قلائد الفرائد

تعليقة على فرائد الشيخ الأنصاري

المجلد الأول

وضعه

المحقق البارع آية الله الشيخ عالم رضا النجفي

تلميذ الشيخ الأعظم الأنصاري

(١٣٢٢-١٢٥٥)

صححه وعلق عليه

محمد حسين الشفيعي البشاهرودي

مؤسسة نشر الإسلامي

قلائد الفرائد

تعليقة على فرائد الشيخ الأنصاري

وضعه

المحقق البارع آية الله الشيخ غلام رضا القمي

تلميذ الشيخ الأعظم الأنصاري

(١٢٥٥-١٣٣٢)

صححه وعلق عليه

محمد حسن الشفيعي الشاهرودي





جميع الحقوق محفوظة لمؤسّسة ميراث النبوّة

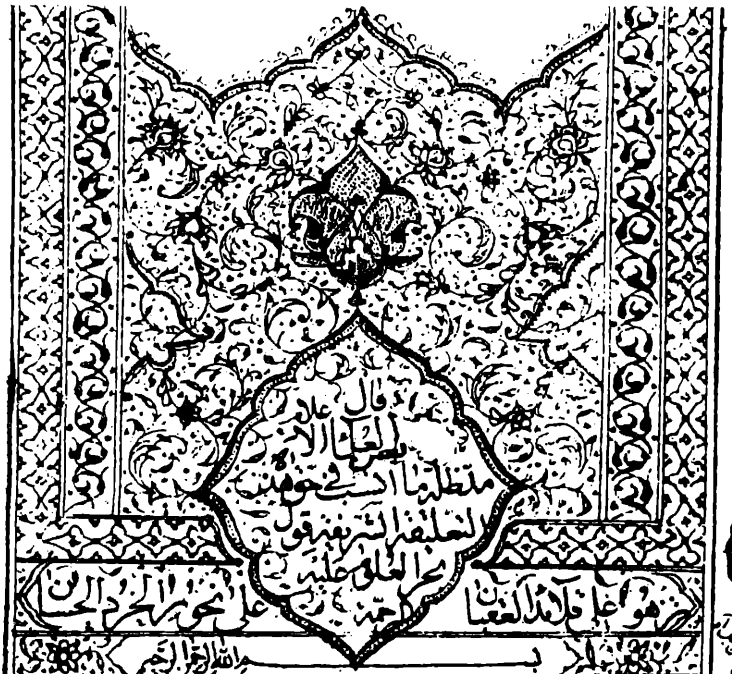
الكتاب: قلائد الفرائد ـ ج ١

القطع، الظنّ، البراءة والاحتياط والتخيير

- المؤلّف : الشيخ غلامرضا القميّ ، تلميذ الشيخ الأعظم الأنصاري
- تحقيق و تعليق : محمّد حسن الشفيعي الشاهروديّ
- الطبعة : الأُولى / رمضان المبارك ١٤٢٨ هـ ق
- صفّ الحروف والإخراج الفنّي : مؤسّسة ميراث النبوّة ـ روح الله ماندگاری
- الناشر : سنابل / قم
- الفلم والألواح الحسّاسة : تيزهوش ـ قم
- المطبعة : زلال كوثر ـ قم
- السعر : ٧٥٠٠ تومان
- الكمّيّة المطبوعة : ١٥٠٠ نسخة
- شابك الدورة : ٥ ـ ٥٣ ـ ٨٨٢٩ ـ ٩٦٤
- شابك المجلّد الأوّل : ٣ ـ ٥٠ ـ ٨٥٧٩ ـ ٩٦٤

مركز التوزيع :

قم : شارع ١٥ خرداد، الفرع ١٣، رقم الدار ١٣، مؤسّسة ميراث النبوّة . هاتف : ٧٧٧١٠٩٣ ـ ٧٧٨٧٦٨٨ ـ ٠٩١٢٢٥١٩٨٣٠ . فكس : ٧٧٨٥٤٦٠


قال علاء الدين العلامة ما اتى في حواشيه على التلخيص الشريف قوله على نحو المجرد الحسن

هو اعلم فلا مد للعشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **اما بعد** فيقول العبد الفقير الى الله تعالى الملهم علام رضا ابن الحاج وكيل الفتى عفى عنهما ان هذه فلاذات شذرة مذهب تعلق على الكتاب المسمى بالقول عنده زهو في طبقة سائر شروح المتاخرين من المحول المسمى بالسنة اهل العلم بفرائده الاصول وغيره انه كتاب كريم لمن هو حبر عليم وما اشبه بالمقام المثل السائر في لسان الانام ما احسن الجمل له لا الفلاذة **قوله** طاب ثراه فاعلم ان المكلف اذا التفت الحكم شرعي **اقول** ببيان اركان هذا العنوان لكي يخرج منه اللؤلؤ والمرجان انما هو اطلاق ما للعلم من الشان في البحث عن كل من الالفاظ الملحوظة في هذا الكلام العالي الشان **فنقول** اما الاول اعني كلمة فاعلم ان الفاء فيه جوابية اما المقدرة واما الثاني لحظ المكلف فجميع الكلام فيه في حالات الاولى ان المراد به هو المكلف الثاني اي البالغ العاقل الفاعل لقوة التكليف اليه لا من تحرم في حقه التكليف صلاة وبناء كما ربما يتوهم في المقام من ان مفاده فهو المفضل ان المكلف ذا لم يلتفت فهو ايضا مكلف الا انه لا يحصل ذا الا بعض الثلاثة من القطع والظن والشك مع انه اذا لم يلتفت فليس بمكلف فجعله الاندفاع ظاهر فتدبر ويمكن دفعه ايضا بان الفضيلة سيفتى ببيان حال الموضوع اعني المكلف فليس لها مفهوم الثالث ان المراد به هو المجتهد لا المقلد لان المفتي هو الذي في الكتاب بل ساير كتب الاصول انما هو البحث عن الادلة التفصيلية

صورة الصفحة الأولى من النسخة الموجودة

لهو الثاني من المتعارضين بيان لما من المبين قوله وأما تقسيم الأصوليين المرجحات إلخ أقول
حاصله أن التقسيم باعتبار المعتبر والمعتبر فيه الأخطاء ورد المرجع والمعتمد والأحظ للمتصف بالمرجحات الذهنية
المرجع والشاهد على ذلك ذكرهم المرجحات المتنوعة مثل المنطوق والمفهوم والعموم والخصوص مع أنها من المرجحات
الدلالية كما يذكرون فيها التقابل بالنطق والمفهوم أنه من المرجحات المضمونية قوله وتعليله إلخ
في بعض النسخ وما تعلل إلخ قوله والمحمول المنوع هذا كلام الشارح يعني رجوع البينة قوله كان
يكون أحدهما مبرئة إلخ أقول ظاهر العبارة كون الأول للإعدام والثاني قوله في مقام بيان الأحكام
أقول هذا المعنى أنسب بمقام الخلاف والأدعية قوله بعض الأساطين أقول هو الوحيد البهبهاني
ره في محكي فوائده قوله بظن أنه معراج الصلاة أقول ويحصل به فهم كلام الإمام ثم بعد التدبر
ولذا سكت وبعد السؤال قوله عموم الموصول أقول أراد بذلك الموصول في قوله عليه السلام
ما سمعتموه يشبه قول الناس فيه التفتة قوله بعض مشايخنا المعاصرين أقول قيل
هو السيد صاحب المفاتيح ابن الشيخ الشريف قوله لأن دم الخبر المرجوح إلخ أقول نظره إلى
أن القياس يكون جزء الأخير للعلة الثانية قوله فلا يتوهم استثناء بين دليلة أقول مشأ
التوهم ظهور الأول في فرض الجهة في الخبر المخالف والثاني في فرض حدها قوله لم يعلم منهم
الاعتماد إلخ أقول لأن موضوعه وموالاته لا يكون مرجعا أصلا

وقد فرغ مؤلفه الفقير إلى الله الغني غلام رضا ابن الحاج رحيم علي
الفتي جعفرنهائي سلمه ذي القعدة الحرام سنة الثانية
من العشر الثاني من المائة الرابعة من الألف الثالث عشر
الحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله
أولا وآخرا وظاهرا وباطنا في سنة ١٣١٣
وبيد نقل الطلاب الكتاب
عزيز الحاج بن الفتى
في ١٣١٣
المسكن في سنة

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الموجودة

مقدّمة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني دام عزّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرائد وقلائدها

هذا الكتاب الماثل بين يدي القارئ، تعليقة قيّمة على كتاب الفرائد في علم الأُصول الّذي هو محور الدراسة في الجامعات العلميّة.

وقد أمرني من لا تسعني مخالفته[1] أن أُترجم حياة المعلّق فامتثلت أمره أداءً لبعض حقوقه على العلم وأهله، وقد ارتويت في سالف الزمان أي أيّام شبابي وزمان دراستي لكتاب الفرائد، من نمير علمه ـ قدّس الله سرّه ـ.

أمّا الفرائد فهو للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري: النجم اللامع، بل الشمس البازغة في سماء العلم والتحقيق في القرن الثالث عشر، وهو من الّذين يَضنُّ بهم الدهر إلّا في فترات متقطّعة متباعدة، وله جهوده العلميّة في إرساء قواعد الفقه والأُصول في ضوء الكتاب والسنّة والعقل.

ولد الشيخ عام ١٢١٢ وتوفّي عام ١٢٨١ وترك ثروة علميّة كبيرة وما زالت كتبه في الفقه والأُصول محور الدراسة. وهذا كتابه الفرائد في المباحث العقليّة من الأُصول، لم يزل مُشِعّاً في الجامعات العلميّة الشيعيّة. والتعليقات والحواشي عليها تربو على خمس وستّين[2]، وهذا أدلّ دليل على أنّ الكتاب وقع موقع القبول.

الشيخ الأعظم في غنىً عن الترجمة والتبيين، وكفى ما كتبه أُستاذه المولى أحمد النراقي المتوفّى ١٢٤٥ في حقّه؛ قال:

وممّن جدّ في الطلب وبذل الجُهد في هذا المطلب، وفاز بالحظّ الأوفر الأسنى، وحظى بالنصيب المتكاثر، مع ذهنٍ ثاقب، وفهم صائب، وتدقيق وتحقيق، ودرك غائر رشيق، والورع والتقوى، والتمسّك بتلك العروة الوثقى، العالم النبيل، والمهذّب الأصيل، الفاضل الكامل، والعالم العامل، حاوي المكارم والمناقب، والفائز بأسنى المواهب، الألمعي المؤيّد، والسالك من طرق الكمال للأسدّ، ذو الفضل والنهى، والعلم والحجى، الشيخ مرتضى بن الشيخ محمّد أمين الأنصاري الشستري أيّده الله بتأييده، وزاد الله في علمه وتقاه، وحباه بما يرضاه، وقد استجاز بعد ما تردّد إليّ وقرأ عليّ وتبيّنت فضيلته لديّ، ولمّا كان أيّده الله سبحانه لذلك أهلاً، وانجاح مسؤوله فرضاً لا نفلاً، فأجزتُ له ـ أسعد الله جدّه وضاعف كدّه وجدّه ـ أن يروي عنّي كتاب نهج البلاغة و...[3].

والحقّ أنّ الشيخ أرفع شأناً من أن تحوم فكرتي حول شخصيّته وفقاهته؛ فلا محيص عن إيقاف القلم، وعطف عنانه إلى ترجمة شيخنا المحشّي قدس سره.

---

١ ـ العلّامة الحجّة آية الله العظمى الشيخ لطف الله الصافي ما زالت مدارس العلم ومعالم الفضل بوجوده الشريف عامرة.

٢ ـ الطهراني، الذريعة، ج ٦، مادّة الحاشية. وقد سقط من قلمه الشريف بعض التعليقات مضافاً إلى أنّه لم يذكر فيها بعض ما ألّف بعد رحيله.

٣ ـ الإجازة مذكورة برمّتها في كتاب شخصيّة الشيخ الأنصاري: ١٢٠ ـ ١٣٠.

آية الله العظمى الشيخ غلام رضا القميّ

(حوالي ١٢٥٥ ـ ١٣٣٢ هـ ق)

لقد تعرّفت على مكانة كتاب الفرائد ووقوعه محور الدراسة من زمن تأليفه إلى يومنا هذا، وقد علّقت على هذا الكتاب ثلّة جليلة من تلاميذ الشيخ الأعظم وتلاميذ تلاميذه فأوضحوا مقاصده، وليّنوا مضلاته إلى أن وصلت النوبة إلى شيخنا المترجم، فألّف كتابه المعروف بـ «قلائد الفرائد» أو «قلائد العقيان على نحور الخُرّد[١] الحسان»[٢]، وقد فرغ منه المؤلّف عام ١٣١٢ وطبع عام ١٣١٤. وهذا الكتاب من أشهر تآليفه، وله تآليف أُخرى سنذكرها فيما بعد.

وأمّا حياته: فقد ترجمها شيخنا المجيز في «نقباء البشر»، فقال:

هو الشيخ غلام رضا بن الحاج رجب علي القميّ المعروف بالحاج آقا آخوند، عالم محقّق، وفقيه متبحّر من الأعاظم، كان اشتغاله في النجف الأشرف، حضر على الشيخ المرتضى الأنصاري سنتين، وبعده على السيّد محمّد حسن المجدّد الشيرازي قليلاً، والميرزا حبيب الله الرشتي، وذهب إلى سامراء فبقي سنتين ورجع إلى قم. وكان فيها أوان تشرّف أُستاذه الرشتي في طريق زيارته للمشهد الرضوي فجدّد به عهداً هناك، ثمّ صار مرجعاً للأُمور مقيماً للجماعة وقائماً بالارشاد والتدريس إلى أن توفّي في ١٦ ذي الحجّة سنة ١٣٣٢[٣].

وفي «هديّة الرازي إلى المجدّد الشيرازي» ما هذا مثاله:

من أكابر علماء قم، ومن تلاميذ الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي في النجف الأشرف، ثم غادر إلى قم رئيساً ومدرّساً، وقد كتب حاشية على رسائل العلّامة الأنصاري[٤].

كما يذكره ناصر الشريعة في «تاريخ قم» فيقول ما هذا مثاله:

الحاج ملّا غلام رضا بن رجب علي المعروف بـ(حاج آخوند) المتوفّى عام ١٣٣٢. كان في الرعيل الأوّل من علماء قم وأكابرها، ضمّ إلى علمه الجمّ قدسيّة نفسيّة، فصار مناراً للعلم ومثالاً للتقوى.

غادر بلدته (قم) عام ١٢٧٩ مع زميله العلّامة السيّد صادق الروحاني ـ قدّس الله سرّهما ـ إلى النجف الأشرف فحضر درس الشيخ الأنصاري قرابة سنتين، ثمّ اختصّ بالعلمين الكبيرين: الميرزا الشيرازي والميرزا الرشتي ـ طيّب الله ثراهما ـ فلمّا بلغ المرتبة العالية من الاجتهاد، ونال الشهادة الكبرى من أُستاذه قفل إلى قم عام ١٢٩٨، مشتغلاً بالتدريس إلى أن لبّى دعوة ربّه عام ١٣٣٢ ودفن في الصحن الشريف: الإيوان الزجاجيّة للحضرة الفاطميّة[٥].

---

١ ـ جمع الخريدة: البكر لم تمسّ قطّ.

٢ ـ والاسم الواقعي هو قلائد الفرائد، وأمّا الثاني فهو مقتبس من قول بحر العلوم في منظومته:

تزهو على قلائد العقيان ... على نحور الخُرّد الحسان

٣ ـ نقباء البشر ٤: ١٦٥٧، برقم ٢٢٢١. ٤ ـ هدية الرازي: ١٧٨، بتعريب منّا.

٥ ـ تاريخ قم، لناصر الشريعة: ٢٧٨. تجد نظير هذه الكلمات في كتاب «مؤلّفين كتب چاپي» لخان بابا مشار ٤: ٦٩٥؛ و رجال قم للسيّد محمّد مقدّسي زاده؛ فلا حاجة لنقل كلماتهما لتشابهها مع ما ذكر لفظاً ومعنى.

ولم نقف على تاريخ ولادته غير أنّه يبدو ولد حوالي عام ١٢٥٥؛ وذلك لأنّه كان قريناً وزميلاً وصديقاً من أوان عمره للعلّامة السيّد صادق الروحاني طول حياته، وقد ولد السيّد الروحاني في ذلك العام.

آثاره العلميّة:

وقد ترك شيخنا المؤلّف ثروة علميّة لا يستهان بها، غير أنّها لم‌تر النور إلّا هذا الأثر.

وإليك فهرس ما ألّف:

١ ـ **قلائد الفرائد أو قلائد العقيان**: هذا الكتاب الماثل بين يديك، وقد أُعيد طبعه بالأُوفست وكان اللازم طبعه بالطباعة الحديثة، وقد قرّظه يوم طبع العلّامة السيّد مهدي القميّ بأبيات:

كم ركبوا سفينة البراءة	ورامـوا الاستصحاب بالقراءة
تحيّروا في لجج القواعد	ما وصلوا حقيقة المقاصد
عليك في بلوغك الفوائد	بهذه القلادة للفرائد
قد نزلت في كتب الأُصول	منزلة الربيع في الفصول
شاملة دقائق القوانين	كاشفة الغطاء من العناوين
تملأ من بدائع الدقيقة	تميّز المجاز عن حقيقة
قال لنا السادة ورّخوها	اجبتهم بديهة «خذوها»

٢ ـ **كتاب القضاء**. ٣ ـ **كتاب الصلاة. صلاة المسافر**[١]. ٥ ـ **قواعد الأصول**؛ تشتمل على مسألتي اجتماع الأمر والنهي ومسألة الضدّ[٢]. ٦ ـ **كنوز الجواهر**[٣].

تلاميذه:

كان شيخنا المترجم مشتغلاً بالتدريس والزعامة الدينيّة، ربّى لفيفاً من ذوي الفضل منهم العلّامة الحجّة الشيخ محمّد على الأرجستاني الكجوئي مؤلّف «أنوار المشعشعين في شرافة قم والقميّين»[٤]. وكان ﷺ ساعياً في رفع حوائج الناس برحابة صدر إلى أن لبّى دعوة ربّه ـ كما عرفت ـ في ١٦ ذي الحجّة عام ١٣٣٢؛ فسلام الله عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً.

أولاده:

خلّف أولاداً صالحين وعلماء كباراً قد عاصرنا بعضهم، نذكر منهم مايلي:

١ ـ آية الله الحاج الشيخ محمّد جواد القميّ (١٢٩٥ ـ ١٣٧٥ هـ). ولد في النجف الأشرف وصحب أباه عند مغادرته النجف الأشرف إلى قم. درس الآليات والمقدّمات فيها، ولمّا تمّ العقد الثاني من عمره هاجر إلى طهران بايصاء من والده فحضر

---

١ ـ نقباء البشر، للطهراني ٤: ١٦٥٧.
٢ ـ الذريعة ١٧: ١٧٨؛ ونقباء البشر ٤: ١٦٥٧.
٣ ـ الذريعة ١٨: ١٧١.
٤ ـ كتابشناسى آثار مربوط به قم: ١٣٢.

بحوث الأمجاد الكبار : الشيخ محمّد حسن الآشتياني، والشيخ علي النوري، والميرزا محمود الحكمي ،والشيخ عبدالكريم السبزواري . ولمّا ارتوى من نمير علمهم في المعقول والمنقول رجع إلى قم فأقام بها ثلاث سنوات إلى أن هاجر إلى النجف الأشرف عام ١٣١٩ فحضر أبحاث العلمين الجليلين : السيّد محمّد كاظم اليزدي ، والمحقّق الخراساني. فلمّا توفّى والده رجع إلى قم في سنة ١٣٣٣ هـ مشتغلاً بالتدريس والزعامة والتأليف والتصنيف . ومن آثاره العلميّة:

١ ـ الصراط المستقيم. ٢ ـ سعادت بشرى. ٣ ـ توحيد حق‌نما. ٤ ـ توحيد قميّ. ٥ ـ الكيميا في المعاد[1]. وغير ذلك من الآثار الكلاميّة والأخلاقيّة الّتي تتجاوز العشرة.

وكان يقيم الجماعة في مسجد والده ، إلى أن توفّي عام ١٣٧٣. وقد أوصى بكتبه وكتب والده ـ الّتي تعرّفت عليها ـ إلى المرجع الأعلى آية الله العظمى البروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠). وهو ـ قدّس الله سرّه ـ أمره بايداعها في مكتبة مدرسة الفيضيّة.

٢ ـ العلّامة الشيخ عبد الهادي القميّ : تتلمذ على الفقيه الكبير الشيخ أبي القاسم القميّ ، وآية الله الحائري ، وآية الله العظمى البروجردي . وكانت حياته حياة طيّبة يعلو عليها الزهد والتجافي‌عن الدنيا ، انتقل إلى رحمة ربّه عام ١٣٨٤ هـ .

٣ ـ الشيخ محمّد القميّ : تتلمذ على مؤسّس الحوزة آية الله الحائري ، والسيّد الحجّة الكوه‌كمري ، والسيّد الزعيم البروجردي . ومن خصائصه الممتازة صدق اللهجة والصراحة في الكلام، مضافاً إلى التجافي عن زخارف الدنيا إلى أن وافاه الأجل عام ١٣٧٨.

٤ ـ العلّامة الحجّة الشيخ حسين القميّ من خريجي مدرسة آية الله الحائري ، والحجّة الكوه‌كمري ، والسيّد محمّد تقي الخوانساري ، والزعيم البروجردي . وكان يعيش كسائر اخوانه في غاية البساطة إلى أن وافاه الأجل عام ١٣٧٩.

هؤلاء ممّن يعبأ بهم من أولاده الفضلاء رحم الله الوالد وأولاده وحفظ الله أحفاده وأسباطه ، ولم يزل البيت زاهراً بالتقوى والزهد ونور الولاية.

وفي الختام أتقدّم بالشكر إلى ولدي الأعزّ الشيخ ناصر الدين الأنصاري ، وإلى حفيدي المترجم الحاج علي الفقيهي الرضائي والحاج محسن الفقيهي الرضائي ـ أبناء الشيخ عبد الهادي ـ حيث قدّموا المعلومات الكافية عن حياة المترجم وبيته الرفيع .كما بذلا نفقة الطبع ، وعلى استعداد لطبع كتاب القضاء المذكور آنفاً.

قم ـ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام

٢ شهر محرّم الحرام ١٤١٤

جعفر السبحاني

عفى عنه

---

١ ـ طبع عام ١٣٦٤؛ كما في نقباء البشر ٤ : ١٦٥٧.

كلمة المحقّق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، والصلاة على النبيّ المصطفى وآله

مصابيح الدجى، والحجج الواضحة لأهل الحجى

المقدّمة[1]:

تشتمل هذه المقدّمة على أربع مطالب:

المطلب الأوّل ـ أُصول الفقه وأدواره

اجتاز علم الأُصول من لَدُن تأسيسه إلى زماننا هذا مرحلتين، وامتازت المرحلة الثانية بالإبداع والابتكار وطرح مسائل مستجدّة، لم تكن مذكورة في كتب الفريقين.

المرحلة الأُولى:

ابتدأت المرحلةُ الأُولى منذُ أوائل القرن الثالث إلى عصر العلّامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، وقد اجتازت أدواراً ثلاثة:

الدور الأوّل ـ دور النشوء:

وقد بُدئ بإفراد بعض المسائل الأُصوليّة بالتأليف، دون أن يعمّ كافّة المسائل المعونة في هذا العلم يومذاك. ولم نقف في هذا الدور على كتاب عامّ يشمل جميع مسائله؛ فإنّ يونس بن عبدالرحمن صنّف كتاب «اختلاف الحديث ومسائله»، وأباسهل النوبختي كتاب «الخصوص والعموم» و «إبطال القياس»، والحسن بن موسى النوبختي كتاب «خبر الواحد والعمل به». وبالرغم من ذلك فقد ازدهرت حركة الاستنباط والاجتهاد بين أصحابنا في هذا الدور؛ فهذا هو «الحسن بن علي العمّاني» شيخ فقهاء الشيعة، المعاصر للشيخ الكليني (ت ٣٢٩ هـ) ألّف كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول».

قال النجاشي:

أبو محمّد العمّاني فقيه متكلّم ثقة، له كتب في الفقه والكلام، منها كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول» كتابٌ مشهورٌ في الطائفة. وقيل: ما ورد الحاجّ من خراسان إلّا طلب واشترى منه نسخاً[2].

كما ألّف الشيخ الكبير أبو علي الكاتب الإسكافي (ت ٣٨١ هـ) كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» في الفقه، وهو كتابٌ كبيرٌ جامعٌ، ذكر فهرس كتبه الشيخ النجاشي في رجاله، وله كتاب «الأحمدي في الفقه المحمّدي».

قال النجاشي:

وجهٌ في أصحابنا ثقةٌ جليلُ القدر صنّف فأكثر[3].

الدور الثاني ـ دور النموّ:

إنّ حاجة المستنبط في علم الأُصول لم تكن مقصورة على عصر دون عصر، بل كلّما تقدّمتْ عَجَلة الحضارة نحوَ الأمام، ازدادت الحاجة إلى تدوين قواعد الاستنباط؛ للإجابة على الحوادث المستجدّة وملابستها الّتي كان الفقهاء يواجهونها طيّ

---

١ ـ أُنظر في جميع ذلك مقدّمة كتاب «لمحات الأُصول» للإمام الخميني رحمه الله. ومقدّمة آية الله الشيخ جعفر السبحاني لقلائد الفرائد، وكتاب «ستارگان حرم» المجلّد السادس مقالة الأخ الفاضل الشيخ ناصرالدين الأنصاري.

٢ ـ رجال النجاشي: رقم ٩٩.

٣ ـ المصدر السابق: رقم ١٠٤٨.

الزمان، ممّا ترك تأثيراً إيجابيّاً على علم الأُصول وساهم في نموّه، فأفردوا جميع المسائل ـ بدل البعض كما في الدور الأوّل ـ بالتأليف. وقد تحمّل ذلك العبء ثُلّة من أساطين العلم وسنامه؛ منهم:

أ ـ شيخنا وشيخ الأُمّة محمّد بن النعمان، المشهور بالمفيد (٣٣٦ـ ٤١٣). صنّف كتاباً باسم «التذكرة بأُصول الفقه» وطُبعت في ضمن مصنّفاته[١]، ونقل خلاصته شيخنا الكراجكي (ت ٤٤٩) في كتابه «كنز الفوائد».

ب ـ السيّد الشريف علي بن الحسين، المعروف بالمرتضى (٣٥٥ـ ٤٣٦).

قال النجاشي:

حاز من العلوم مالم يُدانِهِ أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلّماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا، وعدّ من كتبه «الذريعة»، وقد طبع الكتاب في جزءين طباعة منقّحة، وقد عثرت على نسخة خطّية منها في مدينة «قزوين» جاء في آخرها أنّ المؤلّف فرغ من تأليفها عام ٤٠٠ هـ، وقد نقل عنه جلٌّ من تأخّر من السُنّة والشيعة.

ج ـ محمّد بن الحسن، المعروف بالشيخ الطوسي (٣٥٨ـ ٤٦٠).

قال النجاشي:

أبو جعفر، جليل من أصحابنا، ثقةٌ عينٌ، من تلامذة شيخنا أبي عبدالله، وعدَّ من كتبه كتاب «العدّة في أُصول الفقه»[٢] وقد طُبع غير مرّة، وهو كتابٌ مفصّلٌ يحتوي على الآراء الأُصوليّة المطروحة في عصره.

د ـ سلّار بن عبد العزيز الديلمي (ت ـ ٤٦٣). ألّف «التقريب في أُصول الفقه»، ذكره في الذريعة[٣].

الدور الثالث ـ دور الازدهار:

بدأ هذا الدور منذ أواخر القرن السادس إلى أواسط القرن الثامن. وقد صنّف أصحابنا كتباً خاصّة في أُصول الفقه تُعرب عن الإنجازات الضخمة، والمنزلة الراقية الّتي بلغها علمُ الأُصول من خلال دراسة مسائله بإسهاب ودِقّة وإمعان أكثر. ومن المصنّفين في هذا الحقل:

أ ـ الفقيه البارع السيّد حمزة بن علي بن زُهرة الحلبي (٥١١ـ ٥٥٨) مؤلّف كتاب «غُنية النُزوع إلى علمي الأُصول والفروع». وقد طبع الكتاب محقّقاً في مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام في جزءين. والناظر في قسم أُصول الفقه يرى فيه التفتّح والازدهار بالنسبة إلى ما سبقه.

ب ـ الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن حسن الحمّصي الرازي. وقد صنّف كتابه «المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد» عام ٥٨١ في الحلّة الفيحاء، عند منصرفه من زيارة الحرمين بالحجاز[٤].

وقال منتخب الدين الرازي:

الشيخ الإمام سديد الدين علّامة زمانه في الأُصولين، ورع ثقة.

وذكر مصنّفاته الّتي منها: «المصادر في أُصول الفقه» و«التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح»[٥].

---

١ ـ المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفيّة لوفاة الشيخ المفيد، المصنّفات ٩: ٥.

٢ ـ رجال النجاشي: رقم ١٠٦٩.

٣ ـ الذريعة ٤: ٣٦٥، وذكر أنّه توفّي في السفر سنة ٤٤٨ وهو موضع تأمّل.

٤ ـ لاحظ المنقذ من التقليد، مقدّمة المؤلّف: ١٧.

٥ ـ الفهرست، منتجب الدين: رقم ٣٨٩.

ج ـ نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريّا الهذلي الحلّي ، المكنّى بأبي القاسم ، الملقّب بنجم الدين ، والمشتهر بالمحقّق (٦٠٢ ـ ٦٧٦).

قال ابن داود في رجاله :

جعفر بن الحسن ، المحقّق المدقّق، الإمام العلّامة، واحد عصره ، كان ألسَنَ أهل زمانه ، وأقومهم بالحجّة ، وأسرعهم استحضاراً ، قرأت عليه وربّاني صغيراً، وكان له عليّ إحسان عظيم .

وذكر من تآليفه : «المعارج في أُصول الفقه»[١] ، وقد طبع غير مرّة ، وهو وإن كان صغير الحجم ، لكنّه كثير المعنى شأنُ كلّ ما جادت به قريحتُه في عالم التأليف ؛ فهذا كتابه «شرائع الإسلام» عكف عليه العلماء في جميع الأعصار ، وكتبوا عليه شروحاً وتعاليق وقد طبع في ايران ولبنان.

وقال في أعيان الشيعة : ومن كتبه «نهج الوصول إلى معرفة علم الأُصول»[٢].

د ـ الحسن بن يوسف المطهّر ، المعروف بالعلّامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). وهو غنيٌّ عن التعريف ، برع في المعقول والمنقول ، وتقدّم على العلماء الفحول وهو في عصر الصبا . أخذ عن فقيه أهل البيت الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن ، خاله ، وعن أبيه سديد الدين يوسف بن مطهّر الحلّي ، وأخذ العلوم العقليّة عن نصير الدين الطوسي وغيره.

وقد ألّف في غير واحد من الموضوعات النقليّة والعقليّة ،كما ألّف في أُصول الفقه تصانيف عديدة ذكرها السيّد الأمين في أعيانه ، نشير إليها :

١ ـ النكت البديعة في تحرير الذريعة للسيّد المرتضى.

٢ ـ غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى الوصول لابن الحاجب.

٣ ـ «مبادئ الوصول إلى علم الأُصول» مطبوع في ذيل «المعارج» للمحقّق.

٤ ـ «نهاية الوصول إلى علم الأُصول» في أربعة أجزاء[٣].

٥ ـ «تهذيب الوصول في علم الأُصول» صنّفه باسم ولده فخر الدين ، وهو مطبوع . وقد كتب عليه شروح وتعاليق مذكورة في أعيان الشيعة[٤].

هـ ـ عبدالمطّلب بن أبي الفوارس بن محمّد بن علي الأعرجي الحسيني ، ابن أُخت العلّامة الحلّي.

وصفه الشهيد الأوّل بقوله :

السيّد الإمام فقيه أهل البيت عليهم السلام في زمانه ، عميد الحقّ والدين ، أبو عبدالله عبدالمطّلب بن الأعرج الحسيني.

كما وصفه غيره بقوله :

درّة الفخر وفريد الدهر ، مولانا الإمام الربّاني ، وهو ابن أُخت العلّامة الحلّي رحمه الله. وقد ألّف كتباً كثيرة في الفقه وغيره ، كما ألّف في أُصول الفقه كتابه «منية اللبيب في شرح التهذيب»[٥] لخاله العلّامة الحلّي ، وقد فرغ منه في

---

١ ـ الرجال لابن داود : ٨٣.
٢ ـ أعيان الشيعة ٤ : ٩٢ ؛ لاحظ الذريعة ٢٤: ٤٢٦.
٣ ـ نحتفظ بنسخة منها في مكتبة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدّسة .
٤ ـ أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٤.
٥ ـ نحتفظ بنسخة من هذا الكتاب في مكتبة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدّسة .

الخامس عشر من رجب سنة ٧٣٠ هـ[١].

و ـ السيد ضياء الدين عبدالله بن أبي الفوارس ابن أُخت العلّامة الحلّي ؛ فقد شرح كتاب تهذيب الأُصول لخاله ، وقام الشهيد بالجمع بين الشرحين ، وسمّاه بـ «جامع البين الجامع بين شرحي الأخوين».

ز ـ فخر المحقّقين محمّد بن الحسن نجل العلّامة الحلّي المتوفى سنة (٧٧١ هـ)؛ فقد شرح تهذيب والده وسمّاه بـ «غاية السؤول».

كان الأمل أن يواكب التأليفُ تقدّمَ العصر ، ولكن الركب توقّف عن متابعة هذا التطوّر وأخلد إلى الركود ، فلا نكاد نعثر على تصانيف أُصوليّة بعد شيخنا عميد الدين إلّا ما ندر ؛ كمقدّمة المعالم للمحقّق الشيخ حسن صاحب المعالم نجل الشهيد الثاني (ت ١٠١١).

نعم انصبّت الجهود على تدوين القواعد الفقهيّة وتنظيمها بشكل بديع نستعرض بعضها:

١ ـ ألّف محمّد بن مكّي ، المعروف بـ «الشهيد الأوّل» (٧٣٤ ـ ٧٨٦) كتاب «القواعد والفوائد» ، وقد استعرض فيه ٣٠٢ قاعدة . ومع الاعتراف بفضله وتقدّمه في التأليف ، لم يفصّل القواعد الفقهيّة عن الأُصوليّة أو العربيّة ، كما لم يرتّب القواعد الفقهيّة على أبواب الفقه المشهورة ؛ ممّا حدا بتلميذه المقداد بن عبدالله السيوري إلى ترتيب تلك القواعد كما سيوافيك.

٢ ـ الفقيه المتبحّر والأُصوليّ المتكلّم مقداد بن عبدالله السيوري (ت ٨٢٦ هـ)، من أكابر رجال العلم والتحقيق ، فقد قام بترتيب كتاب القواعد لشيخه الشهيد ، وسمّاه بـ «نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة» ، وقد طُبع محقّقاً عام (١٤٠٣ هـ).

٣ ـ الشيخ الأجلّ زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد ، المعروف بـ «الشهيد الثاني» (٩١١ ـ ٩٦٥) ، وُلد في عائلة نذرت نفسها للدين والعلم . وقد ألّف في غير واحد من الموضوعات ، ومن آثاره كتابه :«تمهيد القواعد» ، جمع في هذا الكتاب بين فنّي تخريج الفروع على الأُصول وتخريج الفروع على القواعد العربيّة ، وهو كتاب قلّ نظيره، عظيم المنزلة ، طبع مرّة مع كتاب «الذكرى» للشهيد الأوّل ، كما طُبع أخيراً محقّقاً في مشهد الرضا ، استعرض المؤلّف فيه مئتي قاعدة ، وفرغ منها في مستهلّ عام ٩٥٨ هـ.

إلى هنا تمّت المرحلة الأُولى التي طواها علم الأُصول ، وحان الآن استعراض المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: مرحلة الإبداع والابتكار:

ظهرت الأخباريّة في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر على يد الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣)؛ فشنّ حملة شعواء على الأُصول والأُصوليّين ، وزيّف مسلك الاجتهاد المبني على القواعد الأُصوليّة ، وزعم أنّ طريقة أئمّة أهل البيت عليهم السلام وأصحابه تخالف ذلك المسلك ، فممّا قاله في ذمّ الاجتهاد:

وأوّل من عقل عن طريقة أصحاب الأئمّة عليهم السلام واعتمد على فنّ الكلام وعلى أُصول الفقه ، المبنيّين على الأفكار العقليّة المتداولة بين العامّة ، محمّد بن أحمد بن الجُنيد العامل بالقياس ، وحسن بن علي بن أبي عقيل العمّاني المتكلّم . ولمّا أظهر الشيخ المفيد حسُنَ الظنّ بتصانيفهما بين أصحابه ـ ومنهم السيّد الأجلّ المرتضى وشيخ الطائفة ـ شاعت طريقتهما بين متأخّري أصحابنا حتّى وصلت النوبة إلى العلّامة الحلّي ، فالتزم في تصانيفه أكثر القواعد الأُصوليّة من العامّة ، ثمّ تبعه الشهيدان والفاضل الشيخ علي رحمهم الله تعالى[٢].

---

١ ـ روضات الجنّات، للسيّد الخوانساري : ٢٦١.

٢ ـ الفوائد المدنيّة : ٤٤ ، الحجريّة.

أقول: الأخباريّة منهج مبتدع ؛ ولم يكن بين علماء الشيعة إلى زمان ظهورها منهجان متقابلان متضادّان في مجال الفروع باسم المنهج الأُصولي والأخباري ؛ حتّى يكون لكلّ منهج ، مبادئ مستقلّة يناقض أحدهما الآخر ، بل كان الجميع على خطّ واحد ، وكان الاختلاف في لون الخدمة وكيفيّة أداء الوظيفة.

والعجب أنّه استدلّ على انقسام علماء الإماميّة إلى أخباريّين وأُصوليّين بأمرين:

١ ـ ما ذكره شارح المواقف ؛ حيث قال :

كانت الإماميّة أوّلاً على مذهب أئمّتهم حتّى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعّب متأخّروهم إلى المعتزلة وإلى الأخباريّين.

وما ذكره الشهرستاني في أوّل كتاب «الملل والنحل» من أنّ الإماميّة كانوا في الأوّل على مذهب أئمّتهم في الأصول ، ثمّ اختلفوا في الروايات عن أئمّتهم حتّى تمادى بهم الزمان، فاختارت كلّ فرقة طريقة، فصارت الإماميّة بعضها معتزلة إمّا وعيديّة وإمّا تفضيليّة ، وبعضها أخباريّة إمّا مشبّهة وإمّا سلفيّة.

٢ ـ ما ذكره العلّامة في «نهايته» عند البحث عن جواز العمل بخبر الواحد ؛ فقال:

«أمّا الإماميّة: فالأخباريّون منهم لم يعوّلوا في أُصول الدين وفروعه إلّا على أخبار الآحاد، والأُصوليّون منهم ـ كأبي جعفر الطوسي وغيره ـ وافقوا على خبر الواحد ، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه».

ولابدّ هنا من تعليقة مختصرة: إنّ كلا الشاهدين أجنبيّان عمّا يرومه الأمين.

أمّا الشاهد الأوّل: فهو نقله بالمعنى ، ولو نقل النصّ بلفظه لظهر للقارئ الكريم ما رامه شارح المواقف وإليك نصّه :

... وتشعّب متأخّروهم إلى «المعتزلة» إمّا وعيديّة أو تفضيليّة[1]، وإلى «أخباريّة» يعتقدون ظاهر ما وردت به الأخبار المتشابهة . وهؤلاء ينقسمون إلى «مشبّهة» يجرون المتشابهات على أنّ المراد بها ظواهرها، و«سلفيّة» يعتقدون أنّ ما أراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف ، وإلى ملتحقة بالفرقة الضالّة.

وبالتأمّل في نصّ كتاب «المواقف» يظهر فساد الاستنتاج ؛ وذلك لأنّ مسلك الأخباريّة الّذي ابتدعه الشيخ الأمين ليس إلّا مسلكاً فقهيّاً قوامه عدم حجّيّة ظواهر الكتاب أوّلاً ، ولزوم العمل بالأخبار قاطبة من دون إمعان النظر في الأسناد ، وعلاج التعارض بالحمل على التقيّة وغيرها ثانياً ، وعدم حجّيّة العقل في استنباط الأحكام ثالثاً.

وما ذكره شارح المواقف والشهرستاني ـ من تقسيم الشيعة إلى أخباريّة وغيرها ـ راجع إلى المسائل العقائديّة دون الفقهيّة ؛ فعلى ما ذكراه فالشيعة تشعّبت في تفسير الصفات الخبريّة ـ كاليد والاستواء والوجه وغير ذلك ممّا ورد في الأخبار بل الآيات ـ إلى طوائف ثلاث : مشبّهة ، وسلفيّة ، وملتحقة بالفِرَق الضالّة.

والحكم بأنّ ما ذكره شارح المواقف راجع إلى المسلك الّذي ابتدعه الأسترآبادي عجيب جدّاً مع اختلافهما في موضوع البحث ؛ فأين العمل بظواهر الأخبار في صفاته سبحانه ، عن الأخباريّة الّتي ابتدعها الأمين الأسترآبادي في سبيل استخراج الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنّة ، مضافاً إلى أنّ مسلكه مبنيّ على أُسس وقوائم لم تكن معروفة عند غيره.

وأمّا الشاهد الثاني ـ أعني ما ذكره العلّامة ـ: فهو أيضاً لا يمتّ بصلةٍ إلى مسلك الأخباريّة المبتدع ، بل هو راجع إلى مسألة خلافيّة بين علماء الإماميّة منذ زمن بعيد ؛ وهل أنّ الخبر الواحد حجّة في الأُصول كما هو حجّة في الفروع أو لا؟

---

١ ـ في بعض النسخ: تفضّليّة.

فالمحدّثون والّذين سبروا غور الأخبار ، ذهبوا إلى القول الأوّل ، والأُصوليّون الّذين حكّموا العقل في مجال العقائد قالوا بالثاني.

فالأخباريّ في كلام العلّامة هو من يُمارس الخبر ويدوّنه شأن كلّ محدّث ، لا من يسلك مسلك الأخباريّين في استنباط الأحكام الشرعيّة.

إنّ هذه الفكرة الخاطئة الشاذّة عن الكتاب والسُنّة وإجماع الأصحاب الأوائل ، شغلت بال العلماء من أصحابنا ما يقرب من قرنين ، وأضحت تلك البُرهة فترة ركود الأُصول وتألّق نجم الأخباريّة ، فترى أنّ أكثر مؤلّفاتهم تعلو عليها صبغة الأخباريّة ، وهم بين متطرّف كالأمين الأسترآبادي ، ومعتدل كالشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦ هـ) صاحب الحدائق الناضرة.

ومن سوء الحظّ أنّ النزاع بين أصحاب المسلكين لم يقتصر على نطاق المحافل العلميّة ، بل تسرّب إلى الأوساط العامّة والمجتمعات ، فأُريقت دماء طاهرة ، وهتكت أعراض من جرّاء ذلك ، وقُتل فيها الشيخ أبو أحمد الشريف محمّد بن عبد النبي المحدّث النيسابوري ، المعروف بميرزا محمّد الأخباري (١١٧٨ ـ ١٢٣٣) لمّا تجاهر بذمّ الأُصوليّين قاطبة والنيل منهم ، فلقي حتفه عند هجوم العامّة عليه عن عمر يناهز ٥٥ عاماً.

بالرغم من الهجوم العنيف الّذي شنّه الأمين الأسترآبادي واتباعه على الحركة الأُصوليّة ، نرى أنّ هناك مَن أخذ بزمام الحركة ، بتأليف كتب استطاعت حينها أن تصمد بوجه الاخباريّة وتذود عن كيان الحركة الأُصوليّة ، وقاموا بمحاولات :

١ ـ فقد قام الشيخ عبدالله التوني (ت ١٠٧١) بتصنيف كتاب «الوافية في علم الأُصول»، وقد طبع أخيراً محقّقاً.

٢ ـ كما ألّف المحقّق الجليل السيّد حسين الخوانساري (ت ١٠٩٨) كتاب «مشارق الشموش في شرح الدروس» ، وهو وإن كان كتاباً فقهيّاً ، ولكنّه طرح فيه أفكاراً أُصوليّة بلون فلسفيّ.

٣ ـ صنّف الشيخ المحقّق محمّد حسن الشيرواني (١٠٩٨) تعليقته على «المعالم» ، وهو مطبوع على متن كتاب «المعالم».

٤ ـ قام المحقّق جمال الدين محمّد بن الحسين الخوانساري (ت ١١٢١ أو ١١٢٥) بتصنيف تعليقة على شرح مختصر الأُصول للعضدي ، كما هو مذكور في ترجمته.

وهذه الكتب ـ المؤلّفة في فترة انقضاض الحركة الأخباريّة على المدرسة الأُصوليّة ـ مهّدت لظهور حركة أُصوليّة جديدة تبنّاها المحقّق الوحيد البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٦) الّذي فتح بأفكاره آفاقاً جديدة في علم الأُصول.

دور المحقّق البهبهاني في إنعاش المذهب:

وكان للأُستاذ الأكبر الشيخ محمّد باقر الوحيد البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٦) دور فعّال في إخماد نائرة الفتنة ، بالردّ القاطع على الأخباريّين ، وتزييف أفكارهم ، وتربية جيل من العلماء والمفكّرين على أُسس مستقاة من الكتاب والسنّة والعقل الصريح ، واتّفاق الأصحاب ، واستطاع أن يشيّد للأُصول أركاناً جديدةً ، ودعامات رصينة ، فنهض بالأُصول من خموله الّذي دام قرنين ، مُعلناً بانتهاء عصر الركود وابتداء عصر التطوّر والابتكار.

وبذر البذرة الأُولى الّتي تلقّفها العلماء بعده بالرعاية حتّى أينعت وأثمرت ثمارها على يد أساطين من العلماء في غضون الأدوار الآتية ، وبها امتازت هذه المرحلة عمّا سبقها من المرحلة الأُولى:

١ ـ الدور الأوّل ـ دور الانفتاح:

ابتُدئ هذا الدور بنُخبة من تلامذة الوحيد البهبهاني ، وفي طليعتهم:

أ ـ السيّد مهدي الطباطبائي المعروف ببحر العلوم (١١٥٥ ـ ١٢١٢).

ب ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي (ت ١٢٢٨ هـ) صاحب كتاب «كشف الغطاء».

ج ـ الأُصوليّ المتبحّر الميرزا أبوالقاسم الجيلاني القميّ (١١٥٠ ـ ١٢٣١ هـ) صاحب كتاب «القوانين».

د ـ الفقيه الفحل السيّد علي (١١٦١ ـ ١٢٣١) صاحب كتاب «رياض المسائل» ، الّذي طبع أخيراً في عشرة أجزاء محقّقاً.

٢ ـ الدور الثاني ـ دور النضوج:

ابتدأ هذا الدور بتلاميذ خريجي مدرسة البهبهاني ، فقاموا بوضع صياغة جديدة للأُسس الأُصوليّة من منظار جديد ، وعلى رأسهم:

أ ـ الشيخ محمّد تقي بن عبدالرحيم الأصفهاني (ت ١٢٤٨) صاحب «الحاشية على معالم الأُصول».

ب ـ أخوه الجليل الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (ت ١٢٦١) صاحب «الفصول».

ج ـ الشيخ الجليل محمّد شريف الآملي المازندراني ، المعروف بشريف العلماء (ت ١٢٤٥ هـ). وكفى به فخراً أنّ الشيخ مرتضى الأنصاري ـ ذلك النجم اللّامع في سماء الأُصول ـ ممّن استسقى من فيّاض علمه ، وقد بقيت من آثاره العلميّة رسالة «جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط».

٣ ـ الدور الثالث ـ دور التكامل:

بلغ فيه علم الأُصول الذروةَ في التحقيق والتعميق والبحث ، وتطرّقت إليه مسائل جديدة لم تكن مألوفة فيما سبق . ويعتبر الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١) هو البطل المِقْدام في هذا الحقل ؛ حيث استطاع بعقليّته الفذّة أن يشيّد أركاناً جديدة لعلم الأُصول ، بلغ بها قمّةَ التطوّر والتكامل.

وأنت إذا قارنت المؤلّفات الأُصوليّة في هذه البرهة مع ما أُلّف في المرحلة الأُولى وحتّى مستهلّ المرحلة الثانية ، تجد بينهما بوناً شاسعاً يُراءىٰ في بادئ النظر كأنّهما علمان ، وما هذا إلّا بفضل التطوّر والتكامل الّذي طرأ على بُنْية الأُصول على يد هذا العبقري الفذّ ، ولم يزل ينبوعه فيّاضاً إلى يومنا هذا.

وخرج من مدرسته العديد من الفطاحل والعباقرة، وأخصّ بالذكر منهم:

أ ـ السيّد الإمام المجدّد الشيرازي (١٢٢٤ ـ ١٣١٢).

ب ـ المحقّق الكبير الشيخ محمّد كاظم الخراساني (١٢٥٥ ـ ١٣١٢٩) مؤلّف كتاب «كفاية الأُصول». ويُعدّ كتابه هذا محور البحوث الأُصوليّة في الحوزات العلميّة إلى يومنا هذا.

وقد تخرّج على يدهما ـ خاصّة الأخير ـ نخبة من رجال الفكر العلماء البارعين في علم الأُصول:

ومنهم: المحقّق البارع الميرزا حسين النائيني (١٢٤٧ ـ ١٣٥٥). وقد دوّن آراءه تلميذه البارع الشيخ محمّد علي الكاظمي (١٣٠٩ ـ ١٣٦٥) وقد نُشر كتابه باسم «فوائد الأُصول» .كما دوّن تلك الآراء أيضاً تلميذه الآخر المرجع الديني السيّد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣).

