمن نقله لآراء العلماء، فهو حينما يقول: أجمع الكل على كذا فحيث إن من أحد المجمعين هو الإمام عليه السلام فيكون النقل المذكور كنقل زرارة تماماً، فكما أن زرارة حينما ينقل عن الإمام عليه السلام يكون نقله حجة من باب حجية خبر الثقة كذلك ناقل الإجماع هو ينقل عن الإمام عليه السلام

ضمن نقله لآراء المجمعين فيكون نقله حجة من باب دليل حجية خبر الثقة بلا حاجة إلى ورود دليل خاص على ذلك.

إذن إطلاق دليل حجية خبر الثقة كما يشمل خبر زرارة عن الإمام عليه السلام كذلك يشمل خبر ناقل الإجماع، فإنه نقل عن الإمام عليه السلام أيضاً.

وعليه فدليل حجية الإجماع المنقول هو إطلاق دليل حجية خبر الثقة وليس شيئاً آخر، والآن نريد أن نعرف أن هذه المحاولة هل هي صحيحة أو لا؟

ولأجل أن يتَّضح الحال في ذلك ذكر دام ظله جملة من الأمور من باب المقدمة والتمهيد، وتلك الأمور هي:

الأمر الأوّل:

ليس المقصود من حجية الإجماع أنه حجة بنفسه، يعني بقطع النظر عن المعصوم عليه السلام، كلا إن ذلك أمر باطل عندنا وإنما ذهب إليه العامة، فهم قالوا: إن الإجماع بما هو إجماع حجة ومعصوم ولا يمكن تحقّق الخطأ فيه استناداً إلى أن الأمّة لا تجتمع على الخطأ والضلال، وينسبون في ذلك حديثاً إلى النبي صلى الله عليه وآله، إنّنا نعتقد أن المدار في الحجية ليس إلاّ على المعصوم عليه السلام، فإن أجمع الكل من دون أن يشاركهم هو عليه السلام لم يكن لإجماعهم قيمة، وإن وافق كان الحجة هو من دون قيمة لبقية المجمعين.

وباتّضاح هذا نقول: إن ناقل الإجماع حينما ينقل الإجماع فهو ينقل ضمناً رأي الإمام عليه السلام، وإلا فلا قيمة لنقله، وهو واضح، ولكن كيف حصل للناقل القطع برأي الإمام عليه السلام؟ إنه لا بدَّ من وجود منشأ لذلك وإلاّ فالقطع لا يمكن أن يحصل عبثاً. والآن سوف نستعرض مناشئ القطع لنلاحظ هل هي صحيحة _ ولو بعضها _ حتّى يمكن أن

يكـون النقـل حجـة أو أنـه لـيس فيهـا شـيء صـحيح، وبالتـالي لا يمكـن أن يكون النقل حجة؟

ونقـل ﷺ فـي هـذا المجـال خمسـة طـرق لتحصـيل القطـع بـرأي الإمـام عليه السلام، وهي:[1]

١ ـ أن يجهد الناقل نفسه ويسافر إلى البلدان ويسأل جميع الفقهاء عن حكم المسألة إلى أن يقطع أن واحداً من الذين سألهم هو الإمام عليه السلام.

وهـذه الطريقـة لـو حصـلت فهـي جيـدة ولكـن مـن الواضـح هـي أقـرب إلـى الخيـال منهـا إلـى الواقـع، فهـل للفقيـه وقـت كبيـر يتحمّـل هـذا الجهـد؟ وكيف يحصل له القطع بأن أحد الذين سألهم هو الإمام عليه السلام؟

وهــذه الطريقــة تنســب إلــى الســيد المرتضــى بــل إلــى القــدماء، ويصـطلح عليهـا بطريقـة الحـس، أي تحصـيل قـول الإمـام عليه السلام مـن خـلال الحس والسماع.

ويلزم بناءً على هذه الطريقة افتراض أن بعض من يسألهم الفقيه يكون مجهول النسب لديه ولا يعرفه كي يمكن أن يكون أحد المجهولين هو الإمام عليه السلام، أمـا إذا كـان كلهـم معلـوم النسـب فسـوف يجـزم بـأن الإمـام عليه السلام لـيس أحدهم. ومن هنا نجد في كلمات بعض القدماء التعبير هكذا: إن مخالفة فلان لا تضرُّ لأنه معلوم النسب، أي لأنه ليس هو الإمام عليه السلام، إن هذا التعبير نفسه يشتمل على دلالة واضحة على تبنّي هذه الطريقة.

ثـمّ إنـه بنـاءً علـى هـذه الطريقـة يكـون الإمـام عليه السلام ـ كمـا ذكرنـا ـ أحـد الأفـراد الـداخلين فـي الإجمـاع، وأمـا بنـاءً علـى الطـرق الأخـرى فالإمـام

(١) وقـد ألّـف الشـيخ أسـد الله التسـتّري كتابـاً فـي هـذا المجـال باسـم كشـف القنـاع عـن وجوه حجية الإجماع وذكر فيه طرقاً كثيرة.

عليه السلام لا يكون داخلاً في الإجماع بل هو خارج غايته يكون موافقاً. وتلك الطرق الأخرى هي:

٢ ـ أن الفقهاء متى ما اتفقوا في مسألة على حكم معيّن فيلزم أن يكون اتفاقهم على صواب وإلاّ فمن اللطف الواجب على الإمام عليه السلام أن يحول دون تحقّق الاتفاق.[1] وهذه الطريقة ربما ينسب اختيارها إلى الشيخ الطوسي.

وبناءً على هذه الطريقة لا يلزم اتفاق الفقهاء في جميع الأعصار بل يكفي اتفاق أهل عصر واحد على حكم معيّن، فإنهم متى ما اتفقوا على حكم فيلزم أن يكون اتفاقهم على صواب وإلاّ فمن اللطف الحيلولة دون اتفاقهم.

كما أنه بناءً على هذه الطريقة لا يلزم وجود مجهول النسب.

وربما يصطلح على هذه الطريقة بالملازمة العقلية من باب اللطف.

٣ ـ أن الفقهاء في جميع الأعصار متى ما اتفقوا على حكم فالملازمة العادية تقتضي موافقة الإمام عليه السلام لهم، إذ من البعيد أن يتّفق جميع الفقهاء من زمان الشيخ الكليني إلى زماننا على حكم من دون موافقة الإمام عليه السلام لهم، إن ذلك يعني أن الجميع قد أخطأ واشتبه، وهو بعيد.

وهذه الملازمة العادية تختص بحالة اتفاق جميع الفقهاء وفي جميع الأعصار.

٤ ـ التمسّك بالملازمة الاتفاقية من باب الحدس، فإن الفقهاء إذا اتفقوا على حكم ولو في عصر واحد فيمكن أحياناً حصول القطع بموافقة الإمام عليه السلام لهم من باب الحدس اتفاقاً.

---

(١) المراد من اللطف كل ما يقرّب نحو الطاعة ويبعّد عن المعصية.

وينقل أن بعض الأكابر في النجف الأشرف كان يقول: إنه إذا اتفق ثلاثة على حكم، ولكن لا كل ثلاثة بل خصوص ثلاثة معيَّنة _ هم الشيخ الأنصاري والميرزا محمّد حسن الشيرازي والشيخ محمّد تقي الشيرازي _ فأنا يحصل لي القطع بأن ذلك هو الحكم الصحيح المطابق لرأي المعصوم عليه السلام.

ثمّ إن هذه الطريقة ربما تظهر من المتأخرين، لأنه مع عدم اعتقادهم بطريقة الحسّ واللطف وعدم تحقّق الاتفاق في جميع الأعصار يدّعون رغم ذلك الإجماع، إن هذا معناه حصول القطع لهم برأي المعصوم عليه السلام من باب الملازمة الاتفاقية.

٥ _ التشرّف بلقاء الإمام الحجة روحي له الفداء _ لو تحقّق ذلك _ إذ المتشرّف حيث يتحاشى التصريح بأني تشرّفت باللقاء، إما لأجل الحذر من تكذيبه، أو لأجل نكتة أخرى فيدّعي الإجماع ستراً على واقع الحال.

وهذه الطريقة لو تحقّقت فالإستناد إليها في تحصيل القطع برأي الإمام عليه السلام أمر جيد ولكن الكلام في تحقّق التشرّف بالفعل، ولا نقصد إمكاناً بل وقوعاً.

وبالجملة: هذه طرق خمسة لتحصيل القطع برأي المعصوم عليه السلام اطلعنا عليها إما من خلال ذكرهم لبعض الآثار المناسبة لكل طريقة أو بسبب تصريح بعضهم بطريقته وسوف يأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى تحقيق الحال في هذه الطرق.

توضيح المتن:

وكون موارد الحاجة: هذا ردٌّ على الوجه الرابع. وهو مبتدأ، والخبر قوله: لا يوجب...

ما دام انفتاح...: الأنسب: ما دام باب العلم بالأحكام مفتوحاً.

فيما عدا المورد: إذ مع إمكان تحصيل العلم في خصوص المورد فلا معنى للرجوع إلى الظن الحاصل من خلال قول اللغوي.

موجباً له: أي لاعتبار قول اللغوي وجعله حجة.

لا يقال على هذا: أي بناءً على عدم حجية قول اللغوي يلزم عدم الفائدة في القواميس اللغوية.

ظاهر في معنى: أي مستعمل في هذا المعنى وإن كان بنحو المجاز.

بعد الظفر به وبغيره: أي إنه إذا وجدنا أن اللغوي يذكر استعمالات متعددة، وأحدها يتناسب مع السياق فيتعيّن أن يكون هو المقصود ولو بنحو المجاز ويفتي الفقيه آنذاك على طبقه.

باعتبار الخبر بالخصوص: متعلّق باعتبار الخبر، أي من باب الدليل الخاص وليس من باب دليل الانسداد، والمقصود أن من قال بحجية الخبر من هذه الناحية قال بحجية الإجماع المنقول من باب أنه مصداق من مصاديق الخبر الذي هو معتبر بالخصوص.

هو علمه: أي الحاكي. وهذا إشارة إلى الطريق الأوّل.

أو قطعه: أي الحاكي. وهذه الجملة _ أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً من باب اللطف _ إشارة إلى الطريق الثاني.

أو عادة: عطف على عقلاً، وهو إشارة إلى الطريق الثالث.

أو اتفاقاً: عطف على عقلاً. وهو إشارة إلى الطريق الرابع.

كما هو طريقة...: أي الاتفاق من جهة الحدس.

هذا مضافاً: أي إن الطرق المذكورة تظهر من خلال اللوازم المذكورة في كلامهم، مضافاً إلى تصريحهم بالطرق المذكورة في كلماتهم.

وربما يتفق لبعض...: هذا إشارة إلى الطريق الخامس.

وممن اعتذر عنه: أي عن وجود المخالف.

خلاصة البحث:

إن الوجه الرابع مرفوض أيضاً، وبذلك لا يكون قول اللغوي حجة، ولكن هذا لا يمنع الاستفادة منه في موردين.

وقد قيل بحجية الإجماع المنقول من باب أنه مصداق للخبر، وتحقيق ذلك يتوقّف على أمور، ذكر في أوّلها خمسة طرق لتحصيل القطع برأي الإمام عليه السلام.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وقد يستدل بأن الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن تحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وإن كان المعنى معلوماً في الجملة.

وفيه: أن ذلك لا يوجب اعتبار قوله ما دام باب العلم بالأحكام مفتوحاً، وعلى تقدير انسداده يكون معتبراً إذا أفاد الظن وإن فرض انفتاح باب العلم بتفاصيل اللغة فيما عدا المورد.

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى كتب اللغة.

فإنه يقال: إن مراجعتها قد توجب القطع بالمعنى، وربما توجب القطع باستعمال اللفظ في معنىً ولو مجازاً بعد الظفر بثبوت الاستعمال فيه في اللغة.

الإجماع المنقول:

فصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة _ عند كثير من القائلين باعتبار الخبر بالخصوص _ من جهة أنه من أفراده بلا حاجة إلى

دليل عليه بالخصوص. وعليه لا بدَّ من شمول إطلاق أدلة اعتباره له. وتحقيق ذلك يحتاج إلى رسم أمور:

الأوّل: إن وجه حجية الإجماع هو القطع برأي الإمام عليه السلام. ومستند القطع إما العلم بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً وإن لم يعرف عيناً أو القطع بموافقته، من باب الملازمة العقلية لقاعدة اللطف، أو للملازمة العادية، أو للملازمة الاتفاقية من جهة الحدس، كما هي طريقة المتأخرين حيث إنهم مع عدم اعتقادهم بالملازمة العقلية ولا العادية وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين يحكون الإجماع.

كما يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب استناده في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام، وممن اعتذر عنه بانقراض عصره استناده إلى قاعدة اللطف.

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك على ما تشهد به مراجعة كلماتهم.

ثمّ إنه قد يتّفق للبعض التشرف برؤيته عليه السلام وأخذ الفتوى من جنابه ولكن لا ينقل عنه بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

* * *

قوله دام ظله:

«الأمر الثاني فلا بدّ في الإجماعات المنقولة بألفاظها...».[1]

الأمر الثاني:

وهذا الأمر يشتمل على نقطتين:

١ ـ إن ناقل الإجماع تارة ينقل السبب فقط، أي ينقل اتفاق الفقهاء فقط من دون أن يكون رأي الإمام عليه السلام معه، وأخرى ينقل السبب والمسبّب معاً.

٢ ـ إن ألفاظ النقل مختلفة، فبعضها صريح أو ظاهر في إرادة نقل السبب فقط، وبعضها الآخر ظاهر أو صريح في إرادة نقل السبب والمسبّب معاً، وبعضها الثالث يكون مجملاً من هذه الناحية.

الأمر الثالث:

إنه توجد حالات ثلاث ينبغي الإلتفات إليها، وهي:

١ ـ إن ناقل الإجماع إذا كان ينقل رأي الإمام عليه السلام عن حس ـ كما هو على طريقة السيد المرتضى ـ فنقله حجة لأنه كنقل زرارة عن الإمام عليه السلام ولا فرق بينهما.

نعم احتمال كون النقل عن الإمام عليه السلام نقلاً عن حس ضعيف في حدّ نفسه.

---

(١) الدرس ٢٧٠: (١٠/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

إذن إذا كان النقل عن الإمام عليه السلام عن حس فهو حجة جزماً إلاّ أن الكلام في أصل النقل الحسي عن الإمام عليه السلام فإنه في حدّ نفسه احتمال ضعيف.

٢ ـ إن ناقل الإجماع إذا كان ينقل السبب فقط ـ أعني أنه ينقل اتفاق الفقهاء فقط من دون ضم رأي الإمام عليه السلام إليه ـ وكنّا نحن نعتقد بالملازمة بين تحقّق الاتفاق وبين رأي الإمام عليه السلام فحينئذٍ سوف يثبت تحقّق السبب، أعني نقل الاتفاق ويكون كأنه قد حصّلناه نحن بأنفسنا، وبعد ثبوت النقل بواسطة أدلة حجية الخبر سوف يثبت رأي الإمام عليه السلام باعتبار أنّنا نعتقد بتحقّق الملازمة في نظرنا.

٣ ـ إن ناقل الإجماع إذا كان ينقل المسبّب، أعني رأي الإمام عليه السلام، وفرض أن نقله كان عن حدس واعتقاد للملازمة في نظره دون نظرنا فهل النقل المذكور يكون حجة؟ كلا، لا يكون حجة، فإن النقل عن الإمام عليه السلام لا يكون حجة إلاّ إذا كان عن حسّ، بأن يشهد المخبر أني سمعت الإمام عليه السلام بأُذني، أما إذا كان ينقل عن حدس فهو ليس بحجة، إذ مدرك حجية الخبر هو السيرة العقلائية، والقدر المتيقن منها هو العمل بالخبر إذا كان عن حسّ، وأما إذا كان عن حدس فلا يجزم بانعقادها على العمل به، فلو جاءنا شخص وأخبرنا أن زيداً قد جاء من السفر، وقد رأيته بنفسي قُبِل ذلك منه وعُمل بخبره، وأما إذا قال: إني لم أره بعيني ولكن من خلال بعض المقدمات قطعت بمجيئه فلا نقبل خبره.

هذا بالنسبة إلى السيرة.

وأما الآيات والروايات فلا يبعد أن يكون المنصرف منها هو ذلك، أي الخبر الحسي دون الحدسي.

إذن الإخبار عن رأي الإمام عليه السلام إذا كان عن حس فهو حجة، بخلاف ما

إذا كان عن حدس فإنه ليس بحجة. وهذا واضح، ولكن إذا شككنا ولم ندر أن الناقل ينقل رأي الإمام عليه السلام عن حس أو أنه ينقله عن حدس فما هو الموقف؟ أجاب دام ظله بأنه ليس من البعيد الحكم بحجيته تمسكاً بأصالة الحس العقلائية، بمعنى أن العقلاء يبنون عند تردّد الخبر بين كونه عن حس أو عن حدس على كونه عن حس، فلو أخبرنا شخص بخبر فلا نبقى نحقّق معه هل أن إخبارك عن حس أو هو عن حدس بل نأخذ بخبره من دون فحص، ومن أخذ يفحص ويدقّق من هذه الناحية عدّ خارجاً عن الطريقة العقلائية.

أجل لا يبعد أن العقلاء يطبّقون أصالة الحسِّ في حالة ما إذا لم تقم أمارة على أن الإخبار قد استند إلى الحدس أو إلى اعتقاد المخبّر بالملازمة العقلية أو العادية في نظره، وفي مقامنا حيث إن الأمارة على الحدس ثابتة _ باعتبار استبعاد استناد الناقل إلى الحسِّ في نقله لاستبعاد رؤيته للإمام عليه السلام مباشرة وسماعه منه _ فلا يكون نقله حجة إلاّ إذا أحرزنا أن نقله لرأي الإمام عليه السلام هو عن حس وليس عن حدس.

توضيح المتن:

فتارة ينقل: أي ناقل الإجماع. وقوله ضمن نقله يعني ضمن نقل الإجماع. وقوله: حدساً _ وهكذا: أو حساً _ متعلّق بقوله: ينقل، أي تارة ينقل حدساً أو حساً رأي الإمام عليه السلام ضمن نقله الإجماع.

ثمّ إن قوله: حدساً لا يراد به خصوص الطريقة الرابعة المتقدمة، بل ما يقابل الحس فيكون شاملاً للملازمة العقلية بسبب اللطف وللملازمة العادية.

عقلاً أو عادة أو اتفاقاً: هذه راجعة إلى السبب، أي ما هو السبب عقلاً أو...

واختلاف ألفاظ...: عطف على اختلاف، أي ولا يخفى أيضاً اختلاف الفاظ...

ثمّ إن هذا إشارة إلى النقطة الثانية، وما سبق إشارة إلى النقطة الأولى من النقطتين اللتين يشتمل عليهما الأمر الثاني.

بأن نقل كذلك: أي لو لم نقل أن نقل المسبّب عن حس في زمان الغيبة أمر ضعيف.

وكذا إذا لم يكن متضمناً له: هذا إشارة إلى الحالة الثانية، وما سبق إشارة إلى الحالة الأولى. أي وكذا يكون نقل الإجماع حجة إذا لم يكن متضمناً لنقل المسبّب بل كان ممحّضاً لنقل السبب عن حس.

فيتعامل حينئذٍ مع المنقول...: أي يتعامل مع الاتفاق المنقول كأنه قد حصّله المنقول إليه بنفسه فيثبت الاتفاق، وبالتالي يثبت مسبّبه، وهو رأي الإمام عليه السلام بما له من آثار وأحكام.

وأما إذا كان نقله للمسبّب...: هذا إشارة إلى الحالة الثالثة.

عند الناقل بوجه: يعني إما بسبب اللطف أو الملازمة العادية أو الملازمة الاتفاقية.

على تقدير دلالتهما ذلك: أي غير ذلك.

هذا فيما انكشف الحال: أي وإن نقل المسبّب هو عن حسٍّ أو هو عن حدس.

الحدس أو اعتقاد الملازمة: الأوّل إشارة إلى الطريقة الرابعة، والثاني إشارة إلى الطريقة الثانية والثالثة.

ما لم ينكشف أن نقل السبب: المناسب المسبّب، كما في متن حقائق الأصول.

خلاصة البحث:

ذكر في الأمر الثاني أن النقل تارة يكون للسبب والمسبّب وأخرى للسبب فقط، وألفاظ النقل هي مختلفة في ذلك.

وذكر في الأمر الثالث أن نقل المسبّب عن حس حجة، وهكذا نقل السبب عن حس، وأما نقل المسبّب عن حدس فهو ليس حجة، وفي حالة الشكّ يبنى على أصالة الحسِّ شريطة أن لا تكون في المقام أمارة على الحدس، وأما إذا كانت _ كما في المقام _ فلا يبنى على الحسِّ.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثاني: لا يخفى أن الناقل تارة ينقل السبب والمسبّب، وأخرى خصوص السبب، وألفاظ النقل تختلف في ذلك صراحة وظهوراً وإجمالاً.

الثالث: إن النقل حجة بأدلة حجية الخبر إذا كان نقلاً للمسبّب عن حس إلاّ أن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً.

وأما إذا كان نقلاً للسبب فقط عن حس وكان المنقول إليه يرى الملازمة فيتعامل مع المنقول معاملة المحصّل في الالتزام بمسبّبه.

وأما إذا كان نقلاً للمسبّب لا عن حسٍّ بل بملازمة ثابتة لدى الناقل فقط ففيه إشكال، إذ المتيقن من بناء العقل وهكذا المنصرف من الآيات والروايات غير ذلك خصوصاً إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة.

هذا إذا انكشف الحال.

وأما إذا اشتبه فلا يبعد الاعتبار، فإن العقلاء كما يعملون بخبر

الثقة إذا علم أنه عن حدس كذلك يعملون به فيما يحتمل كونه كذلك من دون توقّف وتفتيش عن كونه عن حدس أو حسٍّ.

نعم لا يبعد أن يكون ذلك مختصّاً بحالة عدم الأمارة على الحدس، وحيث إن غالب الإجماعات المنقولة مبنية على حدس الناقل فلا اعتبار بها إلاّ إذا أحرز أن نقل المسبّب هو عن حسٍّ.

* * *

قوله ﷾:

«فـلا بـدَّ فـي الإجماعـات المنقولـة...» إلـى قولـه:

الثاني أنه لا يخفى أن الإجماعات...».[1]

قيمة الإجماع من حيث نقل السبب:

ذكرنـا فيمـا سـبق أن الإجماعـات التـي يتـداولها الأصـحاب فـي ألسـنتهم هـي ليسـت حجـة مـن ناحيـة رأي الإمـام عليه السلام لأن الأمـارة علـى الحـدس موجـودة، وبالتـالي هـي لا اعتبـار لهـا إلاّ إذا انكشـف أن نقـل رأي الإمام عليه السلام يستند إلى الحسِّ دون الحدس ولكن أنّى ذلك.

هذا ما قلناه سابقاً.

وقـد يفهـم شـخص مـن هـذا الكـلام أن الإجماعـات المنقولـة سـوف لا يكـون لهـا أيّ قيمـة لأنهـا فـي الغالـب مبنيّـة علـى حـدس الناقـل بـرأي الإمـام عليه السلام، واسـتدرك ﷾ وقـال: إن الإجماعـات المنقولـة يمكـن أن تثبـت لهـا الحجيـة مـن ناحيـة أخـرى، وهـي السـبب، فالنقـل يصـير حجـة مـن حيـث نقـل نفـس الاتفـاق الـذي هـو السـبب، وذلـك بتوضـيح أن الناقـل حينمـا ينقـل الإجمـاع فهـو ينقـل مجموعـة مـن أقـوال الفقهـاء، فـإذا لاحظنـا الألفـاظ التـي ينقـل بهـا الاتفـاق ـ إذ هـي لهـا مراتـب فتـارة يقـول الناقـل: أجمعـت كـل الأمّـة، وأخـرى يقـول: لـم أعثـر علـى مخـالف، ومـن المعلـوم أن ظهـور الأوّل

---

(١) الدرس ٢٧١: (١١/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

في تحقّق الاتفاق أقوى _ ولاحظنا خصوصية الناقل وكونه حينما ينقل الشيء ينقله عن تثبّت وتحقيق لا كيفما اتفق، ولاحظنا المسألة التي تمَّ فيها النقل، بأن كانت من المسائل التي تعرّض إليها الفقهاء في كلماتهم وليست من المسائل التي تعرّض إليها بعض دون بعض، إن هذه الخصوصيات إذا لاحظناها وفرض أنه ثبت لدينا كميّة من الأقوال التي يحصل لنا بسببها القطع برأي الإمام عليه السلام فهذا هو المطلوب، وأما إذا لم تكن بالمقدار الكافي لاستكشاف رأي الإمام عليه السلام فنضمّ إلى ذلك ما حصلنا عليه بأنفسنا من الأقوال في المسألة وأيضاً ما نعثر عليه من بعض الأمارات من آيات وروايات وقرائن أخرى، فإذا فرض أنه حصل من المجموع قطع برأي الإمام عليه السلام فهو المطلوب وإلاّ فلا يكون النقل حجة من ناحية المسبّب ولا من ناحية السبب.

تلخيص لما تقدّم:

ثمّ ذكر قدس سره تلخيصاً لكل ما تقدّم، وحاصل ما ذكره أن نقل الإجماع تارة نبحث عن حجيته من حيث رأي الإمام عليه السلام، وأخرى من ناحية نقل السبب، أعني نفس الاتفاق.

أما من حيث رأي الإمام عليه السلام فهو حجة فيما إذا كان المنقول إليه يرى الملازمة بين الاتفاق ورأي الإمام عليه السلام، إذ في هذه الحالة يصير حال النقل المذكور كحال زرارة إذا أخبر عن الإمام عليه السلام مباشرة، فكلاهما حجة، وتطبّق عليه أقسام الخبر وآثاره، فينقسم إلى صحيح إذا كان الناقل عادلاً إمامياً وإلى غيره إذا لم يكن كذلك، كما أن آثاره _ كالتعارض مثلاً _ تنطبق عليه، فإذا نقل ناقلان الإجماع بشكل متعاكس حصل فيه تعارض كما يحصل للخبر.

هذا من حيث رأي الإمام عليه السلام.

وأما من حيث نفس الاتفاق فقد ذكرنا قبل قليل أنه لا بدَّ من تجميع الخصوصيات فإذا كانت توجب القطع برأي الإمام عليه السلام فيكون النقل المذكور حجة وإلاّ فلا.

نعم قد يشكل بأن النقل إذا لم يوجب القطع برأي الإمام عليه السلام فهذا معناه أنه لا يترتّب عليه أثر فلا يكون حجة، فإن الحجة هو نقل ما يترتّب عليه الأثر الشرعي، وأما ما لا يترتّب عليه الأثر الشرعي فلا يكون حجة، لأن حجيته لغو.

وجوابه: أنه يكفي في الحجية وانتفاء اللغوية ترتّب الأثر عليه ولو بضمّ غيره اليه، ولا يلزم في الحجية ترتّب الأثر على المنقول وحده وإلاّ فما رأيك في نقل بعض خصوصيات السائل،[1] أو نقل بعض خصوصيات القضية المسؤول عنها؟[2] إن نقلها حجة جزماً والحال أنه لا يترتّب عليها وحدها الأثر الشرعي.

تنبيهات ثلاثة:

ثم تعرّض دام ظله بعد ذلك إلى تنبيهات ثلاثة هي:

التنبيه الأوّل: الحديث عن الطرق الخمس:

إنّنا عرفنا من خلال ما سبق أن القطع برأي الإمام عليه السلام يحصل من طرق خمس، والآن نريد التحدّث عن هذه الطرق. وفي هذا المجال ذكر دام ظله:[3]

---

(١) من قبيل أن السائل هو زرارة بن أعين الذي هو ثقة وليس هو زرارة بن لطيفة الذي ليس ثقة، أو من قبيل الإخبار عن وثاقة زرارة مثلاً، فإنه حجة رغم أن الوثاقة لا يترتّب عليها وحدها الأثر الشرعي.

(٢) من قبيل ما إذا نقل الراوي أن مجلس السؤال كان يضمُّ شخصاً يحتشم منه ويتّقى من ناحيته.

(٣) وأغلبه تكرار ممل.

إن قاعدة اللطف لا يمكن تطبيقها لتحصيل القطع بموافقة الإمام عليه السلام، إذ كما أن ظهوره عليه السلام والتقاءه بنا لطف _ أي يقرّبنا نحو الطاعة ويبعّدنا عن المعصية _ ولكن حتماً يوجد مانع يمنع من ظهوره عليه السلام فكذلك يحتمل أن نفس المانع المذكور يمنع من إعمال الإمام عليه السلام اللطف بإلقاء الخلاف.

وأما الملازمة الاتفاقية من باب الحدس فيمكن أن يقال: إنه من مجرد اتفاق جماعة لا يحصل عادة قطع برأي الإمام عليه السلام.

وأما طريقة السيد المرتضى فهي عادة غير متحقّقة في الإجماعات المتداولة.

وأما الملازمة العادية فهي تحتاج إلى اتفاق جميع الأعلام في جميع الأعصار، وتحقّق مثل هذا نادر وبعيد.

وأما التشرّف بلقاء الإمام عليه السلام فهو احتمال ضعيف.

وبهذا يتّضح أن الإجماع ليس حجة من ناحية استكشاف رأي الإمام عليه السلام لأنه يحتاج إلى طرق خمس، كلها باطلة.[1]

ولكن هذا لا يعني عدم حجية الإجماع من ناحية السبب بل هو حجة فيما إذا اجتمعت خصوصيات توجب القطع برأي الإمام عليه السلام.

توضيح المتن:

فلا بدَّ في الإجماعات المنقولة...: أي بعد ما لم يكن نقل الإجماع حجة من ناحية المسبّب _ لوجود الأمارة على الحدس _ فلا بدَّ من ملاحظة حجيته من ناحية السبب.

---

(١) بهذا اتّضح حال الإجماع المحصّل، فهو ليس حجة ولا يمكن استكشاف رأي الإمام عليه السلام من خلاله لأن جميع الطرق الخمس قابلة للتأمل والمناقشة.

بألفاظها المختلفة: فإن النقل تارة يكون بلفظ أجمعت الأمّة، وأخرى بلفظ لم أجد خلافاً، ونحو ذلك.

ويعامل معه معاملة المحصّل: أي من حيث الحجية.

فإن كان بمقدار تمام السبب: أي للقطع برأي الإمام عليه السلام.

وإلاّ فلا يجدي...: لا داعي لارباك العبارة بالشكل المذكور، والمناسب: وإلاّ فلا يجدي ما لم يضم إليه ما به يتمُّ السبب، وهو ما حصل له أو نقل من الأمارات والأقوال الأخرى.

فافهم: لعلَّه إشارة إلى أنه بناءً على هذا لا يكون الإجماع المنقول حجة لا من حيث المسبّب ولا من حيث السبب وإنما الحجة هو الاطمئنان أو القطع الذي يحصل بسبب تجميع القرائن.

ثمّ لا يخفى أن هذه الطريقة التي سلكها الشيخ المصنف ـ والتي ذكرها الشيخ في الرسائل ـ هي تطبيق لحساب الاحتمال وتحصيل للقطع برأي الإمام عليه السلام من خلال تجميع القيم الاحتمالية.

وما نقله من الأقوال: المناسب: وما نقل إليه من الأقوال.

بنحو الجملة والإجمال: العطف بينهما تفسيري. والمقصود أن ناقل الإجماع لا ينقل رأي كل فقيه بنحو التفصيل وإنما ينقلها جميعاً بنحو الإجمال بقوله: أجمع الفقهاء.

ثمّ إن المناسب حذف الفقرة المذكورة لأنها بيان لأمر واضح لا داعي إلى بيانه.

وتعمّه أدلة اعتباره: أي إن أدلة اعتبار الخبر تعمّ الإجماع، وينقسم نقل الإجماع ـ كانقسام نقل الخبر ـ إلى صحيح وغيره، وتثبت له آثاره من التعارض والتساقط.

وأما من جهة نقل السبب فهو...: كان من المناسب الاحالة على ما سبق وعدم التطويل من دون داع.

ثمّ إنه لا داعي إلى التعقيد المذكور، والمناسب: وأما من جهة نقل السبب فيثبت به ما يدل عليه اللفظ.

وكان بالإمكان حذف بعض الألفاظ الزائدة، أي هكذا: وأما من جهة نقل السبب فهو حجة بالنسبة إلى مقدار من الأقوال.

فلو ضُمّ...: يقرأ بنحو المبني للمجهول، ونائب الفاعل قوله: مقدار.

مما حصّله: المناسب: ما حصّله.

كان المجموع كالمحصّل: أي في الحجية.

كما إذا كان كله منقولاً: لأن النتيجة تتبع أخسَّ المقدمتين. ولا أدري ما الحاجة إلى التنبيه على ما ذكر.

ولا تفاوت...: هذا دفع للإشكال الذي أشرنا إليه. وقوله: تمامه يعني تمام السبب.

الأوّل أنه قد مرّ...: الغرض إبطال الطرق الخمس. ومضمون ذلك قد تقدّم ولا حاجة إلى التكرار.

أو اتفاقاً: عطف على عقلاً.

خلاصة البحث:

إن نقل الإجماع بعد ما لم يكن حجة من ناحية المسبّب فيمكن أن يكون حجة من ناحية السبب بعد تجميع الخصوصيات بالمقدار الذي يوجب القطع برأي الإمام عليه السلام.

وعليه فنقل الإجماع حجة من ناحية نقل المسبّب إذا كان المنقول

اليه يرى الملازمة وإلاّ فيكون حجة من ناحية نقل السبب إذا حصل القطع برأي الإمام عليه السلام من مجموع الخصوصيات.

ونقل الإجماع ليس حجة من ناحية نقل المسبّب لبطلان الطرق الخمس، وأما من ناحية السبب فهو حجة إذا حصل القطع بعد تجميع القرائن.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وعليه فلا اعتبار بالإجماعات المنقولة إلاّ إذا استظهر منها مقدار يكفي لتمام السبب _ ولو بملاحظة حال الناقل وموضع النقل _ وإلاّ فلابدَّ من ضمّ ما يتحقّق به تمام السبب من سائر الأقوال _ التي حصّلها أو نقلت له _ والأمارات فافهم.

وتلخّص أن الإجماع المنقول حجة من ناحية حكايته عن رأي الإمام عليه السلام إذا كان المنقول إليه يرى الملازمة، ويعمّه دليل حجية الخبر وينقسم بأقسامه ويشاركه بأحكامه.

وأما من ناحية نقل السبب فهو حجة بالبيان المتقدّم.

ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين أن يكون المخبر به تمام السبب أو جزءه كما تشهد به حجيته في تعيين حال السائل وخصوصية القضية المسؤول عنها.

تنبيهات:

١ _ قد مر أن منشأ القطع برأي الإمام عليه السلام هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف _ وهي باطلة _ أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة، وهي غالباً غير مسلّمة.

وأما كون المنشأ العلم بدخول الإمام عليه السلام بشخصه أو العلم برأيه للملازمة العادية فقليل في الإجماعات المتداولة بل لا يكاد يتّفق العلم بدخوله عليه السلام في زمان الغيبة وإن احتمل تشرّف الأوحدي بخدمته.

وعليه فلا يجدي نقل الإجماع إلاّ من ناحية نقل السبب بالبيان المتقدّم.

* * *

قوله دام ظله:

«الثاني: إنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة...،

إلى قوله: **فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى...».**[1]

التنبيه الثاني: التعارض في نقل الإجماع:

وهذا التنبيه ناظر إلى حالة التعارض بين نقل الإجماعين، أي ما هو الموقف أزائهما؟ كما لو فرض أن أحد الناقلين قال: أجمع الفقهاء على وجوب صلاة الجمعة، وقال الآخر: أجمع الفقهاء على استحباب صلاة الجمعة مثلاً، فهنا هل يتساقطان أو نأخذ بأحدهما؟

وفي هذا المجال ذكر دام ظله أنه تارة نتحدّث من حيث المسبّب، أي من حيث رأي الإمام عليه السلام، وأخرى نتحدّث من حيث السبب، أي من حيث نفس الاتفاق.

أما من حيث المسبّب فهما متعارضان ويلزم تساقطهما، لأن الإمام عليه السلام لا يمكن أن يكون مع كليها معاً، كما أنه لا يمكن الجزم بكونه مع أحدهما بالخصوص لأنه بلا مرجّح.

وأما من حيث السبب فلا تعارض بينهما لاحتمال صدق كلا الاتفاقين، وذلك باختلاف العصرين، بأن يكون أحد العصرين قد اتّفق

---

(١) الدرس ٢٧٢: (١٢/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

الفقهاء فيه على الوجوب، والعصر الثاني قد اتّفق فقهاؤه على الاستحباب، ولكن هذا لا يعني أنّنا سوف نستفيد من هذين الاتفاقين، لأن الاتفاق إنما ينفع لو فرض أنه اتفاق الكل لأنه الذي ينفع في استكشاف رأي الإمام عليه السلام، وأما اتفاق النصف مع مخالفة النصف الثاني فهو لا يكشف عن رأي الإمام عليه السلام، اللهم إلاّ إذا فرض أن مع أحد الجمعين أشخاصاً توجد لآرائهم قيمة كبيرة، كما إذا فرض أن مع أحدهما الشيخ الكليني أو الصدوق، فإنه من انضمام مثلهما يمكن أن يستكشف رأي الإمام عليه السلام، ولكن هذا يتمُّ لو فرض التصريح بأسماء كلا الجمعين، أما بعد عدم التصريح بالأسماء فلا يمكن استكشاف أن مع هذا الجمع هؤلاء أو لا.[1]

والخلاصة: أنه عند تعارض الإجماعين يتساقطان من حيث المسبّب، وأما من حيث السبب فلا ينتفع بالاتفاق _ بعد فرض عدم تحقّقه بسبب الاختلاف _ إلاّ إذا انكشف وجود مثل الكليني مع أحد الاتفاقين، ولكن ذلك لا يمكن انكشافه عادةً.

التنبيه الثالث: نقل التواتر:

كل ما تقدّم كان ناظراً إلى نقل الإجماع، والآن نريد التحدّث عن نقل التواتر، كما لو فرض أن شخصاً قال: أخبرني بنحو التواتر أشخاص عن قصة الغدير، إن هذا هل ينفع في إثبات التواتر أو لا؟

وتحقيق المطلب هنا هو نفس التحقيق المتقدّم في نقل الإجماع،

(١) ولكن يمكن أن نفرض أن أحد الناقلين هو من المتقدمين، فإن نفس كونه من المتقدمين قرينة على كون من ينقل عنهم الإجماع هم من المتقدمين من أمثال الكليني والصدوق. ولعلَّه إلى هذا أشار بالأمر بالفهم.

وعلى هذا الأساس نقول: إنه نتكلم تارة من حيث المسبّب، وأخرى من حيث السبب.

أما من حيث المسبّب _ أي من حيث ثبوت نفس قصة الغدير _ فلا يثبت المضمون، أعني قضية الغدير إلاّ إذا فرض أن العدد الذي يستند إليهم الناقل هو بمقدار يوجب القطع بتحقّق قضية الغدير لو اطلعنا عليه، فإخبار مقدار مائة مثلاً يوجب القطع لنا فإذا كان الشخص يخبر عن مائة فسوف تثبت بذلك قضية الغدير.[1]

هذا من حيث المسبّب.

وأما من حيث السبب _ أي من حيث تحقّق عنوان التواتر _ فالمناسب أن يقال: يثبت بالنقل المقدار الذي يدل عليه اللفظ بعد ملاحظة خصوصيات لفظ النقل وحال الناقل والقضية المنقول فيها، فإن فرض أنه يدل على مقدار يتحقّق به التواتر فهو وإلاّ فنضمُّ إليه الإخبار الأخرى التي نحصل عليها نحن بجهودنا وبحثنا فإذا صار المجموع بمقدار التواتر فهو وإلاّ فلا يثبت عنوان التواتر ولا تترتّب الآثار الثابتة لعنوانه.

---

(١) يمكن أن يعلّق على ما أفاده بأنه ما المقصود من ثبوت قضية الغدير؟ فهل المقصود ثبوتها بنحو القطع الوجداني أو المقصود ثبوتها بنحو التعبّد؟ فإن كان المقصود هو الأوّل فجوابه واضح، فإن القطع الوجداني بالقضية المنقولة لا يمكن تحقّقه إلاّ بعد ثبوت التواتر في جميع الطبقات، ولا يكفي إخبار شخص واحد عن مقدار ألف أو أكثر، وإن كان المقصود هو الثاني فمن الواضح أن التعبّد بتحقّق القضية يتحقّق بإخبار شخص واحد عن شخص واحد، ولا يتوقّف على إخبار شخص واحد عن مائة مثلاً.

أجل إذا فرض أن بعض آثار التواتر كانت ثابتة للخبر المتواتر الذي ثبت تواتره ولو عند نفس الناقل فقط فتثبت مثل تلك الآثار بلا حاجة إلى ضم بقية الإخبار، كما لو فرض أن شخصاً نذر أن يسجّل في دفتره كل خبر ثبت تواتره ولو عند نفس الناقل من دون أن يثبت عند المنقول إليه، فيلزم تسجيل مثل الخبر المذكور.

* * *

الفصل الخامس:

الشهرة الفتوائية

قوله ﷺ:

«فصل: مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى... إلى قوله: فصل: المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد...».

الشهرة الفتوائية:

تحدّثنا إلى الآن عن ثلاث أمارات، وهي الظواهر، وقول اللغوي، والإجماع المنقول، وإلى هنا انتهى حديثنا عن هذه الثلاث، ومن الآن نريد التحدّث عن الأمارة الرابعة، وهي الشهرة الفتوائية، فهل شهرة الفتوى حجة أو لا؟ فقيل: هي حجة، بمعنى أنه إذا اشتهرت الفتوى بحكم معيّن بين الفقهاء ولم تكن هناك آية أو رواية تدل على الحكم المذكور فنفس الشهرة المذكورة تصلح أن تكون مستنداً للفقيه لفتواه على طبقها بلا حاجة إلى التماس دليل من آية أو رواية أو غيرهما. ولعلَّ المعروف بين المتقدمين حجيتها.

ومن الطبيعي أن الفقيه لو ثبتت لديه حجية الشهرة الفتوائية فسوف يسهل عليه الأمر كثيراً في مقام الاستنباط، إذ يستند إلى نفس الشهرة ويفتي على طبقها بخلاف من لا يرى حجيتها فإنه يبقى في حيرة أحياناً ملتمساً الدليل من هنا وهناك.

وقد ذكر ﷺ أنها ليست حجة، إذ ما يمكن التمسّك به هو وجهان، كلاهما تمكن مناقشته. والدليلان هما:

١ ـ التمسّك بأدلة حجية خبر الواحد، بدعوى أنها تدل بالأولوية

على حجية الشهرة الفتوائية، باعتبار أن الشهرة تحصّل ظناً أقوى من الظن الذي يحصل من الخبر.

وفيه: أنّا لا نجزم بكون حجية الخبر هي من جهة إفادته الظن، بل أن ذلك مجرد ظن، وهذا معناه أن غاية ما يحصل لنا هو أن نظن بالأولويّة لا أن نقطع بها، ومن الواضح أن الحجة هو القطع بالأولوية دون الظن بها.

بل يمكن أن نجزم بأن الخبر لم تثبت له الحجية من جهة إفادته للظن، بدليل أن فتوى الفقيه قد يحصل من خلالها الظن بالحكم للفقيه الآخر، وهل يحتمل أن تكون حجة على الفقيه الآخر؟!

٢ ـ التمسّك بالمرفوعة والمقبولة.

أما مرفوعة زرارة[١] ـ التي عبّر عنها في المتن بالمشهورة ـ فقد سأل فيها زرارة الإمام الباقر عليه السلام وقال: يأتي عنكما الخبران المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: «بما اشتهر بين أصحابك»،[٢] بتقريب أن الإمام عليه السلام قال: خذ بما اشتهر، وهذا يدل على أن الشهرة حجة.

والجواب: أن السؤال كان عن الرواية المتعارضة، ولعلَّ ذلك خاص بخصوص الرواية، أي خذ بالرواية المشهورة لا أن المقصود خذ بكل ما اشتهر وإن لم يكن رواية.

---

(١) قد رواها ابن أبي جمهور الاحسائي عن العلامة الحلي عن زرارة، ومن المعلوم أن هناك سلسلة كبيرة محذوفة بين العلامة وزرارة، وبهذا الاعتبار سميت بالمرفوعة، أي قد رفعها العلامة إلى زرارة من دون إشارة إلى الوسائط.
وفرقها عن المرسلة أنه في المرسلة تذكر الوسائط بشكل مجهول، وأما في المرفوعة فتحذف رأساً.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣/ الحديث ٢٢٩.

وأما مقبولة عمر بن حنظلة[١] فقد سأل فيها ابن حنظلة الإمام الصادق عليه السلام عن رجلين وقعت بينهما منازعة، وكلٌ حكّم شخصاً، ووقع الاختلاف بين الحكمين بسبب أن هذا مستند إلى رواية والآخر مستند إلى رواية ثانية، فأجاب عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...»،[٢] بتقريب أن الأمر بالأخذ بالمشهور يدل على أن الشهرة حجة.

والجواب نفس ما تقدّم عن الرواية السابقة.

ثمّ ذكر قدس سره بعد ذلك: نرجع إلى الدليل الأوّل، وهو التمسّك بالأولويّة، ونقول: إن دليل حجية الخبر إذا كان هو السيرة العقلائية فلا يبعد أن يقال: إن العقلاء يعملون بالخبر لأجل إفادته للظن، وحيث إن الشهرة الفتوائية تفيد الظن أيضاً فيلزم أن تكون حجة أيضاً، ثمّ أجاب عن ذلك وقال: ولكن دون إثبات ذلك خرط القتاد، يعني أن خرط القتاد أسهل من ذلك.[٣]

---

(١) وإنما سميت بالمقبولة باعتبار أن ابن حنظلة لم يوثّق في كتب الرجال ولكن الأصحاب تلقّوها بالقبول الحسن.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١/ الحديث ٥٢.

(٣) لا نعرف أن اسم الإشارة يرجع إلى ماذا؟ إن في ذلك احتمالين كلاهما ضعيف، فيحتمل رجوعه إلى انعقاد السيرة على حجية الخبر، فكأنه يراد أن يقال: إن السيرة العقلائية ليست هي الدليل على حجية الخبر، بل إن خرط القتاد أسهل من إثبات كون الدليل على حجية الخبر هو السيرة، ولكن هذا واضح الوهن، لأن عمدة الدليل - كما ذكر سابقاً ويأتي - على حجية الخبر هو البناء العقلائي، ويحتمل رجوعه إلى كون النكتة هو إفادته الظن، فكأنه يراد أن يقال: إن خرط القتاد أسهل من إثبات كون النكتة في عمل العقلاء هو إفادة الخبر للظن، ولكن هذا ضعيف أيضاً، حيث إنه قال: إذا كان دليل حجية الخبر هو البناء العقلائي فلا يبعد أن يكون عملهم بالخبر هو لأجل إفادته للظن، وبعد قوله: لا يبعد، ما معنى أن يقول بعد ذلك: إن خرط القتاد أسهل من إثبات ذلك؟

ونتيجة هذا: إن الشهرة الفتوائية لا دليل على حجيتها.

توضيح المتن:

لاحتمال صدق الكل: أي كلا النقلين للإجماع.

لثبوت الخلاف فيها: أي في الفتاوى.

كـذلك إلاّ مجمـلاً: لا معنـى للجمـع بـين كـذلك وقولـه: إلاّ مجمـلاً، بل المناسب الاقتصار على أحدهما.

فافهم: قد تقدّم بيان وجه الأمر بالفهم.

قطع المنقول إليه بما أخبر به: وهو قضية الغدير. وقوله: لو علم به، أي بذلك المقدار.

يثبت به كل مقدار...: لا داعي إلى هذا التعقيد، والمقصود يثبت به المقدار الذي يدل عليه اللفظ ويكون كما إذا نقل تفصيلاً في الحجية بلحاظ ذلك المقدار فقط.

ولو عند المخبّر: تفسير لقوله: في الجملة.

على ما بحدِّ التواتر من المقدار: المناسب: على المقدار الذي هو بحدِّ التواتر.

باعتباره بالخصوص: أي من باب الظن الخاص.

تنقيح ذلك: أي إثبات ذلك.

خلاصة البحث:

إذا تعارض نقلا الإجماع سقطا عن الحجية بلحاظ المسبّب، وأما بلحاظ السبب فلا تعارض بينهما ولكن يثبت بذلك السبب لفرض وجود الخلاف.

ونقل التواتر بخبر الواحد حجة في ثبوت المسبّب إذا كان الإخبار عن مقدار يوجب القطع، وأما بلحاظ السبب فيثبت به المقدار الذي يدل عليه اللفظ.

والشهرة الفتوائية ليست حجة لضعف الدليلين على حجيتها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٢ ـ إذا تعارضت الإجماعات المنقولة تساقطت عن الاعتبار بلحاظ المسبّب، وأما بلحاظ السبب فلا تعارض، لاحتمال صدق الجميع، ولكن النقل المذكور لا يصلح لإثبات السبب ولا جزءه لفرض وجود الخلاف.

نعم إذا كان في أحد النقلين خصوصية توجب القطع برأي الإمام عليه السلام أخذ بما اشتمل عليها إلاّ أن إمكان الاطلاع على ذلك بعيد لكون النقل بنحو الإجمال فافهم.

٣ ـ اتّضح مما مرّ في نقل الإجماع حال نقل التواتر وأنه من حيث المسبّب لا بدَّ في اعتباره من كون الإخبار إخباراً عن مقدار يوجب القطع، وأما من حيث السبب فيثبت المقدار الذي يدل عليه اللفظ، وربما يكون ذلك دون حدّ التواتر فيلزم ضمّ مقدار آخر من الإخبار إليه إلاّ في الأثر الذي يكون ثابتاً للمتواتر في الجملة ـ أي ولو عند المخبر ـ فيلزم ترتيبه ولو لم يكن المقدار بحدّ التواتر.

الشهرة الفتوائية:

فصل: قيل باعتبار الشهرة الفتوائية بالخصوص.

وفيه: أنه لا دليل على ذلك.

وتوهم دلالة أدلة حجية الخبر بالفحوى لكون الظن الذي تفيده أقوى، مدفوع بعدم ثبوت كون مناط الاعتبار إفادته الظن، غايته الظن بذلك، وهو لا يوجب إلاّ الظن بالأولوية، وهو لا اعتبار به. على أنه يمكن دعوى القطع بأنه ليس بمناط.

وأضعف من ذلك توهّم دلالة المشهورة والمقبولة عليه، إذ من الواضح أن المراد بالموصول في الأولى «خذ بما اشتهر بين أصحابك» وفي الثانية «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به» هو الرواية لا ما يعمّ الفتوى.

نعم بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء فلا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بعنوانه بل على حجية كل أمارة تفيد الظن أو الاطمئنان، ولكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

* * *

الفصل السادس:

حجية الخبر

قوله ﷾:

«فصل المشهور بين الأصحاب حجية الخبر الواحد...»، إلى قوله: **والجواب أما عن الآيات...».**[1]

حجية الخبر:

المشهور بين الأصوليين حجية خبر الواحد. والمراد به في المصطلح الأصولي ليس الخبر الذي يرويه شخص واحد، بل المقصود به الخبر الذي لم يبلغ درجة التواتر، وعلى هذا فالخبر الذي يرويه اثنان أو ثلاثة أو أكثر هو خبر واحد أيضاً بالمصطلح الأصولي.

والخبر الواحد هو الأمارة الخامسة التي يمكن أن يقال بحجيتها.

ويمكن أن نعدّ مسألة حجية خبر الواحد من أهم المسائل الأصولية، ولكن إذا قلنا بحصر موضوع علم الأصول بخصوص الأدلة الأربعة فيمكن الإشكال في عدّ مسألتنا من جملة علم الأصول.

ووجه الإشكال: إن الخبر ليس هو نفس سنّة المعصوم عليه السلام وإنما هو حاك لها قد يصيبها وقد يخطأها، ولو كان هو نفس السُنّة فيلزم أن لا يقع كلام وخلاف في حجيته، إذ سُنّة المعصوم عليه السلام _ بمعنى نفس فعله وقوله وتقريره _ هي حجة بلا إشكال ولا يحتمل وقوع خلاف

---

(١) الدرس ٢٧٣: (١٣/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

وكلام بين الأصوليين في حجيتها، بل لا يحقّ لمسلم التشكيك في حجية نفس السُنّة. ومن هذا نستنتج أن الخبر هو حاك عن السُنّة وليس نفسها.

وبناءً عليه فالبحث عن حجية الخبر لا يكون بحثاً عن السُنّة، أي ليس بحثاً عن أحوال أحد الأدلة الأربعة، وبالتالي يلزم أن يكون خارجاً من علم الأصول.

وهذا الإشكال يختص بما إذا حصرنا موضوع علم الأصول بخصوص الأدلة الأربعة، ولكن نحن حيث لا نرى حصره بذلك بل نقول: إن كل ما يقع في طريق الاستنباط فهو من موضوع علم الأصول فلا يرد الإشكال علينا، فالإشكال المذكور إذن يختص بمن يحصر[1] موضوع علم الأصول بخصوص الأدلة الأربعة.

هذا ولكن قد يجاب عن الإشكال المذكور بالجوابين التاليين:

١ ـ ما ذكره صاحب الفصول، وهو أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، فالبحث عن حجية الخبر حيث إنه بحث عن دليليته فيكون ذلك بحثاً عن أحواله، وبالتالي يكون البحث المذكور داخلاً في علم الأصول.

وفيه: أنّنا نسلّم أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحواله إلاّ أن المفروض أن الخبر نفسه ليس من أحد الأدلة الأربعة وإنما هو حاك عن السُنّة قد يصيبها وقد يخطأها.

٢ ـ ما ذكره الشيخ الأعظم، وهو أن البحث عن حجية الخبر بحث عن أحوال نفس السُنّة، باعتبار أن مقصود الأصوليين من قولهم: هل الخبر حجة أو لا

(١) يعني مثل صاحب الفصول وصاحب القوانين.

هو أن سُنّة المعصوم عليه السلام هل تثبت بالخبر أو لا، فالمقصود الواقعي هو هذا وإن كانت الألفاظ توحي شيئاً آخر، فالألفاظ توحي بأن النزاع هو في حجية الخبر بينما المقصود الواقعي هو أن السُنّة هل تثبت بالخبر أو لا، وبناءً على هذا يكون البحث في حجية الخبر بحثاً عن أحوال السُنّة حيث نبحث هل السُنّة _ أي نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره _ تثبت بالخبر أو لا؟

هذا ما أفاده قدس سره.

وأجاب الشيخ المصنف بجوابين:

١ _ إن المقصود من الثبوت في قولنا: (هل السُنّة تثبت بالخبر) ليس هو الثبوت الحقيقي التكويني الخارجي _ إذ لا إشكال في أن السُنّة لا ينكشف ثبوتها بنحو القطع بالخبر الواحد وإنما تنكشف بالخبر المتواتر، فالخبر المتواتر هو الذي يثبتها، أي يكشف عنها بنحو القطع والجزم _ بل المراد هو الثبوت التعبديّ، أي لزوم الأخذ والتمسّك تعبّداً، ولا إشكال في أن الثبوت التعبديّ هو حكم وأثر للخبر الواحد وليس لنفس السُنّة، فلا معنى للبحث هل نفس السُنّة يلزم الأخذ بها تعبداً أو لا، إنه باطل جزماً، إذ لا إشكال في لزوم الأخذ بنفس السُنّة ولا يمكن لمسلم أن يشكّ في ذلك، وإنما الشكّ هو في الخبر، أي إن الخبر هل يلزم التمسّك به تعبّداً رغم احتمال عدم مطابقته للسُنّة الواقعية أو لا يلزم ذلك؟

إذن: الثبوت الحقيقي بعد عدم احتمال أن يكون هو المقصود فيتعيّن كون المقصود هو الثبوت التعبّدي، وهو من عوارض الخبر دون نفس السُنّة.

٢ _ إنه لو سلّمنا أن الثبوت التعبديّ يطرأ على نفس السُنّة أيضاً لا أنه يختص بطروه على الخبر فنقول: إن النزاع المحرّر بين الأصوليين

ليس هو في الثبوت التعبديّ، أي لم يقولوا: هل السُنّة تثبت بالخبر أو لا؟ بل إن النزاع قد حرّروه في حجية الخبر، فقالوا: هل الخبر حجة أو لا؟

وإذا قلت: هذا ليس بمهم، لأن الثبوت التعبديّ هو لازم للحجية، يعني أن من لوازم حجية الخبر ثبوت السُنّة تعبّداً به.

قلت: هذا صحيح، ولكن الملاك في كون المسألة أصولية ملاحظة نفس المبحوث عنه لا لازمه، فالمبحوث عنه إذا كان أصولياً فالمسألة أصولية، وأما إذا لم يكن أصولياً فهي ليست أصوليّة حتّى لو كان لازم المبحوث عنه أصولياً.

وبكلمة أخرى: أن نفس المبحوث عنه إذا كان من عوارض الموضوع فالمسألة أصولية وليس المدار على لازم المبحوث عنه، وبما أن البحث في مقامنا هو عن الحجية التي هي من عوارض الخبر دون نفس السُنّة فمسألتنا لا تصير أصولية رغم أن لازم الحجية _ وهو الثبوت التعبّديّ _ عارض يعرض على السُنّة.

والملخّص من كل هذا أن الإشكال مستحكم بناءً على تخصيص موضوع علم الأصول بخصوص الأدلة الأربعة، ولكن حيث نحن لا نرى اختصاصه بذلك فلا إشكال.

أدلة عدم الحجية:

ثمّ إنه نسب إلى جماعة _ كالسيد المرتضى وابن زهرة وغيرهما _ عدم حجية الخبر للوجوه الثلاثة التالية:

١ _ التمسّك بالكتاب الكريم ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾،[1]

(١) الإسراء: ٣٦.

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾،[١] ﴿إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾،[٢] والخبر كما هو واضح لا يفيد العلم بل الظن فيكون اتّباعه منهياً عنه.

٢ ـ التمسّك بالروايات الدالة على لزوم رفض كل خبر لا يعلم بصدوره من أهل البيت عليهم السلام أو لا يكون موافقاً للكتاب الكريم وما شاكل ذلك من التعابير، ولازم هذا أن لا يكون الخبر الواحد حجة، حيث لا نعلم بصدوره منهم عليهم السلام، كما أنه قد لا يكون عليه شاهد من كتاب الله سبحانه.

٣ ـ الإجماع المدّعى من قبل السيد المرتضى على عدم عمل الإمامية بخبر الواحد وأن ذلك شعار لهم كعدم عملهم بالقياس.

توضيح المتن:

في الجملة: أي المقصود إثبات حجيته بنحو الموجبة الجزئية في مقابل السّلب الكلي الذي يدعيه السيد المرتضى، فنحن لا نريد أن ندعي أن كل خبر حجة بما في ذلك خبر الفاسق أو الذي أعرض عنه المشهور، بل ندعي حجيته في الجملة وبنحو القضية المهملة.

بالخصوص: أي من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق أعني دليل الانسداد.

وقد عرفت في أوّل الكتاب: يعني في بداية الجزء الأوّل من الكفاية. وتعرّض قدس سره أيضاً في أوّل الكتاب إلى إشكال لزوم خروج مبحث حجية الخبر من علم الأصول.

وإن اشتهر في ألسنة الفحول: كصاحب الفصول وصاحب القوانين.

---

(١) يونس: ٦٦.

(٢) الجاثية: ٢٤.

وعليه لا يكاد...: أي بناءً على كون الموضوع هو الأدلة الأربعة.

تجشّم دعوى: أي تكلّف صاحب الفصول.

ضرورة أن البحث: أي لا يكاد يفيد ضرورة أن البحث...

كما لا يكاد يفيد...: هذا شروع في الردِّ على الشيخ الأعظم. وقد تقدّم بيان هذا المطلب بشكل آخر في بداية الكتاب فلاحظ.

فإن التعبّد بثبوتها: أي كما لا يكاد يفيد... فإن التعبّد... وهذا هو الردُّ الأوّل على جواب الشيخ الأعظم.

ليس من عوارضها: إذ لا إشكال في أن نفس السُنّة قد عبّدنا الشارع بالعمل بها.

مع أنه لازم...: هذا هو الردُّ الثاني على جواب الشيخ الأعظم. أي مع أن الثبوت التعبديّ هو لازم للحجية المبحوث عنها.

والمبحوث عنه...: أي إن نفس المبحوث عنه هو الملاك في عدّ المسألة أصولية أو لا وليس لازم المبحوث عنه هو الملاك.

وكيف كان: أي بناءً على حصر الموضوع بخصوص الأدلة الأربعة سواء اندفع الإشكال أم لا.

للقرآن إليهم: كلمة إليهم متعلقة بردّ.

أنه جعله: أي إنه جعل الخبر الواحد.

خلاصة البحث:

المعروف حجية الخبر في الجملة، ويلزم خروج مسألة حجية الخبر عن علم الأصول بناءً على حصر موضوعه بالأدلة الأربعة، وأُجيب عن الإشكال بجوابين، كلاهما قابل للمناقشة.

واستدل على عدم حجية الخبر بأدلة ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

حجية الخبر:

فصل: المشهور حجية الخبر الواحد في الجملة بالخصوص. وهذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، والملاك في أصولية المسألة وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة وإن اشتهر في ألسنة الفحول كون موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة.

وبناءً على الاختصاص لا ينفع في إثبات أصولية مسألتنا دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل ضرورة أن البحث في مسألتنا ليس عن دليلية أحد الأدلة بل عن حجية الخبر الحاكي لها.

وأيضاً لا ينفع دعوى أن مرجع مسألتنا إلى أن السُنّة هل تثبت بالخبر أو لا، فإن التعبّد بثبوتها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها. هذا مع أنه لازم للحجية المبحوث عنها، ومن المعلوم أن نفس المبحوث عنه هو الملاك في أصولية المسألة دون لازمه.

ثمّ إن المحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم الحجية. واستدل لهم:

بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم.

والروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام إليهم أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان ونحو ذلك.

والإجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه بل حكي أنه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

* * *

قوله ﷾:

«والجواب أما عن الآيات...»، إلى قوله: **فصل في الآيات التي...»**.[1]

الجواب عن أدلة عدم الحجية:

بعد استعراض الأدلة الثلاثة على عدم حجية الخبر الواحد أخذ بالجواب عنها فقال:

أما الدليل الأوّل فنذكر له جوابين:

١ ـ إن الآيات الناهية عن اتّباع الظن ظاهرة بسبب سياقها في الردع عن اتّباع الظن في خصوص مجال العقيدة، ففي باب العقائد لا يجوز اتّباع الظن لا أنه لا يجوز ذلك حتّى في باب الأحكام الشرعية من وجوب وحرمة مثلاً، فلاحظ قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾،[2] فإنهم كانوا يعتقدون أن المحيي والمميت لهم هو الدهر، وجاء ردعهم عن هذه العقيدة وقيل: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

وإذا فرض أن بعض الآيات الأخرى لا ظهور من ناحية سياقها في الاختصاص بباب العقائد فيمكن أن ندّعي القدر

---

(١) الدرس ٢٧٤: (١٤/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

(٢) الجاثية: ٢٤.

المتيقن منها في مقام التخاطب[1] هو الردع عن العمل بالظن في مجال العقائد فقط.

إذن الآيات الكريمة هي خاصة بالردع عن اتّباع الظن في خصوص باب العقائد إما من جهة ظهورها السياقي أو من جهة أن ذلك هو القدر المتيقن في مقام التخاطب.

٢ ـ إنه لو سُلّم ثبوت الإطلاق وشموله حتّى لمورد الأحكام الشرعية فيمكن أن نقول: إن الأدلة التي سوف نذكرها فيما بعد على حجية الخبر هي صالحة لتقييد الإطلاق المذكور بغير باب الأحكام الشرعية.

فالمورد إذن مورد الإطلاق والتقييد فيطبّق قانون تقييد المطلق بواسطة المقيّد.

وأما الدليل الثاني فيمكن الجواب عنه بأن الأخبار المذكورة حيث إنها أخبار آحاد وهي بعدُ لم تثبت حجيتها والكلام الآن هو في حجيتها فكيف يتمسّك بها لإثبات نفي الحجية، إن هذا مصادرة على المطلوب كما هو واضح.

إن قلت: إن الأخبار المذكورة ليست أخبار آحاد بل هي أخبار متواترة، غايته هي متواترة بالتواتر الإجمالي دون اللفظي والمعنوي، ومن

(١) لم يذكر في المتن تقييد القدر المتيقن بكونه في مقام التخاطب، وإنما هو تقييد قد تبرعنا نحن به، باعتبار أن القدر المتيقن من الخارج لا يمنع من التمسّك بالإطلاق وإلاّ لم يبق إطلاق رأساً، إن هذا مطلب واضح، ولأجل ذلك أضفنا القيد المذكور، نعم يبقى أن كون ذلك مما يقتضيه القدر المتيقن في مقام التخاطب عهدته عليه.

المعلوم أن التواتر كما هو حجة لو كان لفظياً أو معنوياً كذلك هو حجة لو كان إجمالياً.[١]

قلت: إن التواتر الإجمالي حيث لا يعلم فيه الخبر الصادر، فلا يدرى أيّ خبر هو فيلزم الاقتصار على الخبر المتيقن، يعني الذي يكون مورد اتفاق الجميع، وهو مثلاً الطائفة التي تقول: إن الخبر المخالف للكتاب الكريم زخرف

(١) للتواتر قسمان معروفان: التواتر اللفظي والتواتر المعنوي، وقد أضاف الشيخ الخراساني قسماً ثالثاً باسم التواتر الإجمالي، ولا ندري هل هو أوّل مبتكر له أو يوجد من سبقه أحد إلى ذلك. وعلى هذا فأقسام التواتر ثلاثة:

١ - التواتر اللفظي، وهو ما إذا اشتركت النصوص المتعددة في لفظ واحد، من قبيل: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه».

٢ - التواتر المعنوي، وهو ما إذا اشتركت النصوص في معنى واحد من دون اتحاد اللفظ، من قبيل: ما إذا نقلت قضايا متعددة كلها تشترك في الدلالة على شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام.

٣ - التواتر الإجمالي، وهو ما إذا فرضنا وجود نصوص كثيرة لا تشترك في لفظ واحد ولا في معنى واحد ولكن لأجل كثرتها نعلم بأن واحداً منها صادر جزماً، من قبيل كتاب بحار الأنوار للشيخ المجلسي قدس سره، فإن أخباره من البداية حتّى النهاية كثيرة جداً، ونحن نعلم بصدور واحد منها جزماً، إذ لا يحتمل كذبها جميعاً.

ثمّ إن ذلك الواحد الذي يجزم بصدوره تارة لا يمكن الانتفاع به ما دام مجملاً، وأخرى يمكن الانتفاع به.

مثال الذي لا ينتفع به هو ذلك الخبر الواحد الذي يجزم بصدوره من بين أخبار كتاب البحار.

ومثال الذي ينتفع به هو مقامنا بالبيان الذي شرحنا به المطلب، فإن القدر المتيقن في مقامنا هو عدم حجية الخبر المخالف للكتاب الكريم، وهذا المقدار لا ينفع السيد المرتضى كما أنه لا يضرُّنا.

وباطل، فإن هذا مورد اتفاق الجميع، إذ الطائفة التي تقول: إن ما لا يعلم صدوره يلزم ردّه تقبل أن الخبر المخالف باطل، لأنه لا يعلم بصدوره، وهكذا الطائفة التي تقول: إن الخبر لا يجوز الأخذ به إذا لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب الكريم تقبل أن الخبر المخالف ليس حجة، وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية الطوائف، فإنها جميعاً تقبل أن الخبر المخالف ليس حجة.

وبالجملة: إن أقصى ما يثبت بالطوائف المختلفة هو أن الخبر المخالف ليس حجة، ومن المعلوم أن هذا المقدار لا ينفع السيد المرتضى كما أنه لا يضرُّنا، فهو لا ينفع السيد المرتضى لأنه هو يدعي السلب الكلي دون السلب الجزئي، والسلب الكلي لا يثبت بمجرد عدم حجية الخبر المخالف.

وأما أنه لا يضرنا فلأننا لا ندّعي الإيجاب الكلي حتّى يكون ذلك منافياً لدعوانا وإنما ندّعي الإيجاب الجزئي.

وأما الدليل الثالث فيردّه أن المقصود من الإجماع إن كان هو المحصّل فهو غير حاصل لنا، فنحن لم نحصّل الإجماع، وإن كان المقصود منه الإجماع المنقول فيرده:

١ ـ إن الإجماع المنقول ليس حجة على ما ذكرنا سابقاً، فإن حجيته بلحاظ المسبّب ليست ثابتة لعدم تمامية الطرق الخمس التي يستكشف بها رأي الإمام عليه السلام، وأما من حيث السبب فهي غير ثابتة أيضاً، لأن الاتفاق لو ثبت فهو لا يكشف في نظرنا عن رأي الإمام عليه السلام لعدم تمامية الطرق الخمس.

٢ ـ إن الإجماع المذكور لو سلّمنا بحجيته فهو في خصوص المقام ليس حجة، باعتبار أن نفس إخبار السيد المرتضى هو خبر واحد، ولازم صحة نقله للإجماع المذكور عدم حجية نقله لأنه خبر واحد.

٣ ـ إن نقل الإجماع المذكور معارض بنقل الشيخ الطوسي الإجماع على

حجية الخبر الواحد، وموهون بذهاب المشهور إلى العمل بالخبر الواحد، فهو معارض بنقل الشيخ وموهون بالشهرة المحقّقة على خلافه.

توضيح المتن:

من إطلاقاتها: المناسب: إطلاقها.

ولو سُلّم عمومها لها: أي للفروع الشرعية. ثمّ إن المناسب: ولو سُلّم إطلاقها لها، ولكن المقصود هنا من العموم والإطلاق واحد على خلاف الاصطلاح.

إلاّ أنها لا تفيد...: أي إن التواتر الإجمالي لا ينفع إلاّ بملاحظة المقدار المتيقن الذي تتفق عليه.

والالتزام به ليس بضائر: أي لا يضرُّ بالإيجاب الجزئي الذي هو مدّعانا.

بل لا محيص عنه في مقام المعارضة: أي إنه عند تعارض طوائف الأخبار فلا إشكال في أن الفقيه يطرح الخبر المخالف للكتاب الكريم ويأخذ بالموافق فقط.

خلاصة البحث:

إن الآيات الكريمة مردودة بأنها مختصّة بباب العقائد، مضافاً إلى أنها قابلة للتقييد.

وأما الروايات فهي آحاد فلا يمكن التمسّك بها لإثبات عدم حجية الآحاد للزوم محذور المصادرة.

نعم يمكن دعوى تواترها الإجمالي ولكن المقدار المتفق عليه _ وهو عدم حجية المخالف _ لا ينفع السيد ولا يضرُّنا.

وأما الإجماع فالمحصل منه غير حاصل، والمنقول مردود بوجوه ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

والجواب:

أما عن الآيات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها هو النهي عن اتّباع الظن في باب العقائد لا ما يعمُّ الفروع الشرعية.

ولو سُلّم إطلاقها فهو قابل للتقييد بما يأتي من أدلة اعتبار أخبار الآحاد.

وأما عن الروايات فبأنها أخبار آحاد.

لا يقال: هي متواترة إجمالاً للعلم بصدور بعضها.

فإنه يقال: هي كذلك لكنها لا تفيد إلاّ فيما توافقت عليه، وهو عدم حجية المخالف، وهو لا يفيد في إثبات السلب الكلي ولا يضرُّ مدّعانا، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة.

وأما عن الإجماع فالمحصّل منه غير حاصل، والمنقول غير قابل للاستدلال به، خصوصاً في مسألتنا كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

* * *

قوله ﷾:

«فصل: في الآيات التي استدل بها...، إلى قوله:

ثمّ إنه لو سُلّم تمامية...».[1]

الأدلة على حجية الخبر:

استدل على حجية الخبر الواحد بالأدلة الأربعة، فتارة استدل بالكتاب الكريم، وأخرى بالسُنّة الشريفة، وثالثة بالإجماع، ورابعة بالعقل.

الأدلة من الكتاب الكريم:

استدل من الكتاب الكريم بمجموعة من الآيات الكريمة نذكر من بينها.

آية النبأ:

استدل على حجية خبر الواحد بآية النبأ، أعني قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ﴾.[2] وقد استدل بها على حجية الخبر بعدة وجوه، كالتمسّك بمفهوم الشرط، والتمسّك بمفهوم الوصف، والتمسّك بالفهم العرفي، بمعنى أن من يقرأ الآية الكريمة يفهم منها أن تمام النكتة في لزوم الفحص عن النبأ هي فسق المنبئ ـ أي حتّى لو أنكرنا ثبوت مفهوم الشرط للآية الكريمة ومفهوم الوصف ـ ولازم ذلك عدم وجوب التبيّن عند عدم الفسق.

---

(١) الدرس ٢٧٥: (٢٤/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

(٢) الحجرات: ٦.

وهناك وجوه أخرى ذكرت في هذا المجال ولكن أهمها هو التمسّك بمفهوم الشرط.

وقبل أن نشير إلى طريقة الاستدلال نودّ أن نلفت النظر إلى أنه يقال في سبب نزول الآية الكريمة أن النبي ﷺ أرسل الوليد بن عقبة إلى جماعة لجبي الزكاة منهم، وكان بينه وبينهم عداوة فلما استقبلوه ظنَّ أنهم يريدون قتله فرجع إلى النبي ﷺ وأخبره بامتناعهم من دفع الزكاة وارتدادهم عن الإسلام فنزلت الآية الكريمة.

وقد يتوهم أنه لا بدَّ من تخصيصها بموردها وعدم التعدي عنه إلى غيره، ولكنه توهم باطل، إذ ورود الآية في مورد خاص لا يستلزم اختصاصها بذلك المورد الخاص وإلاّ يلزم أن لا نستفيد من كثير من القرآن الكريم، فإنَّ الكثير منه قد وردت له أسباب نزول خاصة، وهذا واضح الوهن، ومن هنا قيل: إن المورد لا يخصّص الوارد، أي إن الآية الكريمة الواردة في مورد خاص هي ما دامت تطرح قاعدة كلية بمثل لسان إن جاءكم فاسق بنبأ... فلا تختص تلك القاعدة الكلية بذلك المورد الخاص.

وباتّضاح هذا نعود إلى صميم البحث ونقول: قد استدل بالآية الكريمة بعدة وجوه، أقواها التمسّك بمفهوم الشرط،[1] ولكن قد أورد

(١) الفرق بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف أنه في مفهوم الشرط نغّير الشرط من إيجاب إلى سلب أو بالعكس من دون تغيير لباقي أجزاء الكلام الأخرى فيصير التقدير هكذا: إن لم يجئ الفاسق بنبأ فلا تتبيّنوا، وهذا بخلافه في مفهوم الوصف، فإنه نغيّر الوصف فقط مع المحافظة على باقي أجزاء الكلام، ويصير التقدير هكذا: إن جائكم غير الفاسق بنبأ فلا تتبيّنوا.
إذن الحكم في كليهما يتغيّر، ولكن في مفهوم الشرط يتغيّر الشرط فقط بينما في مفهوم الوصف يتغيّر الوصف فقط.

على ذلك بعدة إشكالات ذكر الشيخ الأعظم في الرسائل أنها تبلغ نيّفاً وعشرين إشكالاً ولكن أغلبها قابل للدفع إلاّ إشكالين هما:

١ ـ إن الآية الكريمة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، والقضية المسوقة لذلك إما لا مفهوم لها رأساً أو أنه لو كان لها مفهوم فهو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فلو قيل: إن رزقت ولداً فاختنه فلا يستفيد العرف منه المفهوم وأنه إن لم ترزق ولداً فلا تختنه وإنما يفهم منه إن هذا الموضوع ـ أعني الولد ـ لو تحقّق فاختنه.

وما هو الضابط لكون القضية مسوقة لتحقّق الموضوع؟ إن الضابط هو أن الموضوع ما دام لا يتحقّق من دون تحقّق الشرط فالقضية مسوقة لتحقّق الموضوع، أي يكون شرطها قد سيق لبيان تحقّق الموضوع، ففي مثال الختان المتقدّم نلاحظ أن الموضوع هو الولد، والحكم هو الختان، والشرط هو رزق الله سبحانه الولد، ومن المعلوم أن رزق الله للولد هو المحقّق للولد، فمن دون أن يرزق الله لا يمكن أن يتحقّق الولد.

وإذا رجعنا إلى الآية الكريمة وجدنا أن الشرط ـ وهو مجيء الفاسق بالنبأ ـ محقّق للموضوع، أعني النبأ، فإذا لم يجئ الفاسق بالنبأ لم يتحقّق النبأ، فالشرط في الآية الكريمة مسوق لبيان تحقّق الموضوع، وذلك نظير قوله تعالى: ﴿وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها﴾.[1]

والخلاصة: أن الآية الكريمة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع فلا يثبت لها مفهوم رأساً أو أن مفهومها هو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

هذا ما ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل بالنسبة إلى الإشكال الأوّل.[2]

---

(١) النساء: ٨٦.

(٢) الرسائل المحشاة: ٧٢.

٢ ـ إنه لو قطعنا النظر عن الإشكال السابق فنقول: إنه في خصوص الآية الكريمة لا يمكن ثبوت المفهوم، لأنه قد ذكر فيها التعليل وقيل: أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين، ومن المعلوم أن الإصابة بالجهالة ـ أي عدم العلم ـ لا تختص بغير الفاسق، بل تعمّ خبر العادل أيضاً، فإنه لا يفيد العلم، فلأجل هذا الذيل لا يثبت المفهوم للآية الكريمة.

وهذا الإشكال الثاني قد تعرّض إليه الشيخ في الرسائل أيضاً.

وبعد اتّضاح هذين الإشكالين نعرّج على ما أفاده الشيخ الخراساني في المقام ونقول: ذكر ﷺ أن الإشكال الأوّل يمكن دفعه بأن الموضوع لوجوب التبيّن إذا كان هو نبأ الفاسق فالإشكال تام، لأن نبأ الفاسق لا يتحقّق إلاّ بمجيء الفاسق، إذ لو لم يجيء الفاسق بالنبأ لم يتحقّق نبأ الفاسق، ولكن نحن ندّعي أن الموضوع هو طبيعي النبأ، ومن الواضح أن طبيعي النبأ لا يتوقّف تحقّقه على مجيء الفاسق بالنبأ. والوجه في كون الموضوع هو طبيعي النبأ أن الآية الكريمة عبّرت بكلمة بنبأ، أي بنحو التنكير، وهو يفهم منه طبيعي النبأ.[1]

(١) قد يشكل بأن هذا الجواب يستبطن اعتراف الشيخ المصنف بثبوت المفهوم للشرط، والحال أنه قد تقدّم منه في مبحث المفاهيم أن الشرط لا مفهوم له.

ويمكن أن يقال في الجواب: إن ما ذكره الشيخ المصنف مبني على التنزّل وافتراض أن للشرطية مفهوماً، فجوابه مبني على التنزّل. ولعلَّه إلى ذلك أشار بقوله: فافهم.

ثمّ إن عبارة الشيخ المصنف في مقام الجواب عن الإشكال الأوّل تشتمل على شيء من الإجمال والخفاء، فيحتمل أن مقصوده ما أشرنا إليه، وهو أن الإشكال يتمُّ لو كان الموضوع نبأ الفاسق ولكن المستظهر أنه طبيعي النبأ لتعبير الآية بكلمة نبأ بنحو التنكير، ويحتمل أن يكون مقصوده أن الإشكال يتمُّ لو جعلنا الشرط مجيء الفاسق، أما لو جعلناه كون الجائي بالخبر فاسقاً فلا يتمُّ، إذ يصير التقدير هكذا: النبأ إن كان الجائي به فاسقاً ⇦

ثمّ ذكر بعد ذلك أنه لو تنزّلنا عن هذا الجواب فبالإمكان أن نجيب بجواب آخر، وهو أن من يقرأ الآية الكريمة يفهم أن فسق المخبر هو تمام النكتة لوجوب التبيّن فإذا لم يكن المخبر فاسقاً لم يجب التبيّن حتّى إذا لم نقل بثبوت المفهوم للآية الكريمة.[1]

ثمّ ذكر الشيخ الخراساني بعد ذلك: أن الإشكال الأوّل قد اتّضح أنه مندفع، نعم يبقى الإشكال الثاني على قوّته إلاّ أن يدفع هو أيضاً ببيان أن الجهالة لا يقصد منها الجهل بمعنى عدم العلم، وإنما يقصد منها السفاهة،[2] أعني ارتكاب شيء لا ينبغي صدوره من العاقل، ومن الواضح أن الأخذ بخبر العادل لا يشتمل على سفاهة بل ينبغي صدور ذلك من العاقل، بخلاف الأخذ بخبر الفاسق، فإنه لا ينبغي صدوره من العاقل.

وبالجملة: الجهل ليس نفس الجهالة، بل هو شيء آخر غيرها، فالجهل هو بمعنى عدم العلم، بخلاف الجهالة فإنها بمعنى السفاهة وصدور ما لا ينبغي صدوره من العاقل.

⇦ فيجب التبيّن عنه، ومن الواضح أن كون الجائي بالخبر فاسقاً ليس هو من الأمور المحقّقة للخبر، وهذا بخلاف ما لو كان الشرط مجيء الفاسق بالنبأ فإنه محقّق لطبيعي النبأ. وعبائر الشيخ المصنف تلتئم مع كلا التفسيرين.

(١) يمكن أن يقال: إن الاستفادة المذكورة فرع ثبوت المفهوم، أما إذا أنكرنا ثبوت المفهوم للآية الكريمة وقلنا: إنها مسوقة لبيان تحقّق الموضوع فلا نستفيد أن تمام النكتة لوجوب التبيّن هو فسق المخبر. ولعلَّه الى هذا أشار بقوله: فتدبّر.

(٢) هذا الجواب قد جاءت الإشارة إليه في كلمات الشيخ الأعظم في الرسائل (ص ٧٣) ولكنه لم يرتضه.

توضيح المتن:

وأن تعليق الحكم...: هذا عطف تفسير لمفهوم الشرط، وكان الاختصار يقتضي هكذا: وأن تعليق الحكم بوجوب التبيّن عن النبأ على كون الجائي فاسقاً يقتضي انتفاءه عند انتفاءه.

والمراد انتفاء وجوب التبيّن عند انتفاء كون الجائي فاسقاً.

فلا مفهوم له أو مفهومه...: لعلَّ الفرق أنه إذا كان الموضوع نبأ الفاسق مع المجيء فيلزم أن يكون هذا المجموع بنفسه شرطاً، ومعه فلا يثبت المفهوم أصلاً، لأن ذلك في قوة أن يقال: تبيّن عند مجيء الفاسق، أما إذا كان الموضوع هو نبأ الفاسق من دون قيد المجيء فيلزم ثبوت المفهوم بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

فافهم: قد تقدّم توضيحه.

نعم لو كان الشرط: أي بأن يكون الموضوع نبأ الفاسق، فإنه بناءً عليه يكون الشرط _ أعني مجيء الفاسق بالنبأ _ محقّقاً للموضوع.

مع أنه يمكن أن يقال...: هذا إشارة إلى الردّ الثاني على الإشكال الأوّل.

ووجود موضوع آخر: أي النبأ الذي جاء به العادل.

فتدبر: قد تقدّم وجهه.

ولكنه يشكل...: هذا شروع في بيان الإشكال الثاني والجواب عليه.

المشترك بين المفهوم والمنطوق: المفهوم إشارة إلى خبر العادل، والمنطوق إشارة إلى خبر الفاسق.

ولا يخفى أن الإشكال...: هذا دفع للإشكال الثاني.

خلاصة البحث:

استدل بآية النبأ على حجية خبر الواحد، وأشكل على ذلك بإشكالين، أحدهما أن الشرطية في الآية الكريمة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، وأجاب عن ذلك بجوابين:

أ ـ إن الموضوع لوجوب التبيّن هو طبيعي النبأ لا نبأ الفاسق.

ب ـ إن المستفاد من الآية الكريمة انحصار نكتة وجوب التبيّن بكون المخبر فاسقاً.

وثانيهما: أن الآية الكريمة لا مفهوم لها لاتصالها بالتعليل. وأجاب عنه بأن المراد من الجهالة السّفاهة لا عدم العلم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة.

فصل: استدل من الكتاب الكريم بمجموعة من الآيات:

منها آية النبأ ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ وقرّب الاستدلال بها من وجوه، أظهرها التمسّك بمفهوم الشرط وأن تعليق الحكم بوجوب التبيّن عن النبأ على كون الجائي فاسقاً ينبغي انتفاءه عند انتفاءه.

ولا يخفى أنه على هذا التقدير لا يرد أن الشرط لبيان تحقّق المفهوم فلا مفهوم له أو أن مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم.

نعم لو كان الشرط نفس تحقّق النبأ ومجيء الفاسق به لزم أن تكون الشرطية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع.

مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك هي ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النبأ الذي جاء به الفاسق فيلزم انتفاءه عند انتفاءه فتدبّر.

نعم قد يشكل بأنه ليس لها هنا مفهوم ولو سُلّم أن أمثالها ظاهرة فيه لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة _ الذي هو مشترك بين خبر الفاسق والعادل _ قرينة على عدم المفهوم لها.

ولا يخفى أنه يتمُّ بناءً على تفسير الجهالة بمعنى عدم العلم والحال أن دعوى كونها بمعنى السفاهة _ أي فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل _ غير بعيدة.

* * *

قوله دام ظله:

«ثمّ إنه لو سُلّم تمامية...، إلى قوله: ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال...».[1]

الخبر مع الوسائط:

الخبر عن المعصوم عليه السلام تارة يكون من دون وسائط متعددة، وأخرى يكون مع وسائط متعددة. والأخبار التي هي محل ابتلائنا هي مع الوسائط، فالشيخ الكليني مثلاً يخبر عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن الصفار عن الإمام عليه السلام.

وهناك إشكالان في خصوص الإخبار مع الوسائط، أوّلهما يعمُّ جميع الوسائط ما عدا الذي ينقل عن الإمام عليه السلام مباشرةً، أعني مثل الصفار، وثانيهما يعمّ جميع الوسائط ما عدا الواسطة التي تحدّثنا بالمباشرة، أعني مثل الشيخ الكليني.

وهذان الإشكالان لا يختصان بآية النبأ بل يعمّان جميع أدلة حجية الخبر كما سوف يتضح إن شاء الله تعالى.

الإشكال الأوّل:

أما الإشكال الأوّل فحاصله أنه إذا أخذنا خبر الكليني كمثال في المقام فنقول: إن الحجية الشرعية الثابتة لخبر الكليني هي عبارة أخرى عن وجوب

---

(١) الدرس ٢٧٦: (٢٥/ صفر/ ١٤٢٧هـ)

التصديق، فحينما يثبت بالأدلة أن خبر العدل حجة فالمقصود وجوب تصديقه وإلاّ فلا معنى آخر للحجية غير وجوب التصديق.

وينبغي أن يكون واضحاً أن وجوب التصديق يحتاج إلى افتراض وجود شيئين في المرحلة السابقة هما: وجود خبر، ووجود أثر شرعي لذلك الخبر، فحينما يقال: صدّق الشيخ الكليني مثلاً فيلزم أن نفترض وجود خبر للشيخ الكليني في المرحلة السابقة وإلاّ فصدّقه في ماذا؟ إنه لا يمكن أن نفترض ثبوت وجوب التصديق لشخص إلاّ إذا افترضنا وجود خبر له في المرحلة السابقة، كما أنه يلزم أن نفترض وجود أثر شرعي لذلك الخبر وإلاّ فثبوت وجوب التصديق له يكون لغواً وبلا معنى. وهذا مطلب ينبغي أن يكون واضحاً.

ويمكن أن نصطلح على الخبر والأثر الشرعي اللذين يلزم افتراض ثبوتهما في المرحلة السابقة بالموضوع، يعني أن وجوب التصديق حكم، وهو بحاجة إلى موضوع، وموضوعه هو الخبر + وجود الأثر، فوجود الأثر على هذا الأساس موضوع أو جزء الموضوع.

وباتّضاح هذا نقول: إن الحجية _ أعني وجوب التصديق _ إذا ثبتت لخبر الكليني فيحتاج أن نفترض في المرحلة السابقة ثبوت خبر للشيخ الكليني ووجود أثر شرعي لذلك الخبر وإلاّ فلا يمكن ثبوت الحجية لخبر الكليني، وهذا مطلب واضح، ولكن ما هو الخبر الذي يتحدّث عنه الكليني؟ إنه إخبار عليّ بن إبراهيم، حيث إن الكليني يقول: قد حدّثني عليّ بن إبراهيم، وهذا واضح أيضاً، ولكن ما هو الأثر الشرعي لإخبار عليّ بن إبراهيم؟ إنه لا أثر شرعي له سوى الحجية الشرعية، أعني وجوب تصديقه وإلاّ فلا يوجد أثر شرعي آخر له غير ما ذكر.

وإذا اتّضح هذا نقول: إنه سوف يلزم اتحاد الحكم مع موضوعه،

فالحكم هو وجوب التصديق، وموضوعه هو وجوب التصديق أيضاً، وحيث إنهما واحد _ إذ لا يوجد وجوبان للتصديق _ فيلزم بذلك أن يكون الحكم هو وجوب التصديق، والموضوع _ أعني الأثر _ هو وجوب التصديق أيضاً، وهو معنى اتحاد الحكم وموضوعه.

وهذا الإشكال لا يختص بخبر الكليني بل يعمُّ جميع الوسائط ما عدا خبر الصفار، فإن مضمون خبره هو إخبار الإمام عليه السلام بوجوب الجمعة مثلاً، فالحكم هو وجوب التصديق بينما الأثر الشرعي لإخبار الصفار عن الإمام عليه السلام هو وجوب فعل الجمعة مثلاً فالحكم شيء والأثر شيء آخر فلا اتحاد.

وقد اتّضح بهذا أيضاً الوجه في عدم اختصاص هذا الإشكال بآية النبأ بخصوصها بل يعمُّ جميع أدلة حجية الخبر، فإن مضمون الإشكال المذكور يعمُّ جميع أدلة الحجية كما هو واضح.

ثمّ إنه ينبغي الإلتفات إلى أن هذا الإشكال يعمُّ كل خبر عادل يخبر عن عادل آخر أو يخبر بأن فلاناً عادل، فالكليني مثلاً إذا أخبر بأنه حدّثني عليّ بن إبراهيم أو أن عليّ بن إبراهيم رجل عادل جاء الإشكال المذكور، إذ لا أثر شرعي لعدالة عليّ بن إبراهيم أو لإخباره غير وجوب تصديقه فيلزم اتحاد الحكم مع موضوعه.

ثمّ إن الإشكال المذكور يرتفع لو فرضنا أن وجوب التصديق لم يكن واحداً بل انشأ المولى وجوبات متعددة للتصديق بعدد أفراد خبر العادل، إنه بناءً على هذا يزول الإشكال، إذ يصير وجوب التصديق الثابت لخبر الكليني مغايراً لوجوب التصديق الثابت لإخبار عليّ بن إبراهيم، وبذلك لا يلزم اتحاد الحكم وموضوعه إلاّ أن هذا مجرد افتراض لا واقع له.

هذا توضيح الإشكال المذكور.

وحصيلته: أنه بعد ما كان وجوب التصديق واحداً يلزم اتحاد الحكم مع موضوعه في جميع أفراد السند عدا الصفار.[١]

وبعد هذا أخذ الشيخ المصنف بالإجابة عن الإشكال المذكور بأجوبة ثلاثة هي:

١ ـ إن هذا الإشكال يتمُّ لو افترضنا أن وجوب التصديق كان ثابتاً للخبر بلحاظ أثره، أعني وجوب التصديق فيصير الحكم وموضوعه واحداً، ولكن نحن لا نقول بهذا بل نقول: إن وجوب التصديق ثابت للخبر بلحاظ أثره من دون تشخيص ذلك الأثر بخصوص وجوب التصديق، يعني أن وجوب التصديق ثابت للخبر بلحاظ عنوان الأثر ومفهومه وكأنه قيل هكذا: صدّق العادل بلحاظ الأثر الشرعي المترتّب على خبره، وبناءً على هذا لا يلزم إشكال اتحاد الحكم وموضوعه، إذ الحكم هو وجوب التصديق بينما الموضوع هو عنوان الأثر الشرعي ومفهومه، نعم من مصاديق عنوان الأثر الشرعي هو وجوب التصديق فيسري الحكم بوجوب التصديق إليه سراية الحكم الثابت للطبيعي إلى أفراده.

وبكلمة أخرى: الإشكال نشأ من حصر الأثر الشرعي بخصوص

(١) يمكن أن نقول: إن الإشكال المذكور هو من أساسه مندفع، فإن وجوب التصديق الثابت لخبر العادل ينحلُّ إلى وجوبات متعددة بعدد أفراد أخبار العادل نظير انحلال حرمة شرب الخمر إلى حرمات متعددة بعدد أفراد الخمر، وبناءً عليه فوجوب التصديق الثابت لخبر الكليني يغاير وجوب التصديق الثابت لخبر عليّ بن ابراهيم بلا حاجة إلى ورود دليل آخر يدل على تشريع وجوبات متعددة بعدد أفراد خبر العادل. ولعلَّه إلى هذا أشار المصنف بقوله: فتدبر.

عنوان وجوب التصديق غير أن هذا مرفوض، وندّعي أن وجوب التصديق ثابت بلحاظ عنوان الأثر ومفهومه ، ومعه فلا إشكال.[١]

٢ ـ إنه لو تنزّلنا وقلنا بحصر الأثر الشرعي بخصوص وجوب التصديق غير أنا نقول: إن وجوب التصديق وإن لم يكن ثبوته بلحاظ نفس وجوب التصديق لإشكال لزوم اتحاد الحكم وموضوعه غير أن هذا لا يمنع من أن ندّعي القطع بأن الملاك الذي لأجله ثبت وجوب التصديق بلحاظ بقية الآثار يعمُّ هذا الأثر أيضاً، أعني وجوب التصديق، فالملاك بلحاظ جميع الآثار واحد، ومع وحدة الملاك يتحتَّم ثبوت وجوب التصديق بلحاظ جميع الآثار.

٣ ـ إنّنا نقطع بعدم التفصيل بين أثر وأثر، فكل من قال من الأعلام بثبوت وجوب التصديق بلحاظ بقية الآثار يقول بوجوب التصديق بلحاظ وجوب التصديق نفسه.[٢]

توضيح المتن:

ثمّ إنه لو سُلّم تمامية...: التعبير بقوله: لو سُلّم يشعر بأنه يرفض تمامية دلالة الآية الكريمة والحال أنه قد دفع الإشكالين السابقين فيلزم

(١) يرد عليه أن عنوان الأثر لا يلحظ بما هو عنوان بل بما هو مرآة لأفراده التي منها وجوب التصديق، ومعه يعود الإشكال من جديد. هذا مضافاً إلى أنه يلزم الإشكال في مرحلة السراية.

(٢) هذا الجواب وسابقه بل والأوّل أيضاً تتمُّ لو كان المحذور إثباتياً، بمعنى قصور الأدلة عن إفادة التعميم بلحاظ جميع الآثار فيتمسّك بفكرة عدم التفصيل بين أثر وأثر أو فكرة وحدة الملاك، غير أن المحذور ليس كذلك بل هو ثبوتي، أي يُدّعى أنه واقعاً يستحيل ثبوت وجوب التصديق بلحاظ نفس وجوب التصديق، وهذا المحذور لا يندفع بفكرة عدم التفصيل أو القطع بوحدة الملاك. ولعلَّه إلى هذا أشار بقوله: فافهم.

أن تكون الدلالة عنده تامة. وكان المناسب التعبير هكذا: ثمّ إنه بعد تمامية دلالة الآية ربما يستشكل في شمول مثلها. وأنسب من ذلك: ثمّ إنه ربما يستشكل في شمول مثلها...

شمول مثلها: التعبير بمثلها يدل على أن الإشكال المذكور لا يختصُّ بآية النبأ بل يعمُّ جميع أدلة حجية الخبر.

بواسطة: الأنسب حذف ذلك، فإن الخبر عن الإمام عليه السلام إذا وصلنا بواسطة واحدة كالصفار مثلاً فلا إشكال وإنما الإشكال يتمُّ في حالة تعدد الوسائط.

الذي ليس إلاّ بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي: هذه جملة معترضة، ومن الضروري وضعها بين شريطين لتتضح العبارة. والأنسب صياغتها هكذا: الذي هو بمعنى ترتيب الأثر الشرعي الثابت للمخبر به.

بلحاظ نفس هذا الوجوب: تقدير العبارة: فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفس هذا الوجوب، أعني وجوب التصديق.

لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما: أي لأن وجوب التصديق وإن كان أثراً شرعياً لخبر العدل ولعدالة المخبر إلاّ...

فلا بأس في أن يكون...: أي فلا بأس في أن يكون وجوب التصديق بلحاظ نفس وجوب التصديق.

فتدبّر: تقدّم ما يحتمل أن يكون وجهاً للأمر بالتدبُّر.

ويمكن الذبّ عنه: المناسب: ويمكن ذبُّه، فإن الذبَّ عنه هو بمعنى الدفاع عنه بينما المقصود ذبُّه ودفعه.

إذا لم تكن القضية طبيعية: التعبير بالقضية الطبيعية في المقام

يخالف المصطلح، والمناسب هكذا: إذا لم يكن وجوب التصديق بلحاظ طبيعي الأثر بل بلحاظ أفراده.

إلى أفراده: المناسب: إلى أفرادها.

يسري إليه: أي وأما إذا كان وجوب التصديق بلحاظ طبيعي الأثر فهو يسري إلى وجوب التصديق نفسه سراية حكم الطبيعي إلى أفراده.

في هذا الأثر: متعلّق بتحقّق.

وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظة: المناسب ملحوضاً بدل ملحوضة.

وإلى عدم القول بالفصل: عطف على إلى القطع... وهو إشارة الجواب الثالث، وقوله: هذا مضافاً... إشارة إلى الجواب الثاني، وما قبله إشارة إلى الجواب الأوّل.

لدى الأخبار: يمكن الاستغناء عن هذه العبارة إلى النهاية.

وهو خبر العدل: هذا تفسير للموضوع الذي صار أثره الشرعي وجوب التصديق.

ولو بنفس الحكم...: أي صار أثره الشرعي وجوب التصديق ولو بنفس وجوب التصديق الثابت بالآية.

فافهم: تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

أُشكل على جميع أدلة الحجية بأنها لا تشمل الإخبار مع الوسائط بإشكالين، أوّلهما: أنه يلزم اتحاد الحكم وموضوعه.

وأجاب عنه بثلاثة أجوبة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه ربما أُشكل بعدم شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط، إذ كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق ـ الذي هو بمعنى لزوم ترتيب الأثر الشرعي للمخبر به ـ بلحاظ هذا الوجوب إذا كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر، فإنه وإن كان أثراً شرعياً لهما إلاّ أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم لو أُنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما إذا لم يكن إلاّ جعل واحد فتدبّر.

ويمكن دفع ذلك:

١ ـ بأنه يلزم إذا لم يكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ طبيعي الأثر بل بلحاظ أفراده وإلاّ فيسري إلى وجوب التصديق نفسه سراية حكم الطبيعي إلى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

٢ ـ مضافاً إلى القطع بأن المناط في سائر الآثار متحقّق في هذا الأثر، أي وجوب التصديق وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور.

٣ ـ وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار فافهم.

* * *

قوله ﷺ:

«ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال...،

إلى قوله: **ويشكل الوجه الأوّل...».**[1]

الإشكال الثاني:

كل ما سبق كان ناظراً إلى الإشكال الأوّل.

وأما الإشكال الثاني فحاصله: أن ثبوت وجوب التصديق لخبر فرع وجود ذلك الخبر في المرحلة السابقة وإلاّ فوجوب التصديق بماذا يتعلّق؟

وبناءً على هذا نقول: أما بالنسبة إلى خبر الكليني فهو ثابت لنا بالمباشرة من خلال كتابه الكافي فيثبت له وجوب التصديق، وأما خبر عليّ بن إبراهيم فهو ليس بثابت ولا نجزم بتحقّقه، ومعه فكيف يثبت له وجوب التصديق، وهكذا بالنسبة إلى خبر إبراهيم والصفار.

وقد يدفع ذلك بأن وجوب التصديق بعد أن يثبت لخبر الكليني يتحقّق بذلك خبر عليّ بن إبراهيم، وبعد أن يتحقّق يثبت له وجوب التصديق.

وجوابه واضح، حيث يقال: إن لازم هذا أن يكون حكم الشيء موجداً له، وموجوده حكماً له، لأن وجوب التصديق حسب الفرض هو واحد فكيف يوجد به خبر عليّ بن إبراهيم وفي نفس الوقت يكون

---

(١) الدرس ٢٧٧: (٢٦/ صفر/ ١٤٢٧هـ).

حكماً له، وهل يمكن أن يكون الحكم الثابت لموضوع خاص موجداً لذلك الموضوع الخاص؟[١]

هذا هو حصيلة الإشكال الثاني.

وبهذا اتّضح أن الإشكال الثاني لا يجري في خبر الكليني ويجري في غيره بينما الإشكال الأوّل لا يجري في خبر الصفار ويجري في غيره.

ثمّ بعد أن أنهى دام ظله بيان الإشكال أخذ بالجواب عنه، وذكر أنه يتّضح من خلال جوابنا على الإشكال الأوّل بالأجوبة الثلاثة اندفاع هذا الإشكال التالي والجواب عنه، أما كيف يتّضح الجواب عنه؟ في هذا المجال ذكر دام ظله أن إخبار عليّ بن إبراهيم هو مما يترتّب عليه أثر شرعي، وذلك الأثر الشرعي هو وجوب التصديق به، إنه ثبت له ولو بسبب آية النبأ ومثيلاتها، وبعد أن كان الأمر كذلك نقول: إن إخبار الشيخ الكليني هو إخبار عن موضوع ـ إخبار عليّ ـ يترتّب عليه أثر شرعي، وما دام الأمر كذلك فسوف تشمل أدلة الحجية إخبار الشيخ الكليني، ولا يرد الإشكال بأنه لا أثر له سوى وجوب التصديق فيلزم الإشكال الأوّل، أعني اتحاد الحكم مع الأثر والموضوع، كلا لا يرد حيث أجبنا عنه بأجوبة ثلاثة، وقلنا: إن الأدلة تشمله إما باعتبار أن الملحوظ هو عنوان الأثر وطبيعيّه لا فرده الخاص الضيّق أو باعتبار وحدة الملاك والمناط أو باعتبار عدم التفصيل، إن أدلة الحجية بعد أن كانت قادرة على شمول إخبار الكليني ببركة الأجوبة الثلاثة فسوف يثبت خبر عليّ بن إبراهيم كما لو أخبر الكليني بموضوع آخر من الموضوعات ذات الأثر الشرعي.

---

(١) قد مثّل دام ظله في عبارة المتن بمثال آخر فقد افترض أن الشيخ المفيد قد أخبر عن الصفار عن الإمام عليه السلام، وقال: إن وجوب التصديق الذي هو واحد كيف يكون حكماً لخبر الصفار وموجداً له في وقت واحد، ولا يؤثّر اختلاف المثال.

وبالجملة: إن إخبار عليّ بعد أن كان ذا أثر شرعي والمفروض أن أدلة الحجية شملت إخبار الكليني لفرض اندفاع الإشكال الأوّل عنه ببركة الأجوبة الثلاثة فسوف يثبت إخبار علي لأنه كسائر الموضوعات الشرعية ذات الأثر الشرعي، فكما أن الكليني لو أخبرنا بموضوع آخر ذي أثر شرعي فيثبت دون أي إشكال فكذلك لو أخبرنا بإخبار علي فسوف يثبت إخبار عليّ دون أيّ إشكال.[1]

آية النفر:

استدل على حجية الخبر أيضاً بآية النفر: ﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا

(١) ما ذكره ﷺ لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال، بل هو ليس إلاّ تكراراً للإشكال وتأكيداً له من دون ذكر جواب عنه، فنحن نسلّم أن خبر عليّ بن إبراهيم موضوع ذو أثر شرعي، ونسلّم أيضاً أن إخبار الكليني هو إخبار عن موضوع ذي أثر شرعي، ولكن هذا المقدار لا يكفي في دفع الإشكال بل يبقى على حاله حيث نقول: إن وجوب التصديق بعد ما كان واحداً وليس متعدداً فنسأل: إن خبر عليّ بن إبراهيم بِمَ وجد؟ وما هو حكمه وأثره الشرعي؟ إنه وجد بوجوب تصديق العادل، وحكمه في نفس الوقت هو وجوب التصديق، وهذا معناه أن وجوب التصديق الذي هو حكم وأثر لخبر عليّ بن إبراهيم صار موجداً له، والموجد للشيء صار حكماً له، فالشيخ المصنف إذن لم يدفع الإشكال المذكور بل أخذ يكرر ألفاظاً لا تحمل في طيّاتها حقيقة الجواب عن الإشكال.

والأجدر سحب جوابنا السابق عن الإشكال الأوّل إلى هذا الموضع أيضاً فيقال: إن وجوب التصديق بعد ما كان منحلاً إلى وجوبات متعددة بعدد أفراد الخبر فسوف يندفع الإشكال الثاني أيضاً، إذ خبر الكليني فرد من الخبر فيكون وجوب التصديق ثابتاً له، وبذلك يحصل فرد جديد من الخبر، يعني خبر عليّ بن إبراهيم، وهذا الفرد من الخبر يثبت له وجوب تصديق جديد يغاير السابق، وبذلك لا يكون حكم الموضوع موجداً له.

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] بتقريب أنها تدل على وجوب الحذر عند إخبار المنذرين، ولازم ذلك حجية إخبار المنذرين وإلاّ لم يجب الحذر عند إنذارهم.

نعم هذا لا يكفي وحده إلاّ أن نضيف إليه مقدمة أخرى، وهي أن وجوب الحذر مطلق، بمعنى أنه لم يقيّد بحالة حصول العلم من إنذار المنذرين، فإنه مع حصول العلم يجب الحذر جزماً، ولكن هذا لا يدل على حجية الإخبار، بل إن الحذر صار واجباً من جهة حصول العلم الذي هو حجة جزماً، فالنافع إذن لإثبات حجية الخبر هو أن ندعي أن المستفاد من الآية الكريمة وجوب الحذر عند إنذار المنذرين حتّى إذا لم يحصل علم من إنذارهم، ولازم ذلك حجية إخبارهم وإلاّ فلا معنى لوجوب الحذر.

ولكن يبقى كيف نثبت أن الآية الكريمة تدل على وجوب الحذر والحال أنها قالت: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، وهذا التعبير لا يدل على الوجوب؟ وفي هذا المجال ذكر ﷺ ثلاثة وجوه لإثبات وجوب الحذر.

---

(١) التوبة: ١٢٢.

لا يخفى أن في المقصود من الآية الكريمة احتمالات متعددة، نذكر واحداً منها، وهو: أن النفر للتفقّه - الذي يحصل بالهجرة إلى بلد العلم، وهو المدينة المنورة في ذلك الزمان أو كالنجف الأشرف أو قم المقدسة في مثل زماننا هذا - لا يجب على جميع الناس، فإن ذلك يخلُّ بالنظام، بل يجب على كل جماعة أو قبيلة إرسال بعض الأشخاص فإذا تفقّهوا ورجعوا إلى بلدانهم فعليهم إنذار قومهم، وعلى قومهم الحذر بعد ذلك الإنذار.

إذن تقريب دلالة الآية الكريمة على حجية الخبر هو واحد لا متعدّد، وإنما التعدّد هو في وجه استفادة وجوب الحذر.[١]

والوجوه الثلاثة لإثبات وجوب الحذر هي:

١ ـ إن كلمة لعلَّ ـ على ما تقدّم في الجزء الأوّل من الكفاية عند البحث عن أدوات الإنشاء ـ موضوعة لإنشاء الترجّي أو لإنشاء الاستفهام أو لإنشاء التمنّي، وهكذا، ولكن الدواعي للإنشاء مختلفة، وفي المقام نقول ذلك أيضاً، أي نقول: إن كلمة لعلَّ الواردة في الآية الكريمة هي مستعملة في إنشاء الترجّي إلاّ أن الداعي إلى ذلك ليس هو الترجي الحقيقي، إذ ذلك أمر مستحيل في حق الله سبحانه وإلاّ يلزم جهله أو عجزه، وإنما الداعي إليه هو محبوبية الحذر.

وبعد تسليم هذا نقول: إذا ثبت أن الحذر محبوب وحسن يثبت وجوبه بذلك لأجل بيانين:

أ ـ إنه لا تفصيل شرعاً بين حسن الحذر وبين وجوبه، يعني أن كل من قال بحسن الحذر قال بوجوبه شرعاً، ولا يوجد قائل يقول بحسن الحذر من دون أن يقول بوجوبه.

ب ـ إنه عقلاً لا يمكن أن يكون الحذر حسناً من دون أن يكون واجباً، لأن المقتضى للحذر إن كان موجوداً فيصير الحذر حسناً وواجباً، وإذا لم يكن موجوداً فهو ليس بحسن ولا بواجب بل لا يمكن، فاحتمال حسنه دون وجوبه أمر غير ممكن عقلاً.

---

(١) وبذلك يتّضح النظر في ما أفاده الشيخ المصنف من أنه يستدل بالآية الكريمة من وجوه متعدّدة، والحال أن طريقة الاستدلال واحدة، والتعدّد إنما هو في طريقة إثبات وجوب الحذر.

٢ ـ إن النفر أمر واجب بقرينة كلمة فلو لا التي تدل على التحضيض، يعني الطلب بشدة، وإذا كان النفر واجباً فسوف يثبت وجوب الإنذار لأنه غاية للنفر، وغاية الواجب واجبة أيضاً، وإذا كان الإنذار واجباً فيثبت بذلك وجوب الحذر، إذ كيف يكون الإنذار واجباً من دون أن يكون الحذر واجباً؟ إنه أمر غير ممكن، لأن لازمه اللغوية، إذ من اللغو الواضح أن يقال للأشخاص المتفقهين: يجب عليكم أنتم أن تنذروا الناس ولكن ليس على الناس أن يحذروا.

٣ ـ إن الحذر قد جعل في الآية الكريمة غاية للإنذار الذي هو واجب حسبما تقدّم، وحيث إن غاية الواجب واجبة فيلزم من وجوب الإنذار وجوب غايته.

توضيح المتن:

للإشكال في خصوص الوسائط: يعني غير خبر الكليني، هذا في مثالنا، أو في غير خبر المفيد، وذلك في مثاله ﷺ.

وذلك لأنه إذا كان خبر العدل...: هذا هو الردُّ على الإشكال الثاني، أي ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط وذلك لأنه إذا كان خبر العدل...

والمراد من خبر العدل خبر الصفار في المثال الذي ذكره. والمراد من قوله: عند إخبار العدل به عند إخبار المفيد بإخبار الصفار.

كسائر ذوات الآثار...: المناسب: كسائر الموضوعات ذوات الآثار.

لما عرفت من شمول...: أي لما عرفت من شمول مثل الآية لخبر المفيد ـ يعني بأحد الوجوه الثلاثة ـ الحاكي لإخبار الصفار.

بنحو القضية الطبيعية: متعلّق بقوله: شمول مثل الآية للخبر الحاكي، يعني خبر المفيد.

وربما يستدل بها من وجوه: بل من وجه واحد كما أوضحنا، والتعدّد إنما هو في استفادة وجوب الحذر.

الترجي الإيقاعي الإنشائي: يعني إنشاء وإيقاع الترجي. والإنشاء والإيقاع هما بمعنى واحد.

ولا يخفى أنه قد حصل في بيان الشيخ المصنف تطويل لا داعي إليه فكان يكفيه أن يقول: إن المستفاد من الآية الكريمة حسن الحذر جزماً، إذ فقرة ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وإن كانت لا تدل على وجوب الحذر لكنها بالتالي تدل على حسنه، ثمّ بعد هذا يقول: وإذا ثبت حسن الحذر يثبت وجوبه عقلاً وشرعاً، أما عقلاً فلكذا وأما شرعاً فلكذا.

كما هو قضية كلمة لو لا...: أي إن النفر واجب، فإنه مقتضى كلمة لو لا الدالة على التحضيض.

ثالثها أنه جعل...: هذا التقريب وسابقه يشتركان في مقدمتين ويختلفان في مقدمة ثالثة، فهما يشتركان في أن النفر واجب بمقتضى كلمة لو لا، وأيضاً يشتركان في أن الإنذار واجب لكونه غاية للنفر الواجب، ويختلفان في أن الثاني لا يستعين بمقدمة أن غاية الواجب واجبة بخلاف الثالث.

خلاصة البحث:

والإشكال الثاني أنه يلزم أن يكون الحكم موجداً لموضوعه. وأجاب عنه بما لا يخلو عن تأمل.

والآية الثانية التي تدل على حجية الخبر هي آية الإنذار الدالة على وجوب الحذر بوجوه ثلاثة، ولازم وجوب الحذر بشكل مطلق حجية إخبار المنذرين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ولا يخفى أنه بعد اندفاع الإشكال المذكور لا مجال للإشكال في خصوص الوسائط، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً بأنه لا يتحقّق ثبوته تعبّداً إلاّ بنفس الحكم بوجوب التصديق الثابت للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقّق لخبر الصفار مثلاً تعبّداً حكماً له أيضاً.

والوجه في أنه لا مجال له أن خبر العدل إذا كان ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية فيجب ترتيبه عند إخبار العدل به كسائر الموضوعات ذوات الآثار لما عرفت من أن مثل الآية يشمل خبر المفيد إما بنحو القضية الطبيعية أو لوحدة المناط أو لعدم القول بالفصل.

ومنها آية النفر ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، حيث تدل على وجوب الحذر من وجوه:

١ ـ إن كلمة لعلَّ مستعملة في معناها الحقيقي وهو إنشاء الترجي إلاّ أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي فلا بدَّ أن يكون هو حسن الحذر، وإذا ثبت حسنه ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه عند وجود مقتضيه، وعدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه.

٢ ـ إن النفر واجب بمقتضى كلمة لو لا التحضيضية، ولازمه أن يكون الإنذار واجباً لأنه غاية له، وبالتالي يكون الحذر واجباً وإلاّ لغى وجوبه.

٣ ـ إن الحذر غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة.

* * *

قوله دام ظله:

«ويشكل الوجه الأوّل...»، إلى قوله: **ومنها آية الكتمان...»**.[1]

مناقشة الوجوه الثلاثة:

بعد أن أوضح دام ظله وجوب الحذر بوجوه ثلاثة أخذ الآن في مناقشة هذه الوجوه الثلاثة.

أما الوجه الأوّل فناقشه بأن الوجوب العقلي أمر غير مسلّم وهكذا الوجوب الشرعي.

أما الوجوب العقلي فقد قيل في توجيهه أن الحذر إذا فرض وجود مقتضيه حسُنَ ووجب وإلاّ لم يجب ولم يحسن بل لم يمكن، وفي الجواب نقول: إنه يمكن أن نفترض أن المقتضي موجود ولكن بدرجة مخفّفة، وذلك إذا كانت الشبهة بدوية ولم يقم دليل على الوجوب أو التحريم، كما هو الحال في التدخين مثلاً، فإنه لا يوجد نص يدل على حرمته ولكن مع ذلك يحسن الحذر بالاحتياط والترك تحفّظاً من الوقوع في مفسدة الواقع من دون أن يكون ذلك واجباً.

وبكلمة مختصرة: أن الحذر قد يكون حسناً من دون أن يكون واجباً، كما في الشبهة البدوية إذا لم يقم دليل على التكليف.

هذا كله بالنسبة إلى الوجوب العقلي.

---

(١) الدرس ٢٧٨: (٢/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

وأما الوجوب الشرعي فقد ذكر في توجيهه أن الحذر إذا حسُنَ وجب شرعاً، إذ لم يفصّل أحدٌ بالقول بحسن الحذر من دون أن يحكم بوجوبه، وفي الجواب نقول: صحيح لم يقل أحد بالتفصيل ولكن الحجة هو القول بعدم التفصيل لا مجرد عدم القول بالتفصيل، فإن القول بعدم التفصيل يدل على بطلان التفصيل، وأما مجرد عدم القول به فلا يدل على بطلانه.

هذا كله في مناقشة الوجه الأوّل.

وأما الوجه الثاني _ وهو أن الإنذار إذا كان واجباً يلزم وجوب الحذر، إذ من اللغو أن يقول الحكيم العاقل للمنذرين: أنتم يلزمكم الإنذار ولكن أنتم أيها المستمعون لا يلزمكم الحذر _ فتمكن مناقشته بأن الإنذار يمكن أن يكون واجباً ولكن رغم هذا لا يجب الحذر تعبّداً وإنما يجب عند حصول العلم من إنذار المنذر، فمتى ما حصل العلم بأن ما أُنذر به المنذر هو حق ومطابق للواقع فآنذاك يجب الحذر، إن هذا أمر محتمل، ومن المعلوم أن هذا لا ينفع في إثبات حجية الخبر، فإن النافع هو أن يكون الحذر واجباً تعبّداً _ أي وإن لم يحصل العلم من إنذار المنذر _ عند الإنذار، وأما وجوبه عند حصول العلم فهو من باب حجية العلم وليس من باب حجية الخبر.

وبكلمة أخرى: أن الإنذار المتكرر يمكن أن يكون واجباً كي يحصل العلم والوضوح بسبب تكرّره، ومن ثَمَّ ليجب الحذر عند حصول العلم والوضوح.

هذا كله في مناقشة الوجه الثاني.

ومن خلال هذا اتّضحت مناقشة الوجه الثالث، إذ يقال: لعلَّ الغاية من الإنذار ليست هي الحذر تعبّداً بل عند حصول العلم من قول المنذر، فيجب

تكرار الإنذار من قبل أشخاص متعددين بل من قبل الشخص الواحد أيضاً كي يحصل العلم ومن ثَمَّ ليجب الحذر بعد حصول العلم.[١]

إن قلت: لماذا لا نتمسك بالإطلاق ونقول: إن الآية الكريمة أوجبت الحذر بشكل مطلق ولم توجبه في خصوص حالة حصول العلم، أي لم تقل: لعلَّهم يحذرون إن حصل لهم العلم من قول المنذرين؟

قلت: إن الآية الكريمة هي في مقام البيان من ناحية وجوب النفر وليست في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر، فالآية قالت: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾، وهذا واضح في أنها في مقام البيان من ناحية وجوب النفر، وبعد ذلك قالت: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ ... لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، وهي لا تريد أن تبيّن متى يجب الحذر، ولعلَّه واجب في خصوص حالة حصول العلم، ومن الواضح أن الكلام إذا كان في مقام البيان من ناحية ولم يكن في مقام البيان من ناحية أخرى فلا يصح التمسّك بالإطلاق من الناحية الثانية التي لا بيان بلحاظها.

ثمّ بعد ذلك ترقّى ﷺ وذكر أنه يمكن أن نقول: إن الآية الكريمة تشتمل على قرينة خاصة تدل على اختصاص وجوب الحذر بحالة حصول العلم، وتلك القرينة هي: إن الحذر يجب عقيب الإنذار بما حصل التفقّه به، ومن الواضح أن التفقه ليس هو مجرد تعلّم الأحكام الشرعية كيفما اتفق بل خصوص الأحكام الشرعية الصادرة من الشرع حقاً، أما غير الصادرة وإنما يتخيّل كونها صادرة ويتوهم ذلك فتعلّمها ليس تفقهاً، وعليه فلا بدَّ وأن يحصل إحراز وعلم للمنذَرين _ بفتح الذال _ بأن ما أُنذروا به هو حق واقعاً، فالحذر لا يجب تعبداً بل متى ما حصل علم بمطابقة الإنذار للواقع.

---

(١) مناقشة الوجه الثالث لم يشر إليها الشيخ المصنف وإنما اقتصر على مناقشة الوجه الثاني، ولعلَّ ذلك لوضوح مناقشته بعد اتضاح مناقشة الوجه الثاني.

إذن من خلال هذا عرفنا لحدّ الآن جوابين عن الاستدلال بالآية الكريمة:

١ ـ إن الآية الكريمة لا تدل على وجوب الحذر تعبّداً لعدم وجود إطلاق لها من هذه الناحية.

٢ ـ إن الآية الكريمة تدل على عدم وجوب الحذر تعبّداً وإنما يجب في حالة حصول العلم فقط.

وبعد اتضاح هذا أخذ بذكر مناقشة ثالثة قد أشار إليها الشيخ الأعظم ولكن الشيخ المصنف لم يرتضها.

وتلك المناقشة الثالثة التي ذكرها الشيخ الأعظم هي أن غاية ما تدل عليه الآية الكريمة حجية الإنذار لا حجية الإخبار، ومن الجليّ أنه يوجد فرق واضح بين الإنذار والإخبار، فالإنذار هو إخبار مقترن بالتخويف والوعيد، نظير ما يصدر من الواعظ في حقّ الناس ومن المجتهد بالنسبة إلى العوام، فإن الواعظ يحذّر الناس ويخوفهم، وهكذا الحال بالنسبة إلى المجتهد، فإنه قد يخوّف العوام، وهذا بخلاف المخبر، فإنه مجرد ناقل ولا يشتمل إخباره على تخويف وتحذير، فالمجتهد حينما ينقل خبراً إلى مجتهد آخر لا يخوّفه ولا يحذّره، وكلامنا هو في هذا الإخبار هل هو حجة أو لا؟

وبالجملة: الآية الكريمة تدل على حجية الإنذار لا حجية الإخبار.

هذا ما ناقش به الشيخ الأعظم.

وأجاب الشيخ الخراساني عن المناقشة المذكورة بأن ناقل الحديث يصح منه أحياناً الإخبار مقروناً بالتحذير والتخويف، فإذا صحَّ منه ذلك أحياناً وصدق في حقه عنوان المنذِر وثبت بذلك حجية خبره فيثبت بضم عدم الفصل حجية بقية أخباره غير المقرونة بالإنذار، إذ لا يحتمل التفصيل بين الإخبار غير المقرون بالتخويف والإخبار المقرون به

فإذا كان المقرون بالتخويف حجة من باب صدق الإنذار عليه ثبت بذلك حجية الإخبار غير المقرون به.

وبكلمة أخرى: كما أن نقلة الفتاوى إلى العوام في مثل زماننا هذا يصح منهم التخويف والتحذير عند الإخبار كذلك الحال في الرواة في الزمان السابق يصح منهم التخويف أحياناً ويتحقّق ذلك منهم فإذا كان إخباره حجة في الحالة المذكورة فيلزم أن يكون حجة في غيرها أيضاً لعدم احتمال التفصيل.[1]

والنتيجة المستحصلة من خلال هذا كله أن الشيخ المصنف قد ذكر ثلاث مناقشات على الاستدلال بالآية الكريمة، ارتضى ثنتين منها ورفض الأخيرة منها. وتلك المناقشات هي:

١ ـ إن الآية الكريمة لا دلالة فيها على وجوب الحذر في حالة عدم حصول العلم من نقل المنذِر.

٢ ـ إن فيها دلالة على اشتراط وجوب الحذر بحالة حصول العلم.

٣ ـ إنها تدل على حجية الإنذار دون حجية الإخبار.

توضيح المتن:

ولم يثبت هنا: أي في باب الحذر. ثمّ إن هذا ردٌّ على الملازمة الشرعية، وما سبق ردٌّ على الملازمة العقلية.

الوجه الثاني والثالث: هذا عطف على الوجه الأوّل، أي ويشكل الوجه الثاني والثالث.

بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبّداً: هذه العبارة تتناسب مع الوجه

---

(١) لا يخفى أن هذا تمسّك بعدم القول بالفصل، وقد تقدّم منه أن هذا ليس حجة وأن الحجة هو القول بعدم التفصيل لا مجرد عدم التفصيل. ولعلَّه إلى هذا أشار بقوله: فافهم.

الثاني، وكان من المناسب صياغة العبارة بشكل تعمُّ الوجه الثالث، بأن يقول هكذا: بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبّداً وعدم توقّف الغائيّة عليه.

لعدم إطلاق يقتضي...: كان من المناسب صياغة هذا بلسان إن قلتَ قلتُ، كما صنعنا نحن.

لو لم نقل بكونه مشروطاً به: أي بما إذا أفاد العلم. وهذا شروع في المناقشة الثانية.

ثمّ إن في بعض النسخ: ولو لم نقل.. والصواب: لو لم نقل.. أي من دون واو.

على الوجهين في تفسير الآية: فيحتمل أن يكون المقصود: وما كان المؤمنون لينفروا كافة إلى بلد العلم للتفقه بل لا بدَّ أن تنفر طائفة وهي تنذر المتخلّفة، ويحتمل أن يكون المقصود: وما كان المؤمنون لينفروا كافة إلى الجهاد بل لا بدَّ وأن يبقى جماعة مع النبي ﷺ لتنذر هذه المتخلّفة تلك الجماعة الأخرى النافرة إلى الجهاد.

عند إحراز أن الإنذار بها: أي بأحكام الدين الحقيقية دون التوهميّة التخيّليّة.

ثمّ إنه أُشكل أيضاً: هذا إشارة إلى المناقشة الثالثة، وهي التي ذكرها الشيخ الأعظم.

الحذر مطلقاً: أي حتّى إذا لم يحصل العلم.

قلت لا يذهب: الأنسب: ويردُّه، إذ لم يتقدّم منه إن قلت.

ثمّ إن في العبارة تطويلاً وكان المناسب هكذا: لا شبهة في أنه يصح من الرواة التخويف في مقام الابلاغ فإذا ثبت حجية نقله في الحال المذكور ثبتت حجيته في حال عدم ذلك أيضاً لعدم الفصل بينهما جزماً.

فافهم: قد تقدّم وجه الأمر بالفهم.

خلاصة البحث:

أجاب عن الوجه الأوّل بأنه لا ملازمة عقلاً لإمكان وجود المقتضي الضعيف كما في الشبهة البدوية، ولا ملازمة شرعاً، إذ الحجة هو القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل.

وأجاب عن الوجه الثاني والثالث بأن الفائدة في الإنذار لا تتوقّف على وجوب الحذر تعبّداً، كما أن الغائيّة لا تتوقّف على ذلك.

ثمّ دفع التمسّك بإطلاق وجوب الحذر بأن الآية ليست في مقام البيان من هذه الناحية.

ثمّ ذكر قرينة على أن المقصود وجوب الحذر بشرط حصول العلم.

وتعرّض بعد ذلك إلى مناقشة الشيخ الأعظم ودفعها، فالمناقشات الصحيحة على هذا هما ثنتان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا ويمكن الإشكال على الوجه الأوّل بأنه عند عدم الحجة على التكليف يكون الحذر لأجل إدراك الواقع حسناً وليس واجباً. ولم يثبت القول بعدم الفصل غايته عدم القول بالفصل.

وعلى الوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبّداً ولا تتوقّف الغائيّة على ذلك.

ولا إطلاق يقتضي وجوب الحذر تعبّداً ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا وجوب الحذر، ولعلَّ وجوبه مشروط بما إذا أفاد العلم.

بل إن وجوبه مشروط بذلك حتماً، فإن الحذر يجب عند الإنذار بما تفقه، أي بما هو من معالم الدين حقاً فلا بدَّ من إحراز ذلك.

ثـمّ إنـه أُشـكل أيضـاً بـأن الآيـة تـدل علـى حجيـة الإنـذار لا حجيـة الخبـر بمـا هـو خبـر، وشـأن الـراوي لـيس إلاّ الإخبـار دون التخويـف والإنـذار وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد والمقلّد.

ويـردُّه: أنـه لا شـبهة فـي أنـه يصـحُّ مـن الـرواة التخويـف فـي مقـام الإبـلاغ فـإذا ثبتـت حجيـة نقلـه فـي الحـال المـذكور ثبتـت حجيتـه فـي حـال عدم ذلك أيضاً لعدم الفصل بينهما جزماً.

* * *

قوله ﷾:

«ومنها آية الكتمان...»، إلى قوله: **الإذن...».**[1]

آية الكتمان:

وقد استدل على حجية الخبر أيضاً بآية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ﴾،[2] بتقريب وجود ملازمة عقلية بين حرمة الكتمان ووجوب القبول، فكتمان الهدى إذا كان محرّماً فيلزم عقلاً القبول إذا بُيّن وأُظهر وإلاّ كان تحريم الكتمان لغواً.

ويظهر من الشيخ الأعظم في الرسائل التّسليم بالملازمة العقلية المذكورة _ حيث لم يناقش فيها _ ولكنه ناقش من جهة أخرى، حيث قال: إن الكتمان وإن كان حراماً ولكن من المحتمل أن يكون وجوب القبول مختصاً بحالة حصول العلم بأن ما بُيّن حق وهدىً، يعني يفترض إما حصول الإهمال أو استظهار الاختصاص بحالة حصول العلم، باعتبار أن اللازم قبول ما كان هدىً وحقاً فلا بدَّ من إحراز ذلك والعلم به أوّلاً لكي يجب قبوله بعد ذلك.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ الأعظم.

وناقشه الشيخ المصنف وقال: إنه بعد التّسليم بثبوت الملازمة عقلاً لا معنى لاحتمال اختصاص وجوب القبول بحالة حصول العلم، أي احتمال أن الآية

---

(١) الدرس ٢٧٩: (٣/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

(٢) البقرة: ١٥٩.

الكريمة مهملة من هذه الناحية أو استظهار الاختصاص منها، فإن ذلك خلف الملازمة العقلية التي قد فرض التسليم بها، فنحن إذا سلّمنا بوجود ملازمة عقلية بين حرمة الكتمان ووجوب القبول فلا معنى لاحتمال اختصاص وجوب القبول بحالة حصول العلم، فإن ذلك خلف الملازمة العقلية، يعني بالتالي ليس كلّما حرم الكتمان وجب القبول.

ثمّ قال: إن المناسب المناقشة في أصل الملازمة، فنحن لا نسلّم أنه كلما حرم الكتمان وجب القبول، بل لعلَّه يحرم الكتمان لأجل أن يتَّضح الحق ويتجلى ويحصل العلم به _ بسبب كثرة من يفشيه ويبيّنه _ ثمّ بعد ذلك يجب القبول، فالقبول واجب بعد أن يتجلى الحقُّ ويحصل العلم به.[1]

آية السؤال:

واستدل على حجية الخبر بآية السؤال: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[2] بنفس التقريب في الآية السابقة، أي يقال: إن وجوب السؤال يدل على وجوب القبول.

وفيه: أن ظاهر الآية الكريمة وجوب القبول بشرط حصول العلم، لأنها قالت: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾، أي فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون لكي يحصل لكم العلم.

وأشكل الشيخ الأعظم على الاستدلال بها بأن غاية ما تدل عليه حجية قول أهل الذكر، أي أهل العلم، وهذا العنوان لا ينطبق على الراوي الذي يسمع الألفاظ وينقلها، فإنه بمجرد سماع الشخص لبعض الألفاظ لا يصدق عنوان أهل

(١) لا يبعد أن مقصود الشيخ الأعظم من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص هو ذلك، أي ردُّ الملازمة.

(٢) النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧.

الذكر والعلم عليه، وإنما يصدق ذلك على المجتهد، فإنه من أهل الذكر والعلم، والأجدر الاستدلال بها على حجية فتواه على العامي، فالآية الكريمة المذكورة إذن تدل على وجوب سؤال العامي من المجتهد، وبالتالي تدل على حجية جواب المجتهد وفتواه في حقّ العامي، لا حجية نقل الراوي بما هو راوٍ وسامع.

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بأنّنا نسلّم أن عنوان أهل الذكر لا يصدق على الراوي بمجرد سماعه لبعض الألفاظ من الإمام عليه السلام ولكن نقول: إن بعض الرواة هم فقهاء مضافاً إلى كونهم رواة، كما هو الحال في زرارة ومحمّد بن مسلم مثلاً، ومثل هؤلاء إذا صدق عليه عنوان أهل الذكر وثبت وجوب قبول روايته تعبّداً فسوف يثبت وجوب قبول رواية غيره ممن ليس من الفقهاء بضم عدم القول بالفصل أيضاً.[1]

---

(١) هنا تعليقان:

١ - إن الحجة كما عرفنا سابقاً هو القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل.

٢ - إن الشيخ المصنف أجاب عمّا أفاده الشيخ الأعظم وقال: إن زرارة إذا ثبتت حجية نقله فسوف يثبت حجية نقل غيره ممن لا ينطبق عليه عنوان أهل الذكر لعدم القول بالفصل، ونحن نقول: إن زرارة ينطبق عليه عنوانان: عنوان كونه من أهل الذكر وعنوان كونه راوياً، والآية الكريمة تدل على حجية قوله من الناحية الأولى، أي من ناحية كونه فقيهاً ومن أهل الذكر، وبضمّ عدم القول بالفصل يثبت حجية قول بقية الفقهاء، ولا تدل على حجية قوله من الناحية الثانية، أي من ناحية كونه راوياً حتّى يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل. إذن ضمُّ عدم القول بالفصل لإثبات حجية نقل غير زرارة من الرواة أمر غير صحيح، فإن الآية لم تدل على حجية رواية زرارة ليتعدّى إلى رواية غيره وإنما دلت على حجية فتوى زرارة فيتعدّى إلى فتوى غيره. ولعلَّه إلى هذين التعليقين أو أحدهما أشار قدس سره بقوله: فافهم.

ومن الغريب أن الشيخ الأعظم قد أشار إلى هذا في الرسائل، أي ذكر التعليق الثاني الذي ذكرناه ولكن مع ذلك بقي الشيخ المصنف مصرّاً على ما ذكره.

توضيح المتن:

تستلزم القبول: المناسب: تستلزم وجوب القبول.

لغويته بدونه: أي بدون وجوب القبول.

ولا يخفى أنه لو...: هذا شروع في الردِّ على الشيخ الأعظم.

فإنها تنافيهما: أي فإن الملازمة تنافي دعوى الإهمال ودعوى استظهار الاختصاص.

لكنها ممنوعة: أي ولكن الصحيح في الجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة أن أصل الملازمة أمر مرفوض.

وفيه: أن الظاهر منها: أي بقرينة قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾.

في وجوب القبول بين...: هذا توضيح للمراد من الإطلاق، ولكنه بالتالي هو تكرار ممل لا داعي إليه.

فافهم: قد تقدّمت الإشارة إلى وجه الأمر بطلب الفهم.

خلاصة البحث:

استدل على حجية الخبر بآية الكتمان. وظاهر الشيخ الأعظم تسليم الملازمة ورغم ذلك ناقش بدعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص. والمناسب التشكيك في أصل الملازمة.

واستدل أيضاً بآية الذكر. وأجاب عنها باستظهار اختصاصها بإيجاب السؤال لأجل تحصيل العلم.

وأشكل الشيخ الأعظم باختصاصها بأهل الذكر الذين هم الفقهاء، وأجاب الشيخ المصنف بأنه بالتمسك بعدم الفصل يتمُّ التغلّب على المشكلة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ومنها آية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾، بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم عقلاً وجوب القبول للزوم اللغوية بدونه.

ولا يخفى أنه لو سلّمت هذه الملازمة فلا مجال للإيراد بدعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص، فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

والصحيح منع أصل الملازمة، لعدم لزوم اللغوية بعد عدم انحصار الفائدة في القبول تعبّداً واحتمال أن تكون حرمة الكتمان لأجل أن يتّضح الحق بكثرة من يفشيه ويبيّنه.

ومنها آية السؤال من أهل الذكر ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ بالتقريب المتقدّم.

وفيه: أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبّد بالجواب.

وقد أورد عليها أنه لو سلّمت دلالتها على التعبّد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة لها على التعبّد بما يرويه الراوي، فإنه بما هو راوٍ ليس من أهل الذكر والعلم، والمناسب الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية.

وفيه: أن كثيراً من الرواة _ كزرارة ومحمّد بن مسلم وأضرابهما _ يصدق عليهم عنوان أهل الذكر ويصدق على السؤال منهم أنه سؤال من أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من أضرابهم، وإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم مطلقاً لعدم الفصل جزماً، فافهم.

* * *

قوله ﷾:

«ومنها آية الأُذن...، إلى قوله: فصل في الإخبار...».[1]

آية الأُذن:

ومن جملة الآيات التي استدل بها على حجية الخبر آية الأُذن ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.[2] وقد ذكر في شأن النزول أن منافقاً كان ينمُّ على النبي ﷺ ويوصل أخباره إلى الكفّار فنزل جبرئيل وأخبره بذلك فأرسل خلفه ولكنه أنكر وقال: إني لم أنمّ عليك فصدّقه النبي ﷺ، وحينما خرج وفارق النبي ﷺ أخذ يستهزئ به ﷺ ويقول: كيف يكون هذا نبياً والحال أن جبرئيل يخبره بأني أنمُّ عليه وهو يصدّقني ولا يأخذ بقول جبرئيل؟! فنزلت الآية الكريمة وقالت: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾ أي في نشر أخباره، ثمّ قالت: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ أي سريع التصديق، ثمّ قالت: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ أي يقبل ويستمع لصالحكم، ثمّ قالت: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ أي يصدّق بالله، ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي يصدّق المؤمنين.

وموضع الاستشهاد هو الذيل، أي قوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فإنه مدح النبي ﷺ على تصديقه للمؤمنين، وهذا معناه أن المؤمنين إذا نقلوا خبراً فتصديقهم

---

(١) الدرس ٢٨٠: (٤/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

(٢) التوبة: ٦١.

أمر حسن ومحبوب، وبالتالي هو حجة وإلاّ فلا معنى لحسن التصديق إذا لم يكن حجة، بل إن الآية قد قرنت تصديق المؤمنين بتصديق الله تعالى.

واحتمال اختصاص ذلك بخصوص النبي ﷺ أمر غير ثابت، كيف وقد قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾؟[1]

هذا حاصل الاستدلال بالآية الكريمة.

وأجاب المصنف عن ذلك بجوابين:

١ ـ إن الله سبحانه مدح نبيه بأنه أُذُن، وهو بمعنى سرعة حصول القطع من إخبار الغير، فالمدح ليس هو على التصديق التعبّدي بل على حصول القطع بسرعة، وهذا خارج عن محل الكلام ولا ينفع في إثبات المدّعى بل غاية ما يدلّ عليه هو حجية القطع لا حجية الخبر تعبّداً.

هذا حاصل الجواب الأوّل، وهو مذكور في الرسائل.[2]

٢ ـ إن التصديق هو على نحوين: تصديق واقعي، وذلك بترتب جميع الآثار الضارّة والنافعة، وتصديق صوري شكلي، وذلك بترتب الآثار غير الضارّة، نظير ما إذا بلغنا عن شخص أنه تحدّث ضدّنا وحينما نستفسر منه يقول: إني لم أتحدث ضدكم فنصدقه رغم علمنا بكذبه، فإن المقصود في مثل ذلك هو التصديق الظاهري الصوري.

---

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) هنا تعليقان:

١ - إن موضع الاستشهاد ليس هو كلمة أذن حتّى تفسّر بما ذكر بل هو الذيل، أي ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ومعه فالجواب المذكور لا يرتبط بموضع الاستدلال.

٢ - إن سرعة حصول القطع صفة ينبغي تنزيه مقام النبوة عنها ولا معنى لمدح النبي ﷺ عليها.

وباتّضاح هذا نقول: إن النافع لإثبات حجية الخبر هو التصديق الواقعي لا التصديق الصوري، وهذا مطلب واضح، وإذا رجعنا إلى الآية الكريمة ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ نجد أن المقصود هو التصديق الصوري دون الواقعي بقرينة أن النبي صلى الله عليه وآله صدّق النمام ومُدح على ذلك وقيل: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، وتصديق النمّام لا يمكن أن يكون إلاّ صورياً وإلاّ فكيف يمكن تصديقه تصديقاً واقعياً مع تصديق جبرئيل بأنه نمّام؟ إن التصديقين الواقعيين المذكورين لا يمكن اجتماعهما لأنه تصديق بالمتناقضين فيلزم بعد فرض تصديق جبرئيل بالتصديق الواقعي أن يكون تصديق النمّام تصديقاً ظاهرياً.

وإذا سألت: هل استعملت كلمة التصديق في بعض النصوص الشرعية الأخرى في التصديق الصوري؟ يعني هل توجد شواهد على ذلك؟ والجواب نعم نذكر موردين:

١ ـ ما ورد في حديث الإمام موسى عليه السلام مع محمّد بن الفضيل: «يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة[1] وقال لك قولاً[2] فصدّقه وكذّبهم...»،[3] فإن المقصود من كلمة (فصدّقه) هو التصديق الظاهري دون التصديق الواقعي، وإلاّ يكون المناسب تصديق الخمسين لأنهم أكثر لا تصديق الواحد، وعليه فيتعيّن أن يكون المقصود صدّق ذلك الشخص الواحد تصديقاً ظاهرياً، وذلك بترتيب ما ينفعه دون أن يضرهم كما أن

(١) القسامة - بالفتح - عبارة عن اليمين، وخمسون قسامة عبارة عن خمسين شخصاً يحلف.

(٢) العبارة التي جاءت في متن الكفاية تغاير ما جاء في متن الرواية، والأولى ما في متن الكفاية.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٥/ الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة/ الحديث ٤.

المراد من تكذيبهم تكذيب الخمسين بعدم تطبيق الآثار التي تضرُّ بذلك الواحد ولا تعود بالنفع إليهم.

٢ ـ روي أن إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام دفع أموالاً إلى شخص أراد الخروج إلى اليمن للتجارة ولكنه استهلكها ولم يأتِ بشيء فعاتبه الإمام عليه السلام وقال له: «أما بلغك أنه يشرب الخمر» فقال: يا أبتِ أني لم أره يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون، فقال: «يا بني إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم...»،[1] فإن المراد من قوله: «فصدّقهم» تصديقهم الظاهري لا الواقعي المستلزم للحكم بفسق ذاك وإقامة الحد عليه بل نؤكّد التصديق الظاهري الذي يحصل بالاحتياط والتريّث.

توضيح المتن:

وقرنه بتصديقه تعالى: يعني الذي يدل على شدة محبوبية ومطلوبية تصديق المؤمنين.

وثانياً أنه إنما: كلمة أنه إنما زائدة.

ويظهر ذلك: أي يظهر إرادة التصديق الظاهري من تصديق النبي صلى الله عليه وآله للنمّام الذي لا يجتمع مع التصديق الواقعي لله سبحانه إلاّ بحمل تصديق النمّام على التصديق الظاهري.

كما هو المراد: أي إن استعمال التصديق في التصديق الظاهري قد تحقّق في موردين.

يا أبا محمّد: الصحيح يا محمّد، كما هو الوارد في الرواية.

وهكذا المراد بتصديق...: هذا هو المورد الثاني.

---

(١) الكافي ٥: ٢٩٩/ الحديث ١.

خلاصة البحث:

استدل بآية الأُذن باعتبار ذيلها وأجاب ﷺ بجوابين، واستشهد على استعمال التصديق في التصديق الظاهري بموردين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ومنها آية الأُذن ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ حيث مُدح ﷺ على تصديقه للمؤمنين.

وفيه:

١ ـ إنه مدح بأنه أُذن، أي سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبّداً.

٢ ـ المراد بتصديق المؤمنين ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرُّ غيرهم لا ترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر.

والقرينة على ذلك أن تصديقه للنمّام ليس إلاّ بهذا المعنى وإلاّ فلا يجتمع مع تصديق الله تعالى بأنه نمّه.

وقد استعمل التصديق بهذا المعنى في موردين:

أ ـ قوله ﷺ: «يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسّامة أنه قال قولاً وقال: لم أقله فصدّقه وكذّبهم»، فإن المراد تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم وإلاّ فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب الخمسين.

ب ـ قصة إسماعيل، فإن المراد بتصديق المؤمنين هو ذلك.

* * *

قوله ﷾:

«فصل في الأخبار التي...»، إلى قوله: **إن قلت: يكفي في الردع...».**[1]

تلخيص لما تقدّم:

اتّضح من خلال ما تقدّم أن الشيخ المصنف قد استدل من الكتاب الكريم بخمس آيات، واتضح أن الآية الأولى _ النبأ _ تامة الدلالة لأن إشكال كون القضية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع مندفع، وهكذا إشكال المعارضة بعموم التعليل، كما أن الإشكال بعدم الشمول للخبر مع الواسطة مندفع أيضاً.[2]

وأما الآية الثانية وما بعدها من الآيات الأربع فقد ناقش في جميعها.

الدليل من السُنّة الشريفة:

ذكرنا فيما سبق أن الخبر الواحد قد يستدل على حجيته بالأدلة الأربعة: الكتاب الكريم، والسُنّة الشريفة، والإجماع، والعقل.

أما الكتاب الكريم فقد استدل منه بخمس آيات اتّضح تمامية الاستدلال بالأولى منها فقط دون البقية، وإلى هنا ينتهي الحديث عن الاستدلال بالكتاب الكريم.

وأما السُنّة الشريفة فقد استدل منها بمجموعة من الأخبار، من قبيل:

---

(١) الدرس ٢٨١: (٥/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

(٢) ولكن تمامية الاستدال بآية النبأ موقوف على ثبوت المفهوم للشرط، وقد تقدّم في بحث المفاهيم إنكار ثبوته فلاحظ.

١ ـ ما دلَّ على رجحان حفظ الحديث وكتابته.

٢ ـ ما دلَّ على الإرجاع إلى آحاد الرواة.

٣ ـ ما دلَّ على الترجيح بين الأخبار المتعارضة.

٤ ـ ما دلَّ على الإرجاع إلى عنوان رواة الأحاديث أو عنوان الثقاة.

إلى غير ذلك من الطوائف المتعددة التي جمع كثير منها صاحب الوسائل في كتابه في أبواب صفات القاضي من كتاب القضاء. ويمكن ملاحظة ذلك بشكل أجمل وأوسع في بداية كتاب جامع أحاديث الشيعة.

ونلفت النظر إلى أن كل طائفة من هذه الطوائف تضمُّ تحتها أحاديث متعددة، فليس كل طائفة ينحصر مصداقها بفرد واحد بل لها أفراد متعددة.

وقد يشكل على الاستدلال بالأخبار على حجية الأخبار بأنه يشتمل على دور واضح، إذ قبل أن تثبت حجية الخبر في الجملة كيف يستدلُّ به على حجيته.

وإذا قيل: إن الأخبار التي يراد الاستدلال بها هي أخبار متواترة، فبالأخبار المتواترة يراد الاستدلال على حجية الأخبار الآحاد، ومعه فلا دور.

قلنا: إن التواتر إما لفظي أو معنوي، فإن اللفظ متى ما كان واحداً فالتواتر لفظي، ومتى ما كان المعنى واحداً فالتواتر معنوي، وفي المقام حيث لا يوجد لفظ واحد بين أفراد الطوائف كما لا يوجد معنىً واحد، بل معنى كل حديث يختلف عن الآخر فالتواتر ليس لفظياً ولا معنوياً.

إلاّ أنه رغم كل هذا يمكن الدفاع وإثبات التواتر بنحو ثالث، وذلك بأن ندّعي ثبوت التواتر الإجمالي،[1] بمعنى أنه لكثرة مصاديق

(١) هذه هي المرة الثانية التي تمرُّ علينا فكرة التواتر الإجمالي في كلمات الشيخ الخراساني.

الطوائف المتقدّمة سوف تتكوّن لنا مجموعة كبيرة من الأخبار نجزم بصدور بعضها حتماً لاستبعاد كذب جميعها.

وقد تقول: هذا التواتر نسلّم بثبوته ولكنه لا ينفع، إذ لا نعرف بنحو الجزم التفصيلي بذلك الخبر الصادر حقاً.

ويمكن أن نجيب أنه إذا فرض وجود خبر هو أخص من الجميع، أي هو مورد لاتفاق الجميع[1] _ كخبر الثقة العادل الذي لا يكون مخالفاً للمشهور، فإن مثل هذا الخبر يقبل الجميع بحجيته _ فتثبت حجيته من باب أنه مورد اتفاق الجميع، ثمّ نضمُّ إلى ذلك مقدمة أخرى، وهي أن نعود من جديد إلى تلك الطوائف المتقدمة ونلحظ أفرادها من جديد فإذا وجدنا ثبوت خبر فيها يشتمل على جميع المواصفات المذكورة فسوف تثبت حجيته، وإذا فرضنا أن هذا الفرد كان ذا مضمون أوسع بحيث يدلُّ على حجية خبر الثقة فسوف تثبت حجية كل خبر للثقة.

إذن بهذه الطريقة نكون قد أثبتنا حجية المضمون الأوسع من خلال المضمون الضيّق، فالمضمون الأضيق قد تثبت حجيته من باب أنه مورد اتفاق الجميع، وهذا إذا كان يدل على حجية خبر الثقة فسوف تثبت بذلك حجية المضمون الأوسع.

---

(١) ليس المقصود من كونه مورد اتفاق الجميع إلاّ أن الجميع يقبل بحجيته، والتواتر بناءً على هذا ربما يقال: إنه سوف يصير تواتراً معنوياً لا إجمالياً، ويسجّل ذلك كإشكال على الشيخ المصنف، وفي الجواب نقول: إن هذا شيء غير مهم، فإننا بحاجة إلى هذه الطريقة التي سوف نذكرها - كي تثبت حجية الأوسع - سواء أكان التواتر إجمالياً أم معنوياً. ولعلَّه إلى هذا أشار بالأمر بالفهم.

الدليل من الإجماع:

ذكر الشيخ الخراساني فيما سبق: إنّنا نستدل على حجية الخبر بالأدلة الأربعة، وإلى هنا تحدّثنا عن الكتاب الكريم والسُنّة الشريفة، ومن الآن نريد التحدّث عن الإجماع. والإجماع الذي يمكن الاستدلال به هو بأحد صيغ ثلاث:

١ _ التمسّك بالإجماع بمعناه المصطلح السائد، وهو الإجماع المحصّل أو المنقول، بتقريب أن الفقيه إذا تتبع كلمات الفقهاء من زماننا هذا إلى زمان الشيخ الطوسي فسوف يجد أنهم جميعاً متفقون على حجية الخبر. وهذا عبارة عن الإجماع المحصّل، أي إن الفقيه يحصّل الإجماع بنفسه.

وبالإمكان أن نحصّل الإجماع بطريق آخر، وهو أن يتتبع الفقيه الإجماعات المنقولة في كلمات الأعلام فإذا وجد أن هذا يدّعي الإجماع المنقول، وذاك يدعي الإجماع المنقول على حجية الخبر، وهذا الثالث والرابع فسوف يقطع بتحقّق الإجماع على حجية الخبر، وبالتالي سوف يقطع باستكشاف موافقة الإمام عليه السلام لاتفاق المجمعين.

إذن في الإجماع بصيغته الأولى نحاول تحصيل الإجماع على مستوى الفتاوى تارة وعلى مستوى الإجماعات المنقولة تارة أخرى.

ثمّ ناقش دام ظله هذا الإجماع وقال: إن تحصيل الإجماع على حجية الخبر أمر مشكل جداً، فإن الفقهاء مختلفون فيما بينهم في الخصوصيات المأخوذة في حجية الخبر، فبعضهم يقول: إن الحجة هو خبر الثقة، وبعضهم الآخر يقول: إن الحجة هو خبر العادل، وبعضهم الثالث يقول: إن الحجة هو الخبر الذي عمل به المشهور وإن لم يكن الراوي ثقة أو عادلاً إلى غير ذلك من الأقوال. وبعد الاختلاف بهذا الشكل كيف يصحُّ أن ندعي تحقّق الإجماع على حجيّة الخبر.

اللهم إلاّ أن يقال: إن هذا الاختلاف وإن كان ثابتاً إلاّ أنه بالتالي نتمكن أن نقول: إنه يوجد اتفاق على حجية الخبر في الجملة، فالكلُّ يعترف بحجية الخبر في الجملة، وهذا المقدار يكفينا لأننا لسنا في صدد إثبات حجية الخبر بنحو الموجبة الكلية بل بنحو القضية الموجبة الجزئية في مقابل السيد المرتضى الذي يدّعي السّلب الكلّي.

وأجاب ﷺ عن هذه المحاولة بأن خرط القتاد أسهل منها، وذلك باعتبار أنه إذا أثبتنا بطلان قول القائل بأن الحجّة هو خبر العادل مثلاً فهل يبقى مصرّاً على حجيّة الخبر أو يحصل له تراجع عن أصل الحجية؟ نعم قد يحصل له تراجع عن أصل الحجية ولا يبقى مصراً على الحجية، وهذا معناه أنه لا اتفاق على الحجية في الجملة. وهكذا الحال لو أبطلنا قول القائل الآخر فربما يتراجع عن أصل الحجية ولا يبقى مصرّاً عليها، وهذا معناه عدم الاتفاق على الحجية في الجملة.

هذا كله في الصيغة الأولى للإجماع المدّعى في المسألة.[1]

٢ ـ الإجماع بمعنى سيرة المتشرعة، وذلك بأن ندّعي أن سيرة المتشرعة أعم من كونهم من الفقهاء أو غيرهم من الناس العاديين قد جرت على العمل بخبر الواحد، فمثلاً نرى أنهم يعتمدون على من ينقل فتاوى المجتهد إليهم ويعملون بنقله، وهذا معناه انعقاد سيرتهم على العمل بخبر الثقة.

---

(١) يمكن أن يشكل بأن ملاحظة الفتاوى إلى زمان الشيخ الطوسي دون اشراك مثل السيد المرتضى أمر لا وجه له. وأيضاً يمكن أن يشكل بأن الإجماع حتّى لو تحقّق فهو لا يكشف عن رضا الإمام عليه السلام بعد بطلان الطرق الخمس لاستكشاف رأي الإمام عليه السلام في نظر الشيخ المصنف.

ثمّ نضيف إلى ذلك مقدمة أخرى ونقول: إن هذه السيرة لا تختص بالمتشرعة في زماننا الحاضر بل هي ثابتة في حق زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرهما من المتشرعة الذين كانوا مصاحبين للإمام عليه السلام، وبذلك يثبت أنهم قد أخذوها من الإمام عليه السلام وإلاّ يلزم أن لا يكون عملهم بالخبر عملاً به بما هو متشرعة.

إذن نفس افتراض كونهم يعملون بالخبر بما هم متشرعة يستبطن افتراض أنهم قد أخذوا ذلك من المعصوم عليه السلام بلا حاجة إلى إثبات الإمضاء من خلال عدم الردع.

وأجاب قدس سره عن ذلك بجوابين:

أ ـ نفس الجواب الذي تقدّم عن الصيغة الأولى فنقول: إن المتشرعة وإن كانوا يعملون بالخبر ولكنهم مختلفون في الخصوصيات فبعضهم يعمل بخبر العادل وبعضهم يعمل بخبر الثقة، وهكذا.

ب ـ إنّنا لا نجزم أن المتشرعة يعملون بخبر الواحد بما هم متشرعة فلعلَّهم يعملون به بما هم عقلاء، أي باقتضاء سجيتهم العقلائية لذلك، وبذلك تعود هذه الصيغة إلى الصيغة الثالثة، وهي دعوى السيرة العقلائية فيرد عليها ما سوف نورده عليها.

٣ ـ دعوى الإجماع بمعنى السيرة العقلائية، أي بأن يدّعى أن السيرة العملية للعقلاء من دون تقييد بكونهم متشرعة قد جرت على العمل بالخبر. ثمّ نضيف إلى ذلك أن هذه السيرة العقلائية ليست سيرة جديدة بل هي ممتدة إلى زمن المعصوم عليه السلام، فالعقلاء في عهد المعصوم عليه السلام كانوا يعملون بالخبر جزماً، فالأخبار الواردة لهم عن النبي صلى الله عليه وآله كانوا يعملون بها، وهكذا الواردة من الإمام عليه السلام السابق

فإنهم كانوا يعملون بها أيضاً، ثمّ نضيف إلى ذلك قضية أخرى، وهي أن هذه السيرة العقلائية لم يردع عنها الشرع فيثبت إمضاؤها.[1]

إن قلت: إن الردع ثابت من خلال النصوص الناهية عن العمل بالظن، إذ الخبر الواحد لا يورث إلاّ الظن فيكون مردوعاً عنه بهذه النصوص الشرعية.

توضيح المتن:

وهي وإن كانت طوئف كثيرة: أي مجاميع متعدّدة كما ذكرنا، ولكل مجموعة أفراد ومصاديق متعددة.

فإنها غير متفقة: الأنسب: وهي غير متفقة على لفظ واحد ليثبت تواترها اللفظي، كما أنها ليست متفقة على معنى واحد ليثبت تواترها المعنوي.

ولكنه مندفع...: أي ولكن يمكن الجواب بأنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً إلاّ أنها متواترة بالتواتر الإجمالي.

وقضيته...: أي ومقتضاه وإن كان حجية أخصها مضموناً. وبهذا يتضح أن قوله: (حجية خبر دلّ على) حشو زائد.

وقد دلّ...: الواو حالية.

فافهم: قد تقدّم وجه الأمر بالفهم.

ولا يخفى مجازفة: هذا شروع في الردِّ على الصيغة الأولى للإجماع.

---

(١) وهذا فارق مهم بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء، فسيرة المتشرعة لا تحتاج في حجيتها إلى امضاء مستكشف من عدم الردع، لأن نفس افتراض أنهم يعملون بما هم متشرعة يستبطن افتراض تلقّي المضمون من الشرع وإلاّ لم يكونوا عاملين بما هم متشرعة، وهذا بخلافه في سيرة العقلاء، فإن حجيتها تتوقّف على الامضاء المستكشف من عدم الردع.

ولكن دون إثباته...: أي دون إثبات التواطئ على الحجية في الجملة، أي إن خرط القتاد أسهل وأقرب من إثبات تحقّق التواطئ في الجملة.

ثانيها: دعوى اتفاق: التعبير بسيرة المتشرعة أوضح واخصر.

فيرجع إلى ثالث الوجوه: هذا شروع في الصيغة الثالثة أو الوجه الثالث، وهو الإجماع بمعنى سيرة العقلاء.

خلاصة البحث:

ما تقدّم كان استدلالاً بالكتاب الكريم، وأما الأخبار فقد استدل بها بعد دعوى تواترها الإجمالي، وبعد ثبوت حجية الأخص ينطلق منه إلى حجية الأوسع.

وأما الإجماع فله ثلاث صيغ:

إحداها دعوى الإجماع المحصّل أو المنقول، ولكن بعد اختلاف الخصوصيات يشكل تحصيل الإجماع.

وثانيها الإجماع بمعنى سيرة المتشرّعة، وهي مردودة بوجهين.

وثالثها الإجماع بمعنى سيرة العقلاء، وهي تحتاج إلى إثبات الامضاء من خلال عدم الردع، وربّما يدّعى تحقّق الردع من خلال النصوص الناهية عن الظن.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل:

أُستدل بالأخبار على حجية أخبار الآحاد. وقد يستشكل بأنها وإن كانت طوائف كثيرة _ كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها _ إلاّ أنها آحاد، وهي غير متّفقة على لفظ ولا على معنى لتكون متواترة لفظاً أو معنىً.

ويندفع بأنها متواترة إجمالاً للعلم بصدور بعضها منهم عليهم السلام. ومقتضى ذلك حجية أخصّها مضموناً، وتثبت حجية الأعم إذا كان فيها ما يكون واجداً للخصوصية وقد دلّ على حجيته، فافهم.

فصل:

أُستدل على حجية الخبر بالإجماع من وجوه:

١ ـ دعوى الإجماع من تتبّع الفتاوى على الحجية ومن تتبّع الإجماعات المنقولة عليها.

ولكن هذه الدعوى لا تخلو من مجازفة لاختلاف الفتاوى والإجماعات المنقولة في الخصوصيات المعتبرة منها، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام، اللهم إلاّ أن يدّعى اتفاقها على الحجية في الجملة والاختلاف هو في الخصوصيات، ولكن دون إثباتها خرط القتاد.

٢ ـ دعوى سيرة المتشرعة على العمل بالخبر، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

وفيه: مضافاً إلى ما يرد على الوجه الأوّل احتمال أن تكون سيرتهم بما هم عقلاء فيرجع الوجه المذكور إلى الثالث، وهو:

٣ ـ دعوى انعقاد سيرة العقلاء، وحيث لم يردع عنها، وإلاّ شاع، فيثبت إمضاؤها.

إن قلت: يكفي في الردع النصوص الناهية عن اتّباع غير العلم.

* * *

قوله ﷾:

«قلت: لا يكاد...»، إلى قوله: **فصل في الوجوه العقلية...».**[1]

الجواب عن رادعيّة النصوص:

قلت: إن رادعيّة النصوص الناهية عن اتّباع غير العلم يمكن ردُّها بأجوبة ثلاثة:

١ ـ إن النصوص المذكورة تردع عن اتّباع الظن في مجال العقائد وأصول الدين وهي ترشد إلى عدم اتّباعه في خصوص المجال المذكور، وذلك إما بملاحظة سياقها أو باعتبار أن ذلك هو القدر المتيقن منها.

أما السياق فكقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾،[2] فإنهم كانوا يعتقدون أن الدهر ـ أو بالأحرى الطبيعة أو المادة ـ هي المحيي والمميت لهم فردعهم تعالى وقال: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

وأما القدر المتيقن ـ والمقصود في مقام التخاطب ـ فبلحاظ بقية الآيات، فإنه لا إشكال في أن القدر المتيقن منها هو باب العقائد.

٢ ـ إن المنصرف من النصوص الرادعة عن الظن أو أن المتيقن منها هو الردع عن العمل بالظن الذي لم يقم على حجيته دليل، أما ما

---

(١) الدرس ٢٨٢: (٦/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

(٢) الجاثية: ٢٤.

كان عليه دليل فليس منظوراً إليه، وحيث إن الخبر قد انعقدت السيرة على العمل به فلا يكون مشمولاً لها.[1]

٣ ـ إن النصوص المذكورة لا يمكن أن تكون رادعة عن السيرة إلاّ بنحو الدور، وحيث إن الدور مستحيل فيستحيل أن تكون رادعة.

أما لماذا كانت الرادعيّة دوريّة؟ ذلك باعتبار أن رادعيّة الآيات تتوقّف على عدم تخصيص السيرة لها، وعدم تخصيص السيرة للآيات متوقّف على رادعيّة الآيات عن السيرة، ونتيجة هذا أن رادعيّة الآيات متوقفة على رادعيّة الآيات.

وقد يشكل على هذا بأن الرادعية إذا كانت دورية فيلزم أن يكون عدم الرادعية دورياً أيضاً، ولازم هذا عدم إمكان إثبات حجية الخبر من خلال السيرة، لأن التمسّك بها متوقف على عدم الردع عنها بواسطة الآيات الكريمة فإذا كان عدم الردع دورياً ومستحيلاً فلازم ذلك عدم إمكان التمسّك بالسيرة لإثبات حجية الخبر.

أما كيف يكون عدم الرادعية دورياً؟ ذلك باعتبار أن حجية السيرة متوقفة على عدم رادعية الآيات عن السيرة، وعدم الرادعية فرع أن تكون السيرة مخصّصة للآيات، وكون السيرة مخصّصة يتوقّف على عدم رادعية الآيات عنها، وبذلك يلزم أن يكون عدم رادعيّة الآيات متوقفاً على عدم رادعية الآيات.

هذا حاصل ما قد يشكل.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأن عدم الرادعية لا يلزم منه الدور، وذلك للنكتة التالية: إن السيرة ما دامت منعقدة على العمل بالخبر فلا يحتاج في إثبات حجيتها إلى إحراز عدم الردع عنها بل يكفي عدم إحراز الردع عنها.

---

(١) ولكن المفروض أن السيرة بعدُ لم تثبت دليليّتها وحجيّتها.

وبكلمة أخرى: يكفي لحجية السيرة بعد فرض انعقادها عدم ثبوت الردع عنها ولا يلزم ثبوت عدم الردع عنها.

أما لماذا ذلك؟ إنه باعتبار أن العقل يحكم ويقول: إن كل ما تمسّك به العقلاء في مقام الإطاعة والعصيان فيجوز تطبيقه في باب الأحكام الشرعية ما دام لم يقم دليل على عدم حجيته ولم يثبت الردع عنه ولا يلزم ثبوت عدم الردع عنه.

وإذا سلّمنا بالحكم العقلي المذكور فنقول: إن السيرة المنعقدة على العمل بالخبر لم يثبت الردع عنها ولو بسبب كون الرادعية دورية، ومعه فتكون حجة، إذ لا يلزم إحراز عدم الرادعية بل يكفي عدم إحراز الرادعية، ومعه فلا إشكال.

ثمّ إنه ذكرنا عند بيان دورية عدم الرادعية ثلاث مقدمات، وكانت الثالثة أن تخصيص السيرة للآيات يتوقّف على عدم رادعية الآيات، أي على إحراز عدم رادعية الآيات، وهذه المقدمة قد اتّضح أنها مرفوضة، فإن تخصيص السيرة للآيات يتوقّف على كون السيرة حجة حتى تخصّص الآيات، وقد قلنا: إن حجية السيرة لا تتوقّف على إحراز عدم ثبوت الردع عنها بل يكفي عدم ثبوت الردع عنها ولو لكون الرادعية دورية.

وبالجملة: دعوى أن عدم الرادعية دوري أمر مرفوض من جهتين:

١ ـ إنه أُدعي في المقدمة الأولى أن حجية السيرة متوقّفة على عدم رادعية الآيات، أي على ثبوت عدم الرادعية، ونحن ننكر توقّف حجية السيرة على ثبوت عدم الرادعية، بل يكفي للحجية عدم ثبوت الرادعية.

٢ ـ إنه ذكر في المقدمة الثالثة أن كون السيرة مخصّصة يتوقّف على عدم رادعية الآيات، أي على ثبوت عدم رادعية الآيات، وقد اتّضح وهن ذلك.

إذن هناك فرق بين الرادعية وعدمها، فالرادعية دورية، باعتبار أن ثبوت الردع يتوقّف على عدم تخصيص السيرة للآيات، والعدم المذكور موقوف على ثبوت الرادعية فيلزم توقّف ثبوت الرادعية على ثبوت الرادعية، وهذا بخلافه في عدم الرادعية، فإن حجية السيرة لا تتوقّف على ثبوت عدم الردع، بل على عدم ثبوت الردع ولو من جهة استحالة الردع لكونه دورياً.[1]

توضيح المتن:

مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً...: هذا إشارة إلى الجواب الأوّل، وقوله: ولو سُلّم فإنما المتيقن... إشارة إلى الجواب الثاني، وقوله: لا يكاد يكون الردع بها... إشارة إلى الجواب الثالث.

أيضاً إلاّ على وجه دائر: الأنسب: إلاّ على وجه دائر أيضاً.

فإن اعتباره بها...: أي فإن اعتبار الخبر بالسيرة بالفعل يتوقّف على عدم الردع بالآيات عن السيرة، وعدم الردع المذكور يتوقّف على تخصيص الآيات بالسيرة، والتخصيص المذكور يتوقّف على عدم الردع بالسيرة عن الآيات.

---

(١) ثمّ إنه يوجد طريق آخر لإثبات حجية السيرة المنعقدة على العمل بالخبر نتخلّص من خلاله من شبهة تحقّق الردع، أي لا نحتاج الى حكم العقل المتقدّم، بأن نقول: إنه قبل صدور النصوص الناهية عن اتّباع الظن كانت السيرة العقلائية على العمل بالخبر منعقدة وكانت حجة جزماً لفرض عدم وجود الرادع عنها فإذا شكّ بعد صدور النصوص في زوال الحجية عن الخبر نستصحب تلك الحجية الثابتة بنحو الجزم قبل صدور النصوص. وهذا طريق ينفع لو كنّا نشكّ في صلاحية النصوص المذكورة للردع عن السيرة، فإنه في حالة الشكّ يجري الإستصحاب المذكور، وهو مطلب واضح، وقد أشار الشيخ المصنف إلى هذا المطلب كله بقوله: فافهم، حيث أوضحه بنفسه بالروح المذكورة في الهامش.

لعدم نهوض ما يصلح...: كما هو المفروض لأن الآيات لا تصلح للردع للدور.

كما يكفي في تخصيصها لها ذلك: أي وبذلك تبطل أيضاً المقدمة الثالثة، أي كما أنه يكفي في تخصيص السيرة للآيات المقدار المذكور، يعني عدم ثبوت الردع.

ولو في صورة المخالفة عن الواقع: المناسب: للواقع، والمقصود ولو في صورة مخالفة الخبر للواقع.

فافهم وتأمل: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إن إشكال رادعية الآيات مدفوع بثلاثة وجوه، ثالثها: أن أصل الرادعية غير ممكنة لأنها دورية.

ولا يشكل بأن لازم ذلك أن يكون عدم الرادعية دورياً أيضاً، وبالتالي يلزم عدم إمكان إثبات حجية الخبر بالسيرة لأن عدم كونها مردوعة بالآيات دوري، ولكنه مندفع بأن عدم الردع ليس دورياً، إذ حجية السيرة موقوفة على عدم ثبوت الردع وليس على ثبوت عدم الردع.

ثمّ إن إمضاء السيرة أو بالأحرى حجية الخبر يثبت من خلال حكم العقل المتقدّم أو من خلال إستصحاب الحجية الفعلية للخبر الثابتة قبل نزول الآيات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

قلت: إن الآيات إرشاد إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سُلّم فالمتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها خصوص الظن الذي

لـم يقـم علـى اعتبـاره حجـة، هـذا مضـافاً إلـى أن الـردع بهـا لا يكـون إلاّ دوريـاً، فـإن الـردع بهـا متوقّـف علـى أن لا تكـون السـيرة مخصّصـة لهـا، وهـو يتوقّف على أن تكون رادعة.

لا يقـال: إنـه بنـاءً علـى هـذا يلـزم أن يكـون إثبـات حجيـة الخبـر بالسـيرة دوريـاً أيضـاً، لأن اعتبـاره بهـا يتوقّـف علـى أن لا تكـون الآيـات رادعـة عنهـا، وهـو يتوقّـف علـى أن تكـون السـيرة مخصّصـة لهـا، وهـو يتوقّف على أن لا تكون رادعة لها.

فإنـه يقـال: يكفـي فـي جـواز التمسّـك بالسـيرة علـى الحجيـة عـدم ثبـوت الـردع عنهـا ولـو لعـدم نهـوض مـا يصـلح لردعهـا، كمـا أنـه يكفـي فـي تخصيصـها للآيـات ذلـك، ضـرورة أن السـيرة إذا انعقـدت علـى حجيـة شـيء فالعقـل يحكـم بلـزوم اتّبـاع ذلـك الشـيء فـي الشـرعيات مـا دام لـم يـنهض دليل على المنع من اتّباعه، فافهم.

* * *

قوله ﷾:

«فصل في الوجوه العقلية...»، إلى قوله: **ثانيها: ما ذكره...»**.[1]

الدليل من العقل:

ذكر فيما سبق أن الخبر الواحد يمكن الاستدلال على حجيته بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب الكريم فقد ذكرنا منه خمس آيات، وكان التّام منها في مقام الاستدلال هو الآية الأولى فقط.

وأما الأخبار فالاستدلال بها تام بعد إدخال فكرة التواتر الإجمالي في الحساب.

وأما الإجماع فله وجوه ثلاثة: الإجماع بالمعنى المصطلح، والإجماع بمعنى سيرة المتشرعة، والإجماع بمعنى سيرة العقلاء، والتّام منها هو الأخير.

وأما الدليل الرابع فهو العقل، وهو ما نريد ذكره الآن.

والوجوه العقلية التي نريد أن نذكرها على حجية الخبر هي ثلاثة. نعم سوف نذكر إن شاء الله تعالى بعد ذلك وجوهاً عقلية أخرى لإثبات حجية مطلق الظن من دون اختصاص بالخبر الواحد.

---

(١) الدرس ٢٨٣ و٢٨٤: (٩ و١٠/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

الدليل العقلي الأوّل:

وهـذا الوجـه العقلـي الأوّل هـو مـا ذكـره الشـيخ الأعظـم فـي الرسـائل، وحاصـله: أنّـا نعلـم بوجـود تكـاليف فـي مجمـوع دائـرة الأمـارات مـن أخبـار وشـهرات وإجماعـات، فلـو فـرض أن عـدد الأمـارات _ مـن أخبـار وشـهرات وإجماعـات _ ألـف، فـيمكن أن نـدّعي العلـم إجمـالاً بثبـوت مائـة تكليـف مـثلاً فـي أطرافهـا، لعـدم احتمـال كـذبها جميعـاً، بـل إن بعضـها صـادق جزمـاً، ومقداره مائة مثلاً.

ثـمّ بعد ذلك نقول: لو التفتنا إلى دائرة الإخبار فقط لعلمنا إجمالاً أيضاً بصدق بعضها، فلو كان عدد الأخبار (٨٠٠) فالصادق منها مثلاً هو بمقدار مائة.

وعلـى هـذا الأسـاس يتكـوّن عنـدنا علمـان إجماليـان، أحـدهما كبيـر يشـمل جميـع الأمـارات، وثانيهمـا صـغير يشـمل خصـوص دائـرة الإخبـار، وإذا لاحظنـا المعلـوم بالإجمـال وجـدنا أن المعلـوم فـي الصـغير لا يقـلُّ عـن المعلوم في الكبير، فالمعلوم في كليهما هو بمقدار مائة لا أقل.

ولازم هذا انحلال الكبير بالصغير، فإنه متى ما كان لدينا علمان إجماليان، أحدهما أكبر من الآخر، وكان المعلوم بالإجمال في كليهما متساوٍ فالكبير ينحلّ بالصغير ويكون التنجيز ثابتاً في حدود دائرة الصغير فقط.

وإذا ثبـت التنجيـز فـي خصـوص دائـرة الإخبـار فيلـزم العمـل بكـل فـرد مـن أفـراد الأخبـار، بمعنـى أن الخبـر إذا كـان مثبتـاً للتكليـف فيجـب العمـل بـه، وأمـا إذا كـان نافيـاً فيجـوز العمـل بـه ولكـن بشـرط أن لا يكـون علـى خلافـه أصـل منجّـز، كأصـالة الاشـتغال أو كإستصـحاب بقـاء التكليـف وإلاّ لـم يجـز العمـل بـالخبر النـافي، فإنـه لا احتيـاط فـي تـرك الأصـل الحجـة المنجّز والأخذ بالخبر النافي.

وبهذا نصل إلى الهدف الذي نريد إثباته، فإنّا نريد إثبات حجية الخبر، بمعنى أن الخبر المثبت يلزم العمل به والخبر النافي يجوز العمل به، ونحن قد وصلنا إلى ذلك أيضاً، فالخبر المثبت يجب العمل به من باب اقتضاء العلم الإجمالي للزوم الاحتياط، وهو إنما يتحقّق بالعمل بالخبر المثبت، والنافي يجوز العمل به أيضاً بشرط عدم وجود أصل منجّز على خلافه من أصل الاشتغال أو إستصحاب التكليف.[1]

هذا حاصل الوجه المذكور.

ولأجل توضيحه أكثر خوف أنه ينتابه شيء من الغموض نذكر المقدمتين التاليتين:

١ ـ إنه كلما كان لدينا علمان إجماليان أحدهما كبير والآخر صغير، وكان الصغير يشكّل بعضاً من الكبير فالكبير ينحلُّ بالصغير بشرط أن لا يقلَّ المعلوم في الصغير عن مقدار المعلوم بالكبير.

مثال ذلك: إذا علمنا أن في النجف الأشرف عشرة قصاصيب مثلاً يبيعون لحماً غير مذكى من دون تشخيص لأفراد هذه العشرة، ثمّ علمنا أن حيّاً من أحياء

(١) مثال المخالفة لأصل الإشتغال أو الإستصحاب: ما لو دار الأمر في يوم الجمعة بين وجوب الجمعة أو الظهر، ففي مثله إذا ورد خبر ينفي وجوب الظهر فهذا الخبر النافي يكون مخالفاً لأصل الإشتغال المقتضي لوجوب الظهر، وأما إذا ورد خبر ينفي وجوب الجمعة فهذا الخبر مخالف لإستصحاب بقاء وجوب الجمعة إلى عصر الغيبة.
ثمّ إن الإستصحاب يجري في المثال المتقدّم لو بني على أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف لا يمنع من جريان إستصحاب التكليف، إما إذا بني على عدم جريانه - كما هو رأي الشيخ الأعظم للتهافت بين الصدر والذيل في روايات الإستصحاب - فلا يجري الإستصحاب في المقام وينحصر التمثيل للأصل المنجّز بأصالة الإشتغال.

النجف يشتمل سوقه على عشرة قصاصيب يبيعون اللحم المحرّم من دون جزم بمغايرة هذه العشرة لتلك بل نحتمل وحدتهما، ففي مثل ذلك لو خلينا نحن والعلم الكبير من دون إدخال الصغير في الحساب لوجب الاحتياط بترك الشراء من أي قصاب في النجف الأشرف بقطع النظر عن العناوين الأخرى من العسر والحرج أو كون الشبهة غير محصورة أو ما شاكل ذلك، ولكن بعد إدخال العلم الثاني الصغير في الحساب وملاحظته بعين الاعتبار فالعلم الأوّل سوف ينحلّ بالعلم الثاني ويكون التنجيز ثابتاً في حدود دائرة ذلك الحي الخاص من دون تعدٍّ إلى بقية قصابي النجف.

أما لماذا يحصل الانحلال؟ إن الوجدان قاض به من دون إمكان إقامة برهان عليه، إن المفروض أن العشرة الثانية يحتمل تطابقها مع العشرة الأولى، ومع هذا الاحتمال كيف يبقى لنا علم بوجود قصاب يبيع المحرّم خارج حدود الحي المذكور؟ إنه لا علم بذلك، بل مجرد شكّ واحتمال.

وبعد حصول الانحلال بالوجدان يثبت التنجّز في حدود دائرة العلم الصغير لا أكثر.

هذا كله بالنسبة إلى المقدمة الأولى.

٢ ـ إنه لو كان لدينا أواني عشرة مثلاً وكانت حالتها السابقة هي الطهارة ثمّ علمنا بطرو التنجّس على واحد منها فالأصل الجاري في كل إناء في الفرضية المذكورة هو إستصحاب الطهارة. والسؤال المطروح في ذلك هو: هل يمكن إجراء الإستصحاب في جميع الأواني المذكورة، باعتبار أن كل واحد من الأواني المذكورة يشتمل على يقين سابق بالطهارة وشكّ لاحق في ارتفاعها؟ والجواب: كلا لا يجري الإستصحاب

في الأطراف المذكورة لأن جريانه في جميعها يستلزم الترخيص في ارتكاب النجس، وجريانه في بعضها فقط ترجيح بلا مرجّح.

وهذا مطلب واضح ومتّفق عليه، ولكن إذا فرضنا أن الحالة السابقة هي النجاسة ثمّ عُلم بطرو الطهارة على واحد منها فهل يمكن إجراء إستصحاب النجاسة في الجميع؟ ذهب المشهور إلى الجواز، أي جواز إجراء الإستصحاب في الجميع، وخالفهم الشيخ الأعظم وذهب إلى عدم جريانه لنكتة تأتي الإشارة إليها في بحث الإستصحاب إن شاء الله تعالى.

إذن هناك فرق بين أن يكون الإستصحاب _ الذي يراد إجراؤه في الأطراف التي يعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها _ إستصحاباً ترخيصياً[1] وبين أن يكون إستصحاباً إلزامياً، فالأوّل لا يجري بالاتفاق لان لازمه الترخيص في ارتكاب الحرام، والثاني يجري في نظر المشهور، إذ أقصى ما يلزم منه ترك المباح، أعني الطاهر، وهو مما لا محذور فيه، فإن المحذور هو في ارتكاب النجس لا في ترك الطاهر، بينما لا يجري على رأي الشيخ الأعظم لنكتة تأتي الإشارة إليها في مبحث الإستصحاب إن شاء الله تعالى.

وبعد اتّضاح هاتين المقدمتين نقول: إنه يوجد لدينا علم كبير يشمل جميع الأمارات، وعلم صغير يختص بدائرة الإخبار فينحلّ الكبير بالصغير، ومعه لا بدَّ من النظر إلى العلم الصغير فقط، ونتيجته وجوب العمل بكل خبر مثبت، وجواز العمل بالخبر النافي بشرط أن لا يكون أصل منجّز في مقابله، كأصالة الاشتغال أو الإستصحاب.

---

(١) وسمي بالترخيصي لأن الطهارة تقتضي الترخيص في الارتكاب لا الالزام بالفعل أو بالترك، بخلاف إستصحاب النجاسة فإنه إستصحاب الزامي، حيث إن النجاسة تقتضي لزوم الترك.

ثمّ أشار ﷺ إلى مطلب كان الجدير عدم الإشارة إليه، وهو أنّ اشتراط عدم مخالفة الخبر النافي للإستصحاب يتمُّ بناءً على جريان الإستصحاب في حدّ نفسه في الوقائع التي يعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها كما هو الحال بناءً على رأي المشهور، وأما بناءً على رأي الشيخ الأعظم فالإستصحاب لا يجري في حدّ نفسه وينحصر الأصل المانع من الأخذ بالخبر النافي بأصل الاشتغال.

وفي المقام نقول: لو وردتنا أخبار نافية بعدد خمسين مثلاً، ونفترض أن الحالة السابقة في كل واقعة كانت هي ثبوت التكليف، كوجوب الجمعة مثلاً وما شاكل ذلك فهنا لا نحتمل كذب جميع هذه الأخبار النافية فسوف يحصل جزم بصدق بعضها من دون تعيين، ولازم ذلك العلم إجمالاً بانتقاض بعض الحالات السابقة في تلك الوقائع الخمسين، فواحد منها قد تبدّل فيه التكليف الوجوبي مثلاً إلى العدم، أعني الإباحة مثلاً، ومعه يلزم بناءً على رأي الشيخ الأعظم عدم جريان الإستصحاب في أيّ واحد من تلك الوقائع الخمسين.

والنتيجة من كل هذا: إن المنجّز هو العلم الصغير فقط، ولازمه وجوب العمل بالخبر المثبت وجواز العمل بالنافي، وهي نفس النتيجة التي يريد القائل بحجية الخبر التوصّل إليها.

وقبل أن نختم الحديث حول هذا الدليل نطرح هذا التساؤل: لماذا التأكيد على وجود علمين؟ أليس من الجدير الاقتصار على العلم الثاني، باعتبار أن العلم الأوّل لا يقدّم شيئاً ولا يؤخّر فذكره في المقام أمر لا داعي إليه، فنقصر نظرنا على العلم الثاني، ونقول: إن لدينا علماً في دائرة الأخبار يقضي بصدق بعضها، ولازم ذلك وجوب العمل بكل خبر مثبت وجواز العمل بالخبر النافي.

هذا تساؤل قد يطرح في المقام.

والجواب عنه: أنه لو قصرنا النظر على دائرة الأخبار فربّ قائل يقول: إنه كما نعلم بأن بعض الأخبار صادر وصادق الذي لازمه وجوب العمل بكل خبر مثبت كذلك نعلم بأنّا لو لاحظنا مجموع الأمارات من أخبار وشهرات وإجماعات فحتماً بعضها صادق وصادر، ولازم ذلك مراعاة ذلك العلم الكبير، ونتيجته وجوب العمل بالشهرات والإجماعات أيضاً، والمفروض أنّنا لا نقول بحجية الشهرات والإجماعات وإنما نقول بحجية خصوص الأخبار.

إنه لأجل هذا ذكر أن العلم الكبير وإن كان ثابتاً إلاّ أنه منحلٌّ بالعلم الصغير بعد توفّر شرطي الانحلال،[1] وبالتالي يكون المنجّز هو العلم الصغير فقط.[2]

هذا توضيح الوجه المذكور الذي هو الوجه الأوّل من الوجوه العقلية.

---

(١) وشرطا الانحلال هما:

١ - أن يكون أطراف العلم الصغير بعضاً من أطراف العلم الكبير.

٢ - أن يكون المعلوم بالإجمال في الصغير مساوياً للمعلوم بالإجمال الكبير.

(٢) من الغريب أن الشيخ المصنف لم يشر في عبارته بشكل واضح إلى وجود علمين: كبير وصغير. وأغرب من ذلك بدأ ببيان الصغير أوّلاً، وقال: إنه به يتضح انحلال العلم الكبير الثابت في دائرة مجموع الأمارات. بل هو لم يستعن بمصطلح الكبير والصغير وإنما ذكر أن لدينا علماً في دائرة الأخبار، وبه ينحلُّ العلم في دائرة مجموع الأمارات.

بل هو لم يذكر هذا أيضاً، أي لم يذكر أنه لدينا علم في دائرة الأخبار ينحلُّ به العلم في دائرة مجموع الأمارات، وإنما ذكر أنه لدينا علم في دائرة الأخبار بصدور بعضها، ولو عُلِم تفصيلاً بهذا البعض الصادر لانحلَّ العلم في دائرة الأمارات، وهذا التعبير ليس مناسباً، بل المناسب التنبيه على أنه بالعلم في دائرة الأخبار ينحلُّ العلم في دائرة الأمارات لا أن ذلك البعض الصادر من الأخبار ينحلُّ به العلم في دائرة الأمارات.

وقد أشكل عليه الشيخ الأعظم _ بعد أن ذكره _ بأن لازمه وجوب الاحتياط في جميع أطراف الأمارات لا خصوص دائرة الأخبار، يعني سوف تثبت حجية الشهرات مثلاً بينما نحن مقصودنا في هذا الوجه إثبات حجية خصوص الأخبار لا الأخبار والشهرات، فالشهرات نبني حسب مفروضنا على عدم حجيتها.

وهذا الإشكال ليس بتام، لأننا قد فرضنا انحلال العلم الكبير بالصغير.

والصحيح في الإشكال أن حجية الخبر التي نقصد إثباتها هي بمعنى أنه لو كان لدينا عموم لفظي يقول مثلاً: أوفوا بالعقود وورد خبر ينفي لزوم عقد معيّن فنخصّص العموم اللفظي بالخبر المذكور، ولو ورد مطلق يقول: أحل الله البيع فنقيّد المطلق المذكور بالخبر لو ورد خبر ينفي حلية بيع خاص، وهكذا لو ورد مفهوم كمفهوم آية النبأ وورد خبر يعارض المفهوم المذكور فنقدّم الخبر على المفهوم من باب تقديم الأقوى دلالة.

إن هذه هي لوازم حجية الخبر بينما بناءً على هذا الوجه لا يثبت بالخبر جواز تخصيص العموم أو تقييد المطلق أو التقديم على المفهوم، لأن العمل بالخبر ليس إلاّ من باب الاحتياط لأجل العلم الإجمالي، ولا احتياط بترك العموم الحجة أو الإطلاق الحجة أو المفهوم الحجة والأخذ بالخبر الذي هو مشكوك الحجية في مقابل ما هو معلوم الحجية.

وبالجملة: العموم اللفظي مثلاً هو معلوم الحجية، ولا احتياط في ترك العمل به والأخذ بالخبر كمخصّص للعموم.

توضيح المتن:

أحدها أنه يعلم...: شرع ببيان العلم الصغير أوّلاً، والحال أن المناسب بيان العلم الكبير أوّلاً، ثمّ الصغير، ثمّ بيان انحلال الأوّل بالثاني.

بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار: تسليط الأضواء على هذا ليس بمهم كما أشرنا سابقاً بل المهم تسليط الأضواء على انحلال الكبير بالصغير لا بيان انحلال العلم الكبير بالمعلوم في العلم الصغير، فإن لازم ذلك وجوب الأخذ بخصوص ذاك المقدار المعلوم تفصيلاً _ أي المعلوم بالعلم الصغير _ لا وجوب الأخذ بجميع الأخبار.

أصل مثبت له: أي للتكليف.

بناءً على جريانه...: لا داعي إلى بيان ذلك، فإنه إشارة إلى مطلب جانبي لا داعي إلى الإشارة إليه.

أو قيام أمارة معتبرة...: فإن المانع من جريان الإستصحاب ليس هو خصوص العلم بانتقاض الحالة السابقة بل الأعم من العلم أو قيام أمارة على ذلك. وقوله: انتقاضها فيه يعني في البعض.

وإن كان يسلم عمّا أورد...: المورد هو الشيخ الأعظم بل إن الإيراد الأوّل هو للشيخ الأعظم أيضاً. ولعلَّ تأكيده على عدم انحلال الكبير بالصغير رغم أن الانحلال ينبغي أن يكون واضحاً هو أن العلم الصغير لا ينحصر بدائرة الأخبار بل هناك علم صغير آخر في دائرة الشهرات والإجماعات، فكما نعلم بإصابة بعض الأخبار نعلم أيضاً بإصابة بعض الشهرات والإجماعات، ومعه فانحلال العلم الكبير بخصوص العلم الصغير الأوّل ترجيح بلا مرجّح، والانحلال بكليهما يلزم منه الاعتراف بحجية الشهرات والإجماعات أيضاً والحال أنّنا قد لا نقبل بحجية ذلك. وقد أشار إلى هذا المطلب السيد الشهيد في الحلقة الثالثة.

خلاصة البحث:

الوجه العقلي الأوّل أن لدينا علمين: علماً كبيراً بإصابة بعض الأمارات وعلماً صغيراً بإصابة بعض الأخبار، والأوّل ينحلُّ بالثاني، ولازمه ثبوت التنجيز في خصوص دائرة الأخبار، وذلك بالعمل بالخبر المثبت، وهكذا بجواز العمل بالخبر النافي إذا لم يكن في مقابله أصل منجّز، والأصل المنجّز هو أصل الاشتغال بل والإستصحاب بناءً على رأي المشهور لا الشيخ الأعظم.

وجوابه: إن هذا الوجه لا يثبت الحجية بالمعنى المطلوب الذي هو تطبيق جميع آثار الخبر الحجة التي منها صيرورة الخبر مقيّداً لإطلاق المطلق أو مخصّصاً لعموم العام أو مقدّماً على المفهوم عند المعارضة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل:

استدل على حجية الخبر ببعض الوجوه العقلية، هي:

الدليل العقلي الأوّل:

إنّا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار، وبه ينحلُّ علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات، ولازم ذلك لزوم العمل بالأخبار المثبتة وجواز العمل بالنافية إذا لم يكن في المقابل أصل مثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال أو الإستصحاب.

وفيه: إن هذا لا ينهض بإثبات حجية الخبر بحيث يكون مخصّصاً للعموم أو مقيّداً للإطلاق أو مقدّماً على مثل المفهوم. نعم يسلم عمّا أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات لا في خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال.

* * *

قوله ﷾:

«ثانيها ما ذكره في الوافية...»، إلى قوله: **ثالثها ما أفاده بعض المحقّقين...».**[1]

الدليل العقلي الثاني:

والدليل الثاني العقلي على حجية الخبر هو ما استدل به الفاضل التوني في الوافية، ولكنه لم يذكره كدليل على حجية جميع الأخبار بل خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة _ أعني مثل الكتب الأربعة _ بشرط عمل الأصحاب بها. إذن المراد إثبات حجية طائفة معيّنة من الروايات، وهي الواجدة لشرطين: كونها مذكورة في الكتب الأربعة، وعمل الأصحاب به.

والدليل الذي ذكره مركّب من مقدمتين هما:

١ _ إن التكاليف الشرعية باقية إلى يوم القيامة سيّما الأصول الضرورية، كالصلاة والحج وما شاكلهما، فإن وجوبها باقٍ إلى يوم القيامة.

٢ _ إن مثل الصلاة والحج مركّب من أجزاء وشرائط، ولا يمكن التعرّف على تلك الأجزاء والشرائط إلاّ من خلال الأخبار، ولازم ذلك حجية الأخبار ولزوم العمل بها وإلاّ يلزم عدم إمكان الإتيان بالصلاة مثلاً بكامل أجزائها، فإن الطريق الوحيد لتحصيل تلك الأجزاء والشرائط هو الأخبار، وهذا مطلب مسلّم، ومن أنكره فإنما ينكره باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان.

هذا حاصل الدليل الثاني العقلي.

---

(١) الدرس ٢٨٥: (١١/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

وأورد عليه الشيخ الأعظم في الرسائل بإيرادين:

١ ـ إن أجزاء الصلاة مثلاً لا ينحصر ثبوتها بخصوص أخبار الكتب الأربعة بل هي ثابتة في مطلق الأخبار، ومعه يلزم العمل بمطلق الأخبار لا خصوص أخبار الكتب المعتمدة.

وعليه يلزم أحد أمرين إما الاحتياط، وذلك بالعمل بكل خبر يدل على الجزئية أو الشرطية بلا خصوصية لأخبار الكتب المعتمدة وأما العمل بكل خبر يظن بصدوره يدل على الجزئية والشرطية، فالمدار إما على مطلق الأخبار الدالة على الجزئية والشرطية أو على خصوص الأخبار التي يظن بصدورها ولو لم تكن من أخبار الكتب المعتمدة.

والفرق بين الاحتمالين أنه على الأوّل يجب العمل بمطلق الأخبار الدالة على الجزئية والشرطية وإن لم يظن بصدورها بينما على الثاني يكون المدار على مطلق الأخبار أيضاً بشرط الظن بصدورها، فالاحتمال الثاني أخص وأضيق من الأوّل.

وبالجملة: إن الشيخ الأعظم أورد بأن أجزاء الصلاة وشرائطها لا ينحصر ثبوتها بخصوص أخبار الكتب المعتمدة بل هي ثابتة في مطلق الأخبار وإن لم تكن ثابتة في الكتب المعتمدة.

وأجاب الشيخ المصنف عمّا ذكره الشيخ الأعظم بجواب ربما لا يكون جواباً، بل هو جواب بحسب اللفظ وأما بحسب الروح فليس بجواب.

وحاصل ما ذكره: أنّا نسلّم بثبوت الأجزاء والشرائط في مطلق الأخبار لا خصوص أخبار الكتب المعتمدة، ولكن يمكن أن ندعي أنه إذا لاحظنا أخبار الكتب المعتمدة بخصوصها فيمكن أن نحصل فيها على مقدار الأجزاء والشرائط بمقدار يعادل ما هو المعلوم بالعلم الأوّل، فلو كانت الأجزاء والشرائط المعلومة

بالعلم الأوّل هي بمقدار (٢٠) مثلاً فالعلم الثاني يحصّل لنا مقدار (٢٠) أيضاً، وبذلك ينحلُّ العلم الأوّل بالعلم الثاني ويكون التنجيز ثابتاً في حدود أخبار الكتب المعتمدة لا أوسع من ذلك، ويكون ذلك نظير ما ذكرناه في الوجه الأوّل حيث تمسّكنا بفكرة العلمين: الكبير والصغير، وقلنا بانحلال الكبير بالصغير وانحصار التنجّز بخصوص الصغير.

ثمّ بعد أن ذكر ﷺ هذا أخذ بالتراجع عنه وقال: اللهم إلاّ أن يقال: إن المعلوم بالعلم الثاني هو أقل من المعلوم بالعلم الأوّل، يعني أن المعلوم بالعلم الثاني ليس هو بمقدار (٢٠) بل أقل من ذلك.

هكذا يُدّعى، أو يُدّعى أنّا نعلم بصدور أخبار أُخر _ أي في غير دائرة أخبار الكتب المعتمدة _ تحتوي على بعض أجزاء الصلاة أيضاً، فيحصل بناءً على هذا علمان إجماليان صغيران في مقابل العلم الإجمالي الكبير.[1]

والخلاصة أن الشيخ الأعظم أورد على الوجه الثاني بأن الأجزاء المعلومة للصلاة ثابتة في مطلق الأخبار لا خصوص أخبار الكتب المعتمدة، والشيخ المصنف ردّ عليه بأن هذا وجيه إذا لم نفترض وجود علم ثانٍ أصغر منه ينحلُّ به العلم الأوّل، ثمّ تراجع وقال: اللهم إلاّ أن يدّعى أن المعلوم بالعلم الصغير أقل من المعلوم بالعلم الكبير أو أنه يوجد علم صغير آخر في دائرة بقية الأخبار أيضاً.

وبهذا يتضح أن الشيخ المصنف لم يرد على الشيخ الأعظم بل ردّ بجواب ثمّ تراجع عنه.

---

(١) الظاهر أن هذه الدعوى ترجع إلى الدعوى الأولى بحسب روحها ولا يصح جعلها في مقابلها، فهما واحد لا اثنان.

٢ ـ إن مقتضى العلم الإجمالي بثبوت الأجزاء في دائرة الأخبار هو الاحتياط بالعمل بخصوص الأخبار المثبتة للأجزاء والشرائط، إذ العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط، وهو إنما يتحقّق بالعمل بالأخبار المثبتة دون النافية.

هكذا أورد الشيخ الأعظم.

والشيخ المصنف يقبل ما أفاده الشيخ الأعظم ولا يرفضه ولكن يقول: إنه لا بدَّ من إدخال تعديل عليه وتقييده ببعض القيود، وذلك بأن يقال هكذا: إن هذا الوجه يقتضي وجوب العمل بالخبر المثبت للجزئية فيما إذا لم يكن في مقابله عموم أو إطلاق قرآني ينفي الجزئية، وأما إذا كان في مقابله ذلك فهو لا يقتضي وجوب العمل بالخبر المثبت للجزئية.

والنكتة في ذلك واضحة، وهي أن هذا الوجه يقتضي لزوم العمل بالخبر من باب الاحتياط، ولا احتياط في رفع اليد عن العموم الحجة وتخصيصه بالخبر الذي يشكُّ في حجيته حسب الفرض.

وبكلمة أخرى: إن هذا الوجه لا يقتضي لزوم العمل بالخبر المثبت فيما إذا كان موجباً لتخصيص العموم الحجة أو تقييد الإطلاق الحجة.

هذا تعديل أوّل بلحاظ الأخبار المثبتة.

وهناك تعديل آخر بلحاظ الأخبار النافية، وذلك بأن يقال هكذا: إن هذا الوجه لا يقتضي جواز العمل بالخبر النافي للأجزاء فيما إذا كان في مقابله أصل يقتضي التنجيز، بينما المناسب لو فرض أن الخبر حجة هو أن يعمل بالمثبت في مقابل العموم والإطلاق ويكون مقيّداً أو مخصّصاً لهما، وهكذا يعمل بالنافي في مقابل الأصل المنجّز.

توضيح المتن:

من غير ردّ ظاهر: هذا متمم للشرط الثاني وليس بياناً لشرط ثالث.

فاللازم حينئذٍ إما الاحتياط أو العمل...: العبارة تشتمل على خلل واضح، فإن الاحتياط يتحقّق بالعمل بكل خبر يدل على الجزئية أو الشرطية، والمناسب على ما جاء في عبارة الرسائل هكذا: إما الاحتياط والعمل بكل خبر دلّ على الجزئية أو الشرطية وإما العمل بكل خبر يظن بصدوره إذا كان دالاً على الجزئية أو الشرطية.

قلت يمكن: لم يتقدّم أن قلت حتّى يعبّر بقلت، والمناسب: ويردُّه ونحو ذلك.

بقدر الكفاية: أي يكفي ويفي بأجزاء الصلاة وشرائطها. وقوله: تلك الطائفة يعني أخبار الكتب المعتمدة.

أو العلم باعتبار: أي إنه إما أن يدّعى العلم بصدور بعض أخبار الكتب المعتمدة أو يدّعى العلم بحجية بعضها وإن لم يعلم بصدوره، فإن هذا مطلب غير مؤثر. وقوله: كذلك يعني بقدر الكفاية. وقوله: بينها يعني بين تلك الطائفة.

ثمّ إن الوارد في عبارة المتن أو العلم باعتبار الطائفة كذلك بينها، والمناسب: أو العلم باعتبار البعض كذلك بينها.

وادّعي عدم...: المناسب: ويدّعى، وهكذا في ادّعي البعدية.

فتأمل: لعلَّه إشارة إلى منع الدعوى المذكورة.

بالمثبت منها: أي من الأخبار.

أو يعمل...: عطف على يخصّص.

خلاصة البحث:

الدليل العقلي الثاني هو مركب من مقدمتين ويراد به إثبات حجية حصة خاصة من الأخبار، وهي الواجدة لشرطين.

وأورد الشيخ الأعظم عليه بإيرادين، والشيخ المصنف أجاب عن الإيراد الأوّل بجواب تراجع عنه، وأما الإيراد الثاني فلم يرفضه بل أجرى تعديلاً عليه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الدليل العقلي الثاني:

ما ذكره في الوافية مستدلاً به على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة كالكتب الأربعة بشرط عمل جمع به، وهو أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيّما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة ونحوهما، وجلّ أجزائها وشرائطها وموانعها تثبت بالأخبار بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

وأورد عليه:

١ ـ إن العلم الإجمالي بالأجزاء والشرائط حاصل بين جميع الأخبار لا خصوص المشروطة بما ذكر فاللازم إما الاحتياط بالعمل بكل ما دل على الجزئية أو الشرطية وإما العمل بخصوص ما يظن بصدوره مما يدلُّ على الجزئية أو الشرطية.

وفيه: أنه يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً بين جميع الأخبار إلاّ أنه يعلم أيضاً بصدور أو إعتبار بعض الأخبار بقدر

الكفاية ضمن الطائفة المذكورة، وهو يوجب انحلال ذلك العلم، كما مرّ في الوجه الأوّل.

اللهم إلاّ أن يمنع عن ذلك ويُدّعى عدم كونه بمقدار الكفاية أو يُدّعى العلم بصدور أخبار أُخر بين غيرها فتأمل.

٢ ـ إن مقتضاه العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون النافية.

والأولى أن يورد عليه هكذا: إن مقتضاه هو الاحتياط بالعمل بالأخبار المثبتة إذا لم تقم حجة معتبرة على النفي من عموم أو إطلاق لا الحجية بنحو يكون مخصّصاً أو مقيّداً، وهكذا مقتضاه جواز العمل بالنافي بشرط أن لا تكون في مقابله حجة على الثبوت ولو كانت أصلاً.

* * *

قوله ﷾:

«ثالثاً ما أفاده...»، إلى قوله: **فصل في الوجوه التي أقاموها...».**[1]

الدليل الثالث العقلي:

وهذا الدليل العقلي الثالث هو للشيخ محمّد تقي الاصفهاني صاحب كتاب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، وحاصله أنّنا مكلفون جزماً بالرجوع إلى السُنّة الشريفة كما نحن مكلّفون بالرجوع إلى القرآن الكريم، إن ذلك من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى دليل. ويكفينا لإثبات ذلك حديث الثقلين الذي يأمرنا بالتمسك بالكتاب الكريم والعترة الطاهرة «إنّي مخلّف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً»، وطبيعي المقصود أن الرجوع إليهما واجب لتحصيل الأحكام الشرعية.

وإن شئت قلت: كما أن الصلاة واجبة في الإسلام، والحج واجب في الإسلام، وهكذا، كذلك الرجوع إلى السُنّة أمر واجب، فهو من واجبات الإسلام في حدّ نفسه.

وإذا سلّمنا بهذا فنقول: إن السُنّة ما دام يجب الرجوع إليها فمعنى ذلك أنه يلزمنا الرجوع إلى الأخبار. والرجوع إذا أمكن بنحو يحصل القطع بالحكم أو

---

(١) الدرس ٢٨٦: (١٢/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

القطع بالحجية والاعتبار فهو وإلاّ فيلزم الرجوع بنحو يحصل الظن بالحكم أو بالاعتبار، وبناءً على هذا تثبت حجية الأخبار لأن أغلب الأخبار إما أن يحصل الظن بالحكم بواسطتها أو يظن باعتبارها.

وحصيلة هذا الدليل أنه من وجوب الرجوع إلى السُنّة ننتقل إلى حجية جميع الأخبار أو أغلبها للظن بصدورها أو باعتبارها بعد عدم إمكان تحصيل القطع بالحكم أو القطع بالاعتبار.

وأجاب الشيخ المصنّف بجوابين، ثمّ نقل جواباً عن الشيخ الأعظم وناقشه.

أما جوابا الشيخ المصنّف فهما:

١ ـ إن صاحب هذا الدليل ذكر أنه يجب الرجوع إلى السُنّة بالمعنى الشامل للأخبار الحاكية ولم يقصد من السُنّة نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره بل ما يعمُّ الحاكي لها، إنه الآن نسلّم هذا الوجوب، ولكن نقول: إنه ذكر بعد ذلك: أنه إن أمكن تحصيل القطع بالحكم أو بالاعتبار فهو وإلاّ انتقل إلى الظن بالحكم أو بالاعتبار، ونحن ندّعي أن النوبة لا تصل إلى الظن بالحكم أو بالاعتبار لتكون النتيجة حجية أغلب الظنون أو جميعها.

والوجه في ذلك: أنه في المرتبة الأولى يلزم الأخذ بالأخبار التي يتيقّن باعتبارها ـ كالمتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية ـ فإن كان موجوداً ووفى بالمطلوب فهو، وإلاّ فيلزم الرجوع إلى الأخبار التي يتيقن باعتبارها بالإضافة إلى غيرها، كالصحيح بالنسبة إلى الموثّق، والموثّق بالنسبة إلى الحسن، فإن لم يكن موجوداً أو لم يكن وافياً بالمطلوب فتصل النوبة إلى الاحتياط، وذلك بالأخذ بخصوص الخبر المثبت للتكليف إذا لم يكن في مقابله عموم نافي حجة.

إذن: النوبة لا تصل إلى الأخذ بمظنون الاعتبار أو ما يوجب الظن بالحكم حتّى يلزم حجية جميع الأخبار أو أغلبها.

أما لماذا يجب التدرّج بالشكل المذكور ولا يجوز الرجوع إلى مظنون الاعتبار؟ ذلك لأنه ما دام يمكن الأخذ بالأعلى فلا يجوز عقلاً الأخذ بالأدون، يعني ما دام يمكن الأخذ بما هو متيقن الاعتبار _ في نفسه أو بالإضافة _ في المرحلة الأولى والأخذ بالاحتياط في المرحلة الثانية فلا يجوز الأخذ بالظن بالحكم أو بالاعتبار ولا تصل النوبة إلى ذلك.

٢ _ إنّنا لا نسلّم وجوب الرجوع إلى السُنّة من الأساس، أي إن السُنّة التي يجب الرجوع إليها هي السُنّة بمعنى نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، وذلك يتحقّق بالأخذ بالأخبار المتواترة أو بالمحفوفة بالقرينة القطعية، إن الرجوع إلى السُنّة في الحدود المذكورة نسلّم بوجوبه بل بضرورة ذلك، وأما السُنّة بمعنى أخبار الآحاد الظنية فلا نسلّم قيام الضرورة على وجوب الرجوع إليها بل ذلك أوّل الكلام، كيف والمسألة وقعت محلاً للاختلاف، فالسيد المرتضى وأتباعه قالوا: إن الخبر ليس حجة، وهذا معناه أن وجوب الرجوع إلى الأخبار ليس أمراً ضرورياً وواضحاً.

هذا بالنسبة إلى إيرادي الشيخ المصنّف.

وأما الإيراد الذي ذكره الشيخ الأعظم فحاصله أن هذا الدليل ليس دليلاً مستقلاً في حدّ نفسه بل هو إما أن يرجع إلى دليل الانسداد _ الذي يأتي التمسّك به لإثبات حجية مطلق الظن من دون اختصاص بالأخبار _ أو إلى الدليل الأوّل العقلي الذي تقدّم سابقاً.

وإن شئت قلت: إن كان المقصود من هذا الدليل الثالث العقلي دعوى أنّنا نعلم بثبوت أحكام شرعية واقعية في مجموع الوقائع المختلفة قد انسدّ باب العلم والعلمي بها، وبالتالي يجب امتثالها اما من خلال الاحتياط أو من خلال الظن، وحيث إن الاحتياط لا نحتمل وجوبه فيتعيّن سلوك طريق الظن، إن الدليل

الثالث إما أن يقصد منه هذا، ولازمه رجوعه إلى دليل الانسداد الآتي، أو أن المقصود منه دعوى أنّنا نعلم بصدور أخبار كثيرة في مجموع دائرة الأخبار فيجب الاحتياط بالعمل بكل خبر مثبت للتكليف، ولازم ذلك عودة الدليل الثالث إلى الدليل الأوّل ولا يكون دليلاً مستقلاً.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم.

وعلّق الشيخ المصنف على ذلك بأن الدليل الثالث لا يرجع إلى دعوى العلم بثبوت أحكام شرعية ضمن مجموع الوقائع ولا إلى دعوى العلم بصدور أخبار ضمن مجموع الأخبار بل يرجع إلى دعوى أنّنا نعلم بوجوب الرجوع إلى الأخبار للعمل بها كما نعلم بوجوب الصلاة والصوم والحج ونحوها فكما أن هذه واجبة فكذلك الرجوع إلى الأخبار أمر واجب، والردُّ الصحيح عليه ما أشرنا إليه سابقاً، وهو أنه لا نسلّم بوجوب الرجوع إلى الأخبار وإنما المعلوم هو وجوب الرجوع إلى السُنّة من خلال التواتر أو الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعية.

توضيح المتن:

بالرجوع إلى الكتاب والسُنّة: أي لتحصيل الأحكام. ثمّ إن ذكر الكتاب وبيان وجوب الرجوع إليه ليس لتوقّف هذا الدليل عليه بل لبيان الواقع وإلاّ فهذا الدليل يتوقّف على وجوب الرجوع إلى السُنّة لا أكثر.

أو بحكمه: أي القطع بالاعتبار. وقوله: كذلك يعني لتحصيل القطع بالحكم أو بالاعتبار.

على نحو يحصل الظن به: أي الظن بالحكم أو بالاعتبار. والمناسب: بهما.

فلو لم يتمكن...: هذا تلخيص وإعادة لما سبق وإلاّ فهو ليس بياناً لمطلب جديد.

كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه: هذه الجملة معترضة. والمراد أن الاصفهاني صرّح بأن مراده من السُنّة ما يعمُّ الأخبار.

وإلاّ فالاحتياط بنحو عرفت: يعني بالأخذ بالخبر المثبت فيما لم تقم حجة على النفي.

علماً تفصيلاً: هذا ناظر إلى المتيقن الاعتبار في نفسه أو بالإضافة. وقوله: أو إجمالاً ناظراً إلى الاحتياط.

هذا مع أن مجال المنع...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني على الدليل الثالث، وما قبله إشارة إلى الجواب الأوّل.

وأما الإيراد عليه: هذا إشارة إلى إيراد الشيخ الأعظم.

في الجملة: أي ليس إلى جميعها فإنه غير محتمل بل إليها في الجملة.

خلاصة البحث:

الدليل الثالث العقلي على حجية الخبر هو ضرورة لزوم الرجوع إلى السُنّة الذي لازمه الرجوع إلى ما يقطع بصدوره أو اعتباره من الأخبار إن أمكن وإلاّ فإلى ما يظن بصدوره أو اعتباره.

وأجاب ﷺ عنه بجوابين، ثمّ ذكر جواب الشيخ الأعظم وناقشه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الدليل الثالث العقلي:

ما أفاده بعض المحققين بما ملخّصه أنّا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى السُنّة كالكتاب إلى يوم القيامة، فإن أمكن ذلك بنحو

يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه فهو وإلاّ يلزم الرجوع إليها على نحو يحصل الظن بذلك.

وفيه:

١ ـ إن مقتضى وجوب الرجوع إلى السُنّة بالمعنى الواسع الشامل للأخبار ـ كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه ـ الاقتصار بالرجوع إلى الأخبار التي يتيقن باعتبارها، فإن لم تفِ أُضيف إليها ما يتيقن اعتباره بالإضافة، فإن لم يفِ أيضاً فالاحتياط بنحو ما عرفت لا الرجوع إلى ما ظُن اعتباره، فإنه بعد إمكان الرجوع بالشكل المتقدّم لا مجال للاكتفاء بالرجوع إلى ما يظن باعتباره.

٢ ـ على أن مجال المنع من ثبوت التكليف بالرجوع إلى السُنّة ـ بذلك المعنى الواسع فيما لم يعلم بصدوره أو اعتباره ـ واسع.

وأما الإيراد عليه ـ برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان يراد منه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية أو إلى الدليل الأوّل لو كان يراد منه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة ضمن ما بأيدينا من أخبار ـ ففيه أن المقصود دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في حدِّ نفسه إلى يوم القيامة.

* * *

الفصل السابع:

حجية مطلق الظن

قوله ﷾:

«فصل في الوجوه التي أقاموها...»، إلى قوله:

وأما المفسدة...».[1]

الأدلة العقلية على حجية مطلق الظن:

ذكرنا فيما سبق أن الأدلة على حجية الخبر أربعة:

الكتاب الكريم، وقد تمَّ الاستدلال بالآية الأولى دون الأربعة الباقية.

السُنّة الشريفة، وقد تمَّ الاستدلال بها بعد إدخال فكرة التواتر الإجمالي.

الإجماع، وله ثلاث صيغ، وقد تمت الصيغة الثالثة، أعني السيرة العقلائية.

العقل، وله ثلاثة وجوه ولم يتمَّ شيء منها.

والآن نريد أن نستدل على حجية مطلق الظن بأدلة أربعة، رابعها هو دليل الانسداد.

إذن هذه الأدلة الأربعة هي أدلة على حجية مطلق الظن لا خصوص الخبر الواحد، وهي بأجمعها أدلة عقلية، وهي لا تثبت حجية الخبر بالخصوص وإنما تثبت حجية مطلق الظن الذي أحد أفراده الخبر.

والأدلة الأربعة هي:

الدليل الأوّل على حجية مطلق الظن:

وحاصل هذا الدليل أن المجتهد إذا حصل له الظن بوجوب شيء مثلاً فسوف يحصل له الظن بترتّب الضرر لو خالف ظنه، وحيث إن دفع

---

(١) الدرس ٢٨٧: (١٣/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

الضرر المظنون أمر لازم فيلزم أن يسير المجتهد على طبق ظنه، وبالتالي تثبت حجية مطلق الظن.

وعلى هذا الأساس يكون هذا الدليل مركّباً من صغرى وكبرى.

أما الصغرى فهي أن المجتهد يحصل له الظن بالضرر لو خالف ظنه بالوجوب مثلاً.

وأما الكبرى فهي أن دفع الضرر المظنون أمر لازم.

والوجه في كلتا المقدمتين واضح.

أما الصغرى فباعتبار أن الوجوب _ وهكذا الحرمة _ يلازم العقوبة على المخالفة، كما أنه يلازم المفسدة بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّق.

وأما الكبرى فقد يقال هي تامة بناءً على أن العقل يحكم بحسن الأشياء وقبحها، فإنه بناءً على هذا يحكم بلزوم دفع الضرر المظنون، وأما إذا لم نقل بحكمه بذلك وقلنا أن حسن الأشياء وقبحها شرعي لا عقلي[1] فالعقل لا يحكم

(١) هذه المسألة قد وقعت محلاً للنزاع بين الأشاعرة من جانب وبين العدلية بالمعنى الشامل للإمامية والمعتزلة من جانب آخر، فالأشاعرة قالوا: إن الكذب مثلاً ليس قبيحاً في حدّ نفسه بل لأن الشارع قد نهى عنه فصار لأجل ذلك قبيحاً، وهكذا الظلم هو ليس في حدّ نفسه قبيحاً وإنما نهى عنه الشرع فلذلك صار قبيحاً، والصدق والعدل مثلاً هما ليسا حسنين في حدّ نفسهما وإنما الشرع بعد أن أمر بهما صارا متّصفين بالحسن، فالقبيح هو ما قبّحه الشرع ونهى عنه، والحسن هو ما حسّنه الشرع وأمر به، وبقطع النظر عن أمر الشرع ونهيه لا تتصف الأشياء بالحسن والقبح، بينما العدلية قالوا: إن الكذب مثلاً هو في حدّ نفسه قبيح عقلاً، ولأجل قبحه المذكور نهى عنه الشرع، فهو قبيح في حدّ نفسه، ولأجل ذلك نهى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً، وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية الأمثلة. ⇦

بوجوب دفع الضرر المظنون. وربما يظهر ذلك من الحاجبي فإنه ذكر أن دفع الضرر المظنون _ بناءً على حكم العقل بالحسن والقبح _ هو أمر مستحسن وراجح لا لازم. فإن هذا يفهم منه أن العقل لو لم يحكم بالحسن والقبح فلا مجال لحكمه بلزوم دفع الضرر المظنون رأساً، أي لا مجال على مستوى اللزوم كما لا مجال على مستوى الرجحان والاستحباب.