ومنهم: الشيخ المحقّق ضياء الدين العراقي (١٢٧٨ ـ ١٣٦١) صاحب كتاب «المقالات في علم الأُصول» . وقد دوّن أفكاره العالم البارع الشيخ هاشم الآملي (١٣٢٢ ـ ١٤١٢) في كتاب «بدائع الأفكار».

ومنهم: المحقّق الكبير الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (١٢٦٩ ـ ١٣٦١). وقد تخرّج من مدرسته طليعة من العلماء ، منهم سيّدنا المحقّق العلّامة الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠١)، والسيّد المحقّق محمّد هادي الميلاني (١٣١٣ ـ ١٣٩٥).

وأخيرهم لا آخرهم سيّد مشايخنا السيّد المحقّق حسين البروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠)؛ فقد قضى عشرة أعوام من عمره الشريف في درس المحقّق الخراساني، ودوّن شيئاً من أفكار أُستاذه، وناقشها في موارد خاصّة تتجلّى في تعليقته الثمينة على «كفاية الأُصول» في جزءين.

المطلب الثاني ـ حول حياة المؤلّف؛ أعني الشيخ الأنصاري

ولد الشيخ المرتضى الأنصاري في سنة ١٢١٤ هـ في دزفول، وأخذ الدروس الأوّليّة ثمّ في الفقه والأُصول عن عمّه الشيخ حسين حتّى نال مرتبة سامية. و سافر مع والده إلى كربلاء وحضر عند السيّد المجاهد و شريف العلماء أربعة أعوام، ثمّ رجع إلى بلده وبقي هناك سنتين وعاد إلى كربلاء واستفاد من الشريف، وعزم على درس الشيخ موسى كاشف الغطاء في النجف، ثمّ إلى وطنه، وجال في البلدان بروجرد و اصفهان وتعلّم في كاشان عند النراقي سنوات وأجازه، ثمّ زار مشهد الرضا عليه السلام وعاد إلى مسقط رأسه واجتمع عنده أهل الفضل واستفادوا من علمه. وبعد مدّة غادر وطنه لمجاورة الإمام اميرالمؤمنين عليه السلام واستفاض من مجلس بحث الشيخ علي كاشف الغطاء و حضر درس صاحب الجواهر تبرّكاً واحتراماً، ثمّ استقلّ بالتدريس. و بعد وفاة صاحب الجواهر صار الزعيم الدينيّ للطائفة، والمدرّس الأوحد في الحوزة العلميّة، وتخرج عليه من العلماء والطلّاب من يبلغ عددهم المآت؛ منهم: الميرزا محمّد حسن الشيرازي، والميرزا محمّد حسن الآشتياني، وأبوالقاسم كلانتر، وحسن النجم آبادي، والميرزا حبيب الله الرشتي، والآخوند الملّا حسنقلي الهمداني، والشيخ عبدالحسين التستري، والميرزا محمّد حسين النوري، والشيخ محمّد حسن المامقاني، والفاضل الشربياني، والآخوند الملّا كاظم الخراساني قدّس الله أسرارهم.

جمل الثناء عليه:

أثنى على الشيخ الأنصاري وأطراه الكثير من معاصريه والّذين جاؤوا بعده. وهاك نماذج ممّا قالوا فيه:

قال الملّا احمد النراقي رحمه الله:

ممّن جدّ في الطلب وبذل الجهد في هذا المطلب...[1].

وقال الميرزا حبيب الله الرشتي:

كأنّه من جودة النظر يأتي بما يقرب من شقّ القمر... فضلاً عمّن هو تالي العصمة علماً وعملاً.

قال الميرزا محمّد حسن الآشتياني:

فإنّ ما ذكرنا من التحقيق رشحة من رشحات تحقيقاته، وذرّة من ذرّات فيوضاته، أدام الله أفضاله وأظلاله؛ فلا تحسبنّه غير خبير بهذه المطالب الواضحة، كيف وهو مبتكر في الفنّ بما لا يسبقه فيه سابق.

وأيضاً قال:

وهذا لا يظنّ صدوره عن جاهل فضلاً عن مثله دام ظله، الّذي صرف عمره في علم الشريعة، مع ما هو عليه من التفرّد في دقّة النظر واستقامة الرأي والاطّلاع على فتاوى الفقهاء رضوان الله عليهم، في عصره؛ فجزاه الله عن الإسلام خيراً، وحشره في حظيرة قدسه مع نبيّه وآله الطيّبين الطاهرين، سلام الله عليهم أجمعين.

---

١ ـ مرّ في ص ٥ من هذا الكتاب.

وقال السيّد محسن أمين العاملي:

الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الدزفولي الأنصاري النجفي: ينتهي نسبه إلى جابر بن عبدالله الأنصاري. ولد في دزفول سنة **١٢١٣**، وتوفّي في جمادي الآخرة سنة **١٢٨١**، ودفن في المشهد الغروي على يمين الخارج من الباب. الأُستاذ الإمام المؤسّس، شيخ مشايخ الإماميّة.

وقال المحدّث النوري في مستدرك الوسائل[١]:

اعلم أنّ لنا طرقاً متعدّدة إلى أصحابنا الأخيار، نروي بها ما ألّفوا في الأحاديث والفقه والتفسير وسائر العلوم الدينيّة؛ فمنها ما أخبرني به إجازةً خاتم الفقهاء والمجتهدين وأكمل الربّانيّين من العلماء الراسخين المتحلّى من أنوار دور أفكاره مدلهمّات غياهب الظلم من ليالي الجهالة والمستضيء من ضياء شموش أنظاره خفايا زوايا طرق الرشد والدلالة المنتهى إليه رياسة الإماميّة في العلم والورع والتقى الشيخ مرتضى بن المرحوم السعيد المولى محمّد أمين الأنصاري لانتهاء نسبه الشريف إلى جابر بن عبدالله بن حرام الأنصاري من خواصّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأميرالمؤمنين والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمّد بن عليّ الباقر عليهم السلام ....

ذكر تمام نسبه مفصّلاً ومشروحاً إلى جابر بن عبدالله الصحابي الأنصاري، ومنه إلى قيذار بن اسماعيل بن ابراهيم الخليل، الشيخ أسدالله الدزفولي الأنصاري الواعظ المعاصر بطهران، في كتابه «حدائق الأدب». و ترجمه الفاضل في «المآثر»، وسيّدنا في «التكملة»، وكتب تلميذه الشيخ احمد آل طعان البحراني رسالة مستقلّة في ترجمته. وترجمه شيخنا النوري في «خاتمة المستدرك»، وذكر طرقه ومشايخه وتصانيفه في أُصول الفقه[٢].

وفي أحسن الوديعة[٣]:

الرابع: آية الله في العالمين، خاتمة المحقّقين الأُصوليّين، وأُستاذ الخلائق في جميع الفضائل باليقين، مرتضى المصطفى ومصطفى المرتضى، غريق رحمة الله الباري، شيخ مشايخنا الأعظم، وأُستاذ أساتيذنا المسلّم، الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الدزفولي الأنصاري، قدّس الله روحه الزكيّة وأسكنه بحابيح جنانه العليّة. وقد ولد هذا الشيخ السنة **١٢١٣** هـ، وكان أزهد أهل زمانه وأورعهم وأتقاهم وأعلمهم وأفضلهم. وقد عكف مصنّفاته ونحقيقاته كلّ من نشأ بعده من العلماء العظام والفقهاء الكرام، وصرفوا هممهم وبذلوا مجهودهم وحبسوا أفكارهم وأنظارهم فيها وعليها، وهم بعد ذلك معترفون بالعجز عن بلوغ مرامه فضلاً عن الوصول إلى مقامه....

المطلب الثالث ـ حول حياة المعلِّق

نسبه:

هو آية الله الحاج غلام رضا ابن الحاج رجب علي القميّ، ومن مفاخر علماء القرن الرابع عشر، وعُرف بـ «الحاج آقا آخوند»، تلميذ الشيخ الأعظم الأنصاري، وصاحب كتاب قلائد الفرائد تعليقة على الفرائد. وهو مع جلالة شأنه وعظم خطره وآثاره القيّمة، ذكره مهجورٌ وأثره مستور.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ٣: ٣٨٢.

٢ ـ أُنظر مصفّى المقال: ٤٥٥.

٣ ـ أحسن الوديعة: ٤٧.

الولادة:

لم‌نقف على تاريخ ولادته من مصدر موثوق إلّا أنّه من الممكن أن تكون ولادته حوالي عام ١٢٥٥ هـ ق؛ وذلك لأنّه كان قريناً وزميلاً وصديقاً من أوان عمره للعلّامة السيّد صادق الروحاني، وقد لازمه طوال حياته، وقد ولد السيّد الروحاني في ذلك العام[١].

دراسته:

بعد دراسة مقدّمات العلوم الدينيّة في قم وطهران واصفهان درس الفلسفة عند العلّامة الشيخ علي النوري[٢]. وفي سنة ١٢٧٩ هـ ق نفر مع صديقه وزميله آية الله الحاج سيّد صادق الروحاني إلى مدينة باب مدينة العلم النجف الأشرف، وحضرا درس الشيخ الأنصاري ـ فقهاً وأُصولاً ـ سنتين من أواخر عمر الشيخ، وفي هذين السنتين أحكم مبانيه وحفظ كلام الشيخ ومعانيه، وجمع ما يلزمه في سبيل سلوك الرقي. وبعد وفاة الشيخ الأنصاري في سنة ١٢٨١ هـ ق حضر المترجم درس اثنين من أكابر تلاميذ الشيخ؛ أعني الميرزا محمّد حسن الشيرازيرحمه‌الله والميرزا حبيب الله الرشتيرحمه‌الله صاحب بدايع الأفكار، وخلال هذه المدّة راح شيخنا المترجم يواصل استكمال معارفه، وينتهل من العلوم الحوزويّة ما جعله يرقى سلّم الوصول الى كبار العلماء والفضلاء. ثمّ بعد هجرة الميرزا الشيرازيّ الى سامرّاء، تخيّر الشيخ غلام رضا وصديقه السيّد صادق ملازمة الميرزا حبيب الله الرشتيّ إلى سنة ١٢٩٦ هـ ق وآثراه للاقتباس من نور علمه فقهه وأُصوله في مدّة ستّة عشر عاماً[٣].

العودة إلى «قم»:

بعد النفر والتفقّه في الدين، رجع سماحة الحاج آقا آخوند والحاج السيّد صادق إلى وطنهما قم ﴿لِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٤]، وقاما بالتدريس والإفتاء والوعظ والإرشاد وإمامة الجماعة، والتفّ حولهم القميّون واستفادوا منهما حقّ الاستفادة. فاعتمد مترجمنا آية الله غلام‌رضا على كرسيّ تدريس علوم أهل‌البيت في مسجد الإمام الحسن العسكريعليه‌السلام بقم سنواتٍ متمادية، أمّا صديقه الحاج السيّد صادق فقام بالقضاء وفصل الخصومات وإصلاح ذات البين في أكثر أوقاته[٥].

تلاميذه:

كان شيخنا المترجم مشتغلاً بالتدريس والزعامة الدينيّة، ورقى لفيفاً من ذوي الفضل؛ منهم:

١ ـ آية الله الحاج السيّد محمود القميّرحمه‌الله (١٣٠٧ ـ ١٣٨٥) ابن الحاج السيّد صادق القميّ[٦].

٢ ـ آية الله الحاج الشيخ محمّد جواد القمّي ابن الحاج آخوند (١٢٩٥ ـ ١٣٧٥ هـ ق).

٣ ـ آية الله الحاج الشيخ عبدالهادي ابن الحاج آخوند (ت ١٣٨٥ هـ ق).

٤ ـ العلّامة الحجّة الشيخ محمّد علي الأرجستانيّ الكجوتيّ (ت ١٣٣٠ هـ ق) صاحب «أنوار المشعشعين في شرافة قم والقميّين»[٧].

٥ ـ آية الله الحاج السيّد عبّاس الرضويّ المُبرقعيّ (ت ١٣٣٥ هـ ق).

---

١ ـ مقدّمة سرّ السعادة: ٥.

٢ ـ نقباء البشر ٤: ١٦٥٧؛ وتاريخ قم: ٢٧٨؛ وهدية الرازي: الرقم ١٦٧، أحوال الحاج السيّد صادق الروحانيّ.

٣ ـ نقباء البشر ١: ٤٣٨.

٤ ـ التوبة: ١٢٢.

٥ ـ رجال قم: ٩٩.

٦ ـ آثار الحجّة ٢: ٧٢.

٧ ـ كتاب شناسى آثار مربوط به قم: ١٣٢.

آثاره العلميّة:

قال أمير المؤمنين عليه السلام : «كتاب الرجل عنوان عقله وبرهان فضله»[١]، وقال عليه السلام أيضاً: «عقول الفضلاء في أطراف أقلامها»[٢]. على الرغم من اشتغال شيخنا آية الله غلام رضا في تربية الطلاب وصرف جلّ وقته بتدريس الفقه والأُصول، فقد ألّف كتباً قيّمة، ومنها يُعلم أنّه جامعٌ بين البيان والبنان؛ وإليك بعضها:

١ ـ «قلائد الفرائد» أو «قلائد العقيان على نحور الخُرّد[٣] الحسان»[٤]. هذا الكتاب من أشهر تآليفه، وقد فرغ منه المؤلّف عام ١٣١٢، وطبع عام ١٣١٤. وسنتعرّض لذكر خصائص هذا الأثر الشريف في ختام هذه المقدّمة.

٢ ـ قواعد الأُصول، وتشتمل على مسألتي «اجتماع الأمر والنهي» و«الضدّ».

٣ ـ صلاة المسافر. ٤ ـ كتاب الصلاة. ٥ ـ كتاب القضاء. ٦ ـ كتاب الديات. ٧ ـ كنوز الجواهر[٥].

أولاده:

قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام : «الولد الصالح أجمل الذِكْرين»[٦]، وسماحة آية الله غلام رضا القمّي مضافاً الى آثاره العلميّة وتلاميذه الزكيّة، خلّف أولاداً صالحين ذوي ذكر حسنٍ في البريّة؛ منهم مايلي:

١ ـ آية الله الحاج الشيخ محمّد جواد المجتهد القمّي (١٢٩٥ ـ ١٣٧٣ هـ ق). هو أكبر أولاد الحاج آخوند سنّاً وأعظمهم شأناً الّذي بعد التولّد في النجف الأشرف صحب أباه في مغادرته إلى قم في حال كونه سبع سنين، ودرس الآليّات والمقدّمات من والده وآية الله الحاج آقا حسين القمّي. ولمّا تمّ العقد الثاني من عمره هاجر إلى طهران بإيصاء من والده فحضر بحوث الأمجاد الكبار: الميرزا محمّد حسن الآشتيانيّ في الفقه والأُصول، والحاج الشيخ علي النوري والميرزا محمود الحكمي والشيخ عبد الكريم السبزواريّ في الحكمة والكلام. ولمّا ارتوى من نمير علمهم في المعقول والمنقول بعد ثلاث سنوات رجع إلى قم واستفاد من محضر أبيه سنة أُخرى، إلى أن هاجر إلى النجف الأشرف عام ١٣١٩ فحضر أبحاث الآيات العظام: السيّد محمّد كاظم اليزديّ صاحب العروة، والآخوند الخراسانيّ صاحب كفاية الأُصول. فلمّا توفّي والده رجع إلى قم في سنة ١٣٣٣ هـ ق استجابةً لطلب القميّين واشتغل بالتدريس والزعامة والتأليف والوعظ الإرشاد، وأقام مقام أبيه إمامة الجماعة في مسجد الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام.

ومن آثاره العلميّة:

الف) تقريرات الفقه من دروس آية الله السيّد محمّد كاظم اليزديّ.

ب) تقريرات الأُصول من دروس آية الله الآخوند الخراسانيّ.

ج) صراط المستقيم؛ طبع في أربع مجلّدات؛ المجلّد الأوّل في إثبات الصانع والتوحيد، والمجلّد الثاني في فروع الدين، والمجلّد الثالث في المعاملات، والمجلّد الرابع في عدم جواز تقليد الميّت.

---

١ ـ غررالحكم ٢: ٥٧٥، ح ٤١. ٢ ـ المصدر السابق: ٥٠٢، ح ٥٥.

٣ ـ جمع الخريدة: البكر لم تمسّ قطّ.

٤ ـ الاسم الواقعيّ هو «قلائد الفرائد»، وأمّا الثاني فهو مقتبسٌ من قول بحر العلوم في منظومته:

تزهو على قلائد العقيان على نحور الخُرّد الحسان

٥ ـ الذريعة ١٧: ١٧٨؛ ونقباء البشر ٤: ١٦٥٧. ٦ ـ غررالحكم ١: ٦٥، ح ١٧٠٤.

د) سعادت بشر: في إثبات نبوّة العامّة والخاصّة.

هـ) آيينهٔ حق نما: في إثبات ولاية العامّة والخاصّة.

و) توحيد قمي؛ طبع في مجلّدين.

ز) كتاب الكيميا: في إثبات المعاد الجسماني، طبع عام ١٣٦٤[١].

ح) ياقوت: ردٌّ على الماديّين والدهريّين[٢].

وبقي يواصل الكتابة والتأليف ـ وكان قد اشتغل بكتابة كتاب «الحادي عشر» التأليف الحادي عشر من تأليفاته ـ حتّى أدركه هادم اللذّات في سنة ١٣٧٥ هـ ق (١٣٣٣ هـ ش). وبعد تشييع عظيم، صلّى على جثمانه الطاهر آية الله العظمى البروجردي ودُفن في حرم فاطمة المعصومة سلام الله عليها في مسجد «بالاسر»[٣]. وقد أوصى بكتبه وكتب والده إلى المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى البروجردي (١٢٩٢ـ١٣٨٠)، وهو رحمه الله أمر بإيداعها في مكتبة مدرسة الفيضيّة.

٢ ـ حجّة الإسلام الشيخ عبد الهادي القمي.

ومن أولاده الحاج على الفقيهي رحمه الله. له علقة ورابطة خاصّة وخالصة بالأئمّة الطاهرين عليهم السلام، وكان عاشقاً لأبي عبدالله عليه السلام، ولم يتوان في جُهد في سبيل اعتلاء اسم الأئمّة الطاهرين عليهم السلام وإقامة مآتم الحسينيّة. وصرف عمره في إعانة الفقراء والمستضعفين ورفع حوائجهم، وأحيى ليله بالتهجّد والعبادة. وقضى العشرات من سنين عمره في قراءة زيارة العاشوراء كاملة. وهو أهل الدعاء والذكر وإتيان المستحبّات ومن المحبّين لأهل العلم والعلماء. وبعد انتشار كتاب «قلائد الفرائد» بهمّته وهمّة أخيه الحاج محسن الفقيهي الرضائي، قال: «وكنت في حالة خاصّة بين اليقظه والنوم، وكأنّه أُلقي في روعي رضى آية الله العظمى الحاج آخوند غلام رضا وارتياحه بطبع ونشر كتاب قلائد الفرائد مرّة ثانية».

وفي الأسبوع الأخير من عمره وحيث كان في سلامة وصحّة تامّة، رأى في عالم الرؤيا أنّ موته قريب، فجمع أهله وأقربائه وودّعهم وأوصاهم بوصاياه. وفي الليلة السابقة من موته رأى موضعه في الجنّة وقال لابنه: رأيت موضعي وقصري في الجنّة ثمّ وصفه تفصيلاً. وعند موته ـ وقبل انتشار خبره ـ رأى عدّة من أقربائه في المنام أنّ أحداً من محبّي أبي عبدالله الحسين عليه السلام قد رحل من الدنيا. نرجوا من الله تعالى أن يشمله وجميع محبّي أبي عبدالله الحسين عليه السلام في الآخرة شفاعته وعنايته. آمين ربّ العالمين.

٣ ـ حجّة الإسلام الشيخ محمّد القمي.

٤ ـ حجّة الإسلام الحاج آقا حسين القمي[٤].

هذه الثلاثة من تلامذة الآيات العظام: الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، والحجّة، والسيّد محمّد تقي الخوانساري، والسيّد البروجردي.

الوفاة والمدفن:

بعد عمرٍ قضاه في العلم والخدمات الاجتماعيّة الكثيرة، في عام ١٣٣٢ هـ ق لبّى نداء ربّه، وعرجت روحه الطاهرة إلى بارئها

---

١ ـ نقباء البشر ٤: ١٦٥٧.

٢ ـ رجال قم: ١٥٠؛ وكتاب كيمياء: ٢٣٩.

٣ ـ آثار الحجّة ٢: ٦٦ ـ ٦٧.

٤ ـ آثار الحجّة ٢: ١٠٠ و ١٠٨ و ٩١؛ ورجال قم: ١٣٠ و ١٥٠.

راضيةً مرضيّة عن عمر ناهز الخامسة والسبعين، وشيّعه القميّون تشييعاً عظيماً، ودفن في حرم السيّدة المعصومة الإيوان الزجاجيّ فسلام الله عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً.

خصائصه الروحيّة والأخلاقيّة:

عرف شيخنا الحاج الآقا آخوند بأنّه عالمٌ متواضعٌ بعيدٌ عن مظاهر الاستعلاء والشخوص والتمنّن والاثنيّة، وكان ﷺ متجافياً عن زخارف الدنيا الدنيّة، ولم يزل مشغولاً بإصلاح ذات البين وفصل الخصومات وحلّ الدعاوي بين الناس والتدريس والتأليف وإقامة الجماعة والسعي في رفع حوائج الناس برحابة صدر؛ وبذلك صار له شأن كبير وخطب نبيل عند القميّين حتّى إنّهم عمدوا إلى تقطيع قميصه، وحرصوا على الاحتفاظ بقطع صغيرة منه لجعلها في أكفانهم تبرّكاً بها.

ومن مظاهر تواضعه: إنّه في بعض الأيّام وصلت إليه رسالة لقّب فيها بـ «حجّة الإسلام» فتألّم من هذا الوصف كثيراً؛ لأنّه لم ير نفسه مستحقّاً لهذا اللقب وقال: «إنّما الشيخ كان حجّة الإسلام لا غيره».

وكان قد أوصى أيضاً أن يكون تجهيزه وتشييعه كسائر الناس وبدون تشريفات[١].

شخصيّته في كلمات الأعلام:

١ ـ في «هدية الرازي الى المجدّد الشيرازيّ» ما هذا مثاله:

من أكابر علماء قم، ومن تلاميذ الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي في النجف الأشرف، ثمّ غادر إلى قم رئيساً مدرّساً، وقد كتب حاشيةً على رسائل العلّامة الأنصاري[٢].

٢ ـ يذكره ناصر الشريعة في «تاريخ قم»، وقال ما هذا مثاله:

الحاج ملّا غلام رضا بن رجب علي المعروف بـ «حاج آخوند» المتوفّى عام ١٣٣٢. كان من رعيل الأوّل من علماء قم وأكابرها، ضمّ إلى علمه الجمّ قدسيّة نفسيّة فصار مناراً للعلم ومثالاً للتقوى[٣].

٣ ـ قال الحاج الشيخ مرتضى الأنصاري الدزفولي في توصيفه:

فقيهٌ أُصوليّ، زاهدٌ متّقيّ، محقّقٌ مدقّق، جامع المعقول والمنقول، ومن أجلّة تلامذة الشيخ الأعظم[٤].

وتجد نظير هذه الكلمات في كتاب «مؤلّفين كتب چاپي» لخان بابا مشار: ٦٩٥، و«رجال قم» للسيّد محمّد مقدّسي زاده.

المطلب الرابع ـ خصائص كتاب قلائد الفرائد

هذا الكتاب الماثل بين يديك كان من أشهر تأليفات الحاج ملّا غلام رضا، وهو من أنفع التعليقات على فرائد شيخنا الأعظم الأنصاري. فبالإضافة إلى كونه موجزاً مختصراً، أوضح المراد وأتقن الشرح، ومع ذلك بقي الكتاب مهجوراً بين الأساتذة فضلاً عن التلامذة. ولعلّ منشأ ذلك طباعته بالأوفست، بحيث لا تجد النفس رغبة في مطالعته ولا شوقاً إلى مدارسته، والنظر فيه يؤدّي إلى ملل المطالع في متابعته، والاستمرار في قراءته، مع أنّ فيه فوائد شتّى من علم الأُصول، وحاوياً لأقوال أهل الخبر والأُصول، من فقهاء أهل بيت الرسول ﷺ؛ نشير إلى نبذة منها:

الف ـ حيث إنّ شيخنا المحشّي كان تلميذ الشيخ الأنصاري في أواخر عمره الشريف وقد درّس الشيخ الأنصاري حينئذٍ

---

١ ـ ستارگان حرم ٦: ١٦٣ ـ ١٦٤.
٢ ـ هدية الرازي: ١٧٨.
٣ ـ تاريخ قم: ٢٧٨.
٤ ـ زندگي وشخصيّت شيخ أنصاري: ٢٩٨.

رسائله الشريفة، فكان هذا التأليف مشحوناً بمطالب كثيرة، نقلها عن الشيخ بلا واسطة، نذكر نهذاً منها رجاء أن لا تكون مخلة ولا مملة:

١ ـ «توضيح المقام حسب ما استفدته من المصنّف في مجلس درسه الشريف....» . قلائد الفرائد ١: ٤٨

٢ ـ قال فيما اشتهر : «أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً»: «إنّما نسبه إلى الاشتهار دون الرواية ؛ لعدم اطّلاعه ـ على ما أفاده في الدرس ـ على كونه رواية» . ٥٩

٣ ـ «وقد أجاب ﷺ عمّا ذكره المفصّل بوجوه ثالثها غير مذكور في المتن بل أفاده ﷺ في الدرس....» . ٦٦

٤ ـ «وجه الفرق بينهما على ما أفاده في الدرس....» . ٦٩

ب ـ ذكر أمثلة جيّدة لتفهيم عبارات المتن؛ مثل ما ذكره في تعريف القطع الطريقيّ والموضوعيّ والفرق بينهما؛ حيث قال: «وإن شئت توضيح ذلك فاجر مثل القطع كمثل السراج؛ فإنّ كشف قيام زيدٍ مثلاً بالسراج حين اشتعاله لا يصير واسطةً لثبوت المحمول للموضوع؛ لأنّ ثبوته له واقعٌ في الخارج وإن لم يشتعل السراج، فكذلك القطع» . ٣٩

ج ـ جامعيّته؛ من حيث بيان مطالب كثيرة، من النحو والرجال والدراية، والفقه والأُصول والرواية؛ ذكره بمناسبة ما قاله الشيخ في متن الرسائل العلميّة الّتي اقتبس من نورها من ألّف بعده الرسائل العمليّة. وهذه الإفادات يفيد المفيد والمستفيد فوائد جزيلة، ونفسي الحقير استفدت منها جدّاً في حين دراستي للرسائل في الحوزة العلميّة، ورأيت فيها من المطالب المفيدة ما لا رأيته في غيرها على الرسائل من التعليقة؛ وإليك بعضها :

١ ـ «أمّا الأوّل: أعني كلمة فاعلم، فاعلم أنّ الفاء فيه جوابٌ لأمّا المقدّرة» . ٢٦

٢ ـ «هذا بيانٌ للموصول في قوله: «ما يستفاد من الأخبار»» . ٨٨

٣ ـ «إنّ هذا عطفٌ على قوله: «على التصدّقات»» . ٨٩

٤ ـ «إنّ المبادي للعلّامة ﷺ، وغاية البادي في شرح المبادي....» . ١٥١

٥ ـ قال حول كتاب قرب الإسناد: «الهمزة فيه مكسورة، وقرب الإسناد اسم كتابٍ للشيخ الجليل....» . ١٨٠

٦ ـ قال حول الحديث المعروف: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً...»: «إنّ «حفظ» من باب «عَلِمَ»، ومصدره الحفظ بالكسر؛ والمراد به مايعمّ الحفظ من ظهر القلب والنقل بين الناس... وعلى بمعنى اللام؛ أي حفظ لأجل أُمّتي أي لانتفاعهم». ١٨٤

٧ ـ قال حول «الوشّاء» أحدٌ من الرواة: «إنّه بالشين المعجمة المشدّدة، اسمه الحسن بن عليّ بن زياد الوشّاء. قال في الخلاصة: «وكان من وجوه هذه الطائفة»». ١٨٦

٨ ـ قال حول كتاب عوالي اللئالي : «لم أر من أتى بمقام ضبط كلمة «غوالي» وأنّه بالغين المعجمة أو المهملة، وكلٌّ منهما محتملٌ....» . ١٩١

د ـ الاختصار والايجاز، والتحاشي والاحتراز عن التطويل بلاطائل.

هـ ـ النقد والإشكال، والنقض والإبرام بالنسبة إلى بعض ما قاله الشيخ؛ نحو:

١ ـ «يمكن المناقشة في الاستصحاب المزبور ....». ٤٨

٢ ـ «ربما يناقش في الإجماع المزبور ....». ٩٧

٣ ـ «في العبارة مسامحةٌ ...». ١٦٠

٤ ـ «إنّ هذا ينافي ما سبق من إياه أخبار العرض، عن التخصيص». ١٦٢

٥ ـ «ربما يقع في بعض الأوهام إشكال شكيلٌ في المقام... ويمكن دفعه...». ٨٩

و ـ تعيين من ذكرهم الشيخ تحت عناوين: بعض المعاصرين، بعض الأعلام ونحو ذلك؛ وإليك نموذج منها:

١ ـ قال في ذيل قول الشيخ: «وقد يظهر من بعض المعاصرين...»: «إنّ المعاصر المزبور هو صاحب الفصول». ٦٥

٢ ـ «إنّ المراد بهذا القائل هو المعاصر المفضّل السابق». ٦٩

٣ ـ «ببالي أنّه ذكر في الدرس أنّ المراد به هو استاده ؛ أعني العالم الربّانيّ والمحقّق الصمدانيّ شريف بن الملّا حسنعلي، المازندرانيّ أصلاً والحائريّ مسكناً ومدفناً، المعروف بـ «شريف العلماء» ». ١٨٦

٤ ـ «أوّل من تمسّك بها من المجتهدين ـ على ما قيل ـ صاحب الوافية وشارحه، وشيخنا البهائي أيضاً في الجملة». ١٩٠

ز ـ نقل المحشّي بعض حواشي الرسائل المنسوبة إلى الشيخ تحت عنوان حاشية «منه»؛ نحو :

١ ـ «قال المصنّف ﷺ في الحاشية على قوله هذا، ما لفظه...». ٧٠

٢ ـ «قال ﷺ في الحاشية: وجه التأمّل أنّ ظاهر العلماء...». ١٥١

ح ـ استعمال الكلمات المسجّع الّذي ينبئ عن ذوقه الأدبيّ؛ إليك بعضها:

١ ـ «مع أنّ فيهم من هو في دقّة النظر في قصوى مرتبة الكمال، وفي متانة الفكر في أعلى مرتبة الجمال». ٤٨٨

٢ ـ «فله بلاكلام، دخلٌ في المقام». ٤٨٥

٣ ـ «توضيح ما للمحقّق القميّ من المراد، بحيث يسقط به ما ذكره المصنّف من الإيراد». ٤٩٠

٤ ـ «فإنّه بالعيان، بمحلّ التكذيب من الوجدان». ٥٠٠

٥ ـ «إنّ الدعوى المزبورة في المقام، نفخةٌ بلا ضرام». ٥٠٥

٦ ـ «شرح هذا الجواب، بحيث يقع منه فرحٌ في قلب الأصحاب». ٥٢١

٧ ـ «أيّها المنادي لمن تنادي لقد فرحت فؤادي، وها أنا حاضرٌ في مقام الجواب ورفع ما بدالك من الارتياب». ٥٧٤

ط ـ تراجم العلماء والفقهاء .

ى ـ بيان وجوه التأمّل في قوله ﷺ : «فتأمّل» أو «فافهم»، في جميع الكتاب.

ك ـ نقل تصحيحات الشيخ بالنسبة إلى بعض عبارات الرسائل.

وقد قرّظه يوم طُبع، العلّامة السيد مهدى القميّ بأبياتٍ:

كـم ركـبوا سـفينة البـراءة ... ورامـوا الاسـتصحاب بـالقراءة

تـحيّروا فـي لجـج القـواعـد ... مـا وصـلوا حـقيقة المـقاصد

عـليك فـي بـلوغك الفـوائـد ... بـهذه القـلادة للـفرائـد

قـد نـزلت فـي كـتب الأُصول ... مـنزلة الربـيع فـي الفـصول

شـاملة دقـائق القـوانـين ... كـاشفة الغـطاء مـن العـناوين

تـــملأ مـــن بـــدائـع الدقـيقة　　تـــميّز المـــجاز عـــن حـقيقة
قـــال لنـــا الســـادة ورّخـوها　　أجـــبتهم بـــديهةً «خـذوها»[1]

ونذكر في الختام ما لبعض الأعلام من الكلام في تقريظ هذه القلادة:

قال سماحة آية الله العظمى الحاج سيّد موسى الشبيري الزنجاني دام ظلّه: «أنفع الشروح للمبتدي قلائد العقيان، وهذا التأليف يكون موجزاً سهل التناول، ومؤلّفه فهم كلمات الشيخ كما هو حقّه».

وقال آية الله الحاج سيّد مهدي الروحاني رحمه الله: «لمّا رأى جدّنا الحاج سيّد صادق هذه التعليقة قال: علم المولى غلام رضا أزيد من هذا الكتاب، وهذا ليس تمام علمه».

مراحل تحقيق الكتاب

تمّ تحقيق الكتاب ضمن مراحل:

١ ـ مقابلة الطبعة الجديدة (الصّف الكمبيوتري الجديد) مع النسخة المطبوعة المتداولة أربع مرّات.

٢ ـ حاولنا جهدنا إستخراج الكلمات الّتي طمست في الطبع القديم، والعثور على القسط الحاصل فيه من خلال سياق العبارة أو بالرجوع إلى مصادر الّتي نُقلت منها العبارة.

٣ ـ استخرجنا مصادر جميع النصوص والشواهد والأقوال إلّا ما لم نعثر عليه بعد الفحص واليأس من وجوده.

٤ ـ شرح المفردات اللغويّة الّتي رأينا أنّ الحاجة تستدعي إلى شرحها وتوضيحها.

٥ ـ راعينا إلى أقصى حدود الإمكان الإملاء الحديث في رسم خطّ الكلمات.

٦ ـ عمدنا إلى تشكيل بعض الكلمات بالحركات الإعرابيّة والتشديد في حالة اللزوم والحاجة.

٧ ـ راعينا القواعد الحديث في تقويم النصّ والتقطيع ووضع علائم الترقيم وتصحيح النصوص.

٨ ـ تنضيد الحروف والعناوين بنحو روعيت فيه الجوانب الفنّيّة والجماليّة.

٩ ـ عمدنا إلى إبراز العناوين ورؤوس المطالب بتضبيبها، كما راعينا إبراز وتمييز بعض الكلمات والأعلام بخطّ يختلف عن خطّ المتن كي تتوضّح للقارئ، وتسهل ملاحظتها.

١٠ ـ تنظيم الفهارس بنحو دقيق لمتن الكتاب والتحقيقات الّتي زدناها عليه؛ لتحقّق الاستفادة الكاملة من جميع مطالب الكتاب متناً وتحقيقاً.

وفي الختام نسأل الله الإخلاص فإنّه الأصل والأساس،
والله الموفّق للسداد والصواب، وإليه المرجع والمآب.

قم المقدّسة ـ مؤسّسة ميراث النبوّة
محمّد حسن الشفيعي الشاهروديّ عفى عنه
١٣٨٦/٦/٧ هـ ش ١٥/شعبان/١٤٢٨ هـ ق

---

١ ـ هذا مادّة تاريخ فراغ المؤلّف من التأليف؛ أعني ١٣١٢ هـ ق: ١٣١٢ = (١) أ + (٥) هـ + (٦) و + (٧٠٠) ذ + (٦٠٠) خ.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه
محمّد وآله الطيّبين الطاهرين و لعنة الله على
أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد فيقول الفقير إلى الله تعالى الغنيّ، غلام رضا ابن الحاج رجبعليّ القميّ عفى عنهما: إنّ هذه قِلادة ذات شَذْر[1] قد قلّدتها على الكتاب المتلقّى بالقبول عند من هو في طبقة متأخّري المتأخّرين من الفحول، المسمّىٰ في ألسنة أهل العلم «بفرائد الأُصول»، ولعمري إنّه كتاب كريم لمن هو حبرٌ عليم. وما أنسب بالمقام المَثَل السائر في لسان الأنام: «ما أحسن الجمل لولا القلادة»[2].

---

١ ـ قِطَع من الذهب يُلْقَطُ من المعدِن من غير إذابة الحجارة؛ أُنظر لسان العرب، مادّة «شذر».

٢ ـ قال في زهر الربيع : ٨٠ : «ضلّ أعرابيّ بعيراً، فحلف إن وجده أن يبيعه بدرهم واحدٍ، فلم يحتمل قلبه أن يبيعه بذلك الثمن، فعمد إلى سنّور وعلّقه في عنقه وأخذ ينادي: الجمل بدرهم والسنّور بخمس مأة، ولاأبيعهما إلّا معاً، فمرّ بعض الأعراب به وقال: ما أرخص الجمل لولا القلادة»، انتهى. إنّما عدلْتُ من قوله: «ما أرخص» إلى كلمة «ما أحسن»؛ لأنّ الغرض إنّما هو مذمّة هذه التعليقة وهي لا تحصل إلّا بالعدول المزبور كما لا يخفى ؛ منه عفى عنه .

١ ـ قوله طاب ثراه: «فاعلم: أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشّك فيه، أو القطع، أو الظنّ ...» (فرائد الأُصول ١: ٢٥)[١]

أقول: تبيان أركان هذا العنوان لكي يخرج منه اللؤلؤ والمرجان، إنّما هو بإطلاق ما للقلم من العنان في البحث عن كلّ من الألفاظ المأخوذة في هذا الكلام العالي الشّأن؛ فنقول:

أمّا الأوّل: أعني كلمة فاعلم، فاعلم أنّ الفاء فيه جواب لأمّا المقدّرة.

وأمّا الثاني: أعني المكلّف، فيقع الكلام فيه في جهات:

الأُولى: أنّ المراد به هو المكلّف الشأني أي البالغ العاقل القابل لتوجّه التكليف إليه، لامن تنجّز في حقّه التكليف فعلاً.

وبما ذكر يندفع ما ربما يتوهّم في المقام: من أنّ مفاد مفهوم القضيّة، أنّ المكلّف إذا لم يلتفت فهو أيضاً مكلّف إلّا أنّه لايحصل له الأوصاف الثلاثة من القطع والظنّ والشكّ، مع أنّه إذا لم يلتفت فليس بمكلّف.

ووجه الاندفاع ظاهر؛ فتأمّل. ويمكن دفعه أيضاً بأنّ القضيّة سيقت لبيان حال الموضوع أعني المكلّف، فليس لها مفهوم.

الثانية: أنّ المراد به هو المجتهد لا المقلّد؛ لأنّ المقصود بالذات في هذا الكتاب بل سائر كتب الأُصول، إنّما هو البحث عن الأدلّة التفصيليّة لكي يستنبط منها الأحكام الكلّيّة، وهي لاتجري في حقّ المقلّد. والكلام في الأُصول العمليّة والبحث عن حجّيّة الظنون الاجتهاديّة أيضاً كذلك؛ فإنّ الاستصحاب الّذي يكون ذكره في الأُصول مقصوداً بالذات هو ما يثبت الحكم الكلّيّ؛ كما إذا شككنا في نجاسة الماء المتغيّر بالنجس بعد زوال تغيّره بنفسه فنستصحب النجاسة، وإجراء

---

١ ـ فرائد الأُصول / لمرتضى الأنصاري؛ إعداد وتحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.

مثله لايكون إلّا للمجتهد.

فإن قلت: أ ليس المصنّف﵀ قد تعرّض في باب الاستصحاب للبحث عن الاستصحاب الجاري في الموضوعات، وفي باب البراءة للبحث عن أصالة البراءة الجارية في الشبهات الموضوعيّة، وهما جاريان في حقّ المقلّد أيضاً؟!

قلت: نعم، هو كذلك، لكنّه من باب الاستطراد، لا أنّه المقصود بالذِّكر في علم الأُصول.

فتلخّص: أنّ المراد بالمكلّف المذكور في المتن، هو المجتهد؛ لأنّ من يُثمر قطعه أو ظنّه أو شكّه في إثبات الأحكام الكلّيّة هو هذا الشخص الشريف دون المقلّد، فلم يكن المقصود في هذا الكتاب بيان حكم قطعه أو ظنّه أو شكّه.

الثالثة: أنّه قد يُتوهّم عدمُ اختصاص حصول العلم أو الظنّ أو الشكّ بالمكلّف؛ لأنّ الصبي ـ سيّما إذا كان عالماً بمدارك الأحكام ـ لو التفت إلى حكم شرعيّ، يحصل له أيضاً إحدى الحالات الثلاث، فلاوجه للاختصاص.

ويندفع: بأنّ قطع غير المكلّف وظنّه وشكّه لايترتّب عليه ثمرة من ثبوت التكليف وعدمه، وإنّما المُثمِر من الأوصاف الثلاثة ما حصل منها لمن شأنه أن يخاطب ويكلّف دون غير المكلّف؛ ولذا حكي الإجماع على اشتراط البلوغ في المفتي والقاضي؛ معلّلاً بأنّ الصبي لاينفذ قوله في حقّ نفسه، فأولى بأن لاينفذ على غيره.

وأمّا الثالث: أعني قوله: «إذا التفت»، فنقول: إنّ تقييد المكلّف، به إنّما هو لإخراج الغافل وغير الملتفت؛ لعدم حصول الحالات المقصودة بالبحث عنها، له[1] وغفلته لاتخلو: إمّا أن تكون ممّا هو من الأُصول أو الفروع. وعلى الأخير:

---

١ ـ متعلّقٌ بقوله: «حصول»، والضمير راجعٌ إلى الغافل وغير الملتفت.

إمّا أن تكون من العبادات أو المعاملات. وعلى كلّ منها: إمّا أن يكون قاصراً أو مقصّراً. وعلى التقادير فله حكمٌ مذكورٌ في باب الاجتهاد والتقليد. وليس البحث عنه مقصوداً بالذات في هذا الكتاب.

وأمّا الرابع: أعني قوله: «حكم شرعيّ»، فنقول: إنّ المراد به ما هو أعمّ من التكليفيّ والوضعيّ، سواءٌ، قلنا بأنّ مرجع الثاني إلى الأوّل كما هو مذهب المصنّف، أم لا بل هو مجعول بجعل مستقلّ.

٢ ـ قوله: «فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ» (١:٢٥)

أقول: إنّ الحصر المزبور عقليّ؛ لأنّ المكلّف إذا التفت إلى وجوب صلاة الجمعة مثلاً فلا يخلو: إمّا أن يكون قاطعاً به فهو الثاني ، أو يكون مردّداً. وعلى الثاني : إمّا أن يكون طرفا تردیده متساويين فهو الأوّل، أو يكون أحد طرفيه راجحاً والآخر مرجوحاً وهو الثالث؛ وعلى هذا فالوهم يكون لازم الحصول للظنّ، وحكمه حكم الشكّ إن كان في قبال الظنّ الغير المعتبر، وإلّا فلا اعتناء به؛ وهذا هو النكتة في عدم تعرّض المصنّف لحال الوهم مع أنّه أيضاً من الحالات العارضة للمكلّف.

ودعوى: أنّ الوهم لم يتعلّق بالحكم بل بنفيه وهو خلاف ظاهر العنوان.

مدفوعة: بأنّ المراد هو تعلّق أحد الأوصاف الثلاثة بالحكم الشرعيّ سواءٌ تعلق بوجوده أو بعدمه؛ هذا.

٣ ـ قوله: «فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأُصول العمليّة....» (١:٢٥)

أقول: إنّ المراد بالشكّ هنا ما هو أعمّ من الظنّ المشكوك الاعتبار؛ فالظنّ المشكوك الاعتبار مندرج تحت الشكّ حقيقةً، لا أنّه ظنّ وحكمه حكم الشكّ.

ووجهه: أنّ من ظنّ بالحكم الشرعيّ الواقعيّ من أمارة مشكوك الاعتبار، يكون لكونه شاكّاً في حجّيّة ظنّه، شاكّاً في كون مظنونه حكماً فعليّاً في حقّه؛ فالمرجع له هو الأُصول العمليّة.

ودعوى: أنّ الظنّ بالواقع صفة راجحة والشكّ في اعتباره لا يوجب انقلابه إلى الشكّ؛ كيف، والشارع ليس له التصرّف في الاعتقاد؟!

مدفوعة: بأنّ الظنّ بالنسبة إلى الواقع، والشكّ إنّما هو في الحكم الفعليّ، فهو في الحكم الفعليّ شاك حقيقةً.

وكيف كان: فأن أراد المصنّفﷺ من الشكّ في كلامه ما هو أعمّ فهو، وإلّا فيرد عليه: أنّ الظنّ المشكوك الاعتبار حينئذٍ داخل في الظنّ مع أنّ المرجع فيه هو الأُصول العمليّة.

اعلم: أنّ وجه تسميتها بالأُصول العمليّة إنّما هو من جهة أنّها ممّا يحتاج إليها المجتهد في مقام العمل بعد العجز عن الاجتهاد وتحصيل الحكم الواقعيّ بالقطع أو الظنّ المعتبر.

٤ ـ قولهﷺ: «وهي منحصرة في أربعة» (١: ٢٥)

أقول: إنّ الحصر المزبور ـ لكونه دائراً بين النفي والإثبات ـ أيضاً عقليٌّ.

فإن قلت: كيف يكون المرجع للشاك منحصراً في الأُصول الأربعة مع أنّا نرى الفقهاء متمسّكين في الكتب الفقهيّة بأُصول شتّى غير هذه الأربعة وكلّها للشاكّ؛ كقاعدة الطهارة للشاكّ فيها،[١] والقرعة حيث إنّها لكلّ أمر مشتبه،[٢] وأصالة الصحّة

---

١ ـ أُنظر القواعد الفقهيّة للمكارم ٢: ٤١٧.

٢ ـ راجع القواعد الفقهيّة للبجنورديّ ١: ٤٦؛ ووسائل الشيعة ١٨: ١٨٩ و١٩١، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى؛ ومن لايحضره الفقيه ٣: ٩٢، لكن فيهما: «كلّ مجهول ففيه القرعة»؛ وأنوار الأُصول للمكارم ٣: ٤٩٢.

للشاكّ فيها[١]، وقاعدة الفراغ[٢]، وأصل العدم[٣]، إلى غير ذلك من الأُصول.

قلت: ما ذكرته من الأُصول بين صنفين: صنفٌ منها لادخل له بالمقام؛ لما عرفت من أنّ كلامنا في الشكّ في الحكم الشرعيّ، والمرجع للشاك في الحكم الشرعيّ الكلّي منحصر في الأربعة المرقومة في المتن، وأمّا أكثر ما ذكرتَه فإنّما هو لإثبات الموضوع المشكوك دون الحكم الشرعيّ، كالقرعة وأصالة الصحّة وقاعدة الفراغ؛ فإنّها جارية في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة.

وصنفٌ منها داخل في المقام ومرجعه إلى أحد الأربعة المذكورة كأصالة الطهارة وأصالة العدم؛ أمّا الأُولى، فلأنّها راجعةٌ إلى أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب كما عن الوحيد البهبهانيّ ﷺ. وأمّا الثانية، فلأنّها راجعةٌ إلى الاستصحاب كما يأتي في بابه، وإلّا فلا اعتبار به أصلاً. وتحقيق الكلام فيه يطلب من ذلك الباب.

٥ ـ قوله ﷺ: «لأنّ الشكّ أمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا» (١: ٢٥)

أقول: إنّما اعتبر ملاحظة الحالة السابقة دون وجودها؛ لأنّ مجرّد وجودها لاينفع؛ كيف، ووجود الحالة السابقة قد يتحقّق في مجرى البراءة والاحتياط أيضاً؟! ولهذا قيل إنّ موارد الأُصول قد تتداخل؛ بمعنى أنّه قد يوجد موردٌ واحد مجرى لاثنين منها، ومدار الفرق بين الاستصحاب وسائر الأُصول على ملاحظة الحالة السابقة وعدمها.

وكيف كان: فالمعتبر في مجرى الاستصحاب أمران:

أحدهما: اليقين السابق.

والثاني: لحاظ حاله.

---

١ ـ القواعد الفقهيّة للبجنورديّ ١: ٢٣٩. ٢ ـ المصدر السابق: ٢٦٤.

٣ ـ قد تمسّك الشهيد في الروضة وغيره بأصالة عدم الحادث كثيراً؛ فراجع.

وهما مقتضيان لجريان الاستصحاب لولا وجود المانع وإلّا فلا مجرى له. وشكوك الصلاة من هذا القبيل؛ حيث ورد البناء فيها على الأكثر مع أنّ الاستصحاب يقتضي البناء على الأقلّ[١].

وكيف كان: يتوجّه في مجارى الأُصول حسب ما أفاده﵀ في المتن إشكالان:

أحدهما: أنّ لنا موارد لايمكن الاحتياط فيها مع كونها مجاري للبراءة؛ كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة، ودوران الأمر بين الوجوب والحرمة والاستحباب، ودوران الأمر بين الوجوب والحرمة والكراهة؛ حيث إنّ الاحتياط فيها لايمكن مع أنّ المرجع فيها من الأُصول محقّقاً هو البراءة.