وفي ردِّ هذا التصوّر ذكر الشيخ الأعظم والشيخ المصنف أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون أمر أجنبي عن مسألة أن حسن الأشياء وقبحها عقلي أو شرعي، فإنّنا ندّعي أن للعقل حكمين مستقلين، كل واحد منهما في عرض الآخر ولا يتوقّف عليه، أحدهما يقول: يلزم فعل الشيء الحسن بناءً على استقلال العقل بالحسن والقبح، وثانيهما يقول: يلزم دفع الضرر المظنون، وهذا يحكم به العقل لا لأجل الحسن والقبح بل لأجل أنه حكم مستقل في حدّ نفسه، ولذا نرى أن الأشعري المنكر للحسن والقبح يحكم بذلك أيضاً، فهو يفرُّ من الأسد مثلاً لو ظن أنه سوف يلاحقه ولا يبقى لابثاً في مكانه.

وبالجملة: حكم العقل لا ينحصر بالحسن والقبح حتّى يلزم من إنكار حكمه بهما إنكار حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون، بل إن له حكمين مستقلين متغايرين: لزوم الإتيان بالفعل الحسن بناءً على حكمه

⇦ وأحتمل من دون أن تكون لي شواهد على ذلك أن منشأ ولادة الرأي الأشعري خلفيات سياسية، فخلفاء الجور أرادوا تجميد العقول ولا يعترض عليهم أحد كيف يصيرون خلفاء للمسلمين وهم يرتكبون أنواع الظلم والانحراف؟ إنه قبيح لا يمكن عقلاً فأُوعز من خلال وعّاظ السلاطين أن العقل لا حقَّ له في الحسن والقبح، بل إن الله سبحانه بعد أن خلع ثوب الخلافة على فلان وفلان صار نيلهما للخلافة أمراً حسناً لا قبيحاً.

بالحسن والقبح، ولزوم دفع الضرر المظنون، والثاني ليس فرع الأوّل بل هو في عرضه، وهو كما يحكم بالأوّل يحكم في نفس الوقت بالثاني.

وعليه فالكبرى المذكورة قضية لا تقبل المناقشة.

وإذا أردنا أن نناقش هذا الدليل فالمناسب مناقشة صغراه دون كبراه.

وفي مجال مناقشة الصغرى نقول: إنه قيل في الصغرى هكذا: إن الظن بالوجوب مثلاً يلازم الظن بالضرر في مخالفته، ونحن نسأل عن المراد من الضرر المظنون ما هو؟ إن في المراد منه احتمالات ثلاثة:

١ ـ الضرر بمعنى العقوبة.

٢ ـ الضرر بمعنى المفسدة.

٣ ـ الضرر بمعنى فوات المصلحة.

والآن نتحدّث عمّا إذا كان المراد هو الأوّل، أعني العقوبة.

وعلى هذا الأساس نقول: إن الظن بالوجوب مثلاً لا يلازم الظن بالعقوبة، وإنما يلازم الظن بإستحقاق العقوبة، فإن المخالف للوجوب قد لا يعاقبه الله سبحانه لعفو منه ومغفرة، وإنما هو يستحق العقوبة، بل نترقّى أكثر ونقول: إن الظن بالوجوب لا يلازم الظن بإستحقاق العقوبة أيضاً، فإن مجرد وجود التكليف واقعاً وعدم امتثاله لا يلزم منه إستحقاق العقوبة، وإنما الموجب لإستحقاقها هو العصيان، أعني ثبوت التكليف مع قيام الحجة عليه، فالتكليف الثابت بالحجة هو الذي يوجب إستحقاق العقوبة، وحيث إن الظن لم تثبت حجيته بَعْدُ حسب الفرض وإنما نريد الآن إثبات حجيته فلا تكون مخالفته عصياناً.

إذن الظن بالتكليف لا يلازم الظن بالعقوبة من ناحيتين: من ناحية أنه لا يلازم نفس العقوبة بل إستحقاقها، ومن ناحية أنه لا يلازم حتّى الإستحقاق لأنه

بَعْدُ لم تثبت حجيته فلا تكون مخالفته عصياناً، فإن الموجب لإستحقاق العقوبة هو عصيان التكليف لا مجرد عدم امتثاله من دون عصيان.

أجل يمكن أن يُدّعى شيء هو في صالح المستدل، بأن يقال: إن المكلّف إذا ظن بالوجوب مثلاً فذلك لا يلازم الظن بالعقوبة عند المخالفة لأنه لا يصدق العصيان وتنجّز التكليف، وبالتالي لا يستقل العقل بإستحقاق العقوبة، إن هذا أمر مسلّم إلاّ أنه في نفس الوقت نقول: إن العقل لا يستقل بعدم إستحقاق العقوبة بل يكون حيادياً من هذه الناحية،[1] فهو لا يستقل بإستحقاقها ولا بعدم إستحقاقها، ومعه يكون ثبوتها محتملاً. وبعد أن كان ثبوت العقوبة محتملاً نضم إلى ذلك مقدمة أخرى، وهي أن العقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل أيضاً، خصوصاً إذا فرض أن الضرر لم يكن دنيوياً بل عقوبة أخروية، إنه بناءً على هذا يتمُّ الدليل المذكور ويكون وجيهاً، وتكون نتيجته بالشكل التالي: إن الظن بالتكليف يلازم احتمال العقوبة على تقدير المخالفة، والعقل يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل.

والنتيجة أن الدليل المذكور يكون تامّاً على هذا التقدير.

هذا كله بناءً على تفسير الضرر بالعقوبة.

توضيح المتن:

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن: أي وإن لم يكن خبراً.

مظنّة الضرر: أي هي مورد لظن الضرر.

أو الظن بالمفسدة فيها: أي في المخالفة.

---

(١) وهذا مرجعه إلى إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان في حالة الظن بثبوت التكليف وادّعاء كونها مختصّة من البداية بحالة الشكّ والتردّد.

ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح: أي بحكم العقل. وقوله: ملاك حكمه بهما يعني حكم العقل بالحسن والقبح.

بل يكون التزامه بدفع الضرر: المناسب: بل يكون التزامه بلزوم دفع الضرر.

بما هو كذلك: أي بما هو مظنون ومحتمل، وقد فسّره بقوله: ولو لم يستقل، أي حتّى لو لم يستقل بالتحسين والتقبيح.

مثل الالتزام...: خبر يكون، أي بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون مثل التزامه بفعل الشيء الحسن بناءً على استقلال العقل بالحكم بالحسن والقبح.

ولذا أطبق العقلاء عليه: أي بما فيهم الأشاعرة رغم اختلافهم في استقلال العقل بالحسن والقبح.

أما العقوبة: يعني إذا كانت هي المرادة من الضرر.

والعقوبة بنفسها: يعني بل إستحقاقها.

ومجرد الظن...: أي ومن المعلوم أن مجرد الظن بالتكليف بدون دليل على حجيته لا يوجب تنجّز التكليف به كي تكون مخالفة ذلك التكليف عصياناً.

ودعوى استقلاله: أي ونضم الى ذلك كبرى أخرى، وهي لزوم دفع الضرر المحتمل المعبّر عنه بالمشكوك.

خلاصة البحث:

استدل على حجية مطلق الظن بأدلة أربعة، أوّلها: أن الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر في المخالفة، ودفع الضرر المظنون أمر لازم عقلاً.

وقد ناقش الحاجبي المقدمة الثانية، والمناسب مناقشة المقدمة الأولى، بتقريب أن الضرر إذا أُريد منه العقوبة فالظن بالتكليف لا يلازم الظن بها من ناحيتين. نعم يمكن أن يدّعى حصول احتمال الضرر، وبضمِّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل يتمُّ الدليل الأوّل.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: الأدلة على حجية مطلق الظن:

الوجوه التي استدل بها على حجية مطلق الظن أربعة:

الوجه الأوّل:

إن مخالفة المجتهد لظنه بالوجوب مثلاً تستلزم الظن بالضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى فلأن الظن بالوجوب مثلاً يلازم الظن بالعقوبة على تقدير المخالفة، والظن بالمفسدة بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى فلاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ولو لم نقل بحكم العقل بالحسن والقبح لوضوح عدم انحصار حكمه بهما، ولذا أطبق العقلاء عليه مع اختلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح.

وعليه فلا وجه للمناقشة في الكبرى، والمناسب المناقشة في الصغرى.

أما إذا فُسّر الضرر بالعقوبة فلعدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة لعدم ملازمة التكليف للعقوبة، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته وإستحقاق العقوبة لا بين مطلق المخالفة ونفس العقوبة، وواضح أن التكليف لا يتنجّز بالظن ما دام لا دليل على اعتباره فلا تكون مخالفته عصياناً.

نعم قد يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتنجّزه بمجرده إلاّ أنه لا يستقل أيضاً بعدم إستحقاقها معه فتكون العقوبة محتملة، ولا يبعد استقلاله بلزوم دفع الضرر المحتمل كالمظنون سيّما إذا كان هو العقوبة الأخروية.

* * *

قوله ﷾:

«وأما المفسدة فلأنها...»، إلى قوله: **الثاني أنه لو لم يؤخذ بالظن...».**[1]

الاحتمالات الأخرى في المراد من الضرر:

ذكرنا فيما سبق أن في المراد من الضرر احتمالات ثلاثة، وقد تحدّثنا عمّا إذا كان المراد العقوبة. والآن نتحدّث عمّا إذا كان المراد المفسدة.

وفي هذا المجال نقول: إنّنا نسلّم أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، إذ نشوء الحكم بلا مصلحة ولا مفسدة أمر قبيح ولغو ينبغي تنزيه الحكيم عنه، ولكن نقول: إنه لا يلزم في المفسدة أن تكون من قبيل الضرر حتّى يكون الظن بالحكم ملازماً للظن بالضرر في المخالفة بل ربما تكون المفسدة من قبيل الحزازة والمنقصة وليست من قبيل الضرر، كما هو الحال في الأكل في الشارع أو السوق لبعض الأشخاص ذوي المكانة المرموقة، فإنه لا يترتّب عليه ضرر بل حزازة ومنقصة، وهكذا الحال في المشي في الأسواق عارياً.

وبالجملة: بناءً على تفسير الضرر بالمفسدة لا يكون الظن بالتكليف ملازماً للظن بالضرر لعدم انحصار المفسدة بالضرر. نعم الظن

---

(١) الدرس ٢٨٨: (١٨/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

بـالتكليف مـلازم للظـن بالمفسـدة إلاّ أن المفسـدة حيـث لا تنحصـر بالضـرر فلا يكون الظن بالتكليف ملازماً للظن بالضرر.[١]

هذا كله بناءً على تفسير الضرر بالمفسدة.

وأمـا بنـاءً علـى تفسـيره بعـدم المصـلحة فنسـلّم أن الظـن بـالوجوب مـثلاً يـلازم الظـن بعـدم المصـلحة فـي المخالفـة إلاّ أن عـدم المصـلحة يعنـي عـدم حصـول النفـع لا حصـول الضـرر، ومـن المعلـوم أن حصـول النفـع شـيء وحصـول الضـرر شـيء آخـر، بـل نقـول أكثـر مـن هـذا: إن اسـتيفاء المصـلحة ربمـا يكـون هـو المشـتمل علـى الضـرر، كمـا هـو الحـال فـي الإحسـان بالمـال بصـرفه علـى الفقـراء، فـإن فيـه مصـلحة جزمـاً إلاّ أن اسـتيفاء هـذه المصـلحة يسـبّب الوقـوع فـي الضـرر، باعتبـار أن البـاذل لمالـه سـوف لا يبقـى لـه مـال أو ينقص، وذلك ضرر دنيوي واضح في حقه.[٢]

هـذا حاصـل مـا أفـاده ﷺ فـي الجـواب عـن الـدليل الأوّل العقلـي علـى حجية مطلق الظن.

وبعـد هـذا ذكـر جوابـاً ثانيـاً عـن خصـوص الاحتمـالين الأخيـرين، يعني الثاني والثالث.

---

(١) نسـلّم أن المفسـدة لا يلـزم أن تكـون مـن قبيـل الضـرر إلاّ أنـه قـد تكـون كـذلك فـي بعـض الأحيـان، ومعـه يحصـل عنـد الظـن بـالتكليف احتمـال الضـرر بعـد إمكـان أن تكـون المفسـدة مـن قبيـل الضـرر فـإذا ضُـمّ إلـى ذلـك قاعـدة وجـوب دفـع الضـرر المحتمـل - التـي ذكـر عنهـا سـابقاً أنهـا قريبـة فـي نظـر العقـل - فيثبـت بـذلك وجـوب السير على طبق الظن بالتكليف.

(٢) فـوت المصـلحة وإن لـم يكـن دائمـاً مـن قبيـل الضـرر إلاّ أنـه قـد يكـون كـذلك أحيانـاً فيحصل احتمال الضرر، ويأتي ما تقدّم آنذاك.

وحاصل ما ذكره أنّنا نسلّم أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد إلاّ أنه لا يلزم أن تكون المصلحة والمفسدة ثابتة في المتعلّق بل ربما تكون ثابتة في نفس الجعل والتشريع، إذ غاية ما يحكم به العقل هو ضرورة وجود المصلحة والمفسدة كي لا تلزم اللغوية، أما أن تلك المصلحة والمفسدة يلزم ثبوتهما في المتعلّق دون نفس الجعل والتشريع فلا، وبناءً على هذا فلا يلزم عند حصول الظن بالتكليف حصول الظن بتحقّق المفسدة في المخالفة، إذ المصلحة والمفسدة ثابتان في أصل الجعل، وحيث فرض تحقّقه فتكون المصلحة والمفسدة قد تحقّقتا بنفس الجعل ولا تكون مخالفة التكليف هي الموجبة لتحقّق الظن بالوقوع في المفسدة.[1]

ثمّ ذكر بعد ذلك تلخيصاً للجواب السابق الذي ذكره على تقدير تفسير الضرر بالمفسدة أو بفوت المصلحة، وذكر في هذا التلخيص أن المفسدة أو فوت المصلحة لا يلزم أن يكونا من قبيل الضرر، ومعه فلا

(١) هنا يوجد تعليقان ينبغي الإلتفات إليهما:

١ - إنّنا نسلّم أن المفسدة والمصلحة لا يلزم ثبوتهما في المتعلّق ولكن هذا لا يعني أنهما حتماً ودائماً قائمان في أصل الجعل والتشريع، بل ربما يكونان أحياناً ثابتين في المتعلّق وأحياناً أخرى في أصل الجعل، ومع وجاهة كلا هذين الاحتمالين يكون احتمال ثبوت الوقوع في المفسدة عند مخالفة الظن بالتكليف أمراً ثابتاً فإذا ضُمّ إلى ذلك لزوم دفع المفسدة المحتملة يتمُّ الدليل.

٢ - إنّنا ننكر من الأساس فكرة ثبوت المصلحة في أصل الجعل، إذ لازم ذلك عدم لزوم امتثال الحكم، لأن المصلحة ما دام قد تحققت بأصل الجعل فما الداعي بعد هذا إلى الامتثال، ومن المعلوم أن الحكم الذي لا يلزم امتثاله هو ليس بحكم في حقيقته وروحه.

يلـزم مـن الظـن بـالتكليف ومخالفتـه الظـن بالضـرر، وهـذا فـي حقيقتـه تلخيص وتكرار لما سبق وليس شيئاً جديداً.(١)

ثـمّ ذكـر بعـد هـذا إشـكالاً، حاصـله أنـه لا إشـكال فـي حكـم العقـل بقـبح الإتيـان بمـا فيـه المفسـدة الجزميـة وبحسـن الإتيـان بمـا فيـه المصـلحة الجزميـة، ولا وجـه لحكـم العقـل هـذا إلاّ كـون المفسـدة التـي يجـب التجنّـب عـن ذيهـا هـي مـن قبيـل الضـرر، والمصـلحة التـي يجـب فعـل ذيهـا هـي مـن قبيـل النفـع، وبـذلك يثبـت أن مخالفـة الظـن بـالتكليف توجـب الظـن بـالوقوع في المفسدة وبالتالي الظن بالوقوع في الضرر.

وأجاب ﷾ عن ذلك بأن ملاك حكم العقل بقبح الإتيان بما يشتمل على المفسدة ليس هو لأجل الوقوع في الضرر بل لأن ارتكاب ما فيه المفسدة هو بنفسه قبيح ويجب التجنب عنه وليس من باب رجوع المفسدة إلى الضرر.

---

(١) ينبغي أن نلتفت في وسط هذا التكرار والكرّ والفرّ هل الدليل الأوّل مرفوض في نظر الشيخ المصنف بحسب النتيجة؟ والجواب: يعتقد أنه قد ناقشه وردّه، ولكن الواقع ليس كذلك، فإنه لو فسّرنا الضرر بالعقوبة فقد انتهى في آخر كلامه إلى أن احتمال الضرر بمعنى العقوبة ثابت على تقدير مخالفة الظن بالتكليف، وقضية لزوم دفع الضرر المحتمل قضية قريبة عقلاً، وهذا بحسب النتيجة تتميم للدليل وقبول له وليس رفضاً له.
إذن الدليل الأوّل يكون تاماً بحسب الترتيب الذي سار عليه ﷾.
هـذا لـو فسّـرنا الضـرر بالعقوبـة، وأمـا لـو فسّـرناه بالمفسـدة أو فـوت الضـرر فقـد أشـكلنا علـى مبانيـه وقلنـا: إنـه حيـث ذهـب إلـى لـزوم دفـع الضـرر المحتمـل عقـلاً وإن ذلـك قضية قريبة فيلزم أن يحكم بتمامية الدليل الأوّل أيضاً على هذين التقديرين.
إذن علـى التقـدير الأوّل يكـون الـدليل الأوّل تامـاً بحسـب الترتيـب الـذي ذكـره ﷾، بينمـا علـى التقـديرين الأخيـرين حكمنـا نحـن عليـه مـن بـاب الالـزام بمبانيـه بلـزوم الاعتراف بتمامية الدليل الأوّل.

ثمّ ذكر بعد ذلك إشكالاً آخر، حاصله أنّنا نسلّم أن المفسدة قد لا تكون من قبيل الضرر، ولكن لِمَ لا نقول: إن الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع في المفسدة في المخالفة، ثمّ نقول: إن الفعل الذي يظن بثبوت المفسدة فيه يجب التجنّب عنه لا من باب رجوع المفسدة إلى الضرر بل لأن ارتكاب ما فيه مفسدة مظنونة هو مما يجب الاجتناب عنه عقلاً في حدّ نفسه.

وبكلمة أخرى: لِمَ لا نبدل الصغرى والكبرى السابقتين بكبرى وصغرى أخريين، بأن نقول هكذا: إن المجتهد إذا ظن بالوجوب مثلاً فسوف يظن بالمفسدة لو خالف، ودفع المفسدة المظنونة أو المحتملة لازم عقلاً.

وأجاب قدس سره عن ذلك بأنّنا ننكر الحكم العقلي المذكور، أي لا نسلّم أن العقل يحكم بقبح ارتكاب ما فيه ظن أو احتمال المفسدة على تقدير عدم إرجاع المفسدة إلى الضرر، إن الحكم العقلي هذا مرفوض عندنا. هكذا ذكر قدس سره.[1]

توضيح المتن:

وأما المفسدة فلأنها: المناسب: فلأنه. وأنسب من ذلك هكذا: وأما المفسدة فالظن بالتكليف وإن كان يوجب الظن بالوقوع فيها إلاّ أنها ليست...

على كل حال: أي دائماً.

---

(١) إنكار هذا الحكم العقلي قد يتأمل فيه، فإن العقل قد يُدّعى أنه يحكم بضرورة التجنّب عن كل ما فيه مظنّة المفسدة وإن لم تكن تلك المفسدة من قبيل الضرر. ولعلَّه إلى ذلك أشار قدس سره بقوله: فافهم.

ثمّ إنه جاء في العبارة المذكورة في المتن ما نصه: (ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة...) وكان المناسب ابدال كلمة احتمال بكلمة ظن أو على الأقل الجمع بينهما.

ضرورة أن كل ما يوجب...: المناسب: ضرورة أن ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم...

بل ربما يكون في استيفائها: أي المصلحة.

هذا مع منع...: هذا ردٌّ آخر على الاحتمالين الأخيرين. وقد ذكرنا تعليقاً على ذلك بما تقدّم فلاحظ.

وبالجملة ليست المفسدة: هذا تلخيص وتكرار للرد على الاحتمالين الأخيرين.

وليس مناط حكم العقل: هذا إشارة الى إشكال ودفع قد أوضحناه سابقاً.

فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون: بل لها مجال بالتوضيح الذي أشرنا إليه سابقاً، بأن يقال: إن المفسدة حيث يمكن أن تكون من قبيل الضرر أحياناً فالظن بالتكليف يوجب الظن بالمفسدة وبالتالي احتمال الضرر فاذا ضُمّ إلى ذلك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل يتمُّ المطلوب.

ولا استقلال للعقل بقبح...: هذا إشارة إلى إشكال ودفع قد أوضحناه سابقاً أيضاً.

ثمّ إن الأنسب كما ذكرنا ابدال كلمة احتمال المفسدة بكلمة الظن بالمفسدة، ولا أقل الجمع بين الظن والاحتمال.

فافهم: قد تقدّم توضيحه.

خلاصة البحث:

إنه لو فسّرنا الضرر بالعقوبة فيرد ما تقدّم من عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة.

نعم يمكن تتميم الدليل بشكل آخر، بأنه يقال: إنه في مورد الظن بالتكليف يمكن أن ندّعي أن العقل لا يستقل بقبح العقاب على المخالفة ولا يستقل أيضاً بعدم القبح،[1] وبذلك يعود احتمال العقاب ثابتاً، ثمّ نضم إليه قاعدة عقلية جديدة، وهي يجب دفع العقاب المحتمل.

وأما لو فسّرنا الضرر بالمفسدة فهي لا تلازم الظن بالضرر لأن فوت المصلحة هو عدم نفع لا وقوع في الضرر.

هذا مضافاً إلى إمكان الإشكال على الأخيرين بأن المصلحة لا يلزم أن تكون في المتعلّق بل لعلَّها ثابتة في أصل الجعل.

ثمّ تعرّض إلى دفع إشكالين مقدّرين كما أوضحنا.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما لو فُسّر ـ الضرر ـ بالمفسدة فالظن بالتكليف وإن كان يوجب الظن بالوقوع فيها إلاّ أنها ليست من قبيل الضرر دائماً، إذ ربما لا تكون المفسدة من قبيل الضرر بل من قبيل الحزازة والمنقصة.

وأما لو فُسر بفوت المصلحة فلا شبهة في أنه ليس مضرَّة بل ربما يكون في استيفائها الضرر، كما في الإحسان بالمال.

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للملاكات في المتعلّقات بل في نفسها كما حققناه في بعض فوائدنا.

وبالجملة: لا يلزم أن تكون المفسدة أو المنفعة الفائتة من قبيل الضرر كما ذكرنا.

---

(١) مرجع هذا كما ذكرنا إلى دعوى اختصاص قاعدة قبح العقاب بلا بيان بحالة الشكّ والتردّد في التكليف وعدم شمولها لحالة الظن بالتكليف.

وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة كون الأوّل ذا ضرر والثاني ذا نفع كما هو أوضح من أن يخفى.

ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة فافهم.

* * *

قوله ﷾:

«الثاني أنه لو لم يؤخذ...»، إلى قوله: **الرابع دليل الانسداد...».**[1]

الوجه الثاني:

إن المجتهد إذا ظن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهو إذا لم يأخذ بالطرف المظنون فيلزم أن يأخذ بالطرف الموهوم، يعني أنه إذا لم يأخذ بالطرف الراجح بدرجة (٧٠٪)، وهو الواجب في مثالنا فيلزم أن يأخذ بالطرف الآخر الذي درجة احتماله (٣٠٪)، وهو عدم الوجوب، ولا إشكال في أن ترك الطرف الراجح والأخذ بالطرف المرجوح أمر قبيح فيتعيّن الأخذ بالطرف الراجح، أي الأخذ بالظن، وهذا هو المطلوب.

وبكلمة أخرى: نحن نريد إثبات حجية الظن ولزوم الأخذ به، وهذا قد حصل من خلال البيان المذكور.

والجواب: أنه لا يلزم الأخذ بالطرف المظنون ولا يكون ذلك متعيّناً إلاّ إذا تمّت مقدمات دليل الانسداد الذي سوف نشير إليه في الوجه الرابع، فإن ضمّت تمَّ هذا الوجه ولكنه سوف يرجع إلى دليل الانسداد ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابله، وإن لم تضم إليه لم يتم.

وبكلمة أخرى: أنه لأجل تمامية هذا الوجه لا بدَّ وأن نثبت في المرحلة

---

(١) الدرس ٢٨٩: (١٩/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

الأولى أن الأخذ بأحد الطرفين أمر لازم، يعني يلزم الأخذ إما بالطرف المظنون أو بالطرف الآخر، أما إذا قيل لا يلزم الأخذ بأحد الطرفين بل يجوز تركهما معاً لو أمكن _ وذلك بناءً على عدم وجوب امتثال الأحكام الشرعية وأن حكم الإنسان حكم البهائم في عدم توجّه تكليف إليه أو عدم وجوب امتثاله عليه _ فلا يتمُّ هذا الوجه من الأساس. وهكذا يلزم أن نقول: إن الجمع بين الطرفين أمر غير لازم، لأن الجمع بينهما _ الذي هو عبارة أخرى عن الاحتياط إما غير ممكن عقلاً أو غير واجب شرعاً، إنه لو تَمَّ كلُّ هذا يحصل الدوران بين لزوم الأخذ إما بالطرف المظنون أو بالطرف الآخر، أما لو لم يتمَّ كل هذا فلا يتمُّ هذا الوجه، إذ يمكن أن يقال آنذاك بأن اللازم هو الأخذ بالعلم أو بالعلمي أو بالاحتياط أو بالبراءة أو بالقرعة أو بالإستصحاب حسب اختلاف الموارد والأشخاص، فلا بدَّ من إبطال هذه الاحتمالات أوّلاً، بأن يقال: إنّنا نعلم بوجود تكاليف ونعلم بلزوم امتثالها، وإن باب العلم والعلمي بها منسد، والاحتياط غير واجب، والبراءة لا تجري لفرض وجود العلم الإجمالي، إنه بعد إبطال جميع هذه الاحتمالات يتحقّق الدوران بين الأخذ بالطرف المظنون أو بالطرف الآخر وإلاّ فلا يحصل هذا الدوران ولا يتحتّم الأخذ بالطرف المظنون.

الوجه الثالث:

وهو ما نقل عن السيد بحر العلوم الملقّب بالسيد الطباطبائي،[1] وحاصله: أنّنا نجزم باشتمال الشريعة المقدسة الإسلاميّة على مجموعة واجبات ومحرّمات في مجموع الوقائع التي نواجهها، فحتماً بعض الوقائع _ كالتدخين أو الدعاء عند رؤية الهلال أو... _ واجب، وحتماً بعضها حرام، ولا يحتمل أن جميعها مباح.

(١) ويحتمل أن يكون المقصود من السيد الطباطبائي السيد محمّد المجاهد صاحب المناهل.

ثـمّ بعـد هـذا نقـول: إن المناسـب بعـد هـذا العلـم الإجمـالي وجـوب الاحتيـاط فـي جميـع الوقـائع، بـأن نـأتي بكـل شـيء نحتمـل وجوبـه ونتـرك كـل شـيء نحتمـل حرمتـه ولـو كانـت درجـة الاحتمـال (٣٠٪) أو (٢٠٪)، ولكـن حيـث إن هـذا يوجـب العسـر والحـرج فالمناسـب فـي مقـام الجمـع بـين قاعـدة وجـوب الاحتيـاط فـي أطـراف العلـم الإجمـالي وقاعـدة نفـي العسـر والحـرج هـو التبعـيض فـي الاحتيـاط، وذلـك بفعلـه فـي المظنونـات وتركـه فـي المشـكوكات والموهومـات، فـإذا ظنّنـا بحرمـة التـدخين مـثلاً احتطنـا بـالترك، وإذا ظنّنـا بوجـوب الـدعاء عنـد رؤيـة الهـلال احتطنـا بالفعـل، أمـا إذا شـككنا فـي الحرمـة فـلا يجـب الاحتيـاط بـالترك، وهكـذا لـو شـككنا فـي الوجـوب فـلا يجـب الاحتيـاط بالفعـل، وهكـذا لـو احتملنـا الوجـوب بدرجـة موهومـة _ أي بدرجـة (٣٠٪) _ فـلا يجـب الاحتيـاط بالفعـل، وهكـذا لـو احتملنا الحرمة بدرجة موهومة فلا يجب الاحتياط بالترك.

إذن التبعـيض فـي الاحتيـاط بشـكله المقبـول يتحقّـق بمـا ذكرنـا، وأمـا بغيـر ذلـك، بـأن نتـرك الاحتيـاط فـي بعـض المظنونـات ونحتـاط فـي بعـض الموهومات والمشكوكات فهو أمر بعيد مرفوض إجماعاً.

وإذا وجـب الاحتيـاط بفعـل المظنـون عنـد الظـن بـالوجوب أو بتـرك المظنـون عنـد الظـن بالحرمـة فهـذا عبـارة أخـرى عـن لـزوم الأخـذ بـالظن وكونه حجة.

ويردُّه: أن هذا عبارة أخرى عن التمسّك بدليل الانسداد، غايته بذكر بعض مقدماته وليس بذكر جميعها، وهو بحاجة في تماميته إلى ضمِّ بقية مقدماته، فإن ضمت كان نفس دليل الانسداد الآتي في الوجه الرابع إن شاء الله تعالى وليس شيئاً يغايره، وإن لم تضم لم يتم في حدِّ نفسه.

توضيح المتن:

لا يكاد يلزم منه ذلك: أي لا يلزم من هذا الوجه الثاني تعيّن الأخذ بالطرف المظنون.

مع عدم إمكان الجمع بينهما: أي عدم إمكان الاحتياط بالجمع بينهما.

وإلاّ كان اللازم: أي وإن لم تلحظ مقدمات الانسداد فلا يتحتم الأخذ بالطرف المظنون أو بالموهوم بل يتحتم الأخذ بالعلم أو العلمي...

على حسب اختلاف...: أي ربّ شخص أو حالة يكون الجاري فيها هو الاحتياط فتكون المقدمة بطلان الاحتياط، وربّ شخص أو حالة يكون الجاري فيها هو البراءة فتكون المقدمة بطلان البراءة وهكذا.

ثمّ إن الوارد في بعض النسخ اختلال بدل اختلاف، ولعلَّ الأنسب هو اختلاف.

على ما ستطلع على حقيقة الحال: يعني في الوجه الرابع.

بين المشتبهات: أي بين الوقائع التي نشتبه في حكمها، بمعنى لا نجزم بحكمها.

باخراج بعض المظنونات: يعني من دائرة الاحتياط. وقوله: وادخال... يعني في دائرة الاحتياط.

ولا يخفى ما فيه...: هذا هو الجواب على الوجه الثالث.

فإنه بعض...: أي فإن هذا الوجه هو في حقيقته بعض مقدمات الانسداد.

ومعه لا...: أي مع ضمِّ بقية مقدمات دليل الانسداد.

ثمّ إن الوارد في بعض النسخ: لا يكون دليلٌ آخر، والمناسب: لا يكون دليلاً آخر.

خلاصة البحث:

الوجه الثاني على حجية مطلق الظن هو أنه إذا لم يؤخذ بالطرف المظنون يلزم الأخذ بالطرف الموهوم، وهو ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح.

ويرده: أنه من دون ضم مقدمات الانسداد لا يتمُّ، ومع ضمها يكون نفس دليل الانسداد الآتي في الوجه الرابع.

والوجه الثالث على حجية مطلق الظن هو أنّا نعلم بتكاليف جزماً، والاحتياط لأجل العلم المذكور وإن كان واجباً بمقتضى القاعدة إلاّ أنه لأجل نفي العسر والحرج يتحتمُّ التبعيض في الاحتياط بفعله في المظنونات دون غيرها.

ويردُّه نفس ما تقدّم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الوجه الثاني:

إنه لو لم يؤخذ بالظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه: أنه لا يلزم ذلك إلاّ إذا كان الأخذ بأحد الطرفين لازماً، وكان الاحتياط بالجمع بينهما غير ممكن عقلاً أو غير واجب شرعاً، ولا يتمُّ هذا إلا بمقدمات الانسداد، إذ من دونها يكون اللازم الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال.

الوجه الثالث:

ما عن السيد الطباطبائي ﷺ من أنه لا ريب في وجود واجبات

ومحرّمات كثيرة في مجموع الوقائع، والاحتياط _ بفعل ما يحتمل وجوبه ولو موهوماً وترك ما يحتمل حرمته ولو موهوماً _ وإن كان لازماً إلاّ أن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك، ومقتضى الجمع بين وجوب الاحتياط وانتفاء الحرج التبعيض في الاحتياط بفعله في المظنونات دون غيرها، لأن الجمع بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

ويردُّه: أنه بعض مقدمات الانسداد، ولا ينتج من دون ضم باقيها.

* * *

قوله ﷾:

«الرابع دليل الانسداد...»، إلى قوله: **وأما الثالثة فهي قطعية...».**[1]

الوجه الرابع:

إن الوجه الرابع لإثبات حجية مطلق الظن هو دليل الانسداد، وإنما سُمّي بذلك لأن إحدى مقدماته تقول: إن باب العلم والعلمي بالأحكام منسد، ولأجل هذه المقدمة اصطلح عليه بدليل الانسداد.

ثمّ إن مقدمات هذا الدليل خمس لو تمت تثبت حجية الظن إما بنحو الحكومة أو بنحو الكشف. ويذكر ﷾ في تنبيهات بعديّة _ أي بعد إتمام عرض دليل الانسداد _ الاختلاف بين مسلك الكشف ومسلك الحكومة.

وتوضيح ذلك باختصار أنه إذا تمت مقدمات الانسداد فتارة نقول: إن العقل هو يحكم بحجية كل ظن، وأخرى نقول: هو لا يحكم بل يستكشف أن الشرع قد جعل الظن حجة، وعلى الأوّل يكون دور العقل دور الحاكم، وبالتالي تكون حجية الظن حكماً عقلياً، بينما على الثاني يكون دور العقل دور الكاشف، وبالتالي تكون حجية الظن حكماً شرعياً.

والمقدمات الخمس هي:

---

(١) الدرس ٢٩٠: (٢٠/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

١ ـ إنّنا نعلم إجمالاً بوجود واجبات كثيرة في مجموع الوقائع التي نواجهها في حياتنا، وهكذا نعلم إجمالاً بوجود محرّمات في مجموع الوقائع، ولا يحتمل أن الحكم في جميع الوقائع هو الإباحة دون الوجوب ودون التحريم، وهذا مطلب واضح.

٢ ـ إن باب العلم والعلمي ـ أعني الظن الخاص الذي قام الدليل القطعي على حجيته ـ منسد في غالب تلك التكاليف. وهذا مطلب واضح أيضاً.

٣ ـ إنه لا يجوز إهمال تلك الأحكام وعدم امتثالها بحيث نكون كالبهائم، بل لا بدَّ من امتثالها بشكل من الإشكال، فإن الحلال حلال إلى يوم القيامة، والحرام كذلك.

٤ ـ إن امتثال هذه التكاليف الثابتة بنحو العلم الإجمالي يمكن أن يتم بأحد طرق ثلاث، كلها باطلة:

أ ـ الاحتياط التام، وذلك بفعل كل ما يظن وجوبه أو يحتمل ولو بدرجة (٣٠٪)، وهكذا بترك كل ما يحتمل حرمته ولو بدرجة (٣٠٪)، وهذا باطل لأنه يؤدي إلى العسر والحرج، بل يؤدي أحياناً إلى اختلال النظام، وذلك فيما إذا أراد الجميع أن يحتاط في مجموع الوقائع.

ب ـ تطبيق الأصل الجاري في كل واقعة بقطع النظر عن العلم الإجمالي، فلو كان هو البراءة فنجري البراءة، ولو كان هو الاحتياط فنجري الاحتياط وهكذا. وهذا باطل أيضاً لما سيأتي من عدم جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي.

ج ـ الرجوع إلى المجتهد الذي يعتقد بانفتاح باب العلم بالأحكام ونتبع رأيه في كل واقعة ومسألة. وهذا باطل أيضاً، لأنه بعد اعتقادنا

بـبطلان رأيـه فـي الانفتـاح فكيـف نرجـع إليـه ونتمسـك برأيـه رغـم اعتقادنـا بخطأه؟!

٥ ـ إن تـرجيح الطـرف الموهـوم علـى المظنـون باطـل، لأنـه تـرجيح للمرجوح على الراجح.

هذه هي مقدمات دليل الانسداد.

وإذا تمـت فتثبـت بـذلك حجيـة مطلـق الظـن لأنـه بعـد انسـداد بـاب العلـم بالأحكـام إمـا أن نهمـل امتثـال الأحكـام أو نرجـع إلـى الاحتيـاط أو نتمسّـك بالأصـل الجـاري فـي كـل مسـألة بقطـع النظـر عـن العلـم الإجمـالي أو نرجـع إلـى المجتهـد الانفتـاحي ونقلّـده فـي فتـاواه فـي المسـائل المختلفـة أو نكتفـي بالأخـذ بـالطرف الموهـوم ونتـرك الطـرف الـراجح عنـد حصـول الظـن بـالحكم فـي مسـألة مـا، وحيـث إن الكـل باطـل فيتعـيّن عنـد حصـول الظـن بحكـم الأخـذ بـالطرف المظنـون فـي نظرنـا ونتـرك الطـرف الموهـوم ـ وهكـذا نتـرك العمـل بالشـكّ بالأخـذ بأحـد طرفيـه عنـد حصـوله ـ وبهـذا يثبت المدّعى، وهو حجية مطلق الظن.

هذا حاصل دليل الانسداد.

ثـمّ بعـد هـذا أخـذ ﷺ بمناقشـة كـل واحـدة مـن تلـك المقـدمات. وفـي هذا المجال ذكر:

مناقشة المقدمة الأولى:

أمـا المقدمـة الأولـى فـالعلم الإجمـالي بثبـوت مجموعـة تكـاليف فـي مجمـوع الوقـائع أمـر مسـلّم ولكـن نقـول: إن لنـا علمـاً إجماليـاً آخـر، وهـو العلـم بثبـوت مجموعـة تكـاليف فـي دائـرة الأخبـار بـل لا كـل الأخبـار وإنمـا خصـوص أخبـار الكتـب المعتمـدة، فلـو كـان المعلـوم بالإجمـال ضـمن العلـم

الأوّل ثبوت مائة تكليف وجوبي مثلاً فندّعي أنّنا نعلم بإصابة مائة خبر ضمن الكتب المعتمدة للواقع، وتلك المائة تدل على مائة تكليف وجوبي، وبذلك ينحلُّ ذلك العلم الأوّل الثابت ضمن مجموع الوقائع إلى العلم بثبوت مائة تكليف ضمن خصوص أخبار الكتب الأربعة مثلاً، وحيث إن هذا العلم الثاني علم في دائرة صغيرة يمكن الاحتياط فيها من دون لزوم محذور العسر أو اختلال النظام فيكون الاحتياط واجباً ضمن هذه الدائرة من دون أن تصل النوبة إلى حجية الظن.

نعم قد يُدّعى حصول الإجماع على عدم وجوب الاحتياط، ولكنه مدفوع بأن الإجماع ثابت على عدم وجوب الاحتياط ضمن الدائرة الكبيرة، أما عدم وجوبه حتّى ضمن الدائرة الصغيرة فلم يقم عليه إجماع.

مناقشة المقدمة الثانية:

وأما المقدمة الثانية فنسلّم بانسداد باب العلم بالأحكام، وهذا أمر يعرفه كل من له أدنى ممارسة لعملية الاستنباط، فإن الدليل بشكل عام إما ليس بقطعي السند أو ليس بقطعي الدلالة، ولكن لا نسلّم بانسداد باب العلمي، بل هو مفتوح، حيث ذكرنا فيما سبق أن السيرة العقلائية منعقدة على حجية الخبر الذي يوثق بصدوره،[1] وهو وافٍ بمعظم الفقه

(١) الذي تقدّم في الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع على حجية الخبر أن السيرة العقلائية منعقدة على حجية خبر الثقة لا ما يوثق به، حيث قال ما نصه: (فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة...) ولم يقل: على العمل بالخبر الذي يوثق به.
ولتوضيح الحال في ذلك أكثر نقول: إنه بعد التسليم بقيام الدليل على حجية خبر الثقة وقع الخلاف بين الأصوليين في أن الحجة هل هو خبر الثقة وإن لم يوثق به - أي ⇦

خصوصاً إذا ضُمَّ إليه مقدار الأحكام المعلومة بالتفصيل. ومعه فلا تصل النوبة إلى حجية مطلق الظن.

توضيح المتن:

وهي خمسة: المناسب: وهي خمس.

بل لا يجوز في الجملة: أي فيما كان موجباً للاخلال بالنظام.

بالإطاعة الشكّية: وذلك بالعمل بأحد طرفي الشكّ عند فرض حصوله. وكان المناسب حذف الاكتفاء بالإطاعة الشكّية لعدم الحاجة إلى ذلك.

أما المقدمة الأولى: كان المناسب أن يقول: هذا حاصل دليل الانسداد. والجواب: أما المقدمة...

إلاّ أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي: وذلك في الوجه العقلي الأوّل على حجية الخبر.

ولو سلم الإجماع...: أي حتّى لو سُلّم الإجماع...

لما عرفت من نهوض الأدلة...: بل الذي عرفناه قيام الدليل على حجية خبر الثقة دون ما يوثق بصدوره.

خلاصة البحث:

استدل في الوجه الرابع بدليل الانسداد المركّب من مقدمات خمس. والمقدمة الأولى والثانية ليستا تامتين.

⇦ يطمئن بصدوره – أو أن الحجة هو الخبر الذي يوثق به، أي يطمئن بصدوره بسبب احتفافه ببعض القرائن الموجبة للاطمئنان، فقال بعض: إن الحجة هو خبر الثقة سواء حصل الاطمئنان بصدوره أم لا، والذي ادّعاه الشيخ المصنف سابقاً هو انعقاد السيرة على حجية خبر الثقة لا على ما يوثق أي يطمئن بصدوره.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الوجه الرابع:

دليل الانسداد. وهو مؤلّف من مقدمات يستقل العقل معها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما يأتي. وهي خمس:

١ ـ نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليّة في الشريعة.

٢ ـ قد انسدّ باب العلم والعلمي إلى كثير منها.

٣ ـ لا يجوز إهمالها وعدم التعرّض لامتثالها أصلاً.

٤ ـ إن الاحتياط في أطراف علمنا ليس بواجب، بل لا يجوز في الجملة.

كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في كل مسألة من إستصحاب وتخيير وبراءة واحتياط.

كما لا يجوز الرجوع إلى فتوى العالم بحكمها.

٥ ـ إن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

وإذا تمت هذه استقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية وإلاّ يلزم بعد انسداد باب العلم والعلمي إما إهمالها أو لزوم الاحتياط في أطرافها أو الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة بقطع النظر عن العلم الإجمالي أو التقليد فيها أو اتّباع الشكّ أو الوهم مع التمكّن من الظن، والمفروض بطلان الجميع.

هذا حاصل دليل الانسداد.

ويردُّه:

أما المقدمة الأولى فالعلم الإجمالي منحلٌّ بالروايات التي نعلم بصدورها ضمن الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للاحتياط إلاّ في

خصوصها، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عن اختلال النظام، ولا إجماع على عدم وجوبه بعد فرض الانحلال.

وأما المقدمة الثانية فباب العلم وإن كان منسدّاً كما يعرفه كل من تعرَّض للاستنباط إلاّ أن انسداد باب العلمي أمر غير ثابت بعد ما عرفت من نهوض الدليل على حجية الخبر الذي يوثق بصدوره، وهو وافٍ بحمد الله بمعظم الفقه لا سيّما بعد ضمِّ المعلوم التفصيلي.

* * *

قوله دام ظله:

«وأما الثالثة...»، إلى قوله: **وأما الرجوع إلى الأصول...».**[1]

مناقشة المقدمة الثالثة:

وأما المقدمة الثالثة فذكر دام ظله أنها تامة، وليست لي مناقشة فيها، بل ما سوف أذكره هو توضيح لها لا أكثر.

وحاصل ما ذكره أنني أُسلّم أن الأحكام لا يجوز إهمال امتثالها رأساً، ولكن ما هي النكتة في ذلك؟ إن البعض قد يتصوّر أن النكتة هي وجود العلم الإجمالي، أي لمّا كان لدينا علم إجمالي بثبوت مجموعة تكاليف في مجموع الوقائع فلذلك وجب امتثال الأحكام ولم يجز إهمال امتثالها رأساً، إنه ربما يخطر إلى الذهن أن النكتة هي العلم الإجمالي المذكور، ولكن الصحيح أن النكتة لا تنحصر بالعلم الإجمالي المذكور، بل توجد إلى جنبها نكتتان أخريان.

ونبقى نؤكد أن النكتة لا تنحصر بالعلم الإجمالي، بل لو فرضنا أن العلم الإجمالي لم نقل بمنجزيته أصلاً وحصرنا المنجّز بخصوص العلم التفصيلي أو قلنا إن العلم الإجمالي هو منجّز في حدّ نفسه ولكن في خصوص المقام هو ليس بمنجّز من جهة أنه يجوز ترك الاحتياط في بعض الأطراف _ لئلا يلزم العسر

---

(١) الدرس ٢٩١: (٢٣/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

والحرج لو أردنا الاحتياط الكامل بلحاظ جميع الوقائع ـ، بل يجب لئلا يلزم محذور اختلال النظام، إنه حتّى لو قلنا بعدم منجزية العلم الإجمالي في المقام من جهة جواز ترك الاحتياط في بعض الأطراف بل وجوبه فرغم هذا تجب مراعاة الاحتياط في بقية الأطراف من جهة النكتتين الأخريين، وهما:

١ ـ إنّنا نعلم باهتمام الشارع بأحكامه وعدم رضاه بإهمالها بشكل عام.

٢ ـ إن الإجماع قائم على عدم جواز هجر الاحتياط بشكل كامل.

إنه لأجل علمنا باهتمام الشرع بأحكامه ولأجل الإجماع تلزم مراعاة الاحتياط في بقية الأطراف رغم سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب جواز أو وجوب ترك الاحتياط في بعض الأطراف.[1]

ثمّ أخذ قدس سره بعد ذلك بذكر إشكال ثمّ الجواب عنه، وكان المناسب عدم ذكر الإشكال والجواب المذكورين لأن ذلك تكرار للمطلب السابق دون أي إضافة.

وحاصل الإشكال ـ الذي ذكره بلسان إن قلتَ ـ أن العلم الإجمالي إذا لم يكن منجّزاً بسبب جواز أو وجوب ترك الاحتياط في بعض الأطراف فلا يعود لدينا علم إجمالي بلحاظ بقية الأطراف ويكون الأمر بلحاظها راجعاً إلى الشكّ البدوي ويكون العقاب بلحاظها عقاباً بلا بيان.

---

(١) سوف يأتي في مبحث العلم الإجمالي إن شاء الله تعالى أن العلم الإجمالي يسقط عن المنجّزيّة إذا جاز ترك الاحتياط في بعض أطرافه، فلو فرض أنه كان لدينا عشرة أواني نعلم بنجاسة واحد منها مثلاً، ثمّ اضطررنا إلى ارتكاب واحد منها إما لأجل دفع محذور العطش أو غيره فالأواني البقية يجوز ترك الاحتياط فيها أيضاً، أي يجوز تناولها، لأن الأوّل قد جاز تناوله بسبب الاضطرار مثلاً، والبقية لا علم إجمالي بلحاظها فيجري أصل الحلّ بلحاظها دون معارضة.

وأجاب عنه _ بلسان قلتُ _ بما محصله: أن هذا وجيه لو لم يفترض تحقّق النكتتين السابقتين، أي لو فرض أنه لم يكن لدينا علم باهتمام الشارع بأحكامه ولا علم بتحقّق الإجماع، إما بعد العلم بالاهتمام[1] وبالإجماع فلا يعود مجال لترك الاحتياط عند جواز أو وجوب اقتحام بعض الأطراف.[2]

مناقشة المقدمة الرابعة:

وأما المقدمة الرابعة فقد ذكرنا أنها تشتمل على بيان ثلاث طرق للامتثال وبيان بطلانها، وتلك الطرق هي: الاحتياط الكامل بلحاظ جميع الأطراف، والأخذ بالأصل بلحاظ كل طرف، وتقليد المجتهد الانفتاحي.

الاحتياط الكامل:

أما الاحتياط الكامل بلحاظ جميع الأطراف فتارة يفترض أنه يوجب اختلال النظام، وأخرى يفترض أنه يوجب العسر والحرج والضرر من دون اختلال النظام.

أما إذا لزم اختلال النظام فلا إشكال في أنه لا يكون واجباً، بل لا يكون جائزاً، فإن الإسلام دين النظام.

وأما إذا لم يلزم اختلال النظام بل العسر والحرج والضرر فقط فتحصل لدينا قاعدتان، إحداهما تنافي الأخرى، والقاعدتان هما: قاعدة وجوب الاحتياط الثابتة بسبب العلم الإجمالي أو العلم بالاهتمام أو بالإجماع، وقاعدة نفي العسر والحرج والضرر.

---

(١) لا يخفى أن اهتمام الشارع بأحكامه هو علة لوجوب الاحتياط، فيكون علمنا باهتمام الشارع موجباً بنحو اللّم - وهو الانتقال من العلة إلى المعلول - للعلم بوجوب الاحتياط شرعاً بلحاظ بقية الموارد.

(٢) وكون هذا تكراراً لما سبق من دون حاجة إلى إعادة أمر واضح.

وبعد هذه المواجهة بين القاعدتين هل يمكن تقديم القاعدة الثانية على الأولى من باب الحكومة أو غيرها؟

والجواب: نعم يمكن التقديم بناءً على تفسير الشيخ الأعظم لقاعدة نفي الضرر ونحوه ولا يتم بناءً على تفسير الشيخ المصنف.

إذن لا بدَّ وأن نوضّح رأي كلٍ من العلمين في تفسير القاعدة، ثمّ بعد ذلك نوضّح لماذا تصح الحكومة على رأي الشيخ الأعظم دونه على رأي الشيخ المصنف.

رأي العلمين في تفسير القاعدة:

لا يخفى أن فقرة لا ضرر هي من الفقرات المجملة التي لا يعلم ماذا يراد منها، وطبيعي هذا الإجمال حاصل لنا بسبب ابتعادنا الزمني عن فترة صدور النص وإلاّ فهو في تلك الفترة واضح المقصود، ولذا لم يطلب من النبي ﷺ توضيح المقصود من نفي الضرر.

ولأجل هذا الغموض وجدت عدّة آراء في تفسير المقصود من فقرة لا ضرر، وهكذا ما شاكلها من الفقرات الأخرى القريبة منها.

وفي هذا المجال ذكر الشيخ الأعظم[1] أن المقصود نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر، فالحكم الشرعي متى ما صار سبباً لتولّد الضرر كان مرتفعاً، فمثلاً وجوب الوضوء قد يسبّب الضرر في بعض الحالات، كما إذا فرض أن الشخص كان مريضاً، فإن إيجاب الوضوء عليه في حالة مرضه موجب لتضرّره وسبب لذلك فيكون مرتفعاً في مثل الحالة المذكورة، وبناءً على هذا يكون وجوب الوضوء سبباً لوقوع المكلف في الضرر، والوقوع في الضرر يكون مسبّباً،

(١) ووافقه على ذلك جماعة، كالشيخ النائيني والسيد الخوئي قدس سرهم.

والحديث لا يريد أن يرفع السبب _ أعني وجوب الوضوء _ مباشرة، بل يرفعه بلسان نفي المسبّب، فَرَفَعَ المسبّب _ وهو الضرر _ والمقصود الأصلي هو رفع السبب، إذن الحديث يرفع السبب بلسان رفع المسبّب.

وهذا نظير قولك: لا دخان في الدار وتقصد بذلك أن لا نار، أي تنفي المسبّب وتقصد بذلك نفي السبب.

هذا على رأي الشيخ الأعظم.

وأما الشيخ المصنف فذكر أن المقصود نفي الحكم بلسان نفي موضوعه،[1] فيراد أن يقال: إن موضوع الحكم متى ما كان ضررياً فذلك الحكم مرتفع ولكن لم ينفَ الحكم مباشرة بل نفي موضوعه، والمقصود الحقيقي هو نفي حكمه، كما هو الحال لو قيل: لا ربا بين الوالد وولده، فإنه نُفِيَ الربا بينما المقصود الحقيقي نفي الحرمة، وهكذا الحال في المقام، فإنه نُفي الضرر بينما المقصود الحقيقي نفي الوجوب، فكأنه قيل: لا وضوء ضرري بقصد نفي وجوبه.

وباتضاح هذين الرأيين نقول: إن هذين يشتركان في نقطة ويختلفان في أخرى، فهما يشتركان في كون المقصود من الحديث نفي الحكم، فكلٌ منهما يسلّم بذلك، ويختلفان في الطريق للوصول إلى النتيجة المذكورة، فالشيخ الأعظم يقول: نُفي الحكم _ الذي هو السبب _ من خلال نفي المسبّب، بينما الشيخ المصنف يقول: نُفي الحكم من خلال نفي موضوعه.

وهل الخلاف المذكور نظري بحت أو تترتّب عليه ثمرة عملية؟ إن الثمرة العملية تظهر في مقامنا.

---

(١) المقصود من الموضوع هنا ما يعمّ المتعلّق ولا يقصد المعنى المصطلح بالدقة.

والوجه في ذلك:

إنه على رأي الشيخ الأعظم تكون قاعدة لا ضرر ونحوه حاكمة على قاعدة وجوب الاحتياط، لأن الأحكام المعلومة بالإجمال ما دامت ثابتة ولا يمكن تشخيصها بنحو التفصيل فيلزم الاحتياط لأجل إحراز امتثالها فيكون ثبوت الأحكام المعلومة بالإجمال مؤدّياً إلى الضرر والعسر والحرج فتكون منفيّة.

وهذا بخلافه على رأي الشيخ المصنف، فإنه لا بدَّ من ملاحظة موضوع الحكم ليرى هل هو ضرري أو لا؟ وإذا لاحظناه وجدناه ليس ضررياً، فإن كل حكم من الأحكام المعلوم ثبوتها إجمالاً لو لاحظنا موضوعه لم نجد ذلك الموضوع ضررياً، فوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً وما شاكله لو لاحظنا موضوعه لم نجده ضررياً، فالدعاء عند الرؤية ليس ضررياً كما هو واضح، بل هو أمر سهل جداً وإنما الضرر هو في موضوع الحكم العقلي، فالعقل يحكم بوجوب الاحتياط، والاحتياط الذي هو موضوع حكم العقل بالوجوب هو الضرري، ومن الواضح أن قاعدة نفي الضرر ونحوه ناظرة إلى الأحكام الشرعية دون الأحكام العقلية، إذ لا معنى لنظر أي حاكم إلى أحكام غيره وإنما ينظر إلى أحكام نفسه دون غيرها.

ولأجل أن يتّضحَ الفرق أكثر نقول: لو فرض أن لدينا ألف إناء، وكنّا نعلم بنجاسة واحد منها ففي مثله يكون وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال سبباً للضرر والحرج، إذ لا يمكن اجتناب ذلك النجس إلاّ بترك الجميع، وهو مؤدٍ للضرر والحرج فيكون وجوب الاحتياط مرتفعاً، وهذا يتمُّ على رأي الشيخ الأعظم.

وأما على رأي الشيخ المصنف فوجوب الاجتناب لو كان ثابتاً للإناء للأوّل فلا يكون موضوعه ضررياً ـ إذ الاجتناب عن الإناء الأوّل أمر سهل ـ

وبالتالي لا يكون وجوب الاجتناب مرتفعاً، وهكذا لو كان الإناء الثاني هو النجس واقعاً فلا يكون الاجتناب عنه ضررياً، وبالتالي لا يكون وجوب الاجتناب عنه مرتفعاً، وهكذا لو كانت بقية الأواني هي النجسة.

نعم العقل يحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع، والضرر هو ثابت في موضوع الحكم العقلي المذكور، إذ الموضوع له هو الاجتناب عن الجميع، وهو ضرري جزماً، ولكن حديث لا ضرر ليس ناظراً إلى الأحكام العقلية.

ثمّ بعد أن أنهى ﷺ بيان الثمرة العملية بين الرأيين تعرّض إلى مطلب جانبي قد تمت الإشارة إليه سابقاً، وهو أنه على رأي الشيخ الأعظم الذي تتمُّ على ضوءه حكومة لا ضرر على قاعدة وجوب الاحتياط نقول: إنه بعد ارتفاع وجوب الاحتياط بلحاظ بعض الأطراف دفعاً لمحذور الضرر والحرج لا يعود مجال لحكم العقل بوجوب الاحتياط بلحاظ بقية الأطراف إلاّ بعد التشبّث بإحدى النكتتين السابقتين، أعني العلم باهتمام الشارع بأحكامه والعلم بتحقّق الإجماع على عدم جواز إهمال امتثال الأحكام رأساً.

توضيح المتن:

أو فيما جاز: إشارة إلى حالة كون المحذور العسر والحرج، وقوله: أو وجب الاقتحام إشارة إلى حالة لزوم اختلال النظام.

إن قلت...: ذكرنا أن المناسب حذف هذا الإشكال مع جوابه لأنه تكرار محض.

على تقدير المصادفة: أي مصادفة المخالفة للواقع.

والمؤاخذة عليها: أي على المخالفة.

بـبعض المحـتملات: المناسـب: ولـو كـان بـالالزام بالاحتيـاط فـي بعض الأطراف.

في هذا الحال: أي حال الانسداد.

من أن التوفيق بين...: أي إنّا ذكرنا أن مقتضى التوفيق بين دليل نفي الضرر والعسر وبين دليل الحكم التكليفي والحكم الوضعي ـ المتعلقين بما يعمُّ حالة الضـرر والعسـر ـ هـو نفـي الحكـم التكليفـي والحكـم الوضـعي عـن الموضـوع الضرري والعسري بلسان نفي الضرر والعسر.

وكـان المناسـب التعبيـر بشـكل آخـر: لمـا ذكرنـا مـن أن مقتضـى التوفيـق بـين دليـل نفـي الضـرر والعسـر ودليـل الحكـم الشـامل لهمـا هـو نفـي الحكم بلسان نفيهما.

وتوضيح المقصود أكثر: إن دليل التكليف يقول مثلاً: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ أي يجب الوضوء، ومقتضى إطلاقه أنه شامل حتّى لحالة الوضوء الضرري، وهذا يتنافى مع حديث لا ضرر الدال على عدم ثبوت التكليف في حالة الضرر فكيف الجمع بينهما؟ إن الجمع العرفي يقتضي أن يكون حديث لا ضرر دالاً على نفي الوجوب ولكن بلسان نفي الموضوع، يعني بلسان نفي الوضوء الضرري.

لعدم العسر في متعلق التكليف: يعني الشرعي وإنما هو في الجمع بين المحتملات احتياطاً ولكنه موضوع للحكم العقلي، فلو لاحظنا الحكم الشرعي لم نجد في متعلّقه عسراً، وإذا لاحظنا الاحتياط وجدنا فيه عسراً ولكنه موضوع للحكم العقلي دون الشرعي.

كما قيل: القائل هو الشيخ الأعظم.

إنه على هذا: أي الذي بنى عليه الشيخ الأعظم.

خلاصة البحث:

إن إهمال التكاليف لا يجوز، لا لنكتة منجّزيّة العلم الإجمالي فقط، بل للعلم بالاهتمام وبالإجماع.

وأما الاحتياط التام فهو غير واجب جزماً إذا كان موجباً للإخلال بالنظام، وأما إذا لم يوجب ذلك فقاعدة نفي الضرر ونحوه حاكمة على قاعدة وجوب الاحتياط على رأي الشيخ الأعظم دونه على رأي الشيخ المصنف في تفسير قاعدة نفي الضرر ونحوه.

ثمّ إنه على رأي الشيخ الأعظم يلزم لإثبات وجوب الاحتياط بلحاظ الباقي التمسّك بالنكتتين المشار إليهما سابقاً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما المقدمة الثالثة فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجّزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام، فإن إهمال معظم الأحكام مما يقطع بكونه مرغوباً عنه شرعاً ومما يلزم تركه إجماعاً.

وأما المقدمة الرابعة فهي:

بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام فيما إذا أوجب اختلال النظام أمر مسلّم.

وأما إذا لم يوجب ذلك فمحلٌّ نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط لما حققناه في معنى ما دلّ على نفي الضرر والعسر من أن مقتضى الجمع بينه وبين دليل التكليف هو نفيه بلسان نفيهما فلا تكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلّق التكليف وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكّمة على قاعدة الاحتياط لأن العسر حينئذٍ يكون من قِبَل التكاليف المجهولة فتكون منفيّة بنفيه.

ولا يخفى أنه بناءً على هذا الرأي لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها بل لا بدَّ لإثبات وجوبه من التمسّك بما تقدّم.

* * *

قوله ﷾:

«وأما الرجوع إلى الأصول...»، إلى قوله: **ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل...».**[1]

الأصل العملي بلحاظ كل مسألة:

عرفنا فيما سبق أن المقدمة الرابعة تشتمل على بيان ثلاث طرق للامتثال، كلها باطلة حسب مدّعى المستدل بدليل الانسداد، وقد تعرّضنا إلى الطريق الأوّل.

وأما الطريق الثاني ـ وهو الرجوع إلى الأصل العملي بلحاظ كل مسألة ـ فتوضيح الحال فيه: إن الأصل الذي يراد الرجوع إليه في كل مسألة تارة يفترض كونه أصلاً مثبتاً للتكليف وليس نافياً له، وأخرى يكون نافياً له.

الأصول المثبتة:

والكلام أوّلاً يقع عن الأصل المثبت للتكليف.

ومثال الأصل المثبت: أصالة الاحتياط أو إستصحاب التكليف.

مثال الأوّل: ما إذا علمنا حالة انسداد باب العلم بوجوب إما القصر أو التمام مثلاً في بعض الموارد المعيّنة فيلزم الجمع بفعلهما معاً من جهة العلم الإجمالي بوجوب أحدهما.

ومثال الثاني: ما إذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة مثلاً، فإن مقتضى الإستصحاب بقاء الوجوب.

---

(١) الدرس ٢٩٢: (٢٤/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

والسؤال: أن هذين الأصلين هل يجوز الرجوع إليهما لإثبات التكليف؟ إن المستدل بدليل الانسداد يقول بعدم جواز ذلك بينما الشيخ المصنف يقول بجواز ذلك.

ونتعرّض قبل بيان الوجه في ذلك إلى مقدمة تقدّم مضمونها سابقاً،[1] وحاصلها: أنه لو كان لدينا أواني عشرة مثلاً، وكانت حالتها السابقة هي النجاسة، ثمّ علمنا بعد ذلك بطرو الطهارة على واحد منها من دون تشخيصه ففي مثل ذلك هل يجوز إستصحاب النجاسة في كل واحد منها، حيث يوجد يقين سابق بالنجاسة وشكّ لاحق في الطهارة؟ إن المشهور ذهب إلى الجواز، باعتبار أن غاية ما يلزم من جريان الإستصحاب في جميع الأواني العشرة هو الاجتناب عن الطاهر _ لا ارتكاب النجس _ وهو لا محذور فيه وإنما المحذور هو في ارتكاب النجس.

وخالف في ذلك الشيخ الأعظم وذهب إلى أن الإستصحاب لا يجري لحصول التهافت بين الصدر والذيل في روايات الإستصحاب، إذ ورد في بعضها: لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين آخر، ومقتضى الصدر «لا تنقض اليقين بالشكّ» لزوم إجراء الإستصحاب في كل واحد من الأواني العشرة، إذ في كل فرد يوجد يقين سابق بالنجاسة وشكّ لاحق في بقائها بينما لو نظرنا إلى الذيل «ولكن انقضه بيقين آخر» وجدناه ينهى عن إجراء إستصحاب النجاسة في واحد من تلك الأواني العشرة، وهو الإناء الذي حصلت له الطهارة جزماً في علم الله سبحانه، فالصدر يقول: يلزم إجراء إستصحاب النجاسة في جميع الأواني العشرة بينما الذيل يقول: لا يجوز إجراء الإستصحاب في تمام العشرة.

---

(١) لاحظ الوجه الأوّل العقلي على حجية خبر الواحد.

ومن هنا كانت النتيجة التي يبني عليها الشيخ الأعظم هي: متى ما كانت لدينا أشياء متعدّدة، وكانت لها حالة سابقة، وقد عُلم بانتقاض تلك الحالة السابقة في بعضها فالإستصحاب لا يمكن أن يجري فيها، لأنه بعد التناقض بين الصدر والذيل تعود الروايات مجملة لا تصلح لشمول تلك الأشياء.

وبعد اتّضاح هذه المقدمة نعود إلى ما كنّا فيه. إنه ذكرنا أن الأصل الجاري في المسألة تارة يكون مثبتاً للتكليف وأخرى يكون نافياً. ومثّلنا للأصل المثبت بأصالة الاشتغال وبالإستصحاب. وذكرنا أن المستدل بدليل الانسداد يرى بطلان الرجوع إلى الأصلين المذكورين، ولكن الصحيح بنظر الشيخ المصنف جريانهما.

والوجه في ذلك: أن المقتضي لجريانهما موجود والمانع مفقود.

أما أن المقتضي موجود فباعتبار أن مدرك أصالة الاشتغال هو حكم العقل بذلك في موارد العلم الإجمالي بثبوت التكليف، ومن الواضح أن حكم العقل المذكور يعمّ مثل المقام الذي فرض فيه انسداد باب العلم والعلمي وتحقّق العلم الإجمالي بثبوت التكليف.

هذا بالنسبة إلى مدرك أصالة الاشتغال.

وأما الإستصحاب فلعموم حديث لا تنقض اليقين بالشكّ لمثل المقام أيضاً.

إن قلت: كيف يكون المقتضي للإستصحاب تاماً والحال أنه يوجد تناقض بين الصدر والذيل في رواياته على رأي الشيخ الأعظم، حيث نعلم فرضاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الوقائع لاستبعاد أن تكون الحالة السابقة باقية في جميع الوقائع دون أن تنتقض حتّى في

واقعة واحدة من تلك الوقائع، بل نجزم بأن بعض الواجبات السابقة قد ارتفعت، وهكذا بعض المحرمات السابقة قد ارتفعت جزماً.

قلت: إنه حتّى لو سلّمنا بما أفاده الشيخ الأعظم من التهافت بين الصدر والذيل ولكن نحن ندّعي أن الإستصحاب يجري في مقامنا دون لزوم محذور.

والوجه في ذلك: أن الفقيه حينما يجري الإستصحاب في الواقعة الأولى مثلاً فهو غافل عن بقية الوقائع، وما دام هو غافلاً عنها فلا يكون الإستصحاب قابلاً للجريان فيها، لأن جريان الإستصحاب يتوقّف على ثبوت يقين سابق بالفعل وشكّ لاحق بالفعل، ومع فرض الغفلة لا يكون اليقين فعليّاً ولا الشكّ فعليّاً، فإن فعلية اليقين والشكّ فرع الالتفات، ومع الغفلة لا يكونان فعليين، وبالتالي لا يمكن جريان الإستصحاب في بقية الوقائع لتتحقّق المعارضة.

وهكذا الحال حينما يصل الفقيه إلى الواقعة الثانية ويريد إجراء الإستصحاب فيها يكون غافلاً عن بقية الوقائع فلا يكون اليقين والشكّ فيها فعليّاً، وبالتالي لا تكون قابلة لجريان الإستصحاب فيها لتتحقّق المعارضة.

إذن حتّى بناءً على رأي الشيخ الأعظم لا محذور في جريان الإستصحاب في جميع الوقائع دون أي محذور.[1]

هذا كله بالنسبة إلى بيان المقتضي.

وأما بالنسبة إلى فقدان المانع فلأنه لا مانع يتصور ثبوته في المقام ليمنع من جريان أصل الاشتغال والإستصحاب، وإذا شكّ في ثبوته فالأصل عدمه.

---

(١) ولكن يمكن أن يقال: إن الفقيه بعد أن يكمل إجراء الإستصحابات في جميع الوقائع ويريد الفتوى على طبق تلك الإستصحابات سوف يلتفت آنذاك إلى أن الحالة السابقة في بعض موارد تلك الإستصحابات قد انتقضت حتماً، وبذلك يعود المحذور من جديد. ولعلَّه إلى ذلك قد أشار ﷺ بقوله: فافهم.

توضيح المتن:

مع حكم العقل: أي بعد حكم العقل بلزوم الاحتياط في مورد العلم الإجمالي.

ثمّ إن هذا بالنسبة إلى الاحتياط، وأما بالنسبة إلى الإستصحاب فقد أشار إلى عموم مدركه بقوله: وعموم النقل.

ولو قيل: أي حتّى لو قيل.

وذلك لأنه إنما...: تعديل لقوله: ولو قيل بعدم جريان...

فافهم: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إن الطريق الثاني للامتثال لا مانع من الأخذ به ما دام الأصل مثبتاً وليس نافياً، لتمامية المقتضي وفقدان المانع حتّى على رأي الشيخ الأعظم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما بالنسبة إلى الأصول فلا محذور في جريانها ما دامت مثبتة كأصالة الاحتياط والإستصحاب المثبت للتكليف، فإن حكم العقل عام، وهكذا بالنسبة إلى النقل.

والمقتضي للإستصحاب تام حتّى بناءً على عدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي _ للتناقض بين الصدر والذيل _ فإن المحذور يلزم لو فرض كون الشكّ فعليّاً في جميع الأطراف، أما إذا كان كذلك بلحاظ بعض الأطراف وكانت الأطراف الأخرى غير ملتفت إليها _ كما هو حال المجتهد في مقام الاستنباط _ فلا يلزم ذلك، إذ الإستصحاب لا يجري إلاّ في الطرف المشكوك بالفعل، وهو ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض فافهم.

قوله ﷾:

«ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل...»، إلى قوله:

وأما المقدمة الخامسة...».[1]

الأصول النافية:

إن ما تقدّم كان ناظراً إلى حالة كون الأصول العملية موجبة لثبوت التكليف، والآن نريد التحدّث عمّا إذا كانت الأصول نافية، كأصالة البراءة عن ثبوت الوجوب أو التحريم، وكإستصحاب عدم الوجوب أو عدم التحريم فيما إذا كان ذلك العدم ثابتاً سابقاً.

وقد ذكر ﷾ أن الأصول النافية لا محذور في إجرائها _ خلافاً لمدّعي الانسداد الذي يتمسك بدليل الانسداد، فإنه يقول: إنه لا يجوز إجراء الأصول سواء أكانت مثبتة أم نافية _ لأن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يعمّ المقام أيضاً ولا يختصُّ بموارد انفتاح باب العلم والعلمي، كما أن المدرك النقلي للإستصحاب _ أعني حديث لا تنقض اليقين بالشكّ _ يعمّ المقام أيضاً. ولا يوجد ما يمنع من إجراء الأصول النافية سوى أحد أمور ثلاثة:

١ _ أن يُدّعى أن الأصل النافي إذا كان هو الإستصحاب فهو لا يجري للزوم محذور التهافت بين الصدر والذيل، فلو كانت الأطراف عشرة مثلاً، وكانت حالتها السابقة هي عدم ثبوت الوجوب مثلاً، ثمّ

---

(١) الدرس ٢٩٣: (٢٥/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

علمنا بطرو الوجوب على واحد منها فلا يمكن إجراء الإستصحاب في جميعها، لأن صدر الحديث وإن كان يُلزم بإجراء الإستصحاب في كل واحد من الأطراف العشرة، حيث يوجد فيه يقين سابق بعدم الوجوب وشكّ لاحق في بقائه، إلاّ أن الذيل يمنع من إجراءه في واحد منها للعلم بالانتقاض فيه.

ومقامنا هو من هذا القبيل، حيث إن الحالة السابقة للوقائع إذا افترضناها هي عدم الوجوب فحيث نعلم أن هذه الحالة السابقة لم تبق في جميع الأطراف _ إذ من المستبعد أن عدم الوجوب الذي كان ثابتاً في جميع الوقائع سابقاً لم يتغيّر ولا واحد منها إلى الوجوب، بل جزماً قد تغيّر واحد منها _ فالأمر بإجراء الإستصحاب في الجميع بمقتضى الصدر ينافي النهي عن إجراء الإستصحاب في واحد منها بمقتضى الذيل.

إن هذا هو المانع الأوّل المتصوّر في المقام.

وجوابه نفس ما تقدّم، فيقال: إن الفقيه حينما يجري الإستصحاب في الواقعة الأولى يكون غافلاً عن بقية الوقائع عادة، وبذلك لا يمكن جريان الإستصحاب فيها ليلزم التهافت.

وقد أشار الشيخ المصنف إلى كل هذا بقوله: (ومنه قد انقدح ثبوت حكم العقل...)، أي إنه من جوابنا عن شبهة التهافت بين الصدر والذيل فيما إذا كانت الأصول مثبتة يتضح الجواب عنها فيما إذا كانت الأصول نافية، فمحذور التناقض بين الصدر والذيل كما لا يلزم هناك لا يلزم هنا أيضاً.

٢ _ أن يُدّعى أن لدينا علماً إجمالياً بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة من واجبات ومحرّمات، ومعه فإستصحاب عدم الوجوب وعدم

التحريم في جميع تلك الوقائع يتنافى مع علمنا الإجمالي بثبوت مجموعة من الواجبات.[١]

وأجاب عنه بأننا نفترض العثور بنحو التفصيل على مقدار كبير من الأحكام يعادل المقدار المعلوم بالإجمال، ومعه فينحلُّ ذلك العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بذلك المقدار وشكّ بدوي في ثبوت ما زاد على ذلك.

أما من أين نحصل على المقدار المعلوم بالتفصيل؟ ذلك من مناشئ ثلاثة هي:

أ _ الأصول المثبتة التي قلنا عنها سابقاً بأنها قابلة للجريان، فإنه تثبت من خلالها مجموعة من التكاليف بنحو التفصيل.

ب _ العلم الوجداني الذي يمكن من خلاله الحصول على بعض الواجبات والمحرمات، كعلمنا بوجوب الصلاة والصوم والحج وحرمة الزنا والظلم والسرقة و...

---

(١) قد تقول: لماذا أبرز الشيخ المصنف هذا المانع الثاني هنا ولم يبرزه في الأصول المثبتة؟

والجواب: أن المنافاة للعلم الإجمالي تتحقّق فيما إذا كان الأصل نافياً دون ما إذا كان مثبتاً، فمثلاً إذا كانت لدينا أواني عشرة، وحالتها السابقة هي الطهارة ثمّ علمنا بتنجّس واحد فإستصحاب الطهارة في كل إناء ينافي علمنا الإجمالي بتنجّس واحد، إذ لازمه الترخيص في ارتكاب النجس، أما إذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة ثمّ علمنا بطرو الطهارة على واحد فإستصحاب النجاسة في كل واحد لا ينافي علمنا بطهارة واحد، إذ الطاهر لا يلزم ارتكابه، وإنما النّجس يلزم الاجتناب عنه.

ج ـ العلمي، أعني الظن الخاص، فإنه يمكن من خلال الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان مثلاً الوصول إلى بعض الأحكام أيضاً.[١]

إذن من ناحية هذا المانع الثاني لا يتشكّل عندنا محذور.

٣ ـ إنّا ذكرنا سابقاً أن العلم الإجمالي حتّى لو فرض انحلاله أو عدم حجيته فرغم هذا يلزم الاحتياط في الوقائع المشتبهة من ناحية علمنا باهتمام الشارع بأحكامه وتحقّق الإجماع على عدم جواز الإهمال الكلي للأحكام، وعلى هذا فكيف نرجع إلى الأصول النافية والحال أنّنا نعلَم باهتمام الشارع بأحكامه؟

وأجاب ﷺ أنه لا بدَّ وأن نفترض أن المقدار الذي توصلّنا إليه بالتفصيل هو بمقدار لا يعلم معه بوجود اهتمام للشارع في غيره، وبالتالي لا يتحقّق علم بوجوب الاحتياط فيما عداه.[٢]

ثمّ ذكر ﷺ بعد هذا: أنه قد اتّضح من خلال ما تقدّم أن العلم الإجمالي يمكن أن يتحقّق انحلاله، وذلك عندما يفترض تحقّق مقدار

---

(١) قد تقول: نحن قد افترضنا انسداد باب العلم والعلمي فكيف الآن فرض أن بعض الأحكام قد تمَّ الوصول إليه من خلال العلم الوجداني أو العلمي؟

والجواب: ليس المقصود من الانسداد الانسداد الكامل في كل الأحكام بل في غالبها، وذلك لا ينافي إمكان تحصيل العلم أو العلمي في بعضها.

(٢) لا يخفى أن هذا المقدار يختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الحالات، فربَّ شخص يكون مقدار ما ثبت لديه بواسطة العلمي أو العلم اكثر مما لدى الشخص الآخر فيتحقّق الانحلال لدى الأوّل دون الثاني، كما أنه ربما يكون الشخص الواحد يبني في أوائل حياته على حجية خبر الثقة مثلاً ولا يبني على ذلك في آخر حياته فيتحقّق لديه الانحلال في بداية حياته دون آخرها.

بالتفصيل من الأحكام نتوصّل إليه من خلال الأصول المثبتة + المقدار المعلوم تفصيلاً بالعلم الوجداني + المقدار الثابت بالعلمي.[1]

ثمّ ذكر ﷺ بعد هذا: أن هذه الأمور الثلاثة إذا اجتمعت وحقّقت المقدار الكافي لانحلال العلم الإجمالي فهو وإلاّ فيلزم الاحتياط، فإنه مقتضى ثبوت العلم الإجمالي، ولكنه استدرك وقال: إن الاحتياط يجب في مورد الأصول النافية دون المثبتة. والنكتة واضحة، إذ الأصل إذا كان مثبتاً للتكليف فالاحتياط سوف يتحقّق من جهة كون الأصل مثبتاً، فنفس افتراض كونه مثبتاً يكفي لتحقّق لزوم الاحتياط، ولا يمكن افتراض وجوب الاحتياط آنذاك من الخارج.

وإذا سلّمنا أن الاحتياط يجب إذا كان الأصل نافياً فنسأل ونقول: إنه في مورد الأصل النافي تارة يكون التكليف مظنوناً، وأخرى يكون موهوماً، وثالثة يكون مشكوكاً، والاحتياط يجب في أي واحد من هذه الموارد؟ إنه يجب في الجميع من دون تفرقة. نعم إذا لم يمكن الاحتياط في مجموعها خوفاً من العسر والحرج فترفع اليد عن الاحتياط في جانب الموهومات وتبقى بلحاظ المظنونات والمشكوكات.

هذا كله بالنسبة إلى الطريق الثاني للامتثال، وهو الأخذ بالأصل المناسب في كل مسألة.

تقليد الانفتاحي:

بقي الكلام في الطريق الثالث، وهو تقليد الانفتاحي والعمل بفتواه في كل واحدة من الوقائع المشتبهة.

---

(١) لا يخفى أن بيان هذا المطلب ليس إلاّ تكراراً لما سبق وليس بياناً لمطلب جديد، ولكنه ذكره تمهيداً لما بعده.

وهـذا الطريـق نسـلّم _ وفاقـاً للمسـتدل بـدليل الانسـداد _ ببطلانـه، إذ الانسـدادي يعتقـد أن الانفتـاحي هـو علـى اشـتباه وخطـأ جزمـاً وأن الرجـوع إليـه مـن بـاب الرجـوع إلـى الجاهـل دون العـالم، فـإن الانفتـاحي هـو جاهـل حقيقـة فـي نظـر الانسـدادي ولـيس عالمـاً، ومـن الواضـح أن التقليـد إنمـا يجوز بالرجوع إلى العالم دون الجاهل.

والنتيجـة المستخلصـة مـن كـل بحثنـا هـذا: أن المقدمـة الرابعـة تشـتمل علـى بيـان ثـلاث طـرق للامتثـال، والطريـق الأوّل _ أعنـي الاحتيـاط _ نسـلّم ببطلانـه إذا كـان مخـلاً بالنظـام، والطريـق الثـاني لا نسـلّم ببطلانـه، إذ يجـوز الرجوع إلى الأصول المثبتة وهكذا النافية، والطريق الثالث نسلّم ببطلانه.

توضيح المتن:

ومنـه قـد انقـدح...: أي ممـا ذكرنـاه مـن غفلـة المجتهـد عـن بقيـة الوقائع يبطل المانع الأوّل من إجراء الأصول النافية.

ثـمّ إن الإشـارة إلـى حكـم العقـل هنـا _ الـذي هـو عبـارة أخـرى عـن قاعـدة قـبح العقـاب بـلا بيـان _ أمـر لا داعـي إليـه، فـإن الإشـكال الـذي اتّضـح جوابـه ممـا سـبق هـو إشـكال التنـاقض الخـاص بالإستصـحاب، فينبغـي الاقتصـار علـى بيـان عمـوم النقـل بـل حـذف ذلـك أيضـاً أولـى، بـأن يقـول هكذا: ومنه قد انقدح الحال بالنسبة إلى الأصول النافية وأنه لا...

لـو لـم يكـن هنـاك مـانع عقـلاً: مـا سبق إشـارة إلـى المـانع الأوّل، وهـذا إشـارة إلـى ردّ المـانع الثـاني، وهـو العلـم الإجمـالي، وقولـه: أو شـرعاً إشـارة إلى ردّ المانع الثالث، وهو العلم بالاهتمام أو بالإجماع.

ولا مانع كذلك: أي إن الحق يقتضي أن المانع الثاني ليس بمتحقّق لأن

العلم الإجمالي منحلّ بعد العثور على المقدار المساوي للمعلوم بالإجمال بل لأجل أن يرتفع المانع الثالث يلزم افتراض أن ذلك المقدار المتحقّق لا يثبت معه علم بالاهتمام الموجب للاحتياط، وذلك المقدار ربما يكون أكثر من المقدار الذي يحتاج إليه في انحلال العلم الإجمالي، كما أنه ربما يكون أقل.

فلا موجب حينئذٍ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً: قوله: عقلاً إشارة إلى حالة كون الموجب للاحتياط هو العلم الإجمالي، وقوله: شرعاً إشارة إلى حالة كونه هو العلم بالاهتمام أو بالإجماع.

كان خصوص موارد الأصول النافية: أي دون الأصول المثبتة. كما أن قوله: مطلقاً يعني أن الاحتياط لازم في مورد الأصول النافية بلا فرق بين أن يكون التكليف مظنوناً أو موهوماً أو مشكوكاً. وقد فسّره هو ﷺ بنفسه بقوله: ولو من مظنونات عدم التكليف.

ويرفع اليد عنه فيها: أي عن الاحتياط في مورد الموهومات.

لا محتملات التكليف مطلقاً: أي ولا يرفع اليد عن مطلق محتملات التكليف بل خصوص الموهومات. هذا ويحتمل أنه عطف على قوله: خصوص موارد الأصول النافية، أي إنه يجب الاحتياط في خصوص مورد الأصول النافية ولا يجب في مورد الأصول المثبتة.

وأما الرجوع إلى فتوى: أي هذا كله حديثنا عن الطريق الثاني، وأما الطريق الثالث...

خلاصة البحث:

إن ما سبق كان ناظراً إلى الأصول المثبتة، وأما النافية فأيضاً تجري ويجوز الأخذ بها، لأن الموانع من جريانها ثلاثة، وهي كلها قابلة للدفع.

ثـمّ إنـه إذا لـم ينحـلّ العلـم الإجمـالي فالاحتيـاط واجـب فـي خصـوص مـورد الأصـول النافيـة، ويجـب الاحتيـاط فـي مثـل ذلـك حتّـى لـو كـان التكليـف موهومـاً فضـلاً عمّـا إذا كـان مظنونـاً أو مشـكوكاً، نعـم إذا كـان عسريّاً فترفع اليد عنه في الموهومات.

وبهـذا اتّضـح أن الطريـق الثـاني للامتثـال لـيس بـاطلاً بـل هـو مقبـول، نعم الطريق الثالث مرفوض.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا إذا كانت الأصول مثبتة.

وأما إذا كانت نافية فقد اتّضح إمكان جريانها أيضاً وأنه لا يلزم محذور التناقض. نعم ربما يكون هناك مانع عقلي أو شرعي يمنع من جريانها، ولكنه ليس بموجود لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمي يعادل المعلوم بالإجمال بل يلزم أن يكون بمقدار لا يبقى معه مجال لاستكشاف وجوب الاحتياط وإن لـم يكـن بـذلك المقـدار، وهـو مـن الواضـح يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

ثـمّ إنـه إن حصـل الانحـلال فهـو وإلاّ فيلـزم الاحتيـاط فـي مـورد خصـوص الأصـول النافيـة حتّـى لـو كـان التكليـف موهومـاً فضـلاً عمّـا إذا كـان مظنونـاً أو مشـكوكاً. نعـم إذا كـان يلـزم مـن الاحتيـاط العسـر فترفـع اليـد عنه إذا كان التكليف موهوماً.

هذا بالنسبة إلى الرجوع إلى الأصل المناسب في كل مسألة.

وأمـا الرجـوع إلـى فتـوى العـالم فـلا يجـوز لأنـه لا يجـوز إلاّ للجاهـل دون الفاضـل الـذي يـرى جهـل الانفتـاحي، وهـل يكـون رجوعـه اليـه بنظـره إلاّ من رجوع الفاضل إلى الجاهل؟!

قوله ﷾:

«وأما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها...،

إلى قوله: **فصل هل قضية...».**[1]

مناقشة المقدمة الخامسة:

وأما المقدمة الخامسة _ يقبح تقديم الإطاعة الوهمية على الإطاعة الظنية _ فهي مسلّمة جزماً، ولا مناقشة لنا فيها، لوضوح أن المرجوح يقبح تقديمه على الراجح، ويتعيّن أن يكون الظن هو المقدّم في مقابل الوهم، إن هذا مطلب مقبول، ولكن السؤال المطروح في المقام: هل أن الأمر ينتهي بالتالي إلى ذلك، أي الدوران بين الإطاعة الظنية والإطاعة الوهمية حتّى يتعيّن تقديم الأولى؟

وبكلمة أخرى: هل أن المقدمات السابقة على هذه المقدمة الخامسة هي تامة بحيث تضيق بنا السُبل وينتهي الأمر إلى الدوران المذكور؟ كلا لا تضيق السُبل ولا ينتهي الأمر إلى الدوران المذكور، فإن ثلاث من المقدمات السابقة هي باطلة ومرفوضة، وبالتالي لا ينتهي الأمر إلى الدوران المذكور، وتلك المقدمات الثلاث التي ليست بتامة هي:

١ _ المقدمة الأولى التي كانت تقول: إن لنا علماً إجمالياً بثبوت تكاليف كثيرة في مجموع الوقائع. وهذه المقدمة باطلة لأنّا قلنا: إن هذا العلم الإجمالي

---

(١) الدرس ٢٩٤: (٢٦/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

الكبير وإن كان ثابتاً في البداية ولكنه منحلّ بعلم إجمالي أصغر منه، حيث يعلم في دائرة أخبار الكتب المعتبرة بوجود تكاليف بمقدار ذلك المعلوم بالإجمال، ومعه ينحلّ ذلك العلم السابق بهذا العلم الأصغر، وحيث إن الاحتياط في هذه الدائرة الصغيرة لا يولّد عسراً فضلاً عن اختلال النظام فيكون واجباً، وبالتالي لا ينتهي الأمر إلى الدوران بين الإطاعة الظنيّة والإطاعة الوهميّة.

٢ ـ المقدمة الثانية التي تقول: إن باب العلم والعلمي منسدّ. وهذه باطلة أيضاً، حيث أثبتنا انفتاح باب العلمي، أي قلنا بحجية خبر الثقة، وهو كافٍ بمعظم الفقه.

ومن الغريب نسيان أو تناسي الشيخ المصنف الإشارة إلى بطلان هذه المقدمة، والحال أن الإشارة إلى ذلك أمر مهم، ولعلَّ ذلك لشدة وضوح المطلب.

٣ ـ المقدمة الرابعة التي تقول: إن طرق الامتثال ثلاث: الاحتياط، والأصل المناسب، وتقليد الانفتاحي، وقد قلنا: إن الأصل يمكن الرجوع إليه ـ خلافاً للمستدل بدليل الانسداد، حيث ادعى أنه غير ممكن ـ إذ الأصل إما مثبت للتكليف أو نافٍ. أما المثبت فيجوز الرجوع إليه، وشبهة التناقض بين الصدر والذيل مندفعة، وأما النافي فيجوز الرجوع إليه أيضاً لو جود المقتضي وفقدان المانع.

أما أن المقتضي ثابت فلحكم العقل وعموم النقل.

وأما أن المانع مفقود فلأن المانع المهم هو العلم الإجمالي، وقد قلنا أنه قابل للانحلال ببركة ذلك المقدار التفصيلي الذي نحصل عليه من خلال ذلك المجموع الثلاثي، أعني الأصول المثبتة، والعلم الوجداني، والعلمي. وقلنا أيضاً: إن هذا المقدار التفصيلي إذا كان بقدر

المعلوم بالإجمال تحقّق انحلال العلم الإجمالي، وأما إذا كان بمقدار أقل من المعلوم بالإجمال فينبغي التمسّك بالاحتياط آنذاك، ولكن أين نحتاط؟ نحتاج إليه في خصوص موارد الأصول النافية، وأما المثبتة فنتمسّك بها بلا حاجة إلى احتياط وإلاّ يلزم تحصيل الحاصل.

وقلنا أيضاً: إنه إذا أردنا أن نحتاط في موارد الأصول النافية فهل نحتاط في مظنونات التكليف ومشكوكاته وموهوماته أو أنه يختص بمظنونات التكليف التي يمكن أن نعبّر عنها بموهومات عدم التكليف؟

الصحيح لزوم الاحتياط في الجميع إلاّ إذا أوجب العسر فنحتاط في خصوص مظنونات التكليف ونرفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات.[1]

إذن هذه المقدمات الثلاث باطلة، وثنتان صحيحتان، وبالتالي لا تصل النوبة إلى الدوران بين الإطاعة الظنية والوهمية لبطلان المقدمات الثلاث.

توضيح المتن:

فلاستقلال العقل...: كان المناسب: فالعقل يستقل بها.

من الإطاعة العلمية: يعني الاحتياط، حيث به تتحقّق الإطاعة بنحو العلم والجزم.

أو عدم وجوبها: هذا ناظر إلى حالة العسر، وما قبله إلى حالة الاخلال بالنظام.

وقبح ترجيح المرجوح: عطف على بداهة مرجوحيتهما.

---

(١) تقدّم منه سابقاً رفع اليد عن الاحتياط بلحاظ خصوص الموهومات، وهنا ذكر أنه نرفع اليد عنه في الموهومات والمشكوكات لا خصوص الموهومات، وهو مطلب غير مهم.

لكنك عرفت: أي ولكن عرفت أن الأمر لا يؤول بحسب النتيجة إلى الدوران المذكور.

إلى الإطاعة الاحتمالية: يعني غير العلمية الشاملة للظنية.

مع دوران الأمر...: أي وإلى دوران الأمر...

من جهة ما أوردناه...: أي لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى ذلك من جهة ما...

ثمّ إنه كان المناسب الإشارة إلى عدم تمامية المقدمة الثانية أيضاً كما ذكرنا ذلك سابقاً.

وما أوردناه...: عطف على ما أوردناه السابقة.

إلى الأصول مطلقاً: قد فسّر الإطلاق هو ﷺ بقوله: ولو كانت نافية.

لوجود المقتضي: وهو عموم النقل.

وفقدان المانع عنه: أي عن المقتضي. ومقصوده من المانع هو العلم الإجمالي. وقد أشار إلى نكتة فقد المانع بقوله: لو كان التكليف...

وإلاّ فإلى...: أي وإن لم يكن ذلك بمقدار المعلوم بالإجمال فنتمسّك بالأصول المثبتة فقط، وأما في مورد الأصول النافية فيجب الاحتياط.

وحينئذٍ كان...: أي وحين عدم انحلال العلم الإجمالي.

محلاً لحكومة العقل: أي بالاحتياط.

وترجيح مظنونات...: معطوف على حكومة العقل. والمراد أن معنى حكومة العقل بالاحتياط ليس هو الاحتياط في جميع موارد الأصول النافية بل خصوص مظنونات التكليف، وأما المشكوكات والموهومات فترفع اليد فيها عن الاحتياط لأجل محذور العسر. ثمّ إن ضمير فيها يرجع إلى موارد الأصول النافية.

ولـو بعـد استكشـاف...: أي **لا يقـال:** إذا لـم يجـب الاحتيـاط فـي الجميـع وكـان يجـوز رفـع اليـد عنـه فـي الـبعض فيلـزم عـدم وجوبـه فـي البعض الآخر أيضاً. وقوله: في الجملة يعني في المظنونات.

بعـد عـدم وجـوب الاحتيـاط التـام شـرعاً: أي لقاعـدة نفـي العسـر، وقوله: أو عقلاً إشارة إلى حالة لزوم محذور اختلال النظام.

خلاصة البحث:

إن المقدمة الخامسة تامة لوضوح قبح ترجيح المرجوح على الراجح، ولكن لا يصل الأمر إلى ذلك لبطلان المقدمة الأولى والثانية والرابعة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما المقدمة الخامسة فالعقل يستقل بها ويحكم بعد عدم التمكن من الاحتياط أو عدم وجوبه بلزوم الإطاعة الظنية دون الشكّيّة والوهميّة لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، ولكن لا تصل النوبة إلى ذلك لما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة، ومقتضاه لزوم الاحتياط بما في دائرتها من تكاليف، ولا بأس به، حيث لا يلزم محذور، ولما أوردناه على المقدمة الرابعة، حيث يجوز الرجوع إلى الأصول حتّى النافية لتمامية المقتضي وفقدان المانع بعد ما كان التكليف في مورد الأصول المثبتة بإضافة ما علم تفصيلاً أو كان عليه علمي يفي بمقدار المعلوم بالإجمال، وإذا لم ينحل العلم الإجمالي بذلك فيتمسك بالأصول المثبتة فقط، وأما النافية فيتمسك فيها بالاحتياط وترجّح مظنونات التكليف على غيرها بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً عند عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً وعقلاً.

ملاحظة:

بهذا نكون قد فرغنا من دليل الانسداد، وبقيت بعض التنبيهات والأمور الجانبية المرتبطة به إلاّ أنه حيث كان البحث عن ذلك أشبه بالبحث المعلّق في الهواء _ حيث إن دعوى انسداد باب العلمي التي هي الأساس مرفوضة _ لذا نرى أن الأجدر الاكتفاء بهذا المقدار والانتقال إلى المقصد السابع الذي يبحث عن الأصول العملية.

* * *

المقصد السابع:

الأصول العملية

١ _ أصل البراءة.

٢ _ أصل التخيير.

٣ _ أصل الاشتغال.

٤ _ مبحث الاستصحاب.

قوله ﷾:

«المقصد السابع...»، إلى قوله: **لو شكّ في وجوب شيء أو حرمته...».**[1]

تحديد الأصل وبيان أقسامه:

في البداية لا بدَّ من تعرّف نقطتين:

١ ـ ما هي حقيقة الأصل العملي؟

٢ ـ كم هي أقسام الأصل العملي؟

أما بالنسبة إلى حقيقة الأصل العملي فهو عبارة عن وظيفة عملية تحدّد الموقف العملي للمكلف عند فقدان الدليل على الحكم الشرعي.

توضيح ذلك: أن الشريعة قد نصبت لنا أدلة ترشدنا إلى الأحكام الشرعية، غايته قد تصيب وقد تخطئ، فهي قد نصبت خبر الثقة مثلاً كدليل على الأحكام، ولكن إذا لم يكن ـ خبر الثقة ـ متوفّراً في مسألة ما فما هو الموقف العملي آنذاك؟ فالتدخين مثلاً إذا فتّشنا عن النصوص وعثرنا على دليل يدل على حرمته أخذنا به، وهكذا إذا عثرنا على دليل يدل على إباحته، ولكن ماذا نصنع إذا لم نعثر على هذا ولا ذاك فهل بلحاظ موقفنا العملي يلزمنا الاحتياط بالترك أو هناك ترخيص بالارتكاب.

وهذه قضية لا تختصّ بالمجال الشرعي بل هي ثابتة في مجالنا

---

(١) الدرس ٢٩٥: (٢٧/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

العرفي والاجتماعي، فقد يقول ربُّ البيت لأهله: إذا أخبر الضيوف بمجيئهم فاطبخوا لهم الطعام، وإذا أخبروا بالعدم فلا تطبخوا، وهذا واضح، ولكن تبقى حالة الشكّ، يعني إذا لم يخبروا بهذا ولا ذاك ووقع التردّد فما هو الموقف العملي؟ هل يطبخ الطعام رغم احتمال عدم مجيئهم أو لا يطبخ؟ فإذا أجاب ربُّ البيت بأن اللازم في حالات التردّد الاحتياط بالطبخ مثلاً كان هذا تحديداً للموقف العملي عند فقدان الطريق لإحراز أحد الطرفين، وهو عبارة أخرى عن الأصل العملي.

إذن فكرة الأصل العملي أو بالأحرى وجود نحوين من الوسائل للتحديد أمر لا يختصُّ بالشرع.

والوسيلة المحدّدة للحكم التي قد تصيبه وقد لا تصيبه يصطلح عليها بالدليل الاجتهادي أو بالأمارة أو الدليل، بينما الوسيلة المحدّدة للوظيفة العملية عند عدم وجود دليل على الحكم يصطلح عليه بالأصل العملي أو الدليل الفقاهتي.

هذا كله بالنسبة إلى حقيقة الأصل العملي.

وأما أقسام الأصل فهي الأربعة المعروفة، ولكن قد تسأل لِمَ هذا الحصر في الأربعة والحال أنه يمكن إضافة خامس لها، وهو مثل أصل الطهارة الذي هو أصل بنفسه ولا يرجع إلى البراءة ولا الاشتغال ولا الاستصحاب ولا التخيير؟ وعلّل ذلك ﷺ بنكتتين:

١ ـ إن أصل الطهارة هو من الأصول المسلّمة التي لم يقع فيها كلام وقد اتّفق الجميع على جريانه دون خلاف، وهذا بخلاف الأصول الأربعة، فإنه وقع فيها كلام وخلاف طويل، فالبراءة مثلاً قد وقع خلاف في أنها هل تجري في مورد الشكّ في التحريم ـ كما في مثال التدخين

الـذي يـدور أمـره بـين الحرمـة والإباحـة _ أو أن الجـاري هـو أصـل الاشـتغال دون البراءة؟[١]

٢ _ إن الأصـول الأربعـة تعـمُّ جميـع الأبـواب الفقهيـة ولا تخـتصّ ببـاب دون آخـر، فالاستصـحاب مـثلاً كمـا يجـري فـي بـاب الطهـارة والنجاسـة يمكـن أن يجـري فـي بـاب الصـلاة والحـج والصـوم و...، وهـذا بخلاف أصل الطهارة، فإنه مختصّ بباب الطهارة والنجاسة.[٢]

* * *

(١) يمكـن أن نعلّـق ونقـول: إن أصـل الطهـارة وإن كـان مقبـولاً لـدى الجميـع فـي الجملـة إلاّ أنـه يوجـد خـلاف فـي بعـض حـدوده وتفاصـيله، مـن قبيـل أنـه يعـمّ الشـبهة الحكميـة والموضـوعية معـاً أو لا، ومـن قبيـل أنـه يخـتصّ بمـا إذا كـان الشـكّ فـي النجاسة العارضة أو يعمّ ما إذا كان الشكّ في النجاسة الذاتية، وهكذا.

(٢) كـون الأصـل مختصّـاً ببـاب خـاص وعـدم عموميتـه لجميـع الأبـواب لا يـؤثّر علـى كونـه أصـلاً إلـى جنـب الأصـول الأربعـة، ومـن ثَـمَّ البحـث عنـه فـي علـم الأصـول كمـا يبحث عن الأصول العملية الأربعة، ولعلَّه إلى هذا أشار ﷺ بقوله: فافهم.

الفصل الأوّل:

أصل البراءة

قوله ﷺ:

«لو شكّ في وجوب شيء أو حرمته... إلى قوله: وقد استدل على ذلك بالأدلّة الأربعة...».

أصل البراءة:

ثمّ تعرّض ﷺ تحت عنوان فصل إلى أصل البراءة. وحاصل ما ذكره أن مورد الأصل المذكور هو ما إذا شكّ في أصل التكليف، بأن دار أمر شيء بين أن يكون حراماً أو مباحاً، وكما لو دار أمر شيء آخر بين أن يكون واجباً أو مباحاً.

ويصطلح على حالة دوران أمر الشيء بين التحريم والإباحة _كما هو الحال في التدخين _ بالشبهة التحريمية، وعلى حالة الدوران بين الوجوب والإباحة _ كما هو الحال في الدعاء عند رؤية الهلال _ بالشبهة الوجوبية.

ثمّ إنه على كلا التقديرين تارة تكون الشبهة حكمية وأخرى تكون موضوعية، فالأقسام إلى الآن صارت أربعة.

وما هو المقصود من الشبهة الحكمية؟ يعني ما هو ضابطها وتحديدها؟ وهكذا ما هي الشبهة الموضوعية وتحديد ضابطها؟

والجواب: يمكن أن نشير في هذا المجال إلى ضابطين لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر.

١ _ إن الشيء المشتبه تارة يكون كليّاً وأخرى يكون جزئيّاً، فإن كان كليّاً فالشبهة حكمية بينما إذا كان جزئيّاً فالشبهة موضوعية، فمثلاً إذا شككتُ في

لحم الأرنب هل هو حلال أو حرام فالشيء المشكوك ليس هو هذا الأرنب بخصوصه أو ذاك بخصوصه وإنما هو الأرنب العام والكلي، وإذا كنتُ أحياناً أشير إلى هذا الأرنب وأقول: أشكّ هل هو حرام أو حلال فذلك من باب أنه مصداق ومثال وإلاّ فهذا لا خصوصية له، بل المدار على الأرنب الكلي، وهكذا الحال لو شككتُ في التدخين هو حرام أو حلال فإن المشكوك ليس هذا التدخين بالخصوص أو ذاك، بل التدخين الكلي.

إذن المشتبه في هذين المثالين وما شاكلهما هو الأرنب الكلي أو التدخين الكلي، ولك أن تقول: المشتبه هو الحكم الكلي للأرنب والتدخين وليس الحكم الجزئي والحرمة الجزئية.

وبكلمة أخرى: الشبهة الحكمية هي الشبهة التي يكون فيها المشتبه الموضوع الكلي أو يكون الحكم الكلي هو المشتبه دون الموضوع الجزئي والحكم الجزئي.

وأما إذا كان المشتبه هو الموضوع الجزئي أو الحكم الجزئي فالشبهة موضوعية، كما إذا شككنا في أن هذا السائل الخاص هو خمر حتّى يكون حراماً أو خلّ حتّى يكون مباحاً فالمشكوك هو الحكم الجزئي وإلاّ فالحكم الكلي معلوم لنا، أي إنّا نعرف أن الخمر حرام في الشريعة، والخل حلال، وإنما نشكُّ في هذا السائل بخصوصه.

٢ ـ إن منشأ الاشتباه تارة يكون فقدان النص أو إجماله أو تعارضه، وفي مثله تكون الشبهة حكمية، وأخرى يكون هو اشتباه الأمور الخارجية فالشبهة في مثله تكون موضوعية.

فمثلاً نحن لماذا نشكُّ في أن لحم الأرنب حلال في الإسلام أو حرام؟ ذلك إما لأجل عدم وجود نصَّ على تحريمه أو لأن النصَّ موجود إلاّ أنه مجمل

أو لأنه واضح ولكنه متعارض بمثله، وهذا بخلافه حينما نشكُّ في أن هذا السائل الخاص هل هو حرام أو مباح، فإن منشأ الشكّ ليس هو فقدان النص أو إجماله أو تعارضه، بل إن النص موجود بشكل واضح من دون معارضته ويدلّ على أن الخمر حرام والخل مباح، وإنما نشكّ في الحرمة من جهة الأمور الخارجية، يعني لا ندري هذا مسكر حتّى يكون خمراً أو هو حامض حتّى يكون خلاً، ومن الواضح أن الحموضة والسُّكر هما أمران خارجيان ولا ربط لهما بفقدان النص أو إجماله أو تعارضه.

هذان ضابطان للشبهتين، وأحدهما لا ينفك عن الآخر، والشيخ المصنف قد اقتصر في عبارة المتن على الضابط الثاني فقط.

وباتّضاح هذا سوف تصير الأقسام ثمانية، فالشبهة الحكميّة هي ذات أقسام أربعة، حيث إن احتمال الحرمة الكليّة تارة ينشأ من فقدان النص، وأخرى من إجماله، وثالثة من تعارضه، ورابعة من الأمور الخارجية، وعلى نفس المنوال نقول فيما إذا كانت الشبهة وجوبية.

والشيخ الأعظم في الرسائل عَقَد مسائل ثمان وبحث كل واحد من الأقسام الثمانية في مسألة خاصة به، فمسألةٌ تحدَّث فيها عن الشبهة التحريمية الناشئة من فقدان النص، ومسألة عن الشبهة التحريمية الناشئة من إجمال النص، وهكذا، بينما الشيخ المصنف دمج الجميع في مسألة واحدة، حيث لا داعي إلى التشقيق بعد عدم اختصاص كل قسم بآثار تختصُّ به وقال ﷺ هكذا: إن البراءة تجري متى ما دار أمر الشيء بين التحريم والحل سواء أكان منشأ الاشتباه هو فقدان النصّ أم إجماله أم تعارضه، وهكذا تجري البراءة إذا دار أمر الشيء بين أن يكون واجباً أو مباحاً سواء أكان منشأ الشكّ إجمال النص أم فقدانه أم تعارضه، وكان

من المناسب أن يضيف ويقول: أو الأمور الخارجية ولكنه سقط من القلم ذلك رغم جزمنا بأن ذلك مقصود له حتماً.

والحقُّ مع الشيخ المصنف دون الشيخ الأعظم، إذ لا داعي إلى التطويل بعقد مسائل ثمان.

نعم هنا قضية ينبغي أن لا نغفل عنها، وهي أنه في حالة تعارض النصين تارة نقول بالتخيير بينهما وأخرى نقول بالتوقّف أو بالأحرى التساقط، فإن قلنا بالتخيير فلا مجال آنذاك للرجوع إلى البراءة في مورد تعارض النصين لفرض أن النص موجود، ومع وجوده كيف يرجع إلى الأصل، نعم لو قلنا بالتوقّف والتساقط ولم يكن مرجّح لأحد النصين أمكن آنذاك الرجوع إليه كما هو واضح.

توضيح المتن:

وهي التي ينتهي إليها...: كان المناسب: وهي وظائف عملية ينتهي إليها المجتهد بعد عدم الظفر بدليل على الحكم الشرعي.

مما دلّ عليه حكم العقل...: أي إن الأصول العملية هي وظائف عمليّة قد دلَّ عليها العقل أو النقل.

والمقصود من العقل الإشارة إلى البراءة العقلية التي دلَّ عليها حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما أن المقصود من النقل الإشارة إلى البراءة النقلية التي دلَّ عليها مثل حديث رفع عن أمّتي ما لا يعلمون.

ثمّ إن الأنسب حذف كلمة عموم من فقرة عموم النقل، أي يعبّر هكذا: مما دل عليه العقل أو النقل.

والمهم منها...: هذا إشارة إلى النقطة الثانية، وما قبله إشارة إلى النقطة الأولى.

فيما اشتبهت طهارته بالشبهة الحكمية: التقييد بالشبهة الحكمية باعتبار أن البحث عن الأصول العملية إنما يكون أصولياً فيما إذا كان الأصل جارياً في الشبهة الحكمية، وأما الجاري في الشبهة الموضوعية فهو يعطي حكماً جزئيّاً، والأصولي لا يبحث إلاّ عن القواعد التي تعطي حكماً كلياً دون التي تعطي حكماً جزئيّاً.