ولا يخفى: أنّ هذا الإشكال لايرد على مجاري الأُصول حسب ما أفاده في الحاشية[٢]؛ وذلك لأنّ مفاد عبارة الحاشية إنّما هو جريان البراءة فيما إذا كان الشكّ في التكليف مطلقاً، سواءٌ كان ممّا أمكن الاحتياط فيه أم لا، والصور المزبورة وإن لم يمكن الاحتياط فيها لكنّ الشكّ فيها في التكليف، فلابدّ فيها من الرجوع إلى البراءة.

---

١ ـ قال المحقّق النائينيّ: «إنّما قيّدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بمجرّد وجودها؛ فإنّ مجرّد وجودها بلا لحاظها لايكفي في كونها مجرى الاستصحاب؛ إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلّيّة، أو في خصوص الأحكام الكلّيّة، أو في خصوص الشك في المقتضي ـ على اختلاف الأقوال فيه ـ فالمنكر يدّعي أنّ وجود الحالة السابقة كعدمها لاتكون مجرى الاستصحاب. وهذا بخلاف ما إذا لوحظت فيه الحالة السابقة؛ فإنّ لحاظها إنّما يكون لأجل جريان الاستصحاب، ويكون الشك الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى الاستصحاب على جميع الأقوال فيه»؛ أُنظر فوائد الأُصول ٣: ٥.

٢ ـ مراده من الحاشية مازاده الشيخ﵀ بقلمه الشريف في حاشية الرسائل بقوله: «وبعبارة أُخرى»، وهذا من جملة الإصلاحات الّتي أثبتها حين تدريس الرسائل، على ما نقل.

وهذا بخلاف عبارة المتن؛ فإنّ مفادها جريان البراءة فيما إذاكان الشكّ في التكليف وكان ممّا يمكن الاحتياط فيها، والصور المزبورة وإن كان الشكّ فيها في التكليف لكن لايمكن الاحتياط فيها، فلاوجه فيها لجريان البراءة.

ويمكن التفصّي عن الإشكال المزبور بأن يقال: إنّ للشكّ طرفين، وما ذكر من الأمثلة إن جعل أحد طرفي الشكّ فيه، الإلزاميّ ـ أعمّ من الوجوب والحرمة ـ والطرف الآخر غير الإلزاميّ ـ كالإباحة في الأوّل والاستحباب في الثاني والكراهة في الثالث ـ فحينئذٍ يمكن الاحتياط فيها؛ لأنّ الأخذ بأيّ واحد من الإلزاميّين، احتياط بالنظر إلى الطرف الغير الإلزاميّ، ولامانع من جريان البراءة فيها على هذا التقدير.

وإن جعل أحد الطرفين أحد الإلزاميّين والطرف الآخر، الآخر، سلّمنا عدم إمكان الاحتياط فيها حينئذٍ، ولكن لانقول بكون الجاري فيها هو البراءة بل الجاري هو التخيير. هذا كلّه في الإشكال الأوّل.

وثانيهما: ما يرد على المتن والحاشية: وهو أنّه إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة آخر، فمختاره‌ﷺ فيه ـ كما يأتي في فروع العلم الإجماليّ ـ هو الاحتياط، ومقتضى ما ذكره فيهما هو البراءة؛ لأنّ الشكّ فيه في التكليف.

ولا يخفى: أنّه بالنسبة إلى الحاشية قابل للدفع؛ بأن يقال: إنّ المراد بالتكليف المسطور فيها هو خصوص جنس التكليف، والشكّ في المثال المزبور شكّ في نوع التكليف، فلا منافاة.

وهذا بخلاف المتن؛ فأنّه لايمكن أن يراد بالتكليف فيه خصوص جنس التكليف؛ لأنّ ما في قباله هو المكلّف به، ونوع التكليف لايندرج تحته، وهذا بخلاف كلمة «أَوْلا» المرسوم في الحاشية؛ فإنّه صالح لأنْ يراد به ما هو أعمّ من نوع التكليف والمكلّف به.

بقي في المقام نكتتان:

الأُولى: أنّ الكلام ـ على ما مرّ في صدر العنوان ـ إنّما هو في المتلف إلى الحكم الشرعيّ، وهو ينافي تقسيم الشكّ إلى الشكّ في التكليف والمكلّف به؛ ضرورة أنّ الأخير ليس من الحكم في شيء.

ودفع المنافاة: بأنّه لامعنى للالتفات إلى الحكم الشرعيّ مع قطع النظر عن الموضوع، فالشاك في الحكم الشرعيّ تارة يكون شكّه فيه بسبب الشكّ في المحمول، وأُخرى بسبب الشكّ في الموضوع.

الثانية: أنّه ما الفرق بين البراءة والتخيير وكلّ براءة مستلزمة للتخيير في مقام العمل لامحالة؟

ويمكن الفرق بينهما: بأنّ البراءة تقتضي رفع التكليف والإلزام، بخلاف التخيير؛ فإنّه التزامٌ بلزوم الفعل أو الترك. وأيضاً أنّ المدرك في الأوّل قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» والمدرك في الثاني إنّما هو عدم إمكان الجمع بين الطرفين وعدم جواز الخلوّ عنهما مع عدم الترجيح.

٦ ـ قوله ﷺ: «و ما ذكرنا هو المختار في مجارى الأُصول الأربعة» (٢٦:١)

أقول: سيأتي الخلاف من الأخباريّين في الشكّ في التكليف إذا كانت الشبهة حكميّة؛ حيث ذهبوا فيه إلى الاحتياط. وأيضاً يأتي الخلاف من المحقّقيْن الخوانساريّ ﷺ والقميّ ﷺ في الشكّ في المكلّف به؛ حيث ذهبا فيه إلى البراءة.

المقصد الأول

في القطع

٧ ـ قوله ﷺ: «أمّا المقصد الأوّل: فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه...» (٢٩:١)

أقول: من الواضحات الغنيّة عن البيان، ما ذكره المصنّف ﷺ في هذا العنوان؛ أعني عدمَ قابلية القطع للتصرّف فيه من حيث الحجّيّة وعدمها، من الشارع أو العقل، واستحالةَ إناطة طريقيّته إثباتاً ونفياً بجعل جاعل، بل هو دليل بنفسه واعتباره معلّلٌ بذاته.

فلنا في المقام إذاً دعويان:

الأُولى: عدم قابليّة القطع للتصرّف فيه إثباتاً.

الثانية: عدم قابليّته للتصرّف فيه نفياً.

لنا على الأُولى: أنّه لو كانت حجيّة القطع متوقّفة على ثبوتها من الشارع أو العقل، ولم تكن من مقتضيات ذاته، لزم التسلسل وهو معلوم البطلان.

بيان الملازمة: أنّ كلّ ما يقوم من البرهان على حجّيّة القطع، فغاية ما يحصل منه، القطع بحجّيّة القطع، فينقل الكلام بالنسبة إلى القطع الحاصل منه، وهكذا هلّم جرّاً، فيلزم ما ذكرنا من التسلسل.

وعلى الثانية: أنّه لو حكم الشارع بعدم حجّيّة القطع وعدم جواز العمل عليه بالنسبة إلى الأحكام المترتّبة على متعلّقه، لزم منه التناقض بين قوليه.

بيان الملازمة: أنّه لا إشكال في أنّه بعد حصول القطع بما هو الموضوع للحكم الشرعيّ في الأدلّة الشرعيّة، يحصل للقاطع صغرى بمقتضى قطعه وكبرى بمقتضى الدليل الشرعيّ، ويحصل منهما القطع بالنتيجة وهو القطع بعروض المحمول في الكبرى للموضوع في الصغرى. كما أنّه لا إشكال في أنّ لازم حكم الشارع بعدم جواز العمل بالقطع المتعلّق بفرد من أفراد موضوعه، هو عدم ثبوت المحمول في

الكبرى، له[١]. وهو ما ذكرنا من التناقض.

وهذا من جهة عدم احتمال الخلاف في نظر القاطع وإن كان في الواقع خاطئاً؛ فالقاطع في الحكم بطريقيّة قطعه، مقهورٌ لا ينصرف عنه مادام قطعه موجوداً.

فتلخّص: أنّ القطع غير قابل للجعل أصلاً. وهذا بخلاف الظنّ؛ فإنّه طريق بجعل الشارع.

وملخّص الفرق بينهما: أنّ القاطع إذا حصل له صفة القطع فهو لا يحتمل خلافه ويرى نفسه واقعاً في الواقع، ومُنكشَفاً له اللوح المحفوظ؛ لأنّ المفروض حصول صفة القطع له، وإذا لم يحتمل الخلاف فهو في عالم الأمن والأمان في مقام العمل بقطعه، ولا يحتاج السير والسلوك فيه إلى جعل جاعل من الشارع والعقل؛ لما مضى من البرهانين في طرفي النفي والإثبات.

وهذا بخلاف الظنّ، فإنّ الظانّ إذا حصل له وصف الظنّ فهو محتمل للخلاف لا محالة، وإذا احتمل الخلاف فلا يكون مأموناً في مقام العمل به؛ كيف، وهو محتمل لوقوعه في وادي الضلالة وعدم وصوله إلى مرتبة السعادة؟! فلابدّ في مقام سلوكه إلى جعل جاعل يَجعل جعلُه، إيّاه في الأمن والأمان، ويصيّره في زمرة المنقادين يوم يقوم فيه البرهان. اللّهمّ احفظنا فيه بحقّ الصامت والناطق من القرآن[٢].

---

١ ـ متعلّقٌ بقوله: «عدم ثبوت»، والضمير راجعٌ إلى «فرد».

٢ ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «هذا كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق»؛ أُنظر وسائل الشيعة ١٨: ٢٠.

عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «أنا علم الله وأنا قلب الله الواعي ولسان الله الناطق وعين الله الناظر وأنا جنب الله وأنا يد اللّه»؛ أُنظر بصائر الدرجات لمحمّد بن الحسن الصفّار ١: ٨٤.

عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: قول الله عزّوجلّ: ﴿هَـٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم ⇐

٨ ـ قوله ﷺ: «أنّ إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً...» (٢٩:١)

أقول: إنّ الحجّة عبارةٌ عمّا يحصل به الانكشاف، فلا يطلق على نفس الانكشاف. توضيح المقام: أنّ مفروض الكلام فيما لو كان الآثار مترتّبةٌ على نفس متعلّق القطع ـ أي ما هو مدخول الباء في قولنا: «العلم بكذا» ـ وإطلاق الحجّة لا يصحّ على مثله؛ وذلك لأنّ الحجّة في نظر أهل العرف عبارة عمّا يحصل به القطع، فلا يطلق على نفس القطع. وفي اصطلاح أهل الميزان هو مجموع الصغرى والكبرى، والقطع أمرٌ حاصل منهما لاعينهما. وفي اصطلاح أهل الأُصول هو الوسط الّذي يكون علّةً لثبوت المحمول في الكبرى، للموضوع في الصغرى والقطع ليس كذلك؛ لأنّ العلم بالموضوع إنّما هو انكشاف لحاله لا أنّه مُثبِتٌ له.

وإن شئت توضيح ذلك فاجر مَثَلَ القطع كمثَل السراج؛ فإنّ كشف قيام زيد مثلاً بالسراج حين اشتعاله، لا يصير واسطة لثبوت المحمول للموضوع؛ لأنّ ثبوته له واقعٌ في الخارج وإن لم يشتعل السراج، فكذلك القطع بعينه.

لا يقال: سلّمنا عدم كون القطع واسطة في الثبوت، لكنّه واسطة في الإثبات.

لانّا نقول: إنّ الّذي يكون واسطةً في الإثبات إنّما هو سبب القطع لانفسه، مثلاً إذاقطعت بكون مائع خمراً بسبب لونه ورائحته فالواسطة في الإثبات إنّما هو

⇐ بِالْحَقِّ﴾ [الجاثية: ٢٩]. قال: فقال: «إنّ الكتاب لم ينطق ولن ينطق ولكن رسول اللّه ﷺ هو الناطق بالكتاب؛ قال الله عزّ وجلّ: ﴿هَـٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ﴾»؛ راجع الكافي ٨: ٥٠، ح ١١.

عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى ﷺ في قوله تعالى: ﴿بِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ و قَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ [الحجّ:٤٥] قال: «البئر المعطّلة الإمام الصامت، والقصر المشيد الإمام الناطق»؛ أُنظر الكافي ١: ٤٢٧، ح ٧٥؛ ومسائل عليّ بن جعفر بن الإمام جعفر الصادق: ٣١٧.

اللون والرائحة لانفس القطع.

والحاصل: أنّ العلم لايُعقل أن يكون علّةً لترتّب أثر متعلّقه عليه؛ والمراد بالمتعلّق ما هو مدخول الباء سواءٌ كان موضوعاً من الموضوعات أو حكماً من الأحكام.

والمصنّف﵀ حيث اقتصر في زمان تصنيفه بالمثال للقسم الأوّل، مع أنّ التمثيل للقسم الثاني أنسب بالمقام ـ لأنّ المقصود الأصلي إنّما هو تعلّق الظنّ والشكّ بنفس الحكم، كما ينبئ عنه قوله: «إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعيّ» ـ فزاد﵀ في الدورة الأخيرة مثالاً لتعلّق العلم بالحكم بقوله: «إذا قطع بوجوب شيء فيقال: هذا واجب وكلّ واجب يحرم ضدّه...».

وكيف كان: فلنا على ما ذكرنا ـ أعني عدم كون العلم وسطاً وحجّةً بل لايمكن كونه كذلك ـ أنّه لو قلنا: «هذا معلوم الخمريّة وكلّ معلوم الخمريّة يجب الاجتناب عنه» فالكبرى قضيّة كاذبة؛ لأنّ الشارع إنّما رتّب الحكم بالحرمة على نفس الخمر لاعلى معلوم الخمريّة؛ لأنّا فرضنا كون الأثر أثر متعلّقه من حيث هو لابوصف العلم؛ لأنّه لو كان بوصف العلم يصير العلم جزءاً للموضوع وكلامنا الآن في كون العلم طريقاً إلى الواقع، وإذا كان الأثر أثر الموضوع الواقعيّ فإذا حصل هذا الموضوع واقعاً ترتّب عليه هذا الأثر، ومن المعلوم أنّ تعلّق العلم بهذا الموضوع الواقعيّ فرع ثبوته ووجوده، وإذا وُجد تَرَتَّب عليه أثره، فالأثر مقارنٌ للوجود، وكيف يعقل كون العلم المتأخّر عن الوجود، علّةً لترتّب الأثر المقارن للوجود؟!

هذا إذا كان العلم متعلّقاً بالموضوع. وأمّا إذا تعلّق بالحكم ـ كما هو مقتضى وضع هذا الكتاب، كما إذا علمنا بوجوب شيء ـ فالأثر للوجوب هو حرمة ضدّ الواجب ووجوب مقدّمته، ولاشكّ أنّ حرمة الضدّ أثرٌ لوجوب الشيء واقعاً،

وإذا صار الشيء واجباً واقعاً، يكون معه هذا الأثر، والعلم بوجوب الشيء متأخرٌ عنه، ولا يعقل أن يكون المتأخّر عن الشيء علّةً للشيء.

وهذا كلّه بخلاف الأمارات الشرعيّة كالظنّ والفتوى والبيّنة، مثلاً إذا ظنّ بكون مائع خمراً وفرضنا حجّيّة هذا الظنّ من الشارع، يترتّب القياس هكذا: «هذا مظنون الخمريّة وكلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه»، ولا يصّح أن يقال: «هذا خمر»؛ لعدم كونه خمراً في الواقع بل راجح الخمريّة، بخلاف العلم؛ فأنّه بعد حصوله جاز أن يقال: «هذا خمر».

لايقال: إنّ جعل الظنّ جزءاً للموضوع ينافي ما ذكرنا من كون الكلام في المقام فيما إذا اعْتُبِر العلم والظنّ طريقاً إلى الواقع.

لأنّا نقول: إنّ المراد من كونهما مرآتاً واعتبارهما كاشفاً، إنّما هو بالنظر إلى الحكم الواقعيّ، لابالنسبة إلى الحكم الظاهريّ، وإلّا ففي الحكم الظاهريّ لامحالة يكون المأخوذ في موضوعه إمّا الظنّ أو الشكّ؛ لأنّه معنى الحكم الظاهريّ؛ ففي القضيّة السالفة يكون الظنّ طريقاً إلى الواقع وجزءاً للموضوع بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ، ولامنافاة.

وكذا الحال في الفتوى والبيّنة؛ فإنّه بعد قيام البيّنة على خمريّة مائع لايصحّ أن يقال: «هذا خمرٌ»؛ لكذبه، بل يقال: «هذا ما قامت البيّنة على كونه خمراً وكلُّ ما قامت البيّنة على كونه خمراً فهو حرامٌ»؛ فتدبّر.

٩ ـ قوله ﷺ: «وإن لم يطلق عليه الحجّة إذ المراد بالحجّة في باب الأدلّة ما كان وسطاً...» (١: ٣٠)

أقول: إنّما قيّد ﷺ بباب الأدلّة احترازاً عن الحجّة في باب المبادي؛ فإنّ الحجّة عندهم في ذلك الباب، عبارة عن كلّ ما له مدخليّة في ثبوت الحكم وتحقّقه؛ فإذا

قيل في باب الأدلّة: «إنّ الاستصحاب حجّة» معناه أنّ الاستصحاب واسطة لإثبات ما هو ثابت في الواقع من الأحكام، للمستصحب؛ مثلاً إذا استصحب خمريّة شيء، يترتّب بواسطة الاستصحاب، على الخمر، أحكامُه الواقعيّة من الحرمة والنجاسة وغيرهما، وكذلك قولهم: «خبر الواحد حجّة والظنّ حجّة» إلى غير ذلك.

والعلم الّذي أُخذ جزءاً للموضوع ليس بهذه المثابة؛ فلايطلق عليه الحجّة في باب الأدلّة وإن أُطلق عليه الحجّة في باب المبادي؛ لأنّ له مدخليّة في ثبوت الحكم وتحقّقه.

١٠ ـ قوله﵀: «وحكمه أنّه يتّبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاصّ دليل ذلك الحكم...» (١:٣١)

أقول: إنّ العلم المأخوذ جزءاً للموضوع تارةً: يكون آخذه هو العقل، وأُخرى: الشرع؛ **أمّا الأوّل:** فهو مثل ما كان العلم فيه طريقاً، في عدم الفرق فيه بين خصوصيّاته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه.

وأمّا الثاني: فهو يتّبع دليل ذلك الحكم الّذي أُخذ العلم في موضوعه، إنّ عامّاً فعامٌّ وإن خاصّاً فخاصٌّ.

توضيح المقال بإتيان المثال، فيقال: إذا قطع بخمريّة مائع فكما يصحّ أن يقال بالنسبة إليه: «هذا خمرٌ»، كذلك يصحّ أن يقال: «هذا معلوم الخمريّة»، وعلى التقديرين يكون العلم طريقاً إلى متعلّقه، غاية الأمر أنّه على الثاني جعل مع متعلّقه موضوعاً لحكم آخر.

وبعد حصول الصغريين المزبورتيْن، إن كانت الكبرى الواردة قوله: «كلّ خمر يجب الاجتناب عنه» فترتيب القياس هكذا: «هذا خمرٌ وكلّ خمر يجب

الاجتناب عنه». وإن كانت قوله: «كلّ معلوم الخمريّة يجب الاجتناب عنه» فترتيب القياس هكذا: «هذا معلوم الخمريّة وكلّ معلوم الخمريّة يجب الاجتناب عنه». وعلى الثاني أعني ما إذا جعل العلم جزءاً للموضوع، فليلا حظ الكبرى؛ فإن كان اعتبار العلم فيه جزءاً للموضوع على وجه الإطلاق ـ سواءٌ كان الآخذ هو العقل أو الشرع ـ فبعد ربط الكبرى المزبورة على الصغرى الحاصلة، يحصل النتيجة.

وإن كان اعتباره على الوجه الخاصّ، فهذا مختصّ بما إذا كان الحاكم هو الشرع دون العقل؛ لأنّ العقلَ، أخذه لايكون إلّا من حيث الكشف، وجهة الكشف لايفرق فيه بين خصوصيّاته.

وكيف كان: فإن كان القطع الحاصل في الصغرى، موافقاً لما هو المعتبر في الكبرى فيحصل النتيجة، وإن كان مخالفاً فلا؛ كأن يكون القطع المأخوذ في الكبرى ما هو حاصل من الأدلّة الشرعيّة، والقطع الثابت في الصغرى حاصلاً من الرمل والجفر، وحينئذٍ لايحصل بينهما ربطٌ حتّى يأتي القياس بمقام النتيجة.

١١ ـ قوله ﷺ: «كحكم الشارع على المقلّد بوجوب الرجوع... » (٣٣:١)

أقول: لمّا كان كلّ من الأمثلة المزبورة مثالاً لاعتبار العلم المستند إلى سبب خاصّ أو شخص خاصّ في حقّ غير القاطع، والأنسب بالمقام إنّما هو إتيان المثال بالنسبة إلى نفس القاطع ـ لأنّ الكلام إنّما هو في اعتبار القطع المأخوذ على الوجه الخاصّ أو الإطلاق، في حقّ القاطع نفسه ـ فزاد ﷺ في الدورة الأخيرة مثالاً للقطع المأخوذ بالنسبة إلى نفس القاطع، بقوله: «مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريّين من عدم جواز العمل في الشرعيّات ...».

١٢ ـ قوله ﷺ: «ثمّ من خواصّ القطع الّذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمـارات الشرعيّة وبعض الأُصول العمليّة مقامه في العمل...» (١:٣٣)

أقول: توضيح المقام يحصل باستيفاء ما للقطع من الأقسام، فنقول مستعيناً بالملك العلّام: إنّ العلم بالنسبة إلى متعلّقه، يكون دائماً طريقاً ولا يعقل كونه وسطاً وحجّةً ولا يعقل الفرق أيضاً بين خصوصيّاته، وأمّا بالنظر إلى حكم آخر فلأخذ العلم جزءاً للموضوع مجال.

وبعبارة اُخرى: إنّ الحكم في الواقع تارةً متوجّهٌ من الشارع بل مطلق الحاكم، إلى الموضوع معرّى عن التقييد بالعلم، واُخرى إليه مقيّداً به.

أمّا الاوّل: فلا ريب في أنّ القطع فيه يكون طريقاً.

وأمّا الثاني: فتارةً: يكون أخذه قيداً للموضوع، على وجه الكشفيّة؛ بمعنى أن يكون الملحوظ في نظره في مقام الأخذ صفة كاشفيّة العلم. واُخرى: يكون أخذه قيداً له، على وجه الوصفيّة الخاصّة؛ بمعنى أنّ أخذه، من حيث كونه من الصفات النفسانيّة؛ نظير أخذ الإسكار بالنسبة إلى الخمر، والخوف بالنسبة إلى السفر.

وبالجملة: فلم يكن منظور نظر الجاعل في هذا القسم، جهة كاشفيّة العلم وإلّا فجهة الكشفيّة لايُعقل انفكاكها عن العلم، وإلّا لانقلب إلى الجهل.

إذا عرفت الأقسام فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في بيان قيام الأمارات الشرعيّة مقام العلم، فنقول: لاشبهة في جـواز قـيام الأمارات الشرعيّة مقام القطع الطريقيّ؛ ضرورة أنّ المناط في هذا القسم إنّما هو حصول الانكشاف والطريقيّة، وهذا المناط موجود في الأمارة بعد جعْلها الشارعُ طريقاً.

وبهذه المثابة القطع المأخوذ جزءاً للموضوع، لكن بملاحظة الكشـفيّة؛ لأنّ

المفروض كونُ أخذه على وجه الطريقيّة والكشفيّة، ودليل الأمارة أيضاً يقتضي عدم الاعتناء بخلافها، وترتيب أثر الكاشف عليها؛ فكان الأمارة بمقتضى ذلك الدليل الدالّ على اعتبارها، قائمةً مقام مثل هذا العلم.

توضيح المطلب: أنّ العلم المأخوذ جزءاً للموضوع في هذا الفرض لايشمل الأمارة؛ لأنّ الكشف حقيقةً منحصرٌ في العلم ولايوجد في غيره من الظنّ والأمارة؛ إذ الطريق إلى الشيء ما يكون موصلاً إليه البتّة، وهو إنّما يكون فيما لايحتمل الخلاف؛ فالظنّ بنفسه لايكون طريقاً، لكن بعد حكم الشارع بعدم الاعتناء بخلافه، يكون طريقاً مجعولاً؛ بمعنى أنّه يعامل معه معاملة الكاشف الواقعيّ، فكما أنّه معتبر في الموضوع، فكذلك ما هو بمنزلته؛ هذا.

والثمرة بين هذا القسم والقسم الأوّل: إنّما تظهر في ثبوت الحكم الشأنيّ في حقّ الجاهل؛ فإنّه لاتحقّق له في هذا القسم، بخلاف القسم الأوّل؛ فإنّه إذا قال: «معلوم البوليّة يجب الاجتناب عنه» وجهل المكلّف بها، فهو لكونه فاقد الموضوع، لايتحقّق في حقّه الحكم مطلقاً لافعلاً ولاشأناً، بخلاف ما إذا قال: «البول يجب الاجتناب عنه» وحصل الجهل به؛ فإنّه حينئذٍ فاقدٌ للحكم الفعليّ لا الشأنيّ. هذا كلّه في القسمين الأوّلين.

وأمّا الثالث: فلا مجال لقيام الأمارة مقامه؛ لأنّه في هذا القسم ما أُخذ بعنوان الكشف، حتّى يقوم مقامه ما عامل الشارع معه معاملة الكاشف؛ نعم، يجوز القيام فيما ورد دليلٌ خاصّ يقتضي تنزيل الأمارة منزلة مثل هذا العلم؛ نظير جعل التراب منزلة الماء في حصول الطهارة بهما.

وبالجملة: فإذا أخذ الشارع في موضوع الشهادة، الحسّ من حيث إنّه وصف خاصّ ـ كما ورد أنّه ﷺ أشار بيده إلى الشمس وقال: «على مثل هذا فاشهد أو

دع»[١] ـ فلا يقوم مقامه الحدس؛ لكمال التنافي بينهما. نعم يجوز إقامته مُقامه من باب التنزيل؛ كما ورد في رواية الحفص جواز الاستناد إلى اليد في الشهادة[٢].

المقام الثاني: في بيان قيام بعض الأُصول مقام القطع: وعنى المصنّف ﷺ به ما له جهة نظر إلى الواقع؛ كالاستصحاب، والبرائة على مذاق من جعلهما[٣] من باب الظنّ كالمحقّق القميّ ﷺ لاقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ ما ليس له جهة كشف عن الواقع كيف يقوم مقام الكاشف الواقعيّ؟!

فنقول: لا إشكال في قيام الاستصحاب وما هو بنَسَقه مقام القطع الطريقيّ، ويترتّب عليه ما كان يترتّب على العلم، وإنّما الإشكال في قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ جزءاً للموضوع على وجه الكشفيّة؛ فإنّه مستلزم للدور.

وتقريره: أنّ استصحاب الوجوب مثلاً موقوف على ثبوت أثرٍ للواجب، وثبوت الأثر له يتوقّف على العلم بوجوبه، فإذا لم يكن في مورد الشكّ علمٌ فلابدّ من قيام الاستصحاب مقامه ليصير الواجب بالاستصحاب معلوماً بالعلم الشرعيّ لكي يترتّب عليه أثره وهو الإطاعة، فيتوقّف جريان الاستصحاب على ثبوت أثر للمستصحب؛ كيف، ومفاد «لاتنقض اليقين بالشكّ» ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك؟! وكون المستصحب ذا أثر يتوقّف في المقام على الاستصحاب.

ويمكن تقرير الإشكال بوجه آخر: وهو أنّا إذا فرضنا أنّ الموضوع كالخمر مثلاً في نفسه لاحكم له، بل الحكم له بوصف كونه مكشوفاً بالعلم، وشكّ في خمريّة ما كان

---

١ ـ الوسائل ١٨: ٢٥١، كتاب الشهادات، الباب ٢٠، باب أنّه لاتجوز الشهادة إلّا بعلم، لكن فيه: عن النبيّ ﷺ وقد سئل عن الشهادة، قال: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دَعْ».

٢ ـ الوسائل ١٨: ٢١٥، كتاب القضاء، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٢.

٣ ـ هكذا في النسخة الموجودة، والصحيح «جعلها»؛ بقرينة قوله: «لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان».

مسبوقاً بالعلم بالخمريّة، فالمحكوم بالبقاء إمّا الخمر مطلقاً أو الخمر بوصف كونه معلوماً، وكلاهما فاسدان.

أمّا الأوّل: فلأنّ الخمر بنفسه ليس محكوماً عليه بالحرمة لكي يترتّب على ذلك المشكوك من أجل استصحابه.

وأمّا الثاني: فلارتفاع الموضوع؛ فإنّ الخمر المعلوم، ارتفع بفرض الشكّ.

وكيف كان: فالإشكال المزبور لا يرد على قيام الأمارات مقام هذا القسم من العلم كما لا يخفى على البصير الخبير.

ويمكن التفصّي عن الإشكال المزبور: بمنع توقّف جريان الاستصحاب على ثبوت الأثر للمستصحب سابقاً، بل يكفي في جريانه مجرّد ترتّب الأثر سواءٌ كان ذلك الأثر ثابتاً سابقاً أم تحقّق ترتّبه بنفس جريان الاستصحاب؛ فهو نظير قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ**﴾[1]؛ فكما أنّ فعليّة التكليف فيه وتنجّزه، يحصل مقارناً للعلم به، بمعنى أنّهما في مرتبة واحدة في مقام الحصول، فكذلك الاستصحاب بالنسبة إلى الأثر المترتّب عليه.

ويمكن تقرير دفع الإشكال بوجه آخر؛ بأن يقال: إنّ مفاد الاستصحاب الحكم بجعل المشكوك منزلة المتيقّن؛ بمعنى أنّه يعامل معه معاملة اليقين.

لايقال: لو كان مفاد الاستصحاب ذلك، لزم جواز قيامه مقام القسم الثالث، وعدم جوازه بمثابة البداهة.

لأنّا نقول: ظاهر إطلاق العلم واليقين، هو الطريقيّ منه لا الوصفيّ؛ فقوله: «يجب جعل المشكوك منزلة المتيقّن» كما هو مفاد دليل الاستصحاب، ظاهرٌ في اليقين الطريقيّ بكلا قسميه دون القسم الثالث.

---

١ ـ المزّمّل: ٢٠.

١٣ ـ قوله﵀: «اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات...» (١: ٣٤)

أقول: هذا ممّا وقع فيه الخلاف؛ لما ورد من «أنك إذا حفظت الأُوليين فالأمر في الباقي في سهل»[١]؛ فمن قال بأنّ المستفاد من الحفظ المأخوذ في موضوع الصحّة، خصوص وصف الحفظ، فلا يكفي في الصحّة حصول الظنّ. ومن قال بأنّ المراد مجرّد الكشف، فيقوم مقامه الظنّ بالركعتين.

١٤ ـ قوله﵀: «بخلاف ما لو علّق بنفس الحياة؛ فإنّه يكفي في الوجوب الاستصحاب» (١: ٣٤)

أقول: يمكن المناقشة في الاستصحاب المزبور بأنّه من الأُصول المثبتة.

بيان ذلك: أنّ الحياة ليست من الأُمور المجعولة شرعاً بل هي من الأُمور الواقعيّة؛ فلابدّ في جريان الاستصحاب فيها، من أثر شرعيّ مترتّب عليها. وليس للحياة في المقام حكم مجعول من جانب الشارع حتّى يترتّب عليها؛ لأنّ الحكم ـ أعني وجوب الوفاء ـ مترتّب على ما التزم به الناذر.

وبالجملة: إنّ الحياة بنفسها ليس لها أثر شرعيّ وإنّما يترتّب عليها الأثر بعد اندراجها تحت ما التزم؛ فالأصل المزبور مُثْبِتٌ لموضوع الحكم لا الحكم الشرعيّ، وهو معنى الأصل المُثبِت.

١٥ ـ قوله﵀: «ثمّ إنّ هذا الّذي ذكرنا ـ من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقيّة وأُخرى على وجه الموضوعيّة ـ جارٍ في الظنّ أيضاً» (١: ٣٠٥)

أقول: توضيح المقام حسب ما ما استفدته من المصنّف﵀ في مجلس درسه

---

١ ـ الوسائل ٥: ٢٩٩، كتاب الصلاة، الباب ١ و٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، لكن فيه: «... من شكّ في الأوّلتين أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم».

الشريف: أنّ الحالات الحاصلة للمكلّف كما مضى في صدر العنوان بين ثلاث:

إحداها: ما هو ممحّض للكشفيّة، وهو مرتبة العلم.

والثانية: ما لايمكن فيه ملاحظة الكشفيّة والطريقيّة أصلاً، وهي مرتبة الشكّ.

والثالثة: ما يكون فيه جهة الكشفيّة لكن لا الكشفيّة التامّة؛ بمعنى أنّه يترجّح مطابقته للواقع، واحتمال العدم مرجوح، وهو مرتبة الظنّ.

أمّا الأُولى والثانية : فمشتركتان في عدم قبولهما للجعل أصلاً، لكنّ الأُولى من جهة كونها طريقاً بنفسها، والثانية لعدم تعقّل الطريقيّة فيها.

وأمّا الأخيرة: فهي قابلة للجعل.

وحينئذٍ نقول: إنّ الأقسام المتصوّرة في الظنّ إنّما هي أربعة:

الأوّل: ملاحظته بالنسبة إلى حكم المتعلّق وكونه طريقاً إليه.

والثاني: ملاحظته بالنسبة إلى حكم المتعلّق وكونه جزءاً للموضوع.

والثالث: ملاحظته جزءاً للموضوع على وجه الكشفيّة.

والرابع: جزءاً للموضوع على وجه الوصفيّة.

وتوضيح المقال إنّما هو بإتيان المثال، فنقول مستعيناً بالملك المتعال:

إنّ الحكم في متن الواقع تارةً: توجّه إلى الضرر بنفسه، وأُخرى: إلى الظنّ بالضرر؛ بأن قال الشارع في الأوّل: «الضرر بنفسه يجب الاجتناب عنه»، وفي الثاني: «إنّ الضرر المظنون يجب الاجتناب عنه».

وعلى الثاني: تارةً: يكون أخذه من باب الكشفيّة، وأُخرى: من باب الوصفيّة، نظير القطع. وإلى هذين أشار المصنّف﵀ بقوله: «و قد يؤخذ موضوعاً لاعلى وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر».

وعلى الأوّل: تارةً يقول الشارع: «إنّ الضرر بنفسه واجب الاجتناب»؛ فالظنّ

طريق إليه كالقطع، غاية الفرق أنّ الأوّل مجعول والثاني منجعل.

وأُخرى يقول: «إنّ الضرر واجب الاجتناب، وإذا ظننت بالضرر فرتّب على الظنّ بالضرر حكم الضرر»؛ ففي الأوّل: لايكون الظنّ جزءاً للموضوع، لا في مقام جعل الحكم الواقعي ولا في مقام جعل الأمارة.

وفي الثاني: يكون جزءاً للموضوع في مقام جعل الأمارة دون جعل الحكم الواقعيّ. وإلى هذين أشار المصنّف ﷺ بقوله: «و قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه سواءٌ كان مجعولاً على وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه...».

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين العلم والظنّ من وجهين:

أحدهما: كون العلم منجعلاً والظنّ مجعولاً.

وثانيهما: إمكان أن يكون الظنّ بالنظر إلى حكم متعلّقه جزءاً للموضوع، بخلاف العلم؛ فإنّه بالنظر إلى المتعلّق غير قابل للجعل حتّى يكون جعله من باب الموضوعيّة، بل هو بالنسبة إلى متعلّقه طريق دائماً.

ثمّ إنّ الظنّ إن أُخذ مع متعلّقه موضوعاً، لايطلق عليه الحجّة، كالعلم؛ لما مرّ من أنّ الموضوع لايكون وسطاً لترتّب حكم نفسه عليه. وإن أُخذ من حيث الطريقيّة، فحينئذٍ يطلق عليه الحجّة؛ لكونه وسطاً لترتّب الحكم الواقعيّ على متعلّقه. والحجّة في باب الأدلّة ـ كما مرّ ـ ما كان وسطاً لترتّب الحكم الواقعيّ على متعلّقه. والظنّ المزبور أيضاً كذلك.

ثمّ إنّ الظنّ كالعلم إن أُخذ على وجه الطريقيّة بكلا قسمي الظنّ الطريقيّ أو الموضوعيّة من باب الكشف، يقوم الأمارات وبعض الأُصول مقامه. وإن أُخذ على وجه الوصفيّة الخاصّة، فلا.

والقول: بأنّه كيف يمنع من قيام الأمارات مقام هذا القسم من الظنّ مع إفادتها الظنّ أيضاً؟!

مدفوعٌ: بأنّ إفادة الأمارة الظنّ إنّما هو بحسب نوعها، فكيف تقوم مقام الظنّ الشخصيّ المأخوذ باعتبار كونه صفة راجحة؟!

١٦ ـ قوله ﷺ: «وينبغي التنبيه على أُمور» (٣٧:١)

أقول: لمّا كان الكلام في هذا المقام، في تحقيق حال القطع ووقع الاختلاف في أنّه هل هو حجّة من جانب الشارع بل مطلق المولى على العبد وإن كان مخالفاً للواقع، أو أنّه حجّة عليه إذا صادف الواقع؟ تعرّض ﷺ لحاله في التنبيه الأوّل.

وأيضاً لمّا وقع الاختلاف في أنّ القطع هل هو حجّة من أيّ سبب حصل، أم لا بل ما حصل من سبب خاصّ؟ فأتى لبيان حاله بالتنبيه الثاني.

وأيضاً لمّا وقع الاختلاف في أنّ القطع هل هو حجّة لأيّ قاطع حصل ولو كان قطّاعاً أو الأشخاص المخصوصة؟ تعرّض لتحقيقه في التنبيه الثالث.

وأيضاً لمّا اختلفوا في أنّ العلم الإجماليّ كالتفصيليّ بحسب الاعتبار أم لا؟ أتى المصنّف ﷺ لبيانه بالتنبيه الرابع.

١٧ ـ قوله ﷺ: «الأوّل: أنّه قد عرفت أنّ القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه...» (٣٧:١)

أقول: قبل تحرير الكلام في هذا المقام لابدّ من بيان أمرين:

الأوّل: إنّ كلامنا في هذه المسألة إنّما هو بالنسبة إلى القطع الطريقيّ والموضوعيّ الكشفيّ، دون الموضوعيّ الوصفيّ؛ وذلك لأنّ الكلام في المقام فيما إذا كان لقطعه واقع، وكان قطعه مخالفاً له، وهذا لا يتصوّر فيما إذا اعتبر العلم في الموضوع على وجه الوصفيّة؛ لأنّ واقعه هو هذا اليقين الحاصل للقاطع، ولم ينكشف الخلاف بالنسبة إليه. مثلاً إذا فرضنا أنّ الشارع حكم بوجوب التصدّق بدرهم على أحد مادام متيقّناً بحياة ولده، وحصل له اليقين بحياة الولد وخالف، فهو عاصٍ؛ لأنّه خالف الواقع وإن انكشف أنّه لم يكن حيّاً؛ ووجهه: أنّ موضوع

وجوب التصدّق هو التيقّن بحياة الولد لاحياة الولد، والمفروض أنّ وصف التيقّن حاصل له، فإذا خالف فهو عاصٍ.

والثاني: أنّ الكلام في هذا المقام، إنّما هو في اعتبار القطع بالنسبة إلى الأحكام المحمولة على متعلّقه بعنوان أنّه مقطوع، لابالنسبة إلى نفس المتعلّق؛ فإنّه بالنسبة إليه غير قابل للجعل، حتّى ينازع في أنّه هو حجّة من قبل الشارع بل مطلق المولى، أم لا؟ فاندفع التنافي بين كلامي المصنّفﷺ؛ أعني ما ذكره في صدر الباب: من أنّ القطع غير قابل للجعل ولايطلق عليه الحجّة، وبين ما ذكره في تحرير النزاع في هذا المقام.

إذا عرفت هذا، فنقول: لا إشكال في أنّ القاطع لو كان بانياً على الإطاعة لايحتاج بعد حصول القطع بخمريّة مائع مثلاً أو وجوب شيء، إلى أزيد من الدليل المُثْبِت للكبرى.

إنّما الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجّة عليه من جانب الشارع، بمعنى أنّه كان لله تعالى أن يحتجّ به عليه ويعاقبه عند مخالفته لقطعه وإن كان جهلاً مركّباً أم لا؟

وبتقرير آخر: إنّ وصف القطع هل يغطى في متعلّقه جهة تكليف من جانب المولى بحيث لو ارتفع التكليف المنبعث من نفس المتعلّق ـ بأنْ لم يطابق الواقع ـ كان التكليف الناشي من طرف القطع باقيةً فيحصل العقاب بمخالفته، أم لا؟

وبتقرير ثالث: إنّ القطع بقبح الشيء مثلاً، هو يوجد في هذا الشيء صفة قبح زائداً على ما هو كامن فيه، بحيث لو ارتفع القبح الأوّليّ ـ بأن خالف الواقع ـ يورث القبح الثانويّ الناشي من طرف القطع، مذمّةً في الارتكاب بحكم العقلاء، أم لا؟ والفرق بين التقريرين الأخيرين إنّما هو بلحاظ مقام المولويّة وعدمه.

وعلى التقديرين[١] فالمسألة عقليّة؛ لأنّ الكلام فيها في أنّ المقطوع بوصف أنّه مقطوع، هل له موضوعيّة في مقام الامتثال، أم لا؟ ومعلوم أنّ بيان استحقاق العقاب وطرق الامتثال ممّا ينتهي إلى العقل لا الشرع.

١٨ ـ قوله ﷺ: «ويؤيّده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجرّي» (١:٣٨)

أقول: إنّ الفرق بينهما[٢] ليس إلّا بالإجمال والتفصيل كما لا يخفى.

١٩ ـ قوله ﷺ: «وقد يقرّر دلالة العقل على ذلك بأنّا إذا فرضنا شخصين قاطعين...» (١:٣٨)

أقول: تقرير الدليل العقليّ بالوجه المزبور، ممّا استخرجه المصنّف ﷺ ـ على ما صرّح به في أثناء الدرس ـ من بعض كلمات المحقّق السبزواريّ ﷺ في مسألة الجاهل بالعبادة[٣].

ملخّصه: أنّ الشخصين المزبورين الّذين قد اشتركا في أصل الشرب اختياراً إمّا أن يستحقّا العقاب، فهو المطلوب.

أو لا يستحقّان أصلاً فيلزم عدم استحقاق العاصي للعقاب. أو يستحقّ من صادف قطعه الواقع دون الآخر، فيلزم إناطة استحقاق العقاب بأمر غير اختياريّ، وهو اتّفاق المصادفة، وهذا خلاف مذهب العدليّة.

وفساد عكس هذه الصورة أوضح من أن يبيّن.

٢٠ ـ قوله ﷺ: «أو لا يستحقّه أحدهما» (١:٣٩)

أقول: في العبارة مسامحة لا تخفى[٤].

---

١ ـ أثبتنا كما في النسخة الموجودة، والظاهر أنّ الصحيح: «وعلى التقريرين».

٢ ـ أي: بين بناء العقلاء وحكم العقل. ٣ ـ ذخيرة المعاد: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٤ ـ والصحيح: «لا يستحقّه أحدٌ منهما»، أو «لا يستحقّانه»؛ لأنّ «أحدهما» معرفة فلا يفيد العموم.

٢١ ـ قوله ﷺ: «ويمكن الخدشة في الكلّ: أمّا الإجماع...» (١:٣٩)

أقول: ظاهر كلامه ﷺ أنّه ردّ الإجماع المحصّل أوّلاً: بمنع حصوله؛ وسند المنع مخالفة غير واحد. وثانياً: بكون المسألة عقليّة.

لكن لا يخلو العبارة حينئذٍ من الحزازة؛ لأنّ قوله: «خصوصاً» وإن كان يمكن استفادة التعليل منه، لكنّ الحيلولة بين العلّة والمعلول بكلام أجنبي ـ وهو قوله: «والمسألة عقليّة» ـ توجب الحزازة في العبارة. هذا حسب ما فهمناه من العبارة قبل الحضور في مجلس درسه الشريف.

وقد أفاد ﷺ في مجلس الدرس، أنّ الغرض ردّ الإجماع المزبور بوجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ الإجماع المحصّل عبارة عن اتّفاق أهل الحلّ والعقد على أمر دينيّ بحيث يكشف عن رضا المعصوم ﷺ، ولم يثبت لنا مثل هذا الاتّفاق الكاشف في هذه المسألة.

وثانيها: أنّ المسألة عقليّة فلا ينفع الإجماع فيها؛ لأنّ الإجماع في مصطلحهم ـ كما عرفت آنفاً ـ هو الاتّفاق على أمر دينيّ، والمسألة العقليّة ليس لها جهة شرعيّة ودينيّة حتّى يدخل فيها الإجماع المصطلح.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى: أنّ إطباق العقلاء على ذلك يكشف عن رضا رئيسهم بذلك.

وهذا ليس من الإجماع المصطلح بل هو عين بناء العقلاء، الآتي ما فيه.

وثالثها: أنّ الاتّفاق غير حاصل؛ لما عرفت من مخالفة غير واحد.

والفرق بين الأوّل والثالث: أنّ مبنى الأوّل عدمُ ثبوت الاتّفاق الكاشف، ومبنى الثالث وجود المخالف.

٢٢ ـ قوله ﷺ: «والمنقول منه ليس حجّةً في المقام» (١:٣٩)

أقول: لا يقال: إنّ مفاده عدم حجّيّة الإجماع المنقول في المسألة العقليّة، مع

أنّه ﷺ ـ كما يأتي ـ من منكري حجّيّة الإجماع المنقول أصلاً[١].

لأنّا نقول: إنّ مفهوم اللقب بمعزل عن الاعتماد عليه[٢].

٢٣ ـ قوله ﷺ: «وأمّا بناء العقلاء، فلو سلّم فإنّما هو على مذمّة الشخص...» (١: ٣٩)

أقول: وتوضيح الجواب: أنّ كون بنائهم على الاستحقاق، ممنوع:

أوّلاً: لما مرّ من مخالفة غير واحد وهم من العقلاء.

وثانياً: إنّ الكلام في أنّ الأفعال الصادرة من هذا الشخص الّذي قَطع بشيء وفعل خلافه، هل يستحقّ العقاب عليها، أم لا؟ وليس الكلام في عزمه على مخالفة المولى؛ لأنّ عزمه لم يخالف الواقع؛ فإنّ من قطع بكون مائع خمراً وعزم على شربه ولم يكن في الواقع خمراً، فعزْمُه على شرب الخمر ليس مخالفاً للواقع؛ فإنّه عزم على المعصية، وإنّما المخالف للواقع هو شربه باعتبار قطعه. فالكلام في استحقاقه العقاب وعدمه، إنّما هو بالنسبة إلى نفس شرب الخمر لاعلى العزم به.

فظهر: أنّ ذم العقلاء لهذا المخالف لقطعه، إنّما هو من جهة عزمه على المعصية؛ حيث يكشف ذلك عن خُبث الباطن، لا على الفعل لأنّه بئس الفعل فيكون مستحقّاً للعقاب عليه.

وبالجملة: لاريب بل لاخلاف في كون هذا العبد المخالف المزبور، مذموماً من حيث خبث باطنه وسوء سريرته، ويذمّونه العقلاء، وأنّه بئس العبد، لكنّ المذمّة إنّما هو من جهة وجود صفة الشقاوة فيه، الّذي يكشف عنه فعلُه، وهو لايستلزم العقاب على الفعل.

---

١ ـ أي مطلقاً، لا في المسألة العقليّة ولا الشرعيّة.

٢ ـ ولذا قوله ﷺ: «في المقام» ليس مفهومه أنّ الإجماع المنقول حجةٌ في غير المقام أي المسألة الشرعيّة؛ لأنّ اللقب ليس لها مفهوم، كما حرّر في محلّه.

لا يقال: من أين عُلم ذلك؛ يعني أنّ المذمّة من جهة خبث السجيّة والسريرة، دون الفعل؟

لأنّا نقول: يعلم ذلك من أنّ المذمّة موجودة أيضاً فيما لو كان الكاشف عن خبث الباطن، غير الفعل؛ كما لو انكشف من حال العبد للعقلاء، أنّه لو قدر على قتل سيّده لقتله، وكان منشأ الكشف غيرَ الفعل المتجرّى به؛ فإنّ التقبيح والمذمّة موجود منهم بالنسبة إليه مع عدم وجود الفعل.

بقي الكلام في معنى «السريرة»، فنقول: إنّ السريرة على ما أفادهﷺ في أثناء الدرس له معنيان:

أحدهما: كونه بمعنى الذات والسجيّة؛ فسوء السريرة عبارةٌ عن سوء ذاته وسجيّته.

وثانيهما: كونه بمعنى ما يُسِرّه العبد ويخفيه.

وعلى التقديرين فالمذمّة بالنسبة إليه غير منكرة، لكنّه لا يستلزم العقاب؛ لأنّ الذمّ إمّا على ذات هذا الفاعل ـ بناءً على القول بجواز مذمّة الذات من دون لزوم جبر، بأحد الوجوه الّتي بيّنت في محلّها ـ وإمّا على ما يُسِرّه ويخفيه من العزم، وعلى التقديرين لا يكون على الفعل.

ومنشأ اشتباه الخصم: أنّه لمّا رأى استحقاقه الذمّ حين الاشتغال بالفعل، توهّم أنّ ذمّه من جهة الفعل، وليس كذلك، بل هو من جهة العزم المستمرّ مع الفعل حين الاشتغال به.

٢٤ ـ قولهﷺ: «وأمّا ما ذكر من الدليل العقليّ فنلتزم باستحقاق من صادف...» (١:٤٠)

أقول: ما يتصوّر في حقّ من صادق قطعه الواقع إنّما هو أُمور:

أحدها: إتيان الفعل، أعني شربه المائع المزبور.

وثانيها: علمه بأنّه خمر في الواقع.

وثالثها: عزمه على شرب الخمر.

ورابعها: كون المائع المزبور، في الواقع خمراً.

ومعلومٌ في غاية البداهة أنّ ملاك العصيان في حقّ من صادف لكي يوجب العقاب، ليس كلّ واحد من هذه الأُمور بنفسه، بل الملاك إنّما هو المجموع من حيث المجموع. غاية الأمر أنّ الخصم يقول: إنّ الملاك إنّما هو الثلاثة الأُول، فيكون المتجرّي أيضاً عاصياً. ونحن نقول: إنّ الملاك إنّما هو تمام الأُمور الأربعة.

لنا على ذلك: إنّ ما قصده من لم يصادف لم يقع، وما أوقعه لم يقصد؛ فكان لمن لم يصادف أن يحتجّ على مولاه ـ لو أراد العقاب عليه ـ بأنّ ما أوقَعْتُه لم يكن مندرجاً تحت العناوين المحرّمة بل هو من المباحات، وما قصدْتُه لم يقع في الخارج لكي يوجب العقاب. ومجرّد قصد المعصية أيضاً لا يوجب العقاب.

فظهر: أنّ الملاك إنّما هو الأُمور الأربعة لا الثلاثة.

هذا حسب ما وصل إليه يد التحقيق. وأمّا تنقيح المطلب حسب ما أفاده المصنّف ﷺ، فنقول: حاصل كلام المستدلّ: أنّ التفاوت بين الشخصين المشتركين في الأفعال الاختياريّة، والحكم باستحقاق أحدهما دون الآخر، قبيحٌ؛ للزوم ذلك إناطة استحقاق العقاب وعدمه، على الأمر الغير الاختياريّ.

وتوضيح ما أفاده المصنّف ﷺ في مقام جوابه: أنّ لنا أُمورٌ:

أحدها: العقاب على أمر لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار.

وثانيها: العقاب على أمر يرجع بالأخرة إلى الاختيار.

وثالثها: عدم العقاب على أمر غير اختياريّ سواءٌ رجع بالأخرة إلى الاختيار أم لا.

وما هو المسلّم من كونه قبيحاً، هو العقاب على أمر لايرجع بالأخرة إلى الاختيار. وأمّا العقاب على ما يرجع بالأخرة إلى الاختيار، ففيه خلاف والمشهور على عدم قبحه.

و لأجل ذلك لم يقل المصنّف﵀: «فإنّ العقاب بأمر غير اختياريّ قبيح»، بل قال: «فإنّ العقاب بما لايرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح»، لكي يحترز به عمّا يرجع بالأخرة إلى الاختيار؛ فإنّ المشهور على عدم قبح العقاب فيه.

وكيف كان: فالعقاب على أمر غير اختياريّ ولم يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح، وأمّا عدم العقاب على أمر غير اختياريّ ولم يرجع بالأخرة إلى الاختيار، فقبحه ممنوع.

فما ذَكَر الخصم ـ من أنّ استحقاق أحدهما وعدم استحقاق الآخر، يلزم أن يناط بالأمر الغير الاختياريّ ـ مغالطة؛ لأنّ استحقاق من صادف قطعه الواقع، مسلّم عند الكلّ حتّى الخصم؛ لأنّه عصى اختياراً. وأمّا عدم استحقاق الآخر فنمنع قبحه. والمانع يكفيه المنع، فَعَلَى الخصم إثباته.

٢٥ ـ قوله﵀: «كما يشهد به الأخبار الواردة في أنّ من سنّ سنّةً حسنةً...»[1] (١: ٤٠)

أقول: لايقال: إنّ المسألة عقليّة، فلا يصحّ الاستدلال بالخبر فيها سيّما الخبر الواحد. لأنّا نقول:

أوّلاً: إنّا ندّعي تواتر هذه الأخبار كما صرّح به المصنّف﵀ في قوله: «والأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحدّ التواتر»[2].

---

١ ـ أُنظر الوسائل ١١: ١٦، الباب ٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١؛ والبحار ١٠٠: ٧، ضمن الحديث ١؛ وكنز العمّال ١٥: ٧٨٠، الحديث ٤٣٠٧٨.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٤١.

وثانياً: إنّه﵀ جعل نفسه مانعاً والمانع يكفيه المنع؛ فهو﵀ ليس في مقام الاستدلال، بل غرضه الاستشهاد للمنع المزبور من باب التفضّل.

وكيف كان: فوجه الاستشهاد بالخبر الثاني ظاهرٌ؛ حيث إنّا نفرض أنّ رجلين سنّا سنّةً سيّئةً كأبي حنيفة والشافعي مثلاً، واتّفق كثرة العامل بسنّة الأوّل وقلّة العامل بسنّة الثاني، فيكون بمقتضى الأخبار الواردة، عقاب الثاني أقلّ من عقاب الأوّل؛ فعدم العقاب الزائد على الثاني ليس إلّا لأجل أمر غير اختياريّ مع إتيانه جميع ما كان له من الأفعال والمبادي الاختياريّة.

وبالجملة: مفاد الخبر المزبور أمران: ثبوت العقاب، وتفاوت عقابهما في القلّة والكثرة؛ أمّا الأوّل فليس بمحلّ الاستشهاد. ولاريب في ثبوت أصل العقاب من جهة وجود العلّة؛ لأنّه وإن كان امراً غير اختياريّ، لكنّه يرجع بالأخرة إلى الاختيار. ومحلّ الاستشهاد إنّما هو الثاني، ووجهه ما عرفت.

وأمّا الخبر الأوّل: فربما يُناقش فيه بأنّه غير مطابق للمدّعى؛ لأنّه عبارة من عدم العقاب، ومفاد الخبر المزبور عدم الثواب بالنسبة إلى من كان قليل العملة.

ويمكن دفعه: بأنّ المدّعى إنّما هو منع قبح التفاوت، وإذا دلّ الخبر على عدم قبح ترتّب الشيء على الأمر الغير الاختياريّ، فلا يفرق فيه بين عدم الثواب وعدم العقاب.

٢٦ ـ قوله﵀: «وقد اشتهر: أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً» (١:٤١)

أقول: إنّما نسبه إلى الاشتهار دون الرواية؛ لعدم اطّلاعه﵀ ـ على ما أفاده في الدرس ـ على كونه روايةً[1]. وهذا استشهاد ثالث لمدّعاه ومفاده بعينه مفاد

---

١ ـ كما قال الشيخ الأعظم﵀ في مجلس درسه الشريف، لم يذكر هذا الكلام المشهور في جوامعنا الروائيّة المعتبرة، نعم ذكر مخالفونا في جوامعهم الروائيّة كصحيح مسلم ⇐

⇐ والبخاري ومسند أحمد وغيرها رواياتٍ كثيرة بهذا المضمون. وأيضاً نجد هذه الرواية في كتاب «غوالي اللئالي» و«قوانين الأُصول» من كتب الأصحاب، وذكر المحقّق المجلسي هذه العبارة في مرآة العقول لكن لابعنوان الرواية. وإليك تفصيل هذه العبارات، نقلناها مع تفصيلها؛ لما فيها من فوائد شتّى:

جاء في مسند أحمد بن حنبل [١٩٨/٤] ما هذا لفظه: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجرٌ». وفي ص ٢٠٥ قال: «إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسناتٍ، وإن اجتهدت فأخطئت فلك حسنة».

قال الشيخ محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور في «غوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة» [٦٣/٤، ح ١٦]: «أمّا الخاتمة فتشتمل على جملتين ... الجملة الثانية: في الأحاديث المتعلّقة بالعلم وأهله وحامليه. وروي عنه ﷺ أنّه قال: من اجتهد وأصاب فله حسنتان، ومن اجتهد وأخطأ فله حسنة».

وجاء في تعليقة هذا الكتاب: «وهذا مخصوصٌ بمن لم يقصّر في اجتهاده، فأمّا المقصّر في الاجتهاد فإنّه مأثومٌ سواءٌ أخطأ أو أصاب. والمراد بعدم التقصير أن لايترك من سعته شيئاً يبقى قدرته متعلّقة به باعتبار حاله، وذلك يتفاوت بتفاوت مراتب الناس في الأفكار».

وقال المحقّق القميّ في «قوانين الأُصول» [٢١٢/٢ ـ ٢١٧]: «قانون: اختلف العلماء في أنّ كلّ مجتهد مصيب أم لا؟ وحكم الاجتهاد في العقليّات والشرعيّات في ذلك مختلف. وقد مرّ الإشارة إلى حال الاجتهاد في العقليّات، ونقول هنا أيضاً: إنّ الجمهور من المسلمين على أنّ المصيب فيها واحدٌ، وادّعى عليه الإجماع بعضهم، وأنّ النافي للإسلام مخطئ آثمٌ كافرٌ اجتهد أم لم يجتهد. وخالف في ذلك الجاحظ؛ حيث قال: إنّه لا إثم على المجتهد وإن أخطأ؛ لأنّه لم يقصّر بالفرض. وزاد عليه عبدالله الحسن العنبري البصريّ: أنّه مصيبٌ أيضاً... لكنّهم اختلفوا في التخطئة والتصويب ... ثمّ القائلون بالتخطئة من العامّة اختلفوا، والحقّ ما ذهب إليه أصحابنا. ويُذكر من الأدلّة عليه ما هو أقرب إلى الصواب؛ وهو أصالة عدم التعدّد، والإجماع المنقول المستفيض من أصحابنا، وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضاً من غير نكيرٍ ... والآيات الدالّة على ثبوت حكم خاصّ لكلّ شيء في نفس الأمر؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ...﴾ الآيات الثلاث [فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلكَـٰفِرُون، فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُـمُ ⇐

رواية: «من سنّ سنّة حسنة...».

فإن قلت: إنّ زيادة ثواب المصيب إنّما هو لأجل التفضّل لا لأجل عمله، ليكون التفاوت بينه وبين المخطئ من حيث الأجر مع تساويهما من حيث العمل، قبيحاً.

قلت: أوّلاً: إنّه خلاف ظاهر لفظ الأجر المأخوذ في عبارة الخبر وما اشتهر؛ فإنّ الظاهر من لفظ الأجر، كونه بإزاء العمل لا من باب التفضّل.

⇐ ﴿الظَّالِمُونَ، فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون﴾؛ المائدة: ٤٤ و٤٥ و٤٧]، و﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ﴾، ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾؛ فإنّ حكم الشيء قبل الاجتهاد ممّا يحتاج إليه، فلابدّ من بيانه في الكتاب والسنّة. وما ورد عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجرٌ واحد»، قال بعض الأصحاب: «وهذا وإن كان خبراً واحداً إلّا أنّ الأمّة تلقّاه بالقبول ولم نجد له رادّاً»، والأخبار الدالّة على أنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً حتّى أرش الخدش...».

وقال المحقّق المجلسي في «مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول» [١/٢٠]: «عن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: «حلال محمّدٍ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة، لايكون غيره ولايجيء غيره. وقال عليّ عليه السلام: ما أحدٌ ابتدع بدعة إلّا ترك بها سنّة». قوله عليه السلام: «ترك بها سنّة» لأنّه لمّا كان في كلّ مسألة بيان من الشارع وحكم فيها، فمن قال بما لم يكن من الشرع وابتدع شيئاً، ترك به سنّة وحكماً من أحكام الله تعالى. والحاصل نفي مذهب المصوّبة الّذين يقولون ليس للشارع حكمٌ معيّن في كلّ فرع بل فوّض الأحكام إلى آراء المجتهدين؛ فحكم كلّ مجتهد في كلّ فرع هو حكم الله الواقعيّ في حقّه وفي حقّ مقلّده، وتصويبٌ لمذهب المخطّئة القائلين بأنّ الشارع قد حكم في كلّ فرعٍ بحكم معيّن، والمجتهد بعد استفراغ الوسع قد يصيب وقد يخطئ؛ والمخطئ مصابٌ لبذل جهده، وخطأه مغتفرٌ. وللمصيب أجران: أحدهما لإصابته، والآخر لاجتهاده.

وربما يقال: هذه الأخبار تدلّ على نفي الاجتهاد مطلقاً. وفيه: أنّ للمحدّثين أيضاً نوعاً من الاجتهاد، يقع منهم الخطأ والصواب، ولامحيص لهم عن ذلك».

وثانياً: ننقل الكلام إلى التفضّل ونقول: قابليّة أحدهما للتفضّل دون الآخر، ليس إلّا من جهة أمر غير اختياريّ، فيقبح أيضاً على مذاق الخصم.

٢٧ ـ قوله ﷺ: «وربّما يؤيّد ذلك أنّا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذمّ بين من صادف...» (٤١:١)

أقول: إنّ هذا استشهاد رابع؛ وتقريره: إنّا إذا راجعنا وجداننا نجد أنّ ذمّ من صادف قطعه، أزيد من الذمّ الآخر. وليس هذا إلّا من جهة أمرٍ غير اختياريّ؛ فعدم المذمّة بالقدر الزائد من ذمّ الآخر، ليس إلّا من جهة أمرٍ غير اختياريّ.

والقول: «بأنّ هذا اعتراف منك بأنّ من لم يصادف قطعه الواقع يكون مذموماً عند العقلاء، غايته أنّه يكون أقلّ مذمّةً ممّن صادف».

مدفوع: بأنّ الذمّ غير منكر عند العقلاء، لكنّه من جهة خبث الفاعل لا الفعل حتّى يستلزم العقاب.

هذا حسب ما أفاده المصنّف ﷺ من الكلام في التجرّي. والّذي يقتضيه التحقيق: أن ننقل الكلام إلى المعصية الحقيقيّة، فنستعلم أنّ المناط في ترتّب العقاب فيها ماذا؟ لكي يعلم أنّ هذا المناط موجودٌ في المعصية الحكميّة ـ أعني التجرّي ـ أم لا؟ فنقول: إنّ شرب الخمر الواقعيّ مثلاً قد اجتمع فيه عناوين:

أحدها: عنوانه الأوّليّ؛ أعني شربه من حيث إنّه شرب.

وثانيها: عنوانه الثانويّ؛ أعني شربه من حيث إنّه يحصل به ترك مطلوب المولى.

وثالثها: عنوانه الآخر الطاري ثالثاً؛ أعني الشرب من حيث إنّه إقدام على المعصية ومخالفة المولى.

ولا شبهة في أنّ مناط استحقاق عقاب الشارب ليس هو الأوّل؛ كيف، وشرب

الخمر من حيث هو ممّا لا يوجب ذلك؟!

ولا الثاني؛ فإنّ من شرب الخمر غفلةً أو نسياناً، قد حصل منه ترك مطلوب المولى، مع أنّه ممّا لا يعاقب عليه؛ فلابدّ من كون المناط في استحقاقه العقاب هو الثالث، وهذا المناط بعينه موجود في حقّ المتجرّي؛ فإنّه أيضاً أقدم على المعصية، والمصادفة مثل عدمها خارجةٌ عن الاختيار؛ فلا يكون منشأ لترتّب العقاب.

وبالجملة: فالمتجرّي شريك مع العاصي في الإقدام على المعصية؛ فيترتّب عليه ما يترتّب على العاصي.

ويؤيّد ذلك قوله تعالى[1]: **﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾**؛ حيث ذمّ الله تعالى المنافقين، مع أنّ ما أخبروا به كان حقّاً في متن الواقع.

وكيف كان: فعمل المتجرّي أعني الإقدام على المعصية سواء عبّر عنه بانهتاك حرمة المولى أو الطغيان عليه إلى غير ذلك، يكون قبيحاً عند العقل والعقلاء، ويترتّب عليه مذمّتهم، لكنّه ليس بحرام شرعيّ؛ كيف، ومورد القبح ليس شربه للمباح، لكي يقال: إنّه إذا ثبت فيه القبح العقليّ فهو يستلزم الحرمة الشرعيّة؟! بل الإقدام على المعصية. وهذا وإن كان قبيحاً عند العقل لكنّه لا يستلزم الحرمة شرعاً، كما في المعصية الحقيقيّة؛ فإنّ نفس المعصية ليس بحرام على حدة لكي يوجب عقاباً آخر؛ وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، كما برهن في محلّه. والعصيان في التجرّي ليس بأعلى درجة من المعصية الحقيقيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ المتجرّي بعنوان التجرّي ممّا لا يعقل توجّه النهي إليه؛ كيف، وبمجرّد توجّه «لا تتجرّء» يلتفت إلى أنّه في اعتقاده بمحلّ الخطأ؟!

---

١ ـ المنافقون: ١.

تذنيبٌ

اعلم: أنّه بعد ما عرفت من أنّ التجرّي قبيح عقلاً، ومناط القبح هو الإقدام على المعصية، وليس بحرام شرعيّ، فهل المترتّب عليه جميع الآثار أو بعضها؟

فنقول: إنّ ذلك الأثر، إن كان أثراً للعنوان الأوّليّ كالنجاسة بالنسبة إلى الخمر وأمثالها، فلا إشكال في عدم الترتّب؛ كيف، وعنوان شرب الخمر لم يتحقّق لكي يترتّب عليه أثره؟!

وإن كان أثراً للعنوان الثانويّ، فإن كان من الآثار العقليّة المترتّبة على جنس العصيان، مثل مذمّة العقلاء والعقاب المتقرّر عندهم للعاصي من حيث إنّه عاص، هو يترتّب عليه لامحالة.

وإن كان من الآثار الشرعيّة، فهو تارةً: يكون من مقولة العقاب؛ كالعقوبات الّتي جعلها الشارع في كلّ فرد من المحرّمات؛ مثل لَبْث الأحقاب[1] وأمثاله. وأُخرى: من غيره؛ كالحدود والكفّارة والقضاء والإعادة وأمثالها.

وعلى التقديرين فهو لايترتّب على عنوان التجرّي؛ أمّا الأوّل: فلأنّ ما دلّ على ثبوته إنّما أثبته على المعصية الخاصّة، فلا وجه للتعدّي عنه إلى غيره؛ كيف والعقاب المترتّب على الزنا ممّا لايترتّب على شرب الخمر؟! وما نحن فيه أيضاً كذلك؛ فإنّ التجرّي معصية، وما أوعد عليه العقاب معصية أُخرى.

وممّا ذكر ظهر الوجه في عدم ترتّب القسم الثاني؛ فلو أخبر أحدٌ عن

---

١ ـ قال الله تعالى: ﴿لاَبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَاباً﴾ [النبأ: ٢٣]؛ هو جمع «حُقُب» بضمّتين مثل قفل وأقفال؛ أي: ماكثين فيها زماناً كثيراً. وفي معاني الأخبار: ٢٢١ عن الإمام الصادق عليه السلام: «والحقبة ثمانون سنة، والسنة ثلاثمئة وستّون يوماً، واليوم كألف سنة ممّا تعدّون»؛ أُنظر مجمع البحرين مادّة «حقب».

الرسولﷺ بحكمٍ في صوم الرمضان باعتقاد كذبه، فبان أنّه صادق، لايجب عليه الكفّارة؛ نعم يجب القضاء لا من جهة التجرّي بل من جهة الإخلال بالاستدامة الحكميّة المعتبرة في نيّة الصوم. والكفّارة تدور مدار الإفطار لابطلان الصوم، فلايقال: إذا بطل الصوم بالإخلال بالنيّة فيتحقّق الكفّارة.

هذا في التجرّي على الكذب على الرسولﷺ. وأمّا لو أفطر فبان أنّه في الليل، فلا يجب عليه الكفّارة ولاالقضاء؛ كيف، والإفطار وقع في الليل؟!

وأمّا فسقه فلا إشكال في ترتّبه على ما ذكرنا. وأمّا على ما ذكره المصنّفﷺ فهو ملحق بخلاف المُرُوءة. وإيجابه لإزاحة العدالة مبنيٌّ على أنّ خلاف المُرُوءة قادح في العدالة أم لا؟ فراجع تلك المسألة؛ هذا[1].

٢٨ ـ قولهﷺ: «فتأمّل» (١:٤١)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّه لو أُغمض النظر عن جهة التشفّي والغرض الخارجيّ، وسيق النظر إلى الاستحقاق من حيث المخالفة، فمع ذلك نجد في أنفسنا الفرق بينهما في مرتبة الذمّ.

٢٩ ـ قولهﷺ: «وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرّم... » (١:٤١)

أقول: إنّ المعاصر المزبور هو صاحب الفصول حيث ذكر هذا الكلام في باب الاجتهاد والتقليد في مقام بيان حكم الجاهل[2]. والمراد بقوله: «في بعض الموارد» ما إذاكان جهة مصلحة الواجب أقوى من جهة المفسدة في التجرّي؛ فإنّه

---

١ ـ أُنظر الجواهر ١٣: ٣٠١ ـ ٣٠٥؛ و ٤١: ٣٠ ـ ٣١.

٢ ـ الفصول: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

حينئذٍ يحكم بعدم قبحه ورفع العقاب عنه، بخلاف ما إذا كان جهة المفسدة في التجرّي أقوى، فإنّه حينئذٍ يحكم بقبحه.

والمراد بقوله: «معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة»، إنّما هو معارضة المصلحة الواقعيّة الكامنة في الواجب، للمفسدة الّتي حصلت من طرف التجرّي.

ثمّ قال في ذيل كلامه: «ومن هنا يظهر أنّ التجرّي على الحرام في المكروهات...»؛ توضيحه: أنّ المصلحة الواقعيّة في وقوع الفعل كلمّا كان أشدّ، يكون التجرّي فيه أضعف، وكلمّا ضعفت المصلحة الواقعيّة إلى أن لاتبقى مصلحة، يكون التجرّي فيه أشدّ. فحينئذٍ ظهر أنّ التجرّي في المكروهات أشدّ قبحاً؛ ووجهه عدم وجود المصلحة الواقعيّة ليعارض المفسدة في قبح التجرّي، بل في المكروهات مفسدة تزيد على المفسدة في التجرّي، ثم المباحات يكون التجرّي فيها أشدّ من المستحبّات، ثم المستحبّات من الواجبات، والواجبات بعضها بالنظر إلى البعض.

٣٠ ـ قوله ﷺ: «أقول: يرد عليه: أوّلاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجرّي ذاتيّاً...» (٤٣:١)

أقول: قد أجاب ﷺ عمّا ذكره المفصِّل بوجوه، ثالثها غير مذكور في المتن بل أفاده ﷺ في الدرس.

الأوّل: منع كون قبح التجرّي بالوجوه والاعتبار، بحكم العقل المستقلّ بأنّ الجرأة على المولى قبيحٌ ذاتاً في مقابل التذلّل والانقياد؛ فكما أنّه حسنٌ ذاتاً ويمتنع أن يعرض له جهة مقبّحة، فكذا التجرّي في طرف النقيض؛ يعني أنّ قبحه أيضاً ذاتيّ، سواءٌ كان الحكم بقبحه من جهة نفس الفعل ـ كما هو مذهب المشهور ـ أو من جهة خبث السريرة الّذي يكشف عنه الفعل المأتيّ به.

الثاني: أنّه بعد تسليم كون قبح التجرّي بالوجوه والاعتبار، ليس حاله كحال الأفعال الّتي لاتتّصف بحسن ولاقبح إلّا بعد تحقّق عنوان له، كضرب اليتيم؛ فإنّه من حيث إنّه ضرب لايتّصف بشيء، لكن بعنوان الأذى يتّصف بالقبح، وبعنوان التأديب يتّصف بالحسن. وليس التجرّي كذلك، بل هو مقتضٍ للقبح بنفسه، إلّا إذاعارضه جهة مصلحة، كالكذب فإنّه مقتضٍ للقبح بنفسه ما لم يعارضه جهة حسن، كإنجاء النبيّ ﷺ مثلاً. وحينئذٍ فلا بدّ من تحصيل ما يعارض هذا القبح، ومن المعلوم المتّفق عليه أنّ الأفعال الغير الاختياريّة لايتّصف بحسن ولاقبح. وترك هذا الفعل منه ـ أعني قتل النبيّ ﷺ مثلاً ـ ليس باختياره حتّى يتّصف بالحسن.

والحاصل: أنّه لو سلّم أنّ التجرّي ليس علّةً تامّة للقبح، فلا شكّ أنّه مقتضٍ له، وارتفاع هذا القبح لايتحقّق إلّا بأن يحصل من المكلّف المتجرّي فعل حسنٌ ليعارض المفسدة الحاصلة منه. وكون وجود الفعل في الخارج ـ كإنجاء النبيّ ﷺ مثلاً ـ حسناً لايستلزم حصول فعل الحسن من المكلّف.

الثالث: أنّه يلزم على ما ذهب إليه المفصّل أن يصير التجرّي حسناً فيما إذاكان المتجرّى به، واجباً واقعيّاً قد بلغ غاية القصوى من المصلحة، بحيث يكون قبح التجرّي في جنبه في غاية الوهن، واللازم باطل ببداهة العقل.

٣١ ـ قوله ﷺ: «ودعوى، أنّ الفعل الّذي يتحقّق به التجرّي...» (١: ٤٤)

أقول: حاصل الدعوى: هو أنّا سلّمنا عدم ثبوت الحسن لهذا الفعل لكي يعارض قبح التجرّي؛ لكونه غير اختياريّ، لكن لامانع من كونه مؤثّراً في رفع اقتضاء ما يقتضي القبح ـ أعني التجرّي ـ بأن رفع قبحه. وبعبارة اُخرى: إنّه وإن لم يكن حسناً لكنّه رافع القبح.

وقوله: «إلّا أن نقول»، احتمالٌ في دفع الدعوى، ذَكَره المدّعي ليدفعه تقويةً للدعوى.

وحاصله: القول بعدم تأثير الأمر الغير الاختياريّ في شيء من المدح والذمّ؛ يعني لايؤثّر في وجود شيء ولاعدمه؛ فلا يقبل لرفع تأثير المقتضي، كما لايقبل للمعارضة مع قبح التجرّي.

وأجاب﵀ عنه: بأنّه في محلّ المنع.

٣٢ ـ قوله﵀: «وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقليّ السابق في قبح التجرّي» (١: ٤٤)

أقول: إنّ المراد بالدليل العقلي، هو التقرير المحكيّ عن المحقّق السبزواريّ﵀ له في قبح التجرّي. توضيح ابتناء منع ذلك الدليل على ما في المقام:

هو أنّ المستدلّ به، لمّا أراد الحكم بعقاب كلّ من الشخصين الفروضين في كلامه، مستدلّاً: بأنّ اختصاص العقاب بمن صادف دون من لم يصادف يوجب إناطة استحقاق العقاب بأمر غير اختياريّ، فمنعه المصنّف﵀: بأنّ عدم العقاب على الأمر الغير الاختياريّ غير قبيح. وهذا المدّعي يقول: إنّك منعت الدليل العقليّ، بأنّ الأمر الغير الاختياريّ يوجب ارتفاع العقاب، وكيف لاتقول هنا أنّ الأمر الغير الاختياريّ يوجب ارتفاع القبح؟! فكما أنّ مبنى منع ذلك الدليل إنّما هو كون الأمر الغير الاختياريّ مؤثّراً في عدم اقتضاء العقاب، فكذلك فيما نحن فيه يقال: إنّ ترك قتل المؤمن في الواقع وإن لم يكن اختياريّاً وغيرَ متّصف بالحسن، لكنّه يؤثّر في عدم اقتضاء التجرّي للقبح.

٣٣ ـ قوله﵀: «مضافاً إلى الفرق بين مانحن فيه وبين ماتقدّم من الدليل العقليّ...» (١: ٤٤)

أقول: وجه الفرق بينهما على ما أفاده﵀ في الدرس:

أوّلاً: إنّ الكلام في السابق إنّما هو في بيان المقتضي وأنّ التجرّي هل يقتضي

القبح في الفعل أم لا؟ والكلام في المقام إنّما هو في بيان رفع المانع وأنّ التجرّي بعد اقتضائه القبح هل له رافع أم لا؟

وثانياً: إنّ المصنّف في مقام الجواب عن الدليل العقليّ كان مانعاً، فيكفيه المنع، بخلاف صاحب الفصول في المقام؛ فإنّه في مقام الاستدلال وإثبات أنّ القبح مرتفع بالأمر الغير الاختياريّ؛ فلا يكفيه أن يقول: لامانع من أن يؤثّر الأمر الغير الاختياريّ في قبح ما يقتضي القبح، بل لابدّ له من إتيان ما يفيد الجزم بوجود المانع.

٣٤ ـ قوله: «ثمّ إنّه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: أنّ التجرّي إذا صادف المعصية...» (١: ٤٤)

أقول: إنّ المراد بهذا القائل هو المعاصر المفصِّل السابق؛ حيث ذكر هذا الكلام في بحث مقدّمة الواجب في مقام الردّ على المحقّق القميّ[1]، ويستفاد من كلامه في غيره أيضاً.

ويرد عليه:

مضافاً إلى ما ذكره المصنّف، ما يتوقّف بيانه على دقيقة؛ وهي: أنّ المكلّف إن قطع بوجوب شيء هو واجب في الواقع وأتى به، فلا ريب في حصول الامتثال، ويسمّى امتثاله «الإطاعة الحقيقيّة».

وإن خالفه فالعصيان حاصل، ويسمّى «بالمخالفة الحقيقيّة».

وإن اعتقد بوجوب شيء هو غير واجب في الواقع وأتى به، يسمّى إتيانه «بالإطاعة الحكميّة» المعبّر عنها «بالانقياد».

---

١ ـ الفصول: ٨٧.

وإن خالفه يسمّى «بالمخالفة الحكميّة» المعبّر عنها «بالتجرّي».

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ التجرّي ليس شيئاً يمكن اجتماعه مع المعصية الواقعيّة حتّى يتداخل عقابهما؛ لأنّ التجرّي عبارة عن مخالفة ما اعتقده المكلّف، والمعصية الواقعيّة إنّما هو عبارة عن مخالفة ما هو كائن في الواقع، وإذا حصل المخالفة بالنسبة إلى الأخير، فليس المعتقد شيئاً على حدة غير الواقع حتّى يحصل بالنسبة إليه أيضاً مخالفة فيوجب العقاب، حتّى يتداخل مع عقاب مخالفة الواقع، بل المعتقد حينئذٍ عين الواقع، فليس هنا إلّا مخالفة واحدة، والمخالفة الواحدة لا يوجب إلّا عقاباً واحداً.

٣٥ ـ قوله ﷺ: «ففيه إشكال كما اعترف به الشهيد ﷺ ...»[1] (١: ٤٥)

أقول: قال المصنّف ﷺ في الحاشية على قوله هذا[2]، ما لفظه:

بل يظهر منه ﷺ أنّ الكلام في تأثير نيّة المعصية إذا تلبّس بما يرى معصيةً، لا في تأثير الفعل المتلبّس به، إذا صدر عن قصد المعصية، فتأمّل. هذا ولكن يظهر من بعض الروايات، حرمة الفعل المتجرّى به بمجرّد الاعتقاد، مثل موثّقة سماعة: «في رجلين قاما إلى الفجر فقال أحدهما: هو ذا، وقال الآخر: ما أرى شيئاً. قال: فليأكل الّذي لم[3] يبيّن له، وحرم على الّذي زعم أنّه طلع الفجر، إنّ الله عزّوجلّ قال: **﴿كُلُوا واشْرَبُوا حتّى يَتَبَيَّنَ لكم الخيطُ الأبيضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ﴾**[4]»، فتأمّل[5]. انتهى.

---

١ ـ القواعد والفوائد ١: ١٠٧ ـ ١٠٨.
٢ ـ راجع هامش فرائد الأُصول ١: ٤٥.
٣ ـ في الحديث: «لم يتبيّن له».
٤ ـ البقرة: ١٨٧.
٥ ـ الوسائل ٤: ٨٥، الباب ٤٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحديث ١.

٣٦ ـ قوله ﷺ: «فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه » (٤٦:١)

أقول: منها: قوله ﷺ: «نيّة السوء لا تُكتب»[١]. وبمضمونه ورد خبر كثير[٢].

٣٧ ـ قوله ﷺ: «وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريّين، عدم الاعتماد على القطع ...» (٥١:١)

أقول: يعجبني أن أذكر في المقام، ما استفدته من المصنّف ﷺ في مجلس درسه، وهو أمران:

أحدهما: في بيان وجه تسمية الفرقة المرقومة بالأخباريّ، وهو أحد الأمرين:

الأوّل: كونهم عاملين بتمام الأقسام من الأخبار من الصحيح والحسن والموثّق والضعيف، من غير أن فرّقوا بينها في مقام العمل، في قبال المجتهدين.

والثاني: إنّهم لمّا أنكروا ثلاثة من الأدلّة الأربعة، وخصّوا الدليل بالواحد منها أعني الأخبار، فلذلك سمّوا بالاسم المذكور. ووجه منعهم حجّيّة الكتاب والإجماع، محرّرٌ في محلّه. ووجه منعهم حجّيّة العقل، ما يأتي بُعَيْد هذا.

وثانيهما: في بيان منشأ النزاع المرقوم؛ فنقول: إنّ العلماء في سابق الزمان كانوا غير متعرّضين لهذا النزاع، ولم يكن لعنوانه في كلماتهم أثر، بل كان نزاعهم في هذا الباب مع الأشاعرة من حيث إنّ العقل هل يدرك الحسن والقبح أم لا؟ وهم أيضاً إن قالوا بإدراك العقل الحسن والقبح، لم ينكروا حجّيّة العقل والعمل بالقطع الحاصل منه، فالمسألة إجماعيّة ولو تقديراً، لكن الملّا محمّد أمين، المعروف بالمحدّث الأستر آباديّ، تلميذ صاحب المدارك، وبعده السيّد المحدّث،

---

١ ـ أُنظر الوسائل ١: ٣٧، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠، لكن فيه: عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا همّ العبد بالسيّئة لم تكتب عليه، وإذا همّ بحسنة كتبت له».

٢ ـ المصدر السابق: الحديث ٦، ٧، ٨، ١٠، ٢٠ و٢١.

المعروف بالجزائري، تلميذ العلّامة المجلسي﵀، مع معاصره الشيخ حرّ العامليّ، والسيّد صدر الدين، والشيخ يوسف صاحب الحدائق، بسطوا النزاع في هذا الباب، وأوقعوا القيل والقال بين الأصحاب، وقالوا: بأنّ ما أدركه العقل ليس بحجّة.

وملخّص ما يستفاد من كلماتهم في بيان وجهه: أنّ مدركات العقل إمّا أن يكون من مقولة المحسوسات أو من غيرها. وعلى الثاني: إمّا أن يكون من الأُمور الحدسيّة أو يكون من الأُمور الّتي كان موادّها قريبة من الإحساس.

أمّا الأوّل: فلا كلام في حجّيّة إدراكات العقل فيه؛ ولذا قيّد المصنّف﵀ العنوان بغير الضروريّة، وجعل المحدّث الأسترآباديّ محلّ الكلام هو العلوم النظريّة.

وأمّا الثالث: فهو أيضاً معمول به عند الفريقين؛ لقرب موادّه من الإحساس.

وأمّا الثاني: فلا يجوز العمل بإدراكات العقل فيه؛ لكثرة الخطأ فيها؛ لأنّ موادّها بعيدة عن الإحساس؛ ولذا كان كثير من المجتهدين لم يعملوا بالإجماع المنقول بخبر الواحد؛ نظراً إلى أنّ استكشاف رأى الإمام عن اتّفاق العلماء أمر حدسيّ، وهو لكثرة وقوع الخطأ فيه ليس حجّةً في حقّ غير المستكشِف.

٣٨ ـ قوله﵀: «فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع ...» (١:٥١)

أقول: ملخّص ما يرد عليهم حسب ما أفاده المصنّف﵀ في الدرس وفي كتابه: أنّهم إن أرادوا بكلامهم هذا ما هو ظاهره ـ أعني عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات المترتّبة عند العقل ـ ففيه:

أوّلاً: أنّ الردع عن العمل بالقطع حين حصوله ولو كان من المقدّمات العقليّة، غير معقول.

لايقال: كيف لا يعقل، وسيأتي في الأمر الثالث أنّه يجوز ردع القطّاع عن العمل بقطعه؟!

لأنّا نقول: فرقٌ بينه وبين المقام؛ فإنّ الكلام ثمّة إنّما هو فيما إذا حصل القطع للعامّيّ القطّاع، وهو لعدم تفطّنه قابل للارتداع، فيجوز ردعه من باب الإرشاد؛ بأن يقال له: إنّ الله لا يريد منك الواقع، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ الكلام فيه فيما إذا حصل القطع بشيء من الدليل العقليّ للمجتهد المحقّق، الّذي تحقيقه في أقصى المراتب بالنسبة إلى الأخباريّ، فهل تجد الرخصة من نفسك في منعه عن العمل بقطعه.

وثانياً: أنّ عدم تجويزهم العمل بالقطع المزبور، وتجويزهم العمل بالظنّ الحاصل من الخبر الضعيف، أمر أقبح من سابقه.

وثالثاً: ثبوت المعارضة، وتقريرها مذكور في المتن.

وإن أرادوا بكلامهم هذا غير ما هو ظاهره ـ أعني ما هو الشقّ الثاني من الترديد المزبور في المتن ـ ففيه:

أوّلاً: إنّا لانسلّم وقوع كثرة الخطأ في إدراكات العقل في المسائل القليلة الّتي محلّ الابتلاء في علم أُصول الفقه، كمسألة مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ واجتماع الأمر والنهي وغيرها، بل نمنع وقوع التشاجر فيها؛ لوقوع الإجماع في هذه المسائل، كما ثبت في محلّه.

وثانياً: ثبوت المعارضة السابقة.

وثالثاً: ما يأتي توضيحه بُعَيْد هذا.

٣٩ ـ قوله ﷺ: «إلّا أنّ الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد ...» (٥٢:١)

أقول: ربّما يورد في المقام إشكال غامض الانحسام؛ وهو أنّ مفاد الجواب المذكور هو المعارضة السابقة، فكيف قال ﷺ إنّ هذا الجواب بعد الإغماض عنها؟!

وقد أجاب ﷺ بعد إيراد هذا الإشكال عليه: بأنّ المعارضة السابقة راجعة إلى منع الكبرى، وهذا الجواب راجع إلى منع الصغرى.

وتقرير المنع في الأوّل: إنّا سلّمنا أنّ الخطأ والاشتباه يقع كثيراً في الدليل العقليّ، لكن نمنع أنّ كلّ ما هو كذلك لا يجوز العمل به؛ لما نرى في الشرعيّات [من][1] كثرة وقوع الخطأ والاشتباه فيها، ومع ذلك لايمنع عن العمل بها، كما اعترف به الخصم.

وفي الثاني: أنّا نمنع أنّ كثرة الخطأ والاشتباه في العقليّات، أزيد من كثرة الخطأ في الشرعيّات بل هما متساويان.

٤٠ ـ قوله ﷺ: «ومن هذا القسم، علم الهَنْدَسة والحساب ...» (٥٢:١)

أقول: إنّ الحكمة النظريّة بين قسمين:

أحدهما: العلم بما يكون الشرط في وجوده، عدم مخالطة المادّة.

الثّاني: هو العلم بما لايوجد إلّا أن يخالطه المادّة.

وهذا أيضاً بين قسمين: ما لايتعقّل إلّا بعد مخالطة المادّة. وما يتعقّل ولو لم يخالطه المادّة. فالحكمة النظريّة بين أقسام ثلاثة:

الأوّل: هو الحكمة الإلهيّة.

والثاني: هو الحكمة الطبيعيّة.

والثالث: هو العلم الرياضي.

وأُصول العلم الرياضي ثلاثة: الهَنْدَسة، وهو ما يبحث فيه عن المقادير.

والحساب، وهو ما يبحث فيه عن العدد.

وعلم الهَيئة والنجوم، وهو ما يبحث فيه عن أوضاع العالَم العُلْوِيّ وهَيئتها.

٤١ ـ قوله ﷺ: «وأكثر أبواب المنطق ...» (٥٢:١)

أقول: هذا كباب عكس النقيض وعكس المستوي وغيرهما. وكونهما ممّا ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس ظاهرٌ.

---

١ ـ الزيادة منّا.

٤٢ ـ قوله ﷺ: «وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ...» (٥٢:١)

أقول: إنّ هذا كالجنس والفصل والنوع والعَرَض بقسميه؛ فإنّ أهل الميزان وإن بيّنوا مفهومها بما هو في محلّه، لكن هذا المفهوم ينتهي إلى مادّة هي بعيدةٌ عن الإحساس غايته، كما في الحيوان الناطق ونحوه. وبُعده عن الإحساس أمرٌ حسّيّ؛ و لذا وقع التشاجر في حقيقته.

٤٣ ـ قوله ﷺ: «أنّ المشّائيّين[1] ادّعوا البداهة ...» (٥٣:١)

أقول: إن شئت تحقيق الحال في هذا، فعليك بمراجعة شرح التجريد في أواسط

---

١ ـ لايخفى عليك أنّ المشائيّين والإشراقيّين طائفتان من الحكماء، ورئيس الطائفة الأُولى المعلّم الأوّل، ورئيس الطائفة الثانية من قدماء الحكماء أستاده يعني أفلاطون، ومن المتأخّرين الشيخ السهروردي من الطائفة الناجية الشيعة كثّرهم الله تعالى وحشرهم مع أئمّتهم الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين.

والطائفة الأُولى ذهبوا إلى أنّ تحصيل المعارف والمطالب بالرياضيّات والتصفية والمكاشفات ممّا لا معنى له، بل لابدّ من سلوك طريق الاستدلال والوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان.

وذكروا في وجه تسميتهم بالمشّائيّين أُموراً:

مثل أنّ بناء المعلّم كان على التدريس حين مشيه ذهاباً إلى خدمة الإسكندر وأياباً منها.

ومثل أنّ بنائهم كان على التعلّم والمشي إلى منزل الأستاد، إلى غير ذلك.

والثانية ذهبوا إلى أنّ الوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان ممّا لا معنى له، بل لابدّ من الوصول إليها بطريق المكاشفة وتصفية الباطن حتّى يصير محلّاً للفيض وقابلاً له؛ ومن هنا ذكر بعضهم: «پای استدلالیان چوبین بود».

وللفريقين اختلافات كثيرة في مسائل شتّى:

منها: مسألة تركّب الجسم عن الهيولى والصورة وعدم تركّبه منهما؛ فذهب الطائفة الأُولى إلى تركّبه منهما، والثانية إلى عدم تركّبه منهما، وإن اتّفقوا على أصل ثبوت الهيولى وتركّب الجسم في الجملة كما عن أكثرهم، إلّا أنّهم اختلفوا في تركّب الجسم عن خصوص الهيولى؛ أُنظر بحر الفوائد ١: ٣٠ ـ ٣١.

الفصل الأوّل من باب الجواهر و الأعراض[١].

٤٤ ـ قوله ﷺ: «لايحضرني شرح التهذيب حتّى أُلاحِظَ ما فرّع على ذلك...» (١: ٥٥)

أقول: عبارته المحكيّة عن الشرح المزبور[٢] في مقام بين المسائل المتفرّعة، ما لفظه هذا:

منها: مسألة الإحباط؛ فإنّ أكثر علمائنا ﷺ، قد أقاموا الأدلّة العقليّة على نفيه، مع أنّ الأخبار و الآيات دالّة عليه[٣].

ومنها: مسألة إنساء الله تعالى نبيّه في الصلاة وحدها؛ فإنّ الأخبار قد استفاضت في الدلالة عليه، و قد عمل بها الصدوق ﷺ،[٤] وقد أنكره الأصحاب رضوان الله عليهم اعتماداً على بعض الأمارات العقليّة[٥].

ومنها: مسألة الإرادة[٦]؛ فإنّ المتكلّمين من أصحابنا قد أقاموا البراهين العقليّة على كونها عين الذات، و قد ورد في الأخبار المستفيضة أنّها زائدة عليها وأنّها من صفات الأفعال، و ذهب إليه شيخنا الكلينيّ طاب ثراه، وقد عنون باباً من أُصول الكافي في زيادة الإرادة على الذات.

ومنها: تعيين أوّل الواجبات[٧]، فذهب الأكثر إلى أنّه معرفة الله تعالى؛ اذ هو أصل العقائد والمعارف الدينيّة، وعليه يتفرّع كلّ واجب من الواجبات الشرعيّة. وذهب بعضهم إلى أنّ أوّل الواجبات هو النظر فيها؛ لإنّه واجب إتّفاقاً، وهو قبلها. وهو مذهب المعتزلة، والأوّل مذهب الأشاعرة. وقيل: هو أوّل جزء من النظر؛ لأنّ وجوب الكلّ يستلزم وجوب أجزائه؛ فأوّل جزء من

---

١ ـ قد ذهب إلى بساطة الجسم جماعةٌ من المتكلّمين و أبو البركات البغداديّ. و قال أبو عليّ: إنّ الجسم مركّب من الهيولى و الصورة؛ أُنظر كشف المراد: ١٥٠.

٢ ـ شرح التهذيب (مخطوط): ٤٧؛ بحر الفوائد ١: ٣٣ مع تفاوتٍ يسير.

النظر واجبٌ و مقدّمٌ على النظر المقدّم على المعرفة. و اختار ابن الحاجب وإمام الحرمين أنّه القصد إلى النظر؛ لأنّ النظر فعل اختياريّ مسبوق بالقصد المقدّم على أوّل أجزائه.

قال بعض المحقّقين: و هذا النزاع لفظيّ؛ إذ لو أُريد الواجب بالقصد الأوّل ـ أي أُريد أوّل الواجبات المقصودة أوّلاً و بالذات ـ فهو المعرفة اتّفاقاً. و إن أُريد الواجب مطلقاً، فالقصد إلى النظر؛ لأنّه مقدّمة للنظر الواجب مطلقاً، فيكون واجباً أيضاً.

والحاصل: أنّهم أقاموا الأدلّة العقليّة على أنّ أوّل الواجبات هو المعرفة بالله تعالى، وعليه أكثر المحقّقين من الإماميّة. وأمّا الأخبار[٨] فقد استفاضت بل تواترت بأنّ معرفة الله المجملة ـ وهو إنّه خالق للعالَم و أنّه قادر حكيم ونحوها ـ من الأُمور الفطريّة الّتي وقعت في القلوب بإلهام فطريّ إلهيّ. وذلك نظير قول الحكماء: «إنّ الطفل معلّق على ثدي اُمّه بإلهام فطريّ إلهيّ»، فلم يتعلّق بالمكلّف وجوب و غيره إلّا بعد بلوغ خطاب الشارع، و معرفة الله تعالى قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق الإلهام، بل قيل إنّ كلّ من بلغه دعوة النبيّ صلى الله عليه وآله يقع في قلبه من الله تعالى يقين بصدقه؛ لما تواترت به الأخبار من قولهم: «ما من أحد إلّا ويرد عليه الحقّ حتّى ينصدع قلبه قبله أو تَرَكه»[٩]؛ فأوّل الواجبات هذا الإقرار اللسانيّ بالشهادتين على ما في الروايات. انتهى كلامه، رفع مقامه.

⇒ ٣ ـ قال سلطان المحقّقين الخواجة نصير الدين الطوسيّ في تجريد الاعتقاد: «والإحباط باطلٌ؛ لاستلزامه الظلم، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه﴾، ولعدم الأولويّة إذا كان الآخر ضِعْفاً وحصول المتناقضين مع التساوي». ⇐

⇐ وقال العلّامة الحلّيّ في شرح هذا الكلام: «اختلف الناس هنا؛ فقال جماعةٌ من المعتزلة بالإحباط والتكفير؛ ومعناهما أنّ المكلّف يسقط ثوابه المتقدّم بالمعصية المتأخرّة أو تكفّر ذنوبه المتقدّمة بطاعته المتأخّرة. ونفاهما المحقّقون. ثمّ القائلون بهما اختلفوا فقال أبو عليّ: إنّ المتأخّر يسقط المتقدّم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم: إنّه ينفى الأقلّ بالأكثر وينفى من الأكثر بالأقلّ ما ساواه ويبقى الزائد مستحقّاً، وهذا هو الموازنة.

ويدلّ على بطلان الإحباط: أنّه يستلزم الظلم؛ لأنّ من أساء وأطاع وكانت إسائته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن، وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء، وإن تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما، وليس كذلك عند العقلاء. ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه﴾، والإيفاء بوعده ووعيده واجبٌ».

وقال العلّامة في شرح قول الخواجة: «ولعدم الأُولويّة إذا كان الآخر ضِعْفاً...»: ما هذا لفظه: «هذا دليلٌ على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة؛ وتقريره: أنّا إذا فرضنا أنّه استحقّ المكلّف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأُخرى، فإمّا أن يساقطا معاً، وهو خلاف مذهبه، أو لايسقط شيءٌ منهما، وهو المطلوب. ولو فرضنا أنّه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم؛ لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالباً ومؤثّراً، وإن تقارنا لزم وجودها معاً؛ لأنّ وجود كلّ منهما نفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمعٌ بين المتناقضين»؛ أُنظر كشف المراد: ٤١٣.

قال المحقّق الشيخ جعفر السبحاني في «مع الشيعة الإماميّة في عقائدهم»: «اتّفقت الإماميّة والأشاعرة على بطلان الإحباط وقالوا: لكلّ عملٍ حسابه الخاصّ، ولا يرتبط الطاعات بالمعاصي، ولا المعاصي بالطاعات، والإحباط يختصّ بذنوبٍ خاصّة كالشرك وما يتلوه، بخلاف المعتزلة حيث قالوا: إنّ المعصية المتأخّرة تسقط الثواب المتقدّم، فمن عَبَد الله طول عمره ثمّ كذب كمن لم يعبد الله أبداً».