تنقيح مجاريها: أي إثبات المورد الذي تجري فيه.

أو مقتضى عموم النقل: كلمة عموم جاءت جرياً وراء التقفية وإلاّ فلا داعي إليها.

هذا مع جريانها: هذا إشارة إلى النكتة الثانية، وما قبله إشارة إلى النكتة الأولى.

فافهم: تقدّم وجه الأمر بالفهم.

في وجوب شيء أو حرمته: أي لو شكَّ في وجوب شيء، وهذا مورد، أو شكّ في حرمة شيء، وهذا مورد آخر.

كان عدم نهوض الحجة: أي سواء أكان عدم الحجة...

واحتماله الكراهة أو: هذا عطف تفسير على إجماله.

خلاصة البحث:

حقيقة الأصل عبارة عن كونه وظيفة عملية عند عدم الدليل على الحكم. وأقسامه أربعة، وعدمُ عدّ أصل الطهارة أصلاً إلى جنب الأصول الأربعة هو لنكتتين.

وأصل البراءة يجري عند الشكّ في أصل التكليف سواء أكانت الشبهة وجوبية بأقسامها الأربعة أم كانت تحريمية بأقسامها الأربعة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقصد السابع: الأصول العملية:

وهي ما ينتهي إليه المجتهد بعد عدم الظفر بدليل على الحكم، ومستندها إما العقل أو النقل.

والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية لا يكون البحث عنه مهمّاً لأنه ثابت بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام بخلاف الأربعة، فإنها محلّ خلاف بين الأصحاب ويحتاج تنقيح مجاريها إلى بحث وبيان، هذا مضافاً إلى جريانها في كل الأبواب بخلاف القاعدة فإنها مختصة ببعضها فافهم.

أصل البراءة:

تجري البراءة إذا شكّ في وجوب شيء أو في حرمته من دون نهوض حجة عليه، فيجوز شرعاً وعقلاً ترك الأوّل وفعل الثاني ويكون المكلّف مأموناً من العقوبة على المخالفة سواء أفرض فقدان النص أم إجماله أم تعارضه عند عدم المرجّح، بناءً على التوقّف عند التعارض وعدم المرجّح، وأما بناءً على التخيير كما هو المشهور فلا مجال للبراءة لوجود الحجة، وهو أحد النصين.

* * *

قوله ﷾:

«وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة...، إلى قوله: ثمّ لا يخفى عدم الحاجة...».[1]

الأدلة الأربعة على البراءة:

بعد العرض الموجز المتقدّم يقع الكلام الآن في صميم البحث، وهو الأدلة على أن الأصل البراءة عند الشكّ في أصل التكليف، ويمكن الاستدلال على ذلك بالأدلة الأربعة.

الدليل من الكتاب الكريم:

أما الكتاب الكريم فقد استدل منه بمجموعة من الآيات الكريمة، ولكن الشيخ المصنف ذكر آية واحدة، وقد رفض التمسّك بها، وتلك الآية هي: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾،[2] بتقريب أن الرسول كناية عن البيان، والمعنى: وما كنّا نعذب قبل أن نبيّن الحكم، وهذا هو المطلوب، لأن المراد إثباته هو أنه قبل بيان الحكم لا يثبت التعذيب، وهذا قد ثبت ببركة الآية الكريمة.

وفيه: أنّا نسلّم بدلالة الآية الكريمة على المقدار المذكور، ولكن نسأل هل المهم لإثبات البراءة هو انتفاء استحقاق العقاب قبل البيان أو إن المهم هو إثبات نفي فعلية العذاب قبل البيان؟

---

(١) الدرس ٢٩٦ و٢٩٧: (١ و٢/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) الإسراء: ١٥.

وبكلمة أخرى: الذي يجدي في إثبات البراءة هل هو انتفاء الاستحقاق قبل البيان أو انتفاء الفعلية؟ والجواب: أن النافع هو نفي الاستحقاق، فإنه الذي يمكن أن يدل على انتفاء الحكم، وأما انتفاء الفعلية فلا يلازم انتفاء الحكم، إذ لعلَّه _ الحكم _ ثابت والله سبحانه لا يعاقب عليه من باب المغفرة والعفو و...

وأجاب الشيخ الأعظم بأن الخصم _ أعني الإخباري _ يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، فهو يعترف بثبوت الفعلية على تقدير الاستحقاق، ولازم ذلك أنه عند عدم الفعلية لا يكون الاستحقاق ثابتاً، فإذا فرض أن الآية الكريمة قد نفت الفعلية فلازم ذلك انتفاء الاستحقاق، وهو المطلوب.

أما من أين نثبت أن الاستحقاق يلازم الفعلية؟ ذلك لأن الإخباري استدل بمثل قوله عليه السلام: «ومن اقتحم الشبهات هلك من حيث لا يعلم»، ولازم التمسّك بهذا الحديث الاعتراف بفعلية العذاب، لأن الحديث قال: هلك من... وظاهره الهلاك الفعلي، فهو يعترف بالهلاك الفعلي على تقدير الاستحقاق.

إذن الآية الكريمة وحدها لا تدل على إثبات المطلوب، وإنما يثبت ذلك بعد ضمّ الملازمة التي يعترف بها الإخباري.

وأجاب الشيخ المصنف عن هذا بجوابين:

١ _ إن هذه الطريقة لا تنفع في إثبات البراءة إلاّ من باب إلزام الخصم وإفحامه، والمهم الذي نسعى إليه هو إثبات البراءة بشكل تكون حجة بيننا وبين الله سبحانه، ومن المعلوم أن هذا لا يثبت لمجرد كون الإخباري يعترف بالملازمة ويسلّمها، فلا معنى لأن نجيب الله سبحانه إذا سألنا وقال: كيف تمسّكتم بالبراءة؟ إنه لا معنى لأن نجيبه ونقول: تمسّكنا بالآية الكريمة بعد ضمّ اعتراف الإخباري وقبوله للملازمة.

٢ ـ إنّنا لا نحتمل أن الإخباري يدّعي الملازمة بين الاستحقاق والفعلية، كيف والملازمة المذكورة باطلة في المعصية الجزمية فكيف بالمعصية الاحتمالية، فلو فرض أن شخصاً تناول الخمر المعلوم الذي يجزم بخمريته فهو يستحقّ العقوبة جزماً ولكن لا يلزم أن تكون ثابتة في حقه بالفعل، فلا يمكن أن نقول: ما دام هو يستحقُّ العقوبة فالله سبحانه سوف يعاقبه حتماً، كيف ويمكن أن يغفر له ويتوب عليه، فإذا سلّمنا بهذا في المعصية الجزمية فيلزم أن نسلّم مثله في المعصية المحتملة بالأولوية.[1]

والنتيجة النهائية لكل هذا أن الشيخ المصنف لا يرى تمامية الاستدلال بالآية الكريمة لأنه موقوف على ملازمة نفي الفعلية لنفي الاستحقاق، وهي غير ثابتة.

الدليل من السُنّة الشريفة:

استدل ﷺ من السُنّة الشريفة بعدة أحاديث نذكرها كما يلي:

حديث الرفع:

إن حديث الرفع كما نعرف يشتمل على فقرات تسع، إحداها رفع عن أمّتي ما لا يعلمون، وهي موضع الاستشهاد.

وتقريب الدلالة أن حرمة التدخين مثلاً حيث لا نجزم بها فهي مصداق للموصول، أعني ما لا يعلمون فتكون مرفوعة.

---

(١) يمكن أن يقال: إن الإخباري لم يدع الملازمة بين الاستحقاق والفعلية حتّى يلزم من نفي الفعلية نفي الاستحقاق، وإنما ادعى أني أقول: إن المرتكب للشبهة هو يستحقّ العقوبة وسيعاقب بالفعل تمسّكاً بظاهر رواية: ومن اقتحم الشبهات هلك من حيث لا يعلم، ومن المعلوم أن هذا المقدار لا يستلزم الاعتراف بأن الفعلية إذا انتفت فالاستحقاق يكون منتفياً أيضاً. ولعلّه إلى هذا أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

وطبيعي ليس المقصود من رفع الحرمة رفعها واقعاً وحقيقة، فإن لازم ذلك اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهذا مخالف لما ثبت بالضرورة من اشتراك الأحكام بين الجميع بما في ذلك الجاهل، بل لا يمكن أن يكون الحكم مختصاً واقعاً بالعالم وإلاّ يلزم استحالة تعلّم الأحكام والفحص عنها، إذ تعلّم الحكم فرع ثبوته واقعاً، فإذا لم يكن ثابتاً واقعاً فأيّ شيء يريد الجاهل تعلّمه والفحص عنه.

إذن ليس المقصود من الرفع هو الرفع الواقعي بل هو الرفع الظاهري، أعني رفع وجوب الاحتياط بلحاظه. وهذا مصطلح أصولي ينبغي الالتفات إليه، فالرفع على نحوين: واقعي وظاهري، والواقعي يقصد به ارتفاع الحكم واقعاً، بينما الرفع الظاهري يقصد به رفع وجوب الاحتياط، يعني أن الحكم واقعاً ثابت ولكن لا يلزم الاحتياط بلحاظه.

والخلاصة: أنه حينما نقول: إن حرمة التدخين مثلاً مصداق لفقرة ما لا يعلمون فتكون مرفوعة فالمقصود أنها مرفوعة ظاهراً، يعني أن وجوب الاحتياط بلحاظها مرفوع لا أن نفس الحرمة مرفوعة عن الجاهل واقعاً.

إنه بهذه الطريقة يتمُّ الاستدلال بالحديث، وحصيلته: أن حرمة التدخين مثلاً حيث إنها مجهولة فتكون مرفوعة بفقرة ما لا يعلمون رفعاً ظاهرياً، أي بمعنى رفع وجوب الاحتياط.

هذا ولكن الشيخ المصنف لم يكتف بهذا، وأضاف مطلباً لا داعي إليه، وقد توجّه إليه بسببه بعض الإشكالات.

والمطلب الذي أضافه هو: أن وجوب الاحتياط بلحاظ حرمة التدخين إذا ارتفع فيلزم بذلك ارتفاع العقوبة.

إنه لا توجد أي حاجة إلى ذكر هذا المطلب، وكان بإمكانه

الاكتفاء بما سبق. ومن الغريب أنه سوف يأتي منه فيما بعد التصريح بأننا لا نحتاج في فقرة ما لا يعلمون إلى تقدير المؤاخذة، بل يكفي بيان أن نفس الحرمة الواقعية حيث إنها مجهولة فتكون مرفوعة رفعاً ظاهرياً.

وعلى أي حال بعد أن ذكر ﷺ هذا المطلب وبيّن أن المؤاخذة تكون مرفوعة برفع وجوب الاحتياط أخذ ببيان إشكال يرد عليه، وأوضحه بلسان إن قلتَ قلتُ.

وحاصل الإشكال: أن المؤاخذة لا يمكن رفعها، باعتبار أنه لا يمكن أن تثبت حتّى يمكن أن ترفع، فإن إمكان الرفع فرع إمكان الثبوت، فإذا لم يمكن الثبوت فلا يمكن الرفع.

أما لماذا لا يمكن الثبوت؟ ذلك باعتبار أن حرمة التدخين مثلاً ما دامت مجهولة واقعاً وغير معلومة فلا يمكن ثبوت العقوبة على مخالفتها، فإن العقوبة تثبت على مخالفة التكليف المعلوم دون التكليف المجهول.[1]

هذا حاصل الإشكال.

وأجاب عنه بأن ما ذكر وجيه إذا لم ندخل في الحساب فكرة وجوب الاحتياط، أما بعد ادخالها في الحساب فلا يعود محذور في ثبوت العقوبة على التكليف الواقعي المجهول، فالمولى الحكيم لا يمكن أن يعاقب على التكليف المجهول ما دام لم يجعل وجوب الاحتياط بلحاظه، أما بعد جعله فتصح العقوبة على مخالفته، وبالتالي إذا

(١) لا يخفى أن عبارة متن الكفاية في هذا الموضع قابلة للتفسير بغير ما أشرنا إليه، ولكن ذلك التفسير الآخر حيث لا يلتئم بشكل واضح مع ما يذكره فيما بعد فلذلك اقتصرنا على هذا التفسير.

لم يجعله سوف يصدق رفع العقوبة، باعتبار أنه كان بإمكانه جعلها من خلال جعل وجوب الاحتياط فإذا لم يجعله صدق أنه قد رفعها.

ثمّ بعد هذا ذكر إشكالاً آخر حاصله: أن المولى إذا جعل وجوب الاحتياط فالعقوبة وإن صحَّ أن تثبت ولكنها عقوبة على مخالفة نفس وجوب الاحتياط وليس على مخالفة الواقع، فإن كل تكليف إذا جعل فجعله يكون موجباً لتصحيح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف نفسه وليس على مخالفة غيره، كما لو فرض أن المولى بدل أن يجعل وجوب الاحتياط جعل وجوب الصلاة أو الحج فالعبد إذا خالف فالعقوبة تكون ثابتة بلحاظ ماذا؟ إنها ثابتة بلحاظ مخالفة نفس هذا التكليف المجعول جديداً، أعني مخالفة وجوب الصلاة أو الحج، وإذا قبلنا بهذا في حالة إيجاب الحج أو الصلاة فلنقبله في حالة جعل وجوب الاحتياط.

هذا حاصل الإشكال الثاني.

وأما الجواب عنه فهو أن القياس المذكور قياس مع الفارق، فإن وجوب الصلاة أو الحج هو وجوب نفسي لا طريقي، وفي الوجوب النفسي تثبت العقوبة بلحاظ مخالفته هو وليس بلحاظ مخالفة غيره، وهذا بخلاف وجوب الاحتياط، فإنه وجوب طريقي، أي لأجل التحفّظ على الحكم الواقعي، وبعد جعل هذا الوجوب الطريقي التحفّظي سوف تصحُّ العقوبة في نظر العقل على مخالفة نفس التكليف الواقعي المجهول، وهذا كما هو الحال فيما لو فرض أن المولى لم يجعل وجوب الاحتياط بل جعل بدله وجوب الأخذ بخبر الثقة ونفترض أنه _ خبر الثقة _ دلَّ على خمرية هذا الإناء مثلاً، فإنه في مثله لو فرض أن الإناء كان في الواقع خمراً فهل تصحُّ العقوبة على تناوله رغم أنه لم يحصل قطع

بخمريته؟ نعم تصح العقوبة، وهذا يؤكّد ما ذكرناه من أن العقوبة على مخالفة الواقع المجهول تصحُّ بعد جعل وجوب الاحتياط.

ثمّ ذكر بعد هذا مطلباً آخر، وهو أنه قد يستشكل ويقال: إن المعروف بين الأصوليين كون حديث الرفع حديث منّة على العباد، ولكن كيف يكون كذلك والحال أن العقوبة على الواقع المجهول لا يمكن ثبوتها حتّى يكون رفعها منّة؟

وقد اتّضح الجواب عن هذا الإشكال، حيث نقول: إن وجوب الاحتياط حيث يمكن للمولى جعله لأجل التحفّظ على الحكم الواقعي، وبالتالي تصبح العقوبة على مخالفة الواقع أمراً ممكناً فإذا لم يجعل فسوف ترتفع العقوبة ويصدق أن الله سبحانه قد امتنَّ على العباد، حيث كان بإمكانه جعل العقوبة.[1]

توضيح المتن:

المرفوعة فيه: أي في الحديث.

فالالزام المجهول مما لا...: أي هو مصداق لما لا يعلمون.

فهو مرفوع فعلاً: أي ظاهراً، إشارة إلى كون الرفع ظاهرياً. ومن الغريب استعمال كلمة فعلاً بمعنى ظاهراً، فإنه استعمال غير معهود.

فلا مؤاخذة عليه قطعاً: ذكرنا أن هذه الفقرة لا حاجة إليها خصوصاً وهي قد جرّت إلى الإشكالين الآتيين.

---

(١) ولكن يبقى أن هذا الجواب إذا دفع الإشكال بلحاظ فقرة ما لا يعلمون فيبقى بلحاظ فقرة رفع النسيان والخطأ، فإن العقوبة لا يمكن ثبوتها في موردهما عقلاً فكيف يكون رفعها منةً، ولعلَّه إلى هذا أشار بقوله: فافهم.

لا يقال ليست المؤاخذة...: ذكرنا أن الإشكال المذكور قد يوضح بشكل آخر غير ما ذكرناه ولكن لأنسبية هذا لما بعد رجّحناه.

المجهول ظاهراً: المناسب: كي ترتفع ظاهراً بارتفاع التكليف المجهول.

ثمّ إن قوله: فلا دلالة له، يعني فلا دلالة للحديث على ارتفاع المؤاخذة.

وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً: أي للحكم الواقعي المجهول.

باقتضائه: عطف تفسير لأثره. وكان الأنسب هكذا: إلاّ أنها مما تترتّب عليه بتوسيط إيجاب الاحتياط.

فالدليل على رفعه...: أي إن الدليل على رفع الحكم الواقعي دليل على عدم وجوب الاحتياط الذي لازمه عدم استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي المجهول.

ضرورة أنه كما يصح...: أي كما يصح الاحتجاج بالوجوب والتحريم الطريقيين على مخالفة الواقع كذلك يصح أن يحتجَّ بوجوب الاحتياط ويقال: لِمَ أقدمت على مخالفة الواقع بعد فرض إيجاب الاحتياط، وبالتالي يخرج العقاب على مخالفة الحكم الواقعي المجهول عن العقاب بلا بيان كما يخرج عن كونه كذلك بواسطة الإيجاب والتحريم الطريقيين.

وقد انقدح بذلك: أي بإمكان جعل الاحتياط المستتبع لتصحيح العقوبة على مخالفة الواقع.

بما هو قضية: أي من خلال جعل وجوب الاحتياط الذي هو مقتضى الحكم الواقعي المجهول.

فافهم: تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

استدل من الكتاب الكريم بالآية الشريفة ولكنها ضعيفة الدلالة لتوقّف ذلك على ضمّ الملازمة بين رفع الفعلية ورفع الاستحقاق، وقد عرفت ضعف ذلك من ناحيتين.

واستدل من السُنّة بحديث الرفع باعتبار أن الالزام المجهول حيث إنه مصداق لما لا يعلمون فيكون مرفوعاً، ثمّ ذكر إشكالين مع الجوابين. ثمّ ذكر أن الحديث امتناني بلحاظ فقرة ما لا يعلمون، ولا إشكال من الناحية المذكورة بعد إمكان جعل الاحتياط المصحّح للعقوبة على مخالفة الواقع المجهول.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أدلة البراءة:

ثمّ إنه قد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة.

الدليل من الكتاب الكريم:

أما الكتاب فبآيات أظهرها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

وفيه: أن نفي التعذيب قبل اتمام الحجة ببعث الرسل لعلَّه كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك.

ثمّ إنه لو سُلّم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لم يصح الاستدلال بها إلاّ جدلاً. هذا مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شكّ في وجوبه ليس بأعظم مما علم بوجوبه، والوعيد بالعذاب فيه هو كالوعيد به فيه فافهم.

الدليل من السُنّة:

وأمّا السنّة فروايات منها:

١ _ حديث الرفع، حيث عُدَّ ما لا يعلمون من جملة التسعة المرفوعة، فالالزام المجهول مصداق لما لا يعلمون فيكون مرفوعاً فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذة عليه قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية كي ترتفع ظاهراً بارتفاع التكليف المجهول، ومعه فلا دلالة له على ارتفاعها.

فإنه يقال: هي وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلاّ أنها تترتّب عليه بتوسيط إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفع الحكم الواقعي المجهول دليل على عدم وجوب الاحتياط الذي لازمه عدم استحقاق العقوبة.

لا يقال: لا يكون جعل وجوب الاحتياط موجباً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفة نفسه كما هو مقتضى إيجاب غيره.

فإنه يقال: هذا وجيه إذا لم يكن إيجابه طريقياً وإلاّ فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في جعل الوجوب أو التحريم الطريقيين في غيره، فكما يصحُّ أن يحتجَّ بهما على مخالفة الواقع يصحُّ أن يحتج به على مخالفة الواقع.

ثمّ إنه قد اتّضح بهذا أن رفع التكليف المجهول هو منّة حيث يمكن وضعه من خلال جعل وجوب الاحتياط، فافهم.

* * *

قوله دام ظله:

«ثمّ لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير...، إلى قوله: **ومنها حديث الحجب...».**[1]

مطالب ثلاثة:

بعد أن عرفنا تمامية الاستدلال بحديث الرفع لإثبات البراءة يشير دام ظله إلى مطالب ثلاثة هي:

١ ـ إن حديث الرفع كما عرفنا يشتمل على فقرات تسع، ونسأل: هل نحتاج في هذه الفقرات إلى تقدير محذوف، وهو كلمة المؤاخذة مثلاً؟ أجاب دام ظله بالتفصيل بين الفقرات، ففي بعضها نحتاج إلى التقدير بينما في بعضها الآخر لا نحتاج إليه، فمثلاً في فقرة ما اضطروا إليه وهكذا ما استكرهوا عليه نحتاج إلى تقدير، إذ كلمة ما الموصولة يراد بها الموضوع الخارجي، كشرب الإناء النجس الذي أكره الشخص على تناوله أو اضطر إليه، فكأنه يراد أن يقال: إن شرب النجس مرفوع ما دمت مضطراً أو مكرهاً على شربه، وحيث إن هذا لا معنى له، إذ الموضوع الخارجي لا معنى لرفعه ـ فإن شرب النجس موجود في الخارج لا أنه مرفوع وغير موجود بسبب الاضطرار والإكراه، وهذا أمر وجداني ـ فيتعيّن تقدير كلمة المؤاخذة أو غيرها من الآثار كي يصير

(١) الدرس ٢٩٨: (٣/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

المعنى رفعت المؤاخذة على شرب النجس المضطر إليه أو المستكره عليه، وهذا بخلافه في فقرة رفع ما لا يعلمون، فإن كلمة ما الموصولة لا موجب لتفسيرها بالموضوع الخارجي حتّى نحتاج إلى تقدير بل نفسّرها بنفس الحكم، ومن الواضح أن الحكم يمكن للشارع أن يرفعه من دون حاجة إلى تقدير، أي رفع الحكم الذي لا يعلم.

وبالجملة: الفرق واضح بين تينك الفقرتين وبين هذه، ففي تينك الفقرتين لا يمكن تفسير الموصول بالحكم لأنه ليس مما اضطروا إليه أو استكرهوا عليه، إذ الحكم لا معنى لاتّصافه بذلك، وإنما الذي يتّصف بذلك هو الموضوع، أي شرب الإناء النجس مثلاً، فهو الذي يضطر إليه أو يستكره عليه، وهذا بخلافه في تلك الفقرة، فإن الموصول يمكن تفسيره بالحكم، أعني الحكم الكلي في الشبهات الحكمية، والحكم الجزئي في الشبهات الموضوعية، فحرمة التدخين الكلية مثلاً هي التي لا تعلم، وحرمة هذا السائل المردّد بين الخمر والخل هي التي لا تعلم.

نعم لو فرض أنّا فسرنا الموصول في فقرة ما لا يعلمون بالموضوع دون الحكم _ فإن هذا ممكن ولكن لا ملزم إليه _ فيلزم تقدير المؤاخذة أو تمام الآثار.[1]

هذا كله بالنسبة إلى المطلب الأوّل.

٢ _ إنه لو فرض أنّا فسّرنا الموصول بالموضوع الخارجي فآنذاك نصير

(١) ويمكن أن لا نقدّر الآثار ويكون المورد من المجاز في الإسناد، كما هو الحال في قولك: واسأل القرية، فإنه يمكن أن نفترض وجود مقدّر، أي واسأل أهل القرية، ويمكن أن لا نفترض ذلك ويكون الإسناد حينئذٍ إسناداً مجازياً، أي إن إسناد السؤال إلى القرية يكون إسناداً إلى غير ما هو له.

بحاجة إلى التقدير، ونسأل: ماذا نقدّر؟ هل نقدّر عنوان المؤاخذة بخصوصه لا غير، أو نقدّر الأثر المناسب الذي يختلف من مورد إلى آخر، فقد يكون هو المؤاخذة أحياناً، كما ربما يكون هو وجوب الكفارة أو وجوب القضاء، أو لا نقدّر هذا ولا ذاك، بل نقدّر جميع الآثار؟ إن هذه احتمالات ثلاثة.

وربما يقال: نقتصر على تقدير المؤاخذة لأنها القدر المتيقّن، ولكن المناسب تقدير جميع الآثار لأجل القرينة الخارجية، وهي رواية المحاسن بسند ينتهي إلى أبي الحسن عليه السلام: «الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا»،[1] حيث دلت على أن الشخص إذا أكره على اليمين فلم يحلف بالله تعالى وإنما حلف بطلاق زوجته أو عتق عبده أو صدقة ما يملكه، بأن قال: زوجتي طالق أو عبدي حر أو مالي صدقة إن تناولت الطعام الفلاني مثلاً فلا يلزمه شيء، أي لا تترتّب كفارة ولا يلزمه فعل ذلك الشيء ولا يترتّب أي أمر آخر، ثمّ استشهد عليه السلام بحديث الرفع، وهذا معناه أن المقدّر في حديث الرفع هو جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة وإلاّ لما صحّ الاستشهاد به على رفع جميع الآثار.

نعم الوارد في الحديث المذكور ثلاث فقرات من حديث الرفع وليس منها فقرة ما لا يعلمون، لكن لمّا لم يحتمل الفرق بين الفقرات فيلزم تقدير جميع الآثار بلحاظ جميع الفقرات بما في ذلك فقرة ما لا يعلمون.

٣ ـ ذكرنا أن حديث الرفع يرفع جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة بقرينة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٦/ الباب ١٢ من كتاب الإيمان/ الحديث ١٢.

حديث المحاسن، والآن نستدرك ونقول: إن الحديث وإن كان يرفع جميع الآثار ولكن التي تكون ثابتة للفعل بعنوانه الأولي دون ما يثبت له بعنوانه الثانوي، فمثلاً شرب الخمر بعنوانه الأولي _ أي بما هو شرب الخمر وقطع النظر عن طرو عنوان آخر عليه _ يستوجب الحدّ والفسق و... فإذا فرض أن الشخص أكره عليه زالت تلك الآثار وارتفعت، ولكن لو فرض وجود آثار مترتّبة في حالة طرو العنوان الثانوي فمثل هذه الآثار لا ترتفع، كالنسيان في الصلاة، فإن أثره في بعض الأحيان سجود السهو، فسجود السهو أثر للعنوان الثانوي أعني النسيان _ ومثله لا يرتفع بحديث الرفع، وهكذا الدية في قتل الخطأ، فإنها مترتّبة على الخطأ، الذي هو عنوان ثانوي فلا ترتفع بالحديث. والنكتة في ذلك واضحة، إذ سجود السهو مثلاً ما دام يثبت بسبب النسيان فكيف يرتفع بحديث الرفع، أي بفقرة رفع النسيان؟ إن لازم ذلك التهافت الواضح، إذ السبب لثبوت الشيء لا يمكن أن يكون بنفسه سبباً لانعدام ذلك الشيء، وبعبارة أخرى: الموضوع لثبوت شيء لا يمكن أن يكون بنفسه موضوعاً لعدم ذلك الشيء.

إن قلت: هذا وجيه، ولكن ما رأيك في وجوب الاحتياط، فإن موضوعه هو عدم العلم بالواقع والجهل به الذي هو عنوان ثانوي، ومثل هذا الأثر كيف يرتفع بحديث الرفع، حيث قلنا سابقاً إن فقرة رفع ما لا يعلمون تدل على رفع وجوب الاحتياط؟ إن لازم هذا أن حديث الرفع قد دلَّ على رفع الأثر الثابت للعنوان الثانوي.

وهكذا الحال بالنسبة إلى وجوب التحفّظ في باب النسيان والخطأ فإنه مرفوع، فلا يلزم المكلف أن يتحفّظ بتغيير موضع الخاتم مثلاً كي لا يحصل له النسيان أو الخطأ، وهذا معناه أن وجوب التحفّظ الذي هو أثر للعنوان الثانوي _ أعني الخطأ والنسيان _ قد ارتفع بحديث الرفع.

قلت: إن وجوب الاحتياط ليس أثراً للجهل وعدم العلم بالواقع، بل هو أثر لنفس الواقع، فالواقع لمّا كان مهماً لدى المولى فيترتّب على ذلك وجوب الاحتياط أو التحفّظ. نعم عدم العلم بالواقع مأخوذ في ثبوت وجوب الاحتياط ولكن لا بما أنه موضوع وسبب له بل بما هو ظرف له، فإن ظرف الاحتياط هو عدم العلم بالواقع من دون أن يكون موضوعاً وسبباً له.

توضيح المتن:

كان في الشبهة الحكمية...: هذا تفسير للإطلاق.

وإن كان في غيره: أي غير ما لا يعلمون، والمقصود مثل فقرة ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه.

فإنه ليس ما اضطروا...: وهو الموضوع، أعني شرب النجس مثلاً.

ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه...: بأن فسّرناه بالموضوع المشتبه لا بالحكم.

لكان أحد الأمرين...: يعني تقدير الآثار أو المجاز في الإسناد.

ثمّ لا وجه لتقدير خصوص...: هذا إشارة إلى المطلب الثاني، وما سبق إشارة إلى المطلب الأوّل.

في غير واحد: يعني الفقرات الثلاث المذكورة في حديث المحاسن. وضمير غيرها يرجع إلى المؤاخذة.

أو تمام آثارها: المناسب: أو تمام الآثار.

كما أن ما يكون بلحاظه...: أي إما أن نفترض تقدير جميع الآثار بناءً على فكرة التقدير أو نفترض أن المجازية في الإسناد هي بلحاظ جميع الآثار بناءً على فكرة المجاز في الإسناد.

فالخبر دلَّ: أي إن حديث الرفع دلَّ...

كما استشهد الإمام عليه السلام: يعني في حديث المحاسن.

ثمّ لا يذهب عليك أن المرفوع...: هذا إشارة إلى المطلب الثالث.

والموضوع للأثر...: الواو استينافية، أي إن موضوع الأثر يستدعي ثبوته فكيف يوجب رفعه.

خلاصة البحث:

إن تقدير المؤاخذة وغيرها من الآثار يحتاج إليه في مثل فقرة ما اضطروا إليه لكون الموصول هو الموضوع الخارجي، وهو لا يقبل الرفع الشرعي، بخلافه في فقرة ما لا يعلمون، فإن الموصول يمكن أن يفسّر بالحكم، وهو قابل للرفع بلا حاجة إلى تقدير.

ثمّ إنه بعد البناء على التقدير لا يكون المقدّر خصوص المؤاخذة بل الأثر الظاهر أو جميع الآثار بقرينة خبر المحاسن.

وحديث الرفع يرفع الآثار الثابتة للفعل بعنوانه الأولي دون الثابتة له بعنوانه الثانوي وإلاّ يلزم التهافت.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إن هاهنا مطالب هي:

أ ـ لا حاجة إلى تقدير المؤاخذة أو غيرها من الآثار في فقرة ما لا يعلمون، فإن الموصول عبارة عن الحكم الكلي أو الجزئي وهو قابل للرفع بنفسه وإنما يحتاج إلى التقدير أو المجازية في الإسناد بلحاظ مثل ما اضطروا وما استكرهوا لأنه ليس بقابل للرفع حقيقة.

نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون الموضوع المشتبه لكان أحد الأمرين مما لا بدَّ منه أيضاً.

ب ـ ثمّ لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد ما كان المقدّر في غير واحد من الفقرات الأعم، فيلزم بقرينة حديث المحاسن أن يكون هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام الآثار التي تقتضي المنة رفعها.

ج ـ ثمّ إن المرفوع هو الآثار الثابتة بالعنوان الأولي دون الثابت بالعنوان الثانوي، فإن الموضوع لثبوت الأثر لا يمكن أن يكون موجباً لرفعه.

لا يقال: كيف ووجوب الاحتياط فيما لا يعلم، وإيجاب التحفّظ في الخطأ والنسيان هو أثر لهذه العناوين نفسها؟

فإنه يقال: بل هو باقتضاء الواقع في موردها، فإن الاهتمام به هو الموجب لذلك.

* * *

قوله دام ظله:

«ومنها حديث الحجب...»، إلى قوله: **ومنها كل شيء مطلق...».**[1]

بقية الأحاديث:

٢ ـ حديث الحجب الذي يقول: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»،[2] بتقريب أن حرمة التدخين المشكوكة مثلاً حيث إنها مصداق من مصاديق ما حجب الله فتكون موضوعة عن العباد، أي مرفوعة عنهم.

وفيه: ما أشار إليه الشيخ الأعظم من أن الحديث يدل على أن ما حجبه الله، أي أخفاه وستره بسبب أمر رسله بعدم تبليغه يكون موضوعاً عن العباد، أما إذا لم نجزم بأنه مما أخفاه الله بل نحتمل أنه بيّنه من خلال رسله ولكنه خفي لأسباب تأريخية، أهمها إتلاف الظالمين لمجموعة كبيرة من الأحاديث فلا يكون مثل الحكم المذكور موضوعاً عن العباد، وحيث إن الحالة العامة في الأحكام المجهولة هي ذلك ـ أي نحتمل أنها قد بيّنت ولكن أُخفيت بسبب الظالمين ـ فلا يجوز التمسّك بالحديث لإثبات أنها موضوعة عن العباد.

وبهذا اتّضح أن دلالة الحديث المذكور غير تامة.

---

(١) الدرس ٢٩٩: (٤/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣/ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ٣٣.

٣ ـ حديث مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه...»،[١] ودلالته على المدّعى واضحة، إلاّ أنه قد يشكل عليه بالإشكالين التاليين:

أ ـ إنه قد يدّعى اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية بقرينة لفظة بعينه، فإنها تتناسب مع الشبهة الموضوعية.

وفيه: أن كلمة بعينه تتناسب مع الشبهة الحكمية أيضاً، إذ المقصود من الكلمة المذكورة هو التأكيد والحتمية وعدم التردد، وكأنه قيل: حتّى تعلم أنه حرام حتماً، فالحديث إذن يشمل الشبهة الحكمية الناشئة من فقدان النهى.

والتأكيد على كون الشبهة ناشئة من فقدان النهي هو باعتبار أن الشبهة الرئيسية التي وقعت محلاً للخلاف بين الأصوليين والإخباريين هي الشبهة التحريمية الناشئة من فقدان النهي، كحرمة التدخين مثلاً، إن هذا هو سبب التأكيد على حالة نشوء الشبهة الحكمية من فقدان النص وإلاّ فلا توجد نكتة أخرى.

ب ـ يمكن أن يدّعى أن الحديث المذكور يختص بالشبهة التحريمية فهو يدل على أن الشيء متى ما شكّ في حرمته فهو حلال،[٢] أما إذا شكّ في وجوبه فلا يدل على البراءة.

وفيه: أنه يمكن التعدّي إلى الشبهة الوجوبيّة بضمّ فكرة عدم الفصل، فإن المعروف بين الإخباريين على ما نقل الشيخ الأعظم في الرسائل أنهم يقولون في

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩/ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به/ الحديث ٤.

(٢) والقرينة على الاختصاص المذكور التعبير بقوله: حتّى تعرف أنه حرام، فإن هذا منبّه واضح على أن الدوران هو بين الحرمة والإباحة.

الشبهة الحكمية التحريمية _ كالشكّ في حرمة التدخين _ بالاحتياط من دون نقل خلاف بينهم، وأما إذا كانت الشبهة حكمية وجوبية فقد نقل عن بعضهم جريان البراءة فيها، وهذا معناه أن كل من قال بالاحتياط في الشبهة التحريمية لا يلزم أن يقول به في الشبهة الوجوبية، ولكن كل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية يلزم أن يقول بها في الشبهة الوجوبية.

إذن بضمّ عدم احتمال التفصيل في الحكم بالبراءة بين الشبهة التحريمية وبين الشبهة الوجوبية يثبت التعدّي.

هذا مضافاً إلى إمكان ذكر جواب آخر، بأن يقال: إن الشبهة الوجوبية يمكن تحويلها إلى شبهة تحريمية، وذلك بأن يقال: إنّا إذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فذلك عبارة أخرى عن الشكّ في حرمة ترك الدعاء، فالترك يدور أمره بين الحرمة والإباحة، وبالحديث المذكور تثبت الإباحة.

إذن من خلال إبدال عنصر الفعل بعنصر الترك يمكن تحويل الشبهة الوجوبية إلى شبهة تحريمية.[1]

ونتيجة هذا كله أن الاستدلال بالحديث المذكور تام.

٤ _ التمسّك بحديث السّعة: «الناس في سعة ما لا يعلمون»[2]

---

(١) ولكن يمكن أن يقال: إن ظاهر الرواية كون المقصود حتّى تعرف أن الفعل حرام، فالفعل يدور أمره بين الحلية والحرمة دون الترك. ولعلَّه إلى ذلك أشار بالأمر بالتأمل.

(٢) قد ورد قريب من ذلك في حديث السفرة الذي رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتّى يعلموا». وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣/ الباب ٥٠ من أبواب النجاسات/ الحديث ١١.

الدال على أن الناس في سعة من ناحية التكليف ما داموا يجهلونه،[١] فلو فرض أن حرمة التدخين مثلاً كانوا يجهلونها، فهم في سعة من ناحيتها، ولازم ذلك عدم وجوب الاحتياط عليهم من ناحية ذلك التكليف المجهول وإلاّ لم يكونوا في سعة من ناحيته.

إذن: الحديث بإثباته للسعة يكون دالاً على عدم وجوب الاحتياط، وبالتالي يكون معارضاً للدليل الدال على وجوب الاحتياط في الشبهات لو فرض وجوده، من قبيل قولهم عليهم السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك».

إن قلت: إن دليل وجوب الاحتياط إذا دلَّ على وجوب الاحتياط فسوف نصير عالمين به _ وجوب الاحتياط _ لا جاهلين، وبالتالي لا يصير حديث السعة معارضاً له ومنافياً، إذ الحديث يقول: «الناس في سعة ما داموا يجهلون الشيء، والمفروض أنّا لا نجهل بوجوب الاحتياط بل نعلم به بعد فرض قيام الدليل عليه.

ومن هنا تكون النتيجة: أن دليل وجوب الاحتياط يكون هو المقدّم والحاكم على حديث السّعة لا أن حديث السّعة يعارضه وينافيه.

قلت: لا بدَّ وأن نعرف أنّنا ذكرنا من البداية أن حديث السّعة نطبّقه على الحكم الواقعي المجهول الذي هو مثل حرمة التدخين، ومن الواضح أن حرمة التدخين لا تصير معلومة بمجرد قيام الدليل على

(١) لا يخفى أن في المراد من كلمة ما الواردة في الحديث احتمالين، فيحتمل أن يراد منها الموصولة، وبناءً عليه تكون كلمة سعة مضافاً وكلمة ما مضافاً إليه، ويحتمل أن يراد منها الظرفية الزمانية، أي الناس في سعةٍ مدة عدم علمهم أو ما داموا لا يعلمون.
والغرض من بيان هذين الاحتمالين ليس لتوقّف الاستدلال على خصوص أحدهما، بل لبيان الواقع لا أكثر وإلاّ فالاستدلال لا يتأثّر بكون ما هكذا أو هكذا.

وجوب الاحتياط حتّى يصير دليل وجوب الاحتياط هو المقدّم والحاكم على حديث السّعة، بل إن المعارضة بينهما هي واضحة.

أجل لو لم نطبّق حديث السّعة على حرمة التدخين المجهولة بل قمنا بتطبيقه على وجوب الاحتياط فما ذكر جيد.

إذن ينبغي التفصيل بين ما إذا أردنا تطبيق حديث السّعة بلحاظ حرمة التدخين واقعاً فالحديث يكون معارضاً لدليل وجوب الاحتياط وبين ما إذا أردنا تطبيقه بلحاظ وجوب الاحتياط فالمناسب تقديم دليل وجوب الاحتياط على حديث السّعة وصيرورة الحديث محكوماً لدليل وجوب الاحتياط.

والمناسب هو تطبيقه بلحاظ الحكم الواقعي المجهول وليس بلحاظ وجوب الاحتياط، إذ وجوب الاحتياط وجوب طريقي ـ أي شُرّع لأجل التحفّظ على الواقع المشكوك ـ وليس وجوباً نفسياً. أجل لو فرض أنّا قلنا بوجوبه النفسي فتطبيق الحديث بلحاظه يكون وجيهاً، وبالتالي يكون دليل وجوب الاحتياط هو المقدّم وحاكماً على حديث السّعة.[1]

(١) بل نتمكّن أن نقول: إن المعارضة تبقى حتّى لو قلنا بكون وجوب الاحتياط وجوباً نفسياً، إذ الحديث يمكن تطبيقه آنذاك على الأمرين معاً، فيمكن تطبيقه على وجوب الاحتياط، ولا يكون حديث السّعة آنذاك معارضاً لدليل وجوب الاحتياط بل محكوماً به، ويمكن أيضاً تطبيقه على الحكم الواقعي المجهول فتحصل المعارضة آنذاك.
وبكلمة أخرى: نحن لسنا ملزمين بتطبيق حديث السّعة على وجوب الاحتياط لو قلنا بكون وجوبه نفسياً، بل بالإمكان تطبيقه على الحكم الواقعي المجهول فتحصل المعارضة. ولعلَّه إلى ذلك أشار بالأمر بالفهم.

والخلاصة: أن وجوب الاحتياط لمّا كان طريقياً فالمناسب تطبيق الحديث بلحاظ الحكم الواقعي المجهول، ويثبت بذلك عدم وجوب الاحتياط وإلاّ لم نكن في سعة من ناحية التكليف الواقعي المجهول.

والنتيجة النهائية: أن الاستدلال بالحديث المذكور على البراءة أمر تام.

توضيح المتن:

ولو كان من جهة عدم الدليل...: هذا تفسير للإطلاق. والمقصود بهذا دفع الإشكال الأوّل.

وبعدم الفصل...: إشارة إلى دفع الإشكال الثاني. وقوله: وعدم وجوب الاحتياط فيه عطف تفسير على إباحته.

تأمّل: قد تقدّم وجه الأمر بالتأمل.

فهم في سعة ما لم يعلم...: هذا إشارة إلى الاحتمالين في المراد من كلمة ما.

ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط...: هذا بيان لتقريب الاستدلال بالحديث.

ثمّ إنه في هذا التقريب طُبّق الحديث على الحكم الواقعي، ولازم السعة من ناحيته عدم وجوب الاحتياط كما هو واضح.

لا يقال قد علم به: أي بما دلَّ على وجوب الاحتياط.

في ضيقه: أي في ضيق الاحتياط.

لكنه عرفت: أي في حديث الرفع حيث قال: فإنه يقال هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً وإلاّ فهو موجب...

فافهم: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

من جملة الأخبار التي استدل بها على البراءة حديث الحجب، لكنه مردود بأنه ناظر إلى حالة تحقّق الحجب من الله سبحانه لا ما إذا حصل لعوامل تأريخية. وهذا إن لم يجزم بكونه المراد فلا أقل من احتماله.

وأُستدل أيضاً بحديث كل شيء لك حلال، وقد اتّضح أن الاستدلال به تام، والإشكالين مدفوعان.

وأُستدل بحديث السعة أيضاً وقد اتّضح أن الاستدلال به تام أيضاً بعد تطبيقه على الحكم الواقعي المجهول دون وجوب الاحتياط لأنه طريقي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٢ _ حديث الحجب. وقد اتّضح تقريب الاستدلال به بما ذكر في حديث الرفع.

ويمكن أن يشكل بمنع ظهوره في وضع التكليف غير المعلوم بدعوى ظهوره في الاختصاص بما تعلّقت إرادة الله سبحانه بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه حيث إنه بدونه لا يصحُّ إسناد الحجب إليه تعالى.

٣ _ قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام بعينه»، فإنه يدل على حلية ما لا تعلم حرمته حتّى لو كان ذلك من جهة عدم الدليل على حرمته. وبعدم الفصل قطعاً بين عدم وجوب الاحتياط فيه وعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتمُّ المطلوب، مع إمكان أن يقال: إن ترك ما احتمل وجوبه هو مما لم تعرف حرمته فيكون حلالاً فتأمل.

٤ _ قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»، أي في سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمته.

وتقريب الدلالة: أنه لو كان الاحتياط واجباً لما حصلت السعة أصلاً فيعارض به ما دلَّ على وجوبه كما لا يخفى.

لا يقال: إنه قد علم بالدليل المذكور وجوبه.

فإنه يقال: لم يعلم به الحكم واقعاً حتّى يكون لزوم ضيق الاحتياط من ناحيته. نعم لو كان وجوب الاحتياط نفسياً كان الوقوع في الضيق بعد العلم بوجوبه، ولكن وجوبه كما عرفت طريقي فافهم.

* * *

قوله ﷾:

«ومنها قوله عليه السلام: كل شيء مطلق...»، إلى قوله:

وأما الإجماع...».[1]

الحديث الأخير:

٥ ـ الحديث المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»،[2] بتقريب أنه يدل على أن التدخين مثلاً حيث لم يرد نهي عنه إلى المكلف فيكون مطلقاً، أي مباحاً.

وأشكل عليه ﷾ بأن كلمة يرد أو بالأحرى الورود تستعمل تارة بمعنى الوصول، والتقدير: كل شيء مطلق حتّى يصل إليك نهي عنه، وأخرى تستعمل بمعنى الصدور، والتقدير: كل شيء مطلق حتّى يصدر نهي عنه وإن لم يصل إليك، ومن الواضح أن النافع في مقام إثبات البراءة هو الأوّل دون الثاني، إذ بناءً على الوصول يمكن أن أقول في كل شبهة من الشبهات أنه لم يصلني نهي، فالتدخين مثلاً أجزم بأنه لم يصلني نهي عنه، إذ الوصول عبارة أخرى عن العلم، فمتى ما علمت بالنهي يصدق آنذاك أنه قد وصلني النهي، وأما إذا لم أعلم به فلا يصدق قد وصلني النهي، وحيث إنه في كل شبهة يصدق أني لا أعلم بالنهي فيلزم أن يصدق أنه لم يصلني النهي فتثبت البراءة.

هذا بناءً على الوصول.

---

(١) الدرس ٣٠٠: (٥/ ربيع الثاني ١٤٢٧هـ).

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧/ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ٦٠.

وأما بناءً على الصدور فلا يمكن أن أجزم بعدم صدور النهي، إذ لعلَّه صدر النهي من الله سبحانه ولكن لم يصل إليَّ بسبب تلف الحديث لعوامل تاريخية، وعليه فلا يمكن الحكم بالبراءة.

وبالجملة: بناءً على الوصول يمكن الحكم بالبراءة لأنه في كل شبهة نجزم _ بعد تحقّق الفحص واليأس _ بعدم تحقّق الوصول والعلم، وهذا بخلافه على الصدور، فإنه حيث لا يمكن الجزم بعدم تحقّقه فلا يمكن الحكم بالبراءة.

وبعد وجود هذين الاحتمالين في كلمة الورود فلا يمكن التمسّك بالحديث لإثبات البراءة، إذ من المحتمل صدق الورود بمجرد تحقّق الصدور خصوصاً إذا افترض احتمال تحقّق وصول ذلك النهي إلى بعض الناس في الزمن المتقدّم ولكن لم يصل إلينا لعوامل تاريخية، ومع احتمال تحقّق الصدور فلا يمكن الحكم بالبراءة، فإن الحكم بها فرع إحراز موضوعها، وما دمت لا أحرز موضوعها فلا يمكن الحكم بها.

ثمّ بعد ذلك تعرّض ﷺ إلى اشكالات ثلاثة مع أجوبتها أشار إلى كل واحد منها بلسان لا يقال. وتلك الإشكالات هي:

١ _ صحيح أنه بناءً على الصدور نحتمل في كل شبهة صدور النهي، ولكن هناك طريق يمكن من خلاله إثبات عدم تحقّق الصدور، ومن ثَمَّ الحكم بالبراءة، وذلك الطريق هو التمسّك بالاستصحاب، أي نقول هكذا: إنه قبل الإسلام أو في بداية الإسلام لم يصدر نهي عن التدخين مثلاً جزماً، وبعد ذلك نشكّ في صدور النهي فنستصحب عدم الصدور الثابت سابقاً، وبذلك تثبت البراءة.

وأجاب ﷺ بما حاصله: نسلّم أن الاستصحاب يمكن أن يثبت عدم الصدور، ولكن البراءة التي سوف تثبت هي براءة بملاك عدم صدور النهي واقعاً

وليس هي بملاك الجهل بصدور النهي، ومن الواضح أنّنا بصدد إثبات البراءة بملاك الجهل بصدور النهي وليس بملاك الجزم بعدم صدور النهي واقعاً.

٢ ـ ولكن قد يشكل بأن المهم هو إثبات البراءة سواء أكان الطريق إلى ذلك هو الجزم بعدم صدور النهي أم الجهل بصدور النهي.

وأجاب ﷺ بما حاصله: أن الأثر العملي يظهر فيما إذا جزمنا بصدور النهي في فترة والترخيص في فترة أخرى ولكن لا ندري هل المتقدّم هذا أو ذاك، فإنه بناءً على كون المدار على الجهل بثبوت النهي بالفعل يمكن الحكم بالبراءة، باعتبار أنّنا الآن جاهلون بثبوت النهي فعلاً، بينما بناءً على كون المدار على عدم صدور النهي فالمفروض أنّا جازمون بصدور النهي فلا يمكن إجراء البراءة.

٣ ـ وقد تقول: إن هذه الثمرة هي في حكم العدم، لأن البراءة يمكن أن تجري في الحالة المذكورة على كلا التقديرين، فبناءً على كون المدار على عدم الصدور نقول هكذا: إن البراءة إذا جرت في حالة الشكّ في أصل صدور النهي ـ يعني بعد إجراء استصحاب عدم الصدور ـ فتجري أيضاً في حالة الجزم بالصدور والشكّ في التقدّم والتأخّر، وذلك ببركة فكرة عدم القول بالفصل، يعني أن القائل بالبراءة في باب الشبهة التحريمية لا يفرّق بين أن يكون النهي يشكّ في أصل صدوره وبين أن يجزم بصدوره ويشكّ في التقدّم والتأخر.

وبالجملة: أنه حتّى بناءً على كون المدار على عدم الصدور يمكن إثبات البراءة في كلتا الحالتين من خلال ضمِّ فكرة عدم القول بالفصل، وبذلك تعود الثمرة المذكورة في حكم العدم.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأن الاستعانة بفكرة عدم القول بالفصل وجيهة إذا كان المثبت للبراءة في إحدى الحالتين هو الدليل الاجتهادي،

كخبر الثقة مثلاً، فإنه يمكن آنذاك ضمُّ فكرة عدم القول بالفصل لإثبات البراءة في الحالة الثانية، أما إذا كان المثبت للبراءة في الحالة الأولى هو الأصل العملي _ كما هو الحال في المقام، حيث أجرينا استصحاب عدم تحقّق الصدور، ومن خلاله أثبتنا البراءة _ فلا يمكن الاستعانة بفكرة عدم القول بالفصل لإثبات البراءة في الحالة الثانية لصيرورة المورد من مصاديق الأصل المثبت آنذاك، فإن الأصل المثبت عبارة عن كل أصل أريد من إجراءه إثبات اللوازم غير الشرعية، والأمر في المقام كذلك، إذ البراءة في الحالة الأولى قد أثبتت باستصحاب عدم صدور النهي واقعاً وأُريد من خلال ذلك إثبات البراءة في الحالة الثانية، ومن الواضح أن البراءة في الحالة الثانية ليست لازماً شرعياً للبراءة في الحالة الأولى، إذ لا يوجد نص شرعي يقول: إذا ثبتت البراءة في الحالة الأولى فهي تثبت في الحالة الثانية، وإنما ذلك هو لأجل الملازمة الخارجية الثابتة بسبب فكرة عدم الفصل.

وبالجملة: إذا كان المثبت للبراءة في الحالة الأولى هو الدليل الاجتهادي فتثبت البراءة في الحالة الثانية، لأن الدليل الاجتهادي حجة في إثبات اللوازم غير الشرعية، وهذا بخلاف الأصل العملي، فإنه ليس حجة في إثبات اللوازم غير الشرعية.[1]

(١) هذا ويمكن أن يقال: إن دور الاستصحاب في الحالة الأولى ليس هو دور المثبت للبراءة فيها، بل دور المنقّح للموضوع، أي إن غاية ما يقوم به من دور هو إثبات عدم صدور النهي واقعاً، وأما البراءة فهي لا تثبت من خلال الاستصحاب وبواسطته، بل هي تثبت بواسطة الدليل الاجتهادي، أعني رواية كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي. ولعلَّه إلى هذا أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

توضيح المتن:

أو ما بحكمه: يعني الظن الخاص. والتقدير: إلاّ بعد العلم بالنهي عن الشيء أو ما بحكم العلم. والمقصود هكذا: ودلالته تتوقّف على عدم صدق الورود إلاّ على الوصول والعلم ولا يكفي الصدور وإن وصل النهي إلى بعض الناس.

أصالة العدم: يعني استصحاب عدم الصدور، ولا يوجد أصل باسم أصالة العدم غير الاستصحاب.

وإطلاقه: عطف تفسير على الإباحة.

فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها: يعني الحالة الأولى.

الدليل: أي الاجتهادي، فإنه حجة في لوازمه غير الشرعية.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إن الحديث الأخير الذي قد يستدل به على البراءة هو حديث كل شيء مطلق. ودلالته تتوقّف على تفسير الورود بالوصول دون الصدور، وهو غير ثابت، لاحتمال صدق الورود على الصدور خصوصاً إذا وصل التكليف إلى بعض الناس.

ثمّ ذكر إشكالات ثلاثة مع أجوبتها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٥ ـ حديث «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي».

وفيه: أن دلالته تتوقّف على كون المراد من الورود وصول النهي ولا

يكفي صدوره عن الشارع وإن وصل إلى غير واحد، وهو ممنوع لوضوح صدقه على الصدور سيّما بعد الوصول إلى غير واحد وقد خفي علينا.

لا يقال: نعم ولكن بضميمة أصالة العدم يتم الاستدلال به.

فإنه يقال: يتم الحكم بالبراءة ولكن لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً بل بعنوان عدم صدور النهي عنه واقعاً.

لا يقال: نعم ولكن ذلك لا يؤثّر على المقصود، وهو الحكم بإباحة مجهول الحرمة سواء أكان بهذا العنوان أم بذاك.

فإنه يقال: إذا كان بذاك العنوان فيختصّ الحكم بالبراءة بما إذا لم يعلم بورود النهي أصلاً ولا يعمّ ما إذا ورد النهي في زمان والترخيص في آخر وشُكَّ في التقدّم والتأخّر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد مجهول الحرمة.

فإنه يقال: هذا وجيه إذا كان المثبت للإباحة في البعض هو الدليل لا الأصل فافهم.

* * *

قوله دام ظله:

«وأما الإجماع...»، إلى قوله: واحتج للقول بوجوب الاحتياط...».[1]

الدليل الثالث: الإجماع:

ذكرنا فيما سبق أن أصل البراءة قد يستدل له بالأدلة الأربعة، وقد تقدّم الدليل من الكتاب الكريم، ثمّ من السُنّة الشريفة، والآن يراد بيان الدليل الثالث، وهو الإجماع.

قد يدّعى ثبوت الإجماع على أن الأصل هو البراءة عند الشكِّ في ثبوت الحرمة مثلاً.

وأجاب الشيخ المصنف بأنّا في بحث الإجماع ذكرنا أن الإجماع المنقول ليس حجة إلاّ إذا أوجب الاطمئنان بالكشف عن موافقة الإمام عليه السلام من خلال تجميع القرائن، وإذا لاحظنا موردنا لم نجد حصول مثل هذا الاطمئنان، لأننا نحتمل كون الإجماع في مسألتنا إجماعاً مدركيّاً، أي يستند إما إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو إلى حكم النقل برفع ما لا يعلمون، ومع وجود هذا الاحتمال لا يكون الإجماع في مقامنا إجماعاً تعبّديّاً، أي لا يكون إجماعاً كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام تعبّداً.[2]

---

(١) الدرس ٣٠١ و٣٠٢: (٩ و١٠/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) وهذه نكتة ظريفة قد أشار إليها دام ظله، ونؤكّدها من جديد، وهي أن الإجماع لا يكون حجة إلاّ إذا كان تعبديّاً، يعني كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام يداً بيد، وذلك لا يتحقّق مع احتمال المدرك، كما هو الحال في المقام، حيث يحتمل استناد المجمعين إلى العقل أو النقل في حكمهم بالبراءة.

هذا حاصل ما أفاده ﷺ في هذا الدليل.

وكان من المناسب ذكر مناقشة أخرى، وهي أن الإجماع بمعنى الاتفاق وعدم الخلاف لم يثبت تحقّقه، إذ كيف يدّعى ذلك والحال أن الإخباريين مخالفون في المسألة ويقولون بوجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة؟ إن هذا كان من المناسب الإشارة إليه كما هو واضح.

الدليل الرابع: العقل:

وأما بالنسبة إلى الدليل الرابع، أعني العقل فبيانه واضح، وهو أن يقال: إن العقل يحكم بالبراءة، يعني بقبح العقاب بلا بيان. ولكن ما هو مدرك هذه القاعدة؟ إنه ليس إلاّ الوجدان، نظير الحكم بأن الكل أكبر من الجزء، فكما أنه لا مدرك لهذا إلاّ الوجدان فكذا المقام.

وهذا الدليل في نظر الشيخ المصنف تام ولا ريب فيه.

هذا ولكن قد يخطر إلى الذهن المناقشة بما يلي: إنّنا نسلّم بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ولكن ندّعي أن البيان ثابت لا أنه معدوم، ومعه يكون العقاب عقاباً مع البيان لا بدونه.

وما هو ذلك البيان؟ إنه قاعدة عقلية ثانية تقول: يجب دفع الضرر المحتمل. وهذه قاعدة مسلّمة أيضاً، فلو فرض أنكَ احتملتَ أن عقرباً أو حية هي بالقرب منك فهل تبقى لابثاً في مكانك؟ كلا جزماً، وهذا معناه أن الضرر المحتمل يجب دفعه.

إنه إذا سلّمنا بهذه القاعدة الثانية فسوف تكون هي بياناً، إذ القاعدة الأولى تقول: يقبح العقاب بلا بيان، والقاعدة الثانية تقول: إنّي أسلّم أنه يقبح العقاب بلا بيان ولكن أقول: إن البيان ثابت من خلال حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وأجاب الشيخ المصنف بما حاصله: إنّنا نتسائل عن الضرر المذكور في القاعدة الثانية، فهل يراد به الضرر بمعنى العقوبة الأخروية أو يراد به الضرر الدنيوي؟

فإن أُريد به العقوبة فالمناسب أن تكون القاعدة الأولى هي الحاكمة والمقدّمة على القاعدة الثانية، لأن الثانية تقول: إن العقاب متى ما كان محتملاً فيلزم دفعه، والمفروض أن القاعدة الأولى تقول: تقبح العقوبة بلا بيان، فهي تحصّل لنا الأمن واليقين بعدم وجود عقوبة ما دام لا بيان للتكليف بحرمة التدخين مثلاً.

هذا إذا فرض أن المورد كانت تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أي كانت الشبهة بدوية، وأما إذا لم تجر، كما إذا كانت الشبهة محصورة، يعني مقرونة بالعلم الإجمالي ففي مثله لو ارتكب المكلف أحد الأطراف وصادف ارتكابه الحرام كان مستحقّاً للعقاب ولكن لا لأجل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، بل لأجل وجود المقتضي وفقدان المانع، أما المقتضي فهو ارتكاب الحرام الواقعي حسب الفرض، وأما انعدام المانع فلأن قاعدة قبح العقاب لا تجري في مورد وجود العلم الإجمالي.

وهذا معناه أن ضمَّ القاعدة الثانية إلى جنب القاعدة الأولى هو كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، فهي لا تسمن ولا تغني من جوع، إنها سواء أُضمّت إلى القاعدة الأولى أم لم تضم لا يؤثّر ذلك شيئاً، فإنه في مورد الشبهة البدوية تكون العقوبة منتفية وغير محتملة لجريان القاعدة الأولى من دون وجود مجال للقاعدة الثانية، وفي مورد الشبهة المحصورة يثبت استحقاق العقوبة من دون مدخلية للقاعدة الثانية، فإدخالها في الميدان إلى جنب القاعدة الأولى أمر لا وجه له.

هذا كله إذا كان المقصود من الضرر في القاعدة الثانية العقوبة الأخروية.

وأما لو كان المقصود الضرر الدنيوي فيمكن الجواب بوجهين:

١ ـ إنّنا نفترض الآن التسليم بأن احتمال حرمة التدخين مثلاً يلازم احتمال الضرر الدنيوي في التدخين، إذ الأحكام الشرعية تنشأ من ملاكات في متعلّقاتها، وتلك الملاكات هي من قبيل الضرر والنفع، ولازم ذلك أنه متى احتملنا حرمة شيء فيلزم أن نسلّم احتمال الضرر في ارتكابه، إن هذا مطلب نفترض الآن التسليم به، ولكن نقول: إنّنا لا نسلّم بوجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل بل المتيقن، ونؤكّد حتّى الضرر المتيقن لا يلزم دفعه، يعني لا نسلّم بالقاعدة الثانية التي تقول: يجب دفع الضرر إذا كان المقصود من الضرر، الضرر الدنيوي.

ونلفت النظر إلى أن هذه المسألة ـ أعني وجوب دفع الضرر الدنيوي ـ وقعت محلاً للخلاف بين الأعلام، فالشيخ الأعظم في رسالته المعروفة برسالة لا ضرر ذهب إلى حرمة الإضرار بالنفس بشكل مطلق[١] بينما الشيخ الخراساني في هذا الموضع من الكفاية ذهب إلى العكس تماماً وقال: إن أي إضرار بالنفس ليس بمحرّم ولا يجب دفعه.[٢]

والشيخ الأعظم ذكر في الدليل على الكبرى التي ذهب إليها بأن الأدلة العقلية والنقلية تدلُّ على ذلك، أي على حرمة الإضرار بالنفس، ولم يذكر ﷺ شيئاً من الأدلة على ذلك.

---

(١) رسالة لا ضرر المطبوعة ضمن رسائل فقهية: ١١٦.

(٢) وطبيعي المقصود جواز ذلك إذا لم يبلغ الضرر درجة هلاك النفس، وإلاّ كان إلقاءً في التهلكة، وهو ليس بجائز جزماً. ونلفت النظر إلى أن المسألة المذكورة تشتمل على أقوال أخرى تفصّل في هذا المجال لا داعي إلى التعرّض إليها.

بينما الشيخ المصّنف استدل على ذلك بالسيرة العقلائية والمتشرعيّة على ارتكاب الإنسان لبعض المضار الدنيوية من دون أن يحتمل أحد حرمة ذلك، كالشخص الذي يسافر كسائق لحمل البضائع، وقد تستمر السفرة أشهراً بل عاماً كاملاً وهو يتحمّل شتى المصاعب والآلام والأضرار في سفره الطويل المذكور، ولا يحتمل أحد حرمة مثل هذا السفر.

ولا وجه لأن يجاب بأن هذا السفر هو سفر لأجل الضرورة ومعيشة العائلة، فهو جائز لأجل ذلك، إن هذا التوجيه مرفوض، باعتبار أن مثل السفر المذكور يحكم بجوازه حتّى لو كان بلا ضرورة ملحّة تستدعيه.

وبالجملة: إذا كان المقصود من الضرر في القاعدة الثانية هو الضرر الدنيوي فلا نسلّم القاعدة الثانية من الأساس ولا نسلّم بوجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل بل المتيقن.

٢ ـ إنّنا لا نسلّم ملازمة احتمال حرمة الشيء لاحتمال الضرر في متعلّقه، فإن الأحكام تنشأ من مفاسد ومصالح في متعلّقاتها، وتلك المفاسد والمصالح لا يلزم أن تكون من قبيل الضرر والنفع، بل ربما أحياناً يجزم بحرمة الشيء وفي نفس الوقت يجزم بعدم ثبوت الضرر فيه، كما هو الحال في السرقة من الناس، فإنها لا توجب الضرر جزماً بل توجب نفع السارق، ورغم ذلك هي حرام، وهذا معناه أن الحرمة يلزم أن تنشأ من مفسدة في متعلّقها ولكن تلك المفسدة لا يلزم أن تكون من قبيل الضرر.

وهكذا الحال في بعض العبادات المحرّمة كصلاة التراويح مثلاً، فإنها محرّمة لمفسدة فيها، ولكن تلك المفسدة ليست هي من قبيل الضرر على مرتكبها.

نعم نحن نسلّم أن بعض الأحكام تنشأ من أضرار ومنافع في متعلّقاتها، يعني أن المصلحة والمفسدة تكون من قبيل الضرر والنفع، ولكن هذا ليس مطلباً دائمياً بل هو في بعض الأحيان.

إن قلت: إنّنا نسلّم أنه عند احتمال حرمة الشيء لا يلزم احتمال الضرر في ارتكابه ولكن احتمال المفسدة موجود جزماً غير أن تلك المفسدة لا يلزم أن تكون من قبيل الضرر، إن هذا المطلب إذا قبلناه، أي قلنا: إن احتمال الحرمة يلازم احتمال المفسدة فنقول آنذاك: إن العقل يحكم بلزوم دفع المفسدة المحتملة حتّى إذا لم تكن تلك المفسدة من قبيل الضرر.

ومما يؤيّد هذا أنه يوجد خلاف في مسألة أن الأشياء بقطع النظر عن الشرع هل هي على الإباحة أو الحظر أو التوقّف، يعني أنه لو قطعنا النظر عن مثل حديث رفع عن أمّتي ما لا يعلمون فهل العقل يحكم بأن الأشياء هي على المنع والحظر أو أن العقل يتوقّف عن الحكم بشيء أو أنه يحكم بالإباحة والرخصة، إنه في هذه المسألة حكم الشيخ الطوسي بأن الأشياء هي على الحظر، ولا أقل يتوقّف العقل عن الحكم بشيء، واستند في ذلك إلى هذا التعليل، وهو أن العقل يحكم بأن الإقدام على ما لا تؤمن فيه المفسدة هو كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة، فكما أن الثاني قبيح ولا يجوز ارتكابه فكذلك الأوّل.

هكذا نقل الشيخ الأعظم في الرسائل عن الشيخ الطوسي.[1] وهذا معناه أن الشيخ الطوسي يسلّم ويدّعي أن الإقدام على ما تحتمل فيه المفسدة هو قبيح ومحرّم وإلاّ فكيف استدل على مطلوبه؟

---

(١) لاحظ الرسائل قبل التعرّض إلى تنبيهات المسألة الأولى المعقودة لبحث الشبهة التحريمية الفاقدة للنص (ص ٢١٤) من الطبع القديم المشتمل على الحواشي.

قلت: لا نسلّم أن العقل يحكم بقبح ارتكاب محتمل المفسدة بل العقلاء يرتكبون ذلك من دون نكير، وسندنا في عدم الحرمة هو الوجدان وسيرة العقلاء، فنحن نتزوج بامرأة معينة ونحتمل أن الزواج بها يسبّب بعض المفاسد أو نشتري داراً ونحتمل أن شرائها تترتّب عليه بعض المفاسد، وهكذا، بل نقول أكثر: إن الشارع قد جوّز لنا ارتكاب محتمل المفسدة، كما هو الحال في الشبهة الموضوعية التحريمية، فلو احتملنا أن هذا السائل المشكوك هو خمر فلا إشكال في جواز تناوله رغم أنه محتمل الحرمة، وبالتالي هو محتمل المفسدة، ومن المعلوم أن إذن الشارع في الارتكاب يدل على عدم قبح ارتكاب محتمل المفسدة وإلاّ فكيف يأذن الشارع في ارتكاب القبيح.[1]

توضيح المتن:

إلاّ أنه موهون: ووجه وهنه ما سيأتي بقوله: فإن تحصيله...

في الجملة: أي إذا حصل الاطمئنان بكشفه عن رأي الإمام عليه السلام.

فإن تحصيله: أي الإجماع التعبديّ الكاشف عن موافقة الإمام عليه السلام.

فإنهما بدونها: أي فإن المؤاخذة والعقوبة بدون الحجة.

ولا يخفى أنه مع استقلاله...: هذا شروع في ردِّ حاكمية القاعدة الثانية على الأولى.

كما أنه مع احتماله: أي كما أنه لو فرض وجود احتمال العقاب في الشبهة، وذلك إذا كانت محصورة.

---

(١) يمكن أن يقال: إن حكم العقل بالقبح معلّق على عدم إذن الشرع في الارتكاب، فإذا أذن ارتفع حكم العقل بالقبح وكان إذناً في ارتكاب ما ليس بقبيح عقلاً.

وقوله: لا حاجة إلى القاعدة يعني القاعدة الثانية.

وقوله: في صورة المصادفة يعني مصادفة الارتكاب للمحرَّم الواقعي.

ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر...: وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع كما أوضحنا.

مع أن احتمال الحرمة...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وما قبله إشارة إلى الوجه الأوّل.

وقد استقلَّ...: هذه جملة معترضة. والمناسب: والتي يستقل العقل...

أو أنه كالإقدام...: المناسب: وأنه كالإقدام... كما في متن حقائق الأصول.

فتأمّل: تقدّم بيان وجهه.

خلاصة البحث:

الدليل الثالث على أصل البراءة هو الإجماع، ولكنه موهون لكونه محتمل المدرك فلا يكون كاشفاً بنحو الجزم عن رأي الإمام عليه السلام.

والدليل الرابع هو العقل، أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وقد يشكل بأن القاعدة الثانية بيان، ويمكن دفعه بأن المقصود من الضرر إذا كان هو الأخروي فالقاعدة الأولى هي الحاكمة والرافعة لموضوع الثانية. هذا لو كانت الشبهة بدوية، وإذا كانت محصورة فالمكلف يستحقّ العقوبة في صورة المصادفة ولكن لا لأجل القاعدة بل لوجود المقتضى وفقدان المانع.

وإذا كان المقصود من الضرر الضرر الدنيوي فيردُّ ذلك عدم التسليم بوجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل بل المتيقن، وأيضاً احتمال الحرمة لا يلازم احتمال الضرر وإن لازَمَ احتمال المفسدة. وإذا قيل: إن ارتكاب محتمل المفسدة قبيح عقلاً قلنا: بل ليس بقبيح بشهادة الوجدان، كيف والشارع قد أذن في ارتكاب محتمل القبح، كما في الشبهة الموضوعية؟!

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الإجماع:

وأما الإجماع فقد نقل على البراءة.

وفيه: أنه موهون ويكون تحصيله بعيداً _ ولو قيل باعتبار المنقول في الجملة _ في مثل هذه المسألة التي يحكم فيها العقل والنقل.

العقل:

وأما العقل فقد استقل بقبح العقاب بلا بيان، والوجدان يشهد بذلك.

وهل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تصلح أن تكون بياناً؟ كلا، لأن الضرر إن فُسّر بالعقوبة فلا مجال لاحتماله بعد الحكم المتقدّم للعقل، وعلى فرض احتماله لا حاجة إلى القاعدة، بل في حالة المصادفة تستحقُّ العقوبة على المخالفة حتّى لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وإن فُسّر بغير العقوبة فالمتيقن منه فضلاً عن المحتمل لا يجب دفعه شرعاً ولا عقلاً، ضرورة عدم القبح عقلاً في تحمّل بعض المضار لبعض الدواعي، ويجوز ذلك شرعاً.

على أن احتمال الحرمة أو الوجوب وإن لازَمَ احتمال المفسدة أو ترك المصلحة إلاّ أنه لا يلازم احتمال الضرر، إذ المصالح والمفاسد لا يلزم أن تكون من قبيل المنافع والمضار، بل كثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر.

إن قلت: نعم ولكن العقل يستقلُّ بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته وأنه كالإقدام على ما تعلم مفسدته، كما أشار إليه شيخ الطائفة قدس سره عند استدلاله على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت: استقلاله بذلك ممنوع بشهادة الوجدان، والعقلاء لا يحترزون عمّا لا تؤمن مفسدته ولا يتعاملون معه معاملة ما تعلم مفسدته، كيف وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمّل.

* * *

قوله دام ظله:

«واحتج للقول بوجوب الاحتياط...»، إلى قوله:

وأما العقل...».[1]

الأدلة على وجوب الاحتياط:

تعرّضنا فيما سبق إلى الأدلة على كون الأصل في الشبهات هو البراءة، وقلنا قد يستدلّ على ذلك بالأدلة الأربعة، وقد اتّضح أنه لا يمكن الاستدلال من الكتاب الكريم ولا من الإجماع، وإنما يمكن ببعض الروايات وبحكم العقل. وهذا يعني أن الدليل على أصل البراءة هو مثل حديث رفع ما لا يعلمون وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

هذا ما يمكن الاستدلال به على أصل البراءة.

أما ما قد يستدل به على أن الأصل هو الاحتياط فالأدلة الثلاثة، أعني الكتاب الكريم، والسُنّة الشريفة، وحكم العقل، وأما الإجماع فلا وجه للاستدلال به بعد مخالفة الأصوليين وذهابهم إلى البراءة.

الكتاب الكريم:

أما الكتاب الكريم فقد يستدل بالطوائف الثلاث التالية:

١ ـ ما دلَّ على النهي عن القول بغير علم.

٢ ـ ما دلَّ على حرمة اهلاك النفس.

٣ ـ ما دلَّ على وجوب التقوى أو حقِّ التقوى.

---

(١) الدرس ٣٠٣ و٣٠٤: (١١ و١٢/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

ووجه الاستدلال بها واضح، فيقال: إن الحكم بالبراءة قول بغير علم، ويحذر من الوقوع في الهلكة بسببه، وهو مناف مع التقوى أو حقِّ التقوى.

هذا ما قد يستدل به من الكتاب الكريم.

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بأن ما دلَّ من العقل والنقل على البراءة يوجب لنا العلم بالبراءة، وبالتالي لا يكون الحكم بها قولاً بغير علم بل قولاً بعلم، كما أنه لا يكون موجباً للهلكة ولا يكون منافياً للتقوى بعد دلالة النقل والعقل عليها.

السُنّة الشريفة:

وأما السُنّة الشريفة فقد استدل منها بطائفتين:

١ ـ ما دلَّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وأن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة، فالإمام عليه السلام أمر بالتوقّف عند الشبهة، وعلّل ذلك بأن في الاقتحام خوف الوقوع في الهلكة.

ومن قبيل ما دلَّ على وجوب الكفِّ والردِّ إلى أئمّة الهدى إذا لم يعلم بالشيء.

ولا يخفى أن لسان الأوّل يدل بالمطابقة على وجوب الاحتياط بينما لسان الثاني يدل بالالتزام على ذلك وليس بالمطابقة، فإن لازم وجوب الكفّ والردّ إلى أئمّة الهدى وجوب الاحتياط في مقام العمل.

٢ ـ ما دلَّ على وجوب الاحتياط، من قبيل: أخوك دينك فاحتط لدينك.

هذا ما قد يستدلّ به من الأخبار على أصل الاحتياط.

وأجاب قدس سره عن الطائفة الأولى بأنه يلزم حملها على مورد الشبهة المحصورة أو على البدوية قبل الفحص، إذ أنها علّلت بخوف الوقوع في الهلكة عند اقتحام الشبهة، ومن الواضح أن الشبهة إذا كانت بدوية

وقد تمَّ فيها الفحص فالعقل يحكم فيها بقبح العقاب بلا بيان، أي إن احتمال الهلكة سوف يكون منتفياً.

وبكلمة أخرى: أنه لا بدَّ من حمل الطائفة المذكورة على المورد الذي يكون فيه احتمال الهلكة _ بمعنى العقوبة الأخروية _ ثابتاً، وذلك لا يكون إلاّ في الشبهة المحصورة أو البدوية قبل الفحص، إذ فيهما لا يحكم العقل بقبح العقاب، وهذا بخلافه في البدوية بعد الفحص، فإنه لا مجال لاحتمال الهلكة بعد حكم العقل بقبح العقاب.

هذا بالنسبة إلى الجواب عن الطائفة الأولى.

وأما الطائفة الثانية فأجاب عنها ﷺ بجوابين:

١ _ إن أخبار البراءة أخص وأظهر من أخبار الاحتياط فتخصّصها كما سنوضّح إن شاء الله تعالى.

٢ _ إن أخبار الاحتياط إرشادية وليست مولوية كما سنوضّح إن شاء الله تعالى.

وقبل توضيح هذين الجوابين نشير إلى مطلب وقع محلاً للخلاف بين الشيخ الأعظم والشيخ المصنف، وذلك المطلب قد ذكره الشيخ الأعظم كردٍ على أخبار الاحتياط، فإن تَمَّ صارت الأجوبة ثلاثة وإلاّ بقيت اثنين.

وذلك المطلب الذي وقع محلاً للخلاف هو: هل قاعدة قبح العقاب بلا بيان يمكن جعلها معارضة لإخبار الاحتياط أو لا؟ فالشيخ الأعظم ذكر أنها معارضة، وبذلك نحصل على ردّ جديد على أخبار الاحتياط، فيقال: إن أخبار الاحتياط مرفوضة لأنها مخالفة لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أما إذا لم تكن معارضة _ كما هو رأي الشيخ

المصنف _ وكانت أخبار الاحتياط هي المقدّمة والحاكمة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا نحصل على ردٍّ جديد.

والشيخ الأعظم ذكر في توضيح المعارضة ما حاصله: أن أخبار الاحتياط إذا كانت تدل على وجوب الاحتياط حقاً فنسأل: هل هي تدل على وجوب الاحتياط من باب الوجوب المقدمي _ أي إن الاحتياط واجب كمقدّمة للتحرّز عن العقاب على الواقع المجهول _ أو من باب الوجوب النفسي، وكلاهما باطل.

أما الوجوب المقدمي فباعتبار أن العقاب على الواقع المجهول هو أمر غير ممكن في حدّ نفسه لقبح العقاب على المجهول بلا بيان فكيف يكون وجوب الاحتياط مقدّمة للتحرّز عن الشيء الذي هو غير ممكن في حدّ نفسه؟

وبكلمة أخرى: أن الاحتياط لا يمكن أن يكون وجوبه مقدميّاً إلاّ إذا فرض إمكان العقاب على الواقع المجهول، أما إذا لم يمكن فلا معنى للوجوب المقدمي للاحتياط.

وأما الوجوب النفسي فباعتبار أن لازمه صيرورة العقاب عقاباً على مخالفة وجوب الاحتياط وليس عقاباً على مخالفة الواقع، وهذا باطل جزماً، فإن من قال بثبوت العقاب فهو يقوله بلحاظ الواقع وليس بلحاظ وجوب الاحتياط.

وبالجملة: أن الاحتياط لا يمكن أن يكون واجباً لمخالفته لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا رفض ﷺ أخبار الاحتياط، وبالتالي يلزم حملها إما على الاستحباب أو على الوجوب في الشبهة المحصورة أو البدوية قبل الفحص.

هذا بالنسبة إلى الشيخ الأعظم.

وأما الشيخ المصنف فذكر أنه يوجد شق ثالث، وهو أن لا يكون وجوب الاحتياط مقدميّاً ولا نفسيّاً، بل هو وجوب طريقي لأجل التحفّظ على الواقع، كما هو الحال في وجوب العمل بخبر الثقة أو بالاستصحاب وغير ذلك من

الأمارات، فإنه وجوب طريقي يترتّب عليه صحة العقاب على الواقع المجهول، فالواقع المجهول إنما لا يصحُّ العقاب على مخالفته فيما إذا لم يجعل الوجوب الطريقي المذكور، فكما أنه عند قيام خبر الثقة على أن هذا الشيء خمر تصح العقوبة لو خالف المكلف وشربه واتّضح كونه خمراً فكذلك في المقام يصحُّ العقاب على ارتكاب المشتبه بالشبهة البدوية بعد أن جعل المولى وجوب الاحتياط بنحو الوجوب الطريقي.

وبكلمة أخرى: أنه لو احتجَّ المكلّف على المولى وقال: سيدي لماذا تعاقبني على الواقع المجهول بعد أن كان يقبح العقاب بلا بيان؟ فالمولى يتمكن أن يجيب ويقول: إنما يقبح أن أُعاقبك على الواقع المجهول فيما إذا لم أجعل وجوب الاحتياط، أما بعد أن جعلته فلا يقبح العقاب.[1]

وعليه يتضح من خلال هذا كله أن وجوب الاحتياط هو المقدّم والحاكم على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان دون العكس.

ثمّ بعد الفراغ من هذا أخذ بالتعرّض إلى الجوابين، وهما:

١ ـ إن أخبار الاحتياط لو فرض أنها دلت على وجوب الاحتياط فنقول: إن أخبار البراءة هي أخص منها بل وأظهر، والأخص والأظهر مقدّم بلا إشكال على العام.

أما كيف كانت أخبار البراءة أخص وأظهر؟ ذلك أنك إذا أخذت

(١) نتمكن أن نقول: إن هذا الجواب يرجع بحسب روحه إلى دعوى ضيق قاعدة قبح العقاب في حدّ نفسها بنظر العقل من البداية، فهي من البداية لا يحكم بها العقل في مورد جعل الوجوب الطريقي، كجعل الخبر حجة أو كجعل وجوب الاحتياط، فالمدّعى ضيق القاعدة وتخصّصها في حدّ نفسها لا تخصيصها حتّى يقال: لا يمكن تخصيص الأحكام العقلية.

مثل كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام وجدتَ أنه أظهر بل هو صريح في الحلية والإباحة، حيث يقول: كل شيء لك حلال، ونكرّر: حلال، والكلمة المذكورة صريحة في الحلِّ والإباحة ولا يوجد فيها احتمال آخر غير ذلك، بخلاف مثل أخوك دينك فاحتط لدينك، فإنه يدل على وجوب الاحتياط من خلال صيغة الأمر، وهي كما نعرف ظاهرة في الوجوب لا أظهر وصريحة لوجاهة إرادة الاستحباب منها.

هذا توجيه كونها أظهر أو كونها نصّاً.

وأما أنها أخصّ فلأن حديث الاحتياط يدل على مطلوبية الاحتياط من دون فرق بين حالة ما قبل الفحص وما بعده، فبالإطلاق يدل على مطلوبية الاحتياط في كلتا الحالتين، وهذا بخلاف حديث الحلِّ والرفع فإنه خاص بحالة ما بعد الفحص. وهذه الخصوصية وإن كانت غير مستفادة من نفس لفظ الحديث وإنما هي من الخارج _ كالإجماع على لزوم الفحص وعدم جريان البراءة قبله _ ولكن على أيّ حال هو خاص بما بعد الفحص فيقدّم على الأعم ويخصّصه، وبذلك تكون النتيجة هي أن الاحتياط واجب فيما قبل الفحص بينما البراءة تجري فيما بعد الفحص.[1]

٢ _ إن أخبار الاحتياط لا تدلّ على وجوبه التكليفي وإنما هي تدلّ على الطلب الإرشادي.

ومصطلح الأمر الإرشادي يراد به كل أمر لا يقصد منه بيان الوجوب

(١) المناسب في توجيه أخصّية دليل الحليّة هو ما ذكرناه، ولكن قد يخطر إلى الذهن في مقام بيانه هكذا: أن دليل الحلية خاص بالشبهة التحريمية، فهو يدل على ثبوت الحلية في المورد الذي يدور فيه أمر الشيء بين الحلّ والحرمة، بينما دليل الاحتياط يعمّ الشبهة التحريمية وغيرها.

والالزام ولا تترتّب على مخالفته عقوبة وإنما هو يرشد إلى مطلب ربما يكون واجباً وربما لا يكون، كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾، أي أطيعوا الله سبحانه في أوامره، فالواجبة يؤتى بها بنحو الوجوب، والمستحبة بنحو الاستحباب، فهو لا يريد بيان وجوب آخر تترتّب عليه عقوبة، وإلاّ صار كل من خالف أمراً من الأوامر مستحقاً لعقابين: عقاب على مخالفة الأمر نفسه، وعقاب على مخالفة أمر أطيعوا الله...

ونؤكّد: هو لا يدلّ على الوجوب، بل يختلف الأمر باختلاف المرشد إليه، فقد يكون المرشد إليه واجباً فيكون امتثاله واجباً، وقد يكون مستحباً فيكون الامتثال مستحباً.

وقد تسأل: ما هو الدليل على كون الطلب في أخبار الاحتياط إرشادياً لا يستفاد منه الوجوب؟ إن مثبتات ذلك ثلاثة:

١ ـ مجموعة قرائن مكتنفة بنفس أخبار الاحتياط تدلّنا على ذلك، من قبيل بيان الحكمة، فإن نفس بيان حكمة الحكم يفهم العرف منه الإرشادية، فحينما يقول الوالد لولده مثلاً: لا تدخّن، فإن التدخين يؤذي الصدر يفهم منه بقرينة التعليل إرادة الإرشاد. وفي المقام قد فرض بيان الحكمة وقيل: فإن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة فيلزم أن يفهم الإرشاد.

ومن قبيل أن لازم كون الطلب مولوياً تعدّد العقوبة عند مخالفة الاحتياط والوقوع في ارتكاب المحرّم الواقعي، والحال أن الوجدان قاض بعدم تعدّد العقوبة.

٢ ـ إن الطلب لو كان مولوياً يلزم تخصيصه، وذلك باخراج الشبهة الموضوعية، حيث إنه لا يجب فيها الاحتياط بالاتفاق، والحال أن مثل لسان أخوك دينك فاحتط لدينك آب عن التخصيص، فإن مقتضى الأخوّة لزوم

الاحتياط في جميع الموارد، ولا معنى لأن يقال: إن الدين أخوك فاحتط له إلاّ في الشبهة الموضوعية، إن الأخوّة تأبى عن التفصيل بين الموارد.[١]

٣ ـ إن الأخبار قد اشتملت على التعليل باحتمال الهلكة، حيث قيل: قف عند الشبهة، فإن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة، وظاهر الهلكة إرادة العقوبة الأخروية، ومن الواضح أن العقوبة لا تثبت على الواقع المجهول إلاّ بعد ثبوت وجوب التوقّف والاحتياط في المرحلة الأولى، إذ قبل ذلك لا يمكن ثبوت العقوبة على الواقع المجهول، فإنه عقاب على المجهول بلا بيان، وهو ممتنع، ومع التسليم بهذا كيف يعلّل وجوب التوقّف باحتمال العقوبة؟ إنه يلزم منه الدور، إذ ثبوت احتمال العقوبة فرع الأمر بالتوقّف، فلو كان الأمر بالتوقّف هو لأجل احتمال العقوبة لزم الدور.[٢]

لا يقال: هذا صحيح، ولكن لِمَ لا نقول: إن التعليل باحتمال العقوبة يكشف عن إيجاب الاحتياط والتوقّف في المرتبة السابقة من باب الكشف الإنّي، أي من باب كشف المعلوم عن علته، فالعقوبة معلول للأمر بالاحتياط والتوقّف، وإثباتها يكشف عن ثبوت الأمر بالاحتياط والتوقّف في المرحلة السابقة.

فإنه يقال: هذا الكشف يحصل بعد ثبوت احتمال العقوبة، وهذا معناه أنه قبل ثبوت احتمال العقوبة لا يعلم المكلف بوجوب التوقّف والاحتياط، وما دام

---

(١) لعلَّ الوجه في جعل هذا المطلب مؤيّداً لا دليلاً - حسبما دلت عليه عبارة المتن - هو لأجل عدم وضوح اباء الأخوّة عن التخصيص.

(٢) لا يخفى أن أمر قف عند الشبهة، فإن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة هو من أخبار الطائفة الأولى، أي هو من أخبار التوقّف وليس من أخبار الاحتياط، فذكره هنا والاستشهاد به ليس وجيهاً.

لا يعلم به فلا يمكن ثبوت احتمال العقوبة، إذ العقوبة فرع الأمر المعلوم دون الأمر الواقعي، وعليه فلا يصحُّ التعليل باحتمال العقوبة بعد فرض أن المكلف لا يعلم في المرحلة السابقة بوجوب التوقّف والاحتياط.

والذي يترتّب على كل هذا أنه يلزم حمل الأمر بالتوقّف والاحتياط على المورد الذي يوجد فيه احتمال الهلكة في مرحلة سابقة، وليس هو إلاّ الشبهة المحصورة أو البدوية قبل الفحص، ولا يمكن حمله على البدوية بعد الفحص كما يحاوله الإخباري.

توضيح المتن:

من الأخبار الكثيرة: تفسير لقوله: فبما دلَّ. وقوله: الدالة عليه يعني على وجوب الاحتياط.

وبما دلَّ: عطف على بما دلَّ على وجوب... وهو إشارة إلى الطائفة الثانية.

مع دلالة النقل...: أي بعد دلالة...

كما عرفت: أي عند ردّ الاستدلال بآية النهي عن القاء النفس في التهلكة.

لو سُلّم: إشارة إلىَ أنّا لا نسلّمه لأنه إرشادي كما سيأتي في الجواب الثاني من جوابي الشيخ المصنف.

ولا يصغى إلى ما قيل: القائل هو الشيخ الأعظم. والمناسب بدل ولا يصغى ولا يرد.

وذلك لما عرفت: أي لا يصغى لما عرفت عند الكلام عن حديث الرفع، حيث قال ما نصه: (هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً وإلاّ فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول...).

كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات: أي كما هو الحال في الأمر باتّباع خبر الثقة مثلاً أو مثل استصحاب التكليف.

ثمّ إن عطف الأمارات على الطرق تفسيري أو أن الأمارات مصطلح خاص بباب الموضوعات، والأمارات خاص بباب الأحكام.

إلاّ أنها تعارض: إشارة إلى الجواب الأوّل من جوابي الشيخ المصنف.

مع أن هناك قرائن...: إشارة إلى الجواب الثاني. وقوله: فيختلف إيجاباً... أي يختلف الأمر بالاحتياط...

ويؤيده أنه...: هذا إشارة إلى القرينة الثانية على الإرشادية، وقوله: كيف... إشارة إلى القرينة الثالثة، وأما القرينة الأولى فقد أشار إليها بقوله: مع أن هناك قرائن...

كيف لا يكون قوله: قف...: ذكرنا أن هذا من أخبار الطائفة الأولى دون الثانية.

فلا محيص عن اختصاص مثله: أي فلا محيص عن اختصاص أخبار الاحتياط.. والمناسب: مثلها.

مطلقاً: أي في الشبهة الوجوبية والتحريمية.

خلاصة البحث:

قد يحتجّ من الكتاب الكريم بطوائف ثلاث كلها قابلة للمناقشة.

وأما السُنّة فيستدل منها بطائفتين: طائفة الأمر بالتوقّف، وهي خاصة بقرينة التعليل بالهلكة بالشبهة المحصورة أو البدوية قبل الفحص، وطائفة الأمر بالاحتياط، وأجاب الشيخ الأعظم عنها بأنها معارضة لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيلزم حملها على المحصورة أو البدوية قبل الفحص، ولكن الصحيح الجواب عنها بمعارضتها بما هو أخصّ وأظهر، وبأنها إرشادية لقرائن ثلاث.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أدلة وجوب الاحتياط:

واحتجَّ للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة.

الكتاب الكريم:

أما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير علم، وعن الالقاء في التهلكة، والآمرة بالتقوى.

والجواب: أن القول بالبراءة بعد حكم العقل والنقل ليس بلا علم، ومعهما لا مهلكة ولا مخالفة للتقوى.

السُنّة الشريفة:

وأما السُنّة فبالأخبار الكثيرة الدالة على وجوب التوقّف، وقد عُلّل في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة، فإنها تدل عليه بالمطابقة أو الالتزام.

وبالأخبار الدالة على وجوب الاحتياط بألسنة مختلفة.

والجواب: أنه لا مهلكة في الشبهة البدوية بعد حكم العقل والنقل بالبراءة.

وما دلّ على وجوب الاحتياط لو سُلّم وإن كان وارداً على حكم العقل ـ فإنه يصلح أن يكون بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول. ولا يرد ما قيل من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرّز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسيّاً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع، وذلك لما عرفت من أن إيجابه طريقي، وهو كافٍ عقلاً للاحتجاج به على المؤاخذة في الشبهة، كما هو الحال في أوامر الأمارات والأصول ـ إلاّ أنها معارضة بما هو أخص وأظهر، ضرورة أن ما دلَّ على حلية المشتبه أخصّ، بل هو في الدلالة على الحليّة نصّ، بينما الدال على الاحتياط غايته أنه ظاهر في الوجوب.

هـذا مـع أنـه توجـد قـرائن تـدل علـى أنـه للإرشـاد، فيختلـف إيجابـاً واستحباباً حسب اختلاف المرشد إليه.

ويؤيّـده أنـه لـو لـم يكـن للإرشـاد يلـزم تخصيصـه لا محالـة بـبعض الشـبهات إجماعـاً والحـال هـو آب عـن التخصـيص قطعـاً، وكيـف لا يكـون قولـه: قـف عنـد الشـبهة، فـإن الوقـوف عنـد الشـبهة خيـر مـن الاقتحـام فـي الهلكـة للإرشـاد والحـال أن المهلكـة ظـاهرة فـي العقوبـة، ولا عقوبـة فـي الشـبهة البدويـة قبـل إيجـاب الوقـوف والاحتيـاط فكيـف يعلّـل إيجابـه بأنـه خير من الاقتحام في الهلكة.

لا يقـال: نعـم، لكنـه يستكشـف عنـه بنحـو الإن إيجـاب الاحتيـاط مـن قبل ليصحّ به تعليل العقوبة.

فإنـه يقـال: إن مجـرد إيجابـه واقعـاً مـن دون علـم بـه لا يصـحّح العقوبـة ولا يخرجهـا عـن كونهـا بـلا بيـان، فـلا محـيص عـن اختصاصـها بمـا يتنجّـز فيـه المشتبه كالشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي.

* * *

قوله ﷾:

«وأما العقل...»، إلى قوله: **بقيت أمور مهمة...».**[1]

العقل:

وأما الدليل الثالث الذي يمكن الاستدلال به للإخباري فهو العقل. ويمكن تقريب ذلك ببيانين:

البيان الأوّل:

أما البيان الأوّل فحاصله أن لكل مكلف علماً إجمالياً بوجود محرّمات في الإسلام ضمن مجموع الوقائع وإلاّ فلا يحتمل عدم اشتمال الشريعة على بعض المحرّمات، وحيث إن تلك المحرّمات ليست مشخّصة لنا بنحو التفصيل فيلزم أن نحتاط بترك كل شيء نحتمل حرمته، كما هو الحال لو كان لدينا مائة إناء وعلمنا بنجاسة واحد منها فإنه يلزم ترك الجميع.

إذن بمقتضى هذا العلم الإجمالي يلزم الاحتياط بترك كل شيء يحتمل حرمته[2]. وهذا هو مدّعى الإخباري الذي يروم إثباته.

نعم نستدرك ونقول: إذا فرض أن شيئاً من الأشياء كنّا نحتمل حرمته

---

(١) الدرس ٣٠٥ - ٣٠٧: (١٥ - ١٧/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) لا يخفى أن المناسب عند بيان العلم الإجمالي الاقتصار على ذكر المحرّمات وعدم ضمّ الواجبات إليها، لأن الإخباريين لا يدّعون وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية بل يخصّون ذلك بالشبهات التحريمية. هذا هو الطابع العام عندهم على ما نقل الشيخ الأعظم في الرسائل. وهذه قضية واضحة، وينبغي حمل ما حصل على سهو القلم.

ولكن قامت حجة _ كخبر الثقة مثلاً _ على إباحته فلا يلزم الاحتياط بتركه، فلزوم الاحتياط بالترك يختص بحالة عدم قيام الحجة على الترخيص.

هذا حاصل ما يمكن به توجيه دليل الإخباري.

وأجاب الشيخ المصنف بأن هذا وجيه إذا لم يكن لدينا علم إجمالي آخر بلحاظ دائرة الأخبار الدالة على حرمة بعض الأشياء والأصول العملية المثبتة لحرمة بعض الأشياء، أما إذا كان لدينا هذا العلم وفرض أن معلومه الإجمالي لا يقلُّ عن المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل فيلزم انحلال العلم الأوّل إلى علم تفصيلي بثبوت التحريم في دائرة الأخبار والأصول والشكّ البدوي في ثبوت التحريم فيما زاد على ذلك فيرجع فيما زاد إلى أصل البراءة دون الاحتياط.

وإن شئت قلت: إن لدينا علمين إجماليين وليس علماً واحداً، والعلمان هما:

١ _ العلم بوجود محرّمات ضمن مجموع الوقائع في الدنيا. ولنصطلح على هذا بالعلم الكبير، ولنفترض أن عدد المعلوم بالإجمال هو مائة مثلاً.

٢ _ العلم بأداء مجموع مائة خبر واصل إلى مائة تحريم.

ومن الواضح أنه كلما كان لدينا علمان إجماليان، وكان الصغير بعض أطراف الكبير، وكان المعلوم بالصغير لا يقلُّ عن المعلوم بالكبير فيلزم انحلال الكبير بالصغير.

وعليه يلزم الاحتياط في دائرة الأخبار فقط، فكلُّ خبر دلَّ على تحريم شيء يلزم الأخذ به، وهكذا كل أصل أثبت تحريم شيء يلزم الأخذ، وأما ما زاد على ذلك فحيث لا علم إجمالي بالتحريم بلحاظه فلا يلزم الاحتياط بتركه.

ثمّ أشار ﷺ بعد ذلك إلى إشكالين ذكرهما بلسان إن قلت قلتُ، وهما:

إن قلت: إنه إنما يحصل شكّ بدوي بلحاظ ما زاد على موارد الأمارات

والأصول فيما إذا لم يكن لدينا علم إجمالي سابق وإلاّ فلا يحصل انحلال، فمثلاً لو كان لدينا أواني عشرة وكنَّا نعلم بنجاسة إناء واحد بقطرة البول، ثمّ علمنا بعد ذلك بأن خمسة من تلك العشرة هو نجس حتماً بقطرة دم مثلاً فهنا هل ينحلُّ العلم الأوّل بالثاني؟ كلا، رغم أن الأواني الخمسة هي بعض من تلك العشرة حسب الفرض، ورغم أن المعلوم في الثاني يساوي المعلوم بالأوّل، إنه مع هذا لا يحصل انحلال، وفي مقامنا يلزم أن يكون الأمر كذلك، يعني يلزم عدم حصول الانحلال بعد فرض وجود العلم الأوّل السابق.

قلت: هذا وجيه إذا كان سبب المعلوم بالإجمال متعدّداً، كما هو الحال في المثال المتقدّم، فإن سبب العلم بنجاسة أحد الأواني العشرة في العلم الأوّل هو قطرة البول بينما سبب ذلك في العلم بنجاسة أحد الأواني الخمسة في العلم الثاني هو إصابة قطرة الدم، وعند اختلاف سبب المعلوم بالإجمال نسلّم بعدم حصول الانحلال، فشرط الانحلال اتحاد سبب المعلومين، كما إذا فرضنا أن السبب في العلم الأوّل هو قطرة البول وسببه في العلم الثاني هو قطرة البول أيضاً، يعني أعلم بنجاسة أحد الأواني العشرة بسبب قطرة البول، وأعلم بنجاسة أحد الأواني الخمسة بسبب قطرة البول السابقة أيضاً وليس بسبب قطرة الدم ولا بسبب قطرة بول ثانية.

وعلى هذا الأساس تكون شرائط انحلال العلم الكبير بالصغير ثلاثة لا اثنين، وهي:

١ ـ أن تكون أطراف الصغير بعض أطراف الكبير.

٢ ـ أن لا يقلَّ المعلوم في الصغير عن مقدار المعلوم في الكبير.

٣ ـ أن يكون سبب المعلوم بالإجمال في كليهما واحداً.

وحيث إن سبب المعلوم في كليهما واحد في المقام ـ حيث إن ما

نعلمه في الصغير ليس شيئاً يغاير ما نعلمه في الكبير، بل أحدهما نفس الآخر _ فيلزم الانحلال.

ثمّ تعرّض ﷺ إلى الإشكال الثاني، وقال:

إن قلت: إن الانحلال يتحقّق لو فرض أنّا قلنا بالسببية في باب الأمارات، أما إذا قلنا بأن المجعول فيها هو المنجّزيّة والمعذّريّة فلا انحلال، فإنه بناءً على السببيّة تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في متعلّقها، ولازم حدوث المصلحة جعل حكم على طبقها، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً يلزم حدوث مصلحة في فعل الجمعة، وبالتالي يلزم أن يجعل المولى وجوباً للجمعة بسبب تلك المصلحة، ومن هنا تكون الأمارة مصيبة للواقع دائماً ولا يتصوّر فيها الخطأ، وهذا ما يصطلح عليه بالتصويب، فالقول بالسببيّة إذن يستلزم القول بالتصويب.

ونؤكّد من جديد أنه بناءً على السببية تكون مصيبة للواقع دائماً، فلو دلت على مائة تحريم يلزم العلم والجزم بتحقّق التحريمات المذكورة، ومن ثَمَّ يلزم الانحلال، وكيف لا يحصل الانحلال بعد فرض الجزم بثبوت مائة تحريم في دائرة الأخبار التي هي مقدار يساوي مقدار المعلوم بالإجمال في الكبير، أما إذا رفضنا السببيّة وقلنا بالمنجّزيّة والمعذّريّة فسوف لا يحصل بسبب الأمارات علم بتحقّق مائة تحريم حتّى يحصل الانحلال، فإنه يحتمل خطأ نصف الأمارات أو أكثر من ذلك.

قلت: إن الانحلال يتحقّق حتّى بناءً على مسلك جعل المنجّزيّة والمعذّريّة، غايته يكون الانحلال حكمياً لا حقيقياً، فإن انحلال العلم الإجمالي هو على نحوين: حقيقي وحكمي.

والمراد من الانحلال الحقيقي زوال العلم الإجمالي عن النفس حقيقة، كما لو حصل العلم بتنجس إناء من بين أواني عشرة بنجاسة الدم، ثمّ لما فتح الضياء لوحظ أن الإناء الثاني مثلاً هو الذي وقعت قطرة الدم فيه، فيزول في مثل ذلك العلم الإجمالي عن النفس حقيقة، فالإناء الثاني علم تفصيلاً بنجاسته، وبقية الأواني لا علم بنجاستها بل غاية ما في الأمر حصول شكّ بدوي في نجاستها.

والمراد من الانحلال الحكمي ما إذا فرض بقاء العلم الإجمالي في النفس حقيقة ولكن زال حكمه، وأعني به منجّزيّته، فهو منحلّ حكماً، بمعنى زوال حكم العلم الإجمالي، وهو التنجيز بسبب عدم تعارض الأصول.

ومثال ذلك: ما إذا فرض أن الأواني العشرة في المثال السابق لم يُر في أحدها أثر الدم وإنما البيّنة شهدت بتنجس الثاني، إنه في مثله لا يحصل الانحلال الحقيقي لاحتمال خطأ البيّنة فلا علم بأن الإناء الثاني نجس حتّى يعود الشكّ بدويّاً بلحاظ بقية الأواني، وإنما العلم الإجمالي بلحاظ جميع الأواني باق على حاله، غايته لا يمكن أن يجري أصل البراءة أو الطهارة في الإناء المذكور لفرض وجود الدليل الاجتهادي الذي هو البيّنة، وبالتالي يلزم إمكان إجراء الأصل بلحاظ بقية الأواني بلا معارض. إن هذا هو المقصود من الانحلال الحكمي، يعني أنه لا يلزم الاجتناب عن جميع الأطراف لعدم تعارض الأصول فيها.

والأمر في مقامنا كذلك، فإن الموارد التي دلت فيها الأخبار على الحرمة _ والتي عددها مائة مثلاً _ لا يجري فيها أصل البراءة لفرض

وجود الدليل الاجتهادي، وهو الإخبار فيجري أصل البراءة بلحاظ بقية الشبهات بلا معارض.[١]

ثمّ ذكر ﷺ بعد ذلك أنه إذا لم نرضخ لفكرة الانحلال الحكمي فلا يمكن أن نحصل على الانحلال الحقيقي حتّى بناءً على مسلك السببية، لأنّا ذكرنا فيما سبق أن الانحلال الحقيقي يتوقّف على شروط ثلاثة، وكان ثالثها هو اتحاد سبب المعلوم بالإجمال في كلا العلمين، أما إذا تغاير السبب فلا يتحقّق الانحلال، ومن المعلوم أنه بناءً على السببية يكون السبب متغايراً، فإنّنا نعلم بوجود مائة محرّم في مجموع الوقائع المشتبهة بسبب الجعل الإلهي، فلأجل أن الله سبحانه قد جعل في الشريعة مجموعة محرّمات حصل لنا العلم الإجمالي بوجود مائة محرّم في دائرة مجموع الشبهات، ثمّ بعد ذلك حينما قامت الأخبار المائة على حرمة مائة شيء حصل العلم بمائة تحريم، وسبب هذا العلم ليس هو الجعل الإلهي الأوّل بل هو قيام الأخبار وسببيّتها لحدوث مصلحة في متعلّقها، إنه عند قيام الأخبار تحدث المصلحة في المتعلّقات، ومن ثَمَّ تحدث التحريمات، فحدوث التحريمات المذكورة هو بسبب جديد يغاير السبب السابق، فسابقاً علمنا بحرمة مائة في مجموع الوقائع لأجل الجعل الإلهي، وأما فيما بعد فقد علمنا بحرمة مائة لأجل سبب جديد يغاير السبب السابق، والسبب الجديد هو

(١) وقد مثّل ﷺ في عبارة المتن للانحلال الحكمي بما إذا علمنا بحرمة إناء زيد وكان مردّداً بين انائين، ثمّ شهدت البينة بأن هذا الأوّل مثلاً هو إناء زيد، فإنه في مثله لا يحصل الانحلال الحقيقي، لاحتمال خطأ البيّنة وإنما يحصل انحلال حكمي، أي لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً لعدم تعارض الأصول في أطرافه.
ولا يخفى أن عبارة المتن جاءت في هذا الموضع مبهمة لا يتضح المقصود منها بشكل جليّ.

قيام الأخبار وإحداثها لمصالح في المتعلّقات، الأمر الذي أوجب حدوث أحكام على طبق تلك المصالح.

ثمّ ذكر ﷺ بعد ذلك أنّنا وإن ذكرنا تحقّق الانحلال الحكمي بناءً على مسلك جعل المنجّزيّة والمعذّريّة ولكن الآن نستدرك ونقول: إنه ربما يحصل الانحلال الحقيقي أيضاً، وذلك فيما إذا فرض أنّا كنّا نعلم بإصابة مائة خبر للواقع، ونؤكّد: كنّا نجزم ونعلم بإصابة مائة خبر للواقع، فإنه إذا كنّا نجزم بالإصابة للواقع فيلزم تحقّق الانحلال الحقيقي. ويتصوّر ذلك عادة فيما إذا كان عدد الأخبار أكثر من مائة، كما إذا كانت ألفاً، فإنه حيث يبعد كذب الجميع فيمكن حصول القطع بصدور مائة وإصابتها للواقع، وبذلك يحصل الانحلال الحقيقي دون الحكمي.

هذا كله في البيان الأوّل لدليل العقل.

البيان الثاني:

وأما البيان الثاني فمحصّله: أنه لو قطعنا النظر عن النصوص الشرعية التي وردت ودلت على البراءة أو الاحتياط وأغمضنا العين عنها نسأل ونقول: لو فرض أن هذه النصوص لم تكن فالعقل يحكم بماذا؟ هل يحكم بالحظر أو يحكم بالإباحة؟[1] إن الإخباري يقول: يحكم بالحظر، ومع التنزّل يحكم بالتوقّف فلا يحكم بالإباحة ولا بالحظر.

وممن صار إلى هذا الرأي الشيخ الطوسي ﷺ واستند في ذلك إلى أن الإقدام على ما لا تؤمن فيه المفسدة كالإقدام على ما لا تعلم فيه المفسدة.

---

(١) من الواضح أن السؤال ناظر إلى الأفعال التي لا تكون ضرورية، كشرب الماء وأكل الخبز مثلاً، فإن مثل هذه لمّا كانت ضرورية للإنسان فيكون حكمها عقلاً هو الإباحة ولا يحتمل أن يكون هو الحظر أو التوقّف.