قال المحقّق ميرزا محمّد حسن الآشتيانيّ في بحر الفوائد [١/٣٣]: «أمّا الإحباط فالّذي يظهر من الآيات والأخبار الواردة فيه عند التأمّل أنّهما لاتدلّان على معنى المختلف فيه عند ⇐

⇐ المتكلّمين؛ فإنّ الوعيديّة ـ وهم الّذين لايجوّزون العفو عن الكبائر ـ اختلفوا على قولين:
أحدهما: قول أبي عليّ الجبائي؛ وهو أنّ الاستحقاق الزائد يسقط الناقص ويبقى بكماله؛ كما لو كان أحد الاستحقاقين مثلاً خمسةً والآخر عشرة؛ فإنّ الخمسة تسقط وتبقى العشرة، وهذا هو المراد بالإحباط عندهم ويسمّى به.
وأنت خبيرٌ بأنّ شيئاً من الأخبار والآيات لا يدلّ على ثبوت هذا المعنى حتّى الإحباط بالشرك والارتداد الّذي دلّ عليه الأدلّة الثلاثة.
ثانيهما: قول أبي هاشم ابنه وتابعيه؛ وهو أنّه يسقط من الزائد ما قابل الناقص ويبقى الباقي؛ ففي المثال المذكور يسقط الخمسة ويبقى الخمسة. وهذا المعنى يسمّى عندهم بالموازنة، ولا دخل له بالإحباط، وإن أبطله كثيرٌ من محقّقي المتكلّمين أيضاً بأنّ ذلك موقوفٌ على وجود الإضافات في الخارج كالأخوّة والبنوّة ونحوهما، وهو محالٌ؛ لأنّها لو كانت موجودةً في الخارج مع أنّها أعراضٌ مفتقرةٌ إلى المحلّ يكون لها إضافة إلى ذلك المحلّ لامحالة، فيقال فيها كما قلنا في الأوّل، فيلزم التسلسل، وهو باطلٌ، فيلزم منه بطلان وجودها في الخارج؛ لأنّ ما بني على الباطل باطلٌ. وقول الحكماء بوجودها لايلزم الالتزام بوجودها في الخارج بل يكفي الالتزام بوجودها في الذهن والعقل.
هذا ما تقتضيه كلمة المتكلّمين، وتفصيل القول في ذلك وتحقيق البحث فيه في محلّه.
وأمّا الّذي يقتضيه ظواهر الآيات والأخبار فهو أمرٌ آخر؛ وحاصله: أنّ استحقاق الأجر والثواب بحيث يترتّب على العمل، مشروطٌ بالموافات؛ لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُك﴾، وقوله تعالى: ﴿... وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُم﴾. وقوله تعالى: ﴿فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُم فِي اَلدُّنْيا وَ اَلآخِرَة﴾.
والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة جدّاً؛ فمن كان من أهل الموافات ولم يلبس إيمانه بظلم، كان ممّن يستحقّ الثواب الدائم الخالد. وفي مقابله من كان أهل الكفر ومات على كفره فإنّه يستحقّ العقاب الدائم الخالد مع التقصير. ومن كان ممّن خلط عملاً صالحاً وآخر سيّئاً فإن تاب استحقّ الثواب إن شاء الله تعالى، وإن لم يتب فلا يبطل ثواب إيمانه؛ لأنّه إمّا يستحقّ ثواب إيمانه أو لا، والثاني باطلٌ عقلاً، مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه﴾ والأخبار الناطقة بذلك؛ فتعيّن الأوّل؛ فإمّا أن يثاب ثمّ يعاقب فهو باطلٌ إجماعاً؛ لأنّ ⇐

⇐ من أُدخل الجنّة لم يخرج منها، فيلزم بطلان العقاب. أو يعاقب ثمّ يثاب فهو المطلوب الصحيح؛ ولذا ورد في حقّهم أنّهم يخرجون من النّار كالحمم أو كالفحم فيراهم أهل الجنّة فيقولون: هؤلاء الجهنّميّون، فيؤمر بهم، فيغمسون في عين الحياة فيخرجون واحدهم كالبدر في ليلة تمامه؛ هذا.

وإن شئت بسط القول في ذلك حسب ما يساعدنا التوفيق فاستمع لما يُتلى عليك؛ فنقول: إنّ هنا أُموراً أربعة:

أحدها: ما يرجع إلى ما يمنع من تحقّق العمل على الوجه الصحيح الشرعيّ الفقهيّ، سواءٌ كان من أفعال الجوارح و القلب كالكفر أو إنكار الولاية الخاصّة أو الاعتقاد بخلاف ما يقتضيه أُصول المذهب، كعصمة الأنبياء و الأولياء و نحوها ممّا ثبت عند الإماميّة بناءً على ما يقتضيه التحقيق و عليه أهل الحقّ و نطقت به أكثر الأخبار من كون عبادة المخالف باطلة شرعاً، لا أن يكون غير مقبولة بناءً على إرادة معنى آخر من القبول غير الصحّة كما يظهر من بعض الأخبار في بادي النظر. و سواءٌ تحقّق في ابتداء العمل أوأثنائه أو بعده، كالعُجب حيث إنّه إنّما يتصوّر بعد العمل، بخلاف الرياء فإنّه إنّما يتصوّر قبل العمل و لو بالنسبة إلى الأجزاء فإنّها عملٌ أيضاً بناءً على القول بكون العُجب مبطلاً للعمل؛ بدعوى كون صحّة العمل مراعى بعدم وجوده بعده.

وهذا كماترى لادخل له بمسألة الحبط أصلاً؛ إذ مرجعه كما عرفت إلى فقدان شرط صحّة العمل شرعاً، فوجود العمل كعدمه؛ ضرورة أنّ عدم المانع من وجود العمل على الوجه الصحيح كوجود ما يوجب عدمه عدمه. ولاينافي ذلك نفي وجوب القضاء ممّن يؤمن بعد الكفر والضلالة فضلاً من الله تبارك وتعالى كما لايخفى، كما أنّه لاينافي قبح عقابه على الفروع على تقدير قصوره كما هو واضحٌ؛ فافهم.

ثانيها: ما يرجع إلى ما يمنع من قبول العمل الموجود على الوجه الصحيح الشرعيّ الفقهيّ، سواءٌ كان مقدّماً على الفعل أو مقارناً له أو متأخّراً عنه، وسواءٌ كان من الأفعال كما ورد في شأن جملة من المعاصي أو من صفات النفس الّتي ترجع إلى الفعل أيضاً باعتبارٍ كما ورد في شأن جملة من الصفات الرذيلة، وإليه يرجع اشتغال النفس حال العبادة إلى ما يمنع من الخضوع والخشوع والتوجّه إلى المعبود. والأخبار في هذا الباب وإن بلغت من الكثرة حدّ التواتر ⇐

⇐ بل تجاوزت عن أوّل مرتبته، إلّا أنّ من الظاهر الواضح عدم ورودها في بيان شرط صحّة العمل شرعاً وإن دلّت على واجب خلقي أو شرعيّ؛ فإنّ وجوب تهذيب النفس عن بعض الملكات المُوبقة والرذائل المهلكة لا يلازم اعتباره شرطاً في صحّة العبادة.

وهذا أيضاً كما ترى لا دخل له بمسألة الإحباط؛ إذ مرجعه عند التأمّل إلى عدم استحقاق العامل ما أُعدّ للعمل الصحيح الغير المجامع لهذه الأُمور، وإن استحقّ في حكم العقل بعد صحّة العمل شرعاً الأجر في الجملة في مقابل من لم يعمل أصلاً أو عمل على الوجه الباطل؛ ضرورة عدم امكان انفكاك صحّة العمل شرعاً وتحقّق الامتثال عن استحقاق الأجر في الجملة؛ فلابدّ من أن يحمل جميع ما ورد في هذا الباب لو كان ظاهراً في نفي الأجر رأساً، على نفي بعض مراتب الأجر والقرب، كما يحمل عليه ما ورد في باب ارتفاع الصلاة إلى العرش ومقام القبول ومراتبه بحسب اختلاف حالات المصلّي وصفاته النفسانيّة وأفعاله الخارجيّة وضيائها وكدورتها في نظر الحملة. وأين هذا من مسألة الإحباط؟! وإن هو إلّا نظير اقتران العمل ببعض الخصوصيّات الموجبة لنقص ثوابه من الخصوصيّات الزمانيّة والمكانيّة أو غيرهما كالصلاة في الحمّام مثلاً؛ فإنّه لم يتوهّم أحدٌ أنّ هذا يرجع إلى الإحباط. وإن توهمّه متوهّمٌ وزعمه زاعمٌ فسمّاه به غفلة عمّا فيه البحث فلا جدوى لمعارضته والتكلّم معه؛ إذ ثبوت هذا المعنى ضروريّ عند العلماء، وتواترت به الأخبار، ولاينفيه العقل أصلاً بل يحكم به عند التحقيق في الجملة.

ثالثها: ما يرجع إلى ما يوجب بطلان أصل الأجر والثواب مع فرض وجود العمل على الوجه الصحيح الشرعيّ المستحقّ عليه الأجر في الجملة بحكم العقل؛ أي جعله هباءً منثوراً بعد أن لم يكن كذلك من غير فعل وانفعال وموازنة.

وهذا هو الحبط المبحوث عنه الّذي حكموا باستحالته عقلاً ويخالف ما حكم الشارع بالضرورة على ثبوته من الميزان في يوم الحساب؛ فلابدّ من أن يحمل ما ورد ممّا يظهر منه خلافه في الشرعيّات على معنى لا ينافي العقل وما حكم به ضرورة النقل حتّى بالنسبة إلى ما يكون الحبط به مدلولاً للأدلّة الثلاثة كالشرك؛ فإنّه يحمل على معنى كون معصية الكفر والشرك بمقام يفوّق بحسب الوزن جميع الطاعات؛ فافهم.

رابعها: ما يرجع إلى ما يوجب ترجيح أثره عليه إذا كان فائقاً وغالباً بعد الفعل والانفعال ⇐

⇐ من الجانبين. وهذا أيضاً لادخل له بمسألة الإحباط أصلاً وعليه مدار ثبوت الميزان في يوم الحساب.

ثم إنّ هذا بالنسبة إلى الحبط؛ أي حبط الحسنات بالسيّئات، وأمّا عكسه وهو تكفير السّيئات بالحسنات، فلاإشكال بل لاخلاف في ثبوته في الشرعيّات، وقد تواتر فيه الأخبار والآثار في الأبواب المتفرّقة، بل يمكن القول بكونه من ضروريّات الدين، بل هو ممّا قضى به ضرورة العقل أيضاً في الجملة كما هو في التوبة. ومرجعه كما ترى بالعفو عمّا يستحقّه بالمعصية بسبب الطاعة لطفاً أو فضلاً من الله تبارك وتعالى، لا إلى العفو من دون أمر يوجبه، ولا إلى عدم استحقاق العقوبة حتّى ينافي حكم العقل والشرع باستحقاق العاصي للعقوبة بل ينافي معنى التكفير كما لايخفى، أو إلى رفع الاستحقاق بعد فرض ثبوته حتّى ينافي حكم العقل أيضاً؛ فتدبّر هذا.

٤ ـ قال الشيخ الصدوق ﷺ في «من لايحضره الفقيه» [١/٣٥٨]، كتاب الصلاة، باب ٤٩، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٤٨: «روى الحسن بن محبوب عن الرباطي عن سعيد الأعرج، قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ الله تبارك وتعالى أنام رسوله صلى الله عليه وآله عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس، ثمّ قام فبدأ فصلّى الركعتين الّلتين قبل الفجر، ثمّ صلّى الفجر، وأسهاه في صلاته، فسلّم في ركعتين، ثمّ وصف ما قاله ذو الشمالين، وإنّما فعل ذلك به رحمةً لهذه الأُمّة؛ لئلّا يعيّر الرجل المسلم إذا هو نام عن صلاته أو سها فيها، فيقال قد أصاب ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله».

ثمّ قال في ذيل هذه الرواية ما هذا لفظه:

«قال مصنّف هذا الكتاب: إنّ الغلاة والمفوّضة لعنهم الله ينكرون سهو النبيّ صلى الله عليه وآله ويقولون: لو جاز أن يسهو صلى الله عليه وآله في الصلاة، جاز أن يسهو في التبليغ؛ لأنّ الصلاة عليه فريضة كما أنّ التبليغ عليه فريضة.

وهذا لايلزمنا؛ وذلك لأنّ جميع الأحوال المشتركة يقع على النبيّ صلى الله عليه وآله فيما ما يقع على غيره، وهو متعبّد بالصلاة كغيره ممّن ليس بنبيّ، وليس كلّ من سواه بنبيّ كهو؛ فالحالة الّتي اختصّ بها هي النبوّة، والتبلغ من شرائطها، ولايجوز أن يقع عليه في التبليغ ما يقع عليه في الصلاة؛ لأنّها عبادة مخصوصة، والصلاة عبادة مشتركة، وبها تثبت لها العبوديّة، وبإثبات النوم ⇐

⇒ له عن خدمة ربّه عزّوجلّ من غير إرادة له وقصد منه إليه، نفى الربوبيّة عنه؛ لأنّ الّذي لاتأخذه سنة ولا نوم هو الله الحيّ القيّوم. وليس سهو النبيّ ﷺ كسهونا؛ لأنّ سهوه من الله عزّوجلّ، وإنّما أسهاه ليعلم أنّه بشرٌ مخلوق، فلا يتّخذ ربّاً معبوداً دونه. وليعلم الناس من سهوه حكم السهو متى سهوا. وسهونا من الشيطان وليس للشيطان على النبيّ ﷺ والأئمّة صلوات الله عليهم سلطانٌ، إنّما سلطانه على الّذين يتولّونه والّذين هم به مشركون وعلى من تبعه من الغاوين.

ويقول الدافعون لسهو النبيّ ﷺ أنّه لم يكن في الصحابة من يقال له «ذو اليدين»، وأنّه لا أصل للرجل ولا للخبر. وكذبوا؛ لأنّ الرجل معروفٌ، وهو أبو محمّد عمير بن عبد عمرو، المعروف بذي اليدين، وقد نقل عنه المخالف والمؤالف، وقد أُخرجت عنه أخبار في كتاب وصف قتال القاسطين بصفّين.

وكان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ﷺ يقول: «أوّل درجة في الغلوّ نفي السهو عن النبيّ ﷺ، ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى، لجاز أن نردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة». وأنا أحتسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبيّ ﷺ، والردّ على منكريه إن شاء الله تعالى».

٥ ـ الكلام في مسألة سهو النبيّ ﷺ مبسوطٌ في كتب المقالات والكلام. ومذهب الشيعة في ذلك نفيه عنه ﷺ وإجماعهم على ذلك إلّا من شذّ كالصدوق وشيخه ابن الوليد. وقد كتب في ردّهما وتنفيد مااستند إليه من أخبار آحادٍ لاتوجب علماً ولا عملاً كثيرٌ من علمائنا الأعلام، وفي مقدّمتهم الشيخ المفيد محمّد بن النعمان، والسيّد المرتضى. وقد كتب أحدهما رسالة مفردة في الردّ على الصدوق في هذه المسألة، وقد أدرجها بتمامها الحجّة المجلسيّ ﷺ في البحار [١٧/٩٧ ـ ١٢٩]، كما أنّه فصلّ الكلام في المسألة وأطنب في بيان شذوذ تلك الأخبار الّتي استند إليها القائلون بالسهو، وكذلك الحجّة السيّد عبدالله شبّر في كتابيه: «حق اليقين» [١/٩٣]، و«مصابيح الأنوار» [٢/١٣٣]. ولم يقتصر ردّ الصدوق في هذه المسألة، على الكتب الكلاميّة فحسب، بل تجد ردّه في كثير من الكتب الفقهيّة أيضاً؛ راجع التذكرة والمنتهى للعلّامة الحلّي وغيرهما؛ أُنظر منتهى المطلب، طبع قديم ١: ٣٠٨؛ تذكرة الفقهاء، طبع جديد ٣: ٢٧٤ ـ ٢٧٥. ⇐

⇐ وبعد ذلك نقول: من الواضح أنّ ما حاول الشيخ أن يدعم به حجّته، هو أمرٌ واه لاقيمة له، وفيه مواقع للنظر:

أوّلاً: أمثال هذه الأحاديث ساقطةٌ؛ لقيام الدليل العقليّ القطعيّ على عدم جواز السهو والنسيان على المعصوم عليه السلام نبيّاً كان أو إماماً، وهذا ممّا أجمع عليه علماؤنا، ولم يشذّ عنهم إلّا الشيخ الصدوق وشيخه ابن الوليد. وقد بسط الشيخ المجلسي رحمه الله في بحاره القول في هذه المسألة، وتصدّى لأمثال هذه الأخبار الّتي تنسب السهو إلى النبيّ وفنّدها وبيّن شذوذها، إن شئت فراجع المجلّد السابع عشر من بحارالأنوار[ص ٩٧ ـ ١٢٩] لتطّلع على تفاصيل ذلك كلّه.

ثانياً: لا ينحصر طريق إفهام الناس بأنّه عبدٌ مخلوق وليس إلهاً، بذلك؛ علماً بأنّه لم يدّع أحدٌ منذ كان صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا ربوبيّة محمّد صلى الله عليه وآله، ولم يمنع رؤية الناس لعيسى وأُمّه عليهما السلام ينامان ويأكلان ويشربان وغير ذلك ممّا عليه أبناء البشر، من أن يقول بعضهم بربوبيّتهما واتّخاذهما آلهين من دون اللّه.

ثالثاً: لاتنحصر طريقة تعليم الناس لحكمهم عندالسهو، بإسهاء النبيّ صلى الله عليه وآله، وإلّا لوجب أن يوقعه الله تعالى في كلّ معصية أو مشكل، ليكون ذلك ذريعة إلى تعليمه الناس أحكامهم. نعوذ بالله من سلب التوفيق، ونسأله العصمة من الضلال، ونستهديه في سلوك نهج الحقّ وواضح الطريق بمنّه.

وقال المحقّق الآشتيانيّ في بحر الفوائد [٣٥/١]: «وأمّا مسألة تجويز السهو على النبيّ صلى الله عليه وآله بإسهاء الله تعالى كما في بعض الأخبار الواردة في صلاة غداته صلى الله عليه وآله، ففيه ـ مع منافاته لما ورد في شأنه صلى الله عليه وآله من الآثار والأخبار المتواترة، فيخرج من مسألة تعارض النقل الظنّيّ مع العقل القطعيّ ـ أنّه كيف يجوّز العاقل الخطأ والسهو في حقّ من كان قلبه الشريف أتمّ القلوب صفاءً وأكثرها ضياءً وأعرفها عرفاناً، مقبلاً بقلبه الشريف إلى جانب قدسه تمام عمره، ومتوجّهاً بكلّيّته إلى ساحة عزّ حضوره وإن كان مأموراً بتشريع الملّة وتأسيس السنّة بل مائلاً إلى حظوظ النفس؛ فإنّه لايزاحمه التوجّه إلى عالم الأحديّة والحضرة اللاهوتيّة؛ حيث إنّه تعالى شأنه قد شرح صدره الشريف ورفع عنه الوزر والمنقصة الإمكانيّة بإعطاء هذه الموهبة الكبرى والمرتبة الزلفى؛ ومن هنا قيل في نظم الفرس:

جمع صورت با چنين معنى ژرف نيست ممكن جز ز سلطان شگرف

وكيف يسمع لأحد بعد ذلك تجويز هذه التُرّهات الواهية عليه صلى الله عليه وآله؛ فليس الوجه فيه إلّا ⇐

⇐ عدم المعرفة بما أعطاه الله تعالى فضلاً منه عليه ﷺ، وإن كنّا أيضاً لانعرفه بجميع شئونه وحالاته ومقاماته ومراتبه العالية، كما لانعرف ربّنا بكنهه وحقيقته؛ ومن هنا قال علماء المذهب شكّر الله مساعيهم: إنّ السهو نقص وعيبٌ لمن اعتراه سواءٌ كان من الساهي أو غيره؛ ومن هنا قال السيّد علم الهدى في محكيّ كلامه قدس الله سرّه الشريف ـ بعد ما ذكر تبعاً لشيخه المفيد ﷺ: إنّ الأخبار الواردة في السهو من الآحاد الّتي لايوجب علماً وعملاً، في طيّ الاعتراض على ما يحكى من الشيخ الصدوق طاب ثراه تبعاً لشيخه ابن الوليد من «أنّي احتسب الأجر في تأليف رسالة مفردة في إثبات السهو» ـ بأنّ: «الحمد لله الّذي لم يوفّقه لذلك»؛ هذا.

ولعمري أنّ المسألة قد بلغت من الظهور والوضوح في هذه الأعصار إلى حدّ يقرب من الضروريّ بحيث كان مخالفها ارتكب أمراً منكراً عند العلماء، وإن وضعوا في ذلك رسائل ووضعوا فيه دفاتر حتّى رفعوا هذه الإسائة والعار عن نبيّهم المختار ﷺ؛ فلا يحتاج إلى بسط القول في ذلك بما يخرج عن وضع التعليقه، ولولا مخافة الكلال وضيق المجال لأشبعت المقال مع ذلك، فلعلّ هذا القدر كافٍ لمن ألقى السمع وهو شهيد».

٦ ـ وأمّا مسألة الإرادة فالتحقيق أنّه لاخلاف بين العقل والشرع فيها؛ لأنّها إن فسرّت بالقصد إلى أحد طرفي الممكن بمعنى الجزم بإيقاعه الّذي هو المقدّمة الأخيرة من مقدّمات الفعل الاختياريّ المسبوق بالعزم والشوق والهمّ والميل والعلم التصديقيّ والعلم التصوريّ بالفعل ومنفعته وكيفيّة إتيانه، فهي ممّا لامسرح له بالنسبة إليه تعالى؛ لأنّها من صفات المخلوقين الصادرة عنهم الأفعال الاختياريّة على الوجه المزبور؛ إذ هي بهذا المعنى كيفيّة نفسانيّة تحدث عقيب تصوّر الشيء الملائم والتصديق بثبوته ونفعه تصديقاً علميّاً أو جهليّاً أو ظنّيّاً أو تخييليّاً راجحاً. وربما يحصل ذلك التصديق الراجح بعد تردّد واستعمال رويّة، فإذا بلغ حدّ الرجحان وقع العزم الّذي هو الإرادة، فإذا حصلت يصوّر الفعل لامحالة ويبدو صورته في الخارج. وإن فسرّت بالداعي إلى اختيار أحد الطرفين المفسّر بالعلم بالنفع والأصلح ـ كما عليه جمهور المتكلّمين منّا ومن العامّة منهم المحقّق الطوسي ﷺ في التجريد ـ فهي عين ذاته تعالى؛ لرجوعها إلى العلم الّذي هو عين الذات كالكراهة فإنّها يرجع إلى الذات أيضاً. وإن فسرّت بالمحبّة كانت من صفات الذات أيضاً؛ لأنّ حبّه تعالى لنفسه عين ذاته. وإن ⇐

⇐ فسرّت بنفس إيجاد الشيء وفعله أو ما يرجع إليه فهي من صفات الأفعال لامحالة. ولابدّ من أن يرجع إلى هذا التفسير بعض الأخبار الواردة الدالّة بظواهرها كونها من صفات الفعل وأنّ إرادته تعالى إحداثه؛ فإنّه إذا أراد لشيء أن يقول له كن فيكون بلا لفظ ولانطق ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف. كما أنّه لابدّ من أن يرجع إلى أحد الأوّلين قول الحكماء والمتكلّمين بأنّه عين الذات؛ فلا خلاف ولا إشكال في المسألة بعون الله تعالى ومنّه؛ هذا»؛ أُنظر بحر الفوائد ١ : ٣٥.

٧ ـ وأمّا مسألة تعيين أوّل الواجبات، فإنّه وإن دلّت جملة من الأخبار الواردة في بيان حدّ الإيمان الواجب على العباد على كون الواجب الإقرار والشهادة بالعقائد الحقّة من غير تعرّض لاعتبار المعرفة، بل قد يدّعى دلالة بعض الأخبار على نفيه كقولهعليه السلام في جواب السائل: هل كلّف الناس بالمعرفه؟: «لا، على الله البيان»، إلّا أنّها معارضة بالآيات والأخبار الكثيرة الدالّة على وجوب الاعتقاد والمعرفة؛ فيجمع بينهما بإيجاب الأمرين معاً، وإن كان الأحكام الدنيويّة للإسلام مترتّبة على إظهار الاعتقاد والشهادة في صدر الإسلام، مع العلم بعدم الاعتقاد والمعرفة بل الاعتقاد بالخلاف كالمنافق المُظهر للشهادتين. وأمّا ما دلّ على نفي التكليف بالمعرفة، فالمراد منه إمّا بعض مراتبها المتعذّر في حقّ الناس أو المعرفة التفصيليّة الحاصلة من الدليل التفصيليّ المنسوب إلى الفصل والامتياز بين الأشياء في قبال الدليل الإجماليّ المنسوب إلى الإجمال من إجمال بمعنى الجمع؛ فإنّ لنسبة الدليل إلى الإجمال وإن كانت اعتباراتٌ شتّى يختلف بملاحظتها المعنى، إلّا أنّ المراد منه في المقام كون مقدّمات الدليل مجملة غير متمايزة حاضرة في النفس من دون تفصيل وتميّز بين الصغرى والكبرى فيها وإن كانت موجبة للتأثير في النتيجة، لكنّه يعتبر التلفّظ بهما وإجرائهما على اللسان على الوجه المقرّر في المنطق كما هو الغالب في العوام؛ حيث إنّ علومهم النظريّة حاصلةٌ من الدليل الإجماليّ بهذا المعنى؛ فالإجمال وصفٌ للمقدّمات باعتبار عدم تمايزها وانفصال بعضها عن الآخر في العقل. وهو المكتفى به في أُصول الديانات كما عليه المحقّقون، وهو المراد من أصحاب الجملة في كلام شيخنا أبي جعفر الطوسي ـ قدّس الله نفسه الزكيّة، وطيّب تربته الشريفة ـ في العدّة كما ستقف عليه في بحث حجّيّة الأخبار، الّذين لا طريق لهم إلى المعرفة إلّا المجملات المركوزة في نفوسهم؛ ⇐

٤٥ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار...» (٥٨:١)

أقول: ملخّص الإيراد: أنّ العلم بالنسبة إلى الحكم الواقعي و إن كان طريقاً،

⇒ بل يمكن أن يقال: إنّ العلوم الحاصلة للخواصّ أيضاً قد حصلت غالباً في ابتداء الأمر من هذا الدليل الإجماليّ وإن حصل لهم التمكّن من إقامة البرهان والدليل التفصيليّ بعد بلوغهم مقام العلم والاطّلاع على قوانين البرهان وشرائطه وترتيب الطبيعيّ بين مقدّماته؛ هذا.

وقد يقال: إنّ المراد من أصحاب الجملة في كلام الشيخ ﷺ من حصل لهم المعرفة بالإدراك البسيط، الحاصل لكلّ أحد في أصل فطرته، في مقابل الإدراك المركّب وهو المعرفة الحاصلة بالاستدلال، كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في الصفات والآثار؛ فهي ليست ممّا يحصل للجميع، وعليه مدار التفاضل بين العلماء والمراتب بين الناس. وقد قيل في نظم الفرس:

دانش حقّ ذات را فطريست دانش ذاتش است كان فكريست

هذا، وعليه يحمل ماورد من الأخبار والآثار الّتي ادّعى دلالتها على كون معرفة الله تعالى فطريّة؛ فإنّ مجرّد عرفان الربّ بالإدراك البسيط الفطريّ المركوز في نفوس الحيوانات فضلاً عن الإنسان بمعنى العلم بأنّ للمربوب ربّاً، لايُنكر كونه أمراً فطريّاً، فلا يتعلّق به التكليف، إلّا أنّ المراد من المعرفة المأمور بها في الآيات والأخبار والآثار الّتي تكون غايةً للخلق، مرتبةٌ أعلى منها غيرُ حاصلةٍ فطراً بالقطع واليقين؛ فإنّ المكتفى به من معرفة الربّ ـ كما ستقف على تفصيل القول فيه في العقائد ـ العلم بأنّه واجب الوجود لذاته وبصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، ومن الواضح أنّ معرفة الربّ بهذا المعنى ليست فطريّة قطعاً. هذا، مضافاً إلى أنّ المعتبر في الأُصول ليس عرفان الربّ جلّ اسمه فقط، بل عرفان النبيّ ﷺ وغيره ممّا يعتبر في أُصول الديانات. ودعوى كون جميع ذلك فطريّاً قهريّاً كما ترى. فالواجب أوّلاً المعرفة ثمّ الإقرار والشهادة. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ النزاع في تعيين أوّل الواجبات قليل الجدوى، كما لايخفى.

٨ ـ راجع أُصول الكافي ٢: ١٥، باب فطرة الخلق على التوحيد.

٩ ـ حكي في بحر الفوائد [١/٣٣] هكذا: «حتّى يتصدّع قلبه فعله أو تركه».

فلا يكون قابلاً للجعل كما تقدّم، لكن بالنسبة إلى مقام الامتثال والإطاعة يكون جزءاً للموضوع، و إذا كان جزءاً له أمكن للشارع أنْ يتصرّف في أسبابه، و هنا قد تصرّف في سببه؛ بدليل الأخبار المزبورة.

٤٦ ـ قوله ﷺ: «من أنّ الواجب علينا...» (١:٥٨)

أقول: إنّ هذا بيان للموصول في قوله: «ما يستفاد من الأخبار».

٤٧ ـ قوله ﷺ: «و وجه الإستشكال في تقديم العقل الفطريّ[1] ...» (١:٥٩)

أقول: ربط هذا الكلام بالمقام في غاية البُعد، كما لا يخفى.

٤٨ ـ قوله ﷺ: «قلت: أوّلاً نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة ...» (١:٦٠)

أقول: تحقيق هذا الجواب: أنّ مدخليّة قول المعصوم ﷺ في الحكم، إن كان المراد تقييد الحكم الواقعيّ به، فهو مستلزم للدور؛ كيف، وقول المعصوم ﷺ بوجوب شيء أو حرمته، يتوقّف على الوجوب و الحرمة واقعاً؟! و إلّا لكان كذباً؛ فلو توقّف الوجوب و الحرمة واقعاً على قول المعصوم ﷺ يلزم الدور.

وإن كان المراد به تقييد وجوب الإطاعة بما إذاكان القطع حاصلاً من قول المعصوم ﷺ ففيه: أنّ الحكم بوجوب إطاعة ما يقطع بكونه واجباً أو حراماً، عقليّ لا يقبل التخصيص، بل الحكم بعدم وجوب شيءٍ على القاطع بكونه واجباً، يعدّ مناقضاً في نظر القاطع، للحكم المذكور ـ أعني الوجوب ـ فكيف يمكن المنع عن العمل به؟! و لو فرض ورود الخبر على خلافه، فلابدّ من التأويل.

٤٩ ـ قوله ﷺ: «في ذلك الزمان ...» (١:٦٠)

أقول: أي زمان الأئمّة ﷺ.

---

١ ـ وفي بعض نسخ الرسائل بدل عبارة «العقل الفطريّ السليم على الدليل النقليّ» هكذا: «النقلي على العقليّ الفطريّ السليم».

٥٠ ـ قوله ﷺ: «أو على أنّ المراد حبط ثواب التصدّق ...» (٦١:١)

أقول: إنّ هذا عطف على قوله: «على التصدّقات»، و يكون تأويل ثانٍ للحديث. وتوضيحه: أنّ للتصدّق ثواباً، لكن يرفعه قبح عدم المعرفة لوليّ الله.

٥١ ـ قوله ﷺ: «فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام ...» (٦٢:١)

أقول: توضيحه: أنّه لايجوز الخوض في المطالب العقليّة في تحصيل مناط الحكم على طريق اللمّ، و الأخبار الآتية محمولة على بذلك، لا العقل المستقلّ.

٥٢ ـ قوله ﷺ: «الثالث: قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أنّ قطع القطّاع لا اعتبار به...» (٦٥:١)

أقول: لم يتعرّض من الفقهاء لعنوان هذه المسألة، عدا ما عن الشيخ جعفر عليه الرحمة. نعم قد تعرّضوا لما هو من أفراد هذه المسألة و هو القطع الحاصل للشخص الحاوي للوسواس، فذكروا أنّه ليس بحجّة؛ لحصوله من الأسباب الّتي ليس من شأنها إفادة القطع لمتعارف الناس. ومنه يعلم أنّ القطع الحاصل للقطّاع أيضاً ـ أي الّذي يحصل له القطع من أسباب ليس قابلةً لأن يحصل منه القطع لمتعارف الناس ـ ليس بحجّة.

٥٣ ـ قوله ﷺ: «لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشكّ إرادة غير هذا القسم» (٦٦:١)

أقول: ربما يقع في بعض الأوهام إشكال شكيل في المقام؛ وهو: أنّ الشكّ لايوجد فيه شائبة الطريقيّة، بل لايكون قابلاً لكونه طريقاً أصلا، فكيف استظهر ﷺ إرادة القطع الطريقيّ من القطع المزبور، من جهة ذكره في سياق كثير الشكّ، مع أنّ إرادة ضدّه ـ أعني القطع الموضوعيّ ـ أولى بالاستظهار؛ لأنّ الشكّ ربما يجعل

جزءاً للموضوع في الحكم الظاهريّ؟!

ويمكن دفعه: بأنّه ليس نظر المصنّف ﷺ في الاستظهار المزبور إلى طريقيّة الشكّ أو موضوعيّته، حتّى يأتي الإشكال فيه، بل لعلّ نظره ﷺ إلى أنّ كثير الشكّ ككثير السفر و ما هو مثله، موضوعٌ من الموضوعات الواقعيّة، و نظر الفقهاء فيه إلى أنّ الشكّ إذا وصل إلى حدّ الكثرة يوجب رفع اليد عمّا هو في الواقع.

وبعبارة أُخرى: إنّ كثرة الشكّ يوجب سقوط الحكم الواقعيّ، فله نظر إلى إسقاط الحكم الواقعيّ، و حينئذٍ فليكن المراد من القطع الّذي ذكر في سياقه، ما هو الملحوظ بالنسبة إلى الواقع؛ يعني أنّ القطع إذا وصل إلى حدّ الكثرة، يوجب سقوط الحكم الواقعيّ، و معلوم أنّ القطع بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ لايكون إلّا طريقاً؛ هذا.

٥٤ ـ قوله ﷺ: «وإن أُريد عدم اعتباره في مقاماتٍ يعتبر القطع...» (٦٦:١)

أقول: ملخّص ما يرد على كلام كاشف الغطاء ﷺ هذا، بعد تقدير أنّه أراد من القطع المزبور ما يكون طريقاً هو: أنّ الكلام في القطّاع يقع من جهات ثلاث:

الأُولى: في معاملته مع نفسه.

والثانية: في معاملة الغير معه.

والثالثة: فيما إذا انكشف الواقع و ظهر له خلاف قطعه.

أمّا الأُولى: فنقول إنّه لاريب في أنّه بان على قطعه، و لايتصوّر في حقّه حين قطعه منع نفسه عن العمل بقطعه؛ ضرورة أنّ القاطع بأنّه صلّى ثلاثاً مثلاً، كيف يتصوّر في حقّه البناء على أنّه صلّى أربعاً؟! و لايكون حينئذٍ مقصّراً في الواقع، إن لم يقصّر في المقدّمات.

وأمّا الثانية: فقد يكون قطع القطّاع بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة ـ أعني ما يتعلّق بحقوق الله سبحانه ـ أو بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة و الموضوعات الخارجيّة المتعلّقة بحفظ النفوس و الأعراض بل الأموال في الجملة، أي ما يكون معتدّاً به و لازمَ الحفظ.

وعلى القسمين وإن كان يجب ردعه عن قطعه فعلاً من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو قولاً بأن يردعه من جهة الصغرى بأن يقال له فيما إذاقطع بكون شخص مرتدّاً: «إنّ هذا ليس بمرتدّ»، أو من جهة الكبرى بأن يقال له: «إنّ المرتدّ ليس بواجب القتل» إن فرض عدم تفطّنه به، لكنّه يدخل حينئذٍ في عنوان الإرشاد، و لايختص بالقطّاع، بل يجري في حقّ الجاهل و الغافل أيضاً.

وأمّا الثالثة: أعني الكلام بعد كشف الخلاف، فهو أيضاً على قسمين؛ لأنّ الكلام فيه إمّا بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة أو التكليفيّة.

أمّا الأوّل: ففي زمان كشف الخلاف و إن كان يجب الاعادة، لكنّه غير مختصّ بالقطّاع بل يجري في حقّ غيره.

وأمّا الثاني: فلينظر إلى دليله؛ فإن ظهر منه إرادة المأمور به الواقعيّ، فبعد كشف الخلاف وإن كان يجب الإعادة لكنّه غير مختصّ بالقطّاع أيضاً. وإن ظهر منه إرادة المأمور به الظاهريّ، ـ كما إذا قال عليه السلام: «إن كان غَيِم وظَنَنْتَ بالوقت وصلّيتَ و وقع جزءٌ منه في الوقت فلايجب الإعادة»[1] ـ فنقول حينئذٍ: إذا ثبت عدم الإعادة في صورة كشف الخلاف في الظنّ ففي القطع بطريقٍ أولى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الأولويّة ثابتة في غير قطع القطّاع، كما أنّ الظنّ المعتبر

---

١ ـ الوسائل ٤: ٢٧٢، الباب ٢٥ من أبواب المواقيت، باب أنّ من صلّى ظانّاً دخول الوقت ولم يكن قد دخل ثمّ دخل الوقت وهو في الصلاة أجزأت.

هنا إنّما هو غير ظنّ الظنّان، وإذا ثبت عدم الأولويّة فيجب على القطّاع الإعادة وإن لم يجب على غيره.

٥٥ ـ قوله ﷺ: «وإن كان للاعتقاد مدخلٌ فيه كما في أمر الشارع بالصلاة ...» (٦٧:١)

أقول: إنّ هذا منافٍ لما هو المقسم بالنسبة إلى الترديدات المزبورة؛ لأنّ الكلام إنّما هو في القطع الطريقيّ، وهذا كما ترى مأخوذ جزءاً للموضوع.

٥٦ ـ قوله ﷺ: «ثم إنّ بعض المعاصرين وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع، بعد تقييده ...» (٦٧:١)

أقول: إنّ المراد به صاحب الفصول حيث ذكر هذا الكلام في باب الملازمة بين العقل والشرع[١]. وملخّص ما يرد عليه بين وجوه:

أحدها: أنّه يلزم على ما ذكره، أن يكون القطع قابلاً للجعل، و قد مضى أنّه حجّة بنفسه، غير قابل للجعل.

وثانيها: أنّ القطّاع إذا حصل له القطع بأنّ حجّيّة قطعه مشروطةٌ بعدم كونه قطّاعاً، ننقل الكلام إلى قطعه هذا، بأنّ هذا القطع هل هو معتبر أم لا؟

وثالثها: أنّ المنع من الشارع غير معقول؛ لأنّ منعه إمّا أن يرجع إلى الصغرى؛ بأن يقول: «إنّ هذا ليس بولاً» مثلاً، فحينئذٍ يلزم تكذيب الإمام ﷺ؛ لأنّ قوله غير موافق لقطعه. أو الكبرى؛ بأن يقول: «ليس كلّ بول نجساً»؛ فحينئذٍ يلزم التناقض في كلامه.

٥٧ ـ قوله ﷺ: «والعجب أنّ المعاصر مثّل لذلك ...» (٦٧:١)

أقول: حاصل ما يرد على مثاله هذا:

---

١ ـ الفصول: ٣٤٣.

أوّلاً: إنّ الكلام في المقام ـ كما هو المفروض ـ إنّما هو في القطع الطريقيّ، وظاهر مثاله يعطي بأنّ مراده بالقطع هنا إنّما هو القطع الّذي كان جزءاً للموضوع.

وثانياً: إنّ كلامنا في القطع المزبور إنّما هو فيما إذا كان حاصلاً للشخص، وظاهر المثال إنّما هو نهي المولى عن الخوض في الأسباب الّتي تكون موجبة للقطع، فالمثال غير مطابق للممثّل.

٥٨ ـ قوله ﷺ: «أنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل...» (٦٩:١)

أقول: إنّ اتّصاف العلم بالتفصيل و الإجمال إنّما هو باعتبار متعلّقه ـ و هو المعلوم ـ و إلّا فالعلم بنفسه لايصلح للاتّصاف بهما، بعد كونه عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن أو حصول تلك الصورة؛ ضرورة أنّ الصورة المرقومة، غير قابلة للإجمال و التفصيل كما لايخفى.

ثم إنّ الفرق بين المعلوم بالإجمال والتفصيل: بأنّ الثاني ما كان قابلاً لأن يشار إليه بالاشارة الحسّيّة على التعيين، بخلاف الأوّل؛ فإنّه يشار إليه على سبيل الترديد.

٥٩ ـ قوله ﷺ: «والمتكفّل للتكلّم في المرتبة الثانية...» (٧٠:١)

أقول: وجه تخصيص الكلام في المرتبة الأُولى بهذا المقام، وفي المرتبة الثانية بمسألة البراءة و الاشتغال، مع أنّ كلّاً من المقامين ناظرٌ إلى بيان حكم العلم الإجماليّ، إنّما هو مراعاة ذكر ما هو أليق بكلّ باب، في ذلك الباب؛ إذ كما ينبغي بالنسبة إلى العلوم رعاية اندراج كلّ مسألة فيما يليق به، فكذلك بالنسبة إلى الأبواب أيضاً ينبغي في مقام الذكر رعاية اندراج كلّ مسألة فيما يليق به؛ فحينئذٍ نقول:

إنّ اللائق بهذا الباب ـ أعني الباب المعدّ لبيان أحوال العلم ـ هو أنّ العلم

الإجماليّ منجّز للتكليف و لو في الجملة، كما هو الكلام في المرتبة الأُولى ـ أعني حرمة المخالفة القطعيّة ـ أم لا؟ وذلك لأنّه حال من أحوال العلم فليبحث عنه في بابه.

واللائق بباب البراءة و الاشتغال هو النظر إلى أنّ الشكّ في خصوص التكليف أو المكلّف به، مانعٌ من وجوب موافقة التكليف المعلوم بالإجمال أم لا؟ وهل القاعدة في مثله يقتضي البراءة أو الاشتغال؟ على ما هو الشأن في ذلك الباب. وهذا هو الكلام في المرتبة الثانية؛ أعني وجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ الكلام فيها بعد الفراغ عن اعتبار العلم الإجماليّ الّذي هو المناط في المرتبة الأُولى؛ لأنّه كان مَن يقول باعتبار العلم الإجماليّ، و مع ذلك يحكم بالبراءة، كما في الشبهة المحصورة على القول بالبدليّة.

٦٠ ـ قوله ﷺ: «و لنقدّم الكلام في المقام الثاني» (١:٧١)

أقول: إنّما قدّمه على المقام الأوّل في الذكر، مع تأخّره عنه في المرتبة؛ لأنّه أخصر كلاماً، فهو بالتقديم أولى.

٦١ ـ قوله ﷺ: «أمّا فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر...» (١:٧١)

أقول: لاريب بل لاخلاف في أنّ العلم التفصيليّ في صورة التمكّن منه، أولى من العلم الإجماليّ في مقام الامتثال في التعبديّات، بل مطلق الواجبات؛ وذلك لما هو مقرّر عند العقلاء ومركوز في أذهانهم من الطرق المزبورة في مقام الامتثال وثبوت الترتيب بينها؛ وهو أنّ العلم التفصيليّ مقدّم على العلم الإجماليّ، وهو على الظنّ التفصيلي، وهو على الامتثال الاحتماليّ. وإنّما الخلاف في أنّ التقديم المزبور ـ أعني تقديم العلم التفصيليّ على الإجماليّ ـ هل هو واجب أيضاً أم لا؟

فنقول: إنّ الحق عدم الوجوب؛ بمعنى أنّه لامدخليّة للعلم التفصيليّ في حصول الامتثال، بل المعلوم بالإجمال أيضاً كافٍ في حصوله.

لنا على ذلك: أنّ منشأ الشكّ في وجوب تحصيل العلم التفصيليّ في حصول الامتثال، إن كان هو احتمال مدخليّته في المأمور به شرطاً أو شطراً ـ بأن كان المأمور به هو المجموع المركّب من الشيء مع العلم التفصيليّ به أو بشرط العلم التفصيليّ ـ ففيه: أنّ العلم التفصيليّ بالمأمور به موقوفٌ على الأمر، فلو كان جزءاً أو شرطاً للمأمور به لزم الدور؛ لتوقّف الأمر على أجزاء المأمور به و شرائطه.

وإن كان منشأ الشكّ في اعتباره، هو احتمال مدخليّته في تحقّق الإطاعة ـ بأن كان الشكّ في حصول الإطاعة، بدون الامتثال على وجه التفصيل ـ فنقول في دفعه حينئذٍ: إنّا إذا راجعنا العرف والعقلاء، فوجدنا أنّه لو أمر مولى من مواليهم عبده بشيء مع كون غرضه هو إيجاده على وجه الطاعة، فأتى به العبد بداعي أمره به في ضمن أُمور لايعلم فيها نفس الواجب بعينه، وإنّما يعلم بحصوله في ضمنها، فلا يتوقّف أحدٌ من العقلاء في كونه مطيعاً للمولى وخلاص ذمّته عن ذلك الأمر. وهذا يكشف عن أنّ المناط في الإطاعة إنّما هو إتيان المأمور به بداعي الأمر، وهو حاصل و إن اقتصر العبد في مقام الإتيان بالامتثال الإجماليّ؛ هذا.

وتحقيق الحال في المقال أن يقال: إنّ الكلام في المقام مبنيّ على بيان معنى الإطاعة فنقول: إن الإطاعة ليست من المداليل الواردة في الأدلّة اللفظيّة، حتّى يبحث عن اللفظ الدالّ عليه، بل هو مدلول لبّيّ قد نشأ من حكم العقل؛ فلابدّ من بيان أنّ حكم العقل بما ذا في مقام الإطاعة؟

فنقول: إنّ العقل حاكم بأنّ استيفاء حقّ المولى لازم في مقام الامتثال، وإستيفاء حقّه إنّما هو بإتيان تمام ما هو مركوز في ضميره، فالإطاعة عند العقل هو هذا. وحينئذٍ نقول: إن علمنا بما هو مركوزٌ في ضمير المولى ـ بأن بيّن أنّ المركوز في ضميره إنّما هو مجرّد حصول الفعل فقط بأيّ وجهٍ اتّفق كما في

التوصّليات، أو بيّن أن المركوز في ضميره إنّما هو إتيان الفعل على وجه التفصيل ومتميّزاً عن غيره ـ فلا إشكال حينئذٍ في أنّه يجب العمل على طبقه.

وإن شككنا في أنّ ما هو ثابت في ضميره إنّما هو أجزاء المأمور به و شرائطه مع قيد زائد و هو إتيانه على وجه التفصيل، أو الأجزاء و الشرائط معرّى عن التقييد المزبور، وحينئذٍ فالمرجع البراءة؛ لأنّ الأمر فيه مردّدٌ بين الأقلّ والأكثر، والمرجع في الترديد المزبور هو البراءة.

لايقال: إنّ الشكّ حينئذٍ إنّما هو في حصول غرض المولى، فكلّ ما يحتمل مدخليّته في الغرض فلابدّ من إتيانه، و منه إتيانه على وجه التفصيل و متميّزاً عن غيره، فلابدّ من إيجاده كذلك. وهذا نظير ما إذا أمر المولى بمفهوم عامّ مبيّن فُرِض الشكّ في محصّله في الخارج، كالأمر بشرب ما هو مزيل للصفراء.

لأنّا نقول: إنّ الغرض مفهوم منتزع ليس له وجود في ظرف ذهن المولى؛ لأنّ ما هو موجود في ظرف ذهنه إنّما هو نفس الذوات، و الاطاعة ـ على ما مرّ آنفاً ـ إنّما هو إتيان ما هو مركوزٌ في ذهن المولى، والغرض ليس ممّا ارتكز في ذهنه بل أمر منتزع منه. و هذا نظير ما ذكر في ردّ القائلين بالاشتغال في مقام الشكّ في الشرائط و الأجزاء ـ حيث قالوا بأنّ الشكّ حينئذٍ إنّما هو في تحقّق المأمور به، فكلّ ما يحتمل مدخليّته في تحقّقه فلابدّ من إحرازه حتّى يحصل عنوان المأمور به ـ من أنّ المأمور به عنوانٌ منتزعٌ و إلّا فما هو مأخوذ في ظرف الذهن إنّما هو نفس الأجزاء و الشرائط، فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر؛ هذا.

ولكنّ التحقيق أن يقال: إنّ الشكّ في المقام شكّ في طريق الإطاعة، والشكّ في طريق الإطاعة غير مسألة الشكّ في الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ مرجع الشكّ في الأخير إلى الشكّ في نفس التكليف؛ حيث إنّه لم يعلم أنّ التكليف إنّما تعلّق بالأقّل

أو الأكثر، فالتكليف بالنسبة إلى الزائد مشكوك فيه، فيكون المرجع فيه قاعدة البراءة. بخلاف المقام؛ فإنّ التكليف قد تنجّز يقيناً، والشكّ إنّما هو في طريق إتيانه وإطاعته. وبعبارة أُخرى: إنّ الشكّ في تفريغ الذمّة من التكليف الثابت، فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المكلّف به.

وبالجملة: فالإطاعة غير قابلة لتعلّق الأمر المولويّ به؛ لأنّ المناط في توجّه الأمر الإلزاميّ المولويّ بالشيء، إنّما هو الثواب على فعله و العقاب على تركه، وليست الإطاعة كذلك، كما أوضحناه في غير هذا المقام، فلا يفرض فيه تكليف حتّى يتصوّر الشكّ فيه بالنسبة إلى التكليف؛ هذا.

وقد انقدح ممّا ذكرنا: أنّه إذا شكّ في تعبّديّة الواجب أو توصّليّته، فالبناء إنّما هو على الأُولى؛ هذا كلّه.

لكن يشكل الأمر في مسألة نيّة الوجه؛ حيث إنّ مقتضى ما ذكرنا هو القول باعتبار قصد الوجه.

لكن يمكن دفعه: بأنّ الشكّ غير موجود بالنسبة إلى قصد الوجه، بل عدم اعتباره أمر بيّن؛ بمقتضى الدليل المقرّر في محلّه.

وبالجملة: فما يدلّ على عدم اعتبار قصد الوجه، بين وجوه عديدة قد حرّرناها في باب الاجتهاد والتقليد، من أراد فليرجع إليه؛ هذا.

٦٢ ـ قوله﵀: «لكنّ الظاهر ـ كما هو المحكيّ عن بعض ـ ...» (١: ٧١)

أقول: ربما يناقش في الإجماع المزبور: بأنّ المسألة ـ كما عرفت آنفاً ـ عقليّة، والإجماع المحصّل غير حاصل، والمنقول منه ليس بحجّة في المقام.

اللّهمّ إلّا أنْ يقال: إنّ غرض المصنّف﵀ من ذكره، إنّما هو إبداء الشكّ، لكي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، كما تقدّم.

٦٣ ـ قوله ﷺ: «بل ظاهر كلام السيّد الرضي ﷺ في مسألة الجاهل بوجوب القصر...» (١:٧٢)

أقول: ببالي أنّ ما سأل السيّد الرضي ﷺ عن أخيه المرتضى ﷺ ما هو مضمونه هذا: ألستم مجمعين على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها؟ قال: نعم. قال: فكيف حكمتم بصحّة صلاة الجاهل في مسألة القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات؟ قال: لأنّ العلم فيهما قيد الحكم[١].

وفيه: أنّ كون العلم قيداً للحكم الواقعيّ، مستلزم للدور كما لا يخفى.

وللتفصّي عن الإشكال المزبور وجوهٌ تأتي في باب البراءة[٢].

٦٤ ـ قوله ﷺ: «فلا إشكال في جواز ترك تحصيله و الأخذ بالاحتياط» (١:٧٣)

أقول: و ذلك لأنّ الّذي هو من مقدّمات دليل الانسداد ـ على ما سيأتي ـ إنّما هو عدم وجوب الاحتياط؛ للزوم العسر والحرج، لا عدم جواز الاحتياط، إلّا على القول باعتبار نيّة الوجه. و إذا كان الاحتياط جائز العمل، فلا مانع من العمل به مع التمكّن من الظنّ التفصيليّ.

٦٥ ـ قوله ﷺ: «يكون الثاني مقدّماً على الأوّل في مقام الاطاعة...» (١:٧٤)

أقول: و ذلك لأنّ العلم من حيث هو، مقدّم على الظنّ بحكم العقل و العقلاء.

٦٦ ـ قوله ﷺ: «فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلّا بالثاني» (١:٧٥)

أقول: قد عرفت تقرير هذا الأصل كافياً قُبَيْل هذا؛ فراجع.

---

١ ـ حكاه الشهيدان في الذكرى، الطبعة الحجريّة: ٢٠٩، وروض الجنان: ٣٩٨ عن السيّد المرتضى. ويوجد نظير هذا في أجوبة المسائل الرسيّة الثانية للسيّد المرتضى؛ اُنظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

٢ ـ اُنظر ص ٦٣٢ ـ ٦٣٥ من كتابنا هذا.

٦٧ ـ قوله﵀: «و هذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة...» (١:٧٥)

أقول: و ذلك لأنّ القيد المزبور ـ أعني إتيانه متميّزاً عمّا عداه ـ شرط للامتثال بالمأموربه، وهو متأخّر عن وجود الأمر، لا أنّه شرط لنفس المأمور به حتّى لزم التقييد فيه و يرفعه إطلاقه.

٦٨ ـ قوله﵀: «وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طيّ مقدّمات دليل الانسداد ...» (١:٧٦)

أقول: الظّاهر أنّه لم يف بعهده على ما لاحظناه[١].

٦٩ ـ قوله﵀: «والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة...» (١:٧٧)

أقول: إنّ ما يرى في عداد كلماته في هذا المقام من التكلّم في وجوب الموافقة القطعيّة أيضاً، إنّما هو من باب الاستطراد.

٧٠ ـ قوله﵀: «لأنّ الإجمال الطارئ إمّا من جهة متعلّق الحكم...» (١:٧٧)

أقول: إنّ عبارته الأُخرى: أنّ الإجمال الطارئ إمّا من جهة المكلّف به و إمّا من جهة التكليف. وهنا قسمٌ ثالثٌ أفاده﵀ في الدرس، وهو: أن يكون الإجمال الطارئ من جهة المكلِّف بالكسر؛ كما لو فرض أنّه يعلم إجمالاً بصدور أمر من أحد الأبوين لكنّه لايعلم بعينه أنّ الآمر هل هو الأب أو الأُمّ؟ ولاريب أنّ العلم الإجماليّ منجّز حينئذٍ للتكليف و يحرم مخالفته؛ لأنّ التكليف على التقديرين ثبوته يقينيّ؛ هذا.

---

١ ـ ويؤيّده ما قاله في أوثق الوسائل: ٤٠: «لايذهب عليك: أنّه لم يتعرّض المصنّف﵀ عند الكلام على الاحتياط في مقدّمات دليل الانسداد، للكلام على عدم مشروعيّة الاحتياط ولا لكلام السيّد، مع إطنابه الكلام ثمّة في وجوب الاحتياط ومنعه».

٧١ ـ قوله ﷺ: «الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة...» (٨٣:١)

أقول: إنّ الدليل على التقييد المزبور إنّما هو استقلال العقل بقبح إسقاط الشارع العلم التفصيليّ عن الاعتبار.

٧٢ ـ قوله ﷺ: «وحمل أخذ المبيع في مسألتي التحالف ...» (٨٣:١)

أقول: لمّا كان هذا الوجه غير جارٍ بالنسبة إلى جملة من الموارد ـ لانعقاد الإجماع على حكمها في صورة الإفضاء إلى العلم التفصيليّ؛ كمسألة الاختلاف في الثمن أو المثمن، ومسألة الاختلاف في الوديعة ـ فأجاب ﷺ فيها بوجه آخر:

فعن الأوّل: بأنّه من باب التقاصّ أو انفساخ العقد بالتحالف.

وعن الثاني: بأنّه من باب المصالحة القهريّة بين المتداعيين.

٧٣ ـ قوله ﷺ: «أحدهما[1]: مخالفته من حيث الالتزام...» (٨٣:١)

أقول: إنّ النسبة بين المخالفتين ـ أعني الالتزاميّة و العمليّة ـ عمومٌ و خصوصٌ من وجه؛ مورد الاجتماع بينهما: ما إذا ارتكب جميع أطراف الشبهة المحصورة مع الالتزام بإباحتها. و مورد الافتراق من جانب المخالفة العمليّة: ما إذا شرب الخمر مع الالتزام بحرمته واقعاً. و مورد الافتراق من جانب المخالفة الالتزاميّة: ما هو مرقومٌ في المتن من المثالين.

ومحلّ النزاع إنّما هو القسم الأوّل و الثالث، سواءٌ كانا في الشبهة الموضوعيّة أو الحكميّة بأقسامها، دون القسم الثاني؛ فإنّه لا دخل له بمحلّ النزاع، كما أنّه لا دخل له بمسألة العلم الإجماليّ؛ فإنّه موجودٌ في جميع موارد صدور المعصية عن المسلمين مع العلم التفصيليّ بالوجوب أو الحرمة.

---

١ ـ في بعض النسخ: «الأوّل: مخالفته من حيث الالتزام».

٧٤ ـ قوله ﷺ: «مع عدم كون أحدهما المعيّن تعبّدياً...» (١: ٨٤)

أقول: لمّا كان المقصود بالمقام البحث عن المخالفة الالتزاميّة دون العمليّة، فلاجَرَم أخذ القيد المزبور في عنوان الحكم المعلوم بالإجمال، حتّى لايلزم المخالفة القطعيّة في مقام العمل من الرجوع إلى أصالة الإباحة.

وتفصيل المقام: أنّ الوجوب و الحرمة إذا حصل العلم بأحدهما: إمّا أن يكونا تعبّديّين، أو توصّليّين، أو يكون أحدهما المعيّن تعبّدياً و الآخر توصّليّاً، أو يكون أحدهما لابعينه تعبّدياً و الآخر توصّليّاً.

فإن كانا من القسم الأوّل و الثالث: فلا إشكال في خروجهما عن محلّ البحث ودخولهما في المخالفة العمليّة؛ كيف، و مع الرجوع إلى أصالة الإباحة كيف يراعى قصد القربة في كلا الطرفين في القسم الأوّل، و في الطرف المعيّن المعتبر فيه قصد القربة في القسم الثالث؟!

وإن كانا من القسم الثاني و كان الزمان واحداً، فلا إشكال في دخوله في محلّ البحث؛ لامتناع خلوّ المكلّف عن الفعل الموافق لاحتمال الوجوب، وللترك الموافق لاحتمال الحرمة؛ فعلى كلّ من التقديرين قد أتى بما يكون موافقاً لأحد الاحتمالين، و إن كان إتيانه بعنوان الإباحة؛ لأنّ المفروض كون كلّ منهما توصّلياً.

كما أنّ الرابع أيضاً كذلك؛ فإنّ مع اختيار أحد من الفعل و الترك بعنوان الإباحة ـ كما هو محلّ الفرض ـ يحتمل الموافقة بحسب العمل؛ لاحتمال كون حكم الواقعة توصّليّاً ساقطاً بما أتى به من الفعل أو الترك، فلا يلزم المخالفة القطعيّة العمليّة.

وغير خفيّ على الوفيّ أنّ عبارة المصنّف ﷺ في المقام أوفى ببيان تمام الأقسام، بخلاف ما ذكره في باب أصالة البراءة؛ فإنّه قد أهمل فيه ذكر القسم

الرابع[١]؛ فراجع.

والعجب من صاحب الفصول﵀ حيث قال بعد تحرير العنوان: «و الظاهر عدم الفرق في ذلك بين أن يكون أحدهما عبادة أو لا»[٢].

٧٥ ـ قوله﵀: «كطهارة البدن و بقاء الحدث لمن توضّأ غفلةً...» (١: ٨٤)

أقول: إنّ تعدّد الموضوع في المثال المزبور ظاهرٌ؛ فإنّ موضوع الطهارة من الخبث ظاهر البدن، و موضوع الحدث النفس؛ حيث إنّه من الحالات الرذيلة القائمة بها.

ثم إنّ وجه التقييد بالغفلة: أنّه إن توضّأ مع الالتفات بأنّ المائع مردّدٌ بين الماء والبول، فهو فاسد جزماً و إن كان في الواقع ماء؛ لأنّ قصد القربة غير ممكن منه حينئذٍ له[٣].

٧٦ ـ قوله﵀: «أمّا في الشبهة الموضوعيّة: فلأنّ الأصل في الشبهة الموضوعيّة...» (١: ٨٤)

أقول: توضيح المقام: أنّ المخالفة الّتي تستلزم العقاب هي ما يلزم فيه طرح

---

١ ـ قال الشيخ﵀ في باب أصالة البراءة: «المطلب الثالث: فيما دار الأمر بين الوجوب والحرمة. وفيه مسائل: المسألة الأُولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما». إلى أن قال: «و إنّما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة و عدمه؛ فإنّ في المسألة وجوهاً ثلاثة: الحكم بالإباحة ظاهراً... والتوقّف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه. ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلٌّ من الوجوب والتحريم توصّليّاً بحيث يسقط بمجرّد الموافقة؛ إذ لو كانا تعبّديّين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف، أو كان أحدهما المعيّن كذلك، لم يكن إشكالٌ في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنّه مخالفة قطعيّةٌ عمليّة»؛ راجع فرائد الأُصول ٢: ١٧٧ ـ ١٧٩.

٢ ـ الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٥٦.

٣ ـ أي: للوضوء.

قول الشارع. و إن لم يلزم طرحه ـ كما هو المفروض من جهة إخراج الأصل الموضوعيّ نفسَ الموضوع عن كونه موضوعاً للحكمين ـ فلا يلزم المخالفة الّتي هي مسلتزمة للعقاب، فيجوز المخالفة من حيث الالتزام حينئذٍ في الشبهة الموضوعيّة.

وبالجملة: إنّ طرح الحكم و لو بحسب الالتزام يتوقّف على ثبوته، وهو يتوقّف على ثبوت موضوعه، و إذا بني على عدم ثبوت موضوعه و لو بمقتضى الأصل، لم يكن ثمّة طرح أبداً؛ لأنّ عدم الحكم و لو بواسطة عدم ثبوت موضوعه لايكون طرحاً له؛ فالأصل الجاري في موضوع الحكم حاكم على دليل الحكم؛ فتدبّر.

٧٧ ـ قوله ﷺ: «إلّا أنّ الحكم الواقعيّ المعلوم إجمالاً...» (١:٨٥)

أقول: عدم الدليل على المنع دليلٌ على الجوز؛ فإنّ ما يتصوّر دليلاً للمنع أحد الأمرين: إمّا لزوم المخالفة العمليّة، والمفروض عدمه، و إمّا لزوم المخالفة لما دلّ من العقل والنقل على وجوب الالتزام بحكم الله تعالى؛ أمّا العقليّ: فهو حكم العقل بوجوب الالتزام و التديّن لكلّ مَن تديّن بدين، بالأحكام الثابتة في هذا الدين.

وأمّا النقلي: فهو قوله تعالى: **﴿يا أيّها الّذين آمَنوُا آمِنوُا باللّه و رَسوُلِه و الكتابِ الّذي نَزَّلَ على رسوله و الكتاب الّذي أَنزَلَ من قَبْلُ﴾**[1].

وتحقيق الجواب عنهما: أنّ الالتزام بالأحكام يتصوّر على وجوه:

أحدها: الالتزام العمليّ بها. و المراد به هو الالتزام بإطاعتها في مقام العمل، المعبّر عنه في لسانهم بالعمل بالأركان، و في قبال هذا هو العصيان.

---

١ ـ النساء: ١٣٦.

وثانيها: الالتزام الاعتقاديّ المعبّر عنه في لسانهم بالاعتراف بالجَنان[١].

وثالثها: الالتزام القوليّ المعبّر عنه في لسانهم بالإقرار باللسان.

والقائل بوجوب الالتزام إن أراد الأوّل: فقد عرفت أنّ المفروض عدم لزوم المخالفة العمليّة.

وإن أراد الثاني ـ يعني أنّه يجب تحصيل العلم بالحكم ثمّ الاعتقاد به ـ: فإن أراد تحصيل العلم التفصيليّ به، فالمفروض أنّه غير ممكن.

وإن أراد ما هو أعمّ منه و من العلم الإجماليّ، فالمفروض أنّ القائل بالإباحة ملتزم بثبوت الحكم في الواقع على ما هو عليه، و اعتقاده بالإباحة في الظاهر لاينافيه.

وإن أراد الثالث: ففيه: أوّلاً: أنّه لادليل على وجوب هذا النحو من الالتزام.

وثانياً: ثبوت الدليل على عدمه، و هو الإجماع المستفاد من فتواهم بالإباحة فيما دار الأمر بين الاستحباب و الوجوب و الكراهة و الحرمة، مع أنّ الحكم في الواقع غيرها.

وثالثاً: أنّه كما يجب الالتزام بالحكم الواقعيّ كذلك يحرم الالتزام بغيره، والشبهة من هذه الجهة تصير موضوعيّة، وقد عرفت حكم الشبهة الموضوعيّة الّتي دار الأمر فيها بين المحذورين، قُبَيْل هذا.

٧٨ ـ قوله ﷺ: «و يمكن أن يقرّر دليل الجواز بوجه أخصر...» (٨٧:١)

أقول: إنّ الفرق بين هذا و سابقه من دليل الجواز، أنّ السابق إنّما كان مبتنياً

---

١ ـ «الجَنان» بالفتح: القلب؛ لاستتاره في الصدر، جمعه أجنان. و«الجِنان» بالكسر جمعُ الجَنَّة: الحديقة ذات الشجر، قيل لها ذلك لسترها الأرض بظلالها. و«الجُنان» بالضمّ: التُرس؛ اُنظر لسان العرب ٢: ٣٨٦ و... . وأنت تقول: كتاب مفاتيح الجنان أي ما يفتح به الجنّات.

على حكم العقل بجواز المخالفة الالتزاميّة وترك التخيير، وهذا في معنى عدم الدليل على التخيير على تقرير، واستحالة قيام الدليل عليه على تقرير آخر؛ فتدبّر.

٧٩ ـ قوله﵀: «نعم، صرّح غير واحد من المعاصرين ...» (١: ٨٩)

أقول: ممّن اختار هذا التفصيل فاضل معاصره صاحب الفصول﵀؛ حيث قال بعد جملة كلام له في مسألة الإجماع المركّب:

«والتحقيق أنّه إن قام دليل من الإجماع أو غيره، على المنع من التفصيل مطلقاً ولو بحسب الظاهر... إلى آخر كلامه»؛ فراجع كتابه[١].

والمراد من البعض في قوله﵀: «وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات....»، هو هذا الفاضل[٢]، والقياس المذكور مرقوم في كلامه؛ فراجع.

٨٠ ـ قوله﵀: «نعم ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب والتحريم»...» (١: ٩١)

أقول: إنّه﵀ و إن قوّى[٣] الظهور المزبور في المقام، لكنّه جزم في باب أصالة البراءة في مسألة دوران الأمر بين المحذورين، بعدم وجوب الالتزام بأحد الحكمين؛ فراجع ثمّة حتّى يظهر حقيقة الحال[٤].

ثم إنّ حاصل ما استدلّ﵀ على ما قوّاه في المقام أمران:

أحدهما: أنّ الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى كلّ من الفعل و الترك مستلزم

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ وممّن اختاره أيضاً الفاضل النراقيّ في المناهج: ٢٠٤.

٢ ـ أي صاحب الفصول؛ نفس المصدر.

٣ ـ حيث قال: «والإنصاف: أنّه لايخلو عن قوّةٍ».

٤ ـ قال في باب أصالة البراءة: «لاينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كلٍّ من الوجوب والحرمة»؛ راجع فرائد الأُصول ٢: ١٧٨.

للمخالفة العمليّة؛ فإنّه إذا بنى المكلّف على جواز كلّ من الفعل والترك، فقد يختار الفعل وقد يختار الترك، فيعلم حينئذٍ بتحقّق المخالفة القطعيّة منه.

وثانيهما: ما ورد في الخبرين المتعارضين من التخيير بينهما عند التعادل. وموردهُ وإن كان الخبرين المتعارضين لكنّه يمكن أن يستفاد منه بتنقيح المناط وجوب الأخذ بأحد الحكمين وإن لم يكن على كلّ واحد منهما دليلٌ معارض بدليل آخر؛ هذا.

لكنّه قد أوردﷺ على الاستدلال بكلّ من هذين الوجهين في مسألة دوران الأمر بين المحذورين من باب البراءة بما هو مزبور فيها.

٨١ ـ قولهﷺ: «فتأمّل» (١:٩٢)

أقول: لعلّه إشارة إلى التأييد لأصل المطلب؛ بمعنى أنّ ما ذكرنا سابقاً من الكلام في المخالفة الالتزاميّة، إنّما هو في حال الدفعة فقط، مع قطع النظر عن لزوم المخالفة العمليّة في حال التدريج.

٨٢ ـ قولهﷺ: «فتأمّل[1]» (١:٩٤)

أقول: لعلّه إشارة إلى المنع من كون مرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع: «إجتنب عن النجس»؛ من جهة كونها حاكمة على أدلّة وجوب الاجتناب عن النجس؛ هذا.

٨٣ ـ قولهﷺ: «أحدها: الجواز مطلقاً» (١:٩٤)

أقول: حُكي عن صاحب الحدائق ذهابه إلى هذا الوجه. وملخّص مايدلّ عليه: أنّ الشكّ بالنسبة إلى كلّ من الخطابين المزبورين راجع إلى الشكّ البدويّ؛

---

١ ـ في بعض النسخ بدل «فتأمّل»: «فافهم».

وذلك لأنّ المفروض عدم العلم بوجود متعلّق أحدهما بالخصوص، فلا علم إجمالاً بتعلّق كلّ منهما، حتّى يحكم العقل بوجوب إطاعته.

وبالجملة: إنّ العقل لايحكم بوجوب الإطاعة و التحريك على المكلّف، إلّا بعد العلم بتوجّه خطاب إليه تفصيلاً، بحيث يصحّ أن يعاينه المولى بأنّك لِمَ خالفْتَني في الأمر الفلانيّ، و المفروض عدم وجود مثل هذا الخطاب في المقام.

وللدليل على هذا الوجه تقرير أمتن مما ذكر؛ وهو أنّ مجرّد العلم بثبوت الخطاب الواقعيّ والكبرى الكلّيّ الشرعيّ، لايكفي في تنجّز التكليف، بل يحتاج تنجّزه إلى ضمّ صغرى وجدانيّة معلومة بالتفصيل أو الإجمال، حتّى يحصل بها الربط بين هذا الفرد المبتلى به وبين ذلك الكبرى الكلّيّ؛ فيقال في الأوّل: «هذا خمر وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه»، وفي الثاني: «إنّ الخمر موجودٌ في أحد الإنائين وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه»، أو يقال: «إنّ إناء زيد الموجود فيه الخمر المشتبه بإناء عمرو الموجود فيه الخَلّ، خمرٌ، و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه».

وهذا بخلاف ما إذا كان المشتبه مردّداً بين عنوانين، فإنّه فاقد للصغرى المرقومة؛ كيف، ولا يمكن أن يقال في مقام بيانها: إنّ هذا خمرٌ؟! كما لايمكن أن يقال: إنّه غصب.

وإن قلت في مقام ترتيب القياس فيه: «إنّ أحدهما حرام وكلّ حرام يجب الاجتناب عنه»، ففيه: أنّه إن أُريد الحرمة الشأنيّة، فهي غير نافعة. وإن أُريد الفعليّة، فهي أوّل الكلام؛ لأنّها موقوفة على تنجّز التكليف، وهو بَعْدُ غير ثابتٍ بل هو مستلزمٌ للدور، كما لايخفى.

٨٤ ـ قوله ﷺ: «الثاني: عدم الجواز مطلقاً...» (١: ٩٤)

أقول: ملخّص ما يدلّ عليه: منع رجوع الشكّ المزبور إلى الشكّ البدويّ والمصحّح للرجوع إلى البراءة في نظر العقل؛ لأنّ المصحّح له و إن كان الشكّ في

التكليف الخاصّ، لكنّه متين إذا لم يستلزم عدمُه وجود تكليف آخر، و أمّا إذا كان تقدير عدمه مجامعاً لتكليف آخر فلا يجوّز العقل الرجوع إلى البراءة.

وما ذكر دليلاً للوجه الأوّل ـ تارةً بأنّ المدار في تنجّز التكليف هو العلم بالخطاب التفصيلي، و أُخرى: بأنّ تنجّز التكليف موقوفٌ على إحراز الصغرى، والمردّد بين العنوانين فاقدٌ لكلّ منهما ـ مدفوعٌ: بمنع كلّ منهما.

أمّا الأوّل: فبأنّ الإناء الواحد المردّد بين الخمر والغصب غير جائز الارتكاب إجماعاً؛ مع أنّ الخطاب فيه إجماليّ لا تفصيليّ.

وأمّا الثاني: فلأنّ مجرّد العلم بالدليل الشرعيّ تفصيلاً أو اجمالاً، يكفي في تنّجزه وحكمِ العقل بحرمة مخالفته، من غير أن يتوقّف على إحراز الصغرى؛ هذا.

٨٥ ـ قوله ﷺ: «و أمّا الكلام في الخنثى ...» (٩٨:١)

أقول: إنّ ماذكره ﷺ من الكلام في المقام إنّما هو مبنيّ على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة غير الذكر والأُنثى؛ يعني أنّه داخل تحت أحد الفريقين؛ كما يدلّ عليه الآية[١] والرواية[٢]، وحينئذٍ يكون الشبهة في باب الخنثى موضوعيّة لا حكميّة، كما لا يخفى.

---

١ ـ حيث إنّه تعالى ذكر في آيات كثيرة، الذَكَر والأُنثى ولم يذكر الخنثى، وهذا يدلّ على أنّ الخنثى ليس طبيعة ثالثة غير الذكر والأُنثى؛ منها: قوله تعالى: ﴿وَ لَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَالأُنْثَى﴾ [آل عمران/٣٦٠]؛ وقوله: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى﴾ [آل عمران/١٩٥]؛ وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء/١١] ؛ وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـٰئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾ [النساء/١٢٤]؛ وقوله: ﴿يَـٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات/١٣]؛ وقوله: ﴿وَ أَنَّه خَلَقَ ٱلزَّوجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلأُنثى﴾ [النجم/٤٥]؛ وانظر أيضاً النساء: ١٧٦؛ والنحل: ٩٧؛ والغافر: ٤٠؛ والقيامة: ٣٩.

٢ ـ أُنظر وسائل الشيعة ١٧: ٥٧٢، باب ١ و ٢ من أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه.

٨٦ ـ قوله ﷺ: «و التحقيق هو الأوّل؛ لأنّه علم تفصيلاً...» (١:٩٩)

أقول: إنّ هذا ينافي ما يأتي في باب البراءة؛ حيث جعل المقام من باب الخطاب الإجماليّ لا التفصيليّ[١]؛ فراجع.

٨٧ ـ قوله ﷺ: «و قد يقال: بالتخيير مطلقاً من جهة ما ورد ...» (١:١٠٠)

أقول: ممن جزم بهذه المقالة تبعاً لمّا عن الشهيد في الذكرى، بعض الأجلّة في كتابه المسمّى بالفصول في باب الاحتياط على الخنثى[٢].

وملخّص ما فيه: أنّ النصّ إنّما دلّ على معذوريّة الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، و أين هذا من تخيير الجاهل بينهما من أوّل الأمر.

٨٨ ـ قوله ﷺ: «و أمّا معاملة الغير معها...» (١:١٠١)

أقول: إنّ الميزان الكلّي بالنسبة إلى الغير إنّما هو الرجوع إلى الأصل الجاري في حقّه؛ فإن كان الشكّ له في المكلّف به ـ كما في مسائل كلّيّ و ما هو بمثابته ـ فالمرجع له هو الاحتياط، و إن كان شكّه في أصل التكليف ـ كما في استماع صوتها و النظر إليها ـ فالمرجع هو البراءة.

٨٩ ـ قوله ﷺ: «و فيه: أنّ عموم وجوب الغضّ...» (١:١٠١)

أقول: ملخّصه: أنّ قوله تعالى: **﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِم وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهم﴾** الآية[٣]، مفاده العموم من باب حذف المتعلّق، و مقتضى هذا العموم عدم جواز النظر للرجال إليها؛ لأنّ الآية تدلّ على وجوب الغضّ لهم عن كلّ أحد، خرج ماخرج، بقي الباقي تحت العامّ.

---

١ ـ راجع: فرائد الأُصول ٢: ٢٥١ ـ ٢٥٣.

٢ ـ أُنظر الذكرى، الطبعة الحجريّة: ١٩٠؛ والفصول: ٣٦٣.

٣ ـ النور: ٣٠.

ومفاد قوله تعالى: ﴿قُل للمُؤمِناتِ يَغْضُضْنَ مِن أبْصارِهِنَّ و يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ و لايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلّا مَا ظَهَرَ منها﴾ إلى أن قال: ﴿وَ لايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلّا لبُعُولَتِهِنَّ﴾ الآية[١]، أنّه لايجوز للأُنثى معاملة النساء مع الخنثى؛ فلايجوز الرجوع إلى أصالة الحلّ.

ولدفع هذا الإيراد مجال: أمّا الآية الأُولى: فيمنع العموم فيها؛ لأنّ كون حذف المتعلّق من أسباب العموم أوّل الكلام.

وأمّا الآية الثانية: فالعموم فيها وإن لم يكن قابلاً للمنع ـ لاحتوائها على الاستثناء ـ إلّا أنّ الاشتباه فيه في مصداق المخصّص؛ فلا مسرح فيه للتمسك بالعموم.

٩٠ ـ وقوله ﷺ: «فتأمّل»[٢]: إشارة إلى ما ذكر، قال ﷺ في الحاشية ـ في مقام بيان وجهه ـ ما لفظه هذا:

«إنّ الشكّ في مصداق المخصّص، فلا يجوز التمسّك بالعموم. و يمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من قبيل تعلّق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج ولو بين شخصين؛ فترخيص كلّ منهما للمخالطة مع الخنثى، مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطة الأجنبيّ مع الأجنبيّة. و لايرد النقض بترخيص الشارع ذلك في الشبهه الابتدائيّة، فما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزويج كلّ منهما إحدى المرأتين اللتين يعلم إجمالاً أنّهما أُختان لأحد الرجلين، فافهم». انتهى كلامه رفع مقامه.

---

١ ـ النور: ٣١.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ١٠١.

المقصد الثاني

في الظن

٩١ ـ قوله ﷺ: «أمّا الأوّل: فاعلم أنّ المعروف هو إمكانه ...» (١٠٥:١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ أنّ الكلام و النزاع المتصوّر في المقام، إنّما هو في الظنّ الطريقيّ، دون ما أُخذ جزءاً للموضوع على وجه الوصفيّة الخاصّة؛ ضرورة أنّه لا استحالة في جعل الشارع الظنّ من حيث إنّه وصف خاصّ و من الصفات النفسانيّة، جزءاً لموضوع الحكم؛ فكما أنّ له أن يجعل وصف الخوف الّذي هو من صفات النفس جزءاً لموضوع الحكم، فكذا الظنّ الّذي كان منها أيضاً؛ فتدبّر.

٩٢ ـ قوله ﷺ: «ويظهر من الدليل المحكيّ عن ابن[1] قِبَة ...» (١٠٥:١)

أقول: إنّ الاستظهار المزبور إنّما هو بالنسبة إلى دليله الثاني لا الأوّل؛ كما اعترف به ﷺ بُعَيد هذا؛ حيث قال: «و هذا الوجه كما ترى».

لكنّه يمكن أن يستظهر العموم من دليله الأوّل أيضاً، بالتقرير الآتي أو من باب تنقيح المناط[2].

---

١ ـ هو أبو جعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي، من متكلّمي الإماميّة، وكان معتزليّاً، ثمّ تبصّر؛ اُنظر رجال النجاشي: ٣٧٥.

٢ ـ «تنقيح المناط»: هو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة؛ فيجب حذفها عن الاعتبار ليتّسع الحكم. ومثّلوا له بقصّة الأعرابي الّذي قال للنبيّ ﷺ: هلكتُ يا رسول الله! فقال ما صنعت؟ قال: وقعتُ على أهلي في نهار رمضان. قال ﷺ: «أعتق رقبة»؛ حيث استفادوا عدم الخصوصيّة في كونه أعرابيّاً فألحقوا به جميع المكلّفين، ولا في كون المرأة الّتي وقع عليها أهلاً له فألحقوا به الزنا، ولا خصوصيّة لخصوص شهر رمضان الّذي وقع فيه على أهله فألحقوا به جميع أشهر الصيام، إلى ما هناك من الخصوصيّات الّتي يعلم بعدم مدخليّتها. وهذه التعميمات وأمثالها ممّا تقتضيها مناسبة الحكم والموضوع. وهناك تعميمات مظنونة وقعت موقع الخلاف كالقول بأنّ النكاح لا خصوصيّة له فلابدّ أن يعمّ إلى كل مفطر، وهي مبنيّة على حجّيّة القياس المظنون؛ اُنظر الفقه المقارن للسيّد محمّد تقي الحكيم: ٣١٥. وبهذا البيان تعرف معنى تنقيح المناط في مانحن فيه.

٩٣ ـ قوله ﷺ: «الأوّل: أنّه لو جاز التعبّد بالخبر الواحد...» (١٠٥:١)

أقول: توضيح المرام في هذا المقام: أنّه قد أجمع المتكلّمون و أهل النظر منهم بأنّ من الألطاف الّتي تجب على الله تعالى، أن يكون إيصاله الأحكام إلى العباد ولو بواسطةٍ، بالطرق الّتي كان مفادها القطع؛ بمعنى أن يكون مع خبره في مقام الإيصال، دليلٌ يفيد القطع بكونه منه تعالى، ولا يكفي الظنّ. وحينئذٍ فلا يجوز أن يستعبدنا الله تعالى بخبر الواحد لكونه مفيداً للظنّ، و إذا لم يجز التعبّد في مقام الإخبار عن الله تعالى، فكذا لا يجوز التعبّد به في مقام الإخبار عن النبيّ ﷺ.

٩٤ ـ قوله ﷺ: «الثاني: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام...» (١٠٥:١)

أقول: إنّ بين كلامه هذا أعني قوله: «موجب لتحليل» وقوله: «لا يؤمن»، تهافتاً ظاهراً؛ لأنّ عدم الأمن أعمّ من أن يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال أو لا، بخلاف الإيجاب المأخوذ من قوله: «موجب»؛ فافهم.

٩٥ ـ قوله ﷺ: «بل في مطلق الأمارات الغير العلميّة و إن لم يفد الظنّ» (١٠٦:١)

أقول: ربما يورد عليه: بأنّه ليس هنا محلّ ذكر كلمة «بل»؛ لأنّ دليله إذا جرى في مطلق الظنّ وحصل منه المنع عن العمل به، فمنعه عن العمل بالشكّ بطريق أولى، فلا معنى للترقّي الّذي هو معنى «بل».

ويمكن دفعه: بأنّ الترقّي هنا إنّما هو بالنسبة إلى العموم؛ يعني أنّ الدليل المزبور عامٌّ لمطلق الظنّ، بل عمومه محيطٌ بالنسبة إلى غير الظنّ أيضاً؛ فتدبّر.

٩٦ ـ قوله ﷺ: «والجواب عن دليله الأوّل: أنّ الإجماع...» (١٠٦:١)

أقول: توضيح ما ذكره ﷺ في مقام الجواب، بأن يقال: إنّ الدليل المزبور مدفوعٌ بوجهين:

أحدهما: منع بطلان التالي؛ لأنّ معقد الإجماع الّذي ادّعاه إنّما هو عدم الوقوع، لا الاستحالة؛ و ذلك لأنّه يمكن التعبّد بالخبر الواحد في مقام الإخبار عنه

تعالى في الجملة؛ أعني إذا كان أغلب مطابقة للواقع من الاعتقاد الّذي يحصل لشخص القاطع، و لايلزم عليه تعالى حينئذٍ القبح الّذي ذكر مناطاً لعدم الإمكان.

والثاني: منع إطلاق الملازمة؛ وتقرير المنع: أنّ الملازمة مسلّمة بين الخبرين، أعني ماهو في مقام الإخبار عنه تعالى وماهو في مقام الإخبار عن النبيّ ﷺ، إذاكانا في مقام تأسيس الشريعة أُصولاً وفروعاً. وأمّا إذا أُسّس الشريعة وثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلّة القطعيّة وعرض اختفاؤها من جهة العوارض كما هو كذلك فيمانحن فيه ـ لأنّ لكلام في المقام إنّما هو في العمل بخبرالواحد بعد تأسيس الشريعة وثبوت أصل الدين ـ فالملازمة[1] ممنوعة .هكذا أفاده ﷺ في مجلس الدرس.

٩٧ ـ قوله ﷺ: «وأمّا دليله الثاني: فقد أُجيب عنه... » (١٠٧:١)

أقول: إنّ المجيب هو بعض الأجلّة في كتابه الفصول، وما ذكره المصنّف ﷺ إنّما هو حاصل كلامه. و إن أردت عبارته بألفاظها، فارجع إلى كتابه[2].

٩٨ ـ قوله ﷺ: «فلا نسلّم لزومه» (١٠٧:١)

أقول: و ذلك لأنّ ظاهريّة الحلال و الحرام إنّما هو بكونهما مفادين للخبر الواحد و غيره من الأمارات، و مع ذلك فكيف يلزم من العمل بمفاده تحريم الحلال الظاهريّ أو عكسه؟!

٩٩ ـ قوله ﷺ: «في المسألة الّتي انسدّ فيها...» (١٠٧:١)

أقول: إنّ المستفاد من ظاهر العبارة كما لايخفى، أنّ المراد بالانسداد المزبور إنّما هو الانسداد الشخصيّ، لا ما هو المعروف من الانسداد بالنسبة إلى أكثر المسائل، كما يأتي بيانه في بابه، و حينئذٍ فليكن المراد بالانفتاح في قباله أيضاً كذلك. ومن المعلوم أنّ السيّد لم يدّع و لاغيره، انفتاح باب العلم بالنسبة إلى جميع

---

١ ـ جوابٌ لقوله: «أمّا إذا أُسّس...».

٢ ـ أُنظر الفصول: ٢٧١.

جهات الأدلّة حتّى دلالتها فيما كانت من الكتاب و السنّة؛ نعم، بعض الأخباريّين قد ادّعى قطعيّة دلالة بعض الأخبار.

وبالجملة: فإذا لم يكن المراد بالانسداد هو الانسداد بالنسبة إلى أكثر المسائل، فلاينافيه قول من يدّعي الانفتاح؛ لأنّ الانسداد الشخصيّ ممّا ليس محلاًّ لنظر أحد.

١٠٠ ـ قوله ﷺ: «فلا يلزم من التعبّد بالخبر، تحليل حرام... » (١٠٨:١)

أقول ـ في بيان وجهه ـ: إنّه لايكون حينئذٍ حرام أو حلال كما هو المفروض، حتّى يلزم تحليله أو تحريمه.

١٠١ ـ قوله ﷺ: «وممّا ذكرنا ظهر أنّه لامجال للنقض عليه بمثل الفتوى...» (١٠٨:١)

أقول: توضيحه أنّه بعد أن تقرّر أنّ زمان المستدلّ زمان الانفتاح، ولا يريد هو أيضاً منع العمل بخبر الواحد في زمان الانسداد، ظهر أنّه لامجال للنقض عليه بما هو مزبور في الجواب النقضي من الفتوى و القطع إذا كان جهلاً مركّباً.

وإنّما خصّصنا مورد النقض بهما دون البيّنة واليد؛ لأنّ النقض بالنسبة إليهما قد ورد في موقعه؛ لأنّهما معتبران ولو في زمان الانفتاح. وحينئذٍ ففي عبارة المتن تسامح؛ حيث عبّر بلفظ المثل قبل الفتوى؛ لأنّه ظاهر في شموله للبيّنة واليد أيضاً، مع أنّ النقض بالنسبة إليهما وارد كما عرفت.

وكيف كان: فنقول: **أمّا الأوّل** ـ أعني عدم ورود النقض بالفتوى ـ: فلأنّ الفتوى حجّة في زمان الانسداد، و كلامه ـ كما هو المفروض ـ في زمان الانفتاح.

لايقال: إنّ الفتوى حجّة في زمان الانفتاح أيضاً فيرد النقض بالنسبة إليه.

لأنّا نقول: إنّ المحكيّ عن الأكثر ـ كما هو مزبور في محلّه ـ أنّ التقليد حرام إذا أمكن تحصيل الظنّ الاجتهاديّ، ومنه يستكشف أنّ العمل بالفتوى حين إمكان العلم حرام بطريق أولى.

وأمّا الثاني ـ أعني عدم ورود النقض بالقطع المزبور ـ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ باب هذا الاحتمال أعني كون قطعه في الواقع جهلاً مركّباً منسدّ على القاطع، و كلام المستدلّ إنّما هو في زمان الانفتاح.

وأمّا ثانياً: فلأنّ كلام المستدل إنّما هو في التعبّد بخبر الواحد؛ أعني ما هو من فعل الله تعالى ـ كما عرفت من تقريرنا الإجماع سابقاً ـ و هو أمرٌ قابل للجعل، وأين هذا من القطع الغير القابل للجعل أبداً حتّى ينتقض أحدهما بالآخر؟!

١٠٢ ـ قوله ﷺ: «كما قد يتّفق ذلك حين انسداد باب العلم...» (١٠٩:١)

أقول: إن غرضه ﷺ من هذا الكلام ـ على ما أفاده في الدرس ـ هو التنظير.

وتقريره: أنّ الغرض من العمل بالظنّ في زمان الانسداد كما أنّه ليس إلّا مجرّد كشف الواقع و إصابته من دون ملاحظة مصلحة في الظنّ، فكذا فيما نحن فيه؛ أعني الخبر الواحد؛ فإنّه ليس العمل به إلّا لمجرّد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنّيّاً عنه.

١٠٣ ـ قوله ﷺ: «بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعيّة...» (١٠٩:١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ السلوك على طبق مؤدّى الأمارة بنفسه لا يقتضي مصلحةً في عرض الواقع، قابلة لتدارك مصلحة الواقع على تقدير فوتها؛ فإنّ الطريق لا يقتضي مصلحة سوى الإيصال إلى الواقع.

إلّا أن يقال: إنّ الأمر بالعمل بالظنّ يوجب تسهيل الأمر على المكلّفين، ورفع الأمر الّذي هو شاقّ عليهم أعني تحصيل العلم، ومعلومٌ أنّ التسهيل بنفسه وإن لم يكن مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لكنّه يوجب الرغبة على أداء العبادات الّتي لولاه لما تأتي بمقام الأداء بمثل ما تأتى في صورة سعة الأمر، وهذه المصلحة في الجعل توجب تدارك المصلحة الفائتة.

أو يقال: إنّ الشارع تعالى يتفضّل على المكلّفين بسبب تفويت المصلحة عنهم بتدارك تلك المصلحة الفائتة عنهم.

بل لايبعد أن يقال: لا امتناع في جعل الأمارات إذا اقتضى الجعل مصلحة بالنسبة إلى نوع المكلّفين و إن فات بسببه مصلحة عن[١] بعض المكلّفين؛ فإنّ ملاحظة مصلحة النوع أهمّ في النظر من مصلحة الشخص؛ فلو دار الأمر بين ملاحظة مصلحة النوع المقتضي لجعل الأمارات و لا أقلّ من تسهيل الأمر عليهم، وبين ملاحة مصلحة خصوص بعض الأشخاص، فلا بُعد أن يكون مصلحة النوع أهمّ ولايلزم فيه التدارك، نظير الطرق العقلائيّة؛ فإنّ الداعي لهم في سلوك الطرق ملاحظة المصلحة العامّة كعدم اختلال النظام و الهرج و المرج، بل الغالب في الأمارات الشرعيّة هو الطرق الثابتة عند العقلاء كاليد و خبر الثقة و غيرهما، ولايخفى أنّه ليس في الطرق العقلائيّة تدارك على تقدير الخطأ وفوت المصلحة عن بعض الأشخاص، فكذلك الطرق المجعولة.

إلّا أن يفرق بينهما: بأنّ سلوك الطرق عند العقلاء غير مستند إلى جعل من مُعَبِّد، فلا يلزم على أحد تدارك المصلحة الفائتة، بخلاف الطرق المجعولة؛ لاستناد جعلها إلى المعبّد، فالتفويت على تقدير خطأ الطريق مسبّب عن جعله، فعَلَيه تداركها؛ فتدبّر.

١٠٤ ـ قوله ﷺ: «إلّا أن يقال: إنّ هذا رجوع إلى فرض إنسداد ...» (١٠٩:١)

أقول: إنّ الكلام كما هو المفروض في المقام، إنّما هو في صورة انفتاح باب العلم،و في الفرض المزبور ـ أعني إذا كان العمل بخبر الواحد أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من القطع الّذي حصل للقاطع ـ يكون باب العلم منسدّاً على القاطع و إن كان باب الاعتقاد له مفتوحاً.

وبالجملة: فليس المراد انسداد باب الاعتقاد حتّى يقال: إنّ باب الاعتقاد

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «على بعض المكلّفين»، والصحيح ما أثبتناه.

للقاطع المزبور مفتوح، بل المراد باب العلم، و هو منسدّ له، و هذا خلاف الفرض؛ لأنّ الكلام إنّما هو في صورة انفتاح باب العلم.

١٠٥ ـ قوله ﷺ: «كما تقدّم سابقاً» (١٠٩:١)

أقول: لايخفى أنّه لم يتقدّم في السابق إلّا قوله[١]: «و كذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركّباً...»، و هو كماترى غير هذا التفصيل.

١٠٦ ـ قوله ﷺ: «قال في النهاية في هذا المقام ...» (١١٠:١)

أقول: ملخّص ما ذكره[٢]: هو أنّ الجهات الموجبة لجعل الأحكام الشرعيّة في الأفعال، لايلزم أن تكون ذاتيّة في جميعها، بل يمكن أن تكون بالوجوه والاعتبارات الّتي منها أوصاف المكلّف الّتي كان منها الظنّ؛ فإنّ الظنّ كالعلم له تعلّق بالظانّ، و تعلّق بالمظنون؛ فمن الحيثيّة الأُولى من الأوصاف، ومن الثانية من الطرق و الكواشف، و الغرض من الاستشهاد بكلامه ﷺ إنّما هو مجرّد عدم امتناع إيجاب الظنّ لحدوث المصلحة فيما قام عليه.

١٠٧ ـ قوله ﷺ: «ولو فرض صحّته فلا يوجب...» (١١٠:١)

أقول: توضيحه: أنّه لو فرض صحّة إطلاق الحرام عليه، فلا يوجب هذا الإطلاق ثبوت حكم شرعيّ.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحكم الشرعيّ لايدور مدار الإطلاق و التسمية.

١٠٨ ـ قوله ﷺ: «قلت: لو سلّم كون هذا تصويباً...» (١١١:١)

أقول: توضيح الجواب: أنّ الإيراد المزبور مدفوعٌ بوجهين:

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ١٠٨.

٢ ـ نهاية الوصول (مخطوط): ٢٩٠؛ و العدّة ١:١٠٣.

أحدهما: أنّ هذا ليس التصويب الّذي قام الإجماع على بطلانه؛ لأنّ القائل به يعترف بأنّه لا حكم في الواقع لأحد من الجاهلين به أبداً، والمفروض فيما نحن فيه هو الالتزام بوجود الحكم.

وثانيهما: أنّ هذا و إن كان تصويباً لكنّه أمر ممكن غير مستحيل، و هذا القدر يكفي في مقام الردّ على ابن قبة حيث ادّعى محاليّته.

١٠٩ ـ قوله ﷺ: «أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام ...» (١١٢:١)

أقول: إنّ هذا مسلّم، ولكنّه خلاف الواقع؛ لإنّه ليس لنا أمارة يكون دائم المطابقة للواقع.

١١٠ ـ قوله ﷺ: «والوجه الأوّل و الثالث يوجبان الأمر...» (١١٣:١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ الوجه الثالث لايمكن فرضه في صورة الانفتاح، بل إنّما هو في مقام الانسداد؛ لأنّ من حصل له القطع الّذي يكون جهلاً مركّباً في الواقع، باب العلم منسدّ عليه، كما اعترف به المصنّف العلاّمة ﷺ في السابق.

١١١ ـ قوله ﷺ: «وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطّئة ...» (١١٣:١)

أقول: أشار ﷺ بكلامه هذا إلى بطلان التصويب تارةً بالإجماع، وأُخرى بالأخبار والآثار.

وتحقيق المقام: أنّهم بعد الاتّفاق على بطلان التصويب في الموضوعات الصرفة و الأحكام العقليّة والفروع الضروريّة، اختلفوا في الحكم الشرعيّ الظنّيّ بين قولين: التصويب والتخطئه. والتصويب المتصوّر في كلام القائلين به بين وجوهٍ ثلاثٍ:

أحدها: أنّه لايكون لله تعالى حكم في الواقع، لا في حقّ العالِمين ولا في حقّ الجاهلين، بل هو دائر مدار علم المكلّف وظنّ المجتهد. وهذا مستلزم للدور؛ لأنّ

كلّاً منهما يتوقّف على تحقّق متعلّقهما قبله لكي يتعلّق به، فلو توقّف وجود المتعلّق ـ أعني الحكم ـ على تحقّق أحدهما، فيلزم الدور.

والثاني والثالث: ماهو مرقوم مشروحاً في المتن. و إبطالهما إنّما هو بالاجماع والأخبار، و لامسرح للدور فيهما؛ لأنّ متعلّق الظنّ للمجتهد فيهما إنّما هو الحكم المجعول في الواقع في حقّ العالِمين.

١١٢ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إن قلنا إنّ القضاء فرع صدق الفوت المتوقّف على فوت الواجب...» (١١٩:١)

أقول: لايخفى ما فيه من الإشكال:

أمّا أوّلاً: فبأنّ تدارك المصلحة لايجب أن يكون من سنخ المصلحة الفائتة، وعلى هذا فالمصلحة المقتضية للطلب، غير مدركة ما لم يأت بذلك الفعل المشتمل عليها. غاية الأمر أنّه معذور بتركه بسبب الجهل و قيام الطريق عل خلافه، وبعد انكشاف الخلاف يصحّ الأمر بقضائه تداركاً لما فات من مصلحة الواقع.

وأمّا ثانياً: فبأنّ تدارك المصلحة الواجب على الله تعالى، إنّما يكون بقدر مافات من المصلحة، والقدر المسلّم منه هو تدارك مصلحة الوقت لا الفعل الموقّت.

وهذا إنّما يتمّ على أحد الوجهين: إمّا بالالتزام على تعدّد المصلحة بأن يكون الفعل في نفسه مشتملاً على مصلحة، و إيقاعه في الوقت مشتملاً على مصلحة أُخرى. والفائت اللازم تداركه بسبب جعل الطريق مع إمكان الوصول إلى الواقع، هو الثاني فقط.