وعلى أي حال لو سلّمنا بهذا وقلنا: إن العقل يحكم بالحظر أو التوقّف فنضّم إلى ذلك مقدّمة ثانية ونقول: إنّنا إذا رجعنا إلى النصوص الشرعية وجدناها متضاربة، فبعضها يدل على الإباحة، وبعضها الآخر على الاحتياط، وما دامت متعارضة فتتساقط ونرجع إلى حكم العقل السابق، ونتيجة ذلك الحكم بالحظر أو التوقّف. وبذلك يثبت ما رام الإخباري التوصّل إليه، وهو الحكم بلزوم الاحتياط.

وهذا الدليل كما ترى مركّب من مقدمات ثلاث هي:

١ ـ إن العقل ـ بقطع النظر عن الشرع ـ يحكم بالحظر أو التوقّف.

٢ ـ إن النصوص الشرعية متعارضة فيما بينها.

٣ ـ بعد تعارض النصوص الشرعية وتساقطها نرجع إلى حكم العقل القاضي بالحظر والاحتياط.

هذا حاصل البيان الثاني لدليل العقل.

وأجاب عنه الشيخ المصنف بأن جميع مقدماته الثلاث قابلة للمناقشة، وعليه فهو ﷺ يذكر مناقشات ثلاث، ترجع الأولى إلى مناقشة المقدمة الأولى، والثانية إلى الثانية، والثالثة إلى الثالثة.

أما المناقشة الأولى فذكر فيها أنك قلتَ: إن العقل ـ بقطع النظر عن الشرع ـ يحكم بالحظر، وهذا مطلب مرفوض بل هو عين المتنازع فيه، فنحن نعتقد أن العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وهذا معناه أن حكم العقل أمر هو محل نزاع بين الإخباري والأصولي، فالإخباري يرى أنه يحكم بالحظر بينما الأصولي يرى أنه يحكم بالبراءة، وما دام ذلك محل خلاف ونزاع فلا معنى لجعل رأي الإخباري هو المقدمة الأولى، فإن ذلك ليس بأولى من جعل المقدمة الأولى متمثّلة برأي الأصولي القائل بقبح العقاب بلا بيان.

وأما المناقشة الثانية فلا نسلّم أن النصوص متعارضة، بل نعتقد أن نصوص الاحتياط قابلة للمناقشة بالشكل الذي تقدّم سابقاً، حيث قلنا: إن الآيات المستدل بها على لزوم الاحتياط قابلة للمناقشة، وهكذا الروايات المستدل بها على ذلك، ومعه يكون المناسب هو الحكم بالبراءة شرعاً، فإن نصوصها هي التامة دلالة دون نصوص الاحتياط.

وأما المناقشة الثالثة فلا نسلّم بإمكان الرجوع إلى حكم العقل السابق بعد تعارض النصوص، فإنه ما المقصود من الرجوع إلى الحكم السابق للعقل؟ فهل يراد استصحاب ذلك الحكم العقلي السابق، وهو واضح الضعف، فإن الأحكام العقلية لا يحصل فيها شكّ كي تقبل الاستصحاب، أو يراد من الرجوع إلى الحكم السابق للعقل هو أنه مادام قد حكم هناك بالحظر فليحكم هنا بالحظر، وجوابه واضح، فإن العقل حينما يحكم بشيء فلا بدَّ من وجود نكتة خاصة، ولعلَّ تلك النكتة التي لأجلها حكم هناك غير ثابتة هنا، فلعلَّ تلك النكتة هناك هي أن الشرع ما دام لم يقصد بَعْدُ لإيصال الأحكام فلا بدَّ من الحظر، إذ لعلَّ الحكم عنده واقعاً هو ذلك ولكنه لم يوصله ويبيّنه لنا باعتبار أنه لم يصر في صدد الايصال بعد، وهذا بخلافه في محل الكلام هنا فيمكن أن يحكم العقل بالبراءة، باعتبار أنه لو كان الحكم هو الحظر فلا بدَّ من ايصاله _ لأن الفرض أنه قد صار بصدد الايصال والتبليغ _ وحيث لم يوصله ولو بسبب التعارض فيحكم بقبح العقاب بلا بيان.

إذن كونه قد حكم هناك بالحظر لا يلزم منه أن يحكم هنا بالحظر.

وقد تقول: إنه توجد نكتة يلزم أن يحكم العقل لأجلها بالحظر في مقامنا أيضاً وإن كانت هذه النكتة مغايرة للنكتة السابقة.

والنكتة هذه هي أنه لو أردنا ارتكاب الشبهة التحريمية _ كما إذا

أردنا أن نشرب القهوة أو نزاول التدخين _ فيمكن أن نقول هكذا: إن شرب القهوة مثلاً محتمل الحرمة، وبالتالي هو محتمل المفسدة، ولازم كونه محتمل المفسدة أن يكون محتمل الضرر، وحيث إن دفع الضرر المحتمل لازم فيلزم اجتناب كل شبهة تحريمية.[1]

وقد ذكرنا سابقاً أن الشيخ الطوسي قد استند في حكمه بأن العقل يرى الحظر قبل الشرع إلى هذه النكتة، فقال: إن الأشياء قبل الشرع محكومة عقلاً بالحظر، لأن في ارتكاب كل شيء احتمال المفسدة، ودفع المفسدة المحتملة أمر واجب.

وعلى أيّ حال قد يستدل على حرمة ارتكاب مثل القهوة بأن ذلك محتمل المفسدة، وبالتالي هو محتمل الضرر، ودفع الضرر المحتمل أمر واجب عقلاً.

وهذا المطلب كما ترى مركّب من مقدمتين صغرى وكبرى، وكلتاهما قابلة للمناقشة.

أما الصغرى فحاصل مناقشة الشيخ المصنف لها أنّا لا نسلّم ملازمة المفسدة للضرر كي يلزم من احتمال المفسدة احتمال الضرر، كما لا نسلّم ملازمة المصلحة للمنفعة، فربما يكون الشيء يشتمل على المفسدة ولكنه ذو منفعة، كما في سرقة السارق، وربما يكون الشيء مشتملاً على المصلحة ولكنه ذو ضرر، كما في الجهاد في ساحات القتال.

وعليه فلا نسلّم ملازمة احتمال الحرمة لاحتمال المفسدة، ومن ثَمَّ لاحتمال الضرر.

---

(١) لا يخفى أنه كان من المناسب عدُّ هذا بياناً ثالثاً لدليل العقل لا ذيلاً وتتمة للبيان الثاني، فيقال هكذا: إن لدليل العقل بيانات ثلاثة: العلم الإجمالي، والرجوع إلى حكم العقل بالحظر بعد تعارض النصوص، ووجوب دفع المفسدة المحتملة.

ثـمّ تعـرّض بعـد ذلـك إلـى مطلبـين فـي ثنايـا العبـارة، أي العبـارة المتكفّلة لمناقشة الصغرى، والمطلبان هما:

أ ـ إن المفسـدة وإن كانـت لا تـلازم الضـرر ولكنهمـا قـد يجتمعـان أحيانـاً، وذلـك أمـر مسـلّم لا يحـقُّ لأحـد إنكـاره، ومعـه يلـزم عنـد احتمالنـا لحرمة شيء احتمال وجود المفسدة، ومن ثَمَّ احتمال وجود الضرر فيه.

وأجـاب ﷺ بـأن هـذا أمـر صـحيح ولكـن الاحتمـال المـذكور للضـرر هـو احتمـال ضـعيف ولـيس معتـدّاً بـه، والعقـل حينمـا يحكـم بلـزوم دفـع الضـرر المحتمـل فالمقصـود مـا كـان محـتملاً بدرجـة معتـدٍ بهـا ولـيس حتّـى مـا كـان بدرجـة ضـعيفة. وقـد أشـار إلـى هـذا المطلـب بقولـه: (واحتمـال أن يكون في المشتبه...).

ب ـ إن المفسدة وإن كانت لا تلازم الضرر، ولكن عند احتمال حرمة القهوة مثلاً نحتمل وجود المفسدة في تناولها، ثـمّ نضـمُّ إلى ذلك حكم العقل بلزوم عدم ارتكاب محتمل المفسدة حتّى ولو لم ترجع المفسدة إلى الضرر.

وأجـاب ﷺ عـن هـذا بأنّـا لا نسـلّم بالـدعوى المـذكورة، أي لا نسـلّم أن العقـل يحكـم بلـزوم عـدم ارتكـاب محتمـل المفسـدة، كيـف والعقـلاء يرتكبـون محتمـل المفسـدة، فهـم يسـافرون ويشـترون الأراضـي والـدور ويحتمـل ترتّـب المفسـدة علـى ذلـك ولكـنهم لا يعيـرون للاحتمـال المـذكور أهميـة. وإلـى هـذا أشـار ﷺ بقولـه: (ممنـوع ولـو قيـل...)، أي إن دعـوى وجـوب دفـع محتمـل المفسـدة أمـر مرفـوض فـي حـدّ نفسـه فـلا نسـلّم بعـدم جـواز ارتكابـه عقـلاً، ثـمّ أفـاد: أن هـذا نقولـه حتّـى لـو أرجعنـا المفسـدة إلـى الضرر، فعدم الإرجاع والإرجاع هما سيّان من هذه الناحية.

هذا كله في الصغرى.

وأما الكبرى فقد تقدّم سابقاً أن العقل لا يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل خلافاً للشيخ الأعظم، فإنه ادّعى في رسالته المسماة برسالة لا ضرر على ما تقدّم سابقاً أن الأدلة العقلية والنقلية قد قامت على عدم جواز ارتكاب الضرر المحتمل، ولكن الشيخ المصنف رفض ذلك وقال: إن العقل لا يحكم بذلك.

ثمّ قال الشيخ المصنف: إن بإمكاننا أن ندّعي أكثر من هذا، إنه يمكن أن ندّعي أن الضرر يجب ارتكابه أحياناً لا أنه فقط يجوز ارتكابه، أنه يجب ارتكابه فيما إذا كان يترتّب على ارتكابه هدف أهم، كما لو فرض أن شخصاً شاهد إنساناً رفيع المنزلة تقوىً ودیناً قد أوشك على الغرق، فإنه ملزم عقلاً في اقتحام النهر وإن تضرر لأجل إنقاذ المؤمن، إنه يلزم اقتحام النهر حتّى إذا كان الضرر قطعياً فضلاً عمّا إذا كان محتملاً.

توضيح المتن:

وأما العقل فلاستقلاله...: قد اتّضح أن لدليل العقل بيانين بل ثلاثة على ما ذكرنا.

بلزوم فعل ما احتمل وجوبه: ذكرنا أن المناسب عدم ذكر ذلك، لأن ذلك يؤدي إلى لزوم الاحتياط في الشبهة الوجوبية أيضاً والحال أن الإخباريين لا يقول كثير منهم بذلك.

إلاّ من بعض الأصحاب: لعلَّه صاحب القوانين أو غيره.

قلت: نعم...: أي لا علم بثبوت تكاليف في غير دائرة الأمارات والأصول...

بالواجبات: المناسب: إضافة المحرمات، بل الاقتصار عليها.

اللاحق حادثاً: أي بسبب مغاير.

إذا كان قضية...: المناسب حذف كلمة قضيّة.

وقوله: موجباً لثبوته فعلاً يعني على السببيّة.

والعذر عمّا أخطأ عنه: المناسب: والعذر فيما اخطأ.

على اختلاف ألسنة أدلته: أي أدلة الاعتبار.

وقوله: وإن كان ذلك يعني التّنجيز والتّعذير.

وقوله: على ما قوينا في البحث يعني البحث عن حجية الأمارات.

ضرورة أنها تكون كذلك: أي أحكاماً شرعية فعلية.

وإلاّ فالانحلال...: أي وإلاّ فالانحلال حقيقي، أي ينحلّ العلم الإجمالي وتنحصر أطرافه، بمورد الأمارات والأصول.

وقوله: وانحصار أطرافه عطف على الانحلال وتفسير له.

وربما استدل بما قيل...: هذا إشارة إلى البيان الثاني لدليل العقل، وما سبق إشارة إلى البيان الأوّل.

قبل الشرع: أي إذا لم يدل دليل شرعي على جوازها.

لاحتمال أن يقال معه: أي مع القول بالوقف والحظر في تلك المسألة.

وما قيل من أن الإقدام...: ذكرنا سابقاً أن الأنسب ذكر هذا بعنوان البيان الثالث لدليل العقل.

مع أن الضرر ليس دائماً: هذا إشارة إلى منع الكبرى، وما سبق إشارة إلى منع الصغرى.

فيما كان المترتب عليه أهم في نظره: كان المناسب الاقتصار على هذا المقدار وعدم إضافة ما ذكره بعد ذلك، الأمر الذي أوجب إغلاق العبارة.

خلاصة البحث:

يمكن الاستدلال لرأي الإخباري بدليل العقل، وذلك ببيانين أو ثلاثة هي:

١ ـ العلم الإجمالي بوجود محرّمات في مجموع الوقائع. وأجاب عنه بأنه منحلّ، ثمّ تعرّض إلى إشكالين.

٢ ـ التمسّك بحكم العقل بالحظر بقطع النظر عن النصّ الشرعي. وأجاب عنه بثلاثة أجوبة.

٣ ـ التمسّك بحكم العقل بلزوم عدم ارتكاب محتمل المفسدة. وأجاب عنه بجوابين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

العقل:

وأما العقل فيستقلّ بلزوم ترك ما تحتمل حرمته ـ للعلم إجمالاً بوجود محرّمات كثيرة في الوقائع المشتبهة ـ ما لم تقم حجة على إباحته تفريغاً للذمة بعد اشتغالها. ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلاّ من بعض الأصحاب.

والجواب: أن العقل يستقلّ بذلك إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحلّ ههنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذٍ لا علم بتكاليف أخر غير ما ذكر.

إن قلت: نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالمحرّمات.

قلت: إنما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أوّلاً فلا محالة يحصل الانحلال.

إن قلت: إن الانحلال يتمّ بناءً على السببيّة دون ما إذا كان المجعول المنجّزيّة والمعذّريّة.

قلت: مقتضى دليل الاعتبار وإن كان ذلك إلاّ أن نهوض الحجة على ثبوت المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف هو عقلاً بحكم الانحلال، فالتّنجّز ينحصر بما إذا كان المعلوم بالإجمال في ذلك الطرف دون ما إذا كان في سائر الأطراف حيث يكون المكلف معذوراً، فمثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد الثابت بين انائين وقامت البيّنة على أن هذا إناءه فلا ينبغي الشكّ في أنه كما إذا علم أنه إناءه في عدم لزوم الاجتناب إلاّ عنه، ولو لا ذلك لما كان يجدي القول بالسببيّة، ضرورة أن المؤديات تكون أحكاماً شرعية فعلية بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الأمارات.

هذا إذا لم يعلم بثبوت تكاليف واقعية في موارد الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال وإلاّ فالانحلال وانحصار أطراف العلم الإجمالي بخصوص موارد الطرق أمر بلا إشكال.

ثمّ إنه ربما يستدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع ولا أقلّ بالوقف وعدم استقلاله به ولا بالإباحة ولم يثبت شرعاً إباحة المشتبه حرمته، فإن ما دلَّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقّف أو الاحتياط وفيه:

أوّلاً: لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والإشكال وإلاّ لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

وثانياً: إن الثابت شرعاً هو الإباحة لما عرفت من عدم صلاحية ما دلَّ على التوقّف أو الاحتياط للمعارضة.

وثالثاً: لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة بل يحتمل القول بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وما قيل من أن الإقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة ليست بضرر غالباً، فالمصالح والمفاسد لا يلزم أن تكون راجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما تكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة.

واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً.

مع أن الضرر ليس دائماً يجب التحرز عنه عقلاً بل ربما يجب ارتكابه أحياناً حتّى مع القطع به فضلاً عن احتماله فيما إذا كان يترتّب على ارتكابه غرض أهم.

* * *

قوله ﷾:

«بقي أمور مهمة...»، إلى قوله: **الثاني أنه لا شبهة في حسن الاحتياط...».**[1]

التنبيه الأوّل: عدم الحاكم:

روح هذا التنبيه بجملة واحدة هي: أن أصل البراءة يجري في المشتبه لو لم يوجد أصل موضوعي وإلاّ فالأصل الموضوعي سببيّ، وأصل البراءة مسببيّ، ومع وجود السببيّ لا يجري المسبّبيّ لتقدّمه عليه بالحكومة أو بالورود.[2]

فمثلاً لو كان لدينا حيوان نشكّ أنه قد ذكّي أو لا، فلا يمكن تطبيق أصل البراءة لإثبات جواز أكله لوجود أصل موضوعي، أعني استصحاب عدم كونه مذكّى،[3] وبجريانه لا تصل النوبة إلى أصل البراءة.

ثمّ إن الأصل الموضوعي الذي يفترض جريانه تارة يكون موافقاً بحسب النتيجة لأصل البراءة، وأخرى يكون مخالفاً، وعلى كلا التقديرين لا يجري أصل البراءة بعد وجود الأصل الموضوعي الحاكم موافقاً كان أم مخالفاً، كما سوف تتضح الأمثلة إن شاء الله تعالى.

---

(١) الدرس ٣٠٨: (١٨/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) هناك اتفاق على تقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسبّبيّ ولكن وقع الخلاف في نكتة التقدّم فهل هي الحكومة أو الورود أو شيء آخر؟ وقد اختار الشيخ المصنف أن نكتة التقدّم هي الورود، كما سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى في نهاية مبحث الاستصحاب.

(٣) طبيعي المقصود فيما إذا لم تكن أمارة شرعية تثبت التذكية، كسوق المسلمين أو يد المسلم مثلاً وإلاّ لم تصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية.

وينبغي الإلتفات إلى أن المشتبه الذي يشك في حكمه تارة يفترض الشكّ في حكمه بنحو الشبهة الحكميّة، وأخرى يفترض الشكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة.[١]

الشبهة الحكميّة:

إذا كان الشكّ في المشتبه شكّاً بنحو الشبهة الحكميّة وفرض وجود الأصل الموضوعي فنرجع إلى الأصل الموضوعي دون أصل البراءة.

مثال ذلك: ما إذا فرض الشكّ في تحقّق التذكية لحيوان لا من جهة الشكّ في تحقّق إسلام الذابح ونحوه، بل من جهة الشكّ في وجود الخصوصية الخاصة والقابلية الخاصة للحيوان، فإن كل حيوان لا يقبل التذكية بل خصوص بعض الحيوانات، فشرائط التذكية إذن هي إسلام الذابح + التسمية + القبلة + القابلية الخاصة في الحيوان، بناءً على أن كل حيوان لا يقبل التذكية، بل بعض الحيوانات تقبلها، وهي ما كانت تحوي تلك القابلية.

وعلى هذا فلو فرضنا أن الكلب نزى على شاة وتولّد حيوان جديد لا ندري هل هو قابل للتذكية في حدّ نفسه ويحوي تلك الخصوصية أو لا؟ فهنا نرجع إلى استصحاب عدم تحقّق التذكية، فيقال: إنه حينما كان حيّاً لم يكن مذكى جزماً والآن نشكّ[٢] هل صار مذكّى أو لا

(١) ذكرنا فيما سبق أن المشكوك إذا كان هو الحكم الكلي الشرعي لا الحكم الجزئي، أو افترض أن الموضوع المشتبه كان موضوعاً كليّاً، أو افترض أن منشأ الشكّ هو فقدان النص أو تعارضه أو إجماله فالشبهة حكميّة، فمتى ما فرض أحد هذه الثلاثة فالشبهة حكميّة، وأما إذا كان المشكوك هو الحكم الجزئي الخاص أو افترض أن الموضوع الذي يشكّ في حكمه كان موضوعاً جزئياً أو افترض أن منشأ الشكّ هو اشتباه الأمور الخارجية فالشبهة موضوعيّة.

(٢) أي بعد أن ذبح وفرض إسلام الذابح والقبلة وغير ذلك عدا الخصوصية المشكوكة.

فنستصحب عدم التذكية ونقول: هو لم يكن مذكّى سابقاً جزماً فإذا شككنا الآن نحكم بكونه غير مذكّى، ومعه لا يمكن الرجوع إلى أصل البراءة لفرض أن الأصل الموضوعي مقدّم على الأصل الحكمي.[1]

إن الشبهة في المثال المذكور شبهة حكميّة لأن المشتبه هو الحيوان الكلي المتولّد من الشاة والكلب وليس هذا الحيوان بخصوصه، واستصحاب عدم التذكية[2] ينتج نتيجة مخالفة لأصالة البراءة فلا يرجع إلى أصالة البراءة لوجود الاستصحاب الموضوعي.

---

(١) قد يقال: إن غاية ما يثبته الاستصحاب أن الحيوان ليس بمذكّى ولكن هذا لا يكفي لإثبات حرمة أكله، فإن الذي يحرم أكله هو عنوان الميتة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٣)، دون عنوان غير المذكّى، ومعه فلا ينفعنا استصحاب عدم التذكية لإثبات حرمة الأكل.

وأجاب الشيخ الأعظم عن هذا بأن الميتة في المنظار الشرعي لا تختصّ بما مات حتف أنفه بل تعمّ غير المذكى أيضاً الذي فقد بعض شرائط التذكية.

وأجاب الشيخ المصنف بجواب أخصر، وهو أن الآية الكريمة وإن حرّمت عنوان الميتة إلاّ أنه بواسطة الإجماع ثبت تحريم عنوان غير المذكى أيضاً، فأحد العنوانين حرم بالآية الكريمة، والعنوان الآخر ثبتت حرمته بالإجماع.

(٢) قد يقال: إن الحيوان إذا كان حيّاً فلا يصدق عليه عنوان غير المذكّى، فإن العنوان المذكور هو من صفات الحيوان المذبوح.

والجواب: هذا الكلام مجرد دعوى مرفوضة.

وقد يقال: نسلّم أن الحيوان الحي يصدق عليه أنه غير مذكّى ولكن الموضوع مختلف، فهو سابقاً الحيوان الحي، والآن هو الحي المذبوح.

وجوابه: أن الموضوع للتذكية وعدمها هو ذات الحيوان لا الحيوان بقيد الحياة أو عدمها، وذات الحيوان واحدة لم تختلف، والاختلاف ليس إلاّ في العوارض الخارجية.

وقد تسأل: أُريد مثالاً لحالة جريان أصل البراءة من دون وجود أصل موضوعي.

إن مثال ذلك: ما إذا كنّا نجزم بأن هذا الحيوان قابل للتذكية وقد ذكي بالفعل، ولكن رغم ذلك نشكّ في حليته، كما هو الحال في الأرنب مثلاً، فإنه قابل للتذكية جزماً، ولكن رغم هذا نشكّ في حليته لاحتمال أن أكله حرام شرعاً وإن كان مذكى.

وأيضاً من أمثلة ذلك الأشياء التي لا تحتاج إلى تذكية، أي لم تكن من جنس اللحوم، كشرب القهوة والتدخين وما شاكل ذلك، فإنه لا يوجد أصل باسم أصالة عدم التذكية في هذه الأشياء فيجري أصل الحل بدون أصل موضوعي حاكم عليه.[1]

هذا كله في الشبهة الحكميّة التي يفترض فيها كون الأصل الموضوعي أصلاً مخالفاً لأصالة البراءة، ونبقى بحاجة إلى الشبهة الحكميّة التي يكون الأصل الموضوعي فيها موافقاً لأصالة البراءة.

إن مثال ذلك: ما إذا فرضنا أن خروفاً تغذّى على العذرة إلى أن أصبح جلاّلاً وشككنا في أن الجلل هل يزيل قابلية التذكية أو لا، ففي مثله يمكن أن

---

(١) ومن أمثلة ذلك أيضاً الأجبان المستوردة من البلاد الكافرة والأدوية ومشتقات الألبان والأطعمة الأخرى التي لا تشتمل على اللحوم، إن جميع هذه تجري فيها أصالة الحل من دون أن يجري فيها الأصل الموضوعي لفرض أنها ليست من اللحوم التي تحتاج إلى تذكية.

لا يقال: إنّنا إذا حكمنا عليهم بالنجاسة فيبقى المحذور من ناحية إصابتهم لها بأبدانهم.

فإنه يقال: إن الإصابة بالأبدان أمر لا نجزم به بل هو مجرد احتمال لا يرتقي إلى مستوى الجزم أو الاطمئنان فتجري أصالة الطهارة، فإنها لا تختصّ بما إذا كان الشخص مسلماً، بل هي مطلقة من هذه الناحية.

نرجع إلى الاستصحاب الموضوعي أيضاً ونقول: هذا قبلاً كان إذا ذبح مع الشرائط تحصل له التذكية ويجوز لبس جلده والآن نشكُّ فنستصحب بقاءه كما كان، ونتيجة هذا الأصل تتوافق مع أصل البراءة كما هو واضح، والشبهة حكميّة وليست موضوعيّة لأن المشتبه هو الموضوع الكلي.

هذا كله إذا كانت الشبهة حكميّة.

الشبهة الموضوعيّة:

وأما إذا كانت الشبهة موضوعيّة فالأصل الجاري فيها تارة يكون هو الأصل المخالف وأخرى هو الأصل الموافق، وعلى كلا التقديرين لا يجري أصل البراءة.

مثال الأصل المخالف: ما إذا شكّ في حيوان أنه قد ذكي أو لا، ولم تكن أمارة من قبيل سوق المسلمين أو يد المسلم تثبت تذكيته فنستصحب عدم تذكيته، وبالتالي لا تصل النوبة إلى أصل الحلّ.

فلو وجدنا لحماً في صحراء الدول الكافرة، فإنه لا يجوز أكله تمسّكاً بأصالة البراءة بعد وجود الأصل الموضوعي، أعني استصحاب عدم التذكية.

ومثال الأصل الموافق: ما إذا كنّا نعلم بأن الجلل يزيل قابلية الحيوان للتذكية ولكن شككنا أن هذا الحيوان الخاص كالشاة مثلاً هل أكل عذرة إلى درجة أصبح جلاّلاً أو أنه لم يأكل إلى الحدّ المذكور ففي مثله يجري استصحاب التذكية بالشكل المتقدّم ويحكم بحليته بدون إجراء أصل البراءة.

توضيح المتن:

شرعاً وعقلاً: أي البراءة الشرعية المستندة إلى حديث الرفع، والبراءة العقلية التي هي عبارة عن قبح العقاب بلا بيان.

فإنه معه: ضمير فإنه للشأن، وضمير معه يرجع إلى الأصل الموضوعي.

كما يأتي تحقيقه: أي في نهاية مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

فلا تجري مثلاً...: هذا بيان للشبهة الحكميّة التي يكون فيها الأصل الموضوعي مخالفاً.

فأصالة عدم التذكية: يعني استصحاب عدم التذكية.

فلا حاجة إلى: أي كما صنع الشيخ الأعظم.

ضرورة كفاية كونه مثله: أي كون ما لم يذك مثل ما مات حتف أنفه من حيث الحكم، وهو حرمة الأكل.

وذلك بأن: هو تعليل لقوله: فأصالة عدم التذكية... ثمّ إن المناسب: وذلك فإن.

التي بها يؤثّر: يعني الفري. وقوله: الطهارة وحدها يعني في الحيوان الذي لا يقصد لحمه، وقوله: أو مع الحلية يعني في الحيوان الذي يقصد لحمه.

نعم لو علم بقبوله...: هذا بيان للمورد الذي يجري فيه أصل الحلّ بدون وجود أصل موضوعي.

كسائر ما شكّ...: يعني كالقهوة والتدخين مثلاً.

هذا إذا لم يكن هناك: أي هذا إذا كان الأصل الموضوعي مخالفاً بحسب النتيجة، وأما إذا كان موافقاً.

فأصالة قبوله لها: يعني استصحاب قبوله لها. وضمير معه يرجع إلى الجلل.

ومعها لا مجال لأصالة عدم تحقّقها: الأنسب عدم ذكر هذه الفقرة، فإنه بيان لمطلب لا حاجة إلى ذكره، والتقدير: ومع أصالة قبوله للتذكية لا مجال لاستصحاب عدم التذكية.

فهو قبل الجلل كان يطهر...: هذا الاستصحاب تعليقي، وهو يجري بنظر الشيخ المصنف.

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما...: ما تقدّم بيان للشبهة الحكمية، ومن الآن يشرع في الشبهة الموضوعية.

كما أن أصالة قبوله التذكية: ما سبق إشارة إلى حالة كون الاستصحاب الموضوعي مخالفاً، والآن يريد التعرّض إلى حالة كونه موافقاً.

ما يمنع عنه: أي عن قبول التذكية.

عداه: أي عدا ما يمنع.

خلاصة البحث:

إن أصل البراءة يجري فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي مخالف أو موافق وإلاّ فلا يجري.

والصور في المقام أربع:

١ ـ أن يكون المشتبه مشكوك الحكم بنحو الشبهة الحكميّة ويكون الأصل مخالفاً.

٢ ـ أن يكون المشتبه مشكوك الحكم بنحو الشبهة الحكميّة ويكون الأصل موافقاً.

٣ ـ أن يكون المشتبه مشكوك الحكم بنحو الشبهة الموضوعيّة ويكون الأصل مخالفاً.

٤ ـ أن يكون المشتبه مشكوك الحكم بنحو الشبهة الموضوعيّة ويكون الأصل موافقاً.

وإنما يجري أصل البراءة إذا لم يكن هناك أصل موضوعي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تنبيهات:

التنبيه الأوّل:

إنما يجري أصل البراءة العقلي والنقلي فيما إذا لم يكن أصل موضوعي ولو موافقاً وإلاّ فلا مجال له لوروده عليه كما يأتي تحقيقه. وعليه لا يجري أصل الإباحة في الحيوان الذي يشكّ في حليته من جهة الشكّ في قبوله التذكية، فإن التذكية عبارة عن فري الأوداج ونحوه عن خصوصية في الحيوان، ومع الشكّ في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقّق التذكية بمجرد الفري مع الشرائط الأخرى، وغير المذكّى حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه، ولا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعمُّ غير المذكّى شرعاً.

نعم لو علم بقبوله التذكية وشكّ في الحلية فأصالة الإباحة هي المحكّمة، فإنه يشكّ في أن هذا المذكى حلال أو لا، ولا أصل فيه إلاّ أصل الإباحة.

هذا إذا لم يكن هناك أصل مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شكّ في أن الجلل يوجب ارتفاع القابلية أو لا فيجري استصحاب قبوله لها، فيقال: هو قبل الجلل كان يطهر ويحلُّ بالفري وسائر الشرائط، وهو الآن كذلك.

هذا في الشبهة الحكميّة.

وأما الموضوعيّة فأصالة عدم التذكية محكّمة أيضاً إذا شكّ في تحقّق ما يعتبر في التذكية شرعاً، كما أن أصالة قبوله التذكية هي المحكّمة إذا شكّ في طروّ ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري وبقية الشرائط عداه.

* * *

قوله ﷺ:

«الثاني أنه لا شبهة...»، إلى قوله: **ثمّ إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار...».**[1]

حسن الاحتياط:

ذكرنا فيما سبق أن الاحتياط في الشبهة التحريمية ليس بواجب خلافاً لما هو المنسوب إلى الإخباريين، والآن نريد أن نستدرك ونقول: إن الاحتياط وإن لم نقل بوجوبه ولكن هذا لا يعني أنه شيء ليس براجح، بل نؤكّد أنه أمر راجح وحسن، فإن الاحتياط للدين شيء محبّب، بل ويترتّب عليه الثواب أيضاً، فإنه نحو انقياد للمولى ومتابعة له. وهذا المقدار شيء مسلّم ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في إمكان الاحتياط وعدمه في بعض الحالات.

وللتوضيح نقول: إنه وقع كلام في أن طواف النساء مثلاً هل يلزم في عمرة التمتع أو لا، والمعروف هو عدم وجوبه وإنما يجب في العمرة المفردة، هذا ولكن نسب إلى الشهيد الأوّل القول بوجوبه في عمرة التمتع. ونحن إذا أردنا أن نحتاط فهل بإمكاننا ذلك، فنأتي بطواف النساء من باب الاحتياط؟

والجواب: أن الأمر إذا كان يدور بين وجوبه واستحبابه فلا إشكال في إمكانه، حيث نجزم بتعلّق الأمر به فنأتي به من باب الاحتياط بقصد امتثال ذلك الأمر الجزمي واقعاً الذي لا ندري أنه الوجوب أو الاستحباب. أما إذا دار الأمر

---

(١) الدرس ٣٠٩ و٣١٠: (١٩ و٢٢/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

بين أن يكون واجباً أو مباحاً أو بالأحرى دار الأمر بين أن يكون واجباً أو ليس بمستحب فهنا هل يمكن الاحتياط أو لا؟

ومنشأ الإشكال هو أن الاحتياط يعني الإتيان بالعمل بكامل أجزاءه وشرائطه لا أن يؤتى ببعضها وإلاّ لم يكن احتياطاً، ومن جملة تلك الشرائط هو قصد القربة، وقصد القربة كما هو واضح يتوقّف على وجود الأمر الجزمي، إذ من الواضح أنه من دون الجزم بالأمر يكون العمل مباحاً، ولا يمكن التقرّب بالمباح، فهل يمكن أن يشرب الإنسان الماء أو يسافر للاصطياف بنية القربة؟! كلا لا معنى لذلك. وإذا سلّمنا باعتبار الأمر الجزمي فنقول: إنه إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة لا يكون الأمر جزميّاً حتّى يمكن التقرّب من خلاله، وبالتالي سوف يصير الاحتياط في مثل المورد المذكور أمراً غير ممكن.

وفي هذا المجال يمكن أن تذكر عدة أجوبة هي:

الجواب الأوّل: إن الاحتياط ما دام حسناً جزماً فيلزم أن يكون الأمر متعلّقاً به، يعني بالاحتياط، لأن الأحكام تابعة للحسن والقبح، فإذا فرض أن الشيء كان حسناً فيلزم أن يكون الأمر متعلّقاً به من باب أن وجود العلة يستلزم وجود المعلول، وحيث إن الأمر معلول للحسن، والحسن علة فيلزم من ثبوت الحسن للاحتياط تعلّق الأمر به ويكون الكشف كشفاً لميّاً.

إذن وصلنا بهذا إلى المقصود، لأن الموجب للتردّد في إمكان الاحتياط هو فقدان الأمر الجزمي، وبعد أن أوجدنا الأمر فلا تعود مشكلة تواجه إمكان الاحتياط.

هذا حصيلة الجواب الأوّل.

وناقشه الشيخ المصنف بمناقشتين:

١ ـ إنّنا لا نسلّم إمكان استكشاف الأمر كما سنوضّح في المناقشة الثانية، ولكن الذي نريد أن نقوله الآن هو أن الأمر المذكور لا ينفعنا شيئاً، لأنه أمر بالاحتياط، أي لا بدَّ وأن نفترض تحقّق الاحتياط في المرتبة السابقة حتّى يمكن تعلّق الأمر به، إذ موضوع الأمر لا بدَّ أن يكون متقدّماً على الأمر، فيفرض الموضوع أوّلاً، ثمّ يفرض بعد ذلك الأمر، وإذا سلّمنا بتوقّف الأمر على افتراض تحقّق الاحتياط وإمكانه في المرتبة السابقة فكيف هذا الأمر نفسه يصير هو الموجب لإمكان الاحتياط، إن هذا أمر غير ممكن، لأن لازمه أن يكون الأمر متقدّماً على إمكان الاحتياط، والحال أنّا قد فرضناه سابقاً متأخّراً، فيلزم تقدّم الأمر على إمكان الاحتياط وتأخّره عنه، وهذا هو الدور وتوقّف الشيء على نفسه.

نعم نستدرك ونقول: إن هذا الأمر الذي حصلنا عليه ينفعنا في غير المقام، أي إنه ينفعنا في الموارد التي يجزم فيها بوجود أمر بالعمل، كما في الموارد التي يدور فيها الأمر بين الوجوب والاستحباب، إنه في هذا المورد حيث يمكن الاحتياط بقطع النظر عن الأمر الجديد الذي حصلنا عليه من خلال حسن الاحتياط فلا يلزم فيه محذور الدور، حيث إن الأمر وإن توقّف على إمكان الاحتياط في مرتبة سابقة إلاّ أن إمكان الاحتياط لا يتوقّف على هذا الأمر الجديد بل يكفيه الأمر السابق المحرز الذي هو مردّد بين الوجوب والاستحباب، وأما في مقامنا الذي يتوقّف فيه إمكان الاحتياط على الأمر فيلزم الدور.

٢ ـ إنّنا لا نسلّم كشف حسن الاحتياط عن تعلّق الأمر، وإنما غاية ما ينكشف هو الأمر الإرشادي لا الأمر المولوي الشرعي، ومن الواضح أن النافع لأجل تحصيل قصد القربة هو الأمر المولوي دون الأمر الإرشادي.

أما لماذا لا يمكن استكشاف الأمر المولوي؟ ذلك باعتبار أنه لو استكشفنا الأمر المولوي هنا فيلزم أن نستكشفه في الإطاعة الحقيقية أيضاً، أي في مثل إطاعة الأمر بصلاة الظهر مثلاً التي هي واجبة قطعاً، فإن الإطاعة المذكورة حيث إنها حسنة فيلزم أن نستكشف أمراً مولوياً، ولازم ذلك استحقاق العاصي لعقابين، وأيضاً لازم ذلك التسلسل كما هو واضح، فإذا قبلنا في باب الإطاعة الحقيقية بأن المستكشف هو الأمر الإرشادي فيلزم أن يكون المستكشف في المقام هو ذلك أيضاً، وهو كما قلنا لا ينفع في تحصيل قصد القربة.

هذا كله في الجواب الأوّل.

الجواب الثاني: أنه إذا قبلنا ترتّب الثواب على الاحتياط فيلزم أن نستكشف من ثبوت الثواب ثبوت الأمر وتعلّقه بالاحتياط، إذ الثواب يأتي بسبب الأمر فيكون ترتّب الثواب كاشفاً عن تعلّق الأمر من باب كشف المعلول عن علته، وهو المعبّر عنه في المصطلح بالكشف الآني، وإذا ثبت الأمر أمكن الاحتياط، وبذلك نحصل على ما نريد.

والجواب: أن نفس ما ذكرناه من المناقشتين على الجواب السابق يأتي هنا أيضاً دون أيّ اختلاف.[1]

الجواب الثالث: ما أفاده الشيخ الأعظم من الالتزام بهجر قصد القربة وتركه في العبادات المشكوكة، فلو فرض أنه دار أمر الطواف في المثال السابق

---

(١) وكان من المناسب للشيخ المصنف أن يصنع كما صنعنا، حيث ذكرنا المناقشتين الواردتين على الجواب الأوّل، ثمّ ذكرنا الجواب الثاني، بينما الشيخ المصنف ذكر الجواب الأوّل ثمّ المناقشة الأولى، ثمّ ذكر الجواب الثاني، ثمّ ذكر المناقشة الأولى وأخذ بتكرارها بلا داعٍ، ثمّ ذكر المناقشة الثانية.

بين الاحتمالين _ أعني الوجوب وعدم الاستحباب _ فيمكن الاحتياط، وذلك بالإتيان بجميع أجزاء وشرائط الطواف عدا قصد القربة.

وناقشه الشيخ المصنف بمناقشتين:

١ _ إن كلامنا فيما يكون احتياطاً ويكون حسناً بنظر العقل _ حيث قلنا في بداية التنبيه الثاني أن الاحتياط وإن لم يكن واجباً لكنه حسن عقلاً _ ومن الواضح أن الإتيان بالعمل من دون قصد القربة لا يصدق عليه الاحتياط ولا يكون حسناً عقلاً، بل هو لو دلَّ عليه دليل شرعي فهو مطلوب نفساني وليس مطلباً يرشد إليه العقل ويحكم بحسنه.

إذن الاحتياط بالمعنى المذكور ليس هو احتياطاً ولا يكون حسناً بل هو ليس بمطلوب من الأساس. نعم لو فرض أنه دلَّ نص خاص شرعي على مطلوبية الاحتياط، بالإتيان بما يشكّ في كونه واجباً أو مباحاً فيلزم أن نفسّره من باب صون كلام الحكيم عن اللغوية بإرادة ما ذكر، يعني الإتيان بكامل أجزاء العبادة عدا قصد القربة، لكن هذا مجرد فرض، إذ لا يوجد لدينا أمر خاص، بل أقصى ما في الأمر حكم العقل بحسن الاحتياط لا أكثر.

٢ _ إن ما ذكر ليس جواباً عن الإشكال بل هو تسليم به، فالشيخ الأعظم قَبِلَ بالإشكال وارتضاه ولكن فرّ منه بتفسير الاحتياط بما ذكر، وهذا معناه الارتضاء بأصل الإشكال لا الجواب عنه، فهو سلّم بأن الاحتياط في العبادات المشكوكة أمر غير ممكن ولكن فراراً منه قال لِنفسِرِ الاحتياط بالإتيان بالعمل بكل أجزاءه عدا القربة.

الجواب الرابع: ما اختاره الشيخ المصنف، وحاصله أن قصد القربة لا يتوقّف على الجزم بالأمر بل يكفي احتماله، فلو فرض أن العبد

احتمل أن مولاه يريد الماء فذهب به إليه فهل ذلك لا يعدّ تقرّباً؟ كلا، بل هو تقرّب جزماً، والمولى يشكره ويمدحه على تحريك الاحتمال له.

إذن الجواب المذكور هو: أن احتمال الأمر يكفي لتحقّق المقربية بلا حاجة إلى الجزم به.

هذا هو الجواب المذكور باختصار، ولكنه ﷺ لم يكتف بهذا المقدار وأخذ بذكر بعض المقدّمات والمؤخّرات له من دون ضرورة إلى ذلك أبداً، فذكر ﷺ أن قصد القربة ليس هو على حدّ بقية الأجزاء والشرائط، فالركوع مثلاً وجب لأن الشرع قد أمر به، ولو لا أمره به لم يكن واجباً، وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية الأجزاء والشرائط ولم يشذَّ من ذلك إلاّ قصد القربة، فإنه لم يجب من جهة الأمر الشرعي، كيف وذلك أمر غير ممكن، حيث يلزم منه الدور، كما تقدّم إيضاح ذلك في مبحث التعبّدي والتوصلي، وإنما الوجه في لزوم قصد القربة هو حكم العقل من باب لزوم تحصيل الغرض، فالصلاة مثلاً وجبت لغرض جزماً، ويلزم عقلاً تحصيل الغرض المذكور، وحيث نجزم أو نحتمل مدخلية قصد القربة في حصول ذلك الغرض فيلزم الإتيان بقصد القربة عقلاً، وإذا قبلنا بهذا فنضمُّ إلى ذلك مقدمة ثانية، وهي أنه لا بدَّ وأن يؤتى بالعمل على نحو يكون مقرّباً لو كان مأموراً به واقعاً، وذلك بأن يؤتى به بنية الرجاء، أي احتمال تعلّق الأمر به، فإنه آنذاك يقع التقرّب ويكون إطاعة حقيقية على تقدير الأمر به واقعاً، ويكون انقياداً على تقدير عدم الأمر به واقعاً.[1]

---

(١) ههنا تعليقان:

١ – إن هذا التطويل لا داعي إليه، وكان المناسب الاقتصار على قوله: إن التقرّب لا يتوقّف على الأمر الجزمي بل يكفي احتماله. ⇦

الجـواب الخـامس: وهـذا الجـواب هـو الأخيـر، وهـو مرفـوض لـدى الشـيخ المصـنف. وعليـه كـان مـن المناسـب بعـد كونـه مرفوضـاً عنـده ذكـره موضـع الجـواب الرابـع وتـأخير الجـواب الرابـع إلـى موضـع الجـواب الخـامس، فـإن الجـواب المرضـي يلـزم فنيّـاً ذكـره آخر الأجوبة لا في الأثناء.

وعلـى أي حـال ذكـر الشـيخ المصـنف مناقشـتين لهـذا الجـواب الخـامس قبـل أن يـذكره، ثـمّ بعـد ذكـر المناقشـتين أخـذ فـي ذكـر الجـواب الخـامس، وهـذه طريقـة قـد لا نرتضـيها أيضـاً، فالمناسـب ذكـر الجـواب نفسـه أوّلاً ثمّ ذكر المناقشتين له بعد ذلك.

وحاصـل الجـواب الخـامس: أن قصـد القربـة إذا كـان تحقّقـه بحاجـة إلـى وجـود أمـر جزمـي فبالإمكـان تحصـيل الأمـر الجزمـي المـذكور، وذلـك مـن خـلال أخبـار مـن بلـغ، فإنهـا تـدل علـى أن كـل عمـل إذا بلـغ مـن النبـي

⇦ ٢ - إنـه ذكـر فـي أثنـاء كلامـه أن العقـل هـو الحـاكم باعتبـار قصـد القربـة دون الشـرع، ونحـن نقـول: هـذا لا يـؤثّر علـى المسـألة شـيئاً، إذ بعـد اعتبـار قصـد القربـة ولـو بسـبب حكـم العقـل يـأتي الإشـكال، وهـو أن التقـرّب يتوقّـف علـى الأمـر الجزمـي، وإذا قيـل بـأن الأمـر الاحتمـالي يكفـي قلنـا: إذا كـان كافيـاً فـلا حاجـة إلـى هـذا التطويـل بـل يلـزم مـن البدايـة أن يقـال فـي حـلِّ الإشـكال: إن التقـرّب لا يتوقّـف علـى الأمر الجزمي بل يكفي الاحتمال.

ومـن خـلال هـذا يتّضـح الإشـكال علـى عبـارة المـتن، حيـث جـاء فيهـا: (وإنمـا اعتبـر قصـد القربـة فيهـا عقـلاً... وعليـه كـان جريـان الاحتيـاط فيـه بمكـان مـن الإمكـان...) حيـث فـرّع إمكـان الاحتيـاط علـى كـون الحـاكم باعتبـار القربـة هـو العقـل، والحـال أن كـون الحـاكم هـو العقـل أو الشـرع لا يؤثّر شيئاً في هذا المجال.

ﷺ ثـواب عليـه وقـام المكلـف بامتثالـه رجـاء ذلـك الثـواب أُعطـي ذلـك الثـواب وإن كـان النبـي ﷺ لـم يصـدر ذلـك منـه،[1] فـإن هـذا المضـمون يـدل علـى أن الطـواف فـي المثـال السـابق إذا ورد خبـر ضـعيف يـدل علـى مطلوبيتـه[2] فسـوف يصـدق عنـوان بلـوغ الثـواب عليـه، وبالتـالي سـوف يكـون مطلوبـاً ومـأموراً بـه، غايتـه بـالعنوان الثـانوي، أي بعنـوان بلـوغ الثـواب عليـه. وبعـد صـيرورة الطـواف مـأموراً بـه بواسـطة أخبـار مـن بلـغ فسـوف يمكـن التقرّب به بقصد امتثال الأمر الجزمي المذكور المتولّد من أخبار من بلغ.

هذا حاصل الجواب الخامس.

وناقشه الشيخ المصنف بمناقشتين:

١ ـ إن تحصـيل الأمـر الجزمـي المـذكور قضـية لا حاجـة إليهـا، وإتعـاب الـنفس مـن هـذه الناحيـة أمـر بـلا داع، لأننـا ذكرنـا أن قصـد التقـرّب لا يتوقّف على وجود الأمر الجزمي، بل يكفي احتمال الأمر.

٢ ـ إن وجـود الأمـر الجزمـي المـذكور لـيس مجـرد قضـية لا حاجـة إليهـا بـل لعلَّـه مطلـب مضـرّ، والوجـه فـي ذلـك: أنـه مـع وجـود الأمـر الجزمـي لا يصـدق عنـوان الاحتيـاط علـى العمـل المـأتي بـه، كمـا لـو فـرض أنـه أتينـا

(١) لاحـظ صـحيحة هشـام بـن سـالم عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «مـن بلغـه عـن النبـي ﷺ شـيء مـن الثـواب فعملـه كـان أجـر ذلـك لـه وإن كـان رسـول الله ﷺ لـم يقلـه» وسائل الشيعة ١: ٨١/ الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات/ الحديث ٣.

(٢) التقييـد بـورود الخبـر هـو لأجـل أن يصـدق عنـوان البلـوغ، والتقييـد بكونـه ضـعيفاً لأجـل أنـه لـو كـان صـحيحاً فسـوف لا نحتـاج إلـى أخبـار مـن بلـغ، فالحاجـة إلـى الأخبـار المـذكورة تتجلّى لـو كـان الخبـر ضـعيفاً. نعـم هنـاك فـروع تـرتبط بقاعـدة مـن بلغ لعلَّ بعضها يأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

بصلاة الظهر الواجبة فهل يصدق على الإتيان بها عنوان الاحتياط؟ كلا، جزماً، نعم لو احتمل بعد أدائها وجود خلل فيها وأُريد أداؤها ثانية صدق على إتيانها الثاني عنوان الاحتياط، حيث إن بقاء الأمر إلى المرة الثانية ليس جزمياً بل هو محتمل.

إذن الاحتياط يتوقّف على احتمال ثبوت الأمر وليس على الجزم به.

لا يقال: هذا وجيه إذا كان الأمر متعلّقاً بالعمل بعنوانه الأولي، أي بالطواف مثلاً بعنوان الطواف، وأما إذا كان الأمر متعلّقاً بالعمل رجاء تحصيل الثواب وبأمل أنه مأمور به _ أي كان الإتيان به بعنوانه الثانوي _ فيصدق آنذاك عنوان الاحتياط، بل هو في الحقيقة أمر بالإتيان به بنحو الاحتياط، فإذا أتي به من باب الاحتياط فلا يضرُّ ذلك بصدق الاحتياط، وهذا كما هو الحال لو أردنا التمسّك _ يعني لتحصيل الأمر الجزمي _ بأوامر الاحتياط، فإنه لا يحتمل أحدٌ ورود الإشكال المذكور عليها، وليس ذلك إلاّ من جهة أن العمل يؤتى به بقصد الاحتياط، وإذا قبلنا هذا في أوامر الاحتياط فيلزم أن نقبل نظيره في أخبار من بلغ، فإنها في الحقيقة تأمر بالعمل من باب الاحتياط واحتمال بلوغ الثواب.

فإنه يقال: نسلّم أن الأمر الذي نحصل عليه من خلال أخبار من بلغ هو أمر متعلّق بعنوان الاحتياط، يعني رجاء بلوغ الثواب، ولكن نقول: إن هذا الأمر الذي حصلنا عليه _ والذي نؤكّد أنه يرجع إلى الأمر بالاحتياط _ هو لا ينفع من ناحيتين:

١ _ إن الأمر بالاحتياط هو أمر إرشادي لا مولوي، فإن العقل يدعو إلى الاحتياط ويحثُّ عليه، ومن الواضح أن الأمر الإرشادي لا يكفي في مقام التقرّب، ولو تنزّلنا وسلّمنا أنه أمر مولوي فهو من الواضح

توصلي لا تعبّدي _ أي لا يلزم قصده في مقام الامتثال _ والأمر التوصلي لا يكفي في مقام التقرّب.[1]

٢ _ إنه لو سلّمنا كونه عبادياً لا توصلياً فهو لا يكفي لتحقيق إمكان الاحتياط، لما أشرنا إليه سابقاً، حيث ذكرنا أن إمكان الاحتياط لابدَّ من فرضه في مرحلة سابقة على تعلّق الأمر به فكيف يكون نفس الأمر المذكور هو الموجب لإمكان الاحتياط؟ إنه يلزم من ذلك الدور.

توضيح المتن:

أو إجمالاً: كما إذا لم تعرف القبلة أنها من أيّ جهة فيؤتى بصلوات أربع بقصد امتثال الأمر الإجمالي الذي يعلم بتوجّهه إلى المكلّف وإن كان لا يشخّص تفصيلاً أنه ثابت بلحاظ أيّ جهة.

وحسن الاحتياط...: هذا إشارة إلى الجواب الأوّل.

ولو قيل بكونه موجباً لتعلّق...: إشارة إلى ما سيأتي في المناقشة الثانية من أنه لا يدلّ على ثبوت الأمر المولوي.

ثمّ إن وجه تعلّق الأمر به هو أن الأمر معلول الحسن، والحسن علة، فمن الحسن يثبت الأمر من باب كشف العلة عن ثبوت المعلول. وضمير به يرجع إلى الاحتياط. وقوله: بداهة توقّفه... إشارة إلى المناقشة الأولى، أي بداهة توقّف الأمر على ثبوت إمكان الاحتياط فكيف يعقل أن يكون الأمر من مبادئ إمكان الاحتياط؟

وانقدح بذلك أنه لا...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني. وضمير به وعليه يرجع إلى الاحتياط.

---

(١) التعليق على ذلك واضح، فإن الأمر التوصلي لا يلزم قصد امتثاله لا أنه لا يمكن حصول التقرّب بقصد امتثاله.

ضرورة أنه...: هذا تكرار للمناقشة الأولى الواردة على الجواب الأوّل.

هذا مع أن حسن الاحتياط...: هذا إشارة إلى المناقشة الثانية التي هي واردة على كلا الجوابين، وكان الأنسب ذكر الجوابين، ثمّ بعد ذلك تذكر المناقشتان. وضمير فإنه نحو... يرجع إلى الاحتياط.

وما قيل في دفعه من كون...: هذا إشارة إلى الجواب الثالث.

فيه مضافاً إلى...: هذا إشارة إلى المناقشة الأولى الواردة على الجواب الثالث.

حينئذٍ على حسنه بهذا المعنى: الجمع بين حينئذٍ وبهذا المعنى غير وجيه، لأنهما بمعنى واحد، والمقصود حين إرادة هذا المعنى من الاحتياط.

والعقل لا يستقل...: أي ومن المعلوم أن العقل لا يستقل...

في خصوص العبادة: المناسب التقييد بما إذا دار أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب وإلاّ فما دار أمرها بين الوجوب والاستحباب يمكن قصد التقرّب فيها.

إنه التزام بالإشكال...: هذا إشارة إلى المناقشة الثانية للجواب الثالث، وقوله: وعدم جريانه فيها عطف تفسير، أي وعدم إمكان جريان الاحتياط في العبادات.

قلت لا يخفى...: هذا إشارة إلى الجواب الرابع الذي هو المختار للشيخ المصنف. ولا وجه للتعبير بقلت بل المناسب: والأنسب في الجواب.

ثمّ إن الأوجه ذكر هذا بدل الجواب الخامس ووضع الخامس موضع الرابع كما أشرنا سابقاً.

وقد عرفت أنه...: أي في مبحث التعبدي والتوصلي.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه: المناسب تأنيث الضمير، أي فيها، لرجوعه إلى العبادة.

على تقدير الأمر به: أي واقعاً.

وقد انقدح بذلك: هذا بيان للمناقشتين الواردتين على الجواب الخامس الذي يأتي بيانه بقوله فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار...

الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه: يعني الأولي. وقوله: بل بعنوان أنه محتمل الثواب يعني العنوان الثانوي.

لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي: الاحتراز عن الإرشادي لأنه لا يصلح للتقرّب.

إن الأمر بعنوان الاحتياط: يعني الأمر الحاصل بواسطة أخبار من بلغ، فإنه بناءً على التوجيه المذكور يكون أمراً بعنوان الاحتياط.

خلاصة البحث:

الاحتياط حسن ويترتّب عليه الثواب. وأُشكل في إمكان الاحتياط في العبادة المردّدة بين الوجوب وغير الاستحباب، وأُجيب بخمسة أجوبة، رابعها هو المختار للشيخ المصنف. وكان الجواب الأوّل والثاني هو استكشاف الأمر من خلال حسن الاحتياط أو من ترتّب الأمر عليه، وناقشه ﷺ بمناقشتين، والجواب الثالث هو حمل الاحتياط على الإتيان بكامل أجزاء العبادة عدا القربة، وناقشه بمناقشتين أيضاً، والجواب الخامس هو استكشاف الأمر من أخبار من بلغ، وناقشه بمناقشتين أيضاً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثاني: حسن الاحتياط:

لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية، في العبادات وغيرها. كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب عليه.

وربما يشكل في إمكان الاحتياط في العبادة المردّدة بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة أنه لا بدَّ فيها من نية القربة، وهي متوقفة على الجزم بالأمر.

وحسن الاحتياط عقلاً لا يرفع الإشكال _ ولو قيل بكونه موجباً لتعلّق الأمر به شرعاً _ وهكذا ترتّب الثواب عليه لا يرفعه ولو قيل بكشفه عن تعلّق الأمر بنحو اللّم، بداهة توقّفه على إمكانه فكيف يوجب إمكانه؟

هذا مضافاً إلى أن الحسن وترتّب الثواب لا يكشفان عن الأمر، بل الحال كما في الإطاعة الحقيقية.

وما قيل في دفعه من كون المراد من الاحتياط في العبادة الإتيان بما عدا القربة مدفوع بأنه مضافاً إلى عدم حسنه بهذا المعنى، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة _ ولو دلَّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً وليس مما يرشد إليه العقل. نعم لو ورد دليل يرغّب في الاحتياط في خصوص العبادة لما كان محيص من حمله على الاحتياط بالمعنى المذكور لدلالة الاقتضاء _ يرجع إلى الالتزام بالإشكال والاعتراف بعدم إمكان الاحتياط فيها.

والأنسب أن يقال: إن منشأ اعتبار قصد القربة ليس تعلّق الأمر به بل لحكم العقل، باعتبار أن الغرض من العبادة لا يحصل بدونه، وعليه يصير الاحتياط ممكناً، بأن يؤتى بالعمل بداعي احتمال الأمر.

ثمّ إنه بهذا اتّضح عدم الحاجة في جريانه في العبادة إلى تعلّق الأمر بها، بل لو فرض تعلّقه لم يكن المورد من الاحتياط بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه.

وعليه فلو قيل بدلالة أخبار من بلغ على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان يجدي ذلك في إثبات المطلوب بل يصير العمل مستحباً كسائر ما دلَّ الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب العمل بعنوانه، وأما لو كانت تدل على استحبابه بعنوان أنه محتمل الثواب فذلك يعني استحبابه بعنوان الاحتياط، ومن ثمّ يصير كأوامر الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي.

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً هو توصلي. على أنه لو كان عبادياً فهو لا يصحّح إمكان الاحتياط في العبادات كما أشرنا إليه آنفاً.

* * *

قوله دام بركاته:

«ثـمّ إنـه لا يبعـد دلالـة بعـض...»، إلـى قولـه: **الثالـث أنه لا يخفى...».**[1]

قاعدة التسامح في أدلة السُّنن:

تقدّم في الجواب الخامس أنه قد يتمسّك بأخبار من بلغ لإثبات تعلّق الأمر بالعبادة المشكوكة، وبهذه المناسبة أخذ دام بركاته بالتعرّض إلى الأخبار المذكورة لملاحظة أنه هل يستفاد منها قاعدة التسامح في أدلة السُّنن أو لا؟

وللتوضيح نقول: هناك رأي يقول: إذا دلت رواية ضعيفة السند على استحباب تسريح اللحية مثلاً فلا يمكن الفتوى بالاستحباب على طبقها لفرض ضعف السند، ولكن في المقابل يوجد رأي يقول بجواز الفتوى بالاستحباب رغم ضعف السند ويقول: إن المستحبّات يمكن التسامح في سندها، ويصطلح على ذلك بقاعدة التسامح في أدلة السُّنن.[2]

وما هو المستند لهذا الرأي؟ إن المستند هو الأخبار المعروفة بأخبار من بلغ،[3] والتي منها صحيحة هشام بن سالم المتقدّمة عن أبي عبد الله عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله

---

(١) الدرس ٣١١: (٢٣/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) المراد من السُّنن المستحبات.

(٣) وقد ذكرها صاحب الوسائل في بداية كتابه، أي في الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات.

ﷺ لم يقله»،[١] بتقريب أنها تدلّ على ثبوت الثواب للعمل متى ما بلغ عليه ذلك ولو كان بطريق ضعيف، ومن المعلوم أن ثبوت الثواب على العمل يدلّ على تعلّق الأمر به وإلاّ فمن أين جاء الثواب؟

إنه إذا سلّمنا بهذا فسوف يثبت تعلّق الأمر بكل عمل وصل وجوبه أو استحبابه بطريق ضعيف، وهذا يعني أن جميع المستحبات التي وصل استحبابها بطريق ضعيف تصير متعلّقاً للأمر من خلال أخبار من بلغ.

وتحقيق هذه المسألة _ بناءً على هذا _ أمر مهم، حيث سوف نستفيد أمراً جزمياً بكل عمل ثبت استحبابه بطريق ضعيف.[٢]

ومنشأ هذا الخلاف هو هذه القضية، وهي: أن الثواب هل هو ثابت لذات العمل أو للعمل الذي أُتي به بقصد البلوغ واحتمال طلبه، فإن كان الثواب ثابتاً لذات العمل فهذا يكشف عن تعلّق الأمر بذات العمل وإلاّ فمن أين أتى ترتّب الثواب عليه؟ إنه لا يمكن ترتّب الثواب على ذات الفعل من دون أن نفترض تعلّق الأمر به، وهذا بخلاف ما إذا فرض ثبوت الثواب للعمل المأتي به لبلوغ الثواب عليه فإنه لا يكشف عن تعلّق الأمر به، إذ يحتمل أن يكون ثبوت الثواب له هو من باب الانقياد، فإن كل عمل أتي به لاحتمال تعلّق الطلب به وترتّب الثواب عليه يكون انقياداً، والمنقاد مثاب، فالثواب لعلَّه من باب الانقياد وليس من باب تعلّق الأمر.

وعليه فيلزم إذا أردنا استكشاف الأمر أن نثبت أن الثواب ثابت لذات العمل وليس للعمل المأتي به لأجل بلوغ الثواب.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٨١/ الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات/ الحديث ٣.

(٢) أما اعتبار وجود أصل الطريق فلأنه بدونه لا يصدق عنوان البلاغ، وأما اعتبار كونه ضعيفاً فلأنه لو كان صحيحاً لا تعود حاجة آنذاك لأخبار من بلغ.

وقد ذكر الشيخ الأعظم أن الثواب الذي أشارت إليه الرواية يحتمل أن يكون من باب البلوغ والانقياد، ومعه فلا يمكن استكشاف الأمر، وبالتالي لا يمكن الحكم بتمامية قاعدة التسامح في أدلة السُّنن، وهذا بخلاف الشيخ المصنف فإنه استظهر أن الثواب ثابت لذات العمل، وبنى لأجل ذلك على تمامية قاعدة التسامح في أدلة السُّنن.

أما لماذا احتمل الشيخ الأعظم كون الثواب ليس لذات العمل بل للعمل المأتي به لأجل بلوغ الثواب؟ ذلك لقرينتين هما:

١ ـ إن الحديث ذكر فاء التفريع فقال: فعمله، أي بلغه الثواب فعمل العمل لأجل بلوغ الثواب، فالثواب على هذا لم يثبت لذات العمل، بل للعمل المأتي به بداعي البلوغ.

٢ ـ إنه ورد في بعض الأحاديث: فعمل ذلك العمل التماسَ ذلك الثواب...، فالثواب على هذا لم يثبت لذات العمل بل للعمل المأتي به التماس الثواب. ثمّ قال الشيخ: فليس المقام نظير من سرح لحيته فله كذا الذي ترتّب فيه الثواب على ذات التسريح.

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم.

وأما الشيخ المصنف فذكر أنّا لو رجعنا إلى صحيحة هشام المتقدمة وجدنا أنها تثبت الثواب لذات العمل، حيث قال عليه السلام: «كان أجر ذلك له»، وظاهره كان له على نفس العمل أجر ذلك.

وبكلمة أخرى: هي قالت: من بلغه ثواب، وظاهره أن الثواب على ذات العمل، ثمّ قالت: كان أجر ذلك له، وظاهره ذلك الأجر الذي بلغه على ذات العمل.

ثمّ قال: وأما القرينتان اللتان ذكرهما الشيخ الأعظم فهما مدفوعتان:

أمـا أن القرينـة الأولـى مندفعـة فباعتبـار أن الفـاء وإن دلـت علـى التفريـع وإن العمـل أتـي بـه بـداعي البلـوغ إلاّ أن الـداعي لا يوجـب تعنـون العمـل بـذلك الـداعي، فمـن أكـل بـداعي الشـبع يقـال: إنـه أكـل **ولا يقـال:** أكل الأكل المتّصف بأنه موجب للشبع، وهكذا الحال في المقام.

وبكلمـة أخـرى: أن الـداعي عبـارة أخـرى عـن الحيثيـة التعليليـة، ومـن المعلـوم أن الحيثيـة التعليليـة تغـاير الحيثيـة التقييديّـة وليسـت نفسـها، فعلّـة الفعل لا تكون قيداً وعنواناً له.[1]

وأما أن القرينة الثانية مندفعة فباعتبار أن بعض الروايات وإن كان قد ذكر فيها قيد الالتماس إلاّ أنها ساكتة عن بيان أن الثواب ثابت على ذات العمل أو على العمل المقيّد بالالتماس، ومعه فلا يعود مانع من الأخذ بظاهر صحيحة هشام الدالة على أن الثواب ثابت على ذات العمل، فتلك مجملة وهذه مبيّنة، وإجمال المجمل لا يمنع من الأخذ بظاهر المبيّن،[2] وبناءً على هذا يكون المقام على وزان من سرح لحيته فله كذا ثواب الدال على ثبوت الثواب على ذات العمل.

ثـمّ قـال: ولعـلَّ المشـهور الـذي أفتـى بالاسـتحباب فـي مـورد البلـوغ بطريـق ضـعيف، وبالتـالي قـال: إن قاعـدة التسـامح فـي أدلـة السُّـنن قاعـدة تامـة وصـحيحة، إنـه لعـلَّ الوجـه فيمـا ذهـب إليـه هـو مـا أشـرنا إليـه مـن أن ظـاهر الصحيحة ثبوت الثواب لذات العمل، والقرينتان مدفوعتان.

---

(١) قـد يقـال بمخالفـة هـذا للوجـدان، فـإن مـن ضـرب اليتـيم بقصـد التأديـب يمـدح علـى نفس الضرب لأنه تعنون بعنوان حسن.

(٢) قـد يقـال: إن هـذا تـام إذا كانـت صـحيحة هشـام ظـاهرة فـي ثبـوت الثـواب لـذات العمـل، فإنـه بـه يرتفـع إجمـال تلـك الروايـة، أمـا إذا فـرض أن ظهورهـا لـم يكـن بدرجـة واضـحة فـلا تصـلح لرفـع إجمـال تلـك، ولا يـتمُّ آنـذاك مـا ذكـر، ولعلَّـه لأجـل هاتين المناقشتين أو إحداهما أشار بالأمر بالفهم والتأمل.

والنتيجة المستخلصة من كل هذا: أن قاعدة التسامح في أدلة السُّنن ليست تامة في نظر الشيخ الأعظم لكون الثواب لم يثبت لذات العمل بل للعمل المقيّد بالبلوغ، بينما هي تامة في نظر الشيخ المصنف لظهور الصحيحة في ثبوت الثواب لذات العمل، والقرينتان مدفوعتان.

توضيح المتن:

بعض تلك الأخبار: أي أخبار من بلغ. وإنّما قيّد بالبعض باعتبار أن بعضها _ وهو مثل صحيحة هشام _ هو الظاهر في ترتّب الثواب على ذات العمل.

فعمله: أي العمل الذي بلغ شيء من الثواب عليه.

ظاهرة في أن الأجر...: الحق أنه ليس لها ظهور واضح في ذلك كما أشرنا إليه سابقاً.

وكون العمل متفرعاً...: هذا ردٌّ للقرينة الأولى.

ثمّ إن في بعض النسخ: وكونها الداعي، والمناسب: وكونه الداعي.

وإتيان العمل بداعي طلب: هذا ردٌّ للقرينة الثانية.

لو أتي به كذلك: أي طلب قول النبي. وقوله: أو التماساً... إشارة إلى اللسان الآخر لبعض الروايات.

فافهم وتأمل: قد أشرنا إلى ما يحتمل كونه وجهاً لذلك.

خلاصة البحث:

إن قاعدة من بلغ أو بالأحرى قاعدة التسامح في أدلة السُّنن هي تامة لظهور الصحيحة في ترتّب الثواب على ذات العمل، والقرينتان مدفوعتان خلافاً للشيخ الأعظم الذي لا يرى تماميتها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

قاعدة التسامح في أدلة السُّنن:

ثمّ إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإنَّ صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» ظاهرة في أن الأجر مترتّب على نفس العمل الذي بلغ أنه ذو ثواب.

وتفرّع العمل على البلوغ وكونه الداعي إليه لا يوجب ترتّب الثواب على العمل المأتي به برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً.

وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله _ كما قيّد به في بعض الأخبار _ وإن كان انقياداً إلاّ أن الثواب في الصحيحة رتّب على نفس العمل. ولا موجب لتقييدها به بعد عدم المنافاة بينهما، بل لو أوتي به كذلك ترتّب الأجر على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، ويكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى وصام فله كذا.

ولعلَّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل.

* * *

قوله ﷾:

«الثالث: إنه لا يخفى...»، إلى قوله: **فصل إذا دار الأمر...».**[1]

التنبيه الثالث: براءة أو اشتغال:

هناك إشكال علمي تعرّض إليه الشيخ الأعظم،[2] وحاصله: أن البعض ذكر أن البراءة لا تجري في الشبهة الموضوعية لأن تعلّق التكليف بالاجتناب عن كلي الخمر مثلاً معلوم فيلزم من باب تحصيل البراءة اليقينية ترك المشكوك، فلو كان لدينا سائل نشكّ هل هو خمر أو خلّ فالمشهور ذهب إلى إجراء البراءة، بينما صاحب هذا الإشكال العلمي يقول: إنه ما دام قد اشتغلت ذمتنا بحرمة الخمر فيلزم بعد الاشتغال اليقيني تحصيل البراءة اليقينية، وهي لا تتحقّق إلاّ بترك المشكوك أيضاً.

وأجاب الشيخ الأعظم ﷺ بجواب لا حاجة إلى التعرّض إليه هنا.

وأما الشيخ المصنف فذكر أنه لا بدَّ من التمييز بين حالتين: حالة ما إذا لم يكن النهي انحلالياً فنسلّم أن الأصل يقتضي الاشتغال، وحالة ما إذا كان انحلالياً فالأصل يقتضي البراءة.

مثال النهي الانحلالي: لا تشرب الخمر، فإنه لو كان عدد أفراد الخمر (١٠٠) مثلاً فينحلّ ذلك إلى (١٠٠) تحريم، ولازم هذا الانحلال إجراء البراءة

---

(١) الدرس ٣١٢: (٢٤/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) فرائد الأصول: ١٢١/ المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية.

عن المشكوك، لأنه إذا حصل إناء (١٠١) وشككنا هل هو خمر أو لا فهذا يعني الشكّ في حدوث تحريم جديد، ومن المعلوم أنه في مورد الشكّ في أصل ثبوت التكليف يكون الأصل مقتضياً للبراءة دون الاشتغال.

ولا يعود بعد هذا الانحلال مجال لتطبيق قاعدة الاشتغال اليقيني، لأن التكاليف قد فرض أنها متعددة، وبمقدار (١٠٠) قد حصل الاشتغال جزماً ولكن قد حصل الفراغ يقيناً أيضاً، وأما بلحاظ إناء (١٠١) فأصل التكليف يشكّ في اشتغال الذمة به فتجري البراءة عنه.

ولكن يبقى من حقنا أن نتسائل: ما هو الدليل على ثبوت فكرة الانحلال هذه؟ إن الدليل على ذلك هو أنه لو تناول شخص إناء واحداً مثلاً وترك الباقي عُدَّ ممتثلاً وعاصياً، فهو عاص بلحاظ تناول الواحد وممتثل بلحاظ البقية، ولا معنى لهذا التفصيل إلاّ إذا فرض الانحلال، إذ بناءً على عدم الانحلال يلزم أن يكون المكلف عاصياً لا غير.

ومثال النهي غير الانحلالي: النهي عن تناول المفطرات في الصوم، فإن عددها لو كان عشرة مثلاً فذلك لا يعني وجود عشرة تحريمات بل الثابت تحريم واحد متعلّق بمجموع العشرة، بدليل أن المكلّف لو ترك جميع المفطرات وارتكب مفطراً واحداً فلا يعدُّ إلاّ عاصياً لا أنه عاص بلحاظ بعض وممتثل بلحاظ بعض آخر، وعدم هذا التفكيك منبّه واضح على عدم الانحلال.

والمناسب في هذه الحالة عدم إجراء البراءة، فلو شكّ في أن تزريق الأبرة مفطّر أو لا مثلاً فيلزم تطبيق قاعدة الاشتغال اليقيني... لأن الذمة قد اشتغلت بتحريم واحد جزماً متعلّق بترك جميع المفطرات، ولابدَّ من تفريغ الذمة يقيناً من هذا التكليف الواحد اليقيني، وهو لا يتحقّق إلاّ بترك الفرد المشكوك أيضاً.

أجل نستثني من ذلك حالة ما إذا أمكن إجراء الأصل لإحراز ترك جميع المفطرات، فإنه إذا فرض جريان الأصل المذكور فلا يعود مانع من ارتكاب الفرد المشكوك، وهذا كما لو فرض أن المكلف أراد تزريق الأبرة وسط النهار، فإنه يتمكن أن يقول: إني قبل التزريق تارك لجميع المفطرات جزماً فإذا قمتُ بالتزريق أشكّ في بقاء ما كان فاستصحبه.[1]

إنه ببركة هذا الاستصحاب يحصل إحراز ترك جميع المفطرات، غايته هو إحراز تعبّدي وليس إحرازاً وجدانياً، ولكن هذا لا يضرُّ، فإن اللازم هو إحراز تحقيق المطلوب أعم من أن يكون بالإحراز الوجداني أو التعبدي.

ومثال الحالة التي لا يجري فيها الأصل: ما إذا فرض أن المكلّف لم يكن تاركاً للمفطرات إلى طلوع الفجر بل كان يزاولها، وبمجرد طلوع الفجر هجر جميع المفطرات وأخذ بالتزريق في آن واحد، فهنا لا يمكن استصحاب ترك المفطرات، إذ الحالة السابقة حسب الفرض هي مزاولة المفطرات.

إنه من خلال هذا اتّضح أن البراءة تجري في حالتين:

١ ـ إذا كان النهي انحلالياً.

٢ ـ إذا كان الأصل جارياً لإثبات إحراز تحقّق المطلوب.

ثمّ ذكر ﷺ بعد ذلك: وإن شئت قلت: إن المقام شبيه بباب

---

(١) قد يقال: إن هذا الاستصحاب لا يجري لأن إثبات جواز ارتكاب المشكوك باستصحاب ترك الطبيعة لا يتم إلاّ بناءً على فكرة الأصل المثبت الذي هو ليس بحجة.

والجواب: نحن لا نريد إثبات جواز ارتكاب المشكوك بالاستصحاب، فإن ذلك هو مقتضى أصل البراءة بلا حاجة إلى استصحاب - كما سيصرّح به ﷺ في آخر هذا التنبيه - بل نريد أن ننفي المانع من خلال الاستصحاب، فإن المانع من البراءة هو لزوم إحراز ترك الطبيعة، والاستصحاب يحرز ذلك.

الواجبات، فكما أن الذمة إذا اشتغلت بواجب فيلزم إحراز الإتيان به، والإحراز يمكن أن يتحقّق بالأصل،[١] كذلك الحال في باب الحرمة، فإنه يلزم إحراز ترك المفطرات ولو من خلال الأصل والتعبّد.

ثمّ تعرّض ﷺ إلى هذا المطلب، وهو أن المكلّف إذا شكّ عند الصوم في حرمة التزريق عليه مثلاً فلماذا لا تجري البراءة؟ أوَلسنا نشكّ في التحريم، والشكّ في التكليف مجرى للبراءة؟ إن هذا تساءل قد أوضحنا جوابه فيما سبق، ولكن الشيخ المصنف لم يسلّط الأضواء عليه سابقاً فأراد تسليط الأضواء عليه الآن فقال: إن جريان البراءة أمر وجيه إذا لم يكن أمامها مانع، وهو حكم العقل بلزوم إحراز ترك جميع المفطرات الذي قد اشتغلت به الذمة يقيناً، إنه بعد وجود حكم العقل هذا لا يعود مجال لإجراء البراءة.[٢]

التنبيه الرابع: حدود حسن الاحتياط:

تقدّم في التنبيه الثاني أن الاحتياط حسن عقلاً وشرعاً، والآن نؤكّد هذه الحقيقة ونقول: إن الاحتياط حسن بشكل مطلق يشمل حالة قيام الحجة على عدم الوجوب أو عدم الحرمة، وحالة العدم، ومن دون فرق

---

(١) كما لو شكّ في بقاء الوضوء فإنه يستصحب بقاؤه وجواز أداء الصلاة به.

(٢) حصيلة ما أفاده الشيخ المصنف أنه في مثال الصوم لا تجري البراءة لوحدة التكليف بينما تجري في مثال لا تشرب الخمر. هذا ويمكن أن يقال بجريانها حتّى في مثال الصوم، لأن التكليف وإن كان واحداً إلاّ أن متعلّقه يشكّ فيه سعةً وضيقاً، والذي يتيقن باشتغال الذمة به هو التكليف الواحد ذو المتعلّق الضيّق الذي لا يشمل تزريق الأبرة، وأما التكليف ذو المتعلّق الوسيع فيشكّ في اشتغال الذمة به فتجري البراءة عنه.

وبعبارة أخرى: إن وحدة التكليف لا تمانع من إجراء البراءة بعد ما كان المتعلّق مردّداً بين السعة والضيق وإنما تمانع منه لو لم يفترض ذلك. ولعلَّه إلى هذا المطلب الجميل أشار ﷺ بقوله: فتفطّن.

بين الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة، ومن دون فرق أيضاً بين الأمور المهمة _ كالدماء والفروج _ وغيرها، وهكذا من دون فرق بين قوة الاحتمال وضعفه، ولكن نستدرك ونقول: ما دام لا يؤدي الاحتياط إلى الإخلال بالنظام وتدهور حياة الإنسان وإلاّ فيحكم العقل بعدم حسنه من دون فرق أيضاً بين الموارد المتقدمة.

أجل يرجح للملتفت ترجيح بعض الاحتياطات على غيرها، فيرجّح الاحتياط فيما كان احتمال التكليف فيه أقوى على ما كان الاحتمال فيه ضعيفاً، ويرجّح أيضاً ما كان المحتمل فيه أهم _ كالدماء والفروج _ على غيره.[1]

توضيح المتن:

إذا كان بمعنى طلب تركه...: هذا إشارة إلى حالة النهي غير الانحلالي، وقوله: نعم لو كان بمعنى طلب ترك... إشارة إلى حالة النهي الانحلالي. ونحن أثناء الشرح قدّمنا حالة النهي الانحلالي عكس ما صنع ﷺ لأنه أقرب في مقام توضيح المطلب.

ولو دفعة: أي مرة واحدة.

مسبوقاً به: أي بالترك، أي ليستصحب الترك عند الإتيان بالمشكوك.

في المصاديق المشتبهة: أي المشكوكة.

فانقدح بذلك: هذا شروع في بيان الشبهة، وكان المناسب هو العكس، أي يذكر الشبهة أوّلاً ثمّ يذكر الجواب لا أن يذكر الجواب ثمّ يذكر الشبهة بعد ذلك.

---

(١) يمكن أن يقال: إن الترجيح يكون لازماً أحياناً، كالاحتياط في الدماء والفروج فإنه لازم لا مجرد راجح. ولعلَّه إلى ذلك أشار بقوله: فافهم.

وإلاّ لوجب الاجتناب عنها: أي وإن لم يكن الطلب انحلالياً ولم يكن الشيء مسبوقاً بالترك فيلزم الإجتناب عن الأفراد المشكوكة.

والفرد المشتبه...: الواو استينافية.

جواز الاقتحام فيه: أي مع قطع النظر عن لزوم ترك الطبيعي.

اللازم وجوب التحرّز...: المناسب حذف كلمة اللازم، أي إلاّ أن مقتضى لزوم إحراز الترك هو وجوب التحرّز عن الفرد المشكوك. وأما قوله: ولا يكاد يحرز... فهو تكرار لا حاجة إليه، ولا أقل كان المناسب التعبير هكذا: إذ لا يكاد يحرز...

فتفطن: أشرنا إلى وجهه.

حتّى فيما كان...: تفسير للإطلاق.

لا يكون حسناً كذلك: أي من دون فرق بين الموارد.

احتمالاً أو محتملاً: المناسب: بالاقوائية احتمالاً أو محتملاً.

فافهم: تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إذا شكّ في فرد أنه محرّم أو لا فقد يقال بلزوم تركه لقاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ولكن الشيخ المصنف فصّل بين حالة عدم الانحلال فيحكم بالاشتغال إلاّ إذا أحرز الترك بالتعبّد وبين حالة الانحلال فيحكم بالبراءة.

ثمّ أُشير إلى أن الاحتياط حسن في مطلق الأحوال ما دام لم يؤد إلى الإخلال بالنظام وإلاّ فلا يكون حسناً مطلقاً أيضاً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثالث: الموقف في الفرد المشكوك:

النهي عن شيء إذا لم يكن انحلالياً فيلزم إحراز تركه ولو بالأصل ولا يجوز الإتيان بالفرد المشكوك إلاّ مع سبق الترك فيستصحب عند الإتيان به.

وأما إذا كان انحلالياً فلا يلزم ترك المشكوك حيث لا يعلم بتعلّق النهي به.

وبهذا يتضح أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب الاجتناب عن الفرد المشكوك إذا كان النهي انحلالياً أو مع سبق الترك وإلاّ يجب عقلاً الاجتناب عنه عقلاً لتحصيل الفراغ القطعي.

ولك أن تقول: كما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه ولو بالأصل كذلك فيما لو علم حرمة شيء يلزم إحراز تركه ولو بالأصل.

ومقتضى أصل البراءة في الفرد المشكوك وإن كان جواز ارتكابه إلاّ أن مقتضى لزوم إحراز الترك وجوب التحرز عنه، إذ لا يمكن إحراز الترك إلاّ بترك المشتبه أيضاً فتفطن.

التنبيه الرابع: حدّ حسن الاحتياط:

إن حسن الاحتياط _ الذي عرفته سابقاً _ مطلق ما لم يخل بالنظام، فقبل ذلك هو حسن سواء أكان في الأمور المهمّة كالدماء والفروج أم غيرها، وسواء أكان احتمال التكليف قوياً أم ضعيفاً، وسواء أقامت الحجة على خلافه أم لا، وإذا لزم الإخلال فلا يكون حسناً كذلك. والراجح لمن التفت إلى ذلك من أوّل الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً فافهم.

* * *

الفصل الثاني:

أصل التخيير

قوله ﷾:

«فصل إذا دار الأمر بين وجوب...»، إلى قوله:

ثمّ إن مورد هذه الوجوه...».[1]

أصل التخيير:

بهذا نكون قد فرغنا بحمد الله ﷻ من أصل البراءة، ومن الآن يقع الكلام عن أصل التخيير الذي مورده الدوران بين المحذورين.

ومثال ذلك: ما إذا تزوّج شخص بامرأة بعقد غير عربي، وشكَّ بعد ذلك في اشتراط العربية، وبعد مضي أربعة أشهر سوف يحصل له العلم الإجمالي إما بوجوب مقاربتها أو بحرمة ذلك كما هو واضح فما هو الموقف في هذا الترديد الذي هو شبهة حكمية؟ وقد ذكر ﷾ خمسة احتمالات:

١ ـ إجراء البراءة العقلية والنقلية[2] لنفي كل من الحكمين، فنقول: إن الوجوب بخصوصه غير معلوم الثبوت فيشمله حديث رفع ما لا يعلمون، وهو في نفس الوقت لا بيان عليه فيكون العقاب عليه قبيحاً، وهكذا الحال بالنسبة إلى احتمال الحرمة، فإنه يمكن نفيه بكلتا البرائتين.

---

(١) الدرس ٣١٣ و٣١٤: (٢٥ و٢٦/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

(٢) المراد من البراءة العقلية حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ومن البراءة الشرعية حكم الشرع برفع ما لا يعلمون ونحوه.

٢ ـ لزوم الالتزام بأحدهما المعيّن، وأعني به الحرمة مثلاً من باب أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.[١]

٣ ـ لزوم الالتزام بأحدهما المخيّر، فلا يلزم الالتزام بالحرمة بخصوصها بل يجوز الالتزام بالوجوب أيضاً.

٤ ـ وهذا الاحتمال مركّب من دعويين، هما:

أ ـ إن العقل يحكم بتخيّر المكلّف في مقام العمل بين الفعل والترك، إذ خارجاً إما أن يفعل أو أن يترك، ولا يمكن الجمع بينهما ولا تركهما معاً فيكون المكلّف عملاً وخارجاً مخيّراً بنظر العقل بين الفعل والترك لعدم الترجيح لأحدهما بخصوصه.

ب ـ إن ما سبق ناظر إلى حكم العقل، وإما الشرع فيمكن أن نقول: إنه لا موقف له في هذا المجال، فهو لم يحكم بالوجوب ولا بالحرمة ولا بالإباحة ولا بغير ذلك.

٥ ـ ما اختاره الشيخ المصنف، وهو مركّب من دعويين أيضاً هما نفس ما سبق، غايته أن السابق كان يقول: إن الشرع لا موقف مشخّص له في هذا المجال بينما هذا الاحتمال يقول: إن للشرع موقفاً محدّداً، وهو الإباحة، فهو يقول للمكلّف: إن الفعل مباح لك والترك أيضاً مباح لك، فإن كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام، وحيث إن الفعل لا تعرف حرمته فهو لك حلال، وهكذا الترك لا تعرف حرمته فهو لك حلال.

ولا يلزم محذور من الحكم بالإباحة على الفعل كما لا يلزم محذور على الترك، يعني لا محذور عقلي ولا محذور شرعي في ذلك

(١) هذا نذكره الآن من باب توضيح المطلب وإلاّ فسوف يأتي إن شاء الله أن هذا المقدار لا يكفي للتعيين بل لا بدَّ له من نكتة أخرى.

سوى أنه قد يقال: نحن نعرف أن الحكم الشرعي واقعاً هو إما الوجوب أو الحرمة دون الإباحة، فكيف يلتزم بها مع علمنا بأن الحكم واقعاً ليس هو الإباحة بل إما الوجوب أو الحرمة؟

والجواب: أنه قد تقدّم في مبحث القطع عدم وجوب الموافقة الالتزامية، أي لا تجب موافقة الأحكام على مستوى الالتزام، لعدم الدليل على ذلك، وعليه فلا يلزم على المكلّف في مقامنا الالتزام بالحرمة كما لا يلزمه الالتزام بالوجوب. ثمّ لو تنزّلنا وقلنا: إن الموافقة الالتزامية واجبة فيمكن الوصول إليها، وذلك بالالتزام بالواقع على إجماله وإبهامه، فالمكلّف يقول: إني وإن حكمت على مستوى العمل بالإباحة الشرعية، أي يباح شرعاً الفعل، كما أنه يباح الترك ولكن هذا لا يتنافى وكوني ملتزماً بالحكم الواقعي على إبهامه وتردّده، وهذا كما هو الحال في باب الطهارة والنجاسة، فالمكلّف إذا شكّ في أن الأرنب مثلاً طاهر في حدّ نفسه أو لا فهو يحكم بطهارته الظاهرية المستندة إلى حديث كل شيء لك طاهر ولكنه في نفس الوقت هو ملتزم في قلبه بحكمه الواقعي في علم الله سبحانه الذي هو ربما يكون النجاسة.

والمتحصّل من كل هذا: إن في المسألة احتمالات خمسة، والشيخ المصنف قد اختار الاحتمال الخامس المركّب من دعويين، ولكن نلفت النظر أنه سيأتي منه بعد قليل إضافة دعوى ثالثة، وهي أن الشرع وإن حكم بالإباحة ولكن العقل لا يحكم بالبراءة العقلية، يعني بقبح العقاب بلا بيان. وعلى هذا يكون رأي الشيخ المصنف مركّباً من دعاوى ثلاث:

١ ـ إنه على مستوى العمل الخارجي يحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك.

٢ ـ إن الشرع يحكم بإباحة الفعل وإباحة الترك.

٣ ـ إن العقل لا يحكم بالبراءة عن الوجوب ولا بالبراءة عن الحرمة.

أما لماذا هذه التفرقة بين البرائتين؟ ذلك باعتبار أن موضوع البراءة الشرعية هو عدم العلم، ومن الواضح أن الوجوب بعنوانه غير معلوم فيكون منفيّاً ظاهراً، وهكذا الحرمة بعنوانها هي ليست معلومة فتكون منفيّة ظاهراً، وهذا بخلاف البراءة العقلية، فإن موضوعها عدم البيان، والبيان صادق في نظر العقل بواسطة العلم الإجمالي.

مناقشة الاحتمالين الثاني والثالث:

ثمّ تعرّض ﷺ بعد ذلك إلى مناقشة الاحتمالين الثاني والثالث، وذكر ما حاصله: أن الالتزام بأحد الحكمين ـ سواء أكان المعيّن أم المخيّر ـ ترد عليه مناقشتان:

أ ـ إن المكلّف إذا التزم بأحد الحكمين فلعلَّ ذلك الحكم الذي يلتزم به هو عكس الحكم الثابت واقعاً فيلزم الالتزام بعكس الواقع وما يخالفه، وهو لا يجوز، فإنه تشريع محرّم.

ب ـ إن وجوب الالتزام بأحد الحكمين مطلب يحتاج إثباته إلى دليل.

وبكلمة أخرى: أن الالتزام بأحد الحكمين إن لم يلزم منه التشريع المحرّم فلا أقل من عدم دلالة دليل عليه.

وقد يقال: إن الدليل عليه موجود، وهو ما دلَّ على لزوم التخيير بين الخبرين المتعارضين، فإنه سوف يأتي في باب التعارض ـ إن شاء الله تعالى ـ أنه قد وردت أخبار تدل على لزوم التخيير بين الخبرين المتعارضين، فلو دلَّ أحد الخبرين على وجوب شيء ودلَّ الخبر الآخر على حرمته ثبت التخيير بينهما، وإذا قبلنا بفكرة التخيير في المورد

المذكور فيلزم قبولها في مقامنا، يعني عند دوران الأمر بين المحذورين _ أعني الوجوب والحرمة _ من دون وجود خبرين.

فإنه يقال: إن قياس المقام على ما ذكر مرفوض، فإن الخبر إما أن نقول بكونه حجة من باب السببية، أو نقول بحجيته من باب الطريقية.

فإن قلنا بحجيته من باب السببية _ أي من باب كونه سبباً لحدوث مصلحة في متعلّقه _ فيلزم بذلك تحقّق التزاحم بين مصلحتين، إذ هذا الخبر سبب لحدوث مصلحة، وذاك الخبر سبب لحدوث مصلحة أيضاً، وعند التزاحم بين مصلحتين تقتضي القاعدة التخيير، كما لو فرض التزاحم بين الحضور لمحاضرتين كلتاهما نافعة، فإنه لا إشكال في حكم العقل بالتخيير في الحضور إذا لم يكن لإحداهما أهمية جزمية أو محتملة وإلاّ تعيّن حضور الأهم.

ولكن هذا _ كما هو واضح _ يختصّ بحالة وجود خبرين يصيران سبباً لحدوث مصلحتين، وأين هذا من المقام الذي ليس فيه خبران بل يوجد فيه احتمال الوجوب واحتمال الحرمة لا أكثر، فالتعدي من التخيير في ذلك المقام إلى مثل مقامنا أمر لا وجه له.

هذا إذا قلنا بالحجية من باب السببية.

وأما إذا قلنا بالحجية من باب الطريقية فالمناسب بمقتضى القاعدة هو التساقط، لأن كلا منهما لا يمكن أن يكون طريقاً وحجة لكونهما متعارضين، وثبوت الحجية لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فالمناسب بمقتضى القاعدة سقوطهما عن الحجية ولكن لا محذور في أن يأتي دليل من الشرع ويقول: إن هذا هو الحجة دون ذاك أو أن أيّ واحد منهما أخذت به فهو حجة، إنه شيء مقبول بعد ما كان كل واحد

منهما واجداً لشرط الطريقية،[١] إنه بعد وجود شرط الطريقية في كل واحد منهما فمن الوجيه إثبات الشرع الحجية لهما بنحو التخيير أو بنحو التعيين، وأين ذلك من المقام الذي لا يوجد فيه طريقان بل أقصى ما في البين هو وجود احتمال الوجوب واحتمال الحرمة من دون وجود خبرين وطريقين يحتمل فيهما الإصابة، فالتعدي إذن من التخيير في حالة وجود الطريقين إلى مثل مقامنا الذي يطلب فيه الالتزام بالواقع على إجماله أمر صعب، فإن المطلوب في مقامنا هو الالتزام بالحكم الثابت واقعاً، وهو متحقّق جزماً بلا حاجة إلى التزام بأحدهما المخيّر، بل الالتزام به ربما يكون عكس الواقع كما هو واضح.

أجل لو فرض أن التخيير الذي ثبت في حالة وجود طريقين لا مدخلية فيه لوجود الطريقين بل تمام النكتة فيه وجود احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، ولأجل هذين الاحتمالين ثبت التخيير بلا مدخلية لوجود طريقين، إنه بناءً على هذا يثبت التخيير في مقامنا ويكون الدليل الدال على التخيير في مورد وجود الطريقين دالاً على التخيير في مثل مقامنا، ولكن الظاهر أن هذا مجرد احتمال يصعب المصير إليه.

ثمّ ذكر ﷺ بعد هذا: أنه قد اتّضح أن الصحيح من الاحتمالات الخمسة المتقدّمة هو الاحتمال الأخير المركّب من دعويين: التخيير في مقام العمل عقلاً، والحكم بالإباحة شرعاً، والآن نقول: هل يمكن الحكم بالإباحة عقلاً إضافة إلى الإباحة الشرعية؟

---

(١) وشرط الطريقية هو احتمال إصابة الخبر للواقع وباقي الشرائط كالوثاقة والضبط ونحوهما.

وبكلمة أخرى: نحن حكمنا على الفعل بالإباحة الشرعية لقاعدة كل شيء لك حلال، وحكمنا على الترك بالإباحة الشرعية أيضاً لقاعدة كل شيء لك حلال، والآن نقول: هل يمكن الحكم على الفعل _ وهكذا على الترك _ بالبراءة العقلية، يعني بقاعدة قبح العقاب بلا بيان مضافاً إلى الإباحة الشرعية؟ وأجاب ﷺ بالنفي، فلا يمكن تطبيق البراءة العقلية بل الذي يمكن تطبيقه هو البراءة الشرعية فقط.

وما هو الفارق بين البرائتين؟

إن الفارق هو أن الموضوع في البراءة الشرعية هو عدم العلم _ حيث يقول الحديث: رفع ما لا يعلمون _ ومن الواضح أن عدم العلم متحقّق بلحاظ الوجوب فيكون مرفوعاً، وهكذا هو متحقّق بلحاظ الحرمة فتكون مرفوعة، وهذا بخلافه في البراءة العقلية، فإن موضوعها هو عدم البيان _ حيث يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان _ ويمكن أن يقال: إن البيان متحقّق بلحاظ الوجوب وهكذا بلحاظ الحرمة، فإن العلم الإجمالي بيان، ولا يختص البيان في نظر العقل بخصوص العلم التفصيلي.

وإذا سألت وقلت: إن البيان إذا كان متحقّقاً فلماذا لا يثبت التنجّز؟ والجواب: أنه لا يثبت، لا لقصور في البيان، بل لأن الموافقة القطعية غير ممكنة، إذ الجمع بين الفعل والترك غير ممكن، وهكذا المخالفة القطعية غير ممكنة، والموافقة الاحتمالية التي تتحقّق بفعل أحدهما متحقّقة بشكل قهري.

وبهذا اتّضح أن الاحتمال الخامس الذي بنى عليه الشيخ المصنف هو مركّب من دعاوى ثلاث لا اثنتين.

توضيح المتن:

بعد نهوضها عليه إجمالاً: كما لو قام إجماع على ثبوت أحد الحكمين، أو كما لو فرض أن المكلف أجرى عقد النكاح بغير العربية _ كما ذكرنا في المثال السابق _ واختلف الفقهاء، فبعضهم قال بالصحة وبعضهم بالبطلان، أو كما لو علم المكلّف بأنه قد نذر جزماً ولكنه لا يدري هل نذر شرب ماء البرتقال أو نذر ترك شربه، فإن الشرب يصير مردّداً بين الحرمة والوجوب.

ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً: هذا إشارة إلى الاحتمال الثاني، وما سبق إشارة إلى الاحتمال الأوّل، وقوله: أو تخييراً إشارة إلى الاحتمال الثالث.

والتخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقّف عن الحكم به رأساً: هذا إشارة إلى الاحتمال الرابع، وقوله: أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً إشارة إلى الاحتمال الخامس.

ثمّ إن قوله: مع التوقّف عن الحكم به رأساً يعني شرعاً. وقوله: به إما أن يحذف لعدم معنى له أو يبدل بكلمة عليه، أي على الفعل.

أوجهها الأخير: وهو مركّب من دعويين، وسوف يضيف دعوى ثالثة فيما بعد كما أوضحنا.

لعدم الترجيح: هذا إشارة إلى مستند الدعوى الأولى، وقوله: وشمول مثل... إشارة إلى مستند الدعوى الثانية.

ولا مانع منه...: أي من شمول العموم المذكور لكل من الفعل والترك. وقد يتصوّر وجود مانع، وهو عدم الموافقة الالتزامية، وجوابه ما أشار إليه بقوله: وقد عرفت أنه لا تجب موافقة...

بما هو الواقع معه: أي مع الحكم بإباحة الفعل والترك بالإباحة الظاهرية.

والالتزام التفصيلي...: هذا ردٌّ للاحتمالين الثاني والثالث.

وقياسه...: هذا ردٌّ لما يتوهم كونه وجهاً للتخيير.

ومن جهة التخيير: هذا بيان للقاعدة وعطف تفسير عليها.

وعلى تقدير أنها: يعني الحجية، والتقدير: وعلى تقدير أن الحجية من باب الطريقية فالتخيير وإن كان على خلاف القاعدة إلاّ أن أحد الخبرين المعيّن أو المخيّر لمّا كان واجداً لنكتة الطريقية _ أعني احتمال الإصابة مع سائر الشرائط _ فالشرع جعله حجة تعييناً بأدلة الترجيح أو تخييراً بأدلة التخيير.

لأجل إبدائهما: يعني الخبرين. وقوله: وإحداثهما الترديد عطف تفسير على إبدائهما.

ولا مجال ههنا...: هذا إشارة إلى الدعوى الثالثة في الاحتمال الخامس الذي قلنا أنه مركّب من ثلاث دعاوى.

خلاصة البحث:

إذا دار أمر الشيء بين كونه واجباً أو محرّماً فالاحتمالات في ذلك خمسة. وقد اختار الشيخ المصنف الاحتمال الخامس، وهو مركّب من ثلاث دعاوى.

وقد ناقش ﷺ الاحتمال الثاني والثالث بمناقشتين.

ثمّ ذكر أنه قد يستدل على التخيير بما دلَّ على التخيير في الخبرين المتعارضين، ودفع ذلك بأنه لا يتمُّ على السببية ولا على الطريقية، وإنما يتمُّ بناءً على أن التخيير هو للدوران بين الاحتمالين بلا مدخلية للخبرين ولكن إثبات ذلك مشكل.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أصالة التخيير:

إذا دار أمر شيء بين الوجوب والحرمة _ لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً _ ففيه وجوه:

١ _ الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به.

٢ _ ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً.

٣ _ أو تخييراً.

٤ _ والتخيير بين الترك والفعل عقلاًمع التوقّف شرعاً عن الحكم رأساً أو مع الحكم عليه بالإباحة.

الأوجه الأخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنه حرام له، ولا مانع من ذلك عقلاً ولا نقلاً، فإن الموافقة الالتزامية ليست واجبة، ولو وجبت لكان الالتزام بالواقع على إجماله معه أمراً ممكناً.

والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرّماً فلا أقل من عدم الدليل على وجوبه قطعاً.

والقياس على الخبرين المتعارضين الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب باطل، فإنه على السببية يكون التخيير بين الخبرين على القاعدة لكونه تخييراً بين الواجبين المتزاحمين، وأما على الطريقية فالتخيير وإن كان على خلاف القاعدة إلاّ أن الخبرين لما كانا واجدين لمناط الطريقية _ أعني احتمال الإصابة مع سائر الشرائط _ فالشرع جعلهما حجة بنحو التعيين عند وجود المرجّح أو بنحو التخيير عند عدم

وجوده، وأين هذا من المقام الذي لم يكن المطلوب فيه إلاّ الأخذ بما هو الصادر واقعاً، وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون موصلاً إليه.

نعم لو كان التخيير بين الخبرين لإبدائهما احتمال الوجوب والحرمة لكان القياس في محله ويكون الدليل على التخيير فيهما دليلاً على التخيير في المقام.

ثمّ إنه لا مجال في المقام لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه ههنا، وعدم التنجّز هو لعدم التمكن من الموافقة أو المخالفة القطعية، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة.

* * *

قوله ﷾:

«ثمّ إن مورد هذه الوجوه...»، إلى قوله: **فصل لو شكّ في...»**.[1]

هل يلزم أن يكون التكليفان توصليين؟

ذكرنا فيما سبق أن أمر شيء إذا دار بين محذورين فالاحتمالات في ذلك _ أو الوجوه على حدّ تعبير الشيخ المصنف _ خمسة، وكان خامسها الذي هو المختار للشيخ المصنف مركّباً من دعاوى ثلاث: التخيير العقلي في مقام العمل، الإباحة الشرعية للفعل والترك، عدم الإباحة العقلية.

وباتضاح هذا نقول: إن الشيخ الأعظم ذكر أن هذه الوجوه الخمسة التي منها الإباحة _ ونؤكّد التي منها الإباحة _ تختصُّ بما إذا كان الوجوب والتحريم توصليين، دون ما إذا كانا عباديين أو كان أحدهما المعيّن عبادياً، إذ لو كانا عباديين على تقدير ثبوتهما فالالتزام بالإباحة سوف تلزم منه المخالفة العملية القطعية، إذ حينما يأتي المكلف بالفعل بنية الإباحة دون نية الوجوب والتقرّب فسوف تتحقّق مخالفة الوجوب التعبّدي على تقدير كونه هو الثابت _ إذ لم يؤت به بنية التعبّد والوجوب _ كما أنه تتحقّق مخالفة التحريم التعبّدي على تقدير كونه هو الثابت، إذ إطاعة التحريم تتحقّق بالترك وليس بالفعل.

---

(١) الدرس ٣١٥: (٢٩/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

وهكذا الحال لو كان أحدهما المعيّن تعبدياً، كما لو فرض أن الوجوب تعبّدي على تقدير ثبوته، فإنه بالإتيان بالفعل بقصد الإباحة يحصل عصيان الوجوب، لعدم الإتيان به بنية التقرب، كما أنه يحصل عصيان النهي حيث إنه أُتي بالفعل ولم يترك.

وبالجملة: ذكر الشيخ الأعظم أن الوجوه الخمسة التي منها الإباحة لا تأتي في حالة كون الوجوب والتحريم تعبّديين[1] أو أحدهما المعيّن تعبدياً وتختص بحالة ما إذا كانا توصليين.

وعلّق الشيخ المصنف على هذا المطلب الذي أفاده الشيخ الأعظم بأنه وجيه لو لاحظنا الإباحة التي هي أحد الوجوه الخمسة، ولكن المهم ليس هو الإباحة بل التخيير، لأن بحثنا هو عن أصالة التخيير، فالتخيير هو المهم في بحثنا، ومن المعلوم أن التخيير يعمّ ما إذا كان الوجوب والتحريم تعبّديين، إذ متى ما دار أمر الفعل الواحد بين كونه واجباً عبادياً أو حراماً عبادياً فالعقل يحكم بالتخيير، أي التخيير بين أن يؤتى به بنية القربة أو يترك بنية القربة، إذ لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، ومن الواضح أن الترجيح بلا مرجّح قبيح.

وبالجملة: أن الجهة المهمّة الملحوظة في محل الكلام هي التخيير، وهي لا تختصّ بحالة ما إذا كان الوجوب والتحريم توصليين وإن كانت الإباحة التي هي أحد الوجوه الخمسة تختصّ بحالة ما إذا كانا توصليين.

ثمّ تعرّض ﷺ بعد ذلك إلى مطلب آخر، وهو أن حكم العقل بالتخيير في مقام العمل عند الدوران بين المحذورين يختص بحالة عدم

(١) الظاهر أن التحريم التعبّدي لا مثال حقيقي له وإنما مثاله فرضي.

احتمال أهمية أحدهما، وأما عند احتمال أهمية أحدهما بمقدار كبير يوجب الترجيح فيلزم عند ذاك تقديم الأهم، كما هو الحال في غير مورد الدوران بين المحذورين، أعني مثل الدوران بين واجبين متزاحمين، كما لو دار الأمر بين إنقاذ هذا الغريق أو ذاك وكان أحدهما تحتمل أهميته بالقياس إلى الآخر، فكما أنه في مثل هذا يلزم تقديم الأهم فكذلك الحال في مقامنا الذي يدور الأمر فيه بين الحرمة والوجوب يلزم تقديم الاحتمال الأهم.

وقد تسأل: ما هو المدار في الأهمية وما هو ملاكها وضابطها؟ قد يتخيّل أن نفس الحرمة أهم، باعتبار أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولكن هذا مدفوع بأن مثل هذه القاعدة مرفوض، فدفع المفسدة إذا كانت متيقنة ليس أولى من جلب المصلحة المتيقنة فكيف في حالة الاحتمال، فلو فرض أن إنقاذ الغريق توقّف على اجتياز الأرض المغصوبة فهل ترجّح الحرمة باعتبار أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة؟ كلا إنه مرفوض جزماً، بل يلزم تقديم المصلحة وإنقاذ الغريق. هذا إذا كانت المصلحة جزمية والمفسدة جزمية، والأمر كذلك ينبغي أن يكون في حالة احتمالهما.

وعلى هذا فما هو المقصود إذن من الأهمية؟ يعني ما هو ضابطها؟ إن ضابطها هو شدة احتمال الطلب في أحدهما، كما لو فرض أن شخصاً كان على وشك الغرق، ودار الأمر بين أن يكون إنقاذه محرّماً من جهة أنه إنسان منحرف ولكن انحرافه ليس بتلك الشدة وبين أن يكون إنقاذه واجباً من جهة أنه نبي من الأنبياء، وهذا معناه أن شدة احتمال الطلب على تقدير الوجوب موجودة في جانب احتمال الوجوب دون احتمال الحرمة، والمقصود من الأهمية الموجبة

للترجيح هي هذه الشدة في الطلب الثابتة على أحد التقديرين، إن مثل هذه الشدة في الطلب هي الموجبة للترجيح فيما إذا كانت بمقدار كبير يوجب الترجيح ويجعله واجباً وليس بمقدار ضعيف يجعله مستحباً.

توضيح المتن:

ثمّ إن مورد هذه الوجوه: يعني الخمسة التي منها الإباحة.

أو كان أحدهما المعيّن كذلك: يعني تعبّدياً. وأما إذا كان أحدهما غير المعيّن تعبّدياً فالمخالفة القطعية العملية لا يمكن تحقّقها كما هو واضح، فلو فرض أن المكلف أتى بالفعل لا بقصد القربة فلا يمكن القطع بالمخالفة لاحتمال أن الوجوب توصلي وقد تحقّق امتثاله، والحرمة ليست ثابتة من الأساس.

أيضاً فيهما: أي في الوجوب والتحريم. وقوله: إذا كانا كذلك يعني تعبّديين.

بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام: وهو التخيير، فإن البحث هو عن أصالة التخيير. وقوله: وإن اختص بعض الوجوه يعني الإباحة.

بين التخيير والتعيين في غير المقام: المقام هو الدوران بين المحذورين، وغيره يعني باب التزاحم بين الواجبين، كما في الغريقين.

بما لا يجوز الاخلال بها: يعني بتلك الشدة.

في صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران: يمكن الاستغناء عن هذه الفقرة بكاملها. والمقصود أن شدة الطلب لا بدَّ وأن تكون بمقدار يوجب الترجيح في مسألة المزاحمة ومسألة الدوران بين المحذورين.