وإمّا بالالتزام بقبول المصلحة الواحدة للتجزية بحسب الفوت و التدارك.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ المسلّم من التدارك للمصلحة الفائتة إنّما هو إذا كانت المصلحة فائتة بحيث لايمكن إدراكها أبداً، و هو إنّما يكون إذا لم ينكشف الخلاف

إلى زمان الموت، بخلاف ما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت؛ لإمكان إدراكها بالقضاء؛ فتدارك المصلحة على هذا مشروطٌ بعدم كشف الخلاف للمكلّف.

وبالجملة: ففوت المصلحة معلوم، وتداركها في حال كشف الخلاف غير معلوم، فيشمله أدلّة القضاء مطلقاً.

وإلى بعض ما ذكرنا أشار المصنّف﵀ بقوله[١]: «إلّا أن يقال: إنّ غاية ما يلتزم به في المقام...»؛ فتدبّر.

١١٣ ـ قوله﵀: «ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد[٢] استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء» (١١٩:١)

أقول: كون القول بالإجزاء في الأمر الظاهريّ الشرعيّ ـ كما هو المفروض في المقام ـ مستلزماً للتصويب، أمرٌ ظاهرٌ؛ و لذا اخترنا في مسألة الإجزاء عدم إفادته له، و جعلنا هذا من المحذورات الواردة على القائلين بالإجزاء؛ فراجع.

١١٤ ـ قوله﵀: «وإن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر...» (١١٩:١)

أقول: وجه النظر ما مضى: من أنّ بطلان التصويب في الموضوعات الصرفة بمحلّ الاتّفاق حتّى من القائلين بالتصويب في الأحكام.

١١٥ ـ قوله﵀: «ثم إنّه ربما نسب إلى بعض: ايجاب التعبّد بخبر الواحد» (١٢٣:١)

أقول: إنّ البعض المزبور من العامّة[٣]، ومستنده على ما حكي و جهان:

أحدهما: أنّ ترك العمل بخبر الواحد مظنّة للضرر، و دفع الضرر المظنون لازم عقليّ.

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ١١٩. ٢ ـ تمهيد القواعد: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

٣ ـ حكي هذا المذهب عن ابن سريج و غيره؛ أُنظر العدّة ١: ٩٨؛ والمعتمد للبصري ٢: ١٠٦؛ والإحكام للآمدي ٢: ٦٥.

وثانيهما: أنّه لو لم يجب العمل بخبر الواحد، لزم خلوّ أكثر الوقائع عن الحكم، واللازم قبيح، فكذا المقدّم، و القبيح محال على الحكيم تعالى.

والعنوان في كلامهم و إن كان خصوص خبر الواحد، لكن ظاهر الدليل كما لا يخفى هو التعميم.

والجواب:

أمّا عن الأوّل: فبأنّه إن أُريد إثبات ذلك حيث يعلم بقاء التكليف، وانسداد باب العلم، و غيرهما من مقدّمات دليل الانسداد، فهو حسن على ما ظنّه المشهور من إنتاجها حجّيّة الظنّ بحكم العقل، إلّا أنّه خروج عن محلّ البحث؛ لأنّ الكلام إنّما هو في صورة الانفتاح.

وإن أُريد إثبات ذلك مطلقا، ففساده غنيّ عن البيان.

وأمّا عن الثاني: فيظهر بإمعان النظر فيما أفاده المصنّف ﷺ.

بقي في المقام شيء ما أومأ إليه المصنّف ﷺ: وهو أنّ التعبّد بالأمارات هل هو من باب الرخصة من الشارع في العمل على مؤدّاها أو الأمر؟ و على الثاني يكون الأمر به إرشاديّاً فلا عقاب على مخالفته، إلّا إذا لم يصادف الواقع فيعاقب على مخالفة الواقع، أو يكون تكليفيّاً ايجابيّاً فيستحق تاركه العقاب على المخالفة وإن لم يصادف الواقع؟ وجوهٌ لاوجه للأخير؛ كيف، و هو مستلزمٌ لتعدّد الثواب والعقاب في صورتي الفعل و الترك إذا كان مؤدّى الأمارة مطابقاً للواقع؟! لحصول المخالفة والإطاعة بالنسبة إلى الأمرين و هذا ممّا لا يصار إليه.

ولاوجه للأوّل أيضاً؛ لأنّه خلاف أدلّة الطرق والأمارات؛ فخير الأُمور أوسطها.

١١٦ ـ قوله ﷺ: «دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله تعالى ...» (١: ١٢٥)

أقول: ربما يناقش فيما أفاده المصنّف ﷺ في مقام الاستدلال:

تارةً: بأنّ الكلام في المقام إنّما هو فيما لم يعلم الإذن فيه من الله، مع احتمال صدوره منه و عدم وصوله إلينا، ولا يصحّ سلب ثبوت الإذن عن مثله، كما هو ظاهر كلام المتن؛ لمنع كون الإعلام مأخوذاً في مدلول الإذن، بل مجرّد صدوره يكفي في ثبوت مدلوله و لو لم يحصل العلم بالصدور.

وأُخرى ـ بعد تسليم أنّ مدلول الإذن هو الإعلام، و بعبارة أُخرى هو صدوره مع العلم بالصدوره ـ: بأنّ ما نحن فيه ـ أعني ما لم يعلم الإذن فيه من الله تعالى مع احتمال الإذن ـ غير مندرجٍ تحت عنوان الافتراء؛ لأنّ الافتراء إنّما هو الكذب عن عمد، وأين هذا ممّا نحن فيه؟! فنلتزم حينئذٍ بثبوت الواسطة بين الافتراء و الإذن ـ أعني مالم يعلم الإذن فيه من الله تعالى مع احتمال الإذن ـ وهي غير مشمولة للآية.

وبالجملة: فالآية[1] إنّما تدلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله تعالى واقعاً، فهو افتراء، لا على أنّ ما لم يعلم الإذن فيه من الله مع احتمال الإذن يكون افتراء أيضاً، والمدّعى هو الثاني، و الّذي يدلّ عليه الآية هو الأوّل.

وثالثاً ـ بعد تسليم هذا أيضاً نظراً إلى قرينة المقابلة الدالّة على نفي الواسطة ـ: بأنّ غاية مايلزم حينئذٍ إنّما هو اندراج ما نحن فيه تحت الافتراء موضوعاً من باب المجاز؛ بأن يستعمل لفظ الافتراء فيما يشمل معناه و ما نحن فيه بعلاقة المشابهة، وهي اشتراك كلا المعنيين فيما يعبّر عنه في الفارسيّة: بـ«بستن شيء را به غير».

وأمّا إلحاقه به حكماً، فهو ممنوع؛ لأنّ الحكم الّذي يتوجّه إليه إمّا الحرمة الثابتة في الخارج لكلّ افتراء بالعقل و النقل، ففيه: أنّ القدر المتيقّن منه إنّما هو الافتراء بمعنى الكذب عن عمد، دون ما نحن فيه.

---

١ ـ أي قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ ؛ يونس: ٥٩.

أو الحرمة المستفادة من الاستفهام في الآية؛ لأنّ مفاده فيها التوبيخ، ففيه: أنّ التوبيخ غير كاشف عن النهي التكليفيّ، بل غاية ما يستفاد منه فيها هو الإرشاد إلى ترك المعنى الأعمّ؛ و لذا يقال في العرف في مقام التوبيخ بالفارسيّة: «چرا نادانسته می‌گویی»؛ فكما أنّه ليس إلّا للإرشاد و إن كان بالنسبة إلى المعنى الأعمّ فكذا في المقام. ولاينافي ذلك كون الفرد منه ـ أعني الافتراء بمعنى الكذب عن عمد ـ حراماً شرعيّاً؛ فتدبّر.

١١٧ ـ قوله ﷺ: «ومن السنّة قوله[1] ﷺ في عداد القضاة...» (١٢٦:١)

أقول: ربما يناقش فيه:

أوّلاً: بأنّ القضاء منصب جليل وخطب[2] نبيل، بحيث يستحلّ فيه دماء الناس وأعراضهم و أموالهم، و حرمة العمل بالظنّ فيما شأنه هذا ـ كما هو مفاد الحديث ـ لاتثبت حرمته في غيره من الأحكام.

وثانياً: بأنّ الحديث الشريف لايدلّ على حرمة العمل بغير العلم من حيث التديّن و التشريع، بل الظاهر منه أنّ مجرّد العمل بغير العلم حرام ذاتاً و إن صادف الواقع؛ فتأمّل.

١١٨ ـ قوله ﷺ: «ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهانيّ ﷺ في بعض رسائله[3]...» (١٢٦:١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ مقصود المصنّف ﷺ ليس التمسّك بالإجماع المنقول، حتّى يناقش فيه بما مرّ غير مرّة؛ كيف و الإجماع المزبور ظاهره منقول، وباطنه محصّل؟! لأنّ ناقله أوصله إلى حدّ البداهة.

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٢ ـ أي: شأنٌ ذو نُبْلٍ و فضلٍ.

٣ ـ اُنظر الرسائل الأُصوليّة: ١٢.

أمّا تصحيح تمسّكه﵀ بالكتاب و السنّة، فإمّا من حيث كونهما من الظنون الخاصّة الّتي الدليل القطعيّ على اعتبارها، أو من حيث ثبوت التظافر والتعاضد فيهما بحيث يوجب حصول القطع؛ فإنّ ما لم يذكره﵀ من الآيات و الأخبار الواردة في هذا الباب في جنب ما ذكره كالبحر بالنسبة إلى القطرة.

١١٩ ـ قوله﵀: «و الحاصل أنّ المحرّم هو العمل بغير العلم ...» (١٢٦:١)

أقول: لايخفى عليك، أنّه أراد﵀ بهذا الكلام ردّ ما ربما يتوهّم من كلام جماعة، من كون حرمة العمل بالظنّ ذاتيّةً، كسائر المحرّمات الذاتيّة، فيلزمه عدم تحقّق الاحتياط فيه؛ لظهور أنّ العمل بما لم يكن حجّة واقعاً، إذا كان محرّم العمل من حيث هو، كان احتمال عدم الحجيّة موجباً لاحتمال التحريم الذاتيّ، الرافع لموضوع الاحتياط.

١٢٠ ـ قوله﵀: «و قد يقرّر الأصل هنا بوجوه أُخر ...» (١٢٧:١)

أقول: لايخفى عليك أنّ بعضاً من الوجوه المزبورة ما هو مطابق للمدّعى الّذي اختاره المصنّف﵀ في صدر الباب، و بعضاً غير مطابق له، و بعضها في موضعٍ مطابقٌ و في الآخر غيرُ مطابق.

١٢١ ـ قوله﵀: «أو ترجيح جانب التحريم...» (١٢٩:١)

أقول: الظاهر أنّ الترديد باعتبار القولين في المسألة.

١٢٢ ـ قوله﵀: «فلأنّ العمل بالظنّ في مورد مخالفته للأُصول ...» (١٣٠:١)

أقول: لايخفى ما فيه؛ فالأولى أن يقال في مقام ردّ الخصم: إنّ حرمة العمل بالظنّ ثابتة بالأدلّة الأربعة السابقة، فلا يحتاج إلى مخالفته؛ لقاعدة الاشتغال على الوجه المقرّر في المتن.

١٢٣ ـ قوله ﷺ: «قوله ﷺ: «رجل قضى[١] بالحقّ و هو لا يعلم»» (١٣٢:١)

أقول: إنّ وجه دلالته على الحرمة التشريعيّة، كون المراد من القضاء هو المتعارف الّذي يقضي القاضي مع بنائه على استحقاقه للحكومة الشرعيّة.

وأمّا قوله: «من أفتى الناس بغير علم» وإن كان له ظهور في الحرمة التشريعيّة أيضاً بسبب لفظ الإفتاء، لكنّه لابدّ من صرفه عن ظاهره بقرينة قوله: «كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه»؛ حيث إنّه لاصلاح في العمل بغير العلم بعنوان التشريع أصلاً، بل هو فساد محض، و قد أثبت أكثريّة الفساد في الرواية لاكلّيّته فلابدّ من أن يحمل على بيان الحرمة من الجهة الثانية، أي طرح الحقّ الواقعيّ أو الظاهريّ.

١٢٤ ـ قوله ﷺ: «من أنّ اعتبار الأُصول لفظيّة كانت أو عمليّةً...» (١٣٢:١)

أقول: اعلم أنّ ما يتصوّر في اعتبار الأُصول بين وجوه بل أقوال:

أحدها: إعتبارها من باب التعبّديّة المحضة.

ثانيها: إنّها معتبرة من باب السببيّة المقيّدة؛ يعني أنّها حجّة ما لم يحصل الظنّ على خلافها.

ثالثها: من باب الظنّ النوعيّ.

رابعها: من باب الوصفيّة الخاصّة؛ يعني أنّها حجّة إذا أفادت الظنّ.

١٢٥ ـ قوله ﷺ: «وأنّ الضرر الموهوم لايجب دفعه... فتأمّل»[٢]

أقول: إنّ هذا ممّا زاده ﷺ في الدرس، وهو إشارة إلى أنّ للضرر الموهوم مراتب على ما سيأتي في باب الانسداد، وهذا ـ أعني ما نحن فيه ـ ممّا يجب دفعه؛ فلينتظر.

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٢ ـ ليس هذا موجوداً في نسخ الرسائل، بل زاده في الدرس في ذيل قوله: «وأنّ الضرر الموهوم لايجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكّن»؛ راجع فرائد الأُصول ١: ١٣٣.

١٢٦ ـ قوله ﷺ: «وإن أُريد حرمة العمل المطابق للظنّ ...» (١٣٤:١)

أقول: إنّ المراد بالعمل على طبقه هو مجرّد الحركة و السكون على طبقه، من دون التديّن و التعبّد به.

١٢٧ ـ قوله ﷺ: «و منها الأمارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعيّة من ألفاظ الكتاب والسنّة ...» (١٣٥:١)

أقول: لابدّ قبل الخوض في المرام من إتقان المقام ببيان أمرين:

أحدهما: في بيان وجه تقديمه ﷺ هذه الأمارات على سائر المستثنيات عن تحت الأصل المؤسّس سابقاً؛ و لعلّ النكتة أنّ الأمارات المزبورة، مشتركة بين الكتاب والسنّة ومتعلّقة بهما كليهما دون غيرها.

وبالجملة: فلمّا كانت هذه مشكاةً لبيان حال النورين و مجمعاً للبحرين، فصارت أولى بتلبّس شرافة التقديم من البين دون غيرها.

وثانيهما: أنّ ظاهر كلامه ﷺ في العنوان و إن كان اختصاص النزاع في مسألة حجيّة الظنّ في باب الألفاظ بما يعمل منه في استنباط الأحكام من الكتاب والسنّة، وإبداء الفرق بينه وبين غيره من الظنون المعلّقة بسائر الألفاظ كالأقارير والوصايا، لكن بعد التأمّل يظهر أنّ اختصاص العنوان به، ليس من جهة الإشارة إلى ثبوت الفرق بين القسمين؛ كيف، و هو ممّا يعلم بطلانه؟! كما يشهد به ملاحظة هذا الباب في غير هذا الكتاب، بل من جهة الإشارة إلى أنّ غرض الأُصوليّ من حيث هو أُصوليّ لا يتعلّق بالبحث عن أحوال غير ألفاظ الكتاب والسنّة، وهو ظاهرٌ.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ حاصل الكلام في هذا المقام أنّ هذه الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعيّة من ألفاظ الكتاب والسنّة على قسمين:

قسمٌ يعمل لتشخيص مراد المتكلّم فيهما.

وقسمٌ يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ فيهما؛ فالكتاب والسنّة الّتي هي عبارة عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، بعد الفراغ عن كونهما حجّة كما هو مقرّر في محلّه، لهما جهتان من الكلام:

تارة: يكون المقصد استعلام مراد المتكلّم فيهما.

وأُخرى: استعلام الموضوع له للفظ الواقع فيهما. و إذا كان المقصد ذلك، فتارةً: نعلم المراد والموضوع له كليهما، وحينئذٍ لانحتاج إلى تجشّم الاستدلال وتكلّف القيل والقال.

وأُخرى: نعلم المراد ولكن لا نعلم الموضوع له. وحينئذٍ يكون العلم بالأوّل يغنينا عن استعلام الثاني؛ لأنّا تابعون لمراد المولى، سواءٌ علمنا الموضوع له للفظ الواقع في كلامه، أم لم نعلم.

ولكن في صورة العكس ـ أعني ما إذا علمنا الموضوع له و لانعلم المراد ـ لايكفينا العلم بالأوّل عن استعلام الثاني؛ لأنّ العلم بالموضوع له، لاينفع في فهم مراد المولى الّذي هو المطلوب، والمقصد الأصلي في المقام أنّه إذا فقد العلم من الطرفين أو من أحدهما، فهل يقوم الظنّ بهما أو بأحدهما مقام العلم أم لا؟

أمّا الخبر الواحد فلمّا كان له جهات ثلاث، ثالثها: أنّ الظنّ الحاصل بسبب إخبار العدل بكون خبره قول الإمام عليه السلام هل هو معتبر أم لا؟ فاحتاج إلى استثناء آخر بالنسبة إلى هذه الجهة، وبعد إحرازها والقول بكفاية الظنّ فيها، فيأتي فيه أيضاً الكلام من الجهتين الأُخريين؛ أعني البحث عن اعتبار الظنّ بالمراد، والظنّ بالموضوع له.

هذا كلّه حسب ما أفاده المصنّف رحمه الله في مجلس درسه الشريف.

١٢٨ ـ قوله﵀: «وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع» (١٣٥:١)

أقول: لايخفى عليك: أنّ مرجع التمسّك بغلبة استعمال المطلق والقرائن المقاميّة أيضاً إلى التمسّك بأصالة عدم القرينة الصارفة عن ظاهر اللفظ؛ إلّا أنّه﵀ أراد بذكره ثانياً، الإشارة إلى أنّ ظهور اللفظ بالنسبة إلى معناه بحيث لو أراد غيره من دون نصب قرينة مع تعلّق غرض المتكلّم بإفهامه، عدّ ذلك منه قبيحاً؛ لايفرق فيه بين ما إذا حصل الظهور المزبور من طرف الوضع أو غيره.

١٢٩ ـ قوله﵀: «كوقوع الأمر عقيب توهّم الحظر ...» (١٣٥:١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ للأمر الواقع عقيب توهّم الحظر جهتين من الكلام؛ حيث إنّ الكلام تارة: يقع في أنّ وقوع الأمر عقيب توهّم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة أم لا؟ و من هذا الجهة مثال للقسم الثاني.

وأُخرى: بعد ثبوت ظهوره في الإباحة المطلقة يقع الكلام في أنّ المتكلّم هل أراد هذا الظهور أم غيره؟ و من هذه الجهة مثال للقسم الأوّل.

١٣٠ ـ قوله﵀: «ومن المعلوم بديهة أنّ طريق محاورات...» (١٣٧:١)

أقول: يظهر ذلك بالتتبّع في أحوال النبيّ ﷺ في مقام بيان الأحكام لكلّ أحد من غير أن يكون بينهم ألفاظ غير ما هو المعهود عند العرف. مضافاً إلى بناء العقلاء من أهل كلّ لسان على حمل كلام كلّ متكلّم على ما هو ظاهر في ذلك اللسان، من دون اعتناء باحتمال خلاف الظاهر.

١٣١ ـ قوله﵀: «أنّ العمل بالظواهر مطلقاً...» (١٣٧:١)

أقول: أي سواءٌ كان بالنسبة إلى الكتاب، أو الأخبار.

١٣٢ ـ قوله﵀: «و حاصل هذا الوجه يرجع إلى أنّ منع الشارع ...» (١٤٢:١)

أقول: ما يصلح لإرجاع هذا الوجه إليه أحد الأمرين:

أحدهما: ما ذكره المصنّف؛ و ملخّصه: أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ الخطابات القرآنيّة ليست من قبيل المحاورات العرفيّة، بل هي من قبيل الألفاظ والرموز المعهودة بين المحبّ و المحبوب؛ فلا يعلم المراد منها إلّا من قِبَله.

وثانيهما: أن تكون من قبيل المحاورات العرفيّة، لكن مَنْع الشارع عنه يكشف عن اقترانها بقرائن سقطت عنّا؛ فلا يعلم المراد منها إلّا ببيان من هو عالم بالقرائن، وليس هو إلّا الأئمّة الطاهرين.

١٣٣ ـ قوله: «والجواب عن الاستدلال بها: أنّها لاتدّل...» (١٤٢:١)

أقول: ملخّص الجواب عن الاستدلال المزبور ـ مضافاً إلى ثبوت الإجماع على العمل بظواهر الخطابات القرآنيّة ـ بين وجوه:

أحدها: ما أفاده المصنّف العلاّمة في الدرس؛ وحاصله: أنّ الّذي يدلّ عليه تلك الأخبار هو النهي عن العمل بالكتاب مستقلاًّ، من غير الرجوع إلى أخبار الأئمّة مطلقاً، ونحن أيضاً لانقول به. والّذي نقول به هو أنّ الكتاب جزء الدليل؛ بمعنى أنّ الّذي وصل فيه تفسير من الأئمّة يعمل به، والّذي لم يصل فيه شيء عنهم يستكشف منه كون المراد هو ظاهر الخطاب، وإلّا لبيّنوه.

وثلاثةٌ منها ما أفاده في المتن:

أحدها: ما هو راجع إلى منع الدلالة، وهو أيضاً تارةً: يكون بالنسبة إلى لفظ التفسير، وأُخرى: بالنسبة إلى لفظ الرأي.

وحاصل الأوّل: أنّه فرق بين الترجمة والتفسير، والّذي نحن نلتزم به هو الأوّل، والمنهيّ عنه في الأخبار هو الثاني.

وثانيها: جواب نقضيّ؛ وهو قوله: «كيف ولو دلّت على المنع عن العمل على هذه الوجه...».

وثالثها: الجواب بطور المعارضة؛ يعني بالنسبة إلى طائفة من الأخبار.

١٣٤ ـ قوله ﷺ: «ويرشدك إلى هذا...» (١٤٣:١)

أقول: إنّ هذا مع قوله: «و يرشد إلى هذا» كليهما مقرّبان أيضاً للمعنى الثاني للرأي، كما لايخفى.

١٣٥ ـ قوله ﷺ: «مثل خبر الثقلين ...» (١٤٥:١)

أقول: إنّ هذا ما ورد في حديث النبيّ ﷺ: **«إنّي تَارِك فِيكُمُ الثَّقَلَينِ كِتَابَ الله وَعِتْرَتِي»**[١]. سمّيا بذلك لأنّ العمل بهما ثقيل. و قيل: من الثَقَل بالتحريك و هو متاع المسافر. ويؤيّد الثاني ـ كما قال ﷺ في الدرس ـ ما في تفسير عليّ بن ابراهيم القميّ ﷺ في مقام تفسير قوله تعالى: **﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ﴾**[٢]، عن السيّد السجّاد ﷺ أنّه قال: «نحن الثقلان؛ لما ورد عن النبيّ ﷺ إنّي تارك فيكم الثقلين...»[٣]. هذا بحسب التأويل، وإلّا فالظاهر منه هوالجنّ والإنس.

١٣٦ ـ قوله ﷺ: «وقوله ﷺ لابنه إسماعيل...».

أقول: إنّ المراد بقوله ﷺ قول الصادق ﷺ في حقّ ابنه في قضيّة جرت بينه وبين الرجل الشارب للخمر، وقصّته معروفة[٤]، وسيأتي[٥] الإشارة إليها.

١٣٧ ـ قوله ﷺ: «وتقريره ﷺ التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَٰب...﴾ ...» (١٤٦:١)

أقول: إنّ الأولى في العبارة أن يقال: وتقرير الرضا ﷺ تمسّك الحسن بن

---

١ ـ ميزان الحكمة ١: ١٩١؛ والوسائل ١٨: ١٩، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩؛ ومسند أحمد بن حنبل ٣: ١٤. ٢ ـ الرحمن: ٣١.

٣ ـ تفسير القميّ ٢: ٣٤٥، وفيه: «قال: نحن وكتاب اللّه؛ والدليل على ذلك قول رسول الله ﷺ: إنّي تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

٤ ـ الوسائل ١٣: ٢٣٠، الباب ٦ من أحكام الوديعة، الحديث الأوّل.

٥ ـ في ص ١٨٧ من كتابنا هذا؛ وانظر فرائد الأُصول ١: ٢٩١.

الجهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَاتِ﴾ و أنّه ناسخ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ...﴾.

وهذا مطابق لما في الوسائل عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضّال، عن الحسن بن الجهم، قال: قال لي أبوالحسن الرضاعليه السلام: «يا أبا محمّد ما تقول في رجل تزوّج نصرانيّة على مسلمة؟».

قال: «قلت جعلت فداك و ما قولي بين يديك؟!»

قال: «لتقولنّ فإنّ ذلك يعلم به قولي».

قلت: «لايجوز تزويج النصرانيّة على مسلمة و لا على غير مسلمة».

قال: ولِمَ قلت؟ يقول الله عزّوجلّ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[١].

قال: فما تقول في هذه الآية: ﴿وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٢]؟

قلت: فقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية؛ فتبسّم ثمّ سكت[٣].

هذا، لكنّ الحقّ على ما أفادهقدس سره في الدرس، أنّ قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَاتُ...﴾ في سورة المائدة، ولم يكن فيها آية منسوخة. وعلى هذا أيضاً نصّ عليّ بن ابراهيم القميّ في تفسيره حيث قال: «إنّ قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَاتُ...﴾ ناسخٌ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا﴾»[٤].

هذا، لكنّ الأخبار الواردة في كون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً متعارضة؛ فراجع.

١٣٨ ـ قولهقدس سره: «الثاني من وجهي المنع: أنّا نعلم بطروّ التقييد ...» (١٤٩:١)

أقول: إنّ الفرق بين الوجهين: أنّ الثاني راجع إلى منع الصغرى؛ بمعنى أنّه

---

١ ـ البقرة: ٢٢١. ٢ ـ المائدة: ٥.

٣ ـ الوسائل ١٤: ٤١٠، الباب ٩ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤.

٤ ـ تفسير القميّ ١: ١٣ و ٧٣.

ليس للقرآن ظواهر؛ للعلم الإجماليّ بطروّ التقييد و التخصيص إلى آخره. والأوّل راجع إلى منع الكبرى؛ بمعنى أنّ للقرآن ظواهر، لكنّها ليست بحجّة؛ للأخبار المزبورة سابقاً.

١٣٩ ـ قوله ﷺ: «بطروّ مخالفة الظاهر في أكثرها...» (١٤٩:١)

أقول: و ذلك كما في قوله ﷺ: **«المؤمنون عند شروطهم»**[١]، و قوله ﷺ **«على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»**[٢]، إلى غير ذلك؛ ضرورة أنّ طروّ مخالفة الظنّ في خطاب **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾** ليس بأكثر من الطروّ المزبور في الخبرين المذكورين، مع أنّ الخصم قد التزم بحجّيّة الأخبار.

١٤٠ ـ قوله ﷺ: «لا يرتفع أثره و هو وجوب التوقّف» (١٤٩:١)

أقول: لا يخفى أنّ أثر العلم الإجماليّ هو الإجمال، و أثر الإجمال هو وجوب التوقّف؛ فكون وجوب التوقّف أثراً للعلم الإجماليّ إنّما هو مع الواسطة.

١٤١ ـ قوله ﷺ: «قلت: هذه شبهةٌ ربّما تورد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص ...» (١٤٩:١)

أقول: توضيح المرام في هذا المقام بحيث يبيّن الشِقّان من الترديد الوارد في الكلام، أن يقال: إنّ ما يمكن تصوّره هنا صورتان:

أحدهما: ما إذا رأينا عامّاً، ونتفحّص من أوّل الفقه إلى آخره، فلم نعلم بوجود مخصّص، لا لهذا العامّ ولا لغيره؛ فالمستدلّ المزبور لامحالة يقول بالعمل بهذا العامّ؛ لأصالة العموم. والمورد يقول في مقام ردّه: ما التفاوت بين حالتي هذا

---

١ ـ الوسائل ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ضمن الحديث ٤.

٢ ـ عوالي اللئالي ١: ٢٢٤؛ مستدرك الوسائل ١٤: ٨، كتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢؛ و ١٧: ٨٨، كتاب الغصب، الباب ١، الحديث ٤؛ مسند أحمد ٥: ١٢.

العامّ قبل الفحص وبعده؟ فكما أنّ العلم الإجماليّ ثابت قبل الفحص ومانع عن إجراء أصالة العموم، فكذا بعده، والفحص من حيث هو لم يبيّن المجمل، فلايترتّب عليه ثمرة.

وثانيهما: أن نعمل بعمومات الكتاب و السنّة، و نتفحّص حتّى نصل إلى وسط الفقه، فرأينا هنا عامّاً، ونفرض أن نعلم بوجود مخصّصات بحيث احتملنا انحصار المخصّصات في هذه المعلومات. وحينئذٍ لاريب أنّ العلم الإجماليّ قد ارتفع، لكن أثره الّذي هو الإجمال إمّا أن يقال: بعدم بقائه؛ بأن يرفع الزائد على المخصّصات المزبورة بأصالة العدم، فحينئذٍ لامقتضي للفحص بالنسبة إلى هذا العامّ الّذي بأيدينا؛ لارتفاع العلم الإجماليّ وأثره، مع أنّ المستدلّ لامحالة يقول بوجوب الفحص فيه أيضاً.

وإمّا أن يقال: ببقائه من جهة أنّ الأصل المزبور مجراه الشبهات الموضوعيّة، وفي المقام يكون الاشتباه في الحكم؛ لأنّ حكم الله تعالى الّذي يتضمّنه العامّ مشتبهٌ، ومنشأ الاشتباه هو الإجمال في اللفظ، فلا يرتفع بالفحص؛ لأنّ غاية الفحص أنّه يحكم بالعموم بعده بحكم أصالة الحقيقة، فنحكم به قبله أيضاً؛ لأنّ الفحص من حيث هو لم يبيّن العامّ؛ فتدبّر.

١٤٢ ـ قوله ﷺ: «و الحاصل: أنّ المُنصف لايجد فرقاً...» (١٥٠:١)

أقول: لايخفى عليك: أنّ هذا حاصل الجواب الأوّل لا الثاني؛ فلا يرتبط بالمقام.

١٤٣ ـ قوله ﷺ: «في القرآن محكمات وظواهر» (١٥١:١)

أقول: لايخفى عليك: أنّ المحكم في اصطلاح الأخباريّين عبارة عن النصّ فقط، لا القدر المشترك بينه وبين الظاهر كما هو اصطلاح الأُصوليّين. والبرهان

على ما ذكر، ما سيأتي في ذيل عبارة السيّد الشارح المزبور؛ حيث قال: إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ، وحينئذٍ فلا يرد على ما هو المرقوم في المتن من جعل الظواهر في قبال المحكمات، إشكالٌ.

١٤٤ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات ...» (١: ١٥٤)

أقول: إنّ نظره ﷺ في كلامه هذا إلى ماعهد من السيّد الشارح في كلامه السابق؛ حيث قال: «إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ و أمّا شموله للظاهر فلا»؛ أي فلا يعلم ذلك.

لكنّه لايخفى: أنّ الظاهر من العبارة المزبورة ـ أعني قوله: «إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنّص...» ـ أنّ النفي في قوله «فلا» راجع إلى الشمول لا العلم؛ لأنّه بعد العلم بتساوي المحكم للنصّ وترادفهما، فشمول المحكم للظاهر معلومٌ عدمه لا غير معلوم؛ فمعنى قوله: «وأمّا شموله للظاهر فلا» أي فلا يشمل؛ يعني معلوم عدم شموله له.

هذا، لكن قد أجاب المصنّف ﷺ بعد عرض الإيراد المزبور عليه بما ملخّصه: أنّ الظاهر من قوله: «المعلوم عندنا» ـ من جهة أنّه مبتدأ معرّف باللام فيفيد الحصر ـ هو حصر المعلوم في التساوي المذكور، وأيضاً مساواة المحكم للنصّ. وأمّا غيره ـ أعني شمول المحكم للظاهر ـ فغير معلوم؛ بقرينة حصر المعلوم في التساوي المذكور، وأيضاً ظاهر عبارة السيّد الشارح صدراً وذيلاً ادّعاؤه عدم العلم لا العلم بالعدم، كما لايخفى.

وكيف كان: فربّما يمكن أن يورد على ما ذكره السيّد زائداً على ما ذكره المصنّف ﷺ بما حاصله أنّ المتشابه له فردان:

أحدهما: الخطاب بالمجملات.

وثانيهما: الخطاب بظواهر أُريد خلافها مع عدم نصب القرينة عليه.

وحينئذٍ نقول: إنّ الذمّ على اتّباع المتشابه يمكن إرجاعه إلى القسم الأوّل دون الثاني ؛ لأنّه غير قابل لتعلّق النهي به؛ و ذلك لأنّ المجملات إجمالها معلوم لكلّ أحد، فلا يلزم قبح على الناهي عن العمل بها بخلاف الثاني؛ فإنّ النهي عمّا لم يكن إلى استعلامه طريق ـ والمفروض أنّ المتكلّم أيضاً لم يبيّنه باعتراف الخصم ـ قبيحٌ.

سلّمنا تعلّق النهي بكلا الفردين؛ نظراً إلى أنّ النهي عنه مع عدم ثبوت الطريق إليه، يوجب العلم الإجماليّ بوجوده بين الخطابات، و مقتضاه عدم العمل بجميعها والتوقّف فيه، حتّى يحصل لنا النجات عن الذمّ على الاتّباع المزبور، لكن نقول: إنّ العلم الإجماليّ المزبور نظير ما ذكر في الوجه الثاني لقول الخصم: من العلم الإجماليّ بطروّ التخصيص والتقييد إلى آخره، وقد سبق الجواب عنه بما لا مزيد عليه.

١٤٥ ـ قوله ﷺ: «فلا يخلو: إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها...» (١٥٧:١)

أقول: إنّ معنى تواتر القراءات أنّه تواتر أنّ النبيّ ﷺ كان يقرء بكلّ القراءات الّتي قرأها السبعة؛ و هم نافع و أبو عمرو و الكسائي و حمزة و ابن عامر و ابن كثير وعاصم، غاية الأمر أنّ كلّ واحد منهم يختار قراءة.

١٤٦ ـ قوله ﷺ: «بحمل الظاهر على النصّ أو على الأظهر...» (١٥٧:١)

أقول: لايخفى عليك: أنّ ما نحن فيه ـ أعني الآية المزبورة ـ من قبيل حمل الظاهر على الأظهر؛ و ذلك لأنّ دلالتها على عدم جواز المقاربة في أيّام النقاء بناءً على القراءة الأُولى إنّما هو بحسب المنطوق، و على القراءة الثانية يكون بحسب المفهوم؛ أعني مفهوم الغاية، و لاريب أنّ المنطوق أظهر من المفهوم.

١٤٧ ـ قوله ﷺ: «و مع التكافؤ لابدّ من الحكم بالتوقّف...» (١٥٧:١)

أقول: إنّ المرجّحات السنديّة و الصدوريّة ممّا لامجال لجريانها في الكتاب، كما تجري في السنّة في صورة التعارض؛ كيف، و الكتاب قطعيّ السند ولايمكن فيه فرض الصدور لأجل التقيّة حتّى يجري فيه المرجّحات الصدوريّة؟! وبعد عدم جريان هذه المرجّحات فيه، ففي صورة فقد المرجّحات الدلالتيّة[1] والتكافؤ لابدّ من الحكم بالتساقط و الرجوع إلى غيرهما من آية أو رواية أو أصل من أُصول الأحكام على حسب ما يقتضيه المقام.

١٤٨ ـ قوله ﷺ: «كان الحكم كما تقدّم» (١٥٨:١)

أقول: يعني إذا ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة فتصيرا بمنزلة الآيتين المتعارضتين، فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات الدلالتيّة، ومع فقدها وحصول التكافؤ يتوقّف ويرجع إلى غيرهما، كما تقدّم.

فإن قلت: إذا ثبت جواز الاستدلال بكلّ منهما بالدليل فلابدّ من التخيير بينهما، فمن أين التوقّف؟!

قلت: إنّ غاية ما يدلّ عليه الدليل إنّما هو جواز الاستدلال بكلّ منهما في غير صورة التعارض، وأمّا في صورة التعارض فلم يعلم دلالته.

١٤٩ ـ قوله ﷺ: «وإلّا فلابدّ من التوقّف ...» (١٥٨:١)

أقول: إنّ الفرق بين الصورتين: أنّه إذا ثبت جواز الاستدلال بكلّ منهما فهما بمنزلة الآيتين، فكلّ منهما على طبق الواقع. وأمّا إذا لم يثبت جواز الاستدلال فالواقع إمّا على طبق أحدهما، أو في دليل آخر غيرهما، فهما حينئذٍ بمنزلة

---

١ ـ أثبتنا كما في النسخة الموجودة، والصحيح: «الدلاليّة».

الخبرين الظنّيّين، فيجري فيهما غير المرجّحات الدلالتيّة أيضاً من سائر المرجّحات؛ مثل أعدليّة القاري و أضبطيّته، إلى غير ذلك.

١٥٠ ـ قوله ﷺ: «بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا...» (١٥٨:١)

أقول: منشأ هذا الوجه ما تقدّم سابقاً من أنّ المرجّحات الغير الدلالتيّة ممّا لامسرح لها في الكتاب.

١٥١ ـ قوله ﷺ: «الثالث: أنّ وقوع التحريف[1] في القرآن ـ على القول به ـ لا يمنع...» (١٥٨:١)

أقول: توضيح المقام ـ بعد الإغماض عن عدم وقوع التحريف في ظواهر الكتاب، و بعد الإغماض عن الإجماع على العمل بها مع وجود التحريف ـ أن يقال: إنّه لا مانع عن العمل بها على مقتضى القاعدة بعد احراز المقتضي للعمل:

أمّا أوّلاً: فلعدم وجود العلم الإجماليّ بأنّ التحريف صار منشأً لاختلاف ظواهرها، غاية ما في الباب وجود التحريف و هو لايستلزم الاختلاف.

وأمّا ثانياً: فلأنّه بعد تسليم وجود العلم الإجماليّ باختلافها يكون الشبهة غير محصورة؛ لأنّ الآيات الّتي وقع التحريف فيها بالنسبة إلى غيرها أقلّ قليل، وقد تقرّر في محلّه أنّ العلم الإجماليّ في الشبهة الغير المحصورة لايوجب طرح الأُصول، و بمثل هذا يمكن أن يجاب عن العلم الإجماليّ الّذي أورده السيّد صدر الدين بالنسبة إلى المتشابهات.

فإن قلت: إنّ ذلك إنّما هو في الأُصول التعبّديّة كأصالة البراءة و أمثالها، وأمّا ما كان الوجه في اعتباره هو الظهور العرفيّ فيمكن أن يقال: بإيجاب العلم الإجماليّ بالتحريف، الإجمالَ فيه.

---

١ ـ أُنظر بحر الفوائد: ٩٨ ـ ١٠٢.

قلت: نمنع بناء العرف على صرف الظواهر، بمجرّد العلم الإجماليّ بالخلاف، ولو كان أطراف الشبهة غير محصورة.

وأمّا ثالثاً: فلو سلّم كون الشبهة محصورة، لكن نقول بعدم قدح العلم الإجماليّ بعد خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء؛ لاحتمال كون التحريف فيما لايتعلّق بالعمل، و قد تقرّر في مسألة العلم الإجماليّ في باب الشكّ في المكلّف به: أنّ العلم الإجماليّ المورث لتنجّز التكليف و طرح الأُصول في الشبهة المحصورة، هو ما كان جميع أطرافه محلاً لابتلاء المكلّف[1].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الأُصول العمليّة لا الأُصول اللفظيّة الّتي تدور مدار الظهور العرفيّ؛ لدعوى أنّ اللفظ يحصل فيه الإجمال بالعلم الإجماليّ بالخلاف و لو كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء.

وأنت خبير بما فيه من السخافة كما يأتي في محلّه.

١٥٢ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّيّة الظواهر...» (١٥٩:١)

أقول: توضيح المقام: أنّ الدليل الدالّ على حجّيّة الظواهر، إمّا أن يكون لبّيّاً مثل الإجماع، أو لفظيّاً؛ **فإن كان الأوّل:** فلا يخفى أنّه بعد حصول القطع من الإجماع بحجّيّة مطلق الظواهر حتّى ظواهر الآيات الناهية، فلا بدّ أن يكون ظهور الآيات الناهية، بالنسبة إلى باقي أفراد الظنون؛ لاستحالة حصول القطع بالمتناقضين.

وبالجملة: فبعد حصول القطع بحجّيّة الظواهر إمّا أن يخرج تلك الظواهر الناهية عن مورد الإجماع، بحيث يحصل القطع بحجّيّة ما عداها، أو يكون ظهور الآيات الناهية بالنسبة إلى غير ما ثبت حجّيّته بالإجماع.

وإن كان الثاني: فالأمر أهون؛ لأنّ الدليل اللفظيّ قابل للتخصيص.

---

١ ـ في الأصل: «محلاً للابتلاء للمكلّف».

١٥٣ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (١٥٩:١)

أقول: لعّله إشارة إلى أنّه يمكن أن يقال بشمولها لأنفسها بناء على أنّ مناط النهي هو الظنّ، وحينئذٍ فلا يوجد فرق بين الظنّ الحاصل منها ومن غيرها.

١٥٤ ـ قوله ﷺ: «وفيه ما لايخفى» (١٥٩:١)

أقول: وذلك لأنّ صيرورتها مقطوعة الاعتبار إمّا قبل قيام الإجماع على حجّيّتها، أو بعده؛ أمّا الأوّل فواضح الفساد. وأمّا الثاني فلأنّ بعد قيام الدليل، يكون ظواهر الآيات الناهية و غيرها في جهة واحدة، مضافاً إلى أن قطعيّة الاعتبار لايخرج الظنّ عن كونه ظنّاً.

١٥٥ ـ قوله ﷺ: «فالظهور اللفظيّ ليس حجّة حينئذٍ...» (١٦٠:١)

أقول: ظاهر كلامه هذا أنّه ليس في البين ظنّ خاصّ موجود؛ أمّا ظواهر أخبار الآحاد فظاهر. وأمّا الأخبار المتواترة فهي أيضاً كذلك. غايته أنّ التواتر يجعلها قطعيّ السند، فتصير كالكتاب؛ فكما أنّ ظواهر الكتاب ليست بحجّة إلّا من باب الظنّ المطلق، فكذلك الأخبار المتواترة.

١٥٦ ـ قوله ﷺ: «ويمكن توجيه هذا التفصيل...» (١٦٠:١)

أقول: لمّا كان التفصيل المزبور مشتملاً على دعويين بلا دليل، فاحتيج إلى التوجيه المزبور حتّى يثبتهما عن دليل.

١٥٧ ـ قوله ﷺ: «ومعلومٌ أنّ احتمال الغفلة من المتكلّم أو السامع احتمالٌ مرجوحٌ في نفسه...» (١٦١:١)

أقول: وذلك لأنّ شأن المتكلّم الإفهام و الإفادة، و شأن المخاطب التفهّم والاستفادة؛ فاحتمال الغفلة في حقّهما مرجوح.

١٥٨ ـ قوله ﷺ: «أنّ ما ذكرنا سابقاً ـ من اتّفاق ...» (١٦٣:١)

أقول: لايخفى أنّه لم يقدّم هذا بالتفصيل المزبور، بل أشار ﷺ إلى ما هو قريب من هذا؛ فراجع[١].

١٥٩ ـ قوله ﷺ: «لاينفع في ردّ هذا التفصيل...» (١٦٣:١)

أقول: وجهه: أنّ ما ذكر من قبيل الكتب المصنّفة، واعتبار الكتب المصنّفة من باب الظنّ الخاصّ مسلّم عند هذا المفصّل.

١٦٠ ـ قوله ﷺ: «فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخص ..» (١٦٤:١)

أقول: نظير هذا ما إذا تكلّم أحد وراء الجدار مثلاً تحسّراً وتحزّناً؛ فإنّ السامع لايرتاب في استفادة مراده من كلامه، مع أنّه غير مقصود بالتكلّم بداهةً.

١٦١ ـ قوله ﷺ: «و ينكر العمل بأخبار الآحاد...» (١٦٥:١)

أقول: و ذلك لأنّ إنكاره العمل بخبر الواحد إنّما هو من جهة السند لا الدلالة، وإلّا فهو مسلّم عنده.

١٦٢ ـ قوله ﷺ: «لابتنائه على الفرق بين أصالة عدم الغفلة...» (١٦٦:١)

أقول: قد تقدّم في بيان مقام التوجيه المزبور: أنّ أصالة عدم الغفلة والخطأ جارية في حقّ من قصد، حاضراً كان أو غائباً، دون من لم يقصد، وهذا بخلاف أصالة عدم القرنية؛ فإنّها مختصّة بالمشافهين، وليست جارية في حقّ غيرهم وإن كانوا مندرجين في عداد من قصد.

١٦٣ ـ قوله ﷺ: «لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقّهم مطلقاً» (١٦٦:١)

أقول: لايخفى ما في العبارة من الإشكال؛ فلابدّ إمّا من تقدير المضاف؛ بأن

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ١٦١.

يكون المعنى: لعدم كفاية جريان أصالة عدم الغفلة في حقّهم مطلقاً سواءٌ كانوا مندرجين في من قصد بالخطاب أم لا. أو يقال: إنّ الإطلاق قيد للمنفيّ لا النفي؛ وتوضيحه: أنّ أصالة عدم الغفلة إنّما هو لدفع احتمال غفلة المتكلّم والمخاطب، والاحتمال في ظواهر الكتاب لاينحصر في احتمال الغفلة منهما، بل احتمال وجود القرينة وعدمه أيضاً ثابت فيها، وحينئذٍ فأصالة عدم الغفلة لاتنفع في دفع احتمال وجود القرينة، فيكون معنى العبارة: أنّ أصالة عدم الغفلة في حقّهم لاتجري مطلقاً؛ أي لا تنفع في دفع جميع الاحتمالات حتّى احتمال وجود القرينة؛ تدبّر.

١٦٤ ـ قوله ﷺ: «بأنّ رواية الثقلين ظاهرة...» (١٦٧:١)

أقول: إنّ مراده بالظاهر مقابل النصّ؛ أي ليس بنصّ في ذلك؛ كما يستفاد من عبارته ﷺ في القوانين[١].

١٦٥ ـ قوله ﷺ: «يحتمل التفصيل المتقدّم[٢]» (١٦٨:١)

أقول: وذلك لمّا يظهر في طيّ كلماته الآتية من أنّ خطابات الكتاب مختصّة بالموجودين في زمن الخطاب، دون من تأخّر عنهم، فلايجوز لهم إجراء أصالة الحقيقة و عدم القرينة؛ لأنّهم غير مقصودين بالخطابات المزبورة، و ثبوت الحكم لهم إنّما هو بالاجماع والضرورة؛ فتدبّر في قوله: «لأنّا نقول أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة...»، وقوله: «ويستوي حينئذٍ الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره...»؛ فإنّهما محلّان لاستظهار التفصيل المزبور منهما.

١٦٦ ـ قوله ﷺ: «مواقعٌ للنظر والتأمّل» (١٦٩:١)

أقول: منها: قوله: «لا يقال: إنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لامظنون...».

---

١ ـ القوانين: ٢: ١٠٤.

٢ ـ المتقدّم في الفرائد الأُصول ١: ١٦٠.

ووجه النظر فيه: أنّه مشتمل على التناقض؛ و ذلك لأنّ الحكم المستفاد من الظاهر مظنونٌ، لامقطوعٌ؛ فإنّ الظاهر عبارة عن الطرف الراجح الّذي هو مفاد الظنّ لا القطع الّذي أُخذ في مدلوله عدم احتمال الغير.

لايقال: إنّ قوله: «وذلك بضميمة مقدّمة خارجيّة...» يصرف الظاهر المزبور عن ظاهره، ويدلّ على أنّ احتمال ارادة المتكلّم خلاف الظاهر من غير نصب قرينة، مرتفعٌ في المقام؛ لأنّ المفروض فيه كون المتكلّم حكيماً، والقبيح لايصدر منه، وإذا ارتفع هذا الاحتمال فيصير الحكم المستفاد منه مقطوعاً.

لأنّا نقول: إنّ غاية ما ارتفع بهذه المقدّمة إنّما هو احتمال ارادة المتكلّم خلاف الظاهر من غير نصب قرينة، و أمّا احتمال غفلة المخاطب بأن لم يطّلع على القرينة الّتي نصبها المتكلّم، و غفل عنها و لم يفهمها، فهو باقٍ على حاله، فلا يصير الحكم المستفاد منه مقطوعاً.

ومنها: قوله: «لأنّا نقول أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب...».

ووجه النظر فيه: أنّه يظهر منه قطعيّة الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب، على تقدير شمول الخطاب لمن تأخّر عن زمن الخطاب بانضمام المقدّمة الخارجيّة المزبورة. وهو كما ترى؛ لأنّ مجرّد شمول الخطاب للغائبين لايوجب قطعيّة الدلالة والحكم المستفاد منه؛ لأنّ شمول خطاب لهم لايجعلهم أولى من المشافهين، ومن المعلوم ـ كما عرفت آنفاً ـ عدم حصول القطع للمشافهين كثيراً مّا، فضلاً عن غيرهم من الغائبين.

ومنها: قوله: «فيحتمل الاعتماد في تعريفنا....».

ووجه النظر فيه: أنّ الظاهر منه تسليم وجوب التعريف، و هو ممّا لاوجه له؛

لإنّه بعد عدم كونهم مقصودين بالخطاب، لادليل على وجوب تعريفهم للقرائن.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المعدومين لمّا كانوا شركاء الموجودين في التكليف، فلابدّ للمكلّف في موارد إرادة خلاف الظاهر من تعريفه تكليف المعدومين، فاكتفى في مقام إعلامهم و تعريفهم بالأمارة المفيدة للظنّ؛ يعني أنّ القرائن المختفية كانت موجودة للحاضرين، والأمارة كاشفة عنها.