احتمال الحرمة مطلقاً: أي فيما إذا لم تكن شدة في الطلب.

أولى من ترك المصلحة: المناسب: أولى من جلب المصلحة.

فكيف يقدّم على احتماله احتماله: أي فكيف يقدّم احتمال الحرام على احتمال الواجب في صورة الدوران بين مثل الوجوب والحرمة.

فافهم: لعلَّه إشارة إلى أن القائل بترجيح التحريم لقاعدة دفع المفسدة إنما يقول بذلك في صورة التساوي فقط.

خلاصة البحث:

قيل: إن مورد الوجوه الخمسة _ التي منها الإباحة _ ما إذا كان الوجوب والحرمة توصليين وإلاّ لزم من الالتزام بالإباحة المخالفة القطعية. وهو وجيه لو نظرنا إلى الإباحة ولكن المهم هو التخيير، وهو لا يختصّ بالتوصليين.

والعقل يستقل بالتخيير العملي إذا لم يكن أحد الاحتمالين أهم وإلاّ تعيّن الأهم كما في التزاحم بين الواجبين. والمراد من الأهمية شدة الطلب على أحد التقديرين بمقدار يوجب الترجيح، وليس المراد منها الحرمة باعتبار أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إن مورد هذه الوجوه _ التي منها الإباحة _ وإن كان لا يعمّ حالة ما إذا كان الوجوب والتحريم تعبّديين أو كان أحدهما المعيّن كذلك وإلاّ كان الالتزام بالإباحة مخالفة عملية قطعية كما أفاده شيخنا الأستاذ ﷺ ولكن التخيير العقلي الذي هو المهم في المقام يعمّ حالة التعبّديين أيضاً فلا وجه لتخصيص مورد البحث بالتوصليين على هذا الأساس.

ثـمّ إن اسـتقلال العقـل بـالتخيير يخـتص بمـا إذا لـم يحتمـل التـرجيح فـي أحـدهما علـى التعيـين وإلاّ فـلا يبعـد اسـتقلال العقـل بتعيّنـه كمـا هـو الحال في الدوران بين التعيين والتخيير في حالة المزاحمة بين الواجبين.

وينبغـي أن يكـون التـرجيح بشـدة الطلـب بمقـدار لا يجـوز الإخـلال بـه ولا يكفـي تـرجيح احتمـال الحرمـة مـن بـاب أن دفـع المفسـدة أولـى مـن جلـب المصـلحة، ضـرورة أنـه رب واجـب يكـون مقـدّماً علـى الحـرام فـي صـورة المزاحمـة فـلا معنـى لتقـديم احتمالـه علـى احتمالـه عنـد الـدوران بينهما، فافهم.

* * *

الفصل الثالث:

أصل الاشتغال

قوله ﷾:

«فصل: لو شكّ في المكلف به...»، إلى قوله: **ثمّ إن الظاهر أنه لو فرض...».**[1]

أصل الاشتغال:

بهذا انتهى حديثنا عن أصل البراءة وأصل التخيير، ومن الآن يقع الكلام عن أصل الاشتغال.

ومورد الأصل المذكور هو ما إذا علم بالتكليف وشكّ في المتعلّق فلم يُدْرَ تعلّق التكليف بهذا أو بذاك.

والفارق بين مجرى أصالة البراءة وأصالة الاشتغال هو أنه في الأوّل يشكّ في أصل ثبوت التكليف بينما في الثاني يفترض العلم بثبوت التكليف ولكن يشكُّ في متعلّقه.

ويمكن أن نذكر لذلك الأمثلة الثلاثة التالية:

١ ـ إذا علم المكلف يوم الجمعة بثبوت الوجوب في حقه مثلاً ولكنه لم يدر هل تعلّق بالظهر أو بالجمعة.

٢ ـ إذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر عليه ولكنه لم يدر هل أجزاؤها تسعة، أي من دون جلسة الاستراحة مثلاً أو عشرة، يعني مع جلسة الاستراحة، فالوجوب معلوم ولكنه يشكّ في متعلّقه، فهل متعلّقه تسعة أو عشرة؟

---

(١) الدرس ٣١٦: (٣٠/ ربيع الثاني/ ١٤٢٧هـ).

٣ ـ إذا علم المكلف بأنه قد فاتته صلوات ولكن لا يدري كم هو عددها فهل هي خمس صلوات أو أربع؟ فوجوب القضاء يعلم بتوجّهه إليه ولكنه لا يدري هل توجّه إلى خمس أو أربع صلوات؟

هذه أمثلة ثلاثة، وباتضاحها نقول: إن الشكّ في المكلّف به له أنحاء ثلاثة:

١ ـ أن يكون متعلّق التكليف مردّداً بين المتباينين، كما هو الحال في المثال الأوّل، فإن صلاة الظهر والجمعة هما من قبيل المتباينين، فالوجوب معلوم، ومتعلّقه مردّد بين المتباينين.

٢ ـ أن يكون متعلّق التكليف مردّداً بين الأقل والأكثر الارتباطيين، كما هو الحال في المثال الثاني، فإن تردّد الأجزاء بين التسعة والعشرة تردّد بين الأقل والأكثر الارتباطيين. وإنما سُمّيَ ذلك بالارتباطيين باعتبار الارتباط بينهما في عالم الامتثال، بمعنى أن الوجوب لو كان واقعاً متعلّقاً بالعشرة ولكن المكلف أتى بتسعة أجزاء فلا يقع منه امتثال بمقدار تسعة أجزاء بل لا امتثال رأساً، فهما مترابطان في عالم الامتثال.

٣ ـ أن يكون متعلّق التكليف مردّداً بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، كما هو الحال في المثال الثالث، فإن الوجوب لو كان واقعاً متعلّقاً بالخمسة وأتى المكلف بأربع صلوات تحقّق منه الامتثال بمقدار أربع، وهذا معناه عدم الترابط بينهما في عالم الامتثال.

ولا إشكال بين الأصوليين في جريان البراءة في النحو الثالث، فيقال: إن الصلوات الأربع يجزم بتعلّق وجوب القضاء بها، وأما الخامسة فيشكّ في تعلّقه بها فتجري البراءة عنه.

إن هذا مطلب واضح ومتّفق عليه بين الأصوليين، ومن هنا لم يشر إليه الشيخ المصنف في المقام واقتصر على بيان النحوين الأوّلين، وقال:

إنه إذا علم بتوجّه التكليف وشُكّ في متعلّقه فتارة يكون الشكّ في المتعلّق شكّاً وتردّداً بين المتباينين، وأخرى يكون شكّاً وتردّداً بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والكلام على هذا الأساس يقع في مقامين:

المقام الأوّل: التردّد بين المتباينين.

المقام الثاني: التردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

والكلام يقع أوّلاً عن المتعلّق المردّد بين المتباينين، ثمّ عن المتعلّق المردّد بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

المقام الأوّل: التردّد بين المتباينين:

ذكرنا فيما سبق أن مثال التردّد بين المتباينين هو تردّد الوجوب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة، ونمنهج حديث الشيخ المصنف في هذا المقام ضمن نقاط أربع:

النقطة الأولى: جريان الأصل في بعض الأطراف:

هل يمكن إجراء أصل البراءة في أحد الطرفين أو في كليهما أو لا يمكن ذلك أبداً؟ إن حديثنا في هذه النقطة يدور حول إمكان إجراء الأصل الترخيصي في بعض الأطراف وعدمه.

وللشيخ المصنف كلام حول هذا الموضوع قد ذكره في الأمر السابع من مباحث القطع المتقدّمة، حيث ذكر أنه لا يبعد أن يقال: إن موضوع الحكم الظاهري ـ وهو الشكّ بمعنى عدم العلم ـ حيث إنه محفوظ في حالة العلم الإجمالي فيمكن جعل الترخيص الظاهري في أحد الطرفين بل في كليهما.[1]

(١) قال ﷺ ما نصه: (لا يبعد أن يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً).

هذا ما ذكره هناك.

وأما هنا فنذكر أن إمكان جعل الترخيص الظاهري في بعض الأطراف وعدمه يرتبط بملاحظة متعلّق العلم، أعني الحكم المنكشف فتارة يفترض أنه قد وصل إلى مرحلة الفعلية التامة _ بحيث كان على طبقه مصلحة تامة ووصل إلى مرحلة الزجر الفعلي أو التحريك الفعلي، وقد توفّرت جميع شرائط الفعلية ولم تتوقّف فعليته التامة على العلم التفصيلي به _ فلا يمكن آنذاك جعل ترخيص ظاهري في أحد الطرفين فضلاً عن كليهما لمنافاة تلك الفعلية التامة مع الترخيص الظاهري.

وأخرى يفترض أن الحكم المنكشف لم يصل إلى مرحلة الفعلية التامة بأن كانت فعليته التامة متوقّفة على تعلّق العلم التفصيلي به[1] فلا محذور في جعل الترخيص الظاهري في بعض أطرافه بل في جميعها لعدم المنافاة آنذاك.

ومن هنا يتّضح أن إمكان جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف وعدمه لا يرتبط بكون العلم إجمالياً أو تفصيلياً بل يرتبط بملاحظة المعلوم والمنكشف، فإن كان فعليّاً بالفعلية التامة فلا يمكن الترخيص الظاهري وإلاّ كان ممكناً، فكون العلم إجمالياً أو تفصيلياً لا مدخلية له في هذا المجال وإنما كل المدخلية هو للمعلوم والمنكشف كما أوضحنا.

ثمّ استدرك ﷺ قائلاً: نعم في مورد العلم الإجمالي حيث إن موضوع الحكم الظاهري _ وهو الشكّ _ محفوظ فيمكن جعل الترخيص في بعض الأطراف، وبذلك تزول تلك الفعلية التامة الثابتة للمعلوم والمنكشف، فهو وإن كان فعليّاً بقطع النظر عن جعل الترخيص الظاهري إلاّ أنه بجعل الترخيص

(١) ولكن هذا لا ينافي صيرورته منجّزاً - يعني استحقاق العقاب على مخالفته - عند تعلّق العلم التفصيلي به، كما أشار إليه الشيخ المصنف في عبارة المتن.

الظاهري تزول تلك الفعلية التامة، وهذا بخلافه في العلم التفصيلي، فإنه حيث لا يكون موضوع الحكم الظاهري محفوظاً معه فلا يمكن جعل الترخيص الظاهري في أطرافه، ومن ثَمَّ يعود الحكم الواقعي فعليّاً من جميع الجهات، فهو إذا كان فعليّاً من سائر الجهات فسوف يصير فعليّاً من هذه الجهة أيضاً، حيث لا يمكن جعل حكم ظاهري على خلافه.[1]

هذا توضيح ما أفاده ﷺ في هذه النقطة الأولى.

---

(١) يمكن أن يعلّق في هذا المجال بما يلي:

١ - إن ما ذكره في مبحث القطع يتنافى مع ما ذكره هنا، فإنه هناك ذكر أنه حيث يكون موضوع الحكم الظاهري محفوظاً حالة العلم الإجمالي فيمكن جعل الترخيص الظاهري في أحد الطرفين بل في كليهما، بينما هنا جعل المدار على ملاحظة المعلوم والمنكشف، فإن كان فعليّاً بالفعلية التامة فلا يمكن جعل الترخيص الظاهري وإلاّ أمكن. إنه ربما يترآى التنافي بين الموردين.

٢ - إن تعليق الترخيص الظاهري في أطراف العلم الإجمالي على كون المنكشف فعليّاً وعدمه تعليق على أمر غيبي، فلا معنى لأن يقال للمجتهد يجوز الترخيص الظاهري على تقدير عدم فعلية المنكشف واقعاً ولا يجوز على تقدير فعليته واقعاً، إنه لا معنى لأن يقال هذا لأنه ربط لجريان الأصل بأمر غيبي.

٣ - إنه أصرّ في بداية كلامه على ربط جريان الأصل وعدمه بحيثية الحكم المنكشف دون نفس العلم والحال أنه في آخر كلامه ذكر أنه في مورد العلم الإجمالي حيث إن موضوع الأصل محفوظ فيمكن جعل الحكم الظاهري على الخلاف وتزول بذلك فعلية الحكم بخلافه في مورد العلم التفصيلي، إن هذا معناه بالتالي ربط جريان الأصل وعدمه بحيثية نفس العلم والتنازل عن ربطه بحيثية الحكم المعلوم المنكشف.

٤ - إن فيما أفاده تهافتاً واضحاً، حيث يقول أوّلاً: إن جريان الأصل موقوف على عدم فعلية المنكشف بينما في آخر كلامه يقول: إنه في مورد العلم الإجمالي يجري الأصل وتزول بجريانه فعلية الحكم الواقعي.

ولعلَّه إلى كل هذا أو بعضه أشار بالأمر بالفهم.

توضيح المتن:

مـن الإيجـاب أو التحـريم: مثـال الأوّل: العلـم بوجـوب الصـلاة يـوم الجمعة الذي يكون متعلّقه مردّداً بين الجمعة والظهر.

ومثـال الثـاني: مـا إذا علـم بالحرمـة إمـا لشـرب هـذا الإنـاء أو لشـرب ذاك الإناء.

المعلـوم بينهمـا: أي بـين المتبـاينين. وكلمـة مطلقـاً قـد فسّـرها ﷺ بقوله: ولو كانا فعل...

ثـمّ إن قولـه: ولـو كانـا فعـل... يشـتمل الإشـارة إلـى حالـة ثالثـة مـن حالات ثلاث هي:

١ ـ أن يكـون الوجـوب معلومـاً ويكـون متعلّقـه مـردّداً بـين تعلّقـه بصلاة الظهر مثلاً أو بصلاة الجمعة.

٢ ـ أن يكـون التحـريم معلومـاً ويكـون متعلّقـه مـردّداً بـين تعلّقـه بهـذا الإناء مثلاً أو بذاك الإناء.

٣ ـ أن يكون الحكم مردّداً بين الوجوب والتحريم، كما هو الحال في صاحب الثوب المشترك إذا رأى فيه قطعة مني فإنه يحصل له العلم إجمالاً إما بوجوب الغسل عليه أو بحرمة استئجار صاحبه الآخر لكنس المسجد.

ومثل هـذا العلـم الإجمـالي منجّـز أيضـاً خلافـاً لمـا ينسـب إلـى صـاحب الحـدائق مـن عـدم منجّزيّـة هـذا النحـو مـن العلـم الإجمـالي، فالشـيخ المصـنف إذن يريـد أن يشـير بكلمـة مطلقـاً إلـى أن هـذا النحـو مـن العلـم الإجمالي منجّز أيضاً خلافاً لصاحب الحدائق.

هذا ولكن يرد على الشيخ المصنف حصول التهافت في تعبيره، فهو في البداية قال: لو شكّ في المكلّف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم،

وهذا ظاهر في تعيّن التكليف وأنه وجوب لا غير أو أنه حرمة لا غير فقوله بعد ذلك مطلقاً ولو كانا فعل أمر وترك ينافي ذلك.

مع ما هو من الإجمال: أي إنه فعلي رغم كون العلم إجمالياً، يعني أن فعليته لا تتوقّف على العلم التفصيلي به.

وحينئذٍ لا محالة...: أي وحين كون الحكم المنكشف فعليّاً من جميع الجهات يلزم عدم شمول دليل البراءة لأطراف العلم الإجمالي من باب التخصيص العقلي بعد لزوم المناقضة بين فعلية المنكشف والترخيص الظاهري في بعض الأطراف.

وإن لم يكن فعليّاً كذلك: يعني من جميع الجهات. ثمّ إن هذا عدل لقوله: إن كان فعليّاً من جميع الجهات.

ومن هنا انقدح: أي من أن المانعية من الترخيص الظاهري في بعض الأطراف تدور مدار فعلية المنكشف.

من سائر الجهات: أي بقطع النظر عن جعل الترخيص الظاهري. وقوله: معه يعني مع العلم التفصيلي.

من غير هذه الجهة: أي بقطع النظر عن جعل الحكم الظاهري.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إن الشكّ في المكلّف به _ الذي هو مورد أصالة الاشتغال _ تارة يكون بين المتباينين وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وإذا كان بين المتباينين فالكلام يقع في نقاط، إحداها: إن جواز الترخيص الظاهري في بعض الأطراف وعدمه يدور مدار فعلية المنكشف، ولا ربط لذلك

بالكاشف، نعم إذا كان الكاشف هو العلم الإجمالي فحيث إن موضوع الحكم الظاهري محفوظ معه فيمكن جعل الترخيص الظاهري في بعض الأطراف، ومن ثَمَّ تزول تلك الفعلية التامة للمنكشف، بينما إذا كان الكاشف هو العلم التفصيلي فحيث إن موضوع الحكم الظاهري ليس بمحفوظ معه فلا يمكن جعل الترخيص الظاهري، ومن ثَمَّ لا تزول تلك الفعلية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أصالة الاشتغال:

فصل: لو شكّ في المكلّف به مع العلم بالتكليف من إيجاب أو تحريم فتارة لتردّده بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وعلى هذا يقع الكلام في مقامين.

المقام الأوّل: الدوران بين المتباينين:

لا يخفى أن التكليف المعلوم بين المتباينين مطلقاً _ ولو كان فعل أمر وترك آخر _ إن كان فعليّاً من جميع الجهات رغم كون العلم إجمالياً فلا محيص عن تنجّزه وكون دليل البراءة الذي يعمّ أطرافه مخصّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه، وأما إذا لم يكن فعليّاً كذلك فلا مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول دليل البراءة للأطراف.

ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي إلاّ أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فإذا كان الحكم الواقعي فعليّاً من سائر الجهات فلا محالة يصير فعليّاً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي فيمكن أن لا يصير فعليّاً معه لا مكان جعل الظاهري في أطرافه وإن كان فعليّاً من غير هذه الجهة، فافهم.

قوله دام ظله:

«ثمّ إن الظاهر أنه لو فرض...، إلى قوله: تنبيهات».[1]

النقطة الثانية: ارتباط التنجيز بالحكم المعلوم بالإجمال:

ما تقدّم كان يرتبط بالنقطة الأولى، ومن الآن يراد التحدّث عن النقطة الثانية، وحاصل ما يراد بيانه هو أن التّنجيز ثابت في الشبهة المحصورة بينما هو ليس بثابت في الشبهة غير المحصورة، إن هذا مطلب مسلّم، ولكن هل التّنجيز هناك وعدمه هنا يرتبط بنفس العلم الإجمالي، يعني هل العلم الإجمالي نفسه ينجّز هناك ولا ينجّز هنا؟ أجاب دام ظله بالنفي وقال: إن ذلك لا يرتبط بالعلم الإجمالي نفسه وإنما يرتبط بالحكم المعلوم بالإجمال، فهو إذا كان فعليّاً بفعلية تامة فسوف يكون منجّزاً سواء أكانت الأطراف محصورة أم لا، وإذا لم يكن فعليّاً فلا يثبت التنجيز سواء أكانت الأطراف محصورة أم لا. إذن مسألة التنجّز وعدمه ترتبط بالحكم المعلوم بالإجمال وليس بنفس العلم الإجمالي.

نعم يمكن أن نقول: إن الأطراف إذا كانت كثيرة فالكثرة المذكورة ربما توجب زوال فعلية الحكم المعلوم بالإجمال، فإن الكثرة إذا أوجبت خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء مثلاً فسوف لا يكون الحكم فعليّاً، ومن ثَمَّ لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً.

---

(١) الدرس ٣١٧: (١/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

إذن التنجيز في المحصورة وعدمه في غير المحصورة لا يرتبط بنفس العلم الإجمالي بل بالحكم المنكشف وكونه فعليّاً أو لا.

وهذا المطلب قد تقدّم شبيهه في النقطة الأولى حيث ذكرنا أن جواز الترخيص الظاهري في بعض الأطراف وعدمه لا يرتبط بنفس العلم، بل بالمعلوم فهو إذا كان فعليّاً بفعلية تامة فلا يمكن الترخيص الظاهري وإلاّ يكون ممكناً.

النقطة الثالثة: التفصيل بين الموافقة والمخالفة القطعيتين:

هذا كله في النقطة الثانية، وأما النقطة الثالثة فذكر فيها ما حاصله: إنه قد يقال بتنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية، ففي مثال الصلاة المتقدّم لا يجوز ترك كلتا الصلاتين: الظهر والجمعة معاً، لأنه مخالفة قطعية، وهي لا تجوز، ولكن في نفس الوقت لا تجب الموافقة القطعية بفعل كلتا الصلاتين.

هكذا قد يفصّل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية، فالأولى محرّمة دون الثانية، فإنها ليست واجبة.

والشيخ المصنف يردُّ على ذلك ويقول: إن التفصيل المذكور لا وجه له، لأن الحكم المعلوم بالإجمال إذا كان فعليّاً بحسب الواقع فمن المناسب حرمة هذه ووجوب تلك بلا تفصيل، وإذا لم يكن فعليّاً بحسب الواقع فمن المناسب عدم حرمة هذه وعدم وجوب تلك فالتفصيل المذكور لا وجه له.

النقطة الرابعة: العلم الإجمالي في التدريجيات:

بهذا فرغنا من النقطة الثالثة، ومن الآن يقع الكلام عن النقطة الرابعة، وحاصل ما أفاده فيها أنه قد يفصّل بين أطراف العلم الإجمالي ويقال: إنها إذا كانت دفعيّة فالعلم الإجمالي منجّز، وإذا كانت تدريجية فلا يكون منجّزاً.

ومثال الدفعيّة: ما إذا علم بنجاسة أحد هذين الإنائين، فإن ترك هذا ممكن الآن وترك الآخر ممكن الآن أيضاً بلا حاجة إلى مضي فترة زمنية.

ومثال التدريجية: ما إذا كانت المرأة ينزل منها الدم بشكل مستمر لعارض من العوارض، وكانت تعلم أن ثلاثة أيام منه هي حيض، ولكنها لا تدري هل الثلاثة الأولى هذه، أو الثلاثة الثانية التي تأتي فيما بعد، أو الثلاثة الثالثة وهكذا، وبالتالي يحصل العلم إجمالاً بحرمة دخول المسجد إما في الثلاثة الأولى أو في الثلاثة الثانية وهكذا، إن الأطراف في هذا المثال تدريجية، حيث لا يمكن الآن إلاّ الترك في الثلاثة الأولى، وأما الترك في الثلاثة الثانية فلا يمكن إلاّ بعد مضي الثلاثة الأولى.

وبالجملة: قد يفصّل ويقال بتنجيز العلم الإجمالي فيما إذا كانت أطرافه دفعية وعدم تنجيزه فيما إذا كانت تدريجية.

والشيخ المصنف يردُّ على ذلك ويقول: إن الحكم المعلوم بالإجمال إذا لم يكن بحسب الواقع فعليّاً _ وعدم فعليّته إما لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء أو للاضطرار إلى ارتكاب بعض أطرافه المعيّنة أو المخيّرة أو لأجل أن الحكم قد تعلّق بموضوع هو مردّد بين تحقّقه الآن وتحقّقه في الاستقبال _[1] فلا يكون منجّزاً ولا تجب موافقته القطعية بل وتجوز مخالفته القطعية.

وأما إذا كان بحسب الواقع فعليّاً فيكون منجّزاً حتّى لو كانت أطرافه تدريجية، فإن تدريجية الأطراف لا تمنع من كون التكليف فعليّاً.

ولاستيضاح الفكرة المذكورة نذكر المثال التالي: لو فرض أن شخصاً

(١) كما هو الحال في ثلاثة الحيض المردّدة بين أيام الشهر بناءً على أن حرمة دخول المسجد ونحوها تثبت حين الشروع في ثلاثة الحيض لا قبله.

حصل على مقدار مال الاستطاعة قبل أشهر الحج فهل يثبت عليه وجوب الحج في ذلك الوقت؟ هناك رأي يقول بالإيجاب، فوجوب الحج لا يتوقّف على حصول الاستطاعة في أشهر الحج بل يكفي حصولها قبل ذلك أيضاً، إنه بناءً على هذا الرأي يكون الوجوب فعليّاً ثابتاً قبل أشهر الحج بينما الواجب يكون استقباليّاً، ويصطلح على ذلك بالواجب المعلّق، ويترتّب على ذلك وجوب المحافظة على الاستطاعة وعدم جواز تفويتها، إنه بناءً على هذا الرأي يمكن أن نتعدّى إلى مثال ثلاثة الحيض أيضاً ونقول: إن المرأة إذا كانت مخاطبة بحرمة دخول المسجد قبل مجيء أيام حيضها ويقال لها: يحرم عليك من الآن دخول المسجد في أيام حيضك التي سوف تأتي فيما بعد، إنه بناءً على هذا سوف تكون الحرمة فعلية من بداية الشهر ولا تتوقّف على مجيء ثلاثة الحيض، وبالتالي يكون العلم الإجمالي منجّزاً لأنه علم بالتكليف الفعلي ويجب على المرأة ترك دخول المسجد طيلة الشهر بكامله، أما إذا لم نأخذ بهذا الرأي وقلنا: إن الحرمة لا تثبت إلاّ في ثلاثة الحيض لا قبلها فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً لأنه ليس علماً بالتكليف الفعلي.

وبالجملة: أن التكليف إذا كان فعليّاً وكانت المرأة تعلم بتوجّه التكليف الفعلي إليها فيكون العلم الإجمالي منجّزاً وإن كانت الأطراف تدريجية، وأما إذا لم يكن التكليف فعليّاً فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً وليس ذلك لتدريجيّة الأطراف بل لعدم كونه في نفسه علماً بالتكليف الفعلي.

توضيح المتن:

ثمّ إن الظاهر...: هذا شروع في النقطة الثانية.

فعليّاً لو لاه: أي لو لا عدم الحصر.

ولـو أوجـب تفاوتـاً: أي اخـتلاف الأطـراف. والمناسـب: لا يوجـب تفاوتاً في ناحية العلم بل يوجب تفاوتاً في ناحية المعلوم.

والإجمالي في ذلك: أي في التنجّز وعدمه.

المعلـوم أيضـاً: لا حاجـة إلـى ذكـر كلمـة أيضـاً، ولكـن بعـد فـرض وجودهـا لا بـدَّ أن تفسّـر هكـذا: كمـا أن هنـاك تفاوتـاً فـي العلـم بالإجمـال والتفصيل لا بدَّ من التفاوت في المعلوم.

وقد انقدح أنه...: هذا إشارة إلى النقطة الثالثة.

مـع حرمـة مخالفتهـا: الإضـافة المـذكورة كمـا تـرى، والمناسـب: مـع حرمة المخالفة القطعية.

ومنـه ظهـر...: هـذا إشـارة إلـى النقطـة الرابعـة. والمقصـود: ومـن كـون المدار في التنجّز وعدمه على فعلية الحكم المنكشف وعدمها ظهر...

من جهة تعلّقه: أي التكليف.

وأنه لو علم فعليته: هذا عطف وعدل لقوله: إنه لو لم يعلم فعليته...

فـافهم: لعلَّـه تأكيـد علـى نكتـة الفـرق بـين الحـالتين، ففـي الحالـة الأولـى يفتـرض أن التكليـف بحرمـة دخـول المسـجد منوطـة بحضـور وقـت الحـيض بينمـا فـي الحالـة الثانيـة لا يكـون التكليـف المـذكور منوطـاً بـذلك بـل هـو سـابق بنحـو الواجـب المعلّـق أو الحـرام المعلّـق، وهـذا الفـارق جعـل العلم الإجمالي منجّزاً في الحالة الثانية دون الأولى.

خلاصة البحث:

إن منجزيـة العلـم الإجمـالي لا تخـتصّ بـالأطراف المحصـورة بـل تعـم غيرهـا أيضـاً فيمـا إذا كـان التكليـف المعلـوم فعليّـاً. نعـم ربمـا توجـب كثرة الأطراف سلب فعليّته إلاّ أن هذا مطلب آخر.

وهذه نقطة ثانية في كلام الشيخ المصنف.

والنقطة الثالثة هي أن الحكم إذا كان فعليّاً فلا فرق في منجّزيّة العلم الإجمالي بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية.

والنقطة الرابعة هي أن الحكم المعلوم إذا كان فعليّاً فلا فرق في منجّزيّته بين كون أطرافه دفعيّة أو تدريجيّة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه على تقدير فعليّة المعلوم بالإجمال لا فرق في وجوب موافقته عقلاً بين كون أطرافه محصورة أو لا، نعم عدم الحصر ربما يلازم المنع من الفعليّة.

وقد اتّضح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة المخالفة القطعية، فإن المعلوم إذا كان فعليّاً وجبت موافقته القطعية وإلاّ لم تحرم مخالفته القطعية أيضاً.

وظهر أيضاً أنه إذا لم يكن المعلوم فعليّاً _ إما لعدم الابتلاء ببعض الأطراف أو للاضطرار إلى بعضها أو لتعلّق التكليف بموضوع يقطع بتحققه إجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض المستحاضة _ فلا تجب موافقته بل تجوز مخالفته.

وأما إذا كان فعليّاً ولو بين أطراف تدريجيّة فيكون منجّزاً وتجب موافقته، فإن التدرّج لا يمنع من الفعليّة، إذ كما يصحُّ التكليف بأمر حالي يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم.

* * *

قوله ﷾:

«تنبيهات: الأوّل...، إلى قوله: الثاني أنه لما كان النهي عن الشيء...».[1]

التنبيه الأوّل: الاضطرار إلى بعض الأطراف:

إذا علم المكلّف بوجوب الاجتناب عن أحد انائين إما لتنجّسه أو لسبب آخر وفرض أنه اضطر إلى ارتكاب أحدهما فلا إشكال في أن الطرف المضطر إليه يجوز تناوله، فإن الاضطرار هو من أحد مسوغات الارتكاب لحديث رفع عن أمّتي ما اضطروا إليه، وهذا المقدار أمر مسلّم ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف هو بالنسبة إلى الإناء الثاني فهل يجوز ارتكابه أيضاً ما دام يجوز ارتكاب الأوّل أو أنه يجب اجتنابه؟

ونكرّر السؤال من جديد أن المضطر إليه يجوز ارتكابه جزماً وإنما الكلام بالنسبة إلى الطرف الآخر.

وفي هذا المجال ذكر الشيخ الأعظم ما حاصله:[2] إن الاضطرار تارة يكون إلى طرف معيّن وأخرى إلى طرف غير معيّن.

مثال الأوّل: ما إذا كان يوجد إناءان، أحدهما يشتمل على ماء

---

(١) الدرس ٣١٨ و٣١٩: (٢ و٣/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

(٢) لا يخفى أن الشيخ المصنف لم يتعرّض إلى تفصيل الشيخ الأعظم الذي سوف نذكره إلاّ أنه ناظر إليه في حديثه فمن الضروري في البداية الاطلاع على رأي الشيخ الأعظم.

بارد، والآخر على ماء دافئ فإذا أصاب شخصاً العطشُ فسوف يكون مضطراً إلى تناول إناء معيّن، وهو الإناء البارد.

ومثال الثاني: ما إذا فرض أن كلا الانائين كان يشتمل على ماء بارد، فإنه بسبب العطش لا يضطر إلى شرب أحدهما المعيّن بل إلى أحدهما غير المعيّن لفرض أن كل واحد منهما بارد.

ثمّ ذكر الشيخ الأعظم أيضاً: أن الاضطرار تارة يكون سابقاً على العلم الإجمالي، وأخرى يكون متأخراً عنه.

مثال الأوّل: ما إذا كان لديَّ إناءان، ولا أعلم بنجاسة أحدهما، واضطررت إلى تناول أحدهما،[1] ولكن قبل أن أمدَّ يدي إليه لتناوله علمت بأن أحدهما قد وقعت فيه نجاسة.

ومثال الثاني: ما إذا كان لديَّ إناءان أعلم بنجاسة أحدهما، ثمّ بعد ذلك اضطررت إلى تناول البارد منهما، فالإضطرار طرأ بعد العلم الإجمالي.

وباتّضاح هذه الصور الأربع أفاد ﷺ:

١ ـ أما إذا كان الاضطرار إلى طرف معيّن بخصوصه وكان الاضطرار ثابتاً قبل العلم الإجمالي فيجوز جزماً تناول الإناء المضطر إليه ـ وهو الإناء البارد في المثال المتقدّم ـ وإنما الإشكال في الإناء الثاني، وقد حكم ﷺ بجواز تناوله، لأن العلم الإجمالي لا يتحقّق من البداية ما دمنا قد فرضنا الاضطرار إلى أحدهما المعيّن، فالإناء الأوّل البارد يجوز ارتكابه جزماً لأجل الاضطرار، والإناء الثاني لا أعلم بوجوب الاجتناب

(١) لعلَّ التعبير بالاضطرار قبل فرض حصول العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن أحدهما يشتمل على المسامحة، ولكنه ليس بمهم.

بلحاظه بل هناك شكّ بدوي ويكون مجرىً للطهارة والبراءة، فالعلم الإجمالي بوجوب الاجتناب لا يحدث من البداية رأساً لا أنه يحدث ويتبدّل إلى شكّ بدوي بلحاظ الإناء الثاني.[1]

٢ ـ وأما إذا كان الاضطرار إلى طرف معيّن بخصوصه وكان الاضطرار ثابتاً بعد العلم الإجمالي فالإناء المضطر إليه يجوز ارتكابه جزماً لأجل الاضطرار، وأما الإناء الآخر فيجب الاجتناب عنه، لأنه عند حدوث العلم الإجمالي في المرحلة السابقة حكم العقل بوجوب الاجتناب عنهما معاً، ثمّ بعد ذلك حينما حدث الاضطرار يرفع العقل يده عن وجوب الاجتناب بلحاظ الإناء الأوّل بسبب الاضطرار إليه، وأما الإناء الثاني فلا يرفع يده عن وجوب الاجتناب بلحاظه بل يكتفي بالاحتراز عنه في امتثال العلم الإجمالي، فمن باب الجمع بين الحقين ـ إن صحّ التعبير ـ يرفع يده عن وجوب الاجتناب عن الأوّل لأجل الاضطرار، وأما الثاني فيبقى وجوب الاجتناب عنه الذي ثبت سابقاً بحكم العقل، ولا موجب لرفع اليد عنه.

٣ ـ وأما إذا كان الاضطرار إلى طرف غير معيّن فيجب الاجتناب عن الثاني بلا فرق بين كون الاضطرار قد حدث قبل العلم الإجمالي أو حدث بعده.

والوجه في ذلك: أن تنجيز العلم الإجمالي مشروط بكونه موجباً للعلم

---

(١) **إن قلت:** إن إنكار حدوث العلم الإجمالي رأساً أمر مخالف للوجدان، لأني أعلم بوقوع النجاسة في أحدهما جزماً.

قلت: إن العلم بالنجاسة ليس منجّزاً وإنما المنجّز هو العلم بوجوب الاجتناب، وأنا عند فرض كوني مضطراً في المرحلة السابقة إلى ارتكاب أحدهما فحدوث العلم بوقوع النجاسة في أحدهما بعد ذلك لا يولّد العلم بحدوث وجوب الاجتناب عن أحدهما، والمهم هو العلم بالتكليف لا العلم بالنجاسة فإنها ليست تكليفاً.

بحدوث التكليف على كلا التقديرين، فمثلاً لو كان لدينا إناءان نعلم بوقوع النجاسة في أحدهما فنتمكن أن نقول: نحن نعلم بوجوب الاجتناب عن الإناء الأوّل على تقدير كون النجاسة قد وقعت فيه، كما نعلم بوجوب الاجتناب عن الإناء الثاني على تقدير كون النجاسة قد وقعت فيه، وهذا بخلاف ما إذا كان أحد الطرفين يشتمل على مقدار كر من الماء فإنه لا يجب الاجتناب على تقدير وقوع النجاسة فيه، فلا يحدث علم إجمالي بوجوب الاجتناب على تقدير كون أحد المائين كراً، بخلاف ما إذا كانا معاً أقل من كر فإنه يحدث علم بثبوت وجوب الاجتناب على تقدير وقوع النجاسة في الإناء الأوّل، وهكذا على تقدير وقوعها في الإناء الثاني.

وبالجملة: شرط منجّزيّة العلم الإجمالي أن يكون موجباً لحدوث العلم بثبوت التكليف على كل واحد من التقديرين، أما إذا كان محدثاً للتكليف على أحد التقديرين دون التقدير الآخر فذلك يعني كون المورد مصداقاً للشكّ البدوي دون العلم الإجمالي بثبوت التكليف.

وباتّضاح هذا الضابط نعود إلى كلام الشيخ الأعظم، إنه يقول: إذا كان الاضطرار اضطراراً إلى إناء غير معيّن فالإناء الثاني يجب الاجتناب عنه، فإن الضابط المذكور لتنجيز العلم الإجمالي يكون ثابتاً، إذ يصدق أن الإناء الأوّل لو كان هو النجس فيجب الاجتناب عنه حتّى لو أراد المكلف تناوله من جهة الاضطرار، لأن المفروض أن اضطراره اضطرار إلى إناء غير معيّن، فبإمكانه ترك الأوّل وتناول الثاني، وهكذا لو كان الثاني هو الذي وقعت فيه النجاسة فإنه يجب الاجتناب عنه لإمكان دفع الاضطرار من خلال الأوّل.

إذن الشيخ الأعظم يقول: متى ما كان الاضطرار إلى إناء غير معيّن فالعلم الإجمالي يكون منجّزاً لصدق الضابط المتقدّم، أي يمكن أن

تقول: إن كان الأوّل هو الذي وقعت النجاسة فيه فيجب الاجتناب عنه لإمكان دفع الاضطرار من خلال الثاني، وإذا كان الثاني هو الذي وقعت فيه النجاسة فالأمر كذلك.

وبناءً على هذا فأحد الإنائين يجوز ارتكابه لأجل الاضطرار، وأما الإناء الثاني فيجب الاجتناب عنه لأجل العلم الإجمالي.

هذا حصيلة ما أفاده الشيخ الأعظم.

والشيخ المصنف ذكر في تحقيق هذه المسألة _ وهو ينظر في تحقيقه إلى كلام الشيخ الأعظم _ ما حاصله: أن العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز ويتحوّل إلى الشكّ البدوي في جميع صور الاضطرار من دون تفصيل، فالاضطرار حتّى إذا كان إلى غير معيّن فلا يجب الاجتناب عن الثاني، فالإناء الأوّل متى ما جاز ارتكابه ولو من جهة اختيار المكلف له _ فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معيّن _ فلا يكون الاجتناب عنه واجباً، ومع عدم وجوب الاجتناب عنه يعود الشكّ بلحاظ الإناء الثاني شكّاً بدوياً.

وأيضاً العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز حتّى إذا كان الاضطرار طارئاً بعد حدوث العلم الإجمالي، لأن التكليف الثابت من البداية بواسطة العلم الإجمالي هو مقيّد بعدم طرو الاضطرار فيما بعد فإذا طرأ الاضطرار يزول العلم الإجمالي في مرحلة البقاء ويتحوّل إلى شكّ بدوي.

إذن العلم الإجمالي يسقط عن التّنجيز في جميع صور الاضطرار.

ثمّ بعد ذلك تعرّض ﷺ إلى إشكال وجواب بلسان إن قلتَ قلتُ.

أما الإشكال فحاصله أن المكلف إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد انائين في المرحلة السابقة ثمّ حصل له اضطرار إلى أحدهما فبهذا الاضطرار الحاصل بعد العلم الإجمالي لا يرتفع وجوب الاجتناب عن الإناء الثاني وإنما يرتفع عن الإناء

الأوّل بسبب الاضطرار، فالاضطرار يرفع وجوب الاجتناب عن طرفه دون الطرف الثاني، وهذا كما هو الحال في فقد أحد الطرفين، حيث يبقى العلم الإجمالي على المنجزيّة بلحاظ الطرف الباقي، كما لو علمت بنجاسة أحد انائين ثمّ فُقِد أحدهما إما بسبب اراقته أو بسبب آخر فإن الإناء الثاني يبقى على وجوب الاجتناب وإلاّ أمكن اسقاط كل علم إجمالي عن المنجزية بإتلاف بعض أطرافه.

وبالجملة: كما أنه في حالة فقد أحد الطرفين يبقى العلم الإجمالي على المنجزيّة بلحاظ الطرف الآخر كذلك نقول إذا حصل اضطرار إلى بعض الأطراف بعد تحقّق العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي يبقى على المنجزية بلحاظ الطرف الآخر.

هذا حصيلة الإشكال.

وأجاب عنه ﷺ بوجود الفارق بين حالة الفقدان وحالة الاضطرار، فإن الفقدان ليس حدّاً للتكليف بحيث ينتهي عنده، وبكلمة أخرى أن ثبوت التكليف ليس مشروطاً بعدم تحقّق الفقدان، نعم يرتفع التكليف عند انعدام الموضوع من باب السالبة بانتفاء الموضوع وليس من باب أن أصل ثبوت التكليف مقيّد بعدم فقدان الموضوع، فلو فرض أن شخصاً مات مثلاً فيجب على المسلمين تغسيله، ولكن لو فرض أنه جاء سيل وأخذ الميت فيرتفع وجوب التغسيل من حين ارتفاع الموضوع.

وهذا بخلافه بالنسبة إلى الاضطرار فإن ثبوت التكليف مشروط ومقيّد بعدم حصوله.

ويترتّب على هذا الفارق ما يلي: عند فرض فقدان أحد الانائين فلازم ذلك الشكّ في بقاء التكليف بعد اليقين بحدوثه، فالتكليف

بوجوب الاجتناب عن المتنجس قد حدث جزماً ولكن يشكّ في سقوطه للشكّ في كون الإناء المفقود هو المتنجس، فعلى تقدير كونه هو المتنجس يلزم سقوط التكليف بوجوب الاجتناب من حين الفقدان بينما إذا كان المفقود هو الإناء غير المتنجس فيلزم بقاء وجوب الاجتناب.

إذن يجزم بحدوث الحكم بوجوب الاجتناب ويشكّ بعد ذلك في سقوط الحكم المذكور، والعقل في مثل ذلك يحكم بلزوم الاحتياط، لأن المورد من موارد الشكّ في سقوط التكليف بعد اليقين بحدوثه.

وهذا بخلافه عند حدوث الاضطرار، فإن التكليف بوجوب الاجتناب هو مقيّد من البداية بعدم حدوث الاضطرار فإذا حدث فسوف يشكّ في ثبوت التكليف من البداية، فيحتمل أن الإناء الذي مُدت اليد إليه هو المتنجّس، وبالتالي لا يكون الحكم بوجوب الاجتناب ثابتاً من البداية، يعني يكون المورد من موارد الشكّ في ثبوت التكليف من البداية وليس من موارد الشكّ في السقوط بعد الثبوت، وفي مثله يحكم العقل بالبراءة لكون المورد من موارد الشكّ البدوي، أي الشكّ في أصل ثبوت التكليف من البداية.[1]

(١) يمكن التعليق على ما أفاده ﷺ في مقام التفرقة بأن عدم الاضطرار وإن كان شرطاً للتكليف إلاّ أنه شرط له في كل قطعة زمنية بلحاظ تلك القطعة لا أكثر، فلو فرض أن العلم الإجمالي حدث في الساعة الأولى ثمّ حدث الاضطرار في الساعة الثانية فالتكليف يكون ثابتاً في الساعة الأولى ويزول في الساعة الثانية لا أنه يكون منعدماً في الساعة الأولى، وبناءً على هذا يكون المورد من موارد الشكّ في سقوط التكليف، وبالتالي مجرى لأصالة الاشتغال العقلية وليس من موارد الشكّ في أصل ثبوت التكليف من البداية. ⇦

توضيح المتن:

لو كان إلى واحد معيّن: كما ذهب إليه الشيخ الأعظم.

ضرورة أنه مطلقاً: أي ولو كان إلى غير معيّن.

وهو ينافي العلم بحرمة...: أي سوف يزول العلم بحرمة المعلوم بالإجمال ويتحوّل إلى شكّ بدوي. وقوله: بينها يعني بين الأطراف.

الاضطرار كذلك: يعني إلى معيّن أو إلى غير معيّن.

كان محدوداً: أي مشروطاً.

ليس كفقد: المناسب: ليس إلاّ كفقد...

ليس من حدود التكليف به: أي ليس عدمه من حدود...

وضمير به يرجع إلى المكلف به.

إلاّ بعدم عروضه: أي عدم عروض الاضطرار.

خلاصة البحث:

إن الشيخ الأعظم فصّل بين ما إذا كان الاضطرار إلى معيّن وقبل طرو العلم الإجمالي فلا يجب الاجتناب عن الآخر وبين غير ذلك فيجب الاجتناب عن الآخر.

⇦ ولك أن تقول بعبارة أخرى: إنه بطرو الاضطرار بعد العلم الإجمالي يبقى العلم الإجمالي، غايته يعلم بثبوت حرمة إما في هذا الإناء غير المضطر إليه _ تعييناً أو بالاختيار _ إلى الأبد، وإما في ذلك الإناء إلى حين الاضطرار فالحرمة يدور أمرها بين طرفين، أحدهما طويل والآخر قصير، ويكون ذلك نظير من علم بوجوب دعاء مردد بين دعائين: أحدهما طويل والآخر قصير فكما يتنجّز كلاهما كذلك في المقام يتنجّز ترك كلا الطرفين، فإن المنجزيّة هي من آثار العلم، وهو باق.

والشيخ المصنف منع من تنجيز العلم الإجمالي بلحاظ الطرف الآخر مطلقاً لتحوّل العلم الإجمالي إلى شكّ بدوي بعد ما كان عدم الاضطرار شرطاً في ثبوت التكليف.

وقياس الاضطرار على فقد بعض الأطراف قياس مع الفارق.

وعلى هذا شرط منجزية العلم الإجمالي عدم الاضطرار بشكل مطلق عند الشيخ المصنف وعلى تفصيل عند الشيخ الأعظم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: الاضطرار إلى بعض الأطراف:

الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معيّن كذلك لو كان إلى غير معيّن ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أوّل الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى معيّن أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض بلا تعيين.

لا يقال: إن الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلاّ كفقد بعضها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجّز قبل عروضه.

فإنه يقال: حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلّق به مطلقاً فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الأوّل إلاّ مقيّداً بعدم عروضه فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلاّ إلى هذا الحدّ فلا يجب رعايته فيما بعده ولا يكون إلاّ من باب الاحتياط في الشبهة البدوية فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً.

* * *

قوله ﷾:

«الثاني أنه لمّا كان النهي...»، إلى قوله: **الثالث».**[1]

التنبيه الثاني: شرطية الابتلاء:

عرفنا فيما سبق أن الشرط الأوّل لمنجزية العلم الإجمالي هو عدم الاضطرار إلى بعض أطرافه، وهنا يراد ذكر شرط ثانٍ، وهو أن يكون جميع أطراف العلم الإجمالي محلاً لابتلاء المكلّف.

ويمكن أن نمنهج المطالب التي ذكرها الشيخ المصنف في هذا التنبيه إلى ثلاثة:

١ ـ إن الشرط الثاني لمنجزيّة العلم الإجمالي هو الابتلاء الفعلي بجميع أطرافه.

ولتوضيح ذلك نقول: إنه في بعض الأحيان يكون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء، كما لو علمتُ بوقوع نجاسة إما في انائي أو في إناء بيت السلطان مثلاً، فلو كانت واقعة في انائي توجّه إليَّ وجوب الاجتناب، أما لو كانت واقعة في إناء السلطان فلا يتوجّه إليَّ خطاب بوجوب الاجتناب، لأن مثل الإناء المذكور خارج عن محل ابتلائي، ولذلك ترى أنه يستهجن الخطاب بوجوب الاجتناب عنه، فلا معنى لأن يقال لمثلي أو مثلك: اجتنب عن إناء بيت السلطان.

---

(١) الدرس ٣٢٠: (٦/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

ووجه الاستهجان واضح، فإن الهدف من التكليف هو خلق الداعي في نفس المكلّف نحو الترك فإذا فرض أن الإناء كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فيكون تركه حاصلاً بنحو القهر، وبالتالي يكون طلب تركه طلباً لتحصيل ما هو حاصل.

وعليه فالمكلّف في المثال المذكور لا يكون لديه علم إجمالي بوجوب الاجتناب بل لديه شكّ بدوي، نعم إن لديه علماً إجمالياً بثبوت النجاسة في الانائين إلاّ أن النجاسة حيث إنها ليست حكماً فلا يكون العلم بها منجّزاً، وإنما المنجّز هو العلم بوجوب الاجتناب، ولا علم بوجوب الاجتناب بعد احتمال أن تكون النجاسة قد أصابت إناء بيت السلطان الذي يستهجن التكليف بلحاظه.

٢ ـ وإذا سألت عن الضابط والملاك في تحقّق الابتلاء الموجب لصحة توجيه التكليف من دون استهجان ما هو؟ فمثلاً لو عُلم بأن النجاسة قد وقعت إما على سروالي أو على سروالك فهل يعدُّ سروالك محلاً لابتلائي، وبالتالي هل يصحُّ الخطاب إليَّ بالاجتناب عن سروالك ولا يعدّ ذلك قبيحاً؟ إن الشيخ المصنف يقول: إن الضابط في ذلك هو ملاحظة أنه متى ما أمكن أن يحصل الداعي إلى ارتكاب الشيء فيكون داخلاً في محل الابتلاء، ومتى ما لم يحصل الداعي في النفس إلى ارتكابه فيكون خارجاً عن محل الابتلاء.

ولا يخفى أن إمكان حصول الداعي في النفس واستبعاد حصوله هما مطلبان وجدانيان، فكل إنسان متى ما لاحظ في نفسه إمكان حصول الداعي نحو فعل الشيء فذلك يعني أن التكليف لا يستهجن توجيهه إليه، وبالتالي يعني أن ذلك الشيء داخل في محل الابتلاء وإلاّ فلا.

٣ ـ ذكرنا أن إمكان حصول الداعي وعدمه قضية وجدانية يرجع فيها إلى الوجدان، ولكن لو فرض الشك في إمكان انقداح الداعي في النفس وعدمه فما هو الموقف؟ هل يبنى على التمسّك بإطلاق الخطاب، وبالتالي يحكم بلزوم الاجتناب عن كلا الطرفين أو أنه لا يجوز التمسّك به ويرجع إلى البراءة؟

اختار الشيخ الأعظم التمسّك بإطلاق الخطاب، وأشكل عليه الشيخ المصنف بأن ذلك لا وجه له، فإن الإطلاق إنما يصح التمسّك به فيما لو شكّ في التقييد بعد فرض صحة الإطلاق من دونه، أما لو فرض أن الإطلاق كان مقيّداً جزماً ولكن شكّ في تحقّق مصداق القيد فلا يصح التمسّك بالإطلاق آنذاك، فمثلاً لو قال المولى: أكرم كل فقير، وشكّ في أن ذلك مقيّد بالعدالة أو لا فيصحّ في مثله التمسّك بالإطلاق، فإن إطلاق التكليف بالاكرام وجيه ولا يتوقّف على فرض وجود العدالة والتقييد بها، وفي مثله يصحُّ التمسّك بالإطلاق لنفي التقييد بالعدالة، وهذا بخلاف مثل مقامنا، فإن التكليف مقيّد جزماً بالابتلاء، ومن دون فرضه ـ الابتلاء ـ لا يصحُّ توجيه الخطاب رأساً، فصحة توجيه الخطاب متوقفة على وجود القيد، أعني الابتلاء، ولكن يشكّ في أن الابتلاء هل هو صادق في مقامنا أو لا؟ إنه هنا يكون الشكّ شكّاً في تحقّق مصداق القيد الذي هو معتبر جزماً في صحة الإطلاق، وفي مثله لا يصحُّ التمسّك بالإطلاق.

وبالجملة: الإطلاق يصحُّ التمسّك به لو شكّ في أصل التقييد، أما لو جُزم به وشُكَّ في تحقّق مصداق القيد فلا يصح التمسّك به.

توضيح المتن:

إنه لمّا كان النهي عن شيء...: كان المناسب بيان ذلك في كل تكليف لا خصوص النهي، فإن ما ذكر لا يختصّ بالنهي، فيقال هكذا:

إنه لمّا كان التكليف المتعلّق بشيء إنما هو... ثمّ بعد بيان هذا المطلب العام يعرّج على النهي ويذكر فيه ما أشار إليه.

لو لم يكن له داع آخر: أي إلى الترك، كعدم الرغبة في الشيء من الأساس.

بحسبها: أي بحسب العادة.

كان الابتلاء بجميع الأطراف: هذا جواب لمّا كان النهي.

لاحتمال تعلّق الخطاب بما لا ابتلاء به: لعلَّ التعبير يشتمل على شيء من المسامحة، فإنه إذا فرض أن الشيء لا ابتلاء به فكيف يتعلّق به الخطاب، والمقصود: لاحتمال عروض النجاسة مثلاً على ما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقدح...: إشارة إلى النقطة الثانية، وما قبله إشارة إلى النقطة الأولى. والمقصود: ومن كون المدار على إمكان تعلّق الداعي قد انقدح...

ولو شكّ في ذلك...: إشارة إلى النقطة الثالثة. ثمّ إن هذا الشكّ فرضي وإلاّ فعادة لا يتحقّق لعدم تحقّق الشكّ في الأمور الوجدانية.

لا فيما شكّ في اعتباره في صحته: المناسب: لا فيما شكّ في تحقّق ما اعتبر في صحته.

خلاصة البحث:

يشترط في منجّزيّة العلم الإجمالي فعلية الابتلاء بجميع أطرافه وإلاّ كان المورد داخلاً تحت الشكّ البدوي.

والمدار في الابتلاء هو إمكان انقداح الداعي.

وعند الشكّ في تحقّق الابتلاء يرجع إلى البراءة دون إطلاق الخطاب.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثاني: شرطية الابتلاء:

إنه لمّا كان النهي عن شيء هو لإحداث الداعي نحو الترك _ ولا يكون ذلك إلاّ فيما يمكن عادة الابتلاء به وإلاّ فلا موقع للنهي لأنه بلا فائدة بل من طلب تحصيل الحاصل _ كان الابتلاء بجميع الأطراف شرطاً في منجّزيّة العلم الإجمالي، وبدونه لا علم بتكليف فعلي.

ومنه انقدح أن الملاك في الابتلاء صحة انقداح الداعي إلى الفعل في نفس المكلف مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال.

ولو شكّ في ذلك كان المرجع البراءة لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب لعدم صحة التمسّك به إلاّ فيما شكّ في التقييد بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لا فيما شكّ في تحقّق ما اعتبر في صحته.

* * *

قوله ﷾:

«الثالث أنه قد عرفت...»، إلى قوله: **الرابع».**[1]

التنبيه الثالث: الشبهة المحصورة وغيرها:

هـذا التنبيـه يـرتبط بالشـبهة المحصـورة وغيرهـا، وحاصـله: هـل العلـم الإجمـالي منجّـز فـي خصـوص الشـبهة المحصـورة ولـيس منجّـزاً فـي الشـبهة غيـر المحصـورة؟ وفـي هـذا المجـال ذكـر ﷾ أن تنجيـز العلـم الإجمـالي لا يـرتبط بكـون الشـبهة محصـورة أو لا، بـل يـرتبط بقضـية أخـرى، وهـي أن التكليـف المعلـوم بالإجمـال هـل هـو فعلـي أو لا؟ فـإن كـان فعليّـاً فيكـون العلـم بـه منجّـزاً سـواء أكانـت الشـبهة محصـورة أم لا، وإذا لـم يكـن فعليّـاً فـلا يكـون منجّـزاً سـواء أكانـت الشـبهة محصـورة أم لا، نعـم كثـرة الأطـراف ربمـا توجـب عسـر الاجتنـاب أو الحـرج أو الضـرر فترتفـع فعليـة الحكـم آنـذاك، وتلـك الكثـرة قـد تختلـف، فربمـا هـي بـبعض مراتبهـا توجـب العسـر بينمـا بـبعض مراتبهـا الأخـرى لا توجـب ذلـك، فـلا بـدَّ مـن ملاحظـة درجـات الكثرة وأنه مع أيّها يحصل العسر ومع أيّها لا يحصل.

ونضـيف إلـى هـذا ونؤكّـد: أنـه ربمـا يحصـل العسـر فـي فـرض قلـة الأطراف أيضاً فترتفع فعلية الحكم آنذاك، وبالتالي يرتفع التّنجيز.

وعليه لا بدَّ من التدقيق من هذه الناحية فيلاحظ أن العسر هل يحصل مع

---

(١) الدرس ٣٢١: (٧/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

خصوص كثرة الأطراف أو حتّى مع قلتها، وعلى تقدير عدم حصوله إلاّ مع كثرة الأطراف يلاحظ أنه يحصل مع أيّ مرتبة من مراتب الكثرة.

والخلاصة: أن التّنجيز وعدمه لا يرتبطان بكون الشبهة محصورة أو لا وإنما يرتبطان بفعلية التكليف وعدمها، نعم ربما كثرة الأطراف توجب العسر فترتفع فعلية التكليف، ومن ثَمَّ يرتفع التّنجيز.

هذه قضية أشار إليها الشيخ المصنف في هذا التنبيه.

ثمّ أشار إلى قضية أخرى، وهي أنه إذا شكّ في موردٍ في تحقّق العسر وعدمه فهل يكون المرجع إطلاق دليل الحكم الأولي _ يعني مثل اجتنب عن النجس _ أو هو البراءة؟ ذكر ﷺ أن المرجع هو إطلاق الدليل إن كان، ولم يذكر نكتة ذلك، ولعلَّ النكتة هي أنه مع الشكّ في تحقّق العسر فذلك يعني الشكّ في تحقّق المقيّد للإطلاق، ومن الواضح أنه عند الشكّ في تحقّق التقييد يرجع إلى الإطلاق.[1]

هذا بالنسبة إلى القضية الثانية.

وهناك قضية ثالثة تعرّض إليها ﷺ، وهي أنه ذكر الأعلام عدة تحديدات للشبهة غير المحصورة، فقيل: هي ما تُعسّر عدُّ أطرافها عرفاً لكثرتها، وقيل غير ذلك. وقد تعرّض الشيخ الأعظم في الرسائل إلى ذلك وذكر خمسة وجوه أو أكثر، والشيخ المصنف يقول: إن تحديد الشبهة غير المحصورة أمر لا داعي إليه، فإن كون الشبهة محصورة أو غير محصورة أمر لا أثر له، وإنما الأثر هو لتحقّق العسر وعدمه، فإن فرض تحقّق العسر لم يكن التكليف فعليّاً، وبالتالي لا

(١) ما أُفيد واضح التأمل، فإن كل دليل هو مقيّد بعدم العسر، وبعد تقييد الدليل بعدم العسر يكون التمسّك به في المقام تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وهو لا يجوز، فإن الحكم لا يثبت موضوعه.

يثبت التنجّز حتّى ولو كانت الشبهة محصورة، وإن فرض عدم تحقّقه كان التكليف فعليّاً، ومن ثَمَّ يثبت التنجّز حتّى لو كانت الشبهة غير محصورة.

هذه قضايا أو نقاط ثلاث تعرّض إليها هذا التنبيه.

توضيح المتن:

إنه قد عرفت: أي في المقام الأوّل بقوله: ثمّ إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال...

باجتناب كلها أو ارتكابه: الأوّل في الشبهة التحريمية، والثاني في الشبهة الوجوبية.

أو غيرهما: أي غير العسر والضرر، يعني كالحرج أو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

وليس بموجبة...: المناسب: وليست بموجبة، وهو عدل لقوله: نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد.

كما أن نفسها: يعني الأطراف. ويحتمل الموافقة القطعية. وقوله: موجبة لذلك يعني للعسر، وقوله: ذلك الموجب يعني العسر مثلاً.

ولو شكّ في عروض...: هذا إشارة إلى القضية الثانية.

وما قيل في ضبط...: هذا إشارة إلى القضية الثالثة. وقوله: الجزاف يعني الانحراف عن الصواب.

خلاصة البحث:

اشتمل التنبيه المذكور على بيان ثلاث قضايا، ففي الأولى ذكر أن المدار في التنجيز ليس على كون الشبهة محصورة، بل على فعليّة التكليف، نعم ربما تلازم كثرة الأطراف العسر الموجب لعدم الفعلية.

وفي الثانية ذكر أنه في حالة الشكّ في طرو الموجب لرفع الفعلية يرجع إلى الإطلاق دون البراءة.

وفي الثالثة ذكر أن الضوابط التي ذكرت لتحديد الشبهة غير المحصورة لا تخلو من خلل.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثالث: الشبهة المحصورة وغيرها:

قد عرفت أنه مع فعلية التكليف لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة أو لا، نعم ربما توجب الكثرة في مورد عسر الموافقة القطعية أو نحوه مما لا يكون التكليف معه فعليّاً، وربما لا توجبه في مورد آخر، كما أنه ربما يتحقّق ذلك مع قلة الأطراف أيضاً، ومعه فلا بدَّ من ملاحظة ذلك الموجب هل هو ثابت أو لا يكون ثابتاً إلاّ مع كثرة الأطراف، وملاحظة أنه مع أيّة مرتبة من الكثرة يثبت.

ولو شكّ في عروض الموجب فالمتّبع إطلاق الدليل لو كان وإلاّ فالبراءة.

ثمّ إن ما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.

* * *

قوله دام ظله:

«الرابع أنه إنما يجب عقلاً...»، إلى قوله: **المقام الثاني».**[1]

التنبيه الرابع: حكم الملاقي لبعض الأطراف:

هذا التنبيه يتعرّض إلى بيان حكم الملاقي لبعض أطراف العلم الإجمالي، فلو كان لدينا إناءان، أحدهما رقم (١)، وثانيهما رقم (٢)، وعلمنا إجمالاً بوقوع النجاسة في أحدهما، ثمّ بعد ذلك نفترض أن إناء رقم (٣) أصاب إناء رقم (١) فالإناء رقم (٣) يصطلح عليه بالملاقي _ بكسر القاف _ لأحد أطراف العلم الإجمالي، بينما إناء رقم (١) يصطلح عليه بالملاقى _ بفتح القاف _ وإناء رقم (٢) يصطلح عليه بطرف الملاقى.

والسؤال المطروح في هذا المجال: هل يجب الاجتناب عن الملاقي يعني رقم (٣) أو لا؟

وقد فصّل دام ظله بين صور ثلاث هي:

١ _ عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، يعني رقم (٣) وإنما يجب الاجتناب عن إناء رقم (١) وإناء رقم (٢).

٢ _ وجوب الاجتناب عن الملاقي، يعني رقم (٣)، وهكذا عن طرف الملاقى، يعني رقم (٢)، ولكن لا يجب الاجتناب عن الملاقى، يعني رقم (١).

---

(١) الدرس ٣٢٢: (٨/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

٣ ـ وجوب الاجتناب عن الثلاثة.

هذه صور ثلاث.

وقبل أن نأخذ بتفصيلها نشير إلى مطلبين، أشار الشيخ المصنف إلى الأوّل منهما بينما ترك الإشارة إلى الثاني، وكان من المناسب جداً الإشارة إليه أيضاً كما سوف يتضح. والمطلبان هما:

١ ـ إنه يجب الاجتناب عن كل ما يتوقّف على اجتنابه اجتناب المعلوم بالإجمال، أما ما لا يتوقّف على اجتنابه اجتناب المعلوم بالإجمال فلا يجب الاجتناب عنه، فمثلاً إذا علمنا بالنجاسة بين إناء (١) وإناء (٢) فيجب الاجتناب عن هذين الانائين فقط، لأن اجتناب النجاسة المعلومة بالإجمال يتوقّف على اجتناب هذين الانائين ولا يتوقّف على اجتناب غيرهما، وهو واضح.

نعم ربما يكون هذا الغير ـ كالإناء الثالث الذي هو الملاقي مثلاً ـ محكوماً بنفس حكم الإناء الأوّل إلاّ أنه نجاسة أخرى مسبّبة عن نجاسة الأوّل وليست نفسها، ومعه فلا يتوقّف الاجتناب عن تلك النجاسة المعلومة بالإجمال على اجتنابه.

٢ ـ وهذا المطلب هو الذي لم يشر إليه ﷺ، وحاصله: أنه لو كان لدينا علمان إجماليان وكان أحدهما أسبق من الثاني زماناً، وفرض أنهما اشتركا في طرف واحد فالعلم الذي يكون منجّزاً هو الأوّل دون الثاني، وذُكرتْ في هذا المجال القاعدة الأصولية التالية: إن كل علم إجمالي إذا كان أحد طرفيه قد تنجّز بمنجّز سابق فلا يكون العلم المذكور منجّزاً، وحيث إن العلم السابق منجّز لأحد الطرفين فلا يكون العلم الإجمالي الثاني منجّزاً، فالمنجّز هو العلم الإجمالي الأوّل دون العلم الثاني.

وباتّضاح هذين المطلبين نعود إلى الصور الثلاث.

الصورة الأولى:

وفي هذه الصورة قد فرضنا أنه لا يجب الاجتناب عن الملاقي، يعني رقم (٣)، ويجب الاجتناب عن الانائين رقم (١)، ورقم (٢).

ومثال هذه الصورة هي الحالة المتعارفة، وذلك بأن نفترض أنّنا علمنا إجمالاً في المرتبة الأولى بنجاسة إما إناء رقم (١)، أو إناء رقم (٢)، ثمّ بعد ذلك لاقى إناء (٣) لإناء (١)، إنه في هذه الصورة يجب الاجتناب عن إناء رقم (١) وإناء رقم (٢)، لأن الاجتناب عن النجاسة المعلومة يتوقّف على الاجتناب عنهما، ولا يلزم الاجتناب عن إناء رقم (٣)، لأن الاجتناب عن تلك النجاسة المعلومة لا يتوقّف على الاجتناب عنه بل هو لو كان نجساً فهي نجاسة مشكوكة يمكن نفيها بالأصل.[1]

نعم هنا رأي لابن زهرة نقله الشيخ الأعظم في الرسائل عنه، وحاصله: أن وجوب الاجتناب عن شيء يدل عرفاً على وجوب الاجتناب عن شؤونه ومتفرعاته التي منها الملاقي، فحينما يقال: اجتنب عن هذا فالعرف يفهم اجتنب عنه وعن الملاقي له، إنه لو سلّمنا بهذا الرأي فنقول: حيث إن الإناء الأوّل يجب الاجتناب عنه فيجب الاجتناب عن الملاقي، يعني إناء رقم (٣).[2]

---

(١) **لا يقال:** إن الإناء (٣) إذا لاقى إناء (١) فسوف يتكوّن علم إجمالي جديد، وهو العلم إجمالاً بنجاسة إما رقم (٣)، أو نجاسة رقم (٢) فيجب بناءً على هذا العلم الإجمالي الجديد الاجتناب عن الملاقي، يعني إناء رقم (٣) أيضاً.

فإنه يقال: إن هذا العلم الإجمالي حيث قد تنجّز أحد طرفيه - أعني إناء (٢) - بمنجّز سابق فلا يكون منجزاً طبقاً لتلك القاعدة الأصولية التي أشرنا إليها تحت عنوان المطلب الثاني.

(٢) الرسائل: ٢٥٢.

ولكن يمكن دفع ذلك بأن هذا الفهم العرفي مرفوض، فالإناء (٣) لو تنجّس فنجاسته هي نجاسة جديدة مسبّبة عن النجاسة الأولى يشكُّ في أصل حدوثها، والأصل يقتضي عدمها.

الصورة الثانية:

والمفروض في هذه الصورة وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ يعني رقم (٣) ـ وإناء رقم (٢)، دون إناء رقم (١).

ويمكن أن يتصوّر هذا في الحالتين التاليتين:

١ـ أن نفترض أن العلم الإجمالي حصل أوّلاً بنجاسة إما الثالث أو الثاني، ثمّ حصل العلم بالملاقاة، ثمّ بعد العلم بالملاقاة حصل العلم بنجاسة الثاني، أي فهم بعد ذلك أن نجاسة الثالث لو كانت فهي لملاقاته الإناء الأوّل الذي تردّدت النجاسة بينه وبين الإناء الثاني.

إنه في هذه الحالة يجب الاجتناب عن الإناء الثالث والثاني لأن العلم الإجمالي بينهما متقدّم بخلاف العلم الإجمالي بين الأوّل والثاني فإنه متأخّر، وقد ذكرنا سابقاً أنه كلما كان لدينا علمان فالأوّل منهما يكون هو المنجّز دون الثاني الذي تنجّز أحد طرفيه بمنجّز سابق.

وإن شئت قلت: إن الأمر في هذه الحالة يعاكس تماماً الصورة الأولى، فقد فرض في الصورة الأولى أن العلم بين الأوّل والثاني هو المتقدّم بينما العلم بين الثالث والثاني هو المتأخّر، ولكن المفروض في الحالة المذكورة هو العكس، أي إن العلم بين الأوّل والثاني هو المتأخّر بينما العلم بين الثالث والثاني هو المتقدّم، ومن أجل هذا الفرق صار الإناء الثالث يجب تركه في الحالة الأولى، باعتبار أنه ثابت في العلم الأوّل، بينما لم يجب تركه في الصورة الأولى لأنه لم يثبت في العلم الأوّل، بل في العلم الثاني.

٢ _ أن نفترض أن الملاقاة حصلت أوّلاً، ثمّ حصل العلم بين الأوّل والثاني، ولكن نفترض أن الإناء الأوّل كان خارجاً عن محل الابتلاء _ بأن صار في بيت السلطان مثلاً _ إنه في مثله لا يكون العلم المذكور منجّزاً فإذا حصل العلم بين الثالث والثاني فيكون منجّزاً، وإذا عاد الإناء الأوّل إلى محل الابتلاء فيبقى على عدم المنجزية لأن علمه لا يكون منجّزاً بعد كونه مسبوقاً بعلم إجمالي منجّز.

الصورة الثالثة:

وفي هذه الصورة يفترض وجوب الاجتناب عن الأطراف الثلاثة، ومثالها ما إذا حصلت الملاقاة أوّلاً، ثمّ بعد ذلك علم بوقوع نجاسة في أحد الانائين الأوّلين، فإن العلم الإجمالي الذي يحدث يكون من البداية علماً إجمالياً بنجاسة إما الثاني أو الأوّل والثالث، يعني يكون أحد طرفيه الإناء الثاني، والطرف الآخر هو الإناء الثالث والأوّل، فيجب الاجتناب عن مجموع الأواني الثلاثة.

توضيح المتن:

إنما يجب عقلاً...: هذا إشارة إلى المطلب الأوّل.

رعاية الاحتياط: يعني بالترك والاجتناب في الشبهة التحريمية.

على اجتنابه أو ارتكابه: الأوّل في الشبهة التحريمية، والثاني في الشبهة الوجوبية.

دون غيرها: يعني الإناء الثالث الذي هو الملاقي. وقوله: وإن كان حاله حال بعضها يعني حال الثالث حال الأوّل، فإنه لو كان نجساً فالثالث كذلك، ولكن حيث لا تحرز نجاسة الأوّل فلا تحرز نجاسة الثالث أيضاً، بل تكون مشكوكة وتنفى بالأصل.

في كونه محكوماً بحكم: الصواب: في كونه محكوماً بحكمه، فإن الثالث محكوم بالنجاسة على تقدير كون الأوّل نجساً.

وإنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى: بالفتح يعني الإناء الأوّل، والمقصود يجب الاجتناب عنه مع الطرف الثاني، ولكن لم يذكر ذلك لوضوح الأمر.

فإنه على تقدير نجاسته: أي فإن الملاقي _ يعني الإناء الثالث _ على تقدير كونه نجساً بسبب نجاسة الأوّل فهو فرد جديد من النجس يغاير النجس السابق المعلوم بالإجمال.

ومنه ظهر...: هذا ردّ على ابن زهرة. والمقصود من قولنا: إن نجاسة الثالث نجاسة جديدة تغاير نجاسة الأوّل.

تنجّز الاجتناب عن المعلوم: المناسب حذف كلمة المعلوم، أي هكذا: إن قضية تنجّز الاجتناب عن شيء _ يعني الأوّل _ هو الاجتناب عنه _ يعني عن الملاقي، أي الثالث _ أيضاً.

ضرورة أن...: أي لا مجال لتوهم... ضرورة.

وأخرى يجب...: هذا إشارة إلى الصورة الثانية، وقد قلنا أن لها حالتين.

عمّا لاقاه دونه: أي عن الملاقي بالكسر دون الملاقى بالفتح.

فيما لو علم إجمالاً نجاسته...: أي نجاسة الثالث أو الثاني ثمّ حدث العلم بالملاقاة ثمّ حدث العلم بنجاسة الأوّل أو الثاني.

في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي: أي في عدم كونه طرفاً لعلم إجمالي منجّز لأنه مسبوق بعلم منجّز.

لا إجمالاً: أي بعلم إجمالي منجّز.

وكذا لو علم بالملاقات: هذا إشارة إلى الحالة الثانية من الصورة الثانية.

وثالثة يجب...: هذا إشارة إلى الصورة الثالثة. وقوله: يجب الاجتناب عنهما يعني عن الأوّل والثالث، والمقصود إضافة إلى الثاني.

وهو الواحد أو الاثنين: الصواب: أو الاثنان.

خلاصة البحث:

إذا لاقى شيء أحد أطراف العلم الإجمالي فهناك صور ثلاث:

١ ـ عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي وإنما عن الملاقى وطرفه، وذلك لو سبق العلم بنجاسة الأوّل أو الثاني ثمّ حصل العلم بالملاقاة.

٢ ـ وجوب الاجتناب عن الملاقي وطرف الملاقى، وذلك في حالتين.

٣ ـ وجوب الاجتناب عن الثلاثة، وذلك لو حصلت الملاقاة أوّلاً، ثمّ علم إجمالاً بالنجاسة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الرابع: حكم الملاقي لأحد الأطراف:

إنما يجب عقلاً الاحتياط بلحاظ خصوص الأطراف التي يتوقّف على اجتنابها اجتناب الحرام المعلوم بالإجمال دون غيرها وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً.

وبه يتضح الحال في مسألة ملاقاة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال: فتارة لا يجب الاجتناب عن الملاقي بل عن الملاقى وطرفه، وذلك فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينهما، فإنه إذا اجتنب عنهما فقد اجتنب عن النجس المعلوم في البين حتّى لو لم يجتنب عن الملاقي، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته هو فرد آخر من النجس قد شكّ في وجوده.

ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهّم أن مقتضى تنجّز الاجتناب عن شيء الاجتناب عن الملاقي أيضاً، ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجّز الاجتناب عنه لا عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

٢ ـ وأخرى يجب الاجتناب عن الملاقي وطرف الملاقى دون نفس الملاقى، وذلك:

أ ـ فيما لو علم إجمالاً أوّلاً بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقى ثمّ حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو طرفه، فإن حال الملاقي في هذه الصورة بعينها حال الملاقى في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً لعلم إجمالي وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً هو غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

ب ـ وكذا لو علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالي ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلىً به بعده.

٣ ـ وثالثة يجب الاجتناب عن الجميع، وذلك فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنه حينئذٍ نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقي والملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان.

* * *

قوله ﷾:

«المقام الثاني: في دوران الأمر...»، إلى قوله: **ولا وجه للتفصي عنه...».**[1]

المقام الثاني: الأقل والأكثر الارتباطيان:

ذكرنا فيما سبق أن العلم الإجمالي بالتكليف يشتمل على موردين: الدوران بين المتباينين، والدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومثال ذلك: ما إذا دارت الصلاة بين كونها تسعة أجزاء من دون جلسة الاستراحة وبين كونها عشرة معها فهنا أمر الصلاة الذي هو أمر نفسي واحد قد تردّد تعلقه بالصلاة ذات التسعة أو بالصلاة ذات العشرة فهل اللازم في مثله الاحتياط أو يجوز إجراء البراءة؟ المسألة محلُّ خلاف من هذه الناحية، وقد اختار الشيخ المصنف التفصيل بين حكم العقل وحكم الشرع، فالعقل يحكم بالاشتغال ولزوم الاحتياط بالإتيان بالعشرة بينما الشرع يحكم بالبراءة.

وقد تقول: إن لازم هذا هو التنافي بين حكم العقل وحكم الشرع فما هو الموقف؟ والجواب واضح، حيث يقال: إن حكم العقل تعليقي وليس تنجيزياً، أي هو يحكم بالاشتغال على تقدير أن لا يحكم الشرع بالبراءة، أما إذا حكم بالبراءة فهو يسحب يده عن حكمه، فإنه يُلزم بالاحتياط من باب التحفّظ على حق الشارع فإذا تنازل هو عن حقه وحكم بالبراءة فلا يبقى العقل مصرّاً على حكمه بالاشتغال.

---

(١) الدرس ٣٢٣ و٣٢٤: (٩ و١٠/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

والخلاصة: أن لنا دعويين:

١ ـ إن العقل يحكم بالاشتغال.

٢ ـ إن النقل يحكم بالبراءة.

الدعوى الأولى:

أما بالنسبة إلى الدعوى الأولى، أعني حكم العقل بالاشتغال فقد استدل لها بوجهين:

١ ـ التمسّك بفكرة العلم الإجمالي.

٢ ـ التمسّك بفكرة لزوم تحصيل الغرض.

الوجه الأوّل:

أما بالنسبة إلى الوجه الأوّل فقد ذكر ما حاصله: أن العقل يحكم بلزوم الاحتياط لأجل أن لنا علماً إجمالياً بتعلّق الوجوب النفسي للصلاة إما بالتسعة أو بالعشرة فيجب الاحتياط بالإتيان بالعشرة لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وقد يشكل بأن العلم المذكور منحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب التسعة والشكّ البدوي في وجوب العشرة.

أما كيف يعلم بوجوب التسعة بالتفصيل؟ ذلك باعتبار أنّا نعلم بوجوبها إما بالوجوب النفسي أو بالوجوب الغيري، فإن الوجوب النفسي المتعلّق بالصلاة إن كان متعلّقاً بالعشرة فالتّسعة سوف تصير واجبة بالوجوب الغيري المقدّمي،[1] وإن كان متعلّقاً بالتسعة فسوف تصير واجبة بالوجوب النفسي.

---

(١) المقصود من الوجوب الغيري ليس خصوص الوجوب الشرعي الغيري بل الأعم منه ومن الوجوب العقلي، فلا يلزم لتحقّق العلم التفصيلي بوجوب التسعة كون وجوب المقدمة وجوباً شرعياً بل يكفي أن يكون وجوباً عقلياً، وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في عبارة المتن فلاحظ.

وبناءً على صيرورة التسعة معلومة الوجوب بالتفصيل فسوف يصير وجوبها هو المنجّز دون العشرة، فلا يكون الوجوب النفسي منجّزاً لو كان متعلقاً بالعشرة وإنما يكون منجّزاً لو كان متعلقاً بالتسعة.

هكذا قد يشكل على العلم الإجمالي ويقال بانحلاله.

وأجاب ﷺ عن الإشكال المذكور بجوابين:

١ ـ إن انحلال العلم الإجمالي أمر مرفوض وإلاّ يلزم محذور خلف الفرض، فإن الأقل لا يصير معلوم الوجوب بالتفصيل إلاّ إذا افترضنا تنجّز الوجوب النفسي على تقدير تعلّقه بالعشرة ـ إذ لو لم يتنجّز لا تصير التسعة واجبة بالوجوب الغيري، فالتسعة لا تصير واجبة بالوجوب الغيري إلاّ إذا فرض تنجّز وجوب العشرة على تقدير تعلّقه بها ـ فالانحلال فرع فرض تنجّز الوجوب النفسي المتعلّق بالعشرة فإذا فرضنا أن الانحلال كان يؤدي إلى عدم تنجّز الوجوب النفسي على تقدير تعلّقه بالعشرة فيلزم خلف الفرض.

وبكلمة أخرى: أن الانحلال لا يتحقّق إلاّ إذا فرض تنجّز وجوب العشرة على تقدير تعلّقه بها فلو فرض أن الانحلال كان يؤدي إلى عدم تنجّز وجوب العشرة على تقدير تعلّقه بها يلزم خلف الفرض.

٢ ـ إن لازم فرض الانحلال عدم تحقّق الانحلال، أي يلزم من فرض وجوده عدمه، ومن الواضح أن كل شيء يلزم من فرض وجوده عدمه يكون أصل وجوده مستحيلاً.

أما كيف يلزم من فرض وجود الانحلال عدمه؟ ذلك باعتبار أن لازم فرض الانحلال عدم تنجّز وجوب الصلاة لو كان متعلّقاً بالعشرة، ولازم ذلك عدم وجوب الأقل بالوجوب الغيري، ولازم ذلك عدم الانحلال، فيلزم إذن من فرض الانحلال عدم تحقّق الانحلال.

ثمّ قال ﷺ بعد ذلك: نعم لو فرض أن الأقل كان يشتمل على درجة معينة من المصلحة جزماً وكان يحتمل وجود مصلحة أخرى إضافية في الأكثر، الذي معناه وجود مصلحتين، إحداهما جزمية ثابتة في الأقل، والأخرى يشكّ في ثبوتها في الأكثر، إنه لو فرضنا هكذا فيلزم تحقّق الانحلال جزماً، إذ المصلحة الأقل يجزم بثبوتها واستيفائها، والمصلحة الزائدة يشكّ في أصل ثبوتها، ولكن لازم هذا كون المورد من الأقل والأكثر الاستقلاليين، بينما محلّ كلامنا هو الأقل والأكثر الارتباطيان.

هذا إذا فرض الأمر هكذا.

ونفس الشيء نقوله فيما إذا فرض وجود مصلحة واحدة لا متعددة، ويجزم بأن قسماً من تلك المصلحة ثابت ضمن الأقل ولكن يشكّ في وجود زيادة في المصلحة ثابتة في الأكثر كي يلزم استيفاؤها،[1] إنه في مثله يكفي الإتيان بالأقل أيضاً للشكّ في وجود مرتبة أزيد من المصلحة بلحاظ الأكثر ليلزم استيفاؤها، ولكن لازم هذا كما قلنا كون الأقل والأكثر استقلاليين لا ارتباطيين.

هذا كله بالنسبة إلى الوجه الأوّل.

الوجه الثاني:

وأما الوجه الثاني الذي تمسّك به ﷺ لإثبات لزوم الاحتياط عقلاً فهو التمسّك بفكرة لزوم تحصيل الغرض، بتقريب أن الأحكام الشرعية _ على رأي العدلية _ هي ناشئة من مصالح في متعلّقاتها وأغراض خاصة قائمة بها، وذلك

(١) لا بدَّ من افتراض أن المراتب المذكورة للمصلحة انحلالية، وإلاّ لم يكن الأقل والأكثر استقلاليين بل يكونان ارتباطيين.

الغرض أو المصلحة يلزم عقلاً تحصيله، ومن هنا جاءت العبارة المشهورة: إن الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية.[١]

وبعد لزوم تحصيل الغرض والمصلحة عقلاً نقول: إنه لو اقتصرنا على الإتيان بالأقل فسوف نشكّ في حصول الغرض، ولأجل أن العقل يحكم بلزوم إحراز تحقّق الغرض فيلزم الإتيان بالأكثر.

إذن الإتيان بالأكثر أمر لازم كي يحرزتحقّق الغرض والمصلحة.[٢]

---

(١) فالصلاة مثلاً هي واجب شرعي، واللطف هو بمعنى المقرِّب، والمراد من الواجبات العقلية هو تحصيل المصلحة، فإنه لازم عقلاً، والمعنى بناءً على هذا هكذا: إن الصلاة واجب شرعي، وقد وجبت شرعاً لكونها تقرِّب نحو تحصيل المصلحة الذي هو واجب عقلاً.

(٢) لا يخفى أن كلا الوجهين اللذين تمسّك بهما ﷺ لإثبات لزوم الاحتياط عقلاً قابل للمناقشة.

أما الوجه الأوّل فمن ناحيتين:

١ - لا نسلّم أن تعلّق الوجوب الغيري بالأقل فرع تنجّز الوجوب النفسي المتعلّق بالأكثر، وإنما هو فرع وجوب الأكثر بالوجوب النفسي وإن لم يكن منجّزاً، فالأكثر متى ما كان واجباً بالوجوب النفسي - حتّى ولو لم يكن منجزاً - يصير الأقل واجباً بالوجوب الغيري، وهذا الوجوب الغيري يصير منجّزاً عند صيرورته طرفاً للعلم الإجمالي، فحينما يحصل العلم إجمالاً بوجوب الأقل إما نفساً أو غيراً يصير كل واحد من الوجوبين منجّزاً على تقدير كونه هو الثابت.

٢ - إنه لا نحتاج إلى ادخال الوجوب الغيري في الحساب أبداً بل يكفينا الوجوب النفسي وحده، بأن نقول هكذا: إن الوجوب النفسي الاستقلالي إن كان متعلّقاً بالتسعة فسوف تصير التسعة واجبة بالوجوب النفسي الاستقلالي، وإن كان متعلّقاً بالعشرة فسوف تصير التسعة واجبة بالوجوب النفسي الضمني الانحلالي، فإن الصلاة مثلاً ليست شيئاً آخر يغاير أجزائها بل هي عين الركوع والسجود والتشهّد و... وليست شيئاً آخر في مقابلها، ⇦

توضيح المتن:

أيضاً بوجوب...: أي كما يوجب في المتباينين. وقوله: عقلاً إشارة إلى التفصيل وأنه عقلاً يجب الاحتياط، وذلك بالإتيان بالأكثر، وأما نقلاً وشرعاً فسيأتي التعرّض إليه بعد ذلك بقوله: وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع...

ثمّ إن قوله: حيث تعلّق بثبوته فعلاً إشارة إلى الوجه الأوّل، أي لتنجّز الأكثر بالعلم الإجمالي بالتكليف حيث تعلّق العلم إجمالاً بثبوته فعلاً. وضمير ثبوته يرجع إلى التكليف.

وتوهّم انحلاله: الواو استينافية. وهو إشارة إلى الإشكال على الوجه الأوّل.

ضرورة لزوم...: أي يجب الإتيان بالأقل إما للوجوب النفسي الشرعي وإما للوجوب الغيري الشرعي أو العقلي، فإن الوجوب الغيري إما أن يكون شرعياً إضافة إلى كونه عقلياً أو يكون عقلياً فقط.

⇦ ولازم هذا صيرورة الوجوب النفسي المتعلّق بالصلاة متعلّقاً بالركوع ونحوه، غايته بنحو الوجوب النفسي الانحلالي، وعلى هذا فالتسعة نعلم إما بوجوبها النفسي الاستقلالي أو بوجوبها النفسي الانحلالي الضمني.

هذا كله بالنسبة إلى الوجه الأوّل.

وأما الوجه الثاني فباعتبار أن تحصيل الغرض ليس بواجب إلاّ بالمقدار الواصل، والوجدان قاض بذلك، فإنه لو أمر شخص بصنع طعام معيّن، وشكّ في أن غرضه هل يتوقّف تحقّقه على صنعه بشكل معيّن خاص أو لا فيتمسك بإطلاق كلامه، بل إنه بناءً على وجوب تحصيل الغرض يلزم تعذّر التمسّك بإطلاق كلام المتكلم في أيّ مورد من الموارد، وهذا واضح الوهن.

ومعه لا يوجب: أي ومع الانحلال المذكور لا يكون التكليف النفسي منجّزاً على تقدير تعلّقه واقعاً بالأكثر.

فاسد قطعاً: خبر لقوله: وتوهّم. وقوله: لاستلزام الانحلال... إشارة إلى الجواب الأوّل عن الإشكال، وقوله: مع أنه يلزم من وجوده... إشارة إلى الجواب الثاني عنه.

ولو كان متعلّقاً بالأكثر: هذا تفسير للإطلاق.

مع أنه يلزم من وجوده: أي من وجود الانحلال عدم الانحلال. وهو إشارة إلى الجواب الثاني كما قلنا.

وما يلزم من وجوده...: أي ومن المعلوم أن ما يلزم من أصل وجوده عدمه يكون أصل وجوده محالاً.

نعم إنما ينحلُّ...: كلمة إنما زائدة، أي نعم يتحقّق الانحلال إذا...

أو مصلحة أقوى: ولكن يلزم أن تكون ذات مراتب انحلالية كما أشرنا.

إلاّ أنه خارج عمّا...: أي لأن معناه دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين دون الارتباطيين.

هذا مع أن الغرض...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني لإثبات الدعوى الأولى، أعني التمسّك بفكرة لزوم تحصيل الغرض.

بناءً على ما ذهب إليه المشهور: التعبير بالمشهور إشارة إلى الرأي الآخر الذي يقول: إن المصلحة قائمة بنفس الجعل دون المتعلّق.

ولا يخفى أن عبارات صاحب الكفاية مختلفة، فمن بعضها يظهر البناء على ثبوت المصالح في المتعلّق ومن بعضها الآخر يظهر البناء على ثبوتها في أصل الجعل، وهنا يظهر منه البناء على ثبوتها في المتعلّق وإلاّ

لم يتم الوجه المذكور لإثبات وجوب الاحتياط، بينما عند الجواب عن شبهة ابن قبة ذكر أنها ثابتة في نفس الأمر والتشريع فلاحظ.

وكون الواجبات الشرعية الطافاً...: هذا عطف تفسير على سابقه وليس فيه بيان لمطلب زائد، وهو عطف على ما ذهب إليه المشهور.

وقد مرّ اعتبار...: أي في مبحث التعبّدي والتوصلي، ولكن الذي مرّ هو العكس، فإنه هنا يقول: إن حصول الإطاعة والامتثال موقوف على موافقة الغرض بينما هناك ذكر العكس، أي ذكر أن حصول الغرض موقوف على قصد الامتثال والإطاعة.

ثمّ إن المناسب حذف هذه العبارة من الأساس، لا لأن الذي تقدّم هو العكس، بل لأن المناسب التنبيه على مطلب آخر لا ربط له بهذا المطلب أبداً، وذلك المطلب الآخر هو: أنه قد مرّ أن إحراز تحقّق الغرض أمر لازم عقلاً، إنه كان المناسب الإشارة إلى هذا، لا أن تحصيل الغرض معتبر في تحقّق الإطاعة أو أن قصد الإطاعة معتبر في تحقّق الغرض.

وحصوله عقلاً: عطف تفسير على موافقة الغرض، أي مرّ أن تحصيل الغرض أمر لازم عقلاً في سقوط الأمر ولا بدَّ من إحراز حصول الغرض في إحراز الإطاعة.

خلاصة البحث:

إذا شكّ في جزئية شيء للصلاة مثلاً فيجب عقلاً الاحتياط للعلم الإجمالي ولزوم إحراز تحقّق الغرض، ودعوى انحلال العلم الإجمالي مرفوضة لأنه يلزم منها محذوران: خلف الغرض، وعدم الانحلال على تقدير الانحلال.

نعم يتحقّق الانحلال إذا فرضنا وجود مصلحتين، إحداهما متيقنة في

الأقل، والأخرى مشكوكة في الأكثر، أو فرضنا أن المصلحة واحدة ذات مراتب انحلالية، ولكن لازم هذا كون الأقل والأكثر استقلاليين لا ارتباطيين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقام الثاني: الأقل والأكثر الارتباطيان:

إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فالحق أنه عقلاً يجب الاحتياط بإتيان الأكثر:

١ ـ لتنجّزه بالعلم الإجمالي حيث تعلّق بثبوته فعلاً.

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشكّ بدواً في وجوب الأكثر ـ ضرورة لزوم الأقل إما لنفسه أو لغيره، ومعه لا يكون منجّزاً لو كان متعلّقاً بالأكثر ـ فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلالِ المحالَ بداهة توقّف وجوب الأقل كذلك على تنجّز التكليف حتّى لو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجّزه إلاّ إذا كان متعلّقاً بالأقل لزم الخلف.

على أنه يلزم من فرض نفس وجود الانحلال عدمه، لاستلزامه عدم تنجّز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً المستلزم لعدم الانحلال، وواضح أن ما يلزم من فرض وجوده عدمه يكون أصل وجوده محالاً.

نعم يتحقّق الانحلال إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذٍ يكون معلوماً والترديد يكون من باب احتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل ولكن ذلك خارج عن محل الكلام.

٢ ـ هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يحرز إلاّ بالأكثر بناءً على ما هو المشهور بين العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها وكون الواجبات الشرعية الطافاً في الواجبات العقلية، وقد مرَّ اعتبار تحقّق الغرض في تحقّق إطاعة الأمر وسقوطه عقلاً.

قوله دام ظله:

«ولا وجه للتفصي عنه...»، إلى قوله: **هذا بحسب حكم العقل وأما النقل...».**[1]

مناقشتا الشيخ الأعظم للوجه الثاني:

ثمّ إن الشيخ الأعظم في الرسائل قد أشار إلى الوجه الثاني، وذكر أنه قد يتمسّك به لإثبات وجوب الاحتياط بالإتيان بالأكثر، ولكنّه ناقشه بمناقشتين، هما:

١ ـ إن الوجه المذكور يتمّ بناءً على رأي بعض العدلية القائل بتبعية الأحكام للمصالح في متعلّقاتها ولا يتمّ بناءً على رأي الأشعرية القائلين بعدم التبعية للمصالح رأساً، وهكذا لا يتمّ بناءً على رأي بعض العدلية القائل بتبعية الأحكام للمصالح الثابتة في نفس الأحكام، أو بالأحرى في إنشائها وتشريعها وليس في المتعلّق، إنّه بناءً على هذين الرأيين لا يكون تحصيل الغرض واجباً، وبالتالي لا يجب الاحتياط، والحال أن من الواضح أن البحث في مسألتنا لا يخصّ فئة دون أخرى، فهو لا يختصّ بالعدلي بل يعمّ الأشعري أيضاً، وهكذا يعمّ العدلي القائل بثبوت المصالح في نفس الأمر والتشريع.

٢ ـ إنّنا نسلّم أن الأحكام تابعة للمصالح في المتعلّقات، ونسلّم أن المصالح والأغراض لا تتحقّق في باب العبادات بمجرد الإتيان بذات

---

(١) الدرس ٣٢٥ و٣٢٦: (١٦ و١٧/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

الفعل بل تتحقّق بالإتيان بالفعل على وجه الامتثال، ولكن نقول: إنّنا نحتمل أن الغرض لا يتحقّق إلاّ بمعرفة الأجزاء بنحو التفصيل ليؤتى بكل جزء بوجهه الخاص، أي بأن يعرف أن هذا جزء واجب ليؤتى به بقصد وجوبه وذاك جزء مستحب ليؤتى به بقصد استحبابه، وحيث إنه في المقام يتعذّر علينا معرفة الأجزاء بنحو التفصيل _ إذ الجزء العاشر لا ندري هل هو جزء واجب حقّاً أو هو جزء مستحب _ فبالتالي يتعذّر علينا الإتيان بكل جزء بقصد وجوبه أو بقصد استحبابه، ومن ثَمَّ يكون تحصيل الغرض أمراً متعذراً علينا، إذ نحتمل أنه لا يتحقّق إلاّ بمعرفة كل جزء بنحو التفصيل والإتيان به بوجهه الخاص، ومعه فالعقل يقول: لا يجب عليك إحراز تحصيل الغرض لعدم إمكان تحصيله، ويكفيك الإتيان بما تعلّق به الأمر، إذ لا يمكنك غير ذلك، ومن المعلوم أن الذي تعلّق به الأمر جزماً هو الأقل فيكفي الإتيان به ولا يلزم الإتيان بالأكثر لعدم العلم به فيكون العقاب عليه بلا بيان.

وبالجملة: إنه بعد عدم إمكان إحراز حصول الغرض يتعيّن المصير إلى الإتيان بما تعلّق به الأمر بنحو الجزم، وليس هو إلاّ الأقل.

هذا حاصل مناقشتي الشيخ الأعظم.

وأجاب الشيخ المصنف عن المناقشة الأولى بأن عدم جريان الاشتغال على الرأيين الآخرين لا يعني عدم جريانه على رأينا نحن الذي اتفقنا عليه مع الشيخ الأعظم، وهو أن الأحكام تابعة للمصالح في متعلّقاتها، إنه بعد أن اتفقنا على هذا فيلزم الحكم بالاشتغال، ولا يهمّنا أن النتيجة على رأي الأشعري وغيره ماذا تقتضي.

بل نتمكن أن نقول: إن الاشتغال لازم على الرأي الآخر الذي

يقول بثبوت المصالح في الأمر والتشريع، إذ صاحب هذا الرأي لا يقول بلزوم قيامها في ذلك بل يقول: إن ذلك أمر ممكن لا أنه أمر لازم، فمن الممكن قيام المصلحة بالأمر نفسه كما أن من الممكن قيامها بالمتعلّق، وإذا قبلنا بهذا فيلزم الاحتياط أيضاً لاحتمال قيامها بالمتعلّق.[1]

ثمّ أجاب ﷺ عن المناقشة الثانية بخمسة أجوبة:

١ ـ إن احتمال توقّف حصول الغرض على المعرفة التفصيلية بالأجزاء والإتيان بكل جزء بقصد وجوبه أو استحبابه احتمال ضعيف جداً لقيام الدليل على بطلانه، حيث إن لازم مدخلية المعرفة التفصيلية عدم إمكان الاحتياط في مورد الدوران بين الارتباطيين، والحال أنه لا إشكال في إمكان الاحتياط فيهما كما يمكن في المتباينين، فكما يمكن في المتباينين الاحتياط بالإتيان بالظهر والجمعة معاً كذلك يمكن في الارتباطيين الاحتياط بالإتيان بكامل الأجزاء العشرة بما في ذلك الجزء المشكوك ولا يحتمل أحد عدم إمكان ذلك.

٢ ـ إنه لو تنازلنا عن ذلك وخفّفنا شيئاً من لهجتنا ولم نقل قام الدليل على بطلان الاحتمال المذكور فلا أقل نقول: لم يقم دليل على صحته، أي لم يقم دليل على مدخلية المعرفة التفصيلية في حصول الغرض، وبذلك تجري البراءة عن اعتباره.

نعم هناك من قال أن قصد الوجه أمر لازم عند أداء الواجب، ولكن ليس

---

(١) يمكن أن يقال: إن العقل لا يحكم بلزوم الاحتياط لتحصيل الغرض إلاّ إذا أحرز قيام المصلحة والغرض في نفس المتعلّق، أما إذا احتمل قيامهما بنفس الأمر والتشريع فلا يلزم تحصيلهما لأن حصولهما لا يكون مرتبطاً بفعل المكلف بل بتشريع المولى وأمره، ولعلَّه إلى هذا أشار بالأمر بالفهم.

مقصوده اعتبار ذلك في كل جزء جزء، وإنما مقصوده اعتبار ذلك في نفس الواجب، أي في نفس الصلاة مثلاً _ لا أن كل جزء يؤتى به بقصد وجوبه الغيري أو بقصد وجوبه النفسي الضمني الانحلالي _ ومن الواضح أن الإتيان بالواجب بقصد الوجوب إما بنحو الوصفية أو بنحو الغائيّة[1] أمر ممكن حتّى وإن فرض أن بعض الأجزاء ليس بواجب، فيمكن للمكلف أن يقول: أأتي بالصلاة الواجبة رغم أن بعض أجزائها ليس بواجب ما دام يقصد الإتيان بالواجب على إجماله ولا يأخذ بتشخيص الأجزاء بل يأتي بها جملة بقصد الوجوب، فنحن مثلاً نأتي بصلاتنا اليومية وننوي بها الوجوب ونقول: أأتي بالصلاة الواجبة رغم أن بعضها ليس واجباً _ كالإتيان بذكر الركوع أو السجود مكرّراً ونحو ذلك _ ولا يحتمل أحد التوقّف في صحة ذلك.

إذن اشتمال الفعل على بعض الأمور غير الواجبة لا يمنع من وصفه بالوجوب خصوصاً إذا كان ذلك الجزء _ كالجزء العاشر مثلاً في مقامنا _ مردّداً بين كونه جزء الماهية أو جزء الفرد، أي إنه مطلوب جزماً، ولكن لا يدرى هو مطلوب بنحو الوجوب بحيث يكون مقوّماً لماهية الصلاة أو هو مطلوب بنحو الإستحباب بحيث يكون جزءً من الفرد، كما هو الحال في القنوت إذا تردّد بين كونه واجباً مقوّماً للماهية أو مستحباً مقوّماً للفرد فإن مثله إذا أُتي به فسوف يصدق عنوان الصلاة الواجبة على المجموع، إذ الطبيعي يصدق على الفرد بتمامه، كزيد مثلاً إذا كانت له ثلاث أيدي، فإنه يصدق عنوان الإنسان على مجموعه وليس على ما عدا اليد الثالثة.

---

(١) فإذا قال المكلف: أأتي بالصلاة الواجبة كان ذلك بنحو الوصفية، وأما إذا قال: أأتي بالصلاة لوجوبها كان ذلك بنحو الغائيّة.

نعم إذا لم يكن الجزء العاشر مردّداً بين كونه جزء الماهية أو جزء الفرد وإنما كان مردّداً بين كونه جزء الماهية أو أمراً خارجياً مقارناً، كجلسة الاستراحة مثلاً إذا تردّد أمرها بين كونها جزءً واجباً من الصلاة أو شيئاً اتفاقياً خارجاً من الصلاة فعنوان الصلاة الواجبة مثلاً وإن كان لا يصدق على المجموع ولكنه يصدق على ما عدا ذلك المشكوك الذي يحتمل كونه أمراً خارجياً مقارناً.

والخلاصة: أنه لم يقم دليل على اعتبار المعرفة التفصيلية في الغرض، فتجري البراءة عن اعتبار ذلك، ومن قال: إن قصد الوجه معتبر فمراده في أصل الفعل، ولا إشكال في أنه يمكن الإتيان بالمجموع ويوصف بالوجوب ما دام لا يقوم المكلف بتشخيص الأجزاء بل يأتي بالمجموع على إجماله خصوصاً إذا دار أمر الجزء بين كونه مقوّماً للماهية أو مقوّماً للفرد لا أنه دار أمره بين كونه جزءً مقوّماً للماهية أو أمراً خارجياً مقارناً.

٣ ـ إنّنا لا نسلّم اعتبار قصد الوجه حتّى في الواجب نفسه، فلا يلزم عند الإتيان بالواجب قصد وجهه وإنه أأتي به بقصد الوجوب، كلا إن هذا ليس بواجب لعدم الدليل على اعتباره، فلو كان ذلك لازماً لأُشير إليه في النصوص، وحيث لا إشارة إليه وهو في نفس الوقت عامّ البلوى فيحصل القطع بعدم وجوبه.

٤ ـ إن قصد الوجه لو كان لازماً فهو لازم في الواجبات العبادية دون غيرها والحال أن هذا البحث في مسألتنا لا يختصّ بالواجبات العبادية.

٥ ـ إن الشيخ الأعظم ذكر في كلامه أن المعرفة التفصيلية بالأجزاء والإتيان بكل جزء بقصد وجهه نحتمل مدخليته في الغرض، وهذا أمر مقبول، ثمّ قال: وحيث لا تمكن المعرفة التفصيلية في مقامنا فالعقل لا يلزم بتحصيل الغرض، وهذا أمر مقبول أيضاً، ولكنه قال بعد

هـذا: فيلـزم آنـذاك ملاحظـة الأمـر والإتيـان بمتعلّقـه، وحيـث لا يجـزم تعلّـق الأمـر إلاّ بالأقـل فيكفـي الإتيـان بالأقـل، وهنـا عنـدنا وقفـة قصـيرة، ونقـول للشـيخ الأعظـم: إنـه إمـا أن يفتـرض إمكـان تحصـيل الغـرض أو يفتـرض عـدم إمكـان تحصـيله، ولا شـق ثالـث فـي البـين، فـإن فـرض عـدم إمكـان تحصـيله فـلا معنـى للـزوم الإتيـان بالأقـل، إذ المفـروض عـدم إمكـان تحصـيل الغـرض، وإن فـرض إمكـان تحصـيل الغـرض فيلـزم الإتيـان بـالأكثر ولا يجوز الاكتفاء بالأقل، إذ نحتمل أن الغرض يتحقّق بالأكثر دون الأقل.

إذن حكـم الشـيخ الأعظـم بكفايـة الإتيـان بالأقـل أمـر لا وجـه لـه علـى كلا التقديرين.[1]

توضيح المتن:

ولا وجه للتفصّي عنه: أي عن الوجه الثاني. والمتفصّي هو الشيخ الأعظم.

وجريانها على ما ذهب...: عطف على عدم ابتناء.

وأخـرى بـأن...: مـا سـبق إشـارة إلـى المناقشـة الأولـى، وهـذا إشـارة إلى المناقشة الثانية.

---

(١) يمكـن أن يعلّـق علـى مـا ذكـر ويقـال: إن الشـيخ الأعظـم لـم يـدّع الجـزم بإمكـان تحصـيل الغـرض ولا الجـزم بعـدم إمكانـه ليـورد عليـه بأنـه علـى تقـدير الجـزم بالإمكـان يلـزم الإتيـان بـالأكثر، وعلـى تقـدير الجـزم بعـدم الإمكـان يلـزم عـدم الحاجـة إلـى الإتيـان بالأقـل، وإنمـا ادّعـى أن الغـرض لا يمكـن الجـزم بإمكـان تحقّقـه لاحتمـال توقّـف حصـوله علـى المعرفـة التفصـيلية بـالأجزاء فـيحكم العقـل آنـذاك بلـزوم السـعي وراء الأمـر، ويكفـي آنـذاك الإتيـان بالأقـل، لأنـه الـذي يجـزم بتعلّـق الأمـر بـه، وهـذا مطلـب مقبـول، لأنـه لـم يـدّع فيـه الجـزم بإمكـان حصـول الغـرض ولا الجزم بعدم إمكانه. ولعلَّه إلى هذا أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

واللطف في العبادات: اللطف هو بمعنى القرب، أي والقرب إلى المصلحة والغرض.

هذا ويحتمل أن يكون اللطف والمصلحة والغرض هي جميعاً بمعنى واحد.

لتنجّزه بالعلم به...: أي لتنجّز الأقل بسبب العلم بتعلّق الأمر به.

وذلك ضرورة...: أي ولا وجه للتفصّي عنه ضرورة...

وكونها ألطافاً: عطف على المصلحة، أي وكون الواجبات تقرّب نحو المصلحة.

وحصول اللطف والمصلحة...: هذا ردٌّ على المناقشة الثانية، وما قبل هو ردٌّ على المناقشة الأولى.

ثمّ إن هذا شروع في الردّ الأوّل على المناقشة الثانية.

ولا يكاد يمكن مع اعتباره: أي لا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار الإتيان بالأجزاء على وجهها.

هذا مع وضوح بطلان: هذا هو الردُّ الثاني على المناقشة الثانية. ولا يخفى أنه قد أطال وأسهب في الألفاظ في هذا الردّ الثاني من دون حاجة إلى ذلك.

قصد الوجه كذلك: أي في كل جزء جزء.

أو وجوبها العرضي: المقصود الوجوب النفسي الضمني الانحلالي.

وإتيان الواجب: هذا مبتدأ، وخبره بمكان من الإمكان. وضمير عليه ومعه يرجع إلى الأكثر.

واحتمال اشتماله: هذا مبتدأ، وخبره ليس بضائر.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار...: هذا هو الردّ الثالث على المناقشة الثانية.

مع أن الكلام في...: هذا هو الردّ الرابع.

على وجه ينافيه التردّد: أي في الأجزاء. وعطف الاحتمال على التردّد تفسيري. ولا يخفى ما في العبارة من التعقيد الذي لا داعي إليه. والعبارة الأخصر والأوضح أن يقال هكذا: مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في كل جزء فلا وجه... والمراد من قصد الوجه الذي ينافيه التردّد هو قصد الوجه في كل جزء جزء.

لو لم يحصل الغرض: أي لو لم يمكن تحصيل الغرض فلا وجه لمراعاة الأمر حتّى على مستوى الإتيان بالأقل.

مع حصوله: أي وعلى تقدير إمكان حصول الغرض يكون اللازم الاحتياط بإتيان الأكثر.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

ناقش الشيخ الأعظم الوجه الثاني بمناقشتين، ذكر في الأولى أن الوجه الثاني يتمُّ على مذهب العدلي فقط القائل بتبعية الأحكام للمصالح في متعلّقاتها، وفي الثانية أن الغرض حيث لا يجزم بإمكان تحصيله لاحتمال اعتبار المعرفة التفصيلية بالأجزاء في تحقّقه فيكفي الإتيان بالأقل الذي تعلّق الأمر بنحو الجزم به.

ودفع الشيخ المصنف المناقشة الأولى بأن عدم تمامية الوجه الثاني على الرأي الآخر لا يعني عدم تماميته على الرأي المتّفق بيننا وبين الشيخ الأعظم، ودفع المناقشة الثانية بخمسة ردود، ذكر في الأوّل أن مدخلية المعرفة التفصيلية بالأجزاء قام الدليل على بطلانها، وفي الثاني أنه لا دليل على مدخلية المعرفة

التفصيلية، وفي الثالث أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه رأساً، وفي الرابع أن بحثنا لا يختصّ بالعبادات، وفي الخامس أن الغرض إما أن يمكن تحصيله أو لا، وعلى كلا التقديرين لا معنى للزوم الإتيان بالأقل.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه لا وجه للتفصّي عنه.

تارة: بعدم ابتناء مسألتنا على ما ذهب إليه مشهور العدلية، بل تجري على ما ذهب إليه الأشاعرة أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر.

وأخرى: بأن المصلحة لا تحصل في العبادات إلاّ إذا أُتي بها على وجه الامتثال، ومعه يحتمل أنها لا تحصل أيضاً إلاّ بمعرفة الأجزاء بالتفصيل والإتيان بكل واحد بقصد وجهه، ولازم هذا عدم إمكان القطع بحصول المصلحة فيحكم العقل آنذاك بلزوم التخلّص عن تبعة مخالفة الأمر، وذلك بالإتيان بالأقل الذي علم بتعلّقه به دون الزائد، فإن العقوبة عليه بلا بيان.

هذا ما قيل.

ويردُّ الأوّل أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري لا ينفع القائل بما عليه مشهور العدلية، بل لا ينفع أيضاً من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر على هذا المذهب أيضاً هو المصلحة الثابتة في المتعلّق فافهم.

ويردُّ الثاني:

١ ـ إن حصول مصلحة العبادة وإن كان يتوقّف على الإتيان بها على وجه الامتثال إلاّ أنه لا مجال لاحتمال معرفة الأجزاء والإتيان بها على وجهها وإلاّ لزم عدم إمكان الاحتياط ههنا واختصاصه بالمتباينين.

٢ ـ هذا مع وضوح بطلان اعتبار قصد الوجه كذلك. والمراد بالوجه في كلام من صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه هو لزوم اقترانه بوجه نفسه لا وجه أجزاءه لانطباق عنوان الواجب على الأكثر ولو كان هو الأقل ما دام المكلف يقصد وجوب المأتي به على إجماله بلا تمييز للأجزاء التي لها مدخلية في الواجب، لاسيّما إذا دار أمر الزائد بين كونه جزء الماهية وجزء الفرد ـ حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذٍ بتمامه لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخّصاته ـ لا بين كونه جزءً أو مقارناً وإلاّ انطبق عليه بلحاظ بقية الأجزاء.

٣ ـ هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من الأساس مما يقطع بخلافه.

٤ ـ مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختصّ بالعبادات التي لا بدَّ أن يؤتى بها على وجه الامتثال.

٥ ـ مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في كل جزء فعلى تقدير عدم حصول الغرض لا وجه للزوم مراعات الأمر المعلوم بإتيان الأقل، وعلى تقدير حصوله يلزم الأكثر ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال فافهم.

* * *

قوله دام ظله:

«وأمّا النقل فالظاهر...»، إلى قوله: **وينبغي التنبيه على أمور...».**[1]

الدعوى الثانية:

ذكرنا فيما سبق أن الأمر إذا دار بين الأقل والأكثر الارتباطيين فتوجد للشيخ المصنف دعويان:

١ ـ إن العقل يحكم بالاحتياط، بمعنى لزوم الإتيان بالأكثر.

٢ ـ إن الشرع يحكم بالبراءة.

وذكرنا أنه لا تدافع بين الدعويين، باعتبار أن حكم العقل تعليقي وليس تنجيزيّاً.

وقد أثبت دام ظله الدعوى الأولى من خلال وجهين: العلم الإجمالي، ولزوم تحصيل الملاك، وإلى هنا كان حديثنا عن الدعوى الأولى، ومن الآن نريد التحدّث عن الدعوى الثانية.

وفي هذا المجال ذكر أن مدرك البراءة النقلية هو حديث الرفع ويمكن تطبيقه على المقام، وذلك بأن نقول: إن جزئية الجزء العاشر حيث إنها غير معلومة للمكلّف فتكون مرفوعة بمقتضى حديث رفع عن أمّتي ما لا يعلمون، وبالتالي يتعيّن الوجوب في خصوص الأقل وتكون الأجزاء الواجبة منحصرة فيه.

---

(١) الدرس ٣٢٧: (٢٠/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

ثمّ تعرّض بعد ذلك إلى إشكالين أشار إلى كل واحد منهما بلسان لا يقال لأنه يقال.[1]

الإشكال الأوّل: أن حديث الرفع لا يشمل إلاّ الأشياء المجعولة شرعاً أو التي لا تكون مجعولة شرعاً ولكن لها أثر شرعي، أما إذا لم تكن مجعولة وليس لها أثر مجعول فتكون أجنبية عن الشرع بتمام معنى الكلمة فلا معنى لأن يشملها الحديث.

وإن شئت قلت: حيث إن الرفع في الحديث صدر من الشارع بما هو شارع فيختصّ بما هو مرتبط به ولا يكون غريباً عنه، والذي يكون مرتبطاً به هو المجعول بنفسه أو بواسطة أثره، أما ما لا يكون من هذا القبيل ولا من ذاك فهو أجنبي عن الشرع، ومن اللغو شمول الحديث له.

وبعد هذا نقول: إن جزئية أيّ واحد من الأجزاء ليست هي مجعولة بنفسها، كما أنه ليس لها أثر مجعول.

أما أنها ليست مجعولة بنفسها فباعتبار أن الشارع يصدر منه الأمر بالكل، وبعد تعلّق الأمر بجميع أجزاء الصلاة بلسان أقيموا الصلاة مثلاً يأتي العقل ويقول: إذن التكبير جزء، والقراءة جزء، والركوع جزء، وهكذا، فجزئية كل جزء على هذا الأساس هي أمر منتزع عقلاً من الأمر بالكل، وليست هي مجعولة من قبل الشرع، وهذا مطلب ينبغي أن يكون واضحاً.

---

(١) كان من المناسب قبل الإشارة إلى الإشكالين التعرّض إلى إشكال آخر، وهو أن الجزئية حكم وضعي، وحديث الرفع يمكن أن يقال باختصاصه برفع الأحكام التكليفية وعدم شموله لرفع الأحكام الوضعية، ومن هنا احتاج الشيخ الأعظم في كتاب المكاسب: ١١٨ في مبحث بيع المكره إلى التمسّك بصحيحة البزنطي لإثبات التعميم.

وأما أنه ليس لها أثر مجعول فلأن غاية ما يمكن تصوّره أثراً لها هو وجوب الإعادة، فالسورة مثلاً إذا كانت جزءً ولم يؤت بها ترتّب على ذلك وجوب الإعادة، ولكن من الواضح أن وجوب الإعادة هو أثر لبقاء الأمر الأوّل المتعلّق بالكل، فالسورة إذا كانت جزءً ولم يؤت بها ترتّب على ذلك بقاء الأمر الأوّل المتعلّق بالكل، ولازم بقاءه وجوب الإعادة.

هذا مضافاً إلى أن وجوب الإعادة هو أثر عقلي وليس أثراً شرعياً، يعني أن السورة إذا كانت جزءً فلازم ذلك بقاء الأمر الأوّل عند عدم الإتيان بها، والعقل بعد هذا يحكم ويقول: إذا كان الأمر الأوّل باقياً فتلزم الإعادة، فالإعادة على هذا يحكم بها العقل عند بقاء الأمر الأوّل وليس الشرع.

إذن لأجل أن وجوب الإعادة أثر لبقاء الأمر الأوّل وليس للجزئية المشكوكة، وأيضاً هي أثر عقلي لا شرعي فلا يمكن شمول الحديث للجزئية المشكوكة.

هذا حصيلة الإشكال الأوّل.

والجواب: أن الجزئية وإن لم تكن مجعولة شرعاً بنحو المباشرة والاستقلال إلاّ أنها مجعولة بالتبع، فإن الشارع إذا جعل الوجوب للصلاة فقد جعل بالتالي الوجوب للركوع وللسجود وهكذا، أي إنه جعل الجزئية لكل جزء بتبع جعل الوجوب النفسي للكل، ويكفي في شمول الحديث لمورد أن يكون ذلك المورد مجعولاً ولو بالتبع ولا يلزم أن يكون مجعولاً بالأصالة، إذ بالجعل التبعي تزول اللغوية، ولا يتوقّف زوال اللغوية على كون المورد مجعولاً بالأصالة بل يكفي كونه قابلاً للجعل ولو بالتبع.

الإشكال الثاني: سلّمنا كفاية الجعل التبعي في إمكان تحقّق الرفع ولكن نقول: إن رفع الأمر التبعي لا يمكن إلاّ برفع منشأ انتزاعه، فجزئية

الجزء العاشر المشكوك لا يمكن رفعها إلاّ برفع الأمر النفسي بالكل، أعني المتعلّق بالعشرة، وإذا رفع الأمر بالعشرة فكيف نثبت بقاء أمر بالتسعة؟ بعد الالتفات إلى أن حديث الرفع هو حديث رفع وليس حديث إثبات، إذ هو يقول: رفع ما لا يعلمون ولا يقول: ثبت...

وبالجملة: رفع الجزئية المشكوكة لا يمكن إلاّ برفع الأمر بالكل المتعلّق بالعشرة، وبرفع الأمر بالعشرة لا يعود مثبت للأمر بالتسعة.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأن الأجزاء إذا كانت عشرة مثلاً فتوجد لدينا عشرة أدلة تدل على عشرة وجوبات، أحدها يقول: يجب التكبير، والثاني يقول: تجب القراءة وهكذا، وحديث الرفع هو بمثابة الاستثناء من هذه الأدلة، فهو يستثني من كل دليل حالة الجهل بجزئية الجزء فتصير النتيجة هكذا: يجب التكبير إلاّ إذا كنت جاهلاً بوجوبه، وتجب القراءة إلاّ إذا كنت جاهلاً بوجوبها وهكذا، وحيث إن المفروض في مقامنا أن الجهل ثابت بلحاظ الجزء العاشر فقط فجزئية هذا الجزء بالخصوص تكون مرتفعة حالة الجهل، وأما بقية الأجزاء فجزئيتها تكون ثابتة بدليلها الأوّل الخاص بها، فبالدليل الأوّل يثبت وجوب التكبير، وبالدليل الثاني يثبت وجوب القراءة، وهكذا.

وبالجملة: حديث الرفع ما دام هو بمثابة الاستثناء من أدلة الأجزاء فهو يرفع وجوب الجزء العاشر، ووجوب بقية الأجزاء يكون ثابتاً بدليلها الأولي الخاص بها.[1]

---

(١) والتعليق على ذلك واضح، حيث يقال: إن وجوب كل جزء ليس وجوباً مستقلاً عن وجوب بقية الأجزاء، وإنما وجوب الأجزاء وجوب واحد ارتباطي، فلا يمكن رفع وجوب كل جزء إلاّ برفع الأمر بالكل، ومعه عاد الإشكال. ⇦

توضيح المتن:

عمّا تردّد أمره...: وهو الصلاة مثلاً التي تردّد حالها بين أن تكون خاصة بالتسعة أو شاملة للعشرة.

لا يقال إن جزئية السورة: الوارد في بعض النسخ: المنسية، والصواب: المجهولة.

والمرفوع بحديث...: أي ومن المعلوم أن المرفوع بحديث الرفع هو المجعول بنفسه أو المجعول بأثره، وواضح أن وجوب الإعادة هو أثر...

بعد التذكر: هكذا في بعض النسخ، والصواب: بعد العلم.

على بيان الأجزاء إليها: كلمة إليها متعلّقة بنسبة، أي إلاّ أن نسبة حديث الرفع إليها، يعني إلى أدلة الأجزاء.

وهو معها: أي إن حديث الرفع عند انضمامه إلى أدلة الأجزاء يكون دالاً على جزئية كل جزء في غير حالة الجهل.

⇦ وبكلمة أخرى: عند رفع وجوب الجزء العاشر مثلاً هل ذلك الأمر الواحد المتعلّق بالكل يتغيّر أو يبقى على حاله، وحيث لا مجال إلى الثاني فيتعيّن الأوّل، وبذلك يعود الإشكال.
والأجدر في الجواب أن يقال: إنّنا نجزم بوجود أمر بالتسعة وليس لنا شكّ من هذه الناحية، وإنما الشكّ هو في وجود أمر بالعشرة فنحتاج إلى مؤمّن يؤمّن من ترك امتثاله، ولا نحتمل ارتفاع الأمر بالأقل.
وإن شئت قلت: إنه في موارد الاضطرار أو الاكراه أو النسيان يعلم بوجود أمر بالعشرة قبل طرو العناوين المذكورة، ويعلم بارتفاعه بعد طروها لأجل فقرة رفع الاضطرار والنسيان والإكراه، ويحتاج إثبات الأمر بالباقي إلى دليل، وهذا بخلافه في مورد الجهل، فإنه من البداية يشكّ في أن الأمر متوجّه إلى التسعة أو إلى العشرة بعد الجزم بثبوت الأمر في الجملة، وبحديث الرفع يراد إثبات أن ذلك الأمر الجزمي الذي لا شكّ في وجوده لم يتعلّق بالعشرة، ولا نحتاج بعد ذلك إلى مثبت لتعلقه بالتسعة.

يكون دالة: المناسب: يكون دالاً.

إلاّ مع نسيانها: هكذا في بعض النسخ، والمناسب: إلاّ مع الجهل بها.

خلاصة البحث:

إنه عند الدوران بين الأقل والأكثر وإن كان العقل يحكم بالاشتغال للعلم الإجمالي وللزوم تحصيل الغرض إلاّ أن دليل البراءة النقلية يمكن التمسّك به لرفع الجزئية المشكوكة.

والإشكال بأن الجزئية ليست مجعولة بنفسها كما أنه ليس لها أثر مجعول فلا يمكن تطبيق الحديث عليها مدفوع بأنها مجعولة بالتبع.

والإشكال بأن رفع المجعول بالتبع يكون من خلال رفع منشأ الانتزاع، أعني الأمر بالكل، وبعد رفع الأمر بالكل لا مثبت للأمر بالباقي مدفوع بأن نسبة دليل الرفع إلى أدلة الأجزاء نسبة الاستثناء فيكون وجوب بقية الأجزاء ثابتاً بدليلها الخاص وليس بحديث الرفع ليقال: إنه حديث رفع لا إثبات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا كله حال الارتباطيين بحسب حكم العقل.

وأما بحسب النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية الجزء المشكوك.

لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست مجعولة، كما أنه ليس لها أثر مجعول، والمرفوع بالحديث هو المجعول بنفسه أو بأثره.

ووجوب الإعادة أثر لبقاء الأمر بعد العلم مع أنه عقلي.

فإنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها إلاّ أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهو كافٍ في صحة الرفع.

لا يقال: إن ارتفاع الأمر الانتزاعي يتحقّق برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر الأوّل، ولا دليل على الأمر بالباقي.

لأنه يقال: إن ارتفاعه وإن كان برفع منشأ انتزاعه إلاّ أن حديث الرفع ناظر إلى أدلة الأجزاء، ونسبته إليها نسبة الاستثناء، وهو معها يدل على أن جزئيتها ثابتة في غير حالة الجهل.

* * *

قوله ﷾:

«وينبغي التنبيه على أمور: الأوّل...»، إلى قوله: **الثاني».**[1]

التنبيه الأوّل: الدوران بين المطلق والمشروط:

بعد اتّضاح الحال في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين وإن البراءة العقلية لا تجري بخلاف النقلية فإنها تجري أخذ ﷾ باستعراض مجموعة من التنبيهات.

وفي هذا التنبيه الأوّل أراد التعرّض إلى حالة الشكّ والتردّد بين تعلّق الوجوب بالمطلق أو بالمشروط، كما إذا تردّد تعلّق الوجوب بين كونه بعتق الرقبة أو بعتق الرقبة المؤمنة.

هذه حالة.

وهناك حالة أخرى، وهي تردّد الوجوب بين تعلّقه بالخاص أو بالعام، كما إذا شُكَّ في أن الوجوب تعلّق باطعام الإنسان أو تعلّق باطعام الحيوان.

وضابط الفرق بين الحالتين هو أنه في المطلق والمشروط يفترض وجود عنوان واحد يجزم بتعلّق الوجوب به على كلا التقديرين، ولكن يشكّ في أنه تعلّق به من دون قيد الإيمان أو مع قيد الإيمان مثلاً، وهذا بخلافه في العام والخاص، فإن العنوان الذي تعلّق به الوجوب ليس هو

---

(١) الدرس ٣٢٨: (٢١/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

واحداً على كلا التقديرين، بل على تقدير تعلّق بالإنسان، وعلى تقدير آخر تعلّق بالحيوان.

وباتّضاح هذا نعود إلى صلب الموضوع ونقول: إن الحكم هنا كالحكم في الأقل والأكثر الارتباطيين، فكما أنه قلنا هناك بعدم جريان البراءة عقلاً بل اللازم هو الاشتغال فكذلك نقول هنا بلزوم الاحتياط عقلاً، يعني يلزم الإتيان بالمشروط وبالخاص.

بل أن مقامنا أولى بلزوم الاحتياط منه هناك، إذ هناك قد تأتي شبهة انحلال العلم الإجمالي بتعلّق الوجوب إما بالأقل أو بالأكثر إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل ـ إما بالوجوب النفسي أو بالوجوب الغيري ـ وشكّ بدوي في وجوب الأكثر، بينما مثل هذه الشبهة لا تأتي في المقام، أي لا يمكن أن نقول: إن ذات الرقبة الموجودة في ضمن الرقبة المؤمنة هي معلومة الوجوب جزماً بنحو العلم التفصيلي إما من جهة الوجوب النفسي أو من جهة الوجوب الغيري المقدمي، فإن المطلق إذا كان هو الواجب فهذا يعني أن ذات الرقبة واجبة بالوجوب النفسي، وإذا كان المشروط هو الواجب فهذا يعني أن ذات الرقبة واجبة بالوجوب الغيري المقدمي، إن هذا الكلام لا يأتي في المقام، فإن الجزئية في المقام جزئية تحليلية[1] وليست خارجية، ومن الواضح أن الأجزاء التحليلية لا يمكن أن تتصف بالوجوب الغيري، فذات الرقبة التي هي جزء تحليلي للرقبة المؤمنة مثلاً إن لوحظت بالقياس إلى الرقبة المؤمنة كانت نفسها خارجاً لا غيرها

(١) يعني أن تركّب الرقبة المؤمنة من ذات الرقبة وقيد الإيمان تركّب تحليلي، فبالتحليل العقلي تنحلّ الرقبة المؤمنة إلى ذات الرقبة وقيد الإيمان وإلاّ فخارجاً لا وجود لذات الرقبة وقيد الإيمان بخلاف تركّب الصلاة من أجزائها فإنه خارجي، إذ للركوع مثلاً وجود خارجي يمتاز عن وجود السجود وبقية الأجزاء.

ـ حتّى تكون مقدمة لها، وما دامت نفسها فلا يمكن أن تتصف بالوجوب الغيري وإلاّ يلزم أن يجتمع في ذات الرقبة وجوبان: أحدهما نفسي والآخر غيري، وهو أمر غير ممكن، فإن الشيء الواحد لا يتّصف بوجوبين ـ وإن لوحظت بالقياس إلى الرقبة الفاقدة للإيمان كانت مباينة لها، والشيء لا يمكن أن يكون مقدّمة لمباينه.

ومثال آخر لذلك: ذات الصلاة، فإنها جزء تحليلي للصلاة المشروطة بالطهارة فلو لوحظت بالقياس إليها كانت نفسها لا مقدمة لها، وإن لوحظت بالقياس إلى الصلاة الفاقدة للطهارة كانت مبائنة لها، والشيء لا يمكن أن يكون مقدمة لمبائنه.

وهذا كله بخلافه في الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن جزئية أجزاء الصلاة هي خارجية، ولا محذور في أن يكون الأقل مقدّمة للأكثر، كالتسعة، فإنه لا محذور في أن تكون مقدّمة للعشرة فتتّصف بالوجوب الغيري.

وبالجملة: أن الأجزاء التحليلية لا يمكن أن تتصف بالوجوب الغيري، ومن ثَمَّ لا يمكن أن ينحلَّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل ـ يعني ذات الصلاة التي هي جزء تحليلي ـ وشكّ بدوي في وجوب الأكثر فيلزم الحكم بالاشتغال عقلاً.

هذا كله عقلاً.

وأما نقلاً فينبغي التفصيل بين حالة التردّد بين المطلق والمشروط وبين حالة التردّد بين العام والخاص، ففي الأوّل تجري البراءة النقلية عن وجوب المشروط بخلافه في الثاني فلا تجري البراءة النقلية عن وجوب الخاص.

ووجه الفرق: أن الشرطية في المشروط تحصل بسبب تعلّق الأمر بالشرط، فلو لا تعلّق الأمر بقيد الإيمان لم يكن الواجب هو الرقبة المشروطة بالإيمان،

فالشكُّ في وجوب المشروط على هذا يرجع إلى الشكّ في تعلّق الأمر بشرط الإيمان، وحيث إن تعلّق الأمر بشرط الإيمان شيء غير معلوم للمكلّف فيكون مرفوعاً بمقتضى حديث رفع عن أمّتي ما لا يعلمون، فوجوب المطلق متيقن بخلاف وجوب الشرط فإنه مشكوك فتجري البراءة عنه.

وهذا كله بخلاف خصوصية الخاص، فإنها لم تنشأ من تعلّق الأمر بالخاص، فإن الإنسان مثلاً هو خاص في حدّ نفسه سواء تعلّق به الأمر أم لا، ولم تنشأ خصوصيته من تعلّق الأمر به، وهكذا الحال بالنسبة إلى عمومية العام، فإنها ذاتية له سواء تعلّق به الأمر أم لا، وعلى هذا فالشكّ في وجوب الخاص لا يكون راجعاً إلى الشكّ في تعلّق الأمر بالخاص لكي ينفى بالبراءة، بل ينشأ من الشك في تعلّق الوجوب بهذه الخصوصية الذاتية أم بتلك الخصوصية الذاتية، وهذا معناه كون المقام من صغريات الدوران بين المتباينين لا الأقل والأكثر، ولا مرجّح لتعلّقه بهذه الخصوصية الذاتية في مقابل تلك، بل يكون تطبيق الوجوب على هذه الخصوصية معارضاً بتطبيقه على تلك.[1]

---

(١) يمكن أن نعلّق في هذا المجال بتعليقين، لعلَّهما يرجعان من حيث الروح إلى تعليق واحد، وهما:

١ - إنّا نسلّم أن خصوصية الخاص هي ذاتية له ولم تنشأ من تعلّق الأمر به، إن هذا مطلب مقبول ومسلّم إلاّ أن هذا لا يعني عدم إمكان أخذ خصوصية الخاص في متعلّق الوجوب، بل إن ذلك أمر ممكن بالوجدان، فالمولى يمكنه أن يصبّ الوجوب على العام من دون أخذ خصوصية الخاص في متعلّق الوجوب، ويمكنه أيضاً أخذ خصوصيّة الخاصّ في متعلّق الوجوب.

إذن التركيز على أن خصوصية الخاص أمر ذاتي وليست ناشئة من تعلّق الجعل بها هو شيء صحيح إلاّ أن هذا لا يعني عدم إمكان أخذها في متعلّق الأمر، بل هو شيء ممكن، والمهم هو هذا، وتسليطُ الأضواء ينبغي أن يكون على هذا وليس على ذاك. ⇦

توضيح المتن:

وفي ضمن صلاة أخرى: في متن حقائق الأصول لا توجد الواو، والمناسب وجودها.

خلاصة البحث:

إذا دار الأمر بين وجوب المطلق أو المشروط، وهكذا إذا دار بين وجوب الخاص أو العام فالبراءة العقلية لا تجري عن وجوب المشروط والخاص بل إن عدم جريانها هنا آكد من عدم جريانها في مسألة الشكّ في الجزئية، وأما البراءة النقلية فهي تجري لو شُكَّ في وجوب المشروط ولا تجري لو شكّ في وجوب الخاص.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: الدوران بين المطلق والمشروط:

ظهر مما مرّ حال الدوران بين المطلق والمشروط، وهكذا بين الخاص والعام فالبراءة العقلية لا تجري، بل إن عدم جريانها هنا أظهر، إذ الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يأتي هنا، بداهة أن الأجزاء

⇦ ٢ - إن مسألة البراءة والاشتغال ينبغي أن تلحظ من زاوية العهدة وشغل الذمة وبقطع النظر عن الألفاظ والمصطلحات والصياغات، ونحن إذا لاحظنا عالم العهدة أمكننا أن نجزم من دون تردّد باشتغالها بمقدار العام الصادق على هذا الخاص وغيره، ونشكّ في اشتغالها بمقدار الخاص، فتجري البراءة عن اشتغالها بمقدار الخاص لأنه مشكوك، بخلاف البراءة عن اشتغالها بمقدار العام فإنها لا تجري لعدم الشكّ بلحاظ المقدار المذكور.

التحليلية لا يمكن عقلاً أن تتصف بالوجوب الغيري، فذات الصلاة مثلاً الموجودة ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة هي إن لوحظت بالقياس إليها تكون موجودة بعين وجودها، وإن لوحظت بالقياس إلى الفاقدة كانت مباينة لها.

هذا في البراءة العقلية.

وأما النقلية فلا بأس بجريانها عند الشكّ في وجوب المشروط لدلالة حديث الرفع على عدم شرطية ما شكّ في شرطيته، وهذا بخلاف ما إذا شكّ في وجوب الخاص فلا تجري، فإن خصوصية الخاص منتزعة من ذات الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين.

* * *

قوله ﷾:

«الثاني أنه لا يخفى أن الأصل...»، إلى قوله: **الثالث».**[1]

التنبيه الثاني: حكم نسيان الجزء:

هذا التنبيه ناظر إلى حالة نسيان الجزء أو الشرط، كما لو نسى المكلف السورة حالة صلاته، وبعد إتمام صلاته التفت إلى ذلك فما هو حكمه؟ هل يحكم ببطلان صلاته ولزوم إعادتها من جديد؟ والجواب: لعلَّ المشكلة في باب الصلاة منحلّة باعتبار قاعدة لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة أشياء: الوقت والقبلة والركوع والسجود والطهور، فإن مقتضاها عدم لزوم الإعادة كما هو واضح، ولكن هذه القاعدة خاصة بباب الصلاة ولا تعمُّ مثل الحج ونحوه، على أن كلامنا هو بقطع النظر عن القاعدة المذكورة.

ذكر الشيخ المصنف أن المكلف بعد أن ارتفع نسيانه فسوف يحصل عنده الشكّ والتردّد في أن جزئية الجزء الذي نساه هل هي مطلقة وعامة لحالة النسيان أو هي خاصة بحالة الالتفات؟ فإن كانت عامة فالمناسب بطلان الصلاة ولزوم إعادتها من جديد، بينما لو كانت خاصة فلا تلزم إعادتها.

وعلى هذا يدخل المقام في مسألة الشكّ بين الأقل والأكثر الارتباطيين التي قلنا فيها أن المكلف لو شكّ في أن السورة مثلاً جزء من الصلاة أو لا فعقلاً

---

(١) الدرس ٣٢٩: (٢٢/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

يجب عليه الاحتياط لوجهين[١] بينما نقلاً تجري البراءة، إنه هنا نذكر هذا المطلب نفسه ونقول: إن العقل يحكم بالاشتغال، إذ نشكّ في ثبوت جزئية السورة حالة النسيان فيجري الوجهان المتقدمان، ولكن نقلاً يحكم حديث الرفع[٢] برفع جزئية الجزء المنسي.

إذن لو لا حديث الرفع حكم العقل بالاشتغال.

وبالجملة: أنه إذا نسي المكلف جزءً، ثمّ التفت فسوف يحصل له الشكّ في كون الجزئية ثابتة في حالة النسيان أيضاً أو لا، وبذلك تصير المسألة مصداقاً لمسألة الشكّ في الجزئية التي كان الحكم فيها هو الاشتغال عقلاً والبراءة نقلاً.

ثمّ إن للشيخ الأعظم كلاماً في المقام ذكر فيه ما حاصله: أنه لا يحصل لدينا شكّ في سعة وضيق الجزئية حتّى نكون بحاجة إلى الرجوع إلى حديث الرفع، بل متى ما ثبتت جزئية السورة مثلاً في حق الملتفت فتثبت جزماً في حق الناسي، فالجزئية هي دائماً مطلقة ووسيعة ولا يحتمل أن تكون خاصة بحالة الالتفات.

أما لماذا إذا كانت الجزئية ثابتة حالة الالتفات فهي ثابتة جزماً حالة النسيان ولا يحصل الشكّ أبداً؟ إن ذلك من جهة أن الأجزاء في حق الملتفت إذا كانت عشرة فلو أُريد إثبات تسعة في حق الناسي فيلزم من ذلك توجيه خطاب خاص بالناسي يقول له: يا أيها الناسي يجب

---

(١) وهما العلم الإجمالي ولزوم تحصيل الغرض.

(٢) ولكن أيّ فقرة من حديث الرفع هي المقصودة؟ يمكن تطبيق فقرة ما لا يعلمون، باعتبار أن المكلف بعد ارتفاع النسيان عنه يحصل له الشكّ ويكون جاهلاً في أن الجزئية هل هي مطلقة أو خاصة بحالة الالتفات، كما يمكن تطبيق فقرة رفع النسيان.

عليك تسعة أجزاء، يعني يلزم وجود خطابين: أحدهما خاص بالملتفت يقول: تجب عليك عشرة أجزاء، والآخر خاص بالناسي يقول: أيها الناسي تجب عليك تسعة، ثمّ قال: إن هذا شيء مستحيل، أي لا يمكن توجيه خطاب إلى الناسي بلسان يا أيها الناسي.

أما لماذا لا يمكن توجيه خطاب إلى الناسي؟ ذلك باعتبار أن الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسياً، فلو قيل: يا أيها الناسي يجب عليك تسعة أجزاء دون الجزء العاشر المنسي فسوف لا يستفيد منه ولا يراه متوجّهاً إليه، لأن الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسياً، فالخطاب سوف لا يستفيد منه أحد، وبالتالي يكون لغواً، ولا يمكن تشريعه، لأنه ما دام ناسياً فهو لا يرى نفسه مصداقاً للخطاب المتوجّه إلى الناسي، وإذا ارتفع عنه النسيان صار مصداقاً للملتفت ولم يعدْ الخطاب شاملاً له أيضاً.

إذن الخطاب المذكور سوف لا يستفيد منه الناسي حالة نسيانه ولا حالة ارتفاع نسيانه.

إنه لأجل هذه النكتة بنى الشيخ الأعظم على أن كل تكليف إذا ثبت في حق الملتفت فهو يثبت في حق الناسي جزماً، وبالتالي لا يحصل الشكّ في ثبوت الجزئية في حقه لنحتاج إلى حديث الرفع.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ الأعظم.

وذكر الشيخ المصنف في ردّه طريقين يثبت من خلالهما إمكان توجيه تكليف خاص بالناسي، والطريقانَ هما:

١ ـ أن يوجّه خطاب بالتسعة إلى كل من الملتفت والناسي فيقال هكذا: يجب على كل مكلف تسعة أجزاء ثمّ بعد ذلك يوجّه خطاب خاص إلى الملتفت ويقال له: يا أيها الملتفت يجب عليك الجزء العاشر.

إنه بهذا الطريق نكون قد خصّصنا التسعة بالناسي من دون أن نوجّه إليه خطاباً بعنوان الناسي.[١]

٢ _ أن يوجّه خطاب بالتسعة إلى الناسي، ولكن لا بعنوان الناسي، بل بعنوان آخر عام أو خاص.

مثال العام: أن يقال له: يا ضعيف الذاكرة مثلاً تجب عليك تسعة أجزاء، أو يا بصري[٢] تجب عليك تسعة أجزاء.

ومثال الخاص: أن يقال: يا زيد تجب عليك تسعة أجزاء.

إذن من خلال هذين الطريقين ثبت إمكان توجيه خطاب بالتسعة إلى الناسي من دون أن يلزم المحذور الذي ذكره الشيخ الأعظم.

وأفاد الشيخ المصنف في هذا المجال ما حاصله: أنه بعد أن ثبت إمكان توجيه التكليف بالتسعة إلى الناسي فسوف يثبت إمكان حصول الشكّ في اختصاص الجزئية بالملتفت وعدم عمومها للناسي، وبالتالي يثبت إمكان الرجوع إلى حديث الرفع لرفع الجزئية المشكوكة في حق الناسي لا أن حصول الشكّ أمر غير ممكن.

توضيح المتن:

عقلاً ونقلاً: المناسب تأخير ذلك، أي هكذا: أن الأصل فيما شكّ في جزئيته أو شرطيته في حال نسيانه ما ذكر في الشكّ في أصل الجزئية أو الشرطية عقلاً ونقلاً.

---

(١) هذا الطريق يتمُّ لو فرض أن المنسي متعيّن في الجزء العاشر، أما إذا أمكن أن يكون هذا الجزء من العشرة تارة، وذاك الجزء أخرى، وذاك الثالث ثالثة وهكذا فلا يتمُّ ما ذكر.

(٢) فيما إذا كان الناسي من أهل البصرة مثلاً.

فلو لا مثل حديث الرفع: ذكرنا أن من المحتمل أن يكون مقصوده فقرة رفع ما لا يعلمون، كما يحتمل أن يكون مقصوده فقرة رفع النسيان.

وقوله: مطلقاً يعني الذي لا يختص بالصلاة بل يشملها وغيرها معاً.

كما هو الحال فيما...: أي تلزم عقلاً الإعادة كما تلزم لو فرض أن الجزئية قد ثبتت بشكل مطلق يعمّ الملتفت والناسي معاً إما لدلالة النص الخاص على ذلك أو لأجل الإجماع.

أقول: لا حاجة إلى ذكر هذه العبارة لأنها لا تسمن ولا تغني من جوع.

ثمّ لا يذهب عليك...: هذا شروع في ردّ الشيخ الأعظم، والمناسب صياغة العبارة كما يلي: ثمّ لا يذهب عليك إمكان رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال _ أي حالة النسيان _ بمثل حديث الرفع بعد إمكان تخصيصها بحال الذكر بحسب الأدلة الاجتهادية.

ولكن إذا أردنا أن نشرح العبارة كما هي عليه الآن فنقول: المقصود من قوله: في هذا الحال يعني حال الجهل، وقوله: بهذا الحال يعني حال الذكر اللهم إلاّ إذا فسّرنا التخصيص بمعنى الإخراج والاستثناء، أي كذلك يمكن تخصيصها بإخراج حال النسيان.

كما إذا وجّه: هذا إشارة إلى الطريق الأوّل، وقوله: أو وجّه إلى الناسي إشارة إلى الطريق الثاني.

وقد دل دليل آخر على دخله: أي ما شُكَّ في دخله مطلقاً، وهو مثل السورة.

كما توهم لذلك: والمتوهم هو الشيخ الأعظم..

وإيجاب العمل الخالي...: هذا عطف تفسير على سابقه، ولا حاجة إلى ذكره.

خلاصة البحث:

إذا نسى المكلف جزءً من العمل الواجب وبعد ارتفاع النسيان حصل له الشكّ في شمول الجزئية لحالة النسيان أو لا كان ذلك مصداقاً للشك في الجزئية فيجب عقلاً الاشتغال ونقلاً يرجع إلى البراءة.

نعم قد يقال: لا يمكن حصول الشكّ في عموم الجزئية وضيقها بل هي دائماً عامة لعدم إمكان توجيه خطاب خاص إلى الناسي كما تصوّر ذلك الشيخ الأعظم، ولكن الصحيح إمكان حصول الشكّ لإمكان توجيه خطاب خاص بالناسي، وذلك بأحد طريقين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثاني: حكم نسيان الجزء:

إن الأصل إذا شكّ في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه ما ذكر في الشكّ في أصل الجزئية أو الشرطية عقلاً ونقلاً، فلو لا مثل حديث الرفع أو لا تعاد يحكم عقلاً بلزوم الإعادة.

ثمّ لا يذهب عليك إمكان رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بعد إمكان تخصيصها بحال الذكر، وذلك:

١ ـ بتوجيه خطاب يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عمّا شكّ في مدخليته ثمّ توجيه خطاب آخر يدل على مدخليته في خصوص الذاكر.

٢ ـ توجيه خطاب إلى خصوص الناسي بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص وليس بعنوان الناسي كي تلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة كما قيل واُعتقد لذلك باستحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر.

قوله ﷾:

«الثالث أنه ظهر مما مر...» إلى قوله: **الرابع».**[1]

التنبيه الثالث: زيادة الجزء:

في هذا التنبيه يراد البحث عن حالة زيادة الجزء، كما إذا أتى المصلي بالتشهد مرتين فهل في مثله يبطل العمل أو لا؟

وقبل أن نذكر الجواب عن ذلك نودُّ الإشارة إلى هذه النكتة، وهي أن الزيادة لا تصدق إلاّ إذا أخذ الجزء لا بشرط من حيث الزيادة، أما إذا أخذ بشرط عدم الزيادة كان المورد مصداقاً للنقيصة دون الزيادة، فلو فرض أن التشهد أخذ بشرط عدم إضافة تشهد آخر إليه فلا يصدق في مثله إذا أتي بالتشهّد الآخر عنوان زيادة التشهد بل حصلت نقيصة، حيث لم يأتِ المكلف بالتشهد المطلوب.

إذن صدق عنوان الزيادة يتوقّف على كون الجزء مأخوذاً بنحو لا بشرط دون ما لو كان مأخوذاً بنحو بشرط لا.

وباتّضاح هذه الجملة المعترضة نعود إلى بحثنا السابق ونقول: إن المكلف إذا زاد جزءً في الواجب فهل يبطل بذلك عمله بمقتضى الأصل والقاعدة؟

والجواب: أنه إذا حصلت الزيادة فسوف يشكّ المكلف في أن عدم الزيادة المذكورة هل هو معتبر في صحة عمله أو لا؟ أي إن عدم الزيادة هل أخذ كجزء أو شرط في الواجب أو لا، وعلى هذا يصير

---

(١) الدرس ٣٣٠: (٢٣/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

المقام من صغريات مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، يعني مسألة الشكّ في الجزئية، وقد قلنا هناك أنه إذا شكّ في جزئية السورة أو جلسة الاستراحة مثلاً فالعقل وإن حكم بالاشتغال[1] إلاّ أن النقل يحكم بالبراءة، وعلى هذا يكون المناسب في المقام الحكم بالبراءة، فيحكم بأن جزئية عدم الزيادة مرفوعة، وبذلك يقع العمل صحيحاً.

نعم ينبغي التفصيل بين ما إذا كان العمل توصلياً وما إذا كان عبادياً.

فإذا كان توصلياً فالمناسب وقوعه صحيحاً سواء أتي بالزيادة بقصد العمد والتشريع أو أتي بها بسبب الجهل القصوري أو التقصيري أو أتي بها بسبب النسيان، إنه على جميع التقادير الثلاثة يحكم بالصحة لعدم اشتراط القربة فيه.

وأما إذا كان عبادياً فلا إشكال في الصحة في حالة الجهل أو النسيان، وإنما الإشكال في حالة الإتيان بالزيادة عن عمد. وفي هذه الصورة فصّل ﷺ بين حالتين:

١ ـ ما إذا أتى المكلف بالزيادة العمدية مقيّداً امتثاله بما إذا فرض مدخلية الزيادة واقعاً، فإذا كانت الزيادة ذات مدخلية واقعاً فهو يقصد امتثال الأمر وإلاّ فلا يقصد امتثاله ولا يريده. وهذه الحالة لا تتصوّر عادة في الشخص المؤمن إذا كان عاقلاً، وإنما هي مجرد فرض علمي.

٢ ـ أن لا يقيّد امتثاله بذلك، بل هو يقصد الامتثال مطلقاً سواء أكان للزيادة مدخلية أم لا، غايته في مقام العمل الخارجي يقصد الزيادة ويأتي بها. وهذه الحالة هي التي يمكن تصوّر صدورها من المؤمن العاقل.

---

(١) للعلم الإجمالي ولزوم تحصيل الغرض.

أما الحالة الأولى فذكر ﷺ أن فيها احتمالين:

أ ـ الحكم بالبطلان مطلقاً، يعني سواء أكانت هناك مدخلية واقعاً أم لا، فعلى كلا التقديرين لا يقع الامتثال ويكون العمل باطلاً من جهة تحقّق التشريع الموجب لحرمة العمل وقبحه، ومن ثمّ عدم إمكان قصد التقرّب به.

ب ـ الحكم بالبطلان في حالة عدم المدخلية واقعاً، إذ في حالة المدخلية لا قصور في الامتثال واقعاً، والقصور يختص بحالة عدم المدخلية.[1]

وإذا سألت وقلت: إنه بناءً على هذا الاحتمال الثاني إذا عرفنا المدخلية واقعاً حكمنا بالصحة، وإذا عرفنا عدمها حكمنا بالبطلان، ولكن إذا شككنا وتردّد الحال فما هو الموقف؟

أجاب ﷺ بأن العقل يحكم بالاشتغال ولزوم إعادة العمل.

هذا كله بالنسبة إلى الحالة الأولى.

وأما الحالة الثانية فالمناسب فيها الحكم بصحة العمل، لأن قصد القربة حاصل، إذ المفروض أن المكلف قاصد لامتثال الأمر بشكل مطلق ومن دون أي تقييد. نعم التشريع حاصل ولكن في مقام العمل والتطبيق وليس بلحاظ نفس الأمر، فإنه بلحاظ نفس الأمر لا تشريع، حيث قصد المكلف امتثاله بشكل مطلق، وهذا بخلاف مقام العمل، فإن المكلف قد قصد إيجاد الزيادة فيه، ومن المعلوم أن التشريع ما دام لا يرجع إلى الأمر نفسه فلا يضرُّ بصحة العمل.

ثمّ بعد هذا تعرّض ﷺ إلى فكرة تصحيح العمل من خلال الاستصحاب، بأن يقال هكذا: إن العمل قبل وقوع الزيادة فيه كان

---

(١) هذا ويمكنك أن تعبّر بشكل آخر، بأن تقول: إن الحكم بالبطلان يختص بحالة عدم المدخلية، إذ في الحالة المذكورة لا يمكن تصوّر تحقّق الامتثال.

صحيحاً فإذا شكّ في زوال الصحة عنه بعد تحقّق الزيادة استصحبت الصحة. ثمّ ذكر أن هذا الاستصحاب وقع محلاً للكلام والنقض والإبرام، ويأتي تحقيق الحال فيه في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.[1]

توضيح المتن:

إنه ظهر مما مرّ: يعني من مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، أعني مسألة الشكّ في أصل الجزئية التي ذكر فيها أن اللازم عقلاً هو الاشتغال والثابت نقلاً هو البراءة.

أو شطراً: يعني بنحو الجزئية.

مع عدم اعتباره في جزئيته وإلاّ لم يكن من زيادته بل من نقصانه: هذه الفقرة بتمامها هي جملة معترضة ينبغي وضعها بين شريطين، والمقصود: مع عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء وإلاّ لم يكن المورد من زيادة الجزء بل من نقصانه.

وذلك لاندراجه: أي ظهر مما مرّ حال زيادة الجزء وذلك لاندراجه... أي لاندراج المورد في الشكّ في دخل شيء في الواجب...

فيصح لو...: أي يترتّب على دخول مسألتنا في الدوران بين الارتباطيين صحة العمل لو أتي به مع الزيادة في جميع الحالات إذا كان توصلياً، وأما إذا كان عبادياً فقد أشار إليه بقوله: نعم لو كان عبادة...

وأتي به كذلك: أي عمداً بنحو التشريع.

---

(١) ولكن لم يشأ الله سبحانه ذلك حيث لم يفِ ﷺ بوعده في مبحث الاستصحاب. ويمكن أن يقال في ردّه: إن الصحة المستصحبة إن كانت هي صحة الأجزاء السابقة وحدها فاستصحابها لا ينفع، حيث لا يثبت بذلك صحة المجموع، وإذا كان المقصود هو صحة المجموع فهي ليست ثابتة سابقاً لتستصحب.

على نحو لو لم يكن للزائد...: هذا إشارة إلى الحالة الأولى من الحالتين السابقتين. والتقدير: على نحو لو لم يكن للزائد دخل في الواجب لما دعاه إلى الفعل وجوبه.

لكان باطلاً مطلقاً: هذا إشارة إلى الاحتمال الأوّل، وقوله: أو في صورة عدم دخله فيه إشارة إلى الاحتمال الثاني.

لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة: أي في صورة دخله واقعاً. هذا إذا كانت العبارة هكذا، وأما بناءً على نسخة لعدم تصوّر... فالمراد في صورة عدم دخله.

مع استقلال...: هذا إشارة إلى حالة الاشتباه والتردّد كما أوضحنا سابقاً.

وأما لو أتى به...: هذا إشارة إلى الحالة الثانية.

في دخله: الضمير يرجع إلى المكلف. ولا حاجة إلى ذكر الضمير المذكور.

بنحو: المناسب: بأي نحو، فإن أنحاء الزيادة ثلاثة على ما ذكر الشيخ في الرسائل، فتارة يؤتى بالزائد بقصد كونه جزءً مستقلاً، وأخرى بقصد كون المجموع جزءً واحداً، وثالثة بقصد كون الزائد هو الجزء بعد رفع اليد عن الأوّل.

مع عدم علمه بدخله: أي كان مشرّعاً في مدخلية الزائد عند عدم علمه بدخله.

فإن تشريعه...: أي كان صحيحاً، فإن تشريعه هو في مقام التطبيق والعمل. والمناسب: فإن تشريعه هو في مقام التطبيق.

خلاصة البحث:

إذا زاد المكلف جزءً في الواجب رجع ذلك إلى الشكّ في اعتبار عدم الزيادة في الواجب ويندرج تحت المسألة السابقة وتجري البراءة النقلية، ويصح العمل إذا كان توصلياً حتّى على تقدير العمد في الزيادة.

نعم إذا كان عبادياً فتوجد حالتان، وفي الحالة الأولى احتمالان، وفي الحالة الثانية يقع العمل صحيحاً لأن التشريع ليس بلحاظ نفس الأمر بل في مقام التطبيق.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الثالث: زيادة الجزء:

ظهر مما مرّ حال زيادة الجزء إذا شكّ في اعتبار عدمها في الواجب _ مع عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء وإلاّ لم يكن المورد من الزيادة بل من النقيصة _ لاندراجه في الشكّ في مدخلية عدمها فيه.

وإذا لم يكن عبادة يصح لو أتي به مع الزيادة سواء أكان بنحو العمد والتشريع أو بنحو الجهل القصوري أو التقصيري أو بنحو السهو. نعم لو لا النقل استقلَّ العقل بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال.

وأما إذا كان عبادة وأتي به كذلك:

١ _ فإن كان على نحو لو لم يكن للزائد مدخلية لما دعاه إليه وجوبه وقع:

أ _ باطلاً مطلقاً.

ب _ أو في صورة عدم دخله لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة عند اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.

٢ ـ وأما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على كل حال وقع صحيحاً لأنه وإن كان مشرّعاً في مدخلية الزائد بأيّ نحو بعد فرض عدم علمه بدخله إلاّ أن تشريعه هو في مقام التطبيق، وهو لا ينافي قصد الامتثال على كل حال.

ثمّ إنه ربما يتمسك لصحة العمل عند الزيادة باستصحاب الصحة، وهو لا يخلو من كلام، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

* * *

قوله ﷾:

«الرابع أنه لو علم بجزئية شيء...»، إلى قوله:

كما أن وجوب الباقي في الجملة...».[1]

التنبيه الرابع: تعذّر بعض الأجزاء:

تعرضنا في التنبيه السابق إلى زيادة بعض الأجزاء، كما تعرضنا في التنبيه الأسبق عليه إلى حالة نسيان بعض الأجزاء، وفي هذا التنبيه يراد التعرّض إلى حالة تعذّر بعض الأجزاء.

إنه إذا تعذّر بعض أجزاء الواجب لسبب وآخر فسوف يحصل الشكّ في وجوب الباقي، وفي مثل ذلك ماذا تقتضي القاعدة؟ ففي باب الحج مثلاً إذا فرض أن السلطة الحاكمة منعت من بعض أفعاله فهل يجب الإتيان بالباقي؟ وهذا يعني بعبارة أخرى الشكّ في أن جزئية الجزء المتعذّر هل هي جزئية مطلقة تعمُّ حالة التعذر أيضاً _ الذي لازمه عدم وجوب الإتيان بالباقي، لتعذّر الإتيان بالواجب بعد تعذّر بعض أجزاءه _ أو أنها خاصة بحالة التمكّن حتّى يلزم الإتيان بالباقي.

وفي هذا المجال لا بدَّ من ملاحظة دليل جزئية الجزء المتعذّر فإن كان له إطلاق يعمّ حالة التعذّر فلا يجب الإتيان بالباقي، وإن لم يكن له إطلاق، بمعنى أنه كان في مقام الإجمال أو الإهمال فنلاحظ في المرحلة

---

(١) الدرس ٣٣١: (٢٤/ جمادي الأوّل/ ١٤٢٧هـ).

الثانية دليل الواجب نفسه، فإن كان له إطلاق أخذنا به وحكمنا بوجوب الإتيان بالواجب رغم تعذّر بعض أجزاءه.

وإطلاق دليل الواجب كما هو واضح إنما يؤخذ به عند عدم توفّر الإطلاق في دليل جزئية الجزء، فإن دليل الجزء هو بمثابة المقيّد لإطلاق دليل الواجب، وكما أن أصل المقيّد يقدّم على إطلاق المطلق كذلك إطلاق دليل المقيّد هو مقدّم على إطلاق دليل المطلق.

وبالجملة: إن كان لدليل الجزء إطلاق أخذ به وحكم بعدم لزوم الباقي، فإن لم يكن أخذنا بإطلاق دليل الواجب إن كان ولزم الإتيان بالواجب بمقداره الممكن، أما إذا لم يكن إطلاق من هذا الجانب ولا من ذاك فما هو مقتضى القاعدة؟ والجواب: أنه عند عدم توفّر الإطلاقين سوف نشكُّ في وجوب الباقي، وفي مثله يحكم العقل طبقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعدم الوجوب.

ثمّ تعرّض ﷺ إلى وجوه ثلاثة لإثبات وجوب الباقي _ أي في مقابل حكم العقل بالبراءة _ وهي كالتالي:

١ _ ما أشار إليه بلسان لا يقال فإنه يقال، وحاصله: أن العقل وإن حكم بعدم وجوب الباقي لما ذكر إلاّ أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى حديث الرفع اختصاص الجزئية بحالة التمكّن، لأن الجزئية حالة التعذّر حيث إنها مشكوكة وغير معلومة فتكون مرفوعة بمقتضى الحديث، ومع وجود النقل الحاكم برفع الجزئية حالة التعذّر فلا تصل النوبة إلى العقل، فإن حكم العقل حيث إنه تعليقي فمع وجود النقل فالعقل يرفع يده عن حكمه.

والجواب عن ذلك: أن حديث الرفع حيث إنه وارد مورد الامتنان فلا يمكن تطبيقه لرفع الجزئية المشكوكة حالة التعذّر، لأن لازمه ثبوت الوجوب للباقي، ومن المعلوم أن الذي يتوافق مع الامتنان هو نفي الوجوب لا إثباته،

فإثبات وجوب الباقي حيث إنه يتنافى مع الإمتنان فلا يستطيع حديث الرفع على رفع الجزئية حالة التعذّر وتخصيصها بحالة التمكّن.

٢ _ ثمّ إنه قد يتمسّك لإثبات وجوب الباقي بالاستصحاب، بأن يقال: إن الباقي كان واجباً قبلاً بلا إشكال فإذا شُكَّ في بقاء وجوبه بعد ذلك فيتمسك بالاستصحاب لإثبات بقاء وجوبه.

هذا ويمكن مناقشة ذلك بأن الباقي وإن كان واجباً سابقاً إلاّ أنه كان واجباً بالوجوب الغيري، أي من باب المقدمة لوجوب الكل بينما الآن هو لو كان واجباً فوجوبه نفسي، وهو لم يكن ثابتاً سابقاً كي يستصحب. وهذا معناه أن الوجوب الذي كان ثابتاً سابقاً جزما للباقي قد انتفى جزماً بينما الذي يشكُّ في ثبوته الآن له لم يكن ثابتاً له سابقاً ليستصحب، فجريان الاستصحاب على هذا متعذّر.

نعم يجري الاستصحاب إذا فرض تمامية إحدى الفرضيتين التاليتين:

أ _ جريان الاستصحاب في الكلي من القسم الثالث،[1] وذلك بأن

(١) استصحاب الكلي – كما يأتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى – هو على ثلاثة أقسام:

١ – استصحاب الكلي من القسم الأوّل، وهو أن يشكَّ في بقاء الكلي من جهة الشكّ في بقاء فرده الذي حدث ضمنه سابقاً.

٢ – استصحاب الكلي من القسم الثاني، وهو ما إذا شُكَّ في بقاء الكلي للشَكّ في فرده الحادث ضمنه وتردّده بين الطويل والقصير.

٣ – استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو حدوث الكلي ضمن فرد يجزم بارتفاعه ولكن يشكُّ في بقاء الكلي ضمن فرد آخر يشكُّ في حدوثه ضمنه، كما إذا أحدث شخص بالأصغر وتوضأ ولكنه احتمل نزول المني أثناء انتهاء الوضوء أو قبله، فإن الفرد الذي تحقّق ضمنه الحدث الأصغر يجزم بارتفاعه ولكنه يحتمل تحقّق الحدث بعد ذلك ضمن فرد آخر جديد، والمعروف عدم جريان الاستصحاب في هذا الأخير بخلاف الأولين.

يقال: إنّنا لا نستصحب الوجوب الغيري الثابت سابقاً للباقي، كما أنه لا نستصحب الوجوب النفسي، وإنما نستصحب كلي الوجوب، أي نلحظ أصل الوجوب ونجري الاستصحاب فيه، فيقال هكذا: كان الوجوب _ بقطع النظر عن كونه نفسياً أو غيرياً _ ثابتاً سابقاً للباقي فإذا شُكَّ في بقاءه بعد تعذّر بعض الأجزاء فنستصحب ذلك الوجوب السابق.

وهذا وجيه إذا كنّا نبني على جريان الاستصحاب في الكلي من القسم الثالث، ولكن الصحيح كما يأتي في مبحث الاستصحاب _ إن شاء الله تعالى _ عدم جريانه.

ب _ أن نستصحب الوجوب الجزئي، أعني الوجوب النفسي، ونقول هكذا: إن الوجوب النفسي كان ثابتاً لمجموع هذه الأجزاء فإذا شككنا الآن في بقاءه لها فنستصحب بقاءه.

وهذا وجيه بناءً على كفاية المسامحة العرفية في تعيين الموضوع وإلاّ فالأمر مشكل فإن الذي ثبت له الوجوب سابقاً هو العشرة بينما الباقي بعد التعذّر هو التسعة، والتسعة تغاير العشرة إلاّ أن يقال: هي وإن كانت مغايرة لها دقة إلاّ أنه عرفاً يتسامح، فيعدُّ هذا الموضوع هو ذاك الموضوع السابق بحيث إذا لم يثبت له الوجوب النفسي فيقال قد انتفى، وإذا كان ثابتاً له يقال: إن ما سبق باقٍ.

وبالجملة: جريان الاستصحاب منوط بأحد مطلبين: أما البناء على جريان استصحاب الكلي من القسم الثالث أو البناء على كفاية المسامحة العرفية في بقاء الموضوع، ويأتي تحقيق ذلك في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

توضيح المتن:

ولو في حال العجز عنه: هذا تفسير الإطلاق.

مع إجمال...: أي إنما يؤخذ بإطلاق دليل الواجب بعد إجمال دليل الجزء أو الشرط، فإن إطلاق الثاني مقدّم على إطلاق الأوّل.

لاستقل العقل...: هذا جواب أنه لو علم... أي حينئذٍ سوف يشكّ في وجوب الباقي فتجري البراءة عنه.

في بعض الصور: وهو ما إذا فرض التمكّن من الكل في بداية الوقت ثمّ طرأ العجز عن بعض الأجزاء بعد ذلك كي يكون الوجوب ثابتاً سابقاً ويجري استصحابه، أما لو كان التعذّر ثابتاً من البداية فلا وجوب في السابق ليستصحب. وأيضاً يلزم أن يكون المتعذّر مقداراً قليلاً لتصدق وحدة الموضوع عرفاً.

وكان ما تعذّر مما...: عطف تفسيرعلى سابقه.

خلاصة البحث:

عند تعذّر بعض الأجزاء يؤخذ بإطلاق دليل الجزء إن كان، ويسقط جوب الباقي بناءً على ذلك، وإن لم يكن له إطلاق يؤخذ بإطلاق دليل الواجب ويجب آنذاك الإتيان بالباقي.

وعند عدم الإطلاق يحكم العقل بالبراءة عن الباقي، ولا تصل النوبة إلى البراءة النقلية لنفي الجزئية عند التعذّر، لأن ذلك يؤدّي إلى وجوب الباقي الذي هو يتنافى مع امتنانية حديث الرفع.

والاستصحاب لا يمكن التمسّك به لإثبات وجوب الباقي إلاّ إذا بني على جريان استصحاب الكلي من القسم الثالث أو على أن المدار في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب على المسامحة العرفية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الرابع: تعذّر بعض الأجزاء:

لو عُلم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة ودار الأمر بين أن يكون كذلك مطلقاً أو في خصوص حال التمكّن _ فيسقط الأمر على الأوّل لعدم القدرة على المأمور به حينئذٍ دونه على الثاني حيث يبقى متعلّقاً بالباقي _ لزم الأخذ بإطلاق دليل الجزئية والشرطية، فإن لم يمكن فبإطلاق دليل المأمور به، فإن لم يمكن استقلَّ العقل بالبراءة عن الباقي لكون العقاب عليه بلا بيان.

لا يقال: نعم ولكن مقتضى مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلاّ في حال التمكّن.

فإنه يقال: لا مجال ههنا لمثله، بداهة أنه ورد في مقام الامتنان فيختصّ بما يوجب نفي التكليف لا إثباته.

نعم ربما يقال: إن مقتضى الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً، ولكنه لا يصحُّ إلاّ بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي أو على المسامحة في تعيين الموضوع في باب الاستصحاب، بعد فرض كون المتعذّر مما يتسامح فيه العرف بحيث يصدق مع تعذّره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي وارتفاعه لو قيل بالعدم، ويأتي تحقيق الحال في ذلك في غير المقام.

* * *

قوله دام ظله:

«كما أن وجوب الباقي...»، إلى قوله: ثمّ إنه حيث إن الملاك...».[1]

البحث عن قاعدة الميسور:

٣ ـ والوجه الثالث الذي ذكره دام ظله لإثبات وجوب الباقي هو التمسّك بقاعدة الميسور الدالة على أن الميسور لا يسقط بالمعسور، فإنه نستفيد منها أن الباقي من الأجزاء يلزم الإتيان به ولا يسقط وجوبه بتعذّر بعض الأجزاء.

وتعرّض دام ظله إلى بيان مطلبين في هذا المجال:

أ ـ مدرك القاعدة المذكورة.

ب ـ تقييم المدرك.

أما بالنسبة إلى المدرك فذكر أنه يمكن التمسّك لإثباتها بثلاث روايات هي:

١ ـ الرواية المروية عن النبي صلى الله عليه وآله، وهي: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».[2] وهي فقرة من رواية أكبر، فقد روي أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة أو سراقة بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: «ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم

---

(١) الدرس ٣٣٢ و٣٣٣: (٢ و٣/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٥٨.

لوجب،[١] ولو وجب ما استطعتم،[٢] ولو تركتم لكفرتم،[٣] فاتركوني ما تركتكم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم[٤] واختلافهم إلى أنبيائهم،[٥] فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».[٦]

٢ ـ ما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام من أن الميسور لا يسقط بالمعسور.[٧]

٣ ـ ما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً من أن ما لا يدرك كله لا يترك كله.[٨]

هذه روايات ثلاث تصلح كمدرك للقاعدة المذكورة، والأولى رواية نبوية، بينما الأخريان علويتان.

هذا كله بالنسبة إلى مدرك القاعدة المذكورة.

---

(١) هذا ربما يستفاد منه ثبوت السلطة التشريعية للنبي صلى الله عليه وآله وإلاّ فلا معنى لقوله: لو قلت: نعم لوجب.

(٢) بمعنى يصعب ويشق عليكم، فإن الحج في كل عام أمر شاق.

(٣) لعلَّه إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، فإن المقصود ومن كفر بترك الحج، والمراد كونه كافراً على مستوى العمل، والنبي صلى الله عليه وآله كأنّه يريد أن يقول: ولو تركتم الحج صرتم كافرين عملاً.

(٤) كسؤال بني إسرائيل عن البقرة التي أمروا بذبحها.

(٥) الاختلاف هو بمعنى الذهاب والإياب إلى الأنبياء لطرح الأسئلة.

(٦) عوالي اللآلي ٤: ٥٨.

(٧) عوالي اللآلي ٤: ٥٨.

(٨) عوالي اللآلي ٤: ٥٨.

وأما بالنسبة إلى تقييمها فناقش ﷾ في جميعها.[١]

مناقشة الرواية الأولى:

أما الرواية الأولى فعلّق عليها بما حاصله: أن تمامية الاستدلال بها يتوقّف على تمامية مقدمتين:

أ _ كون كلمة من تبعيضيّة لا بيانية ولا بمعنى الباء، بأن يكون التقدير هكذا: إذا أمرتكم بشيء وكان له أجزاء ولم تستطيعوا الإتيان بكامل أجزاءه فأتوا بالبعض الذي تستطيعون الإتيان به، فقوله: فأتوا منه هو بمعنى فأتوا بالبعض الذي تستطيعون الإتيان به.

ب _ كون التبعيض تبعيضاً بحسب الأجزاء وليس بحسب الأفراد، كصوم شهر رمضان، فإن أفراده ثلاثون يوماً، وإذا تعذّر صوم بعضها فلا يسقط وجوب صوم البعض الآخر.

إنه لو كان المقصود التبعيض بحسب الأفراد فالرواية تكون أجنبية عن المقام، إذ أن كلامنا هو في التبعيض بحسب الأجزاء وليس بحسب الأفراد.

إن الاستدلال يتوقّف على تمامية هاتين المقدمتين، ولكن المقدمة الأولى وإن كانت تامة إلاّ أنه تمكن المناقشة في المقدمة الثانية.

أما أن المقدمة الأولى تامة فلأنه من البعيد أن تكون كلمة من بيانية أو بمعنى الباء.

أما أنها ليست بيانية فلأن البيانية هي التي يكون ما بعدها جنساً وأمراً كلياً لما قبلها، كقولك: خاتم من حديد، أو ثوب من صوف، فإن

---

(١) لا يخفى ان الشيخ المصنف لم يتعرّض إلى سند الأحاديث الثلاثة، كما هو المعتاد عند كثير من القدماء، وربما يناقش فيه باعتبار انها من المراسيل، بل ان روايات كتاب عوالي اللآلي هي بشكل عام من المراسيل.

الحديد جنس للخاتم وكلي صادق عليه وعلى غيره، وهكذا الصوف هو جنس للثوب وصادق عليه وعلى غيره، وإذا لاحظنا المقام وجدنا أن ما بعد من هو نفس ما قبلها وليس جنساً له، فإن الحديث هكذا: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه، أي من ذلك الشيء، فما قبل من هو الشيء، وما بعدها هو ذلك الشيء، وليس ما بعد جنساً لما قبل وكلياً شاملاً له.

وأما أنها ليست بمعنى الباء _ أي إذا أمرتكم بشيء فأتوا بذلك الشيء ما استطعتم _ فلأنه لم يعهد في اللغة العربية استعمال كلمة من بمعنى الباء.

هذا كله توضيح تمامية المقدمة الأولى.

وأما أن المقدمة الثانية ليست تامة فلأن كلمة من وإن كانت تبعيضية إلاّ أنه لا يجزم بكون التبعيض تبعيضاً بحسب الأجزاء، بل يحتمل أن تكون موضوعة للتبعيض بحسب الأفراد وليس للتبعيض بحسب الأجزاء.

ولو تنزّلنا وسلّمنا كونها موضوعة للتبعيض بحسب الأجزاء فيمكن أن نقول: إنه في خصوص الحديث _ يعني الحديث الأوّل من الأحاديث الثلاثة _ هي مستعملة في التبعيض بحسب الأفراد بقرينة السياق، فإن السؤال في الحديث هو سؤال عن الأفراد دون الأجزاء، أي سؤال عن وجوب الحج في كل عام، إنه لهذه القرينة يتعيّن كون كلمة من مستعملة في التبعيض بحسب الأفراد وليس في التبعيض بحسب الأجزاء.[1]

---

(١) وإذا سألت وقلت: لماذا لا تكون مستعملة في التبعيض الأعم الشامل لكلا التبعيضين؟
أمكن الجواب بأن كلمة من حرف، والحرف لا يكون مستعملاً في الجامع بين التبعيضين، يعني لا يكون مستعملاً في مفهوم التبعيض، وإلاّ كان المعنى اسمياً لا حرفياً.
ولك أن تقول: إن كلمة تبعيض جامعة بين التبعيضين ولكن مفهومها اسمي لا حرفي، ونحن كلامنا في الحرف، يعني كلمة من، وليس في الاسم.

وملخّص مناقشة الحديث الأوّل: أن كلمة من وإن كانت تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء، ولكن يحتمل كون التبعيض المستعمل فيه هو التبعيض بحسب الأفراد دون الأجزاء ولو بقرينة سياق الحديث.

هذا كله في الحديث الأوّل.

مناقشة الحديث الثاني:

وأما الحديث الثاني فناقشه بمناقشتين:

١ ـ وهذه المناقشة هي عين المناقشة المتقدمة، وذلك بأن يقال: إنه لا يجزم بكون المقصود من كلمة الميسور ما كان بحسب الأجزاء، بل من المحتمل كون المقصود الميسور بحسب الأفراد، وكأنّه يراد أن يقال: إن الذي تعذّر عليه صوم بعض أيام شهر رمضان فالأيام الميسورة لا يسقط وجوب صومها بتعذّر صوم الأيام المعسورة، وهذا كما قلنا خارج عن محل الكلام.

٢ ـ إنه لو سلّمنا كون المقصود من الميسور ما كان بحسب الأجزاء ولكن نقول: إن كلمة لا يسقط لا يجزم بكون المقصود منها عدم السقوط بنحو الإلزام فلعلَّ المقصود يرجح عدم السقوط لا أنه يلزم. والقرينة على الاحتمال المذكور أن الحديث عام يشمل المستحبات أيضاً ولا يختص بالواجبات، ومن الواضح أن عدم سقوط الميسور في باب المستحبات هو أمر راجح وليس بلازم.

إذن الأمر يدور بين احتمالين: فإما أن يكون الحديث عاماً للمستحبات فيلزم تفسير عدم السقوط بالعدم بنحو الرجحان، أو يكون المراد من عدم السقوط هو العدم بنحو اللزوم فيتعيّن تخصيص الحديث بخصوص الواجبات، ولا يمكن الجمع بين عمومه للمستحبات وبين إرادة عدم السقوط بنحو اللزوم، وبالتالي لا نجزم بإرادة اللزوم من عدم السقوط، وهذا يكفي لسقوط الحديث عن الحجية.

نعم لو فسّرنا الميسور لا بنفس الميسور بل بحكم الميسور _ بأن يكون التقدير هكذا: لا يسقط حكم الميسور بتعذّر المعسور _ فالحديث يبقى على عمومه للواجبات والمستحبات، ويصير التقدير هكذا: إن حكم الواجب لا يسقط بتعذّر بعضه، وحكم المستحب لا يسقط بتعذّر بعضه، بل يبقى وجوب الواجب لا يسقط بتعذّر بعضه، واستحباب المستحب لا يسقط بتعذّر بعضه.

وهذا له نظير، وهو حديث لا ضرر ولا ضرار، فإن المقصود منه لا وجوب للوضوء الضرري أو لا صحة للبيع الضرري،[1] فالمنفي ليس نفس الوضوء الضرري، كيف وهو واقع في الخارج جزماً، وإنما المنفي حكمه من وجوب أو صحة.

وبالجملة: كما أن الظاهر في حديث نفي الضرر هو إرادة نفي الحكم الثابت للموضوع الضرري كذلك يمكن أن ندّعي أن الظاهر في حديث الميسور هو إرادة عدم سقوط حكم الميسور لا عدم سقوط نفس الميسور الذي لازمه كون الحديث خاصاً بالواجبات بناءً على كون عدم السقوط بنحو اللزوم، وأما بناءً على كون عدم السقوط بنحو الرجحان فالحديث لا يدل على عدم سقوط الواجبات بنحو اللزوم بل بنحو الرجحان.

والمحصّل من كل هذا أن الحديث الثاني ترد عليه المناقشة الأولى دون الثانية، إذ الثانية يمكن دفعها بتفسير عدم سقوط الميسور بعدم سقوط حكمه لا نفسه.

---

(١) هذا مبنيّ على ما تقدّم منه في مبحث الانسداد من تفسيره للضرر في حديث لا ضرر بالموضوع الضرري، كالوضوء الضرري مثلاً، فإنه بناءً عليه لا معنى لنفي نفس الوضوء الضرري بل لا بدَّ من كون المقصود نفي وجوب الوضوء الضرري، وأما بناءً على تفسير الشيخ الأعظم للحديث وأن المقصود نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر فلا يتمُّ التنظير المذكور.

هذا كله في الحديث الثاني.

مناقشة الحديث الثالث:

وأما الحديث الثالث فناقشه ﷾ بمناقشتين:

١ ـ وهذه المناقشة هي نفس السابقة، بأن يقال: إنه لم يثبت كون المراد من الكل الكل بلحاظ الأجزاء فلعلَّ المقصود هو الكل بحسب الأفراد.

٢ ـ إن كلمة لا يترك لا تدل على عدم الترك بنحو اللزوم، بل لعلَّ المقصود عدمه بنحو الرجحان، إذ الحديث لا يختص بالواجبات بل يعمّ المستحبات، ومن الواضح أنه فيها لا يكون الإتيان بالباقي واجباً بل راجحاً.

وقد يشكل ويقال: لِمَ لا نجعل ظهور لا يترك في اللزوم قرينة على اختصاص موضوع الحديث ـ أعني الموصول في فقرة ما لا يدرك كله ... ـ بخصوص الواجبات؟

والجواب: أن ظهور الحكم هو التابع لظهور الموضوع لا أن ظهور الموضوع يكون تابعاً لظهور الحكم.

وبكلمة أخرى: نحن لا نسلّم أن فقرة لا يترك ظاهرة في حدّ نفسها في اللزوم، ولكن لو سلّمنا ذلك فلا نسلّم أن هذا الظهور سوف يكون موجباً لتضييق ظهور الموضوع بخصوص الواجبات، فإن الموضوع لا يكتسب ظهوره من الحكم بل الأمر بالعكس، فالحكم هو الذي يكتسب ظهوره من الموضوع، ونحن بعد أن سلّمنا بظهور موضوع الحديث في الأعم من الواجبات فيلزم من ذلك أن تصير فقرة لا يترك ظاهرة في الرجحان دون اللزوم.

ولنا في نهاية حديثنا أن نقول: لو لم نسلّم بتبعية ظهور الحكم لظهور الموضوع فلا أقلّ من أن نسلّم هذا المطلب، وهو أن الحديث المذكور لا ظهور فيه في لزوم عدم الترك بل هو مجمل من هذه الناحية

لأجل المعارضة، ولعلَّ المقصود منه هو الرجحان حتّى لو سلّمنا بظهوره في غير مقامنا في اللزوم.

توضيح المتن:

كما أن وجوب الباقي...: هذا شروع في بيان الوجه الثالث لإثبات وجوب الباقي. وقوله: في الجملة يعني في حالة كون المتعذّر يسيراً بحيث يصدق على الباقي عنوان الميسور. وضمير بكونه يرجع إلى الوجوب.

ودلالة الأوّل...: هذا شروع في مناقشة الحديث الأوّل.

حيث ورد جواباً عن السؤال...: ولا يمكن التمسّك بالإطلاق لعدم إمكان استعمال الحرف _ أعني كلمة من _ في الجامع بين التبعيضين، وإنما يمكن ذلك في معاني الأسماء دون الحروف.

نعم التمسّك بالإطلاق يمكن أن يتمَّ في الحديث الثاني والثالث، لعدم وجود حرف فيهما حتّى يمتنع إرادة الإطلاق منه. وعليه لا بدَّ من التفصيل بين الحديث الأوّل فلا يتمُّ التمسّك بالإطلاق فيه وبين الحديثين الأخيرين فيمكن التمسّك بالإطلاق فيهما.

ومن ذلك ظهر...: هذا شروع في مناقشة الحديث الثاني، وهو إشارة إلى المناقشة الأولى، وأما المناقشة الثانية فيأتي بيانها بقوله: هذا مضافاً إلى...

لعدم اختصاصه بالواجب: يمكن أن يقال: إن فقرة لا يسقط لا ظهور لها في اللزوم في حدّ نفسها بلا حاجة إلى التشبث بعدم اختصاص الحديث بالواجب.

ولا مجال معه لتوهم: أي ولا مجال مع عدم اختصاصه بالواجب.

بأن يكون قضية الميسور: التعبير المذكور ضعيف، والمناسب حذف كلمة قضية، وتبديل العبارة هكذا: بأن يكون المقصود من عدم سقوط الميسور عدم سقوط حكمه حيث...

حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك: دعوى أن الظاهر من أمثال التركيب المذكور هو ذلك أوّل الكلام، وإنما هو مجرد احتمال من دون ظهور فيه، ولعلَّه إلى هذا أشار ﷺ فيما بعد بقوله: فافهم.

كما أن الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار هو نفي ما له من تكليف أو وضع: هذه الجملة معترضة ينبغي وضعها بين شريطين. وقوله: لا أنها عبارة عن عدم سقوطه... الخ، متصل بما قبل هذه الجملة المعترضة.

على وجه: أي بناءً على أنّ (لا يسقط) يراد به عدم السقوط بنحو اللزوم.

على آخر: أي بناءً على أنّ (لا يسقط) يراد به عدم السقوط بنحو الرجحان.

فافهم: تقدّم الوجه في الأمر بالفهم.

وأما الثالث: هذا ردٌ على الحديث الثالث بمناقشتين.

لظهور الموصول فيما يعمّهما: بل لا ظهور له في اللزوم بقطع النظر عن عموم الموصول.

وكيف كان: أي سواء أكان ظهور الموصول في الأعم موجباً لظهور النفي في الكراهة أم لا فعلى الأقل لا بدَّ من التسليم بعدم ظهور الحديث في اللزوم لأجل المعارضة.

خلاصة البحث:

إنه قد يستدلّ على وجوب الباقي بوجوه ثلاثة، ثالثها هو التمسّك بقاعدة الميسور المستندة إلى روايات ثلاث، لكن الرواية الأولى يمكن

أن تناقش بأن كلمة من وإن كنّا نسلّم بظهورها في إرادة التبعيض إلاّ أنه لا قرينة على إرادة التبعيض بلحاظ الأجزاء، ولعلَّ المراد التبعيض بحسب الأفراد كما هو مقتضى سياق الحديث.

وأما الرواية الثانية فيمكن مناقشتها تارة باحتمال إرادة الميسور بلحاظ الأفراد منها دون الأجزاء، وأخرى بعدم ظهور لا يسقط في كونه بنحو اللزوم، اللهم إلاّ أن يفسّر عدم سقوط الميسور بعدم سقوط حكمه، فإن كان واجباً فلا يسقط الوجوب، وإن كان مستحباً فلا يسقط الاستحباب.

وأما الرواية الثالثة فيمكن مناقشتها تارة بنفس ما تقدّم من احتمال إرادة الكل الافرادي، وأخرى بعدم ظهور لا يترك في كونه بنحو اللزوم، كيف والموصول عام، ولا وجه لتخصيص الموصول بخصوص الواجبات اعتماداً على ظهور لا يترك في اللزوم لو لم يكن العكس هو الأجدر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه ربما يقال: إن وجوب الباقي هو مقتضى قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، وقوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، وقوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

ويمكن مناقشة الأوّل بأن كلمة من وإن كانت ظاهرة في التبعيض وليست بيانية ولا بمعنى الباء إلاّ أن كون التبعيض بحسب الأجزاء غير واضح لاحتمال أنه بلحاظ الأفراد، ومع التّنزّل فسياق الحديث يقتضي ذلك، حيث ورد جواباً عن سؤال تكرار الحج بعد أمره به، فقد روي أن رسول الله ﷺ خطب وقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة _ ويروى سراقة بن مالك _ فقال: في كل عام يا رسول الله ﷺ، فأعرض عنه حتّى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: «ويحك، وما

يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

ومن ذلك ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضاً، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء، ويحتمل إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام.

هذا مضافاً إلى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب، اللهم إلاّ أن يفسّر عدم سقوط الميسور بعدم سقوط حكمه وجوباً أو ندباً، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك _ كظهور لا ضرر في إرادة نفي حكمه _ لا عدم سقوطه بنفسه وبقاءه في العهدة كي يكون خاصاً بالواجبات على وجه أو لا تكون له دلالة على وجوب الميسور من الواجبات على آخر فافهم.

وأما الثالث فبعد تسليم ظهور الكل في الأجزاء دون الأفراد لا دلالة له على لزوم الإتيان بالباقي بل على رجحانه لظهور الموصول في الأعم.

وليس ظهور لا يترك في الوجوب _ لو سُلّم _ موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي.

وكيف كان فالحديث ليس ظاهراً في اللزوم ههنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

* * *

قوله ﷾:

«ثـمّ إنـه حيـث كـان المـلاك فـي قاعـدة الميسور...»، إلى قوله: **خاتمة».**[1]

المدار على الميسور العرفي:

هـذا تتمـة الحـديث عـن قاعـدة الميسـور، وقـد أفـاد فيـه أن المـدار فـي صـدق الميسـور هـو علـى النظـر العرفـي، فكلمـا صـدق عنـوان الميسـور عرفـاً لزم تطبيق القاعدة، وكلما لم يصدق فلا تطبّق.

أمّـا لمـاذا كـان المـدار علـى النظـر العرفـي دون الـدقي؟ ذلـك باعتبـار ان لفـظ قاعـدة الميسـور ـ وهـو روايـة الميسـور لا يسـقط بالمعسـور ـ لفـظ عرفـي صـادر مـن إنسـان عرفـي إلـى إنسـان عرفـي فيلـزم حملـه علـى مـا يفهمـه العرف، كما هو الحال في كل مفهوم من هذا القبيل.

ثمّ إنه يترتّب على كون المدار على الميسور العرفي مطلبان:

١ ـ إن الشـرط إذا كـان هـو المتعـذّر فيلـزم تطبيـق قاعـدة الميسـور مـا دام يصـدق علـى فاقـد الشـرط عنـوان الميسـور وإن فـرض عقـلاً عـدم صـدقه عليـه، كمـا لـو فـرض تعلّـق الوجـوب بعتـق الرقبـة المؤمنـة وتعـذّر قيـد الإيمـان، فـإن البـاقي ـ وهـو الرقبـة الكـافرة ـ يصـدق عليـه عرفـاً عنـوان الميسـور رغـم أنـه عقـلاً لا يصـدق عليـه ذلـك بـل يصـدق عليـه عنـوان المبائن، إذ المشروط بشيء مباين عقلاً للماهية بلا شرط أو بشرط لا.

---

(١) الدرس ٣٣٤: (٤/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

وبالجملة: أن فاقد الشرط وإن كان عقلاً مبائناً لواجد الشرط ولا يعدُّ ميسوراً بلحاظه إلاّ أنه عرفاً ما دام يصدق عليه عنوان الميسور فيلزم تطبيق القاعدة عليه.

٢ ـ إن المتعذّر إذا كان غالب الأجزاء لا بعضها اليسير فلا يمكن تطبيق القاعدة لعدم صدق عنوان الميسور على الباقي، فيلزم أن يكون المتعذّر هو بعض الأجزاء اليسيرة، وهكذا يلزم أن لا يكون المتعذّر جزءاً رئيسياً وركناً ركيناً وإلاّ لم يصدق عنوان الميسور على الباقي عرفاً وإن كان عقلاً ربما لا يصدق عنوان المبائن على الباقي.

ثمّ ذكر ﷺ بعد هذا: أن المدار في صدق الميسور وإن كان هو على النظرة العرفية إلاّ أنه ربما يخطّئ الشرع العرف، فالعرف ربما يعدُّ الشيء ميسوراً، والشرع يخطّئه ويحكم بعدم كونه ميسوراً، وربما يكون الأمر بالعكس، فالعرف لا يعدُّه ميسوراً بينما الشرع يخطّئه ويحكم بكونه ميسوراً.

مثال الأوّل: ما إذا كان لدى المكلف ماءٌ يكفي للوضوء بتمامه عدا منطقة صغيرة في اليد بمقدار رأس الاصبع، فإن العرف يعدُّ ذلك ميسوراً بينما الشرع يخطّئه.

ومثال الثاني: وضوء الجبيرة، فإن العرف لا يعدُّه ميسوراً بينما الشرع يخطّئه ويحكم بكونه ميسوراً، لعدم اطلاع العرف على وفاء وضوء الجبيرة حالة العذر بتمام الملاك أو غالبه كما يفي به الوضوء الاختياري حالة الاختيار وعدم العذر.

ثمّ إن الشرع إذا ألحق شيئاً بالميسور فربما يكون ذلك من باب التخطئة للعرف، كما أنه ربما لا يكون من باب التخطئة، بل من باب التشريك في الحكم

والإلحاق به، فهو يعترف بعدم خطأ العرف وإن الشيء ليس بميسور ولكن لنكتة يلحقه بالميسور ويشرّكه معه في الحكم.

وهكذا الحال في حالة الإخراج فإنه قد يكون ذلك من باب التخطئة، كما أنه قد يكون من باب التخصيص، أي هو رغم كونه ميسوراً يستثنيه الشرع ويجري عليه لنكتة خاصة حكم غير الميسور.[1]

وبالجملة: إن لم يكن دليل على إخراج فرد أو إلحاقه من قبل الشرع فالمدار على نظرة العرف، فنظر العرف هو المقدّم إلاّ مع قيام الدليل الشرعي على الإلحاق أو الإخراج.

تذنيب: تردّد المشكوك:

ثمّ تعرّض ﷺ بعد ذلك إلى مطلب هو أشبه بالتذنيب والملحق لسابقه.

وحاصل المطلب المذكور إن الشيء قد يدور أمره أحياناً بين أن يكون جزءً أو مانعاً، أو نفترض أنه يدور بين أن يكون شرطاً أو مانعاً فما هو الموقف؟

مثال الأوّل: ما إذا كان المكلف يقرأ سورة من السور في صلاته، كما إذا كان يقرأ سورة الإخلاص مثلاً، وفي أثنائها شكَّ هل قرأ الحمد قبل ذلك أو لا، إنه هنا لو صدق التجاوز عن موضع الحمد فلا بدَّ من قراءتها من جديد وتكون جزءً، بينما إذا كان يصدق التجاوز فتكون قراءتها زيادة مانعة من الصحة، وعليه فقراءتها من جديد يدور أمرها بين الجزئية والمانعية.

---

(١) لا يخفى أن التأكيد على أن نكتة الإخراج والإلحاق قد تكون هي التخطئة وقد تكون هي التشريك أو التخصيص أمر غير مهم.

ومثال الثاني: الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة فهناك من قال بأنه شرط واجب، بينما هناك من قال بوجوب الاخفات وأن الجهر مانع، فالجهر إذن يدور أمره بين كونه شرطاً أو مانعاً.(١)

وبالجملة: إذا دار أمر الشيء بين كونه شرطاً أو مانعاً، وهكذا بين كونه جزءً أو مانعاً فما هو الموقف؟ احتمل الشيخ الأعظم قدس سره التخيير، بتصوّر أن ذلك من موارد الدوران بين محذورين.

---

(١) لا يخفى أنه يوجد بين الفقهاء مصطلحان: مصطلح المانع ومصطلح القاطع، وما هو الفارق بينهما؟ إن المانع هو من قبيل اصطحاب بعض أجزاء الحيوان الذي لا يجوز أكل لحمه شرعاً، فإنه لو مرّ القطُّ أثناء الصلاة وصار بعض شعره على ثوب المصلي، كما لو كان في الركوع وأصابه بعض شعره بطلت الصلاة، وهكذا لو كان في السجود وأصابه بعض شعره، فإنه تبطل الصلاة، أما لو كان ما بين الركوع والسجود وأصابه بعض الشعر مع فرض إزالته قبل الركوع والسجود فلا يحكم بالبطلان، فالحكم بالبطلان يختص بما إذا كانت الإصابة أثناء بعض أجزاء الصلاة، أما ما بين الأجزاء فحيث إنه ليس جزءً من الصلاة فلا تبطل بتحقّق الإصابة فيه، وهذا بخلافه في القاطع - كخروج الريح مثلاً - فإنه تبطل الصلاة حتّى لو تحقّق ما بين الركوع والسجود مع الإسراع إلى التوضئ من جديد. وعليه ففي المانع لا يتحقّق البطلان إلاّ إذا تحقّق ضمن بعض الأجزاء بينما في القاطع يتحقّق البطلان حتّى لو تحقّق ما بين الأجزاء وليس في أثنائها.

وعلى هذا فالصور في المقام أربع لا اثنان، وهي:

١ - أن يدور أمر الشيء بين كونه جزءً أو مانعاً.

٢ - أن يدور أمر الشيء بين كونه جزءً أو قاطعاً.

٣ - أن يدور أمر الشيء بين كونه شرطاً أو مانعاً.

٤ - أن يدور أمر الشيء بين كونه شرطاً أو قاطعاً.

هذه صور أربع أشار إليها الشيخ المصنف في عبارة المتن.

هذا ولكن الشيخ المصنف ذكر أن هذا ليس من الدوران بين محذورين حتّى يحكم بالتخيير، باعتبار إمكان الاحتياط هنا، وذلك بالصلاة مرة مع الجهر، وأخرى مع الإخفات، ومن المعلوم أن شرط الدوران بين المحذورين هو عدم إمكان الاحتياط، فالمورد إذن ليس من الدوران بين محذورين بل بين المتباينين اللذين يمكن فيهما الاحتياط.

توضيح المتن:

مع تعذر الشرط أيضاً: أي ولا تختصّ بمورد تعذّر الجزء.

لصدقه حقيقة...: أي لصدق الميسور حقيقة على الباقي عرفاً عند تعذّر الشرط كما يصدق _ يعني الميسور _ على الباقي عرفاً عند تعذّر الجزء.

عند تعذّر الجزء في الجملة: يعني إذا كان المتعذّر شيئاً يسيراً لا كثيراً.

ولأجل ذلك: أي ولأجل أن المدار على صدق الميسور عرفاً.

نعم ربما يلحق به: أي بالميسور. ولعلَّ مثال ذلك وضوء الجبيرة.

وإن عدم العدّ: عطف تفسير على سابقه.

في هذا الحال: أي حال الضرر. وقوله: في غير هذا الحال يعني في غير حال الضرر، أي في حال الاختيار.

وإلاّ عدَّ: أي ولو كان العرف مطلعاً لعدَّ الفاقد ميسورَ الواجد.

كما ربما يقوم الدليل...: هذا عدل لقوله نعم ربما يلحق به...

ومثال ذلك ماء الوضوء الذي لا يسع لجميع الأجزاء كما أوضحنا.

كان المرجع هو الإطلاق: أي الإطلاق العرفي للميسور.

ويستكشف منه...: بيان هذا ليس بمهم.

فيخرج أو يدرج...: لعلَّ العبارة الأوضح أن يقال: وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج _ تخطئة أو تخصيصاً _ أو يدرج تخطئة أو تشريكاً في الحكم.

ثـمّ لا يخفـى أن بيـان أن الاخـراج يكـون بنحـوين: إمـا بنحـو التخطئـة أو بنحـو التخصـيص، وهكـذا الإدراج يكـون بنحـوين: إمـا بنحـو التخطئـة أو التشريك هو بيان لمطلب غير مهم ولا أثر له فكان السكوت عنه أجدر.

في الأوّل: يعني في الاخراج، وقوله: في الثاني، أي في الإدراج.

وتشـريكاً فـي الحكـم: كـان مـن المناسـب الإشـارة إلـى التخطئـة هنـا أيضـاً، خصوصـاً وأنـه ذكرهـا سـابقاً بقولـه: نعـم ربمـا يلحـق بـه شـرعاً مـا لا يعـدُّ بميسور عرفاً بتخطئته للعرف.

هـذا ومـن المحتمـل إرجـاع كلمـة تخطئـة الـواردة فـي العبـارة إلـى كلتـا الحالتين، أي حالة الإخراج والإدراج وليس إلى حالة الإخراج فقط.

فافهم: لعلَّه إشارة إلى أن الرجوع إلى صدق الميسور عرفاً يتمُّ لو انحصر المـدرك بالحـديث الثـاني مـن الأحاديـث الثلاثـة المتقدمـة، ولكـن قـد مرَّ وجـود خبرين آخرين لا يتوقّف الأمر فيهما على صدق عنوان الميسور عرفاً.

تـذنيب: الغـرض مـن هـذا التـذنيب الـردُّ علـى الشـيخ الأعظـم حيـث احتمـل فـي الـدوران المـذكور التخييـر كمـا احتمـل وجـوب الاحتيـاط، والمناسب الاقتصار على وجوب الاحتياط.

لا يخفـى إذا دار الأمـر بـين جزئيـة شـيء...: العبـارة تشـير إلـى أربـع صور كما أوضحنا سابقاً.

خلاصة البحث:

إن المـدار فـي قاعـدة الميسـور علـى صـدق الميسـور عرفـاً، ولازمـه إمكـان تطبيقهـا فـي مـورد تعـذّر الشـرط وعـدم إمكـان تطبيقهـا عنـد تعـذّر معظم الأجزاء أو الركن المهم.

ثـمّ إن المـدار علـى الصـدق العرفـي إلاّ أن يقـوم دليـل شـرعي علـى الإلحاق أو الإخراج.

ثـمّ إنـه فـي مـورد الـدوران بـين الجزئيـة والمانعيـة، وهكـذا بـين الشـرطية والمانعيـة يلـزم الاحتيـاط دون التخييـر، فـإن التخييـر يخـتص بمـوارد عدم إمكان الاحتياط.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثـمّ إنـه حيـث كـان المـلاك فـي قاعـدة الميسـور صـدق الميسـور عرفـاً فتجـري فـي مـورد تعـذّر الشـرط أيضـاً لصـدقه عنـد تعـذّره كمـا يصـدق عنـد تعذّر الجزء في الجملة وإن كان فاقد الشرط مبايناً للواجد عقلاً.

كمـا أنـه يترتّـب علـى ذلـك عـدم جريانهـا عنـد فقـدان معظـم الأجـزاء أو ركنهـا المهـم، لعـدم صـدق الميسـور عرفـاً وإن كـان الفاقـد غيـر مبـائن للواجد عقلاً.

ثـمّ إن المرجـع هـو الإطـلاق العرفـي لـو لـم يقـم دليـل شـرعي علـى اخراج فرد أو الحاقه وإلاّ كان هو المتبع، فافهم.

تذنيب:

إذا دار الأمـر بـين جزئيـة شـيء أو مانعيتـه أو قاطعيتـه، وهكـذا لـو دار بـين شـرطية شـيء أو مانعيتـه أو قاطعيتـه فيكـون ذلـك مـن المتبـاينين دون الـدوران بـين المحـذورين لإمكـان الاحتيـاط بإتيـان العمـل مـرتين: مـرة مـع ذاك الشيء وأخرى بدونه.

* * *

قوله ﷾:

«خاتمة في شرائط الأصول...»، إلى قوله:

فالأولى الاستدلال...».[1]

شرائط الأصول العملية:

بعد الفراغ من أصل البراءة والاستصحاب والتخيير يقع الكلام عن شرائط جريانها، فهل تجري الأصول الثلاثة المذكورة مطلقاً أو ضمن شرائط محدّدة؟

وكان المناسب تأخير هذا البحث إلى ما بعد الاستصحاب، لأن الشرائط المذكورة تعمُّه أيضاً ولا تختصّ ببعض الأصول.

والكلام تارة يقع بلحاظ شرط الاحتياط، وأخرى بلحاظ شرط البراءة، وثالثة بلحاظ أصل التخيير.

شرط الاحتياط:

أما الاحتياط فهو حسن دائماً وفي جميع الحالات، ولا يشترط في حسنه سوى شرط واحد، وهو أن لا تؤدي كثرته إلى اختلال النظام، فإن لازم الاحتياط الكثير أحياناً ذلك، حيث يلزم مثلاً أن لا يذهب الشخص إلى دور الآخرين، لاحتمال أنها غصب أو متنجّسة أو أن أموالهم من حرام وهكذا، والإسلام كما هوواضح لا يرضى باختلال النظام، بل هو دين النظام.[2]

---

(١) الدرس ٣٣٥: (٥/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

(٢) ومن المستحسن إضافة شرط آخر، وهو أن لا يؤدي الاحتياط إلى الوسوسة وإلاّ لَم يكن محبّباً كما هو واضح.

وعليه فما دام لم يلزم اختلال النظام فهو حسن، من دون فرق بين باب العبادات أو المعاملات، كما لا فرق بين أن يلزم منه في العبادة التكرار أو لا، كما أنه حسن حتّى في حالة قيام الحجة على نفي التكليف، كما لو قامت رواية صحيحة على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فإنه رغم ذلك لو أريد الاحتياط بفعل الدعاء كان حسناً لاحتمال خطأ الرواية فيقع المكلف في مخالفة التكليف، وبالتالي يلزم فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة.

نعم إذا كان الاحتياط في العبادة موجباً لتكرارها فربما يقال بعدم جوازه، كما لو كان للشخص عشرة ثياب، وهو يعلم بطهارة واحد منها فإنه لو أراد ان يحتاط فيلزمه أداء كل صلاة عشر مرات، وهذا يمكن أن يقال هو نحو لعب بأمر المولى، إذ بالإمكان الفحص عن ذلك الثوب الطاهر وأداء صلاة واحدة فيه، فعدم الفحص وأداء عشر صلوات يعدُّ لعباً بأمر المولى، وبالتالي لا تتحقّق القربة المعتبرة في العبادة.[1]

وأجاب ﷺ بجوابين:

١ ـ إن عدم الفحص لعلَّه لداع عقلائي، كما لو فرض أن الفحص يستدعي إيقاظ بعض النائمين من نومهم أو ما شاكل ذلك، ومع وجود الداعي العقلائي في ترك الفحص لا يصدق تحقّق اللعب.[2]

٢ ـ إنه في فرض عدم وجود الداعي العقلائي لا يلزم تعذّر حصول القربة، فإن اللعب ليس هو بنفس أمر المولى، بل هو في كيفية

(١) تقدّم عرض هذه الشبهة والجواب عنها في مبحث القطع عند التعرّض إلى العلم الإجمالي.

(٢) المقصود من اللعب الاستهانة بأمر المولى والاستخفاف به.

الامتثال، كما لو فرض أن الشخص عند حلول وقت الصلاة يذهب إلى ملوية سامراء ويؤدّي الصلاة على قمتها، فإنه في مثله لا يكون لاعباً بأمر المولى بل في كيفية الامتثال، ومن المعلوم أن الذي يتنافى مع قصد القربة هو اللعب بنفس الأمر لا اللعب في مقام الامتثال.[1]

هذاكله في الاحتياط.

شرط البراءة:

وأما البراءة فهي على نحوين عقلية تعني حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وشرعية تعني حكم الشرع برفع ما لا يعلمون.

والكلام أوّلاً يقع عن البراءة العقلية ثمّ عن البراءة الشرعية.

أما البراءة العقلية فلا إشكال في لزوم الفحص فيها، فإن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلاّ بعد الفحص واليأس كما هو واضح.

وأما البراءة الشرعية فلا إشكال في أن أدلتها مطلقة، فلاحظ حديث رفع عن أمّتي ما لا يعلمون تجدْه مطلقاً، بمعنى أنه لم يقيّد الرفع فيه بما بعد الفحص، وقد أخذ الفقهاء بهذا الإطلاق في باب الشبهات

(١) ربما يشكل في المقام بالإشكالين التاليين:

١ - إن اللعب في المقام وإن كان هو في كيفية الامتثال إلاّ أن هذا يتنافى مع قصد القربة أيضاً، والتنافي معه لا ينحصر باللعب بلحاظ نفس الأمر.

٢ - إن اللعب كما هو غير متحقّق بلحاظ نفس الأمر كذلك هو غير متحقّق بلحاظ كيفية الامتثال، فإن من يصلي على قمة الملوية في سامراء لا يكون لاعباً في مقام الامتثال وإنما هو فاعل للعبث واللغو، ومن المعلوم أن الذي يتنافى مع قصد القربة هو اللعب - بمعنى الاستهانة والاستخفاف - دون العبث واللغو.

ولعلَّه إلى هذين الإشكالين أو إلى أحدهما أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

الموضوعية وعملوا على طبقه، فقالوا: لو شكّ المكلف مثلاً أن هذا السائل خل أو خمر أمكنه إجراء البراءة بلا حاجة إلى فحص، ومستندهم في ذلك هو إطلاق حديث الرفع.

وأما إذا كانت الشبهة حكمية فقد اتفقت الكلمة على لزوم الفحص فيها، كما لو شكّ الفقيه في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فإنه لا يمكنه إجراء البراءة قبل الفحص في الكتاب والسُنّة واليأس، ومن هنا وقع الكلام في وجه طرح الإطلاق وعدم العمل على طبقه في الشبهات الحكمية.

وقد يستدل على ذلك بالإجماع مرة، وبالعقل أخرى.[1]

أما الإجماع فواضح.

وأما العقل فالمقصود منه أن المكلف يوجد لديه علم بوجود واجب واحد على الأقل في دائرة الشبهات، فلا يحتمل أن جميع المشتبهات والمشكوكات هي مباحة ولا واجب بينها، فحتماً يوجد واجب واحد على الأقل، ومع وجود هذا العلم الإجمالي يحكم العقل بعدم جواز إجراء البراءة في جميع الأطراف ولا في بعضها كما هو واضح، فيلزم على المكلّف أن يفحص، فإذا فحص ويأس خرج المشكوك المبحوث عنه عن الطرفيّة للعلم الإجمالي وجرت فيه البراءة، فإن المعلوم بالإجمال هو وجود واجب في مجموع الشبهات بحيث لو فحص عنه لعثر عليه، كما هو واضح.

هذا وقد ناقش الشيخ المصنف هذين الوجهين.

أما الإجماع فبيان أن المقصود منه إما المحصّل أو المنقول. والمحصّل هو غير ثابت في حقّنا، إذ نحن لم نحصّل الإجماع بأنفسنا على وجوب الفحص وإنما نقل لنا لا أكثر.

---

(١) ويأتي بعد ذلك إن شاء الله تعالى بيان الوجه الصحيح وإنه شيء ثالث غير هذين.

وأما المنقول فهو ليس بحجة خصوصاً في مثل المقام الذي يستبعد فيه حصول إجماع تعبدي كاشف عن وصول الحكم من الإمام عليه السلام يداً بيد، فإنه إنما يكشف عن ذلك لو فرض عدم وجود مدرك يحتمل استناد المجمعين إليه، وفي المقام يحتمل وجود المدرك المذكور، إذ يحتمل استناد المجمعين في حكمهم بلزوم الفحص إلى حكم العقل بذلك _ حيث لا يحكم بقبح العقاب إلاّ بعد الفحص واليأس كما تقدّم _ ومع هذا الاحتمال فلا نجزم بوصول الحكم بلزوم الفحص من الإمام عليه السلام يداً بيد، وبالتالي تعود القيمة لحكم العقل بلزوم الفحص وليس إلى الإجماع، ومن ثَمَّ لا يحصل لدينا مقيِّد لإطلاق دليل البراءة بعنوان الإجماع.

هذا كله بالنسبة إلى الإجماع.

وأما العقل فهو وإن كان يحكم بعدم جواز إجراء البراءة عند وجود العلم الإجمالي بثبوت التكليف في بعض الأطراف إلاّ أن المفروض في المقام عدم وجود المانع من هذه الناحية، وذلك إما لأجل انحلال العلم الإجمالي بسبب العثور على مقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف، أو لأجل عدم الابتلاء إلاّ بمجموعة من الشبهات التي لا علم إجمالي بوجود التكليف فيما بينها، فالمبتلى به ليس هو مجموع الشبهات بل بعضها الذي لا علم إجمالي فيه ولو بسبب عدم الالتفات إلى المجموع.

توضيح المتن:

ولو كان موجباً للتكرار: هذا تفسير لقوله: مطلقاً.

لما ينافي: كلمة ما نافية. والأنسب هكذا: لَتَحَقَّقَ قصد الامتثال وإن كان لاغياً...

فافهم: تقدّم وجه الأمر بالفهم.

لئلا يقع...: تعليل لحسن الاحتياط مع قيام الحجة على نفي التكليف. والمناسب هكذا: لئلا يقع في المفسدة أو فوات المصلحة عند مخالفته لو فرض ثبوته.

لما مرّت الإشارة إليه: أي في الدليل الرابع من أدلة البراءة. وضمير بعدهما يرجع إلى الفحص واليأس.

كما هو حالها: المناسب: كما هو الحال في الشبهات الموضوعية.

فإنه لا مجال...: بيان للعقل.

ولا يخفى...: هذا شروع في مناقشة الإجماع أوّلاً. والمقصود أن الإجماع المحصّل غير حاصل لأجل أنه موهون لا فائدة في ادعاء ثبوته، فإن تحصيل الإجماع التعبّديّ الكاشف عن رأي الإمام عليه السلام صعب.

وإن الكلام في البراءة...: هذا ردٌّ على الاستدلال بالعقل.

ولو لعدم الالتفات إليها: المناسب: ولو لعدم الالتفات إلى غيرها.

خلاصة البحث:

لا يشترط في حسن الاحتياط شيء سوى أن لا يلزم الاخلال بالنظام، وهو حسن في جميع الحالات بما في ذلك حالة تكرار العبادة، ومحذور اللعب المنافي لقصد القربة مدفوع بإمكان وجود الداعي العقلائي، وعلى تقدير عدمه يكون اللعب في كيفية الامتثال دون نفس الأمر.

وأما البراءة فالعقلية منها لا تجري إلاّ بعد الفحص لاختصاص حكم العقل بذلك.

وأما النقلية فدليلها مطلق، وقد يقيّد بسبب الإجماع والعلم الإجمالي، إلاّ أن الأوّل مندفع بأن المحصّل غير ثابت لنا، والمنقول ليس بحجة خصوصاً بعد احتمال وجود المدرك.

وأما العلم الإجمالي فالمفروض إما انحلاله أو عدم الابتلاء إلاّ بما لا يكون بينها علم بثبوت التكليف.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

خاتمة في شرائط الأصول:

الاحتياط:

أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً بل يحسن على كل حال إلاّ إذا كان موجباً لاختلال النظام.

ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات حتّى إذا كان موجباً للتكرار.

وتوهّم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة، فاسد، لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع عقلائي، مع أنه لو لم يكن كذلك فهو يوجب اللغو في كيفية الامتثال لا بنفس الأمر، فافهم.

وأيضاً يحسن الاحتياط حتّى في حالة قيام الحجة على البراءة تحفّظاً من الوقوع في المخالفة المحتملة.

البراءة:

وأما البراءة فالعقلية لا يجوز إجراؤها إلاّ بعد الفحص واليأس لعدم استقلال العقل إلاّ كذلك.

وأما البراءة النقلية فمقتضى إطلاق دليلها وإن كان عدم اعتبار الفحص كما التزم به في الشبهات الموضوعية، إلاّ أنه استدل على اعتباره بالإجماع والعلم الإجمالي بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو فحص عنه لظفر به.

وفيه: أن المحصّل من الإجماع غير حاصل، والمنقول لوهنه بلا طائل، فإن تحصيله في هذه المسألة التي للعقل مجال فيها صعب لو لم يكن عادة مستحيلاً، لقوة احتمال أن يكون مستند الجلِّ لو لا الكل هو حكم العقل.

وأما العلم الإجمالي فالمفروض عدمه إما لانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال أو لعدم الابتلاء إلاّ بما لا يكون بينها علم بالتكليف ولو لعدم الالتفات إلى غيرها.

* * *

قوله دام ظله:

«فالأولى الاستدلال...»، إلى قوله: **نعم يشكل في الواجب المشروط...».**[1]

الوجه الصحيح لوجوب الفحص:

ذكرنا فيما سبق وجهين لوجوب الفحص قبل إجراء البراءة واتّضح بطلانهما، والصحيح أن يقال في وجه لزوم ذلك التمسّك بالنصوص الدالة على وجوب التفقّه والتعلّم، بتقريب أن دليل البراءة _ مثل حديث رفع ما لا يعلمون _ مطلق، فهو يدل على أن البراءة تجري من دون تقييد بما إذا فحص المكلّف، فإن الرفع لم يقيّد بما بعد الفحص، أي لم يقل رفع ما لا يعلمون فيما إذا تحقّق الفحص واليأس، بينما نصوص وجوب التفقّه تدل على لزومه فيقيّد دليل الرفع بما إذا تحقّق الفحص.[2]

ونلفت النظر إلى أن نصوص وجوب التفقّه هي على شكلين:

١ _ ما دلَّ على وجوب التفقّه بعنوانه، من قبيل آية النفر ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[3] فإنها تدل على ذلك.

---

(١) الدرس ٣٣٦: (السبت ٨/ شعبان المعظم/ ١٤٢٧هـ).

(٢) ولك أن تقول بروح أخرى أو الفاظ أخرى: ان التفقّه يكون وجوبه لغواً إذا كانت البراءة قابلة للجريان قبل التفقّه والفحص واليأس، فما الحاجة إلى ان يحصل التفقّه والتعلّم ما دام المكلف يمكنه إجراء البراءة قبل ذلك؟

(٣) التوبة: ١٢٢.

٢ ـ ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[١] من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل كنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قيل له: لماذا لم تعمل بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قيل له: هلاّ تعلمت حتّى تعمل فيخصم، فتلك الحجة البالغة.[٢] إن ذلك يستفاد منه وجوب التعلّم أيضاً وإلاّ فلماذا الذم والتوبيخ والمؤاخذة؟!

لا يقال: لعلَّ التوبيخ ليس على ترك التعلّم بل على ترك العمل في المورد الذي يوجد فيه علم إجمالي بثبوت التكليف بين أفراد الشبهات، وبناءً عليه لا يستفاد إلاّ عدم جواز إجراء البراءة في مورد ثبوت العلم الإجمالي، ولا يستفاد أن التعلّم واجب حتّى يكون ذلك مقيّداً لدليل البراءة، فالتعلّم واجب ولا يجوز إجراء البراءة فيما إذا كان في المورد علم إجمالي بثبوت التكليف، وأما إذا لم يكن علم إجمالي فيجوز إجراء البراءة بلا حاجة إلى فحص وتعلّم.

فإنه يقال: إن ظاهر الحديث المتقدّم أن الذم هو على ترك التعلّم وليس على ترك العمل والاحتياط في مورد ثبوت العلم الإجمالي.[٣]

إذن لا يمكن أن نجمع بين دليل الرفع ودليل وجوب التفقّه بحمل الأوّل على الشبهة البدوية، والثاني على الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي،

---

(١) الأنعام: ١٤٩.

(٢) الأمالي للشيخ الطوسي ١: ٨/ الباب ١/ الحديث ١٠.

(٣) يمكن أن يقال: إن ظاهر الحديث المتقدّم وإن كان يقتضي تعلّق الذم وثبوته على ترك التعلّم، ولكن حيث إن التعلّم مطلوب بنحو الطريقية إلى العمل - كما يظهر من نفس الحديث - فالذمُّ بالتالي يكون حقيقة على ترك العمل وليس على ترك التعلّم، ولعلَّه إلى ذلك أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

بل الصحيح تقييد الأوّل بالثاني، فالبراءة تجري في مورد تحقّق الفحص والتفقّه، أما إذا لم يحصل تفقّه وتعلّم فلا تجري البراءة.

هذا كله في أصل البراءة.

أصل التخيير:

وبقي علينا أن نتحدّث عن أصل التخيير الذي يكون في مورد الدوران بين المحذورين، والتخيير بين المحذورين لا يكون إلاّ عقلياً، بمعنى أن العقل هو الذي يحكم به، والعقل لا يحكم بالتخيير إلاّ بعد الفحص واليأس من العثور على ما يوجب ترجيح أحد المحذورين على الآخر، وهذا كما هو الحال في البراءة العقلية، فكما أنه لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إلاّ بعد الفحص واليأس كذلك الحال في حكمه بالتخيير بين المحذورين.

ماذا يترتّب على إجراء البراءة قبل الفحص؟

ذكرنا أنه لا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص، ولكن المكلّف لو فرض أنه لم يفحص وأجرى البراءة فماذا يترتّب على إجراءه البراءة قبل فحصه؟ فلو فرض أنه شَكَّ في وجوب السورة بعد قراءة الفاتحة مثلاً وأجرى البراءة قبل الفحص فهل يستحق بذلك العقاب أو لا؟ وهل يحكم بصحة عمله وعدم الحاجة إلى الإعادة أو لا؟

إذن هنا بحثان هما:

١ ـ هل يستحقّ المكلّف العقوبة لو أجرى البراءة قبل الفحص؟

٢ ـ هل يحكم بصحة عمله أو لا؟

البحث عن استحقاق العقاب:

أما من ناحية العقاب فهو يستحقه لو فرض ثبوت التكليف في

الواقع، فلو فرض أن السورة مثلاً كانت واجبة واقعاً فهو يستحق العقاب على عدم الإتيان بها.

ولا يشكل أن المكلّف بعد عدم تعلّمه وفحصه يكون غافلاً عن وجوب السورة فكيف يستحقّ العقاب على عدم الإتيان بها؟

ويمكن الجواب أن هذه الغفلة نشأت من سوء اختياره، فهو كان بإمكانه الفحص والوصول إلى وجوب السورة ولكنه باختياره لعدم الفحص غفل عن الوجوب، ومن المعلوم أن الغفلة الناشئة عن اختيار عدم الفحص هي بالتالي اختيارية، فإن كل ما ينتهي إلى الاختيار يكون في حكم الاختيار.

وبالجملة: أن المكلّف يستحقّ العقاب على إجراء البراءة قبل الفحص لو كان التكليف ثابتاً واقعاً، بل يمكن أن نقول: هو يستحقّ العقاب حتّى إذا لم يكن التكليف ثابتاً واقعاً، وذلك من باب التجري.

إذن هو يستحق العقاب على كلا التقديرين، غايته تارة من باب العصيان، وأخرى من باب التجري.

توضيح المتن:

والمؤاخذة على ترك...: هذا إشارة إلى الشكل الثاني، وما قبله إشارة إلى الشكل الأوّل.

ثمّ إنه قد حصل في العبارة لفٌّ ودوران لا داعي إليه، والمقصود أنه في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم دلَّ الحديث المتقدّم على ثبوت المؤاخذة على ترك التعلّم، وتلك المؤاخذة كانت بالنداء الإلهي والخطاب الرباني هلاّ تعلمت.

وعلى هذا فقوله: بقوله تعالى متعلق بالمؤاخذة، وقوله: هلاّ تعلمت مقول لقوله تعالى. وكان المناسب إبدال فقرة قوله تعالى بفقرة النداء الإلهي.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

ولا يخفى اعتبار الفحص...: هذا شروع في أصل التخيير وبيان اشتراطه بالفحص.

ولا بأس بصرف...: هذا بيان لما أشرنا إليه تحت عنوان ماذا يترتّب على إجراء البراءة قبل الفحص. وقوله: من التبعة إشارة إلى استحقاق العقاب، وقوله: والأحكام إشارة إلى الصحة والفساد.

إلاّ أنها منتهية إلى الاختيار: أي اختيار ترك التعلّم.

بل مجرّد تركهما: أي التعلّم والفحص. وقوله: وإن لم يكن مؤدّياً يعني ترك التعلّم والفحص.

مع احتماله: أي التكليف واقعاً، إذ من دون الاحتمال لا يتحقّق التجري. وضمير بها يرجع إلى المخالفة.

خلاصة البحث:

بعد بطلان الوجهين السابقين لإثبات وجوب الفحص يكون الأجدر الاستدلال بما دلَّ على وجوب التفقّه، فتقيّد أخبار البراءة بما إذا تحقّق الفحص والتفقّه.

وحكم العقل بالتخيير بين المحذورين كحكمه بالبراءة مشروط بما بعد الفحص.

وتارك الفحص يستحقّ العقاب لو كان الحكم ثابتاً واقعاً بل مطلقاً من باب حرمة التجري.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فالأولى الاستدلال للوجوب بما دلَّ على وجوب التفقّه والتعلّم وبما دلَّ على توبيخ تارك العمل _ المعتذر بترك العلم _ بلسان هلاّ تعلّمت، فتقيّد أخبار البراءة بذلك، لقوة ظهور ما ذكر في أن المؤاخذة هي على ترك التعلّم وليس على ترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً، ولا مجال للتوفيق بحمل نصوص التفقّه على حالة العلم الإجمالي بالتكليف، فافهم.

ثمّ إنه في التخيير العقلي يلزم الفحص أيضاً، لعين ما ذكر في البراءة.

ولا بأس بصرف الكلام إلى ما يترتّب على إجراء البراءة قبل الفحص من العقاب والحكم الوضعي.

أما العقاب فلا شبهة في استحقاقه على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلّم مؤدّياً إليها، فإن المكلف وإن كان غافلاً عنها حينها إلاّ أنها تنتهي إلى الاختيار، وهو كافٍ في صحة العقاب.

بل إن مجرد ترك التعلم كافٍ في صحة العقاب وإن لم يؤد إلى المخالفة _ مع احتماله _ للتجري وعدم المبالات.

* * *

قوله ﷾:

«نعم يشكل في الواجب المشروط...»، إلى قوله:

وأما الأحكام...».[1]

الإشكال في الواجب المشروط:

ثمّ إن إشكال استحقاق العقاب إذا أمكن أن يدفع بأن المخالفة وإن لم تكن بنفسها اختيارية إلاّ أنها تنتهي إلى اختيار عدم التعلّم، والانتهاء إلى الأمر الاختياري يكفي في تصحيح استحقاق العقاب، إنه إذا أمكن أن يدفع الإشكال بهذا البيان هنا ولكنه يبقى الإشكال في الواجب المشروط، كالحج مثلاً، فإن وجوبه مشروط بالاستطاعة، وكالصوم، فإن وجوبه مشروط بدخول شهر رمضان.

ووجه الإشكال في الواجب المشروط هو أن المكلّف إذا ترك التعلّم، وبالتالي ترك الصوم فحينئذٍ نسأل: أنه إذا ترك الصوم بسبب عدم فحصه عن وجوبه فالعقاب على ماذا يستحقّه؟ فهل هو يستحقّه على ترك الصوم قبل دخول وقته _ أعني طلوع الفجر من اليوم الأوّل _ أو يستحقّه على تركه بعد دخول وقته.

والأوّل لا معنى له، إذ لا وجوب للصوم قبل دخول وقته كي يعاقب على تركه.

والثاني لا معنى له أيضاً، إذ بعد ترك التعلّم يكون وجوب الصوم مغفولاً عنه، وكيف يعاقب المكلف على ما هو غافل عنه بالفعل؟!

---

(١) الدرس ٣٣٧: (٩/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

والغفلة هنا لا تنتهي إلى الأمر الاختياري، إذ قبل الوقت لا وجوب للصوم ليجب التعلّم، وبعد الوقت لا يمكن التعلّم ولا يمكن أن يجب، إذ لو وجب _ أي التعلّم _ فهل لهذا اليوم الذي مضى، وهذا لا معنى له، إذ لا يمكن صوم هذا اليوم؟ أو أنه يجب لصوم اليوم الآتي، والمفروض أن وجوبه لم يتحقّق بَعْدُ ليجب تعلّمه.

وبالجملة: أن استحقاق العقاب في الواجب المشروط إذا ترك المكلّف تعلّمه أمر مشكل، إذ ترك الواجب قبل وقته لا معنى لاستحقاق العقاب عليه، وبعد وقته لا معنى لذلك أيضاً، لأنه مغفول عنه.

ولأجل دفع هذا الإشكال التزم الأردبيلي وصاحب المدارك بكون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيّئيّاً، بمعنى أن التعلّم واجب _ حتّى قبل وقت الواجب _ بالوجوب النفسي، والوجوب المذكور تهيّئيّ، أي يجب التعلّم ليحصل للمكلف بعد تعلّمه للصوم التهيّؤ لتوجيه وجوبه إليه بعد دخول شهر رمضان.

وعلى هذا الأساس فالمكلّف لا يستحقّ العقاب على ترك الصوم _ كي يقال هل يستحقه على تركه قبل الوقت أو على تركه بعد الوقت _ وإنما يستحقّه على ترك التعلّم نفسه، فهو يدخل النار لا على تركه امتثال الصوم بل على تركه تعلّم وجوبه.[1]

(١) والفارق بين كون وجوب التعلّم غيريّاً وبين كونه نفسياً تهيّئيّاً هو أنه لو كان غيريّاً فوجوبه يكون مترشحاً من وجوب الواجب النفسي، أعني من وجوب ذي المقدمة، بينما لو كان نفسياً تهيّئيّاً فوجوبه لا يكون مترشّحاً من الغير، بل كلاهما وجوب نفسي، ويجب التعلّم ليحصل تهيؤ لتوجيه الوجوب النفسي الآخر. وأيضاً لو كان غيريّاً فلا يمكن أن يثبت إلاّ بعد دخول وقت الوجوب النفسي للواجب بينما لو كان نفسياً تهيئيّاً فيمكن أن يثبت قبلاً.

إنه بناءً على فكرة الوجوب النفسي التهيئيّ يندفع إشكال استحقاق العقاب في الواجبات المشروطة بل في الواجبات المطلقة إذا لم يُكتفَ بالجواب السابق.

فمثلاً الشيخ الأعظم لم يكتف في الواجب غير المشروط _ أعني الواجب المطلق _ بما تقدّم من حلّ، أي لم يكتف بما أشرنا إليه سابقاً من أن انتهاء المخالفة إلى الأمر الاختياري كافية في توجيه استحقاق العقاب، إنه رفض هذا التوجيه ولم يرض بانتهاء المخالفة إلى الأمر الاختياري في تصحيح العقوبة عليها وقال: إن الشيء إذا كان مغفولاً عنه فلا تمكن العقوبة عليه، إن مثل الشيخ الأعظم الذي رفض الجواب المذكور نتمكن أن نقول له: إنك إذا رفضت الجواب المذكور فبإمكاننا تقديم جواب آخر لك، وهو الالتزام بكون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيّئيّاً، فالعقاب لا يكون على ترك الواجب حتّى يقال: إنه تحقّق بسبب الغفلة، وإنما يكون على ترك التعلّم، فهو يُزجّ في النار لأنه ترك التعلّم والتفقّه، وليس لأنه ترك الصوم أو الحج أو ما شاكل ذلك.

ثمّ أفاد الشيخ المصنف ما حاصله: أنّنا نعود من جديد ونقول: إن إشكال العقاب في الواجبات المشروطة لا يندفع إلاّ بالألتزام بفكرة الوجوب النفسي التهيئيّ. ويمكن أن نضيف الآن فكرة ثانية نتخلّص من خلالها من الإشكال أيضاً، وهي الالتزام بتحويل الواجبات المشروطة إلى واجبات مطلقة معلّقة، فالصوم مثلاً نلتزم بأن وجوبه ثابت من الآن وفي جميع أيام السنة، فهو وجوب مطلق، غايته أن الواجب استقبالي، فيجب من الآن الصوم الاستقبالي، يعني المقيّد بشهر رمضان، وما دام وجوب الصوم ثابتاً من الآن فوجوب التعلّم يكون ثابتاً من الآن أيضاً، وتزول بذلك المشكلة، فالمكلّف يعاقب على ترك الحج في وقته، ولا

إشكال في ذلك، حيث كان يلزمه الفحص والتعلّم قبل الوقت، ولكنه ترك ذلك بسوء اختياره.

نعم هذه الفكرة الجديدة وإن دفعت الإشكال المتقدّم، إلاّ أنه سوف يتولّد إشكال من ناحية أخرى، فيقال: إذا كان وجوب الصوم ثابتاً من الآن فيلزم تهيئة جميع المقدمات من الآن، وهذا مطلب لا يلتزم به أحد، فلا يوجد فقيه يقول: إن مقدمات الصوم من تهيئة الفطور وما شاكل ذلك تلزم من الآن، يعني في شعبان أو رجب مثلاً.

وللتغلّب على ذلك نقول: إن بالإمكان التقييد بشكل لا يترشّح الوجوب على بقية المقدمات، وذلك بأن يقال هكذا مثلاً: يجب من الآن الصوم المقيّد بما إذا دخل رمضان اتفاقاً وصدفة وأنت حيّ، والمقيّد بفعل الفطور والسحور في شهر رمضان فيكون الواجب مقيّداً بقيدين، إنه بناءً على هذا سوف لا يترشح الوجوب الغيري على المقدمة الوجوبية ولا على سائر المقدمات الوجودية.

أما أنه لا يترشّح على المقدّمة الوجوبية[1] _ كدخول رمضان والاستطاعة وما شاكل ذلك _ فباعتبار أنه قد أخذت بوجودها الاتفاقي والصدفتي قيداً، وما أُخذ كذلك لا يمكن أن يترشّح عليه الوجوب الغيري لتحصيله.

وأما أنه لا يترشّح على سائر المقدمات فلأن وجودها في شهر رمضان بخصوصه قد أُخذ قيداً لا مطلق وجودها، ومعه فلا معنى لأن تكون واجبة قبل شهر رمضان.

---

(١) وقد اصطلح الشيخ المصنف في عبارة المتن على المقدمة الوجوبية بمصطلح الشرط، فاستعمل لفظ شرط الوجوب قاصداً به المقدمة الوجوبية.

وبالجملة: أن إشكال العقاب لا يمكن دفعه إلاّ بفكرة الوجوب النفسي التهيئيّ أو بفكرة الواجب المطلق المعلّق، ومَنْ رفض الفكرة الثانية يتعيّن عليه دفع الإشكال بالفكرة الأولى، يعني فكرة الوجوب النفسي التهيئيّ، ولا محذور في الالتزام بها.

إن قلت: إن المحذور في الالتزام بها ثابت، حيث إن ظاهر أدلة وجوب التعلّم وظاهر فتاوى المشهور كون التعلّم واجباً غيريّاً لا نفسياً.

قلت: صحيح أن ظاهرها هو الغيريّة إلاّ أنّا نقول: إن الغيريّة هي ذات معنيين:

غيريّة بمعنى الوجوب المترشّح من غيره، وغيريّة، بمعنى أن الشيء وجب ليتهيئ المكلّف لتوجيه وجوب شيء آخر إليه، وحيث إن ظاهر أدلة وجوب التعلّم ليس هو الغيريّة بالمعنى الأوّل فيمكن حملها على الغيريّة بالمعنى الثاني.[1]

توضيح المتن:

نعم يشكل في الواجب...: أي إن هذا يتمّ إذا كان الواجب مطلقاً كردّ السلام وردّ الأمانة وكإقامة العدل، أما إذا كان مشروطاً _ كالحج، حيث إنه مشروط بالاستطاعة _ والصلاة، حيث إن وجوبها مشروط بدخول الوقت فلا يتمّ.

المشروط والمؤقّت: الواجب المؤقّت هو مصداق للواجب المشروط، وذكره بعده هو من ذكر الخاص بعد العام، وكان المناسب الاكتفاء بالمشروط.

---

(١) ربما يقال: إن ظاهر نصوص وجوب التفقّه هو الوجوب الغيري بالمعنى الأوّل دون الثاني. ولعلَّه إلى ذلك أشار ﷺ بالأمر بالفهم.

ولو أدّى تركهما: يعني التعلّم والفحص.

فضلاً عمّا إذا لم يؤد: حيث تقدّم سابقاً أن المكلّف يستحق العقاب حتّى في حالة عدم تحقّق المخالفة واقعاً، وذلك من باب التجري، وهنا في العبارة يراد أن يقال: إنه يشكل العقاب إذا تحقّقت المخالفة واقعاً فضلاً عمّا إذا لم تتحقّق وفرض التجري فقط.

حيث لا يكون حينئذٍ: أي حين ترك التعلّم والفحص.

لا قبلهما...: هذا تفسير لقوله: أصلاً. وضمير قبلهما يرجع إلى المشروط والمؤقت.

وهو كذلك: أي واضح أيضاً. وقوله: لعدم التمكّن منه يعني من فعل الواجب.

ويسهل بذلك: أي بهذا الجواب يسهل الأمر في الواجب غير المشروط والمؤقّت، يعني في الواجب المطلق إذا لم يكتف فيه بالجواب السابق، كما هو الحال بالنسبة إلى الشيخ الأعظم.

وليس بالاختيار: عطف تفسير على (مغفولاً عنه).

ولا يخفى أنه لا يكاد...: أي ثمّ إن الإشكال المشار إليه في الواجب المشروط والمؤقّت لا يندفع إلاّ بفكرة الوجوب النفسي التهيّئيّ أو الالتزام بفكرة الواجب المطلق المعلّق.

لو قيل بها: التعبير المذكور يوحي بأنها مورد شكّ وتردّد، وهو خلاف الواقع. ثمّ إن المناسب إضافة كلمة استحقاق، أي ليكون استحقاق العقوبة...

ولا بأس به: أي بالالتزام بالوجوب النفسي التهيئيّ.

حيث إن وجوبه: هذا بيان لوجه عدم المنافاة.

فافهم: تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إن إشكال استحقاق العقاب إذا اندفع في الواجب المطلق بما تقدّم فلا يندفع في الواجب المشروط والمؤقّت بذلك، ومن هنا التزم العلمان بالوجوب النفسي التهيئي، وبه يمكن الجواب في الواجب المطلق أيضاً إذا رفض الحلُّ المتقدّم.

إن إشكال استحقاق العقاب لا ينحلُّ إلاّ بفكرة الوجوب النفسي التهيئي أو بفكرة الواجب المطلَق المعلّق، وإذا رفض شخص الفكرة الثانية تعينت الفكرة الأولى، ولا محذور في الالتزام بها، وهي ليست على خلاف ظاهر الأدلة بعد ما كانت الغيريّة ذات معنيين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

نعم يشكل الأمر في الواجب المشروط ولو أدّى ترك التعلّم قبل الشرط إلى المخالفة بعده فضلاً عمّا إذا لم يؤدِّ، حيث لا يكون حينئذٍ تكليف فعلي قبل الشرط ولا بعده، لعدم التمكّن منه بسبب الغفلة، ولذا التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك قدس سرهما إلى الالتزام بوجوب التعلّم نفسيّاً تهيئيّاً، وبذلك تكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه وليس على ترك الواجب.

وبهذا يسهل الأمر في الواجب المطلق أيضاً لو لم يقبل بكفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة ما دامت المخالفة مغفولاً عنها وليست اختيارية.

ثمّ إن الإشكال لا ينحلُّ إلاّ بذاك أو بتحويل الواجب المشروط إلى واجب مطلق معلّق، لكنه اعتبر على نحو لا تتّصف مقدماته

الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط غير التعلّم، فيكون الوجوب فعليّاً والواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يتّصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلّم من مقدماته.

وأما لو قيل بعدم الوجوب الفعلي قبل الشرط _ كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور _ فلا محيص عن الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي لتكون العقوبة _ لو قيل بها _ على ترك التعلّم دون ترك الواجب، ولا محذور في الالتزام بذلك.

ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلّم غيريّاً لا نفسيّاً، إذ يمكن أن يقال: إن غيريته ليست بمعنى ترشّح الوجوب من الغير بل للتهيّئ لإيجابه، فافهم.

* * *

قوله ﷾:

«وأما الأحكام فلا إشكال...»، إلى قوله: **لا يقال على هذا فلو صلى تماماً...».**[1]

البحث عن صحة العمل وفساده:

ذكرنا فيما سبق أن المكلف لو أجرى البراءة قبل الفحص فهناك سؤالان:

١ ـ هل يستحقّ العقاب أو لا؟

٢ ـ هل يقع عمله صحيحاً أو لا؟

وقد أجبنا عن السؤال الأوّل، والآن نريد الإجابة عن السؤال الثاني.

وفي هذا المجال نقول: إن المكلف إذا أجرى البراءة عن وجوب السورة قبل أن يفحص فعمله لا يقع صحيحاً وتجب إعادته لو كانت السورة واجبة واقعاً، بأن اتّضح بعد ذلك وجوبها.

وهكذا تجب الإعادة إذا لم تكن السورة واجبة ولكن فرض أن المكلّف لم يتحقّق منه قصد القربة، كما لو فرض أنه أجرى البراءة عن وجوب السورة وبقي متردّداً في وجوبها، وبالتالي بقي متردّداً في صحة عمله الخالي من السورة، إنه في مثل ذلك يمكن أن يقال بعدم إمكان تحقّق القربة منه، إذ كيف يقصد القربة بشيء يشكّ في مطلوبيته ومحبوبيته للشرع؟!

إذن في حالتين يحكم ببطلان العمل، وهما حالة اتّضاح وجوب السورة واقعاً، وحالة عدم تحقّق قصد القربة.

---

(١) الدرس ٣٣٨: (١٠/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

ولماذا لا يقع العمل صحيحاً في هاتين الحالتين؟ ذلك باعتبار أنه لم يؤمر به، ولم يقم دليل على إجزاء غير المأمور به وكفايته عن المأمور به، إنه لأجل هذا يحكم ببطلان الصلاة الفاقدة للسورة مثلاً.

موارد ثلاثة دلَّ الدليل فيها على الإجزاء:

ثمّ بعد هذا تعرّض ـ من باب الكلام يجرُّ الكلام ـ إلى مطلب جانبي، وهو أنّا ذكرنا أن غير المأمور به لا يجزي عن المأمور به إلاّ إذا دلَّ دليل على ذلك، ولكنه لم يدل، والآن نستثني ونقول هناك موارد ثلاثة قد دلَّ الدليل فيها على إجزاء غير المأمور به عن المأمور به، وما هي هذه الموارد الثلاثة؟ هي:

١ ـ من صلّى تماماً جهلاً بدل القصر، فإن صلاته التمام تقع صحيحة حتّى لو كان جهله عن تقصير فضلاً عمّا إذا كان عن قصور. وإذا ارتفع جهله فلا تلزمه الإعادة داخل الوقت فضلاً عن القضاء خارجه.

ونؤكّد أن هذا يختصّ بمن صلّى تماماً بدل القصر، ولا يعمّ من صلّى قصراً بدل التمام.[1]

٢ ـ من صلّى جهراً بدل الاخفات.

٣ ـ من صلّى اخفاتاً بدل الجهر.

إنه في هذه الموارد الثلاثة تصحُّ الصلاة، فمن صلّى تماماً بدل القصر جهلاً لم تجب عليه الإعادة وحكم بصحة صلاته التمام، غايته

(١) وعبارة الشيخ المصنف جيدة، حيث قيّد بمن صلّى تماماً بدل القصر خلافاً لعبارة الشيخ الأعظم في الرسائل فإنه عمّم فيها الحكم لحالة العكس.
ونلفت النظر إلى أن هذا الحكم يختصّ بالجاهل دون الناسي، فإنه تلزمه الإعادة إذا تذكّر داخل الوقت.

يكون مستحقّاً للعقاب لتركه المأمور به _ أعني القصر _ عن تقصير، وما أتى به _ وهو التمام _ ليس بمأمور به.[١]

إشكالات ثلاثة:

ثمّ تعرّض ﷾ إلى إشكالات ثلاثة أشار إلى الأوّل والثاني، منها بلسان إن قلتَ، وأجاب عنه بلسان قلتُ، وأشار إلى الثالث بلسان لا يقال وإلى الجواب بلسان فإنه يقال. والإشكالات هي:

١ _ إن صلاة التمام مثلاً إذا لم يتعلّق بها الأمر فكيف تقع صحيحة؟ هذا أوّلاً، وثانياً: كيف يستحقّ المكلف العقاب على ترك القصر والحال أن الوقت قد يكون وسيعاً والمكلّف مستعداً للإتيان بالصلاة ثانية قصراً؟ إنه مع سعة الوقت وفرض استعداد المكلّف لإعادتها قصراً لماذا يكون مستحقاً للعقاب؟

وعلى هذا فالإشكال الأوّل ينحلّ في واقعه إلى إشكالين أو شقين من إشكال واحد وليس هو إشكالاً واحداً.

وأجاب ﷾ عن الشق الأوّل من الإشكال بأن وقوع التمام صحيحة هو باعتبار أن بالإمكان أن نفترض واقعاً أنها تشتمل على مصلحة تامة ملزمة كما تشتمل صلاة القصر على مصلحة تامة ملزمة، غايته أن مصلحة صلاة القصر هي أكبر من مصلحة صلاة التمام، فلو كانت درجة مصلحة التمام تسع فمصلحة القصر عشر مثلاً، وعليه فيكتفى بصلاة التمام من باب تحقّق مصلحتها التامة.

---

(١) الحكم باستحقاق المكلف للعقاب هو مما يظهر من الأخبار، فهي يظهر منها شيئان: صحّة صلاة التمام، واستحقاق العقاب على ترك القصر، وإذا لم يكن هو ظاهر الأخبار فهو ظاهر الأصحاب على الأقل.

وإنما لم يأمر المولى المسافرَ بفعل صلاة التمام بعد فرض اشتمالها على مصلحة تامة من جهة أنه قد أمرَ بفعل صلاة القصر التي مصلحتها أكبر حسب الفرض.[١]

هذا بالنسبة إلى جواب الشقّ الأوّل من الإشكال الأوّل.

وأما الشقّ الثاني فأجاب عنه بأن استحقاق العقاب هو من جهة أن المكلّف فوّت على نفسه _ بسبب تقصيره وجهله _ الواجب الشرعي ومصلحته، أعني بذلك صلاة القصر، فإنه لو أراد أن يعيدها فلا يمكن أن تتحقّق مصلحتها، لأنه يمكن أن نفترض وجود تضاد بين المصلحتين، فإذا حصلت مصلحة صلاة التمام فلا يمكن تحقّق مصلحة صلاة القصر.

وعليه فالإعادة قصراً قضية غير ممكنة، بمعنى أنه لا تدرك بذلك مصلحة صلاة القصر، فهو قد فوّتها بجهله وتقصيره فيكون مستحقّاً للعقاب.

ولا تقل: إن افتراض المصلحتين بهذا الشكل مجرد افتراض ربما يكون بعيداً في نظر العرف والعقلاء.

فإنه يقال: إن المنظور في هذا الإشكال والجواب هو عالم الثبوت، فهناك إشكال ثبوتي، وهو أنه كيف تصحُّ صلاة التمام ثبوتاً والحال هي غير مأمور بها؟

(١) لا بدَّ من ضمّ مقدمة أخرى وإلاّ فما ذكر ناقص، وتلك المقدمة الأخرى هي افتراض وجود تضاد بين مصلحة التمام ومصلحة القصر، بحيث لا يمكن مع حصول واحدة حصول الأخرى، إذ لو لا التضاد يلزم أن يأمر المولى المسافرَ بكلتا الصلاتين، فلأجل التضاد لم يأمر بكلتيهما. وسوف يشير إلى هذا التضاد في جواب الإشكال الثاني ولا يخفى أن التضاد بين المصلحتين أمر له نظائر في الواقع الخارجي، كفائدة شرب الشاي مع فائدة شرب الماء البارد فإذا تحقّقت فائدة الشاي من خلال شربه فلا يمكن شرب الماء البارد بعد ذلك تحصيلاً لفائدته.

وكيف يستحقّ المكلّف العقاب على ترك القصر بعد فرض سعة الوقت وإمكان فعل القصر من جديد؟ إن هذا إشكال ثبوتي، ويكفينا في مقام الجواب أن نبرز نحن بدورنا احتمال التضاد بين المصلحتين في عالم الثبوت، فمع حصول هذه المصلحة لا يمكن حصول الأخرى، وهذا التضاد إذا صحَّ ثبوتاً وأمكن اندفع الإشكال ثبوتاً، فإمكان هذا ثبوتاً يساوق اندفاع ذاك ثبوتاً.

هذا كله في الإشكال الأوّل بكلا شقيه، وقد أشار إلى الإشكال بلسان إن قلتَ وإلى الجواب بلسان قلتُ.

٢ ـ إن صلاة التمام إذا كانت مفوّتة لمصلحة صلاة القصر فسوف تكون حراماً، لأن ما يكون سبباً لتفويت الواجب يقع حراماً، ومع وقوع صلاة التمام حراماً تقع فاسدة لأن النهي عن العبادة موجب لفسادها، ومع فسادها كيف يحكم بالإكتفاء بها وعدم لزوم الإعادة قصراً؟

وأجاب ﷺ بأن صلاة التمام ليست سبباً وعلة لتفويت مصلحة القصر حتّى تقع حراماً وباطلة، بل غاية الأمر يوجد تضاد بينهما، وقد تقدّم في مسألة الضد أن فعل أحد الضدين لا يكون علة وسبباً لعدم الآخر، ففعل التمام ليس علة لعدم مصلحة القصر، نعم فعل التمام وعدم مصلحة القصر يوجد بينهما تقارن وتلازم اتفاقي خارجي لا أن فعل أحدهما علة للآخر.

توضيح المتن:

وأما الأحكام: كان المناسب إبداله بقوله: وأما الكلام في الصحة والفساد.

في صورة المخالفة: أي في حالة كون السورة واجبة واقعاً. وقوله: بل في صورة الموافقة أيضاً، يعني في حالة عدم وجوب السورة واقعاً. وقوله: في العبادة، يعني أنه يلزم عدم الصحة في حالة الموافقة أيضاً في خصوص ما إذا فرض أن العمل عبادي وإلاّ فهو لا يأتي في التوصلي.

فيما لا يتأتى منه قصد القربة: وذلك كحالة التردد مثلاً كما أوضحنا.

إلاّ في الإتمام...: ذكر هذا إلى الأخير هو من باب الكلام يجرُّ الكلام.

صحة الصلاة: فاعل (ورد).

في الموضعين: وقد فكّكنا نحن الثاني وجعلناه موضعين.

ولو كان عن تقصير: بيان للإطلاق.

فما أمر بها...: الصواب: مما أمر بها.

لو لا الحكم...: أي لو لا حكم الأصحاب بسقوط الإعادة فالمكلف تمكنه الإعادة فيما إذا فرضت سعة الوقت.

مهمة في حدّ ذاتها: ولا بدَّ من فرضها مضادة لمصلحة الواجب وإلاّ وجبت الإعادة لتحصيلها.

وأمّا الحكم باستحقاق العقوبة: هذا ردٌّ للشق الثاني، وما قبله ردٌّ للشق الأوّل.

فإنها بلا فائدة: المناسب: فلأنها بلا فائدة.

ولذا لو أتى: أي ولأجل التضاد بين المصلحتين يصدق أن المكلف مقصّر لو أتى بالتمام بدل القصر حتّى مع فرض سعة الوقت.

مع تمكّنه من التعلّم: وإلاّ لم يكن مقصّراً.

ولا من الجهر كذلك: أي صحيحة.

لتفويت الواجب كذلك: يعني فعلاً.

خلاصة البحث:

إن المكلّف لو أجرى البراءة عن السورة قبل الفحص عن وجوبها وصلّى بلا سورة وقعت صلاته فاسدة لأنه لم يقم دليل على إجزاء غير الواجب عن الواجب إلاّ في مواضع ثلاثة.

وهناك إشكالان: كيف تصح صلاة التمام والحال أنه لم (يؤمر) بها؟ وكيف يستحقّ المكلّف العقاب على ترك القصر فيما إذا كان الوقت وسيعاً للفعل ثانية قصراً؟

وأجاب بأن مصلحة التمام حيث هي تامة فتقع صحيحة، لكن حيث هي مضادة لمصلحة القصر فتفوت بذلك صلاة القصر عن تقصير فيستحقّ المكلّف العقاب.

والتمام ليست علة لترك القصر حتّى تقع فاسدة بل هي ضد، والضد لا يكون سبباً لترك الضد الآخر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا بالنسبة إلى العقاب.

وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة فيما لم يمكن تأتّي قصد القربة، وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والإجزاء إلاّ في الإتمام موضع القصر أو الإجهار والاخفات في موضع الآخر، حيث ورد في الصحيح ـ وقد أفتى به المشهور ـ صحة الصلاة وتماميّتها في الموضعين مع الجهل حتّى عن تقصير موجب لاستحقاق العقاب على ترك الصلاة المأمور بها، لأن ما أتى به وإن وقع صحيحاً إلاّ أنه ليس مأموراً به.

إن قلت: كيف يحكم بالصحة مع عدم الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقاب حتّى مع التمكّن من الإتيان بالمأمور به ـ حسب ظاهر إطلاقهم ـ كما إذا فرض سعة الوقت للإعادة، فإنه لا تقصير يوجب استحقاق العقوبة؟

قلت: أما الحكم بالصحة فلاشتمال غير الواجب على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء مهمة في حدّ نفسها وإن كانت دون تلك، وإنما لم يؤمر بها للأمر بتلك الأكمل الأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة فلأنه مع استيفاء هذه لا يمكن استيفاء تلك فيكون تفويت تلك عن تقصير بعد فرض إمكان التعلّم، وبالتالي لا يمكن إعادة الصلاة صحيحة بعد فعل غير الواجب.

إن قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب، وما هو كذلك يكون حراماً، وحرمة العبادة توجب الفساد.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه مضاد، وقد حقّقنا في محله أن الضدَّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقّف أصلاً.

* * *

قوله ﷺ:

«لا يقال: على هذا...»، إلى قوله: **ثمّ إنه لا بأس بصرف الكلام...».**[1]

الإشكال الثالث:

٣ ـ وأما الإشكال الثالث فهو أن صلاة التمام إذا كانت واجدة للمصلحة المهمة، ولأجل وفائها بذلك وقعت صحيحة ولم تجب إعادة القصر فيلزم أن تقع صحيحة حتّى في صورة الإتيان بها عن عمد وعلم، أي يلزم أن المكلف لو ترك القصر عن عمد وصلّى التمام أن تقع صلاته التمام صحيحة ولا تجب عليه إعادة القصر، لفرض أنها ـ التمام ـ وافية بالمصلحة المهمة، غايته يعاقب على تعمّده ترك القصر الواجبة عليه، والحال أن ذلك لا يلتزم به.

وأجاب بأن الالتزام بهذا أمر ممكن لو دلَّ عليه الدليل، فإنه أمر وجيه في حدّ نفسه، فلو دلَّ دليل على أن التمام واجدة للمصلحة المهمة حتّى في صورة العلم والتعمّد لالتزمنا بذلك، ولكن حيث لم يدل دليل على ذلك فلا نلتزم بالصحة عند الالتفات، ومن المعلوم أنه لا محذور في أن تكون صلاة التمام مثلاً واجدة للمصلحة في حالة الجهل وغير واجدة لها في حالة العلم، فإن اختلاف الشيء باختلاف حالة العلم والجهل أمر وجيه.

---

(١) الدرس ٣٣٩: (١١/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

توجيه كاشف الغطاء:

ذكرنا سابقاً الإشكال في أنه كيف تقع صلاة التمام صحيحة والحال أن الأمر لم يتعلّق بها، وأجاب الشيخ المصنف بوجدانها للمصلحة فتصحُّ بالملاك رغم عدم تعلّق الأمر بها.

هذا ولكن الشيخ كاشف الغطاء ذكر أن بالإمكان تصحيحها بالأمر الترتبي، فهي صحيحة بسبب تعلّق الأمر بها وليس بسبب المصلحة بدون الأمر.

أما كيف تصحُّ بالأمر الترتبي؟ ذلك ببيان أن من الوجيه أن يقول المولى هكذا: تجب عليك صلاة القصر ولكن إن لم تتعلّم وبقيتَ جاهلاً فتجب عليك صلاة التمام، وعلى هذا فصلاة التمام هي مأمور بها ولكن بالأمر الترتبي، أي معلّقاً على عدم امتثال أمر القصر، فتقع صحيحة لأجل الأمر المذكور، وفي نفس الوقت يستحقّ المكلف العقاب على تقصيره ترك القصر بسبب ترك تعلّمه.

إنه بهذا البيان ينحلُّ كلا الإشكالين، أي إشكال كيف تصحُّ التمام بعد عدم تعلّق الأمر بها؟ وكيف يستحقُّ المكلف العقاب إذا فرض بقاء سعة في الوقت للإعادة؟

ولا تشكل بأن ما ذكره كاشف الغطاء مجرد افتراض لا مثبت له، إذ يجاب أن البحث هنا ليس إثباتياً، بل هو ثبوتي، فيراد أن يقال: كيف تصحُّ التمام ثبوتاً بعد عدم تعلّق الأمر بها؟ وفي مقام الجواب يكفينا إبراز احتمال وجود الأمر ثبوتاً بنحو الترتّب ولا نحتاج إلى الجزم بثبوته.

هذا حاصل ما أفاده كاشف الغطاء.

وأجاب الشيخ المصنف بأنه قد تقدّم في مبحث الضد التعرّض إلى فكرة الترتّب، وقلنا هي فكرة مرفوضة ولا يرتفع بها محذور اجتماع الأمر بالضدين، إذ عند عدم الاشتغال بالأهم، أعني القصر سوف يثبت

في حقّ المكلف أمران فعليان: أمر بالتمام لفرض تحقّق موضوعه، وأمر بالقصر لفرض أنه مطلق.

وبكلمة أخرى: عند عصيان الأمر بالأهم يلزم توجّه أمرين فعليين بالضدين إلى المكلف: أمر بالأهم لفرض أنه مطلق، وأمر بالمهم لفرض تحقّق موضوعه، وهو عدم الاشتغال بامتثال الأمر بالأهم.[1]

شرطان للفاضل التوني:

ذكرنا فيما سبق أن جريان أصل البراءة مشروط بشرط واحد، وهو الفحص، هذا ولكن الفاضل التوني ذكر لذلك شرطين آخرين هما:

١ ـ أن لا يكون جريان الأصل موجباً لثبوت حكم من جهة أخرى. ويمكن أن يمثّل لذلك بما إذا كان لدينا إناءان نعلم بحرمة أحدهما، فإن إجراء أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عن هذا يستلزم وجوب الاجتناب عن الآخر فلا تجري.

٢ ـ أن لا يكون إجراء الأصل موجباً لوقوع شخص آخر في الضرر، كما لو كان لديكَ حيوان مثلاً، وقد دخل دار الجار وكسر زجاج شباكه فإنه إذا شُكَّ في ثبوت الضمان عليك فلا يمكن إجراء أصل البراءة من الضمان، إذ يوجب وقوع الجار في الضرر، حيث لا يُضمن له آنذاك قيمة زجاجه المكسور.

هذا ما أفاده الفاضل التوني.

وناقش الشيخ المصنف كلا الشرطين المذكورين:

مناقشة الشرط الأوّل:

أما الشرط الأوّل فقد ناقشه ﷺ بأن أصل البراءة مشروط بالفحص

---

(١) وقد تقدّم منّا في موضعه مناقشة ذلك.

لا أكثر، وإذا تمَّ الفحص جرى الأصل وتثبت البراءة العقلية والنقلية، وهذا مما لا إشكال فيه، غايته أن الحكم الآخر قد يثبت وقد لا يثبت.

ونؤكّد من جديد: أن أصل البراءة يجري على جميع التقادير، ولا توقّف في جريانه أبداً، لا أنه لا يجري ما دام يثبت بجريانه حكم آخر، بل يجري ولكن قد يثبت الحكم الآخر وقد لا يثبت.

وللتوضيح نقول: إنه توجد صور ثلاث في هذا المجال هي:

١ ـ أن تكون البراءة موضوعاً لحكم شرعي آخر، كما لو فرض أن الدليل قد دلَّ على أن الطعام إذا كان حلال الأكل فيجوز بيعه، فإنه إذا وجدنا طعاماً وشككنا في حلية أكله فبأصل الحل والبراءة يثبت الحل، وبثبوت الحلِّ يثبت جواز البيع، ولا محذور في ذلك، فإن الحكم الآخر لم يثبت بنفس أصل الحل حتّى يقال: إنه لا قدرة له على ذلك، وإنما يثبت بذلك الدليل الخاص الدال على أن ما حلَّ أكله جاز بيعه.

٢ ـ أن تكون البراءة ملازمة لثبوت حكم شرعي آخر، كما لو دخل المكلّف المسجد وقد حلَّ وقت الصلاة ورأى أن فيه نجاسة، ولكنها كانت بشكل شكّ في قدرته على إزالتها، إنه مع وجوب الإزالة ترتفع فعلية وجوب الصلاة فاذا أجرى البراءة عن وجوب الإزالة زال المانع من توجّه وجوب الصلاة إليه، إنه في مثل هذه الحالة يجري أصل البراءة دون أي مانع، وبجريانه يزول المانع من فعلية وجوب الصلاة.

إذن الصلاة تجب لا بأصل البراءة من وجوب الإزالة حتّى يقال: إنه لا قدرة له على ذلك وإنما أصل البراءة يزيل المانع، ووجوب الصلاة يكون ثابتاً بدليله الخاص، يعني مثل دليل أقيموا الصلاة.

وفرق هذه الصورة عن سابقتها أنه في السابقة كانت البراءة عن

الحرمة موضوعاً لجواز البيع، بينما في هذه الصورة يكون عدم وجوب الإزالة ملازماً لفعلية وجوب الصلاة وليس موضوعاً له، إذ وجوب الإزالة مانع، ومعلوم أن عدم المانع لا يكون موضوعاً للحكم.

٣ ـ أن يكون الحكم الآخر مترتّباً على عدم الحكم الإلزامي واقعاً وليس على عدمه ولو ظاهراً، كما لو فرض أن وجوب الحج كان مترتّباً على عدم وجوب أداء الدين واقعاً، فإذا شَكَّ المكلف في اشتغال ذمته بأداء الدين وأجرى أصل البراءة فلا يثبت بذلك وجوب الحج لأن المفروض ترتّبه على عدم وجوب الأداء واقعاً، ومن المعلوم أن أصل البراءة لا يثبت عدم الوجوب واقعاً بل عدمه ظاهراً فلا يثبت وجوب الحج.

إنه في هذه الصورة يجري أصل البراءة ـ لا أنه لا يجري كما ذكر الفاضل التوني ـ ولكن لا يترتّب على ذلك وجوب الحج.

ومن خلال هذا اتّضح أن أصل البراءة يجري في جميع الصور الثلاث، خلافاً للفاضل التوني الذي ذكر أنه لا يجري إذا كان يترتّب عليه إثبات حكم آخر.

هذا كله بالنسبة إلى الشرط الأوّل.

مناقشة الشرط الثاني:

وأما الشرط الثاني فنسلّم عدم جريان أصل البراءة إذا كان يترتّب عليه تضرّر شخص آخر، ولكن ليس ذلك من جهة اشتراطه بعدم التضرّر، وإنما هو من جهة أن قاعدة لا ضرر دليل اجتهادي، ومع ثبوت الدليل الاجتهادي في مورد لا يجري الدليل الفقاهتي، أعني الأصل العملي، فأصل البراءة لا يجري من هذه الجهة، أي من جهة اشتراط جريان كل أصل من الأصول بعدم ثبوت الدليل الاجتهادي.

وينبغي عدم الحصر بقاعدة لا ضرر بل يعمّم ذلك إلى كل دليل اجتهادي، فيقال: إن أصل البراءة لا يجري عند وجود أيّ دليل اجتهادي بلا خصوصيّة لقاعدة لا ضرر، فإن الدليل الاجتهادي بيان وموجب للعلم بالتكليف، ومع ثبوت العلم بالتكليف لا يجري الأصل، لأن موضوعه هو عدم العلم.[1]

توضيح المتن:

لا بأس بالقول به: أي بصحة صلاة التمام. وقوله: ولو مع العلم يعني العلم بوجوب القصر.

لاحتمال اختصاص أن يكون: أي الصلاة، يعني صلاة التمام، ويحتمل المصلحة.

بصدد بيان: الأولى حذفه، كما أن الأولى أن تصاغ العبارة هكذا: وقد صار بعض الفحول إلى إمكان كون...

وقد حققنا: هذا ردٌّ على كاشف الغطاء.

ولو بنحو الترتّب: تفسير للإطلاق.

ولا يخفى أن أصالة البراءة: هذا ردٌ على الشرط الأوّل.

وعدم استحقاق العقوبة...: الواو استينافية. والتطويل بالإشارة إلى البراءة العقلية تارة وإلى البراءة النقلية أخرى أمر لا داعي إليه، والأنسب هكذا: والبراءة لو كانت موضوعاً لحكم شرعي...

---

(١) لعلَّ مقصود الفاضل التوني أن أصل البراءة لا يجري عند التعذّر من باب أنه وارد مورد الامتنان، والامتنان لا يتحقّق مع تضرّر شخص آخر، إن من المحتمل اشتراط الأصل بعدم الضرر من هذه الناحية، وليس لأجل اشتراطه بعدم الدليل الاجتهادي، ولعلَّه لأجل هذا أمر بالتدبّر.

والإباحة أو رفع التكليف: هذا الاختلاف إشارة إلى الألسِنة المختلفة لأصل البراءة حسب اختلاف أدلتها اللفظية.

أو ملازماً له: إشارة إلى الصورة الثانية، وما قبله إشارة إلى الصورة الأولى. وقوله: فإن لم يكن إشارة إلى الصورة الثالثة.

فهي وإن كانت...: يعني البراءة.

وأما اعتبار أن لا يكون...: هذا ردٌّ على الشرط الثاني.

كما هو حالها: أي أصالة البراءة.

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك: يحتمل أن يكون المقصود: وأما إذا كان المقصود أن مجرد احتمال تحقّق التضرر مانع من إجراء البراءة فلا نسلّم الاشتراط المذكور.

فتدبّر: قد أشرنا إلى وجهه.

خلاصة البحث:

إن الإشكال بأن صلاة التمام إذا كانت مشتملة على مصلحة مهمة فيلزم أن تصحّ حتّى في حالة العلم مدفوع باحتمال اختصاص المصلحة بحالة الجهل.

وقد صحّح كاشف الغطاء صلاة التمام بالأمر الترتبي، ولكن فكرة الترتّب مرفوضة عندنا كما تقدّم.

وأضاف الفاضل التوني شرطين إلى البراءة، لكن الأوّل مندفع بأن الاحتمالات في المقصود ثلاثة لا يلزم على شيء منها صحة الشرط الأوّل، والثاني مندفع بأن اعتبار عدم التضرّر هو من ناحية تقيّد جريان الأصل بعدم وجود الدليل الاجتهادي ولا يختصّ بنفي الضرر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

لا يقال: على هذا لو صلّى تماماً موضع القصر عمداً يلزم أن تصحَّ وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر.

فإنه يقال: لا بأس به لو دلَّ دليل على ثبوت المصلحة حالة العلم أيضاً، ولكن من المحتمل اختصاصها بحالة الجهل، ولا بُعْدَ في اختلاف الحال باختلاف العلم والجهل.

ثمّ إن بعض الفحول ذهب إلى إمكان كون المأتي به في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتّب، ولكن قد حقّقنا في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين ولو بنحو الترتّب ولا نعيد.

ثمّ إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:

١ ـ أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.

٢ ـ أن لا يكون موجباً للضرر على آخر.

وفيه: أن أصالة البراءة عقلاً ونقلاً جارية بعد الفحص لا محالة، وعدم التكليف الثابت بها لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فبالأصل يثبت ومن ثَمَّ يترتّب ذلك الحكم، وأما إذا كان الحكم مترتّباً على عدم التكليف واقعاً فالأصل يجري إلاّ أن ذلك الحكم لا يترتّب لعدم تحقّق ما يترتب عليه، وهذا ليس بالاشتراط.

وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر فكل مورد تعمُّه قاعدة نفي الضرر فأصل البراءة وإن كان لا يجري كما هو الحال مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية إلاّ أن ذلك من جهة أنه لا يبقى مجال للأصل معها، حيث إن الدليل الاجتهادي بيان وموجب للعلم بالتكليف ولو ظاهراً، ومن المناسب اشتراط عدم كل دليل اجتهادي لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر.

قوله ﷾:

«ثـمّ إنـه لا بـأس بصـرف الكـلام...، إلـى قولـه:

وأما دلالتها...».[1]

قاعدة لا ضرر:

ذكرنـا فيمـا سـبق أن الفاضـل التـوني ذكـر أن أصـل البـراءة مشـروط بشـرطين، وكـان ثانيهمـا اشـتراط عـدم لـزوم التضـرّر مـن جهـة أخـرى وإلاّ كانـت قاعـدة لا ضـرر هـي المحكّمـة ولا تصـل النوبـة إلـى أصـل البـراءة، هكذا ذكرنا سابقاً.

ولأجـل ذكـر لفـظ الضـرر أخـذ الشـيخ المصـنف بـالتعرّض إلـى قاعـدة نفي الضرر.

ولا يخفـى أن هـذه المناسـبة ضـعيفة جـداً، ولضـعفها ذكـر نكتـة أخـرى، وهـي أن بعـض الأحبّـة قـد طلـب منّـا ذلـك، واسـتجابة لطلبـه نتعـرّض إلـى القاعـدة المـذكورة وإن كـان ذلـك خارجـاً عـن علـم الأصـول،[2] فـإن القاعـدة المـذكورة قاعـدة فقهيـة، حيـث إنـه يتوصّـل مـن خلالهـا إلـى أحكـام جزئيـة لا أحكـام كليـة، والمسـألة الأصـولية هـي مـا يتوصّـل مـن خلالهـا إلـى أحكام كلية لا جزئية.

---

(١) الدرس ٣٤٠: (١٢/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

(٢) هـذا مضـافاً إلـى أن الشـيخ الأعظـم فـي الرسـائل قـد تعـرّض إليهـا فـي هـذا الموضـع، ولعلَّ هذا هو المهم.

ثمّ ذكر ﷾ أن البحث في هذه القاعدة يقع في نقاط خمس، هي:

١ ـ مدرك القاعدة.

٢ ـ مفادها.

٣ ـ نسبتها إلى أدلة الأحكام الأوّلية، من قبيل وجوب الصوم مثلاً، فإنه حكم لعنوان الصوم الذي هو عنوان أوّلي، فإذا فرض أنه كان مضرّاً فقاعدة لا ضرر هي المقدّمة، ولكن ما هي النكتة؟

٤ ـ نسبتها إلى أدلة الأحكام الثانوية، من قبيل نفي العسّر والحرج.

٥ ـ إذا اجتمع ضرران فأيّهما المقدّم.[1]

مدرك القاعدة:

أما مدركها فهو مجموعة روايات وردت بعضها في قصة الأنصاري مع سَمُرَة، وبعضها ورد في مجالات أخرى. وقصة سَمُرة قد تعرضت إليها أكثر من رواية مع اختلافٍ ما في المنقول، كما أنه قد تعرّضت إليها كتب الحديث للعامة أيضاً وليس كتب حديث الشيعة فقط.

ونصٌّ موثقة زرارة كما يلي: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سَمُرة بن جُنْدَب كان له عَذْقٌ[2] في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمرُّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه

---

(١) ولم يشر ﷾ في عبارة المتن في هذا الموضع إلى هذه النقطة والحال أنه سيأتي منه التعرّض إليها، فكان من المناسب الإشارة إليها هنا.

(٢) عَذْق: النخلة بحملها، والعِذْق غصن النخلة بشعبه. والمراد هنا العَذْق، أي النخلة بقرينة التعبير بعد ذلك بالنخلة. والحائط هو البستان.

وظاهر الموثقة أن دار الأنصاري كانت واقعة في البداية، ثمّ يأتي بعدها البستان الذي فيه النخلة، ولأجل أن يصل سَمُرة إلى نخلته يحتاج إلى المرور بدار الأنصاري.

الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سَمُرة، فلما تأبّى جاء الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبّره الخبر فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبّره بقول الأنصاري وما شكا، وقال: إذا أردتَ الدخول فاستأذن فأبى، فلما أبى ساوَمَه حتّى بلغ به الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدُّ لك في الجنّة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار».[1]

وجاء في رواية أبي عبيدة الحذّاء أن رسول الله ﷺ قال لسمرة: «يسرك أن يكون لك عَذْق في الجنّة بنخلتك؟»، قال: لا، قال: «لك ثلاثة»، قال: لا، قال: «ما أراك يا سمرة إلاّ مضاراً، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه».[2]

ثمّ إنه لأجل كثرة الروايات الناقلة لنفي الضرر الواردة إما في قصة سَمُرة أو في غيرها _ كالواردة في مسألة الشفعة وغيرها _ ادّعى فخر الدين أنها متواترة.

ولكن حيث إن التواتر اللفظي غير متحقّق _ بسبب اختلاف ألفاظ الروايات واختلاف موردها _ فيتعيّن أن يكون مقصوده التواتر الإجمالي، بمعنى أنّا نقطع بصدور بعضها، كواحدة منها على الأقل، وإن كانت تلك الواحدة غير متعيّنة لنا، فهي على هذا الأساس متواترة بالتواتر الإجمالي.[3]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨/ الباب ١٢ من أبواب احياء الموات/ الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧/ الباب ١٢ من أبواب احياء الموات/ الحديث ١.

(٣) هذه هي المرة الثانية التي يمرُّ فيها من قِبَل الشيخ المصنف مصطلح التواتر الإجمالي، فهو قد ذكره في المرة الأولى في مبحث حجية الخبر، وهذه هي المرة الثانية. ⇦

مضافاً إلى أنها مشهورة بين الأصحاب فينجبر ضعفها _ إن كان _ بعمل الأصحاب.

على أن بعضها هو من قسم الموثّق، كموثقة زرارة المتقدّمة، ومعه فلا موجب للإشكال في السند.[1]

توضيح المتن:

على نحو الاقتصار: المناسب: على نحو الاختصار.

وإيضاح نسبتها...: هذا التطويل لا داعي إليه، والمناسب: وإيضاح نسبتها مع أدلة الأحكام الأوّلية أو الثانوية.

ثمّ إنه كان المناسب كما ذكرنا الإشارة إلى النقطة الخامسة.

ومورداً: ذكرنا أن الاختلاف الموردي لا يضر بتحقّق التواتر اللفظي.

⇦ ثمّ إنه جاء في العبارة أن التواتر اللفظي لا يمكن أن يتحقّق بعد اختلاف اللفظ واختلاف المورد. ويمكن أن نقول: إن اختلاف المورد لا يوجب عدم تحقّق التواتر، فالروايات وإن كان موردها مختلفاً إلاّ أنه ما دام الحكم الوارد فيها قد ورد بلفظ واحد فالتواتر يتحقّق.

وأيضاً جاء في العبارة أن التواتر اللفظي ما دام لم يتحقّق فينبغي أن يكون المراد تحقّق التواتر الإجمالي.

هذا ويمكن أن يقال بتحقّق التواتر المعنوي، فإنها جميعاً تشترك في معنىً واحد، فانتفاء التواتر اللفظي لا يعيّن تحقّق التواتر الإجمالي بعد إمكان تحقّق التواتر المعنوي.

بل يمكن أن نقول: إن تحقّق التواتر الإجمالي لا يجدي شيئاً بعد عدم تعيّن تلك الرواية الصادرة إلاّ إذا فرض وجود معنى واحد مشترك وإن كان ضيّقاً، ومع وجوده يصير التواتر معنوياً.

(١) يظهر من خلال تعبيره ﷺ وجود من توقّف في السند، ولكن لم نعثر نحن بعد الفحص على من توقّف، وكان من المناسب أن يقول: فهي تامة من حيث السند.

تواترها إجمالاً: لا حاجة في المصير إليه بعد إمكان تواترها المعنوي كما ذكرنا.

فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها: وهل هناك من أشكل؟

خلاصة البحث:

الكلام في قاعدة لا ضرر يقع في نقاط خمس، أوّلها البحث عن مدركها، وهو تام، لتواترها الإجمالي، مضافاً إلى انجباره بالشهرة، على أن بعض الروايات هو من قسم الموثق.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

البحث عن قاعدة لا ضرر:

ثمّ إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار بنحو الاختصار، وذلك ببيان مدركها، وشرح مفادها، وايضاح نسبتها مع أدلة الأحكام الأوّلية والثانوية وإن كان ذلك أجنبياً عن مقاصد الكتاب إجابة لالتماس بعض الأحبة فأقول وبه أستعين:

إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة، منها موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إن سَمُرة بن جُنْدَب كان له عَذْق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان سَمُرة يمرُّ إلى نخلته ولا يستأذن فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سَمُرة فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه وأخبره بالخبر فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله _ إليه _[1] وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه فقال: إذا أردتَ الدخول فاستأذن، فأبى فلما أبى ساوَمه حتّى بلغ من الثمن

(١) المناسب وجود كلمة إليه، والنقل المذكور ليس مطابقاً لما في الوسائل بل هناك اختلافٌ ما، فلاحظ ما قد أثبتناه سابقاً، فإنه مطابق لما في الوسائل.

ما شاء الله فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عَذْق في الجنّة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار».

وفي رواية الحذّاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك إلاّ أنه فيها بعد الإباء: «ما أراك يا سَمُرة إلاّ مضاراً، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه»، إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها، وهي كثيرة.

وقد ادعي تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها.

والإنصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف. وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها. مع أن بعضها موثقة فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها.

* * *

قوله ﷾:

«وأما دلالتها...»، إلى قوله: **ثمّ الحكم الذي أريد نفيه...».**[1]

مفاد القاعدة:

وأما بالنسبة إلى مفاد القاعدة فقد أشار ﷾ إلى أربع قضايا:

١ ـ ما هو المقصود من كلمة ضرر؟

٢ ـ ما هو المقصود من كلمة ضرار؟

٣ ـ ما هو المقصود من النفي في فقرة لا ضرر؟

٤ ـ ما هو الحكم الذي يراد نفيه بالقاعدة؟

المراد من الضرر:

أما بالنسبة إلى كلمة ضرر فذكر أن المقصود منها ما يقابل النفع، فهناك نفع وهناك ضرر، وهما متقابلان، والمراد من الضرر كل نقص سواء أكان في النفس، أم في بعض الأطراف، أم في العرض، أم في المال.

فمثلاً إذا قُتل أحد أولاد شخص كان ذلك ضرراً عليه، باعتبار أنه نقص في النفس.

وإذا قُطعت يدُ شخص كان ذلك نقصاً في طرفه فهو ضرر.

وإذا تُعِدّي على عرضه كان ذلك نقصاً، وبالتالي ضرراً.

وهكذا إذا تلفت بعض أمواله، فإن ذلك نقص وضرر.

---

(١) الدرس ٣٤١ و٣٤٢: (١٦ و١٧/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

وعلى هذا فكلُّ نقص في إحدى الجهات المذكورة فهو ضرر، ولكن نستدرك ونقول: ليس كل نقص هو ضرراً، بل خصوص ما إذا كان المورد من شأنه الاتّصاف بذلك الشيء إلاّ أنه حصل نقص من ناحيته بعد شأنية اتصافه به، فمن شأن الإنسان مثلاً أن تكون له يدان فإذا تلفت إحداهما كان ذلك ضرراً، وأما الجدار فحيث إنه ليس من شأنه الاتصاف بذلك فالعدم المذكور لا يكون في حقه ضرراً.[1]

وعلى هذا فمعنى الضرر وسيع من جهة، وضيّق من جهة أخرى، فهو وسيع، باعتبار شموله لكل نقص، وهو ضيّق، باعتبار اختصاصه بالمورد الذي يكون من شأنه اتّصافه بذلك الشيء.

المراد من الضرار:

هذا بالنسبة إلى كلمة ضرر.

وأما كلمة ضرار الواردة في فقرة (ولا ضرار) فقد يقال: إن المقصود منها أحد المعنيين التاليين:

١ ـ فعل الاثنين، بمعنى أن الضرار هو من باب المفاعلة، وهي تدل على المشاركة في المبدأ، فقولك: قاتلَ فلان فلاناً هو

(١) ههنا تعليقان:

١ - إن المقابل للضرر ليس هو النفع بل المنفعة، فإن الضرر هو النتيجة أو ما يعبّر عنه باسم المصدر، والمقابل له هو المنفعة التي هي النتيجة أيضاً واسم المصدر، بخلاف النفع، فإنه مصدر، ويقابله الضّر.

٢ - إن التقابل بين الضرر والمنفعة ليس تقابل العدم والملكة، بل هما من الضدين الذين لهما ثالث، فرأس المال لشخص إذا كان بمقدار ألفٍ مثلاً، وبعد التجارة به حصل على أكثر منه كان ذلك منفعة، وإذا بقي كما هو لم يكن ذلك منفعة ولا ضرراً، وإذا نقص كان ضرراً، فهناك إذن حالة ثالثة ترتفع فيها المنفعة والضرر معاً.

بمعنى أنهما اشتركا في القتال، فهذا يقاتل ذاك، وذاك يقاتل هذا، والنهي عن الضرار يراد به أن هذا لا يجوز له أن يضرَّ ذاك، وذاك لا يجوز له أن يضرَّ هذا.

٢ ـ المجازاة على الضرر، بمعنى أنه لو صدر الضرر من أحد الطرفين فالثاني لا يجوز له الاضرار بالأوّل من باب المجازاة على ضرره.

وقد رفض الشيخ المصنف كلا هذين المعنيين:

أما الأوّل فلأنّ الأصل في باب المفاعلة وإن كان هو المشاركة إلاّ أنه في المقام لا يراد هذا المعنى.[1]

وأما الثاني فلأنه لم يعهد في باب المفاعلة استعمالها بمعنى الجزاء على الفعل من ضرر أو غيره.

ثمّ قال ﷾: وبعد بطلان إرادة هذين المعنيين يجدر أن نفسّر الضرار بأنه ليس إلاّ الضرر نفسه، فالضرر والضرار هما بمعنى واحد، وقد ذكر من باب التأكيد. وسند ذلك أمران:

١ ـ إن ابن الأثير في نهايته ذكر أنهما بمعنى واحد.

٢ ـ إن النبي ﷺ قال لسُمرة: «إنك مضار»، وهذا يدل على أن مضار ـ الذي هو من باب ضرار ـ هو بمعنى الضرر، وليس هما ذا معنى مختلف.

---

(١) لم يوضّح ﷾ النكتة في عدم إرادة هذا المعنى، ولعلَّ النكتة هي أنه في قضية سَمُرة لم يصدر ضرر من الطرفين، بل صدر من سمرة لا غير.

وهذه النكتة نفسها يمكن ذكرها لدفع المعنى الثاني، فالضرر لم يصدر إلاّ من سَمُرة ولا يوجد ضرر آخر بمعنى الجزاء ليُنهى عنه.

وبالجملة: الضرر والضرار هما بمعنى واحد وقد ذكر النهي عن الضرار من باب التأكيد.[١]

المراد من النفي:

هذا كله بالنسبة إلى المراد من كلمتي الضرر والضرار.

وأما نفي الضرر في فقرة (لا ضرر) فقد وقع في تشخيص المراد منها شيء من الخفاء، فإن الفقرة المذكورة كيف تنفي الضرر والحال أنّنا نرى أن الاضرار كثيرة التحقّق بين المسلمين، فهذا يقتل، وذاك يسجن، والآخر يمرض، وهكذا، فكيف إذن نُفي الضرر؟ إن في تشخيص المراد شيئاً من الخفاء، وقد ذكرت في هذا المجال عدة احتمالات، وقد أشار الشيخ المصنف إلى ثلاثة منها، ثمّ بعد إبطالها أخذ بذكر الاحتمال المختار له. والاحتمالات هي:

١ ـ ما اختاره الشيخ الأعظم ووافقه على ذلك جماعة من

---

(١) يمكن التعليق على ما ذكر بما يلي:

١ - إن لازم فكرة التأكيد أن التقدير في الحديث هكذا: لا ضرر لا ضرر، وهذا ربما تكون إرادته بعيدة.

٢ - إن ابن الأثير لو كان رأيه حجة فهو لا ينفي مجيء الضرار بمعنى آخر، وإنما غاية ما ذكره إنهما يستعملان بمعنى واحد، يعني أحياناً.

٣ - إن إطلاق النبي ﷺ عنوان مضار على سمرة لا يدل على اتحاد معنى الضرار والضرر لا من قرب ولا من بعد.

ويمكن أن يقال: إن الضرار هو بمعنى الاضرار بالغير، والحديث ناظر بفقرته الأولى - أعني لا ضرر - إلى بيان أن الشريعة لا تحتوي على أحكام ضررية، وبفقرته الثانية ناظر إلى النهي عن اضرار شخص لآخر، وهذا المعنى متداول كقوله تعالى: ﴿وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرارا لِتَعْتَدُوا﴾، ﴿وَالذِينَ اتخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً﴾، ﴿وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ﴾.

المتـأخرين، وهـو أن المقصـود نفـي الحكـم الضـرري، أي نفـي الحكـم الـذي ينشـأ منـه الضـرر، فالوضـوء واجـب فـي الإسـلام ولكـن متـى مـا سـبّب وجوبه ضرر المكلف فيكون الوجوب منفياً.

أما كيف صحَّ نفي الضرر بقصد نفي الحكم الشرعي؟ ذلك باعتبار أن الحكم الشرعي سبب للضرر، فالمكلّف إنما يقع في الضرر بسبب وجوب الفعل شرعاً، ولو لا الوجوب لما توضّأ مثلاً، وبالتالي لما وقع في الضرر.

ومـا دام المـورد مـن مصـاديق السـبب والمسـبب فنقـول: إن المسـبّب ـ أعنـي الضـرر ـ نُفـي بقصـد نفـي السّـبب، أي بقصـد نفـي الحكـم الشـرعي، ومـن المعلـوم أن نفـي المسـبّب بقصـد نفـي السـبب أسـلوب بلاغـي معهـود، فكثيراً ما ينفى المسبّب بقصد نفي السبب.

٢ ـ مـا اختـاره الفاضـل التـوني، وهـو أن يكـون المـراد نفـي الضـرر غيـر المتـدارك، فلـزوم بيـع الغـبن أمـر ضـرري فـلا بـدَّ أن يكـون متـداركاً مـن خـلال جعـل الخيـار، فيثبـت مـن خـلال قاعـدة لا ضـرر وجـود تـدارك للضـرر الحاصل من صحة البيع الغبني، وذلك بواسطة جعل الخيار.

٣ ـ مـا اختـاره الميـر فتـاح المراغـي صـاحب العنـاوين وشـيخ الشـريعة الاصـفهاني، وهـو أن المقصـود مـن النفـي النهـي، فقولـه ﷺ: «لا ضـرر» يعني لا تضرَّ الآخرين.[1]

هذه احتمالات ثلاثة في المقصود من نفي الضرر.

والشيخ المصنف يختار احتمالاً آخر، وهو أن يكون المقصود نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فالضرر عنوان لمثل الوضوء الضرري والغسل الضرري

(١) ولا بـدَّ أن يفسّـر الفقـرة الثانيـة – أعنـي لا ضـرار – بـالنهي عـن مضـارة أحـدهما للآخر، فلا يجوز أن يضرّ هذا ذاك ولا ذاك هذا.

والصوم الضرري وهكذا، وكأنه قيل: لا وضوء ضرري ولا غسل ضرري ولا صوم ضرري، ولكن نفي ذلك ويقصد من وراءه نفي الحكم، من قبيل لا ربا بين الوالد وولده، فالربا نُفي والمقصود نفي الحرمة، وهكذا في المقام نفي الضرر ـ يعني الموضوع الضرري، كالوضوء الضرري مثلاً ـ والمقصود نفي الوجوب.

والفارق بين هذا وبين ما اختاره الشيخ الأعظم رغم اتفاقهما في الوصول إلى نتيجة واحدة ـ فكلاهما يسلّم أن المنفي هو الحكم، أعني الوجوب في مورد كون الوضوء ضررياً ـ أمران، أحدهما نظري وثانيهما عملي.

أما الفارق النظري فهو أنه على رأي الشيخ الأعظم يكون الحديث دالاً على نفي الحكم من باب نفي المسبّب وإرادة نفي السبب، بينما على رأي الشيخ المصنف يكون دالاً على نفي الحكم من خلال نفي موضوعه، فكيفية الدلالة على نفي الحكم مختلفة.

وأما الفارق العملي فقد تقدّمت الإشارة إليه في المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد المستدل به على حجية الخبر، فلاحظ.[1]

(١) وحاصل ذلك أنه ذُكر في المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد أن الاحتياط التام في مجموع الوقائع موجب للعسر فيكون منتفياً، وهنا تظهر الثمرة بين الرأيين، فإنه على رأي الشيخ الأعظم يصح التمسّك بقاعدة نفي العسر لإثبات عدم وجوب الاحتياط التام، فإن ثبوت الحكم الشرعي في كل واقعة هو سبب لحكم العقل بلزوم الاحتياط، فينفى المسبّب - أعني العسر - والمقصود نفي سببه، وهو الحكم الشرعي. هذا على رأي الشيخ الأعظم.
وأما على رأي الشيخ المصنف فلا يصحُّ ذلك، لأن الموضوع لكل حكم شرعي ليس عسرياً، كلا، إذ لو شُخّص الحكم وعُرف الموضوع لأمكن الامتثال بلا عسر، وإنما العسر هو نتيجة الجهل بذلك الحكم الموجب للجمع بين المحتملات حتّى يتحقّق الاحتياط، وبالتالي حتّى يتحقّق امتثال ذلك الحكم، وما دام الموضوع ليس عسرياً فلا يمكن تطبيق قاعدة نفي العسر لإثبات انتفاء الحكم الشرعي.

ثمّ إنه بعد اتّضاح هذا نعود من جديد ونقول: إن الصحيح هو هذا الاحتمال الذي اختاره الشيخ المصنف وذلك لنكتتين:

١ ـ إنه على الاحتمال المذكور يكون الحديث محمولاً على ظاهره، فهو يدل على النفي، والنفي يحمل على ظاهره، وهو إرادة نفي حقيقة الضرر، فإنّ كلمة لا نافية للجنس، وهي تدل على نفي الحقيقة، غايته أن حقيقة الضرر ليست منفية حقيقة، إذ لا إشكال في تحقّق الضرر خارجاً بكثرة، وإنما المقصود نفي الحقيقة ادعاءً، يعني كناية عن نفي الآثار، من قبيل لا صلاة إلاّ بطهور، فحقيقة الصلاة نفيت ادعاءً، يعني كناية عن نفي الصحة.

وقد تقول: ما الفارق بين أن ينفى الضرر أو بالأحرى الموضوع الضرري ادعاءً وكناية عن نفي الآثار[1] وبين إرادة نفي الحكم الضرري أو نفي الضرر غير المتدارك.

والجواب: أن الفارق هو من الجنبة البلاغية، إذ لا إشكال في أن نفي الحكم الشرعي الضرري لا يشتمل على أسلوب بلاغي[2] بخلاف نفي الضرر ادعاءً بقصد نفي الحكم كناية هو أسلوب بلاغي جميل.

وبكلمة أخرى: هل وجدانك لا يشعر بوجود فارق من حيث البلاغة بين أن تقول: لا حرمة للربا بين الوالد وولده وبين أن تقول: لا ربا

(١) والمقصود من الأثر المنفي هو الوجوب مثلاً كما هو واضح.

(٢) هذا وجيه إذا فرض أن الحكم كان منفياً بلسان نفي الحكم، بأن قيل هكذا: لا حكم ينشأ منه الضرر، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الشيخ الأعظم يدّعي أن الحكم لم ينف ابتداءً وإنما نفي من خلال نفي مسببه، فنُفي المسبب وقصد نفي السبب، وهذا أسلوب بلاغي معهود أيضاً، لا أنه توجد كلمة مقدّرة، أعني كلمة حكم حتّى يكون ذلك من المجاز في التقدير، ولا أنه استعملت كلمة ضرر وأُريد منها الحكم الضرري بنحو المجاز في الكلمة، وإنما ينفى المسبّب ويراد نفي السبب.

بين الوالد وولده؟ نعم الوجدان يشعر بالفرق، فالأوّل ليس بلاغياً بخلاف الثاني، والمقام من هذا القبيل.

إذن النكتة الأولى لترجيح الاحتمال الذي اخترناه هو أن النفي يكون محمولاً على ظاهره مع إعمالٍ لنكتة بلاغية، بخلافه على الاحتمالات الثلاثة، فإنه لا إعمال للبلاغة.

٢ ـ إنه من المستهجن نفي المسبّب وإرادة سبب خاص معيّن من بين الأسباب، فإن هذا لم يعهد في اللغة العربية، بل المعهود نفي المسبّب بقصد نفي جميع أسبابه لا نفي سبب معيّن منها.

وهكذا لا معنى لنفي الضرر بقصد نفي الضرر غير المتدارك، فإن هذا مستهجن أيضاً، إذ لم يعهد استعمال كلمة الضرر وإرادة خصوص الضرر الموصوف بوصف معيّن، أعني الموصوف بأنه غير متدارك، إن هذا مطلب غير معهود أيضاً.

نعم هناك شيء مقبول، وهو أن يذكر الموصوف ويقدّر وصف معين من أوصافه بنحو يفترض وجود تقدير ـ وهذا بخلافه فيما سبق، فإنه لا يفترض وجود تقدير، بل ينفى الموصوف ويراد به نفي وصف معيّن خاص من دون أن يكون مقدّراً ـ ولكن هذا وإن كان غير مستهجن إلاّ أنه مخالف للظاهر، فإن ظاهر كل كلام هو عدم التقدير.

وبالجملة: نفي الموصوف بقصد نفي حصة خاصة منه من دون تقدير أمر مستهجن غير معهود، ونفيه بقصد نفي حصة خاصة منه بنحو التقدير هو أمر غير مستهجن ولكنه مخالف للظاهر لحاجته إلى التقدير.

إذن رأي الشيخ الأعظم ورأي الفاضل التوني هما معاً مستهجنان.

وأما تفسير النفي بالنهي فهو أمر غير معهود في باب الأسماء وإنما

هو معهود في باب الأفعال، فتقول مثلاً: لا يعيد بمعنى لا تُعدْ، وتقول: لا يبيع فلان بمعنى لا يَبعْ، وهذا بخلافه في باب الأسماء فإنه غير معهود.[1]

ثمّ ذكر في نهاية كلامه: إنه قد يقال بوجود قرينة على أحد الاحتمالات المتقدمة، وهي أنه لا يمكن إرادة نفي حقيقة الضرر حقيقة من فقرة لا ضرر، إذ لا إشكال في تحقّق الضرر في الخارج كثيراً فيكون ذلك قرينة على إرادة أحد الاحتمالات المتقدّمة.

وأجاب عنه بأن تعذّر نفي الحقيقة حقيقة لا يصلح قرينة على تعيين أحد الاحتمالات المتقدّمة بعد إمكان الحمل على إرادة نفي الحقيقة بنحو الادعاء دون الحقيقة.

إذن ما ذكر ليس صالحاً للقرينية على تعيين أحد الاحتمالات الثلاثة.

توضيح المتن:

فالظاهر أن الضرر: هذا إشارة إلى القضية الأولى.

هو ما يقابل النفع: تقدّم أن المناسب: هو ما يقابل المنفعة.

كما أن الأظهر: هذا إشارة إلى القضية الثانية.

وحكي عن النهاية: أي وكما حكي عن النهاية أنه بمعناه.

كما أن الظاهر أن يكون: هذا إشارة إلى القضية الثالثة.

حقيقة أو ادعاءً: ظاهره أنهما قيدان يرجعان إلى نفي الحقيقة، ومعه يرد إشكال التهافت في عبارة الشيخ المصنف، فإن ظاهر هذا

---

(١) هذا غريب للأمثلة الكثيرة في باب الأسماء من قبيل: ﴿فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٧)، ﴿فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَياةِ أَنْ تَقُولَ لا مِساسَ﴾ (طه: ٩٧)، وقوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا غشَ بين المسلمين»، إلى غير ذلك.

التعبير أن نفي حقيقة الضرر في فقرة لا ضرر يمكن أن يكون بنحو الحقيقة كما أنه يمكن أن يكون بنحو الادّعاء كناية عن نفي الآثار، ولكن سيأتي منه في نهاية المطلب أن نفي الحقيقة في المقام لا يمكن أن يكون بنحو الحقيقة، فلاحظ حيث يقول: وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة...

لا صلاة لجار المسجد...: النفي هنا للكمال وليس للآثار، أعني الصحة، والمناسب التمثيل بجملة لا صلاة إلاّ بطهور.

ولا رجال: فإن ذلك كناية عن نفي آثار الرجولة التي منها الشجاعة والقتال والتفاني في سبيل الحق والعدالة.

فإن قضية البلاغة...: هذا شروع في بيان النكتة الأولى لترجيح الاحتمال الذي بنى هو قدس سره عليه.

ويمكن أن يقال: إن إعمال الجانب البلاغي في قضايا الأحكام أمر غير وجيه، فالبلاغة تلحظ في مجال الكلمات الخطابية دون مجال بيان الأحكام، فإعمال النكتة البلاغية كمرجّح في باب بيان الأحكام أمر غير وجيه.

ونفي الحقيقة ادّعاءً...: هذا مبتدأ، وخبره غير نفي أحدهما...

والمراد من الغيرية هي الغيريّة البلاغية، أي هما متغايران من زاوية الأسلوب البلاغي.

مجازاً في التقدير أو الكلمة: أي إما بتقدير كلمة حكم أو بأن يراد بنحو المجازية الحكم الضرري من كلمة ضرر.

ممّا لا يخفى ...: المناسب: كما لا يخفى.

جداً: يحتمل أن يكون قيداً لبُعْد، كما أنه يحتمل أن يكون قيداً لإرادة النهي من النفي، أي إن النهي هو المراد جداً وواقعاً من النفي.

ضرورة بشاعة: هذا إشارة إلى النكتة الثانية. والمناسب: إضافةً إلى بشاعة....

بنحو التقييد: المناسب: بنحو التقدير. أي ومثله في البعد أن يكون المنفي الضرر مع تقدير غير المتدارك.

وإرادة النهي...: هذا ردٌّ على احتمال شيخ الشريعة، وما قبله إشارة إلى ردّ الاحتمالين الأوّلين.

من مثل هذا التركيب: يعني لا النافية الداخلة على الأسماء.

وعدم إمكان إرادة: هذا مبتدأ، وخبره لا يكاد يكون قرينة...

خلاصة البحث:

إن المقصود من الضرر مطلق النقص ولكن في المورد الذي من شأنه الاتصاف بالوصف.

والمراد من الضرار هو الضرر وقد ذكر تأكيداً، وليس المراد فعل الاثنين أو المجازاة على الضرر.

وأما المقصود من نفي الضرر فهو نفي حقيقة الضرر ادعاءً كناية عن نفي الآثار وليس المقصود أحد الاحتمالات الثلاثة، وذلك لنكتتين.

وعدم إمكان إرادة نفي حقيقة الضرر حقيقة لا يصلح قرينة لتعيين أحد الاحتمالات الثلاثة بعد إمكان حمل النفي على نفي الحقيقة ادعاءً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا من حيث السند.

وأما دلالتها:

١ ـ فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكة.

٢ ـ كما أن الأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً ـ كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة وحكي عن النهاية ـ لا فعل الاثنين وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده في باب المفاعلة.

وبالجملة: لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

٣ ـ كما أن الظاهر أن يكون لفظ لا لنفي الحقيقة ـ كما هو الأصل في هذا التركيب ـ حقيقة أو ادعاءً كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد، ويا أشباه الرجال ولا رجال، فإن مقتضى البلاغة إرادة نفي الحقيقة ادعاءً لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى، ومن المعلوم أن نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازاً في التقدير أو في الكلمة كما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقدح بذلك بُعْدُ إرادة نفي الحكم الضرري أو الضرر غير المتدارك أو إرادة النهي من النفي جداً.

هذا مضافاً إلى بشاعة استعمال الضرر وإرادة سبب خاص من أسبابه أو خصوص غير المتدارك. نعم لو أُريد ذلك بنحو التقييد فهو وإن لم يكن بعيداً إلاّ أنه بلا قرينة عليه غير سديد.

وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز إلاّ أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب.

وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد إمكان حمله على نفيها ادعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله.

* * *

قوله ﷾:

«ثـمّ الحكـم الـذي أُريـد نفيـه...»، إلـى قولـه: **ثـمّ انقدح بذلك حال توارد...».**[1]

ما الحكم الذي يراد نفيه؟

ذكرنا سابقاً أن النقطة الثانية تشتمل على البحث عن قضايا أربع، وقد تحدّثنا إلى الآن عن قضايا ثلاث، وأما القضية الرابعة فحاصلها السؤال عن الحكم الذي يراد نفيه بالقاعدة، وأجاب ﷾ أن الحكم الذي ينفى بالقاعدة هو الحكم الذي لا يكون موضوعه الضرر نفسه بحيث يكون مقيّداً به وقد أُخذ في موضوعه، فإن مثل الحكم المذكور لا يمكن أن يرتفع بالقاعدة وإلاّ صار الضرر مقتضياً وموضوعاً للحكم وفي نفس الوقت يكون رافعاً له، ومن الواضح أن مقتضي الحكم لا يمكن أن يكون رافعاً له كما هو واضح.

وعلى هذا الأساس فلو فرض أنه ورد دليل يقول: من تضرّرَ فعليه الصدقة مثلاً فلا يمكن رفع وجوب الصدقة بقاعدة لا ضرر.

وربما يمكن التمثيل أيضاً بوجوب الخمس والزكاة والجهاد، فإنها مبنيّة على التضرر، فالخمس مثلاً هو في نفسه ضرر، لأنه يحصل به نقص رأس مال الشخص بمقدار الخمس، ومعه لا يمكن رفع وجوب الخمس بقاعدة لا ضرر، فإنه ـ وجوب الخمس ـ مبني على الضرر فكيف يرتفع به.

وبهذا ينتهي حديثنا عن النقطة الثانية بقضاياها الأربع.

---

(١) الدرس ٣٤٣: (١٨/ شعبان/ ١٤٢٧هـ).

نسبة لا ضرر إلى أدلة الأحكام الأوّلية:

وبعد هذا يأخذ ﷺ بالتحدّث عن النقطة الثالثة، وهي نسبة لا ضرر إلى أدلة الأحكام الأوّلية، هكذا نطرح البحث أو نطرحه بصيغة أخرى ونقول هكذا: إن نسبة لا ضرر إلى أدلة الأحكام الأوّلية هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وفي الموارد التي هي من هذا القبيل يلزم تساقط كلا الدليلين في مادة المعارضة لا ترجيح أحدهما بخصوصه.

فمثلاً الصوم إذا كان مضرّاً بحال الشخص فمقتضى إطلاق دليل وجوبه _ أعني مثل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ ...﴾ _ وجوبه حتّى إذا كان مضراً، بينما مقتضى إطلاق قاعدة لا ضرر نفي الحكم الضرري حتّى إذا كان هو وجوب الصوم، إنه توجد معارضة بنحو العموم من وجه بين إطلاق قاعدة لا ضرر وإطلاق دليل وجوب الصوم، ومعه فلماذا تقدّم قاعدة نفي الضرر ويحكم بعدم وجوب الصوم؟

وفي هذا المجال ذكر ﷺ وجهين لتقديم القاعدة، وهما:

١ _ التمسّك بفكرة الجمع العرفي، بدعوى أن العرف حينما يلحظ مثل هذين الدليلين يجمع بينهما بحمل وجوب الصوم على الحكم الاقتضائي بينما دليل نفي الضرر يحمله على الحكم الفعلي.

ونكتة حمل نفي الضرر على الحكم الفعلي هو أن الضرر على ما ذكرنا مسبقاً هو بمثابة المانع من ثبوت الأحكام الأوّلية، والحكم المناسب للمانع هو الحكم الفعلي، فيتعيّن على هذا حمل نفي الضرر على بيان الحكم الفعلي بينما الأدلة الأوّلية تحمل على بيان الحكم الاقتضائي.

وهذا ليس مطلباً جديداً، بل هو سيّال يجري في كل مورد اجتمع فيه دليل أولي مع دليل ثانوي، فإنه يحمل الثانوي على الحكم الفعلي والدليل الأولي على

الحكم الاقتضائي، من قبيل دليل إباحة شرب الماء مع دليل حرمة الغصب، فإنه إذا فرض كون الماء مغصوباً يحصل التعارض فيه ويقدّم دليل لا تغصب ويحمل دليل إباحة الماء على أنه حكم اقتضائي، فيقال: إن العرف يرى أن دليل إباحة الماء يقصد منه بيان أن عنوان الماء فيه اقتضاء لجواز الشرب، وهذا لا ينافي حرمته الفعلية بسبب دليل حرمة الغصب.

وبالجملة: عند اجتماع عنوانين: أولي وثانوي يحمل الثانوي على بيان الحكم الفعلي، والأولي على بيان الحكم الاقتضائي.

ولكن هذا يتمُّ فيما إذا كان العنوان الأولي سنخ عنوان يقبل الحمل على الحكم الاقتضائي، أما إذا فرض أنه فعلي وبنحو العلة التامة فلا يمكن حمله آنذاك على الحكم الاقتضائي، بل الأمر ينعكس فيحمل الأولي على الفعلي والثانوي على الاقتضائي.

ولك أن تقول: إن العنوان الأولي هو ذو حالات ثلاث:

أ _ أن يكون فعليّاً وبنحو العليّة التامة بلحاظ جميع العناوين الثانوية. ولعلَّ من هذا القبيل _ إن صحّ المثال _ حرمة الظلم، فإنها حرمة فعلية ولا يمكن رفع اليد عنها وحملها على أنها ثابتة بنحو الاقتضاء سواء أكان العنوان المقابل هو الإكراه أم الاضطرار أم الخطأ أم النسيان، فإنه حتّى لو فرض طرو أحد هذه العناوين فحرمة الظلم تبقى فعليّة ولا يمكن زوالها.

ب _ أن يكون فعليّاً بلحاظ عنوان دون عنوان آخر، كما هو الحال في حرمة القتل مثلاً، فإنها فعليّة بلحاظ الإكراه والاضطرار ولكنها ليست فعليّة بلحاظ النسيان والخطأ، فلو أخطأ، شخص أو نسي وقتل مؤمناً ارتفعت الحرمة، بخلاف ما إذا أكره على القتل، فإنها تبقى.

ج ـ أن يكون بنحو الاقتضاء بلحاظ جميع العناوين الطارئة، كحرمة شرب الماء النجس، فإنها يمكن أن تزول عند طرو الخطأ أو النسيان أو الإكراه أو الإضطرار.

وإذا كانت حرمة العنوان الأولي بالنحو الأوّل فلا يمكن حملها على الاقتضاء، بخلافه لو كانت بأحد النحوين الأخيرين.

إذن متى ما اجتمع دليل الحكم الأولي مع دليل الحكم الثانوي فالأولي يحمل على الاقتضاء متى ما كان بأحد النحوين الأخيرين.[1]

هذا كله توضيح الوجه الأوّل للجمع بين دليل لا ضرر ودليل الحكم الأوّلي، وحاصله: أن العرف يحمل الأولي على الحكم الاقتضائي متى ما كان الحكم فيه بأحد النحوين الأخيرين.

٢ ـ التمسّك بفكرة الحكومة، بدعوى أن قاعدة لا ضرر ناظرة إلى أدلة الأحكام الأوّلية، وكأنها تريد أن تقول: إن تلك الأحكام الأوّلية من وجوب الصوم ووجوب الغسل والوضوء و... ثابتة عند عدم التضرر، فتقدّم قاعدة لا ضرر من باب الحكومة، أعني النظر.

---

(١) يمكن أن يقال: إن حمل الدليل الأولي على بيان الحكم الاقتضائي شيء بعيد جداً، فإن الحكم الاقتضائي عبارة عن كون الشيء واجداً للمصلحة، وهل يمكن حمل دليل وجوب الصوم مثلاً على كون المقصود منه الإخبار عن وجود المصلحة لا إنشاء وجوب فعلي للصوم؟! إنه غير محتمل أبداً.

هذا مضافاً إلى أنه في صورة عدم حصول الضرر إما أن يكون وجوب الصوم فعليّاً أو يكون اقتضائياً أيضاً، والثاني باطل جزماً، إذ لا وجه للحمل على الاقتضائي بعد عدم وجود الضرر، والأوّل يلزم منه كون الدليل الواحد دالاً على الحكم الاقتضائي والحكم الفعلي معاً، وهذا لا يفهم من الدليل جزماً، وهو استعمال في أكثر من معنى واحد. وعليه فالمتعيّن في وجه تقديم لا ضرر هو الحكومة.

وقد ذكر ﷺ أنه لو سلّمنا تحقّق النظر حكمنا بتقديم قاعدة لا ضرر من جهة كلا الوجهين وإلاّ كفانا الوجه الأوّل.

توضيح المتن:

ثمّ الحكم الذي أُريد نفيه...: هذا بيان للقضية الرابعة. ويمكن أيضاً جعله مقدمة للنقطة الثالثة، أي بيان حالة النسبة.

بعناوينها: كان المناسب إضافة الأوّلية.

أو المتوهّم...: يعني أو الحكم المتوهم ثبوته للأفعال كذلك، أي بعناويها الأوّلية. ومثال ذلك: وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإنه لا يجزم بثبوته بل يحتمل ذلك، فيرفع الوجوب المحتمل بقاعدة لا ضرر لو فرض وجود الضرر في الدعاء عند الرؤية.

لا الثابت له بعنوانه: أي ولا ترفع قاعدة لا ضرر الحكم الثابت للضرر بعنوانه.

ومن هنا لا تلاحظ...: أي من جهة كون الضرر علة للنفي ومانعاً من ثبوت الحكم.

ثمّ إن هذا إشارة إلى النقطة الثالثة.

بأدلته: متعلّق بيمنع، أي يمنع من فعلية العنوان الأوّلي طرو عنوان الضرر، فإنه بأدلته يمنع من فعلية العنوان الأوّلي.

الأدلة المثبتة أو النافية: مثال الأوّل: ما دلَّ على وجوب الوفاء بالنذر أو الشرط، ومثال الثاني: ما دل على نفي الحرج.

نعم ربما يعكس الأمر: أي فيحمل الأوّلي على الفعلي والثانوي على الاقتضائي. وقوله: بوجه يعني بدليل معتبر. وقوله: إن الحكم يعني الأوّلي. وقوله: في المورد يعني في موردٍ ما.

بنحو الفعلية: أي العلية التامة. وقوله: مطلقاً يعني بلحاظ جميع العناوين.

ثمّ إنه قد يناقش بأنه لا يوجد حكم فعلي بشكل مطلق، أي بلحاظ جميع العوارض، إذ ما من حكم إلاّ ويرتفع عند الخطأ والنسيان.

بدلالة: أي بدلالة صريحة لا تقبل الحمل على الاقتضاء. والتقدير: أو يكون الحكم فعليّاً بلحاظ عنوان عارضٍ خاص بسبب أن دليله يدل على الفعلية بنحو صريح لا يمكن الإغماض عنها في مقابل دليل العنوان الثانوي العارض على مورد العنوان الأوّلي.

فيقدّم دليل...: أي وفي مثله يقدّم دليل العنوان الأوّلي على دليل الحكم الثانوي.

للزم الإغماض عنها: وذلك فيما إذا كانت الدلالة على مستوى الظهور، فيلزم الإغماض عنها عرفاً بسبب الدليل الثانوي.

هذا ولو لم نقل...: أي وأما إذا قلنا بالحكومة كما ذكر الشيخ الأعظم فتقديم لا ضرر يكون أوضح. والتقدير: أن لا ضرر يقدّم حتّى لو لم نقل بحكومة دليله _ لا ضرر _ على دليل الحكم الأوّلي من جهة عدم ثبوت نظره إلى مدلول الدليل الأوّلي.

كما قيل: هذا راجع إلى المنفي دون النفي، أي راجع إلى الحكومة لا إلى عدمها.

خلاصة البحث:

إن الحكم الذي ينفى بقاعدة لا ضرر هو الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الضرر، وإلاّ كان الضرر مقتضياً لثبوت الحكم ورافعاً، وهو غير ممكن.

والنسبة بين لا ضرر ودليل الحكم الأوّلي وإن كانت هي العموم من وجه إلاّ أنه يقدّم لا ضرر من جهة جمع العرف بحمل الأوّلي على الاقتضاء والثانوي على الحكم الفعلي.

وهناك وجه آخر للتقديم ذكره بعض، وهو التقديم بالحكومة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٤ ـ ثمّ إن الحكم الذي يراد نفيه بقاعدة لا ضرر هو الحكم الأوّلي الثابت حال الضرر دون الثابت بعنوانه، فإنه العلة للنفي، ولا يمكن أن يكون الموضوع للحكم مانعاً منه.

ثمّ إنه من هذا يتضح أنه لا تلاحظ النسبة بين لا ضرر وأدلة الأحكام الأوّلية بل يقدّم عليها رغم أن النسبة هي العموم من وجه، إذ يوفّق العرف بينهما بحمل الأوّلي على الاقتضائي، والثانوي على الفعلي، كما هو الحال في سائر الموارد التي يجتمع فيها الدليل الثانوي المثبت أو النافي مع الدليل الأوّلي.

نعم ربما ينعكس الأمر فيما إذا أُحرز أن الحكم الأوّلي ليس اقتضائياً بل بنحو العلّيّة التامة إما مطلقاً أو بلحاظ بعض العوارض، وأما إذا لم يحرز ذلك فنفس اجتماعهما يكون قرينة على أن الأوّلي مقتض فقط، والعارض مانع فعلي.

هذا ولو لم نقل بحكومة دليل لا ضرر لعدم ثبوت نظره كما قيل.

* * *

فهرست الموضوعات

قطع القطّاع وغيره ٥
قطع القطّاع ٥
القطع العقلي ٧
توضيح المتن ١٠
خلاصة البحث ١٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٤
الأمر السابع: العلم الإجمالي مقتض لا علة ١٥
توضيح المتن ٢٠
خلاصة البحث ٢٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٣
تقسيم البحث ٢٤
هناك دوران للعلم الإجمالي ٢٦
الامتثال الإجمالي بلا تكرار ٢٧
توضيح المتن ٢٩
خلاصة البحث ٣٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٠
الامتثال الإجمالي بالتكرار ٣٢
الظن التفصيلي بالامتثال ٣٤

توضيح المتن ٣٦
خلاصة البحث ٣٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٧
الانتهاء من مبحث القطع ٣٩
الفصل الثاني: مبحث الظن ٤١
الأمر الأوّل: الظن ليس حجة بذاته ٤٣
الأمر الثاني: كيف نثبت الإمكان؟ ٤٥
توضيح المتن ٤٩
خلاصة البحث ٥١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٢
أدلة الاستحالة ٥٤
الجواب على الأدلة الثلاثة ٥٦
الجواب الأوّل ٥٨
توضيح المتن ٥٩
خلاصة البحث ٦١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٦٢
الجواب الثاني ٦٣
توضيح المتن ٦٦
خلاصة البحث ٦٨
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٦٨
الإشكال في بعض الأصول ٧٠
الجواب الثالث ٧١

الجواب الرابع ٧٣
الإشكال الأوّل ٧٣
الإشكال الثاني ٧٥
الجواب الخامس ٧٦
توضيح المتن ٧٧
خلاصة البحث ٧٩
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٨٠
الأمر الثالث: الأصل عدم الحجية ٨٣
توضيح المتن ٨٦
خلاصة البحث ٨٨
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٨٨
الفصل الثالث: حجية الظهور ٨٩
أربعة تفاصيل ٩١
توضيح المتن ٩٥
خلاصة البحث ٩٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٩٦
الجواب على الوجوه الخمسة ٩٩
توضيح المتن ١٠٣
خلاصة البحث ١٠٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٠٥
وجه سادس ١٠٧
إختلاف القراءات ١١١

توضيح المتن ١١٣
خلاصة البحث ١١٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١١٤
ما هو الموقف إذا لم نحرز الظهور؟ ١١٦
الوجوه الأربعة على حجية قول اللغوي ١١٩
توضيح المتن ١٢١
خلاصة البحث ١٢٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٢٣
الوجه الرابع على حجية قول اللغوي ١٢٥
الفصل الرابع: الإجماع المنقول ١٢٩
الأمر الأوّل ١٣٢
توضيح المتن ١٣٥
خلاصة البحث ١٣٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٣٧
الأمر الثاني ١٣٩
الأمر الثالث ١٣٩
توضيح المتن ١٤١
خلاصة البحث ١٤٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٤٣
قيمة الإجماع من حيث نقل السبب ١٤٥
تلخيص لما تقدّم ١٤٦

تنبيهات ثلاثة ١٤٧
التنبيه الأوّل: الحديث عن الطرق الخمس ١٤٧
توضيح المتن ١٤٨
خلاصة البحث ١٥٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٥١
التنبيه الثاني: التعارض في نقل الإجماع ١٥٣
التنبيه الثالث: نقل التواتر ١٥٤
الفصل الخامس: الشهرة الفتوائية ١٥٧
توضيح المتن ١٦٢
خلاصة البحث ١٦٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٦٣
الفصل السادس: حجية الخبر ١٦٥
أدلة عدم الحجية ١٧٠
توضيح المتن ١٧١
خلاصة البحث ١٧٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٧٣
الجواب عن أدلة عدم الحجية ١٧٤
توضيح المتن ١٧٨
خلاصة البحث ١٧٨
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٧٩
الأدلة على حجية الخبر ١٨٠
الأدلة من الكتاب الكريم ١٨٠

آية النبأ ١٨٠
توضيح المتن ١٨٥
خلاصة البحث ١٨٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٨٦
الخبر مع الوسائط ١٨٨
الإشكال الأوّل ١٨٨
توضيح المتن ١٩٢
خلاصة البحث ١٩٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ١٩٥
الإشكال الثاني ١٩٦
آية النفر ١٩٨
توضيح المتن ٢٠١
خلاصة البحث ٢٠٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٠٣
توضيح المتن ٢٠٨
خلاصة البحث ٢١٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢١٠
آية الكتمان ٢١٢
آية السؤال ٢١٣
توضيح المتن ٢١٥
خلاصة البحث ٢١٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢١٦

آية الأُذن..... ٢١٧
توضيح المتن..... ٢٢٠
خلاصة البحث..... ٢٢١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٢١
تلخيص لما تقدّم..... ٢٢٢
الدليل من السُنّة الشريفة..... ٢٢٢
الدليل من الإجماع..... ٢٢٥
توضيح المتن..... ٢٢٨
خلاصة البحث..... ٢٢٩
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٢٩
الجواب عن رادعيّة النصوص ٢٣١
توضيح المتن..... ٢٣٤
خلاصة البحث..... ٢٣٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٣٥
الدليل من العقل..... ٢٣٧
الدليل العقلي الأوّل..... ٢٣٨
توضيح المتن..... ٢٤٥
خلاصة البحث..... ٢٤٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٤٦
الدليل العقلي الثاني ٢٤٧
توضيح المتن..... ٢٥١
خلاصة البحث..... ٢٥٢

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٥٢
الدليل الثالث العقلي ٢٥٤
توضيح المتن ٢٥٧
خلاصة البحث ٢٥٨
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٥٨
الأدلة العقلية على حجية مطلق الظن ٢٦٣
الدليل الأوّل على حجية مطلق الظن ٢٦٣
توضيح المتن ٢٦٧
خلاصة البحث ٢٦٨
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٦٩
الاحتمالات الأخرى في المراد من الضرر ٢٧٢
توضيح المتن ٢٧٦
خلاصة البحث ٢٧٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٧٨
الوجه الثاني ٢٨٠
الوجه الثالث ٢٨١
توضيح المتن ٢٨٣
خلاصة البحث ٢٨٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٨٤
الوجه الرابع ٢٨٦
مناقشة المقدمة الأولى ٢٨٨

مناقشة المقدمة الثانية..... ٢٨٩
توضيح المتن..... ٢٩٠
خلاصة البحث..... ٢٩٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٢٩١
مناقشة المقدمة الثالثة..... ٢٩٣
مناقشة المقدمة الرابعة ٢٩٥
الاحتياط الكامل ٢٩٥
رأي العلمين في تفسير القاعدة..... ٢٩٦
توضيح المتن..... ٢٩٩
خلاصة البحث..... ٣٠١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٠١
الأصل العملي بلحاظ كل مسألة..... ٣٠٣
الأصول المثبتة..... ٣٠٣
توضيح المتن..... ٣٠٧
خلاصة البحث..... ٣٠٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٠٧
الأصول النافية..... ٣٠٨
تقليد الانفتاحي..... ٣١٢
توضيح المتن..... ٣١٣
خلاصة البحث..... ٣١٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣١٥

مناقشة المقدمة الخامسة ٣١٦
توضيح المتن ٣١٨
خلاصة البحث ٣٢٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٢٠
المقصد السابع: الأصول العملية ٣٢٣
تحديد الأصل وبيان أقسامه ٣٢٥
الفصل الأوّل: أصل البراءة ٣٢٩
توضيح المتن ٣٣٤
خلاصة البحث ٣٣٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٣٦
الأدلة الأربعة على البراءة ٣٣٧
الدليل من الكتاب الكريم ٣٣٧
الدليل من السُنّة الشريفة ٣٣٩
حديث الرفع ٣٣٩
توضيح المتن ٣٤٣
خلاصة البحث ٣٤٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٤٥
مطالب ثلاثة ٣٤٧
توضيح المتن ٣٥١
خلاصة البحث ٣٥٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٥٢

بقية الأحاديث ٣٥٤
توضيح المتن ٣٥٩
خلاصة البحث ٣٦٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٦٠
توضيح المتن ٣٦٦
خلاصة البحث ٣٦٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٦٦
الدليل الثالث: الإجماع ٣٦٨
الدليل الرابع: العقل ٣٦٩
توضيح المتن ٣٧٤
خلاصة البحث ٣٧٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٧٦
الأدلة على وجوب الاحتياط ٣٧٨
الكتاب الكريم ٣٧٨
السُنّة الشريفة ٣٧٩
توضيح المتن ٣٨٦
خلاصة البحث ٣٨٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣٨٨
العقل ٣٩٠
البيان الأوّل ٣٩٠
البيان الثاني ٣٩٦

توضيح المتن ٤٠١
خلاصة البحث ٤٠٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٠٣
التنبيه الأوّل: عدم الحاكم ٤٠٦
الشبهة الحكميّة ٤٠٧
الشبهة الموضوعيّة ٤١٠
توضيح المتن ٤١٠
خلاصة البحث ٤١٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤١٣
حسن الاحتياط ٤١٦
توضيح المتن ٤٢٥
خلاصة البحث ٤٢٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٢٧
قاعدة التسامح في أدلة السُّنن ٤٣٠
توضيح المتن ٤٣٤
خلاصة البحث ٤٣٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٣٥
التنبيه الثالث: براءة أو اشتغال ٤٣٦
التنبيه الرابع: حدود حسن الاحتياط ٤٣٩
توضيح المتن ٤٤٠
خلاصة البحث ٤٤١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٤٢

الفصل الثاني: أصل التخيير ٤٤٣
توضيح المتن ٤٥٢
خلاصة البحث ٤٥٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٥٤
هل يلزم أن يكون التكليفان توصليين؟ ٤٥٦
توضيح المتن ٤٥٩
خلاصة البحث ٤٦٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٦٠
الفصل الثالث: أصل الاشتغال ٤٦٣
المقام الأوّل: التردّد بين المتباينين ٤٦٧
النقطة الأولى: جريان الأصل في بعض الأطراف ٤٦٧
توضيح المتن ٤٧٠
خلاصة البحث ٤٧١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٧٢
النقطة الثانية: ارتباط التنجيز بالحكم المعلوم بالإجمال ٤٧٣
النقطة الثالثة: التفصيل بين الموافقة والمخالفة القطعيتين ٤٧٤
النقطة الرابعة: العلم الإجمالي في التدريجيات ٤٧٤
توضيح المتن ٤٧٦
خلاصة البحث ٤٧٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٧٨
التنبيه الأوّل: الاضطرار إلى بعض الأطراف ٤٧٩
توضيح المتن ٤٨٦

خلاصة البحث..... ٤٨٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٨٧
التنبيه الثاني: شرطية الابتلاء..... ٤٨٩
توضيح المتن..... ٤٩١
خلاصة البحث..... ٤٩٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٩٣
التنبيه الثالث: الشبهة المحصورة وغيرها ٤٩٤
توضيح المتن..... ٤٩٦
خلاصة البحث..... ٤٩٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٤٩٧
التنبيه الرابع: حكم الملاقي لبعض الأطراف ٤٩٨
الصورة الأولى ٥٠٠
الصورة الثانية..... ٥٠١
الصورة الثالثة..... ٥٠٢
توضيح المتن..... ٥٠٢
خلاصة البحث..... ٥٠٤
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٠٤
المقام الثاني الأقل والأكثر الارتباطيان..... ٥٠٦
الدعوى الأولى ٥٠٧
الوجه الأوّل..... ٥٠٧
الوجه الثاني ٥٠٩

توضيح المتن ٥١١
خلاصة البحث ٥١٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥١٤
مناقشتا الشيخ الأعظم للوجه الثاني ٥١٥
توضيح المتن ٥٢٠
خلاصة البحث ٥٢٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٢٣
الدعوى الثانية ٥٢٥
توضيح المتن ٥٢٩
خلاصة البحث ٥٣٠
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٣٠
التنبيه الأوّل: الدوران بين المطلق والمشروط ٥٣٢
توضيح المتن ٥٣٦
خلاصة البحث ٥٣٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٣٦
التنبيه الثاني: حكم نسيان الجزء ٥٣٨
توضيح المتن ٥٤١
خلاصة البحث ٥٤٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٤٣
التنبيه الثالث: نسيان الجزء ٥٤٤
توضيح المتن ٥٤٧
خلاصة البحث ٥٤٩

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٤٩
التنبيه الرابع: تعذّر بعض الأجزاء ٥٥١
توضيح المتن ٥٥٥
خلاصة البحث ٥٥٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٥٦
البحث عن قاعدة الميسور ٥٥٧
مناقشة الرواية الأولى ٥٥٩
مناقشة الحديث الثاني ٥٦١
مناقشة الحديث الثالث ٥٦٣
توضيح المتن ٥٦٤
خلاصة البحث ٥٦٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٦٦
المدار على الميسور العرفي ٥٦٨
تذنيب تردّد المشكوك ٥٧٠
توضيح المتن ٥٧٢
خلاصة البحث ٥٧٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٧٤
شرائط الأصول العملية ٥٧٥
شرط الاحتياط ٥٧٥
شرط البراءة ٥٧٧
توضيح المتن ٥٧٩
خلاصة البحث ٥٨٠

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٨١
الوجه الصحيح لوجوب الفحص ٥٨٣
أصل التخيير ٥٨٥
البحث عن استحقاق العقاب ٥٨٥
توضيح المتن ٥٨٦
خلاصة البحث ٥٨٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٨٨
الإشكال في الواجب المشروط ٥٨٩
توضيح المتن ٥٩٣
خلاصة البحث ٥٩٥
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥٩٥
البحث عن صحة العمل وفساده ٥٩٧
إشكالات ثلاثة ٥٩٩
توضيح المتن ٦٠١
خلاصة البحث ٦٠٢
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٦٠٣
الإشكال الثالث ٦٠٥
توجيه كاشف الغطاء ٦٠٦
شرطان للفاضل التوني ٦٠٧
مناقشة الشرط الأوّل ٦٠٧
مناقشة الشرط الثاني ٦٠٩

توضيح المتن ٦١٠
خلاصة البحث ٦١١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٦١٢
قاعدة لا ضرر ٦١٣
مدرك القاعدة ٦١٤
توضيح المتن ٦١٦
خلاصة البحث ٦١٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٦١٧
مفاد القاعدة ٦١٩
المراد من الضرر ٦١٩
المراد من الضرار ٦٢٠
المراد من النفي ٦٢٢
توضيح المتن ٦٢٧
خلاصة البحث ٦٢٩
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٦٢٩
ما الحكم الذي يراد نفيه؟ ٦٣١
توضيح المتن ٦٣٥
خلاصة البحث ٦٣٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٦٣٧
فهرست الموضوعات ٦٣٩

* * *