ومنها: قوله أخيراً: «ولظهور اختصاص الإجماع...»

ووجه النظر فيه:

أوّلاً: أنّه لم يُعلم وجه لارتباط قوله هذا، بما قبله من حيث الإعراب.

وثانياً: أنّه لاوجه لمنع الإجماع أصلاً؛ إذ عدم أخذ جماعة من العلماء بالظواهر عند قيام الخبر على الخلاف، إنّما هو من جهة ذهابهم إلى حجّيّة الخبر، لا أنّهم يرفعون اليد عن الظاهر، مع فرض عدم ثبوت الحجّيّة، كما هو كذلك في المقام.

١٦٧ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّك قد عرفت أنّ مناط الحجّيّة و الاعتبار في دلالة الألفاظ...» (١٦٩:١)

أقول: بعد الفراغ عن دفع ما ذهب إليه المحقّق القميّ ﷺ من التفصيل، فاعلم أنّ هنا نزاعاً آخر؛ وهو أنّ حجّيّة الظواهر هل هو من باب السببيّة أو الطريقيّة؟

وتقريب الأوّل أن يقال: إنّ العقلاء من أهل اللسان بنوا على التعبّد بظاهر الكلام الصادر عن كلّ متكلّم، والالتزام به؛ لكيلا يلزم الاختلال في نظام مكالماتهم، ويكون ذلك قاطعاً للعذر بين مواليهم وعبيدهم. ومستند ذلك البناء والالتزام إنّما هو واضع اللغة؛ بأن بنى بعد وضع الألفاظ للمعاني، على حمل اللفظ على ظاهره، وتبعه في ذلك عقلاء أهل اللسان؛ لتلك المصلحة.

ولايخفى مافيه: لبعد حدوث البناء المزبور من الواضع، أو من أهل اللسان تبعاً له.

وتقريب الثاني أن يقال: إنّ المبنى في العمل بالظواهر هو الكشف عن المرادات؛ لكون اللفظ مفيداً للظنّ النوعيّ بالمراد.

والفرق بين الوجهين: عدم ابتناء الأوّل على إفادة الظنّ النوعيّ، بل مبناه هو التعبّد، وابتناء الثاني عليها.

وعلى الوجهين لاينبغى الإشكال في عدم اعتبار حصول الظنّ الشخصيّ بالمراد في حجّيّة الظواهر؛ لما نرى من بناء أهل اللسان و العلماء على العمل بالظواهر وإن لم يحصل منها الظنّ بالمراد، كما أنّه لايقدح في حجّيّتها حصول الظنّ بالخلاف؛ للسيرة المستمرّة من العلماء وأهل اللسان على العمل بالظواهر ولوحصل الظنّ على الخلاف.

١٦٨ ـ قوله ﷺ: «بين إفادته الظنّ بالمراد...» (١٦٩:١)

أقول: إنّ المراد بالظن المزبور هو الظنّ المشكوك الاعتبار، كالظنّ الحاصل من الشهرة، لا ما قام الدليل على اعتباره، ولا ما قام الدليل على عدم اعتباره كالظنّ الحاصل من القياس؛ فإنّ الأوّل يعارض ذلك الظنّ، كما أنّ الثاني بمنزلة العدم.

١٦٩ ـ قوله ﷺ: «بعض متأخّري المتأخّرين...» (١٧٠:١)

أقول: إنّ المراد به صاحب الاشارات[١].

١٧٠ ـ قوله ﷺ: «بعض الأخباريّين...» (١٧٠:١)

أقول: إنّ المراد به الملّا محمّد أمين الأسترآباديّ[٢]؛ حيث ذكر في مبحث

---

١ ـ وهو المحقّق الكلباسي. وسيأتي من الشيخ في فرائد الأُصول ١: ٥٩١ أنّه حكاه له بعض معاصريه عن شيخه.

٢ ـ وأيضاً المحدّث البحراني في الدرر النجفيّة: ٣٤.

الاستصحاب ـ بعد اشتداده على الأُصوليّين ـ أنّ العمل ببعض الاستصحاب كاستصحاب العموم، ضروريّ.

١٧١ ـ قوله ﷺ: «وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلّا بالتوجيه...» (١٧٠:١)

أقول: إنّ السرّ فيه: أنّه لا معنى لاستصحاب الظنّ؛ لأنّه كلّ ما لوحظ بالنسبة إلى الظنّ في الزمان السابق، فهو ملحوظ في الزمان اللاحق، و الظهور موجود دائماً، والاستصحاب إنّما هو فيما إذاحصل الشكّ.

اللّهمّ إلّا أن يوجّه: بإرجاع الاستصحاب المزبور إلى استصحاب عدم المخصّص.

١٧٢ ـ قوله ﷺ: «وربما فصّل بعضٌ من المعاصرين» (١٧٠:١)

أقول: ببالي أنّه صاحب الهداية في حاشية المعالم في مبحث الألفاظ[١].

١٧٣ ـ قوله ﷺ: «وبإزاء تفصيل المذكور تفصيلٌ آخر ضعيف[٢]...» (١٧١:١)

أقول: إنّ الفرق بين هذا التفصيل والتفصيل المتقدّم: أنّ الثاني تفصيلٌ بين القرائن المتّصلة من حالٍ أو مقالٍ، وبين المنفصلة، والأوّل عامٌّ بالنسبة إلى هذين القسمين، والمناط فيه حصول خلاف مقتضى اللفظ من أمارة معتبرة أو غير معتبرة، سواءٌ كانتا من المتّصلة أو المنفصلة.

١٧٤ ـ قوله ﷺ: «و إن حصل من دليل معتبر...» (١٧٢:١)

أقول: لايخفى ما في ظاهر العبارة من التنافي؛ لأنّه إن حصل ارادة خلاف مقتضى اللفظ من دليل معتبر، فلا يكون هذه الإرادة مجرّد الاحتمال، كما هو مزبور في صدر العبارة. اللّهمّ إلّا أن يكون المراد به هو الطرف الراجح.

---

١ ـ وهو الشيخ محمّد تقي في هداية المسترشدين: ٤٠.

٢ ـ هذا التفصيل للسيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٣٥ ـ ٣٦.

١٧٥ ـ قوله﵀: «وأمّا القسم الثاني وهو الظنّ الّذي يعمل...» (١٧٣:١)

أقول: إنّ الفرق بينه و بين القسم الأوّل: أنّ القسم الأوّل مرجعه إلى الظنّ بالمراد بعد الفراغ عن الظاهر، و الثاني مرجعه إلى الظنّ في أنّ هذا ظاهر أم لا؟ سواء كان مستنداً إلى الوضع كلفظ الصعيد إلى آخر الأمثلة، أو مستنداً إلى القرينة كالأمر الواقع عقيب الحظر.

ولا يخفى أنّ النزاع في صيغة «إفعل» في المقام ليس من جهة التبادر؛ لأنّ التبادر إن حصل، حصل القطع بالمراد، بل النزاع فيه من حيث الوضع مع غمض النظر عن التبادر.

١٧٦ ـ قوله﵀: «وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها» (١٧٣:١)

أقول: توضيحه: أنّ مجرّد انسداد باب العلم في غالب موارد الظنون الخاصّة، لايصير سبباً لكونها في عداد الظنون المطلقة، بل المناط في الظنّ الخاصّ والمطلق أنّه إن كان علّة اعتبار الظنّ و مناط جعله حجّة، انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة، فهو ظنّ مطلق، وإن لم يكن علّة اعتباره انسداد[1] باب العلم، فهو ظنّ خاصّ، وإن كان في غالب موارده و مجاريه باب العلم منسدّاً.

١٧٧ ـ قوله﵀: «في مسألة التقويم...» (١٧٥:١)

أقول: توضيحه: أنّ اتّفاقهم على اشتراط التعدّد و العدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم الّذي يكون غالباً في حقّ شخص واحد، يستلزم اتّفاقهم على اشتراط التعدّد و العدالة في أهل الخبرة في مسألة الصعيد الّذي يكون في حقّ كلّ المكلّفين، بل بطريق أولى.

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «انسداده»، والصحيح ما أثبتناه.

١٧٨ ـ قوله ﷺ: «أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة...» (١٧٦:١)

أقول: قيّد بذلك؛ لاستكشاف أنّ التبادر المزبور مستند إلى الوضع لا الإطلاق؛ لأنّه إذا دار الأمر بينهما، فالأوّل مقدّم بانضمام الأصل المزبور.

١٧٩ ـ قوله ﷺ: «والمقصود من ذكره هنا مقدّماً...» (١٧٩:١)

أقول: كأنّه دفع لما يرد في المقام: من أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد، فردٌ من أفراد الخبر، و مع ذلك فما الوجه في إخراجه عن بحث الخبر وذكره في موضع على حدة؟!

وملخّص الدفع: أنّ المقصود من ذكره هنا مقدّماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرّض لبيان الملازمة بين حجّيّة الخبر و حجّيّته، لا بيان اعتباره بالخصوص وعدمه، وإذا ثبت عدم الملازمة فيترتّب عليه عدم اعتباره بالخصوص.

١٨٠ ـ قوله ﷺ: «أنّ الأدلّة الخاصّة...» (١٨٠:١)

أقول: إنّها ثلاثة: الأوّل: الاتّفاق الحاصل من عمل الأصحاب .

والثاني: الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

والثالث: الآيات.

وأمّا الدليل الرابع ـ أعني الدليل الانسداد ـ فهو ليس من الأدلّة الخاصّة، والمفروض كما عهد في صدر المسألة إنّما هو اعتبار الإجماع المنقول من باب الظنّ الخاص لا الظنّ المطلق، كما هو مفاد الدليل الرابع.

١٨١ ـ قوله ﷺ: «وهو الاتّفاق الحاصل من عمل القدماء...» (١٨٠:١)

أقول: إنّما تمسّك ﷺ بالإجماع العمليّ دون القوليّ، مع أنّه بكلا قسميه من المحقَّق والمنقول موجود بالنسبة إلى الخبر الواحد كما يأتي في بابه؛ لأنّ التمسّك

بالأخير فيما نحن فيه مستلزم للدور. و أمّا الإجماع المحقَّق فلعلّه لعدم حصوله له﵀.

١٨٢ ـ قوله﵀: «إلّا للرواية المصطلحة» (١٨٠:١)

أقول: إنّها عبارة عن حكاية قول المعصوم﵇ أو فعله أو تقريره عن حسّ من السمع والبصر؛ فلا يشمل ما هو مناطه الحدس والكشف.

١٨٣ ـ قوله﵀: «بقرينة التفصيل» (١٨١:١)

أقول: دفعٌ لما يقال: من أنّ النبأ هو الخبر، و هو أعمّ من كون المخبر به حسّيّاً أو حدسيّاً.

وملخّص الدفع: تسليم ذلك، لكنّ المراد به في الآية هو الأوّل؛ لما أفاده﵀ في المتن من قيام القرينتين عليه. و قوله﵀: «إحتمالاً مساوياً» احترازٌ عمّا لو كان احتمال الوقوع في الندم مرجوحاً؛ فإنّه حينئذٍ يندرج في الخبر الموثّق، و هو حجّة عند الأكثر.

١٨٤ ـ قوله﵀: «بأصالة عدم الخطأ في الحسّ...» (١٨٢:١)

أقول: إنّ إطباق العقلاء على العمل بالأصل المزبور إنّما هو في الحسّيّات، لا الحدسيّات.

١٨٥ ـ قوله﵀: «بما لايخلو عن نظر...» (١٨٣:١)

أقول: لعلّ وجه النظر كثرة استعمال الشهادة فيما عدا الحسّيّات، كالشهادة على التوحيد و غيره.

١٨٦ ـ قوله﵀: «و دعوى خرج ما خرج...» (١٨٣:١)

أقول: فيه تأمّل.

١٨٧ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (١٨٤:١)

أقول: قال ﷺ في الحاشية: وجه التأمّل أنّ ظاهر العلماء استدلالهم على اشتراط العدالة في صورة العلم بعدم الكذب، بمنطوق الآية لا مجرّد الإجماع.

١٨٨ ـ قوله ﷺ: «الأمر الثاني: أنّ الإجماع ...» (١٨٤:١)

أقول: إنّ هذا بمنزلة الصغرى، و ما مرّ في الأمر الأوّل بمنزلة الكبرى.

وحاصلهما: أنّ نقل الإجماع إخبار بما هو من الحدسيّات، و كلّ ما هو كذلك فهو غير مشمول لما دلّ على حجّيّة الخبر الواحد، و النتيجة أنّ نقل الإجماع غير مشمول له، فلا يكون حجّة.

١٨٩ ـ قوله ﷺ: «هم الأصل له وهو الأصل لهم» (١٨٤:١)

أقول: لاشبهة في أنّ اختراع الإجماع ينتهي إلى العامّة، كما لاشبهة في أنّ مبنى مذهبهم هو الإجماع.

١٩٠ ـ قوله ﷺ: «صاحب غاية البادي...» (١٨٤:١)

أقول: إنّ المبادي للعلّامة ﷺ، و غاية البادي في شرح المبادي. و صاحبه هو الشيخ محمّد بن عليّ بن محمّد الجرجانيّ الغروي صاحب المصنّفات الكثيرة[١].

١٩١ ـ قوله ﷺ: «أو التقرير...» (١٨٨:١)

أقول: إنّ الفرق بينه و بين قاعدة اللطف، في غاية الوضوح. و إن كنت في شكّ من ذلك فارجع إلى الفصول في باب الإجماع.

١٩٢ ـ قوله ﷺ: «و حاصل المسامحتين...» (١٨٩:١)

أقول: إحداهما: إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء.

---

١ ـ وهو تلميذ العلّامة الحلّي؛ أُنظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ١٠.

والثانية: إطلاق اللفظ الموضوع للدالّ و المدلول، في الدالّ فقط.

١٩٣ ـ قوله ﷺ: «و إن ادّعاها بعض...» (١٩٣:١)

أقول: إنّ المراد به هو المحقّق القميّ ﷺ؛ حيث قال في باب الإجماع المنقول: «وأمّا الشيخ و من يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الإجماع في هذه الطريقة المدخولة، بل يصرّحون بأنّ الاتّفاق كاشف عن قول الإمام ﷺ، و بأنّ العلم يحصل من جهة الاتّفاق، كغيرهم من الأصحاب، و الإجماع الواقع عنده أيضاً هو ما ذكره القوم؛ فلاحظ كتاب العدّة مصرّحاً فيها بذلك في مواضع»، انتهى[١].

ولعلّ المحقّق المزبور لم يظفر بما حكاه المصنّف ﷺ عن الشيخ من العبارات الدالّة على انحصار طريق الإجماع عند الشيخ في قاعدة اللطف، و إنّما ظفر بما يأتي نقله عن الشيخ في باب الخبر الواحد؛ حيث قال ـ بعد الإيراد على نفسه بقوله «فإن قيل» ـ: «أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أنّ الخبر الواحد لا يعمل به، على أنّ الّذين أُشير إليهم في السؤال، أقوالهم متميّزة بين أقوال الطائفة المحقّة، وقد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمّة معصومين، وكلّ قول قد علم قائله وعرف نسبه و تميّز من أقاويل سائر الفرقة المحقّة، لم يعتدّ بذلك القول؛ لأنّ قول الطائفة إنّما كان حجّة من حيث كان فيهم معصوم»، انتهى[٢].

وأنت خبير بأنّ ما ذكره ﷺ لا يتمّ إلّا على غير قاعدة اللطف؛ كيف، و خروج معلوم النسب مضرّ بالإجماع على طريقة اللطف؟!

١٩٤ ـ قوله ﷺ: «جاز لقائلٍ أن يقول: ما أنكرتم...» (١٩٥:١)

أقول: إنّ كلمة «ما» نافية. ويحتمل على بُعدٍ كونها للاستفهام الإنكاريّ؛ فتدبّر.

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ٣٥٠.

٢ ـ القوانين ١: ٣٥٠.

١٩٥ ـ قوله﵀: «لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الإجتهاد الأوّل على خلافه...» (١٩٦:١)

أقول: في العبارة[١] غموض غايته. و لبيان معناها لكي يرتفع به الغموض وجهان:

أحدهما: أنّه﵀ ـ بعد وضوح كون مفروض كلامه في غير صورة كشف الخلاف قطعاً، كيف، ولو انكشف الخلاف قطعاً يجب إبطال فتواه الأُولى؟! كما لايخفى ـ أراد[٢] أنّ المجتهد المذكور لايبطل ذكر فتواه الّتي عدل عنها، ويثبت فتواه الثانية في موضع آخر، ليدلّ الأمران على عدم انعقاد الإجماع على فتوى، في شيءٍ من عصري الاجتهاد الأوّل و الثاني؛ و ذلك لأنّ المجتهد المذكور من أهل العصرين فيكون فتواه الثانية تدلّ على عدم انعقاد الإجماع في العصر الأوّل؛ لأنّه من أهل ذلك العصر و قد أفتى بخلافه، و لو كان قد تحقّق الإجماع في ذلك العصر لم يكن له الإفتاء بخلافه، و فتواه الأُولى حيث أبقاها و لم يبطل ذكرها تدلّ على عدم انعقاد الإجماع في العصر الثاني؛ لأنّه من أهله أيضاً ولم يبطل الفتوى الأُولى؛ وليس إلّا لانكشاف عدم انعقاد الإجماع في العصر الثاني، وإلّا كان اللازم محوها وإبطال ذكرها رأساً؛ فإنّه حينئذٍ يصير بمنزلة المعدوم ويتحقّق ذكر الإجماع في العصر الثاني على الفتوى الثانية.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ قوله: «لبيان عدم...» تعليلٌ للأمرين: من عدم إبطال ذكر الحكم الأوّل، و ذكر الفتوى الثانية.

وأنّ قوله: «و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كلّ واحدٍ منهما»، مفاده أنّ الأمرين المذكورين يفيدان أنّه لم يقع الإجماع في العصر الثاني على

---

١ ـ أي: عبارة إيضاح الفوائد ١: ٥٠٢. ٢ ـ خبرُ لـ«أنّه...».

شيءٍ من الفتويين:

أمّا عدم وقوعه على الفتوى الأُولى: فلأنّه عدل عنها، ولو كانت مجمعاً عليها لم يكن للعدول عنها وجهٌ.

أمّا عدم وقوعه على الفتوى الثانية: فلأنّه[1] لم يبطل ذكر الأُولى، ولو كانت مخالفة للإجماع كان اللازم إبطالها؛ لأنّ تحقّقه بعد ذلك يكشف عن بطلانها، فحيث أبقاها على حالها دلّ ذلك على أنّ تلك الفتوى أيضاً من جملة فتاوى علماء الإسلام.

وبهذا ظهر معنى قوله: «و أنّه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطلٌ للأوّل، بل معارضٌ لدليله مساوٍ له»؛ و المراد بمساواة دليل الفتوى الثانية لدليل الأُولى إنّما هي في مجرّد الحجّيّة لا في الرتبة، و إلّا لم يكن وجهٌ للحكم على مقتضى دليل الفتوى الثانية، و الإعراض عن الحكم على مقتضى دليل الفتوى الأُولى، بل لابدّ له من التردّد؛ فافهم.

وثانيهما: أنّ الكلام مشتملٌ على اللفّ و النشر مع التشويش؛ يعني أنّ قوله: «لبيان عدم انعقاد إجماع..» علّة لصورة الحكم بالخلاف، وتقريبه ظاهر. وقوله: «وعدم انعقاد اجماع أهل العصر الثاني...» علّة لصورة حصول التردّد. وقوله: «وأنّه لم يحصل في الاجتهاد الثاني...» عطفٌ عليه؛ وتقريبه: أنّه في صورة التردّد لم يبطل الفتوى الأُولى، ويثبت الفتوى الثانية؛ لكي يبيّن أنّ اجماع أهل العصر الثاني لم يقع على أحد من القولين؛ لأنّه أحدهم وهو متردّد، ولم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطلٌ للأوّل بل كان دليله معارضاً لدليله مساوياً له، والمراد بالمساواة على هذا المعنى هو التساوى في الرتبة؛ فتدبّر.

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «فإنّه».

١٩٦ ـ قوله﵀: «و من الثاني ما عن المفيد في فصوله[١]...» (٢٠٦:١)

أقول: و المراد بالثاني استفادة اتّفاق الكلّ من اتّفاقهم على مسألة أُصوليّة نقليّة أو عقليّة، فكأنّه﵀ جعل القسم الأوّل استفادة اتّفاق الكلّ من اتّفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل إلى آخره، و القسم الثاني استفادته من اتّفاقهم على مسألة أُصوليّة إلى آخره[٢]، وفي العبارة ركاكة لا تخفى على البصير[٣].

١٩٧ ـ قوله﵀: «ثم بيّن وجه الدلالة » (٢٠٦:١)

أقول: لم يكن عندي فصول المفيد لكي أنظر إليه. و لعلّ وجه دلالة الآية المرقومة على ما ادّعاه أنّ المطلّقة ثلاثاً بدون الرجوع بينها لايقع منها الاثنان ولاالثلاثة؛ و إنّما يقع منها الواحد.

أمّا الأوّل: فلأنّ طلاق المطلّقة غير معقول؛ كيف، و الطلاق إزالةٌ لقيد النكاح، والنكاح منتفٍ هنا؟!

وأمّا الثاني: فلأنّ قصد الكلّ قصدٌ؛ لأجزائه، فالطلاق الواحد مقصودٌ صادر من أهله في محلّه، و لامانع من وقوعه. و إنّما المانع من الوقوع بالنسبة إلى الثاني والثالث فلا يقعان؛ هذا.

١٩٨ ـ قوله﵀: «المنافية لبناء دعوى الإجماع ...» (٢١١:١)

أقول: إنّ اللام فيه لام صلة لا التعليل.

---

١ ـ الفصول المختارة (مصنّفات الشيخ المفيد) ٢: ١٧٥ ـ ١٧٧.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٢٠٣.

٣ ـ قال المحقّق الآشتيانيّ: «المراد من الثاني ما أفاده بقوله: «أو اتّفاقهم على مسألة أُصوليّة إلى آخره»؛ كما يشهد به تكرير كلمة الاتّفاق وغيره، وإن كان في الفرق بين المعطوف والمعطوف عليه غموضٌ»؛ أُنظر بحر الفوائد ١: ١٣٠.

١٩٩ ـ قوله﵀: «وحاصل الكلام من أوّل ما ذكرنا إلى هنا...» (٢١٢:١)

أقول: لمّا أطال الكلام بذكر بعض القضايا المعترضة المناسبة للمقام، أراد أن يجدّد المطلب تلخيصاً لما سبق ومقدّمةً للاستثناء الّذي يأتي بُعَيد هذا، وهو قوله﵀: «نعم يبقى هنا شيءٌ...».

٢٠٠ ـ قوله﵀: «نعم يبقى هنا شيءٌ...» (٢١٤:١)

أقول: أراد﵀ بهذا تصحيح تمسّكاته في الفقه بالإجماعات المنقولة.

٢٠١ ـ قوله﵀: «و لاعلى الوجه الأخير الّذي إن وجد في الأحكام...» (٢١٩:١)

أقول: قال﵀ في الحاشية ما هذا لفظه: «المراد بالوجه الأخير، ما ذكره سابقاً في الرسالة المذكورة، وذكره الفاضل النحرير بحر العلوم أيضاً؛ وهو أنّه قد يحصل العلم بقول الامام﵇ في زمن الغيبة بالرؤية والسماع عنه﵇، لكنّ الرائي أو السامع ـ لعدم وسعه على بيان الحكم بصورة الفتوى والرواية ـ يدّعي أنّ المسألة إجماعيّة ليتيسّر الحكم. ثمّ ذكر السيّد أنّ الغالب كون أمثال ذلك في الأدعية والزيارات، وأمّا الأحكام ففي غاية الندرة».

٢٠٢ ـ قوله﵀: «و اختلف الحال في ذلك...» (٢١٩:١)

أقول: ببالي أنّه حكى لي بعض الثقات: أنّ عبارة «كشف القناع» بعد كلمة «والنَقَلَة» هكذا: «فصار الأمر أوضح»، وفي موضع قوله «واختلف»: «وإذا اختلف الحال...»[1].

---

١ ـ وعبارة نسخة كشف القناع الموجودة عندنا يتفاوت مع ما نقله الشيخ وما نقله المحشيّ، وهو هكذا: «وإذا لوحظت القرائن الخارجيّة وأحوال النَقَلَة وخصائص المسألة فربما يتعيّن قصد ذلك وربما يتعيّن قصد خلافه، وقد يشتبه الأمر فيؤخذ بما هو المتيقّن. والحاصل: أنّه حيث دلّ اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقّق الاتّفاق المعتبر نصّاً أو ظهوراً، كان معتبراً ⇐

٢٠٣ ـ قوله ﷺ: «و ليس شيء من ذلك...» (١: ٢٢٠)

أقول: يعني أنّه ليس شيء من نقل الفتاوى وقول اللغويّين ونقل الشهرة، مندرجة تحت مسائل أُصول الفقه.

٢٠٤ ـ قوله ﷺ: «ولا من الأُمور المتجدّدة...» (١: ٢٢٠)

أقول: إنّ هذا إنّما يتمّ بناءً على كون المدرك في حجّيّة خبر الواحد، هو السيرة العمليّة من الأصحاب.

٢٠٥ ـ قوله ﷺ: «ولا ممّا يندر...» (١: ٢٢٠)

أقول: في العبارة حزازة لاتخفى[1]. إلّا أن يوجّه بجعل كلمة «اختصاص معرفته» مفعولاً له، و فيه بُعدٌ.

٢٠٦ ـ قوله ﷺ: «بقول مطلق» (١: ٢٢٠)

أقول: مراده أنّ أدلّة حجّيّة خبر العدل بإطلاقها يشمل هذه الأُمور، وكذا دليل الانسداد الدالّ على كفاية الظنّ فيما لابدّ من معرفته.

٢٠٧ ـ قوله ﷺ: «و لذا بني على المسامحة فيه...» (١: ٢٢١)

أقول: يعني أنّه بني على المسامحة في نفس الأحكام من الرواة، بما لايتسامح في الإجماعات؛ ولذا لايزالون قائلين في صورة وجود المخالف في المسألة: «إنّها إجماعيّة لو لم يكن هذا».

⇐ وإلّا فلا»؛ أُنظر كشف القناع: ٤٠١.

قال المحقّق الآشتيانيّ: «لا يخفى عليك أنّ اللفظ المحكيّ في الكتاب للرسالة، وإن كان ظاهره كونه لها ولكشف القناع»؛ أُنظر بحر الفوائد ١: ١٣٢.

١ ـ وعبارة كشف القناع في النسخة الموجودة عندنا هكذا: «ولا ممّا يقدّر اختصاص معرفته ببعضٍ دون بعض»؛ أُنظر كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع: ٤٠٢.

٢٠٨ ـ قوله ﷺ: «و إذا تعدّد ناقل الإجماع أو النقل...» (١:٢٢٣)

أقول: تعدّد الناقل واضح، وأمّا تعدّد النقل: بأن ينقل واحدٌ الإجماع في كتب متعدّدة.

٢٠٩ ـ قوله ﷺ: «ووقع نظيره من الشهيد الثاني[١]...» (١:٢٣٢)

أقول: إنّ الفرق بين الشياع والشهرة: أنّ الأوّل في الموضوعات والثاني في الأحكام؛ ولذا عبّر المصنّف ﷺ بكملة «النظير».

٢١٠ ـ قوله ﷺ: «و ممّا يضحك الثّكلى...» (١:٢٣٥)

أقول: كيف لا يضحكها، ولم يتحقّق في زمن الأئمّة عليهم السلام صدور الفتاوى، ولا طبقة المتأخّرين والقدما، لكي يسئل أحدٌ عن حكم الشهرتين المتعارضتين منهما؟!

٢١١ ـ قوله ﷺ: «أنّ إثبات الحكم الشرعيّ بالأخبار...» (١:٢٣٧)

أقول: أمّا الكتاب فلا يتوقّف إثبات الحكم الشرعيّ به على المقدّمات الثلاث. أمّا من حيث الصدور فقطعيٌّ. وأمّا من حيث وجه الصدور فضروريٌّ أنّه لا مسرح للتقيّة فيه. وإنّما الموقوف عليه في التمسّك به هو المقدّمة الثالثة.

٢١٢ ـ قوله ﷺ: «ولا حاجة إلى تجشّم دعوى: أنّ البحث عن دليليّة الدليل...» (١:٢٣٩)

أقول: إنّ المتجشّم هو صاحب الفصول في أوّل كتابه[٢]. و منشأ تجشّمه توهّم أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الشرعيّة، و خبر الواحد منها، و لمّا كان موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة التجأ في اندراج البحث عن حجّيّة خبر الواحد في الأُصول، إلى تجشّم أنّ البحث عن دليليّة الدليل بحثٌ عن أحوال الدليل.

---

١ ـ المسالك (الطبعة الحجريّة) ٢: ٣٢٧. ٢ ـ الفصول: ١٢.

وهو مندفع :

أوّلاً: بأنّ الظاهر من الدليل ما هو المفروغ عن دليليّته، لا ذات الدليل؛ فالبحث عن دليليّته خارجٌ عن علم الأُصول داخلٌ في المبادي التصديقيّة.

وثانياً: بأنّ المراد بالدليل كلّ واحد من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وخبر الواحد وكذلك الخبر المتواتر دليلٌ على الدليل، فمرجع البحث عن حجّيّة خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنّة بخبر الواحد وعدم ثبوته به، وهو بحث عن أحوال الدليل المفروغ عن دليليّته.

٢١٣ ـ قوله ﷺ: «لا يُلزم بذكر ضعف مبنى قطعه » (٢٣٩:١)

أقول: إنّ هذا إنّما يتمّ بالنسبة إلى العوامّ، أو بعض الخواصّ الحاوي للعصبيّة، وإلّا فنحن نرى في أكثر المواضع أنّ مدّعي القطع يرتدع بمجرد ذكر ضعف مبنى قطعه.

٢١٤ ـ قوله ﷺ: «بالنظر إلى العلم » (٢٤٠:١)

أقول: إنّ الباء فيه للسببيّة، وقوله «إلى العلم» متعلّق بـ «يفضي».

٢١٥ ـ قوله ﷺ: «وهو عجيب...» (٢٤٠:١)

أقول: إنّ منشأ العجب أنّ كلمات من تقدّم على العلّامة ﷺ ـ كما تأتي ـ مشحونةٌ به، مضافاً إلى أنّ ما ذكره ﷺ لايساوق مع ادّعاء العلّامة ﷺ الإجماع على العمل بخبر الواحد.

٢١٦ ـ قوله ﷺ: «على ما ذكره أمين الإسلام[1]...» (٢٤٢:١)

أقول: إنّ المراد به هو الشيخ الطبرسي ﷺ على ما ذكره في مجلس درسه

---

١ ـ مجمع البيان ٥: ١٣٣.

الشريف، لا الأمين الأسترآبادي.

٢١٧ ـ قوله ﷺ: «مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات[١]» (٢٤٢:١)

أقول: إنّ تمسّك المانع به، من باب الإلزام على المُثبِت، فلايرد عليه ما يأتي بُعَيد هذا من المصنّف ﷺ: من أنّه خبر واحد لايجوز الاستدلال به على المنع عن الخبر الواحد.

٢١٨ ـ قوله ﷺ: «إنّ النبيّ ﷺ قال: ما جاءكم عنّي لايوافق القرآن[٢]...» (٢٤٣:١)

أقول: إنّ المراد من عدم الموافقة هو المخالفة؛ كيف، و قد صدر عنه كثيراً الأخبار الغير الموافقة للقرآن؟! فلو كان المراد من عدم الموافقة هو المعنى الأعمّ من المخالفة، لزم الكذب في قوله ﷺ: «فلم أقله».

٢١٩ ـ قوله ﷺ: «عموماتٌ مخصّصةٌ بما سيجيء...» (٢٤٦:١)

أقول: في العبارة مسامحة؛ كيف، وما دلّ على خروج بعض أفراد الظنون، لسانه لسان التخصيص لو كان حرمة العمل بالظن ذاتيّاً؟! وهو بمحلّ الطرد. وأمّا لوكان من باب التشريع ـ كما هو على طبق التحقيق ـ فلسانه لسان الورود؛ فالأدلّة المزبورة واردةٌ لامخصِّصة.

٢٢٠ ـ قوله ﷺ: «فلا تدلّ على المنع من الخبر» (٢٤٧:١)

أقول: مراده ﷺ أنّ الدليل أخصّ من المدّعى، كما لايخفى.

٢٢١ ـ قوله ﷺ: «فالأخبار المخصِّصة لها كلّها...» (٢٤٧:١)

---

١ ـ بصائر الدرجات: ٥٢٤، الحديث ٢٦؛ والبحار ٢: ٢٤١، الحديث ٣٣.

٢ ـ الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥، وفيه بدل «لايوافق القرآن»: «يخالف كتاب اللّه».

أقول: يعني أنّ أخبار الآحاد الّتي لو تمّ اعتبارها، لكانت مخصِّصة لعمومات الكتاب. والمراد بالسنّة القطعيّة ما كان عمومها مبائناً لعموم الكتاب.

٢٢٢ ـ قوله ﷺ: «مع أنّ أكثر عمومات الكتاب...» (٢٤٨:١)

أقول: لعلّ مراده أنّ الأمر دائر بين تخصيص الأكثر أو التصرّف في معنى المخالفة؛ بحملها على التخالف على وجه التباين، لا العموم والخصوص أو الأعمّ، ولاريب أنّ الثاني أولى.

٢٢٣ ـ قوله ﷺ: «أو لما ذكره المحقّق[١]: من أنّ الدليل...» (٢٥٠:١)

أقول: لم يعلم وجهٌ لربط هذا الكلام بالمقام؛ كيف، و لم يظهر ضعف هذا الوجه ممّا سبق؟! اللّهمّ إلّا أن يكون الغرض من ذكره مجرّد المناسبة، لا بيان ضعفه.

٢٢٤ ـ قوله ﷺ: «وثانياً: إنّا نتكلّم في الأحكام...» (٢٥٠:١)

أقول: إنّ هذا في مقام منع الصغرى. وحاصله: منع كون كلّ حكم، ورد فيه عموم من القرآن أو السنّة. و الجواب الأوّل يرجع إلى منع الكبرى، و حينئذٍ فالأولى تقديم هذا الجواب على الأوّل.

٢٢٥ ـ قوله ﷺ: «على المختار...» (٢٥٠:١)

أقول: مختاره مختار السلطان كما هو واضح البرهان[٢].

٢٢٦ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: فعلى أيّ شيءٍ تحمل...» (٢٥٠:١)

أقول: هذا إيرادٌ على الوجه الأوّل لاالثاني، كما لا يخفى[٣].

---

١ ـ المعارج: ٩٦.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٢١٦.

٣ ـ قال المحقّق الآشتيانيّ: «نظم التحرير يقتضي ذكر هذا السؤال قبل الجواب الثاني؛ فإنّه من متعلّقاته لا من متعلّقات هذا الجواب الثاني»؛ أُنظر بحر الفوائد: ١٤٦.

٢٢٧ ـ قوله﵀: «الّتي ورد فيها الآيات...» (١: ٢٥١)

أقول: يعني المسائل الّتي ورد في ردّها الآيات والأخبار النبويّة.

٢٢٨ ـ قوله﵀: «عن الأُصول» (١: ٢٥١)

أقول: إنّ المراد بها هو الأُصول الأربعمئة المعروفة.

٢٢٩ ـ قوله﵀: «على خبر غير الثقة» (١: ٢٥١)

أقول: إنّ هذا ينافي ما سبق من إباء أخبار العرض، عن التخصيص.

٢٣٠ ـ قوله﵀: «فالجواب عنها بعدما عرفت...» (١: ٢٥٢)

أقول: هذا الجواب بعينه هو الجواب عن الطائفة الأُولى. غاية الفرق: أنّ التصرّف هيهنا في عدم الموافقة وفي السابق في المخالفة.

وحاصله: أنّا نعلم بصدور الأخبار الغير الموافقة للكتاب، عنهم﵈، كما دلّ عليه روايتا الإحتجاج والعيون[1]. وحينئذٍ فلا بدّ إمّا من تخصيص أخبار العرض، وهو تخصيص أكثر أو التصرّف في عدم الموافقة. ولا ريب أنّ الثاني أولى.

ودعوى: أنّه حينئذٍ على أيّ شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الدالّة على طرح ما لا يوافق الكتاب.

مدفوعة: بأنّها محمولة على ما تقدّم في الطائفة الأُولى.

وغير خفيّ على الوفيّ: أنّ قول المصنّف﵀: «وأنّ ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق[2]...» عطف تفسير لقوله: «ما تقدّم»؛ فتدبّر.

---

١ ـ الاحتجاج ٢: ١٠٥؛ وعيون أخبار الرضا﵇: ٢: ٢١، ضمن الحديث ٤٥؛ والوسائل ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ٢١.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٢٥٢.

٢٣١ ـ قوله ﷺ: «مع احتمال كون ذلك من أخبارهم...» (١: ٢٥٢)

أقول: هذا جواب آخر عن الطائفة الآمرة لطرح مالا يوافق الكتاب. والمشار إليه في قوله: «ذلك» هو الخبر الغير الموافق، سواءٌ ورد في أُصول الدين أو غيره؛ يعني لابدّ من حمل تلك الطائفة على ما ليس فيه مسرح لهذا الاحتمال؛ فتدبّر.

٢٣٢ ـ قوله ﷺ: «ادّعوا دلالتها » (١: ٢٥٤)

أقول: هذا يشعر بأنّ دلالة الآية غير تامّة عند المصنّف ﷺ.

٢٣٣ ـ قوله ﷺ: «وجهان» (١: ٢٥٤)

أقول: أحدهما من باب مفهوم الشرط، والآخر من باب مفهوم الوصف.

٢٣٤ ـ قوله ﷺ: «للمناسبة والاقتران» (١: ٢٥٤)

أقول: وجه المناسبة مذكور في المتن. وأمّا وجه الاقتران: فبيانه أنّ الجزاء في القضيّة الشرطيّة بمنزلة المحمول، وقوله «بنبأ» متعلّق بالموضوع، وتقدير العبارة هكذا: مجيء الفاسق بالنبأ يوجب التبيّن، ولاريب أنّ اقتران المحمول بالموضوع أشدّ من اقترانه بمتعلّق الموضوع.

٢٣٥ ـ قوله ﷺ: «أولى من التعليل بالعرضيّ» (١: ٢٥٤)

أقول: إنّ الشاهد على ذلك كون قول القائل: «الإنسان الأبيض إذا نام لايبصر» بمكان من الاستهجان عند العقلاء.

٢٣٦ ـ قوله ﷺ: «وإذالم يجب التثبّت...» (١: ٢٥٤)

أقول: إنّ هنا أشياء ثلاثة:

التثبّت: و نفاه بدلالة المفهوم.

والردّ: ونفاه باستلزامه كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

والقبول: وهو المطلوب.

٢٣٧ ـ قوله ﷺ: «أقول: الظاهر أنّ أخذهم...» (١: ٢٥٤)

أقول: هذا إيراد على كيفيّة الاستدلال بعد تسليم دلالتها، بخلاف الإيرادات الآتية؛ فإنّها على نفس دلالة الآية.

٢٣٨ ـ قوله ﷺ: «من ظهور الأمر بالتبيّن...» (١: ٢٥٥)

أقول: وجه الظهور ما هو المقرّر في محلّه من أنّ مفاد الأمر المجرّد عن القرينة هو الوجوب النفسيّ.

٢٣٩ ـ قوله ﷺ: «في أمثال المقام» (١: ٢٥٥)

أقول: من نظائره نزح الدلاء في باب المنزوحات؛ فإنّ وجوبه أو استحبابه مشروطٌ بمقام العمل.

٢٤٠ ـ قوله ﷺ: «مع أنّ في الأولويّة المذكورة...» (١: ٢٥٥)

أقول: يعني بها أنّه إذا وجب الردّ في خبر العادل، ففي الفاسق بطريق أولى، وإلّا فيلزم أن يكون حاله أسوأ من حال الفاسق.

٢٤١ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (١: ٢٥٦)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ هذا يختلف باختلاف التعبير؛ فإن كان التعبير بما ذكر فهو مستلزم للمزيّة الكاملة، و إن كان بغيره بأن يقال: «إن جاءكم فاسق بنبأ فلاتردّوه وتفحّصوا برجاء كونه صادقاً، وإن جاءكم عادل به فلا تأتوا بمقام التفحّص بل ردّوه من غير فحص»، فهو مستلزم لكونه أسوأ حالاً من الفاسق.

٢٤٢ ـ قوله﵀: «ففيه: أنّ المحقّق في محلّه عدم اعتبار المفهوم[١] في الوصف...» (٢٥٦:١)

أقول: ما ذكره﵀ مبنيٌّ على عدم كون إرادة انتفاء الحكم على تقدير انتفاء الوصف، من أظهر الفوائد في ذكر الوصف؛ فإنّه لو كان كذلك ـ بأن يكون المتكلّم في مقام بيان الضابط لما يجب الفحص عن صدقه وكذبه في العمل بما يخبر به، وما لا يجب ذلك فيه ويجب العمل به من غير فحص، كما لا يبعد ذلك في الآية الشريفة ـ فلا ريب في ظهوره في اعتبار المفهوم.

٢٤٣ ـ قوله﵀: «على دليل الخطاب» (٢٥٧:١)

أقول: إنّ دليل الخطاب كما يطلق على مفهوم الشرط، كذلك يطلق على مفهوم الوصف لكنّ المراد به هيهنا هو الثاني؛ لأنّ العلّامة﵀ و من هو بمذاقه، قائلون بحجّيّة مفهوم الشرط.

فإن قلت: ما بالهم ذهبوا إلى عدم القول بمفهوم الوصف مع أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّة لا محالة؟

قلت: قد حقّق في محله أنّ التعليق المزبور لا ظهور له في العلّيّة التعيينيّة بل العلّيّة في الجملة، و هي غير كافية في إثبات المفهوم.

---

١ ـ قال المحقّق الآشتيانيّ: «مراده﵀ من عدم اعتبار مفهوم الوصف عدم ثبوت المفهوم في التعليق على الوصف، لاعدم حجّيّته واعتباره مع ثبوته؛ ضرورة عدم الفرق في حجّيّة ظواهر الألفاظ بين الظهور المنطوقيّ والمفهوميّ؛ فكلامهم في باب المفاهيم إنّما هو في الصغرى لا في الكبرى بعد ثبوتها، كما صرّح به غير واحد من الأعلام و إن تسامحوا في بعض التعبيرات، إلّا أنّه لا ضير فيه مع وضوح المراد و ظهوره؛ ومن هنا قالوا: «إنّ التعليق بالوصف يشعر بالعلّيّة ولايدلّ عليها»؛ أُنظر بحر الفوائد ١: ١٤٨.

٢٤٤ ـ قوله ﷺ: «ففيه: أنّ مفهوم الشرط...» (٢٥٧:١)

أقول: صدق هذا المقال يتّضح بملاحظة ما هو نظيره؛ فإنّ قولك: «إذا جاء زيد فأكرمه» مفهومه: إذا لم يجئ زيد فلا يجب إكرامه، أمّا مجيء عمرو فليس له إشعار بإفادة حكمه أصلاً[١].

٢٤٥ ـ قوله ﷺ: «والترجيح مع ظهور التعليل» (٢٥٩:١)

أقول: وجهه مضافاً إلى كونه منطوقاً، ما يأتي بُعَيْد هذا من أنّ المعلول تابع للعلّة، إن خاصّاً فخاصٌّ، و إن عامّاً فعامٌّ.

٢٤٦ ـ قوله ﷺ: «لا يقال: إنّ النسبة بينهما...» (٢٥٩:١)

أقول: تقرير هذا الإيراد بوجهين:

أحدهما: أنّ النسبة بين المفهوم وظهور التعليل و إن كان عموماً من وجه، لكنّ الترجيح مع الأوّل دون الثاني؛ كيف، ولو قدّم ظهور التعليل، وانحصر مورد المفهوم في خبر العادل المفيد للعلم، يلزم اللغويّة في الكلام؟! لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل.

---

١ ـ الوجه فيما أفاده ﷺ ظاهرٌ لاسترة فيه أصلاً؛ ضرورة أنّ المعتبر في التعليق على الشرط كما حقّق في محلّه فيما كان له مفهوم، تبديل كلّ من الشرط و الجزاء بنقيضه مع إبقاء سائر أجزاء القضيّة على حالها في جانب المفهوم؛ فإذا قال: «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» مثلاً كان مفهومه سلب الجزاء ـ وهو وجوب الإكرام ـ عن زيد عند عدم الشرط وهو مجيء زيد، لاسلب الإكرام عن عمرو الجائي مثلاً؛ فإنّه موضوعٌ آخر لم يكن مُثْبَتاً في القضيّة أصلاً؛ فإذا فرض التعليق على الشرط في الآية دالّاً على قضيّة أُخرى يعبّر عنها بالمفهوم كانت تلك القضيّة: إن لم يجئكم فاسقٌ بنبأ فلايجب التبيّن في نبأه، لا إن جائكم عادلٌ بنبأ فلايجب التبيّن في نبأه؛ فإنّ نبأ العادل ليس من أفراد عدم نبأ الفاسق ولو في الجملة؛ ضرورة أنّ الأمر الوجوديّ ليس من أفراد العدم؛ ضرورة تقابل الوجود والعدم فكيف يمكن تصادفهما؟!؛ أُنظر بحر الفوائد ١: ١٤٩.

وثانيهما: أنّ النسبة بينهما عمومٌ مطلق؛ لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن مفاد الآية مطلقاً، فيختصّ المفهوم بخبر العادل الغير المفيد للعلم، والخاصّ مقدّم على العامّ.

٢٤٧ ـ قوله ﷺ: «لنكتةٍ خاصّة أو عامّةٍ...» (١: ٢٦٠)

أقول: إنّ النكتة الخاصّة في المثال الثاني، والنكتة العامّة في المثال الأوّل؛ وهي أنّ عدم الأمن من الضرر غالباً في الأدوية الّتي تصفها الطائفة من النسوان. والواصف إذا كان من الرجال وإن كان كذلك إلّا أنّه قليل.

٢٤٨ ـ قوله ﷺ: «وهذا الإيراد مبنيٌّ على أنّ المراد بالتبيّن...» (١: ٢٦٠)

أقول: إنّ مبنى هذا الإيراد إنّما هو كون المراد بالتبيّن هو تحصيل العلم بصدق المخبر في العمل بخبر الفاسق. والمراد بالجهالة خلاف العلم حتّى الاطمينان؛ فالآية لعموم التعليل يقتضي وجوب التبيّن في العمل بكلّ خبر لا يوجب العلم سواءٌ أخبر به العادل أو الفاسق.

لكن يمكن أن يقال: إنّ التبيّن عرفاً عبارة عن الظهور والانكشاف، وأقلّ مراتب الظهور والانكشاف هو الظنّ، وأعلى المراتب هو العلم، فيشمل الاطمينان؛ والأمر بالتبيّن مع قطع النظر عن التعليل لا يوجب إلّا ما يصدق عليه الإظهار مطلقاً بحسب العرف، إلّا أنّ التعليل بمخافة إصابة القوم إلى آخره، يقتضي وجوب تحصيل العلم حتّى لا يكون في معرض الخوف المذكور. والجهالة في اللغة عبارة عن خلاف العلم، وقد استعمل في غيره أيضاً مجازاً؛ فإنّه قد استعمل تارةً في اختيار اللذّة الفانية على اللذّة الباقية، وأُخرى في فعلٍ يعدّ فاعله سفيهاً.

وقد قيل: إنّ الجهالة في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ﴾[1] هي السفاهة بإجماع الصحابة.

---

١ ـ الأنعام: ٥٤.

فإن ثبت اشتهار استعمالها في أحد تلك المعانى على حدّ يوجب منع ظهورها في المعنى الحقيقيّ فهو، و إلّا فلابدّ من حملها على الحقيقة؛ ومقتضاه وجوب التبيّن في كلّ خبر لايفيد العلم بالواقع حتّى يحصل العلم به من الخارج، فيشمل الاطمينان أيضاً.

إلّا أنّ ذيل الآية أعني: ﴿فتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُم نَادِمِين﴾[1] هو كفاية الاطمينان؛ لعدم حصول الندامة بفعل يصدر على وجه الاطمينان لو كان مخالفاً للواقع؛ فإنّ الفعل لايكون في معرض الندامة إذا صدر على وجه يكون بناء العقلاء على الإقدام به.

٢٤٩ ـ قوله ﷺ: «بدليل قوله تعالى: ﴿فتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُم نَادِمِين﴾» (٢٦١:١)

أقول: وذلك لأنّ الندامة إنّما هو على فعل ما لايجوز فعله، و هو عبارة أُخرى عن السفاهة.

٢٥٠ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ المراد بـ«النبأ» في المنطوق...» (٢٦٣:١)

أقول: توضيح الجواب: أنّ النبأ في المنطوق ليس عامّاً لخبر الفاسق، سواء كان مفيداً للعلم بالصدق أو الكذب، أو غير مفيد له، بل هو مختصّ بالأخير؛ نظراً إلى أنّ الأمر بالتبيّن لايجامع ما يفيد العلم، وحينئذٍ فليكن المراد بالنبأ في طرف المفهوم أيضاً كذلك؛ يعني أنّه ليس عامّاً لخبر العادل مطلقاً؛ وذلك لأنّ المفهوم تابع للمنطوق من حيث العموم والخصوص في الموضوع، وإذا كان مختصّاً بما لايعلم صدقه ولا كذبه فيصير أخصّ من الآيات الناهية، فيتعيّن التخصيص لا التساقط والرجوع إلى أصالة عدم الحجّيّة.

---

١ ـ الحجرات: ٦.

٢٥١ ـ قوله ﷺ: «إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم...» (١:٢٦٣)

أقول: توضيح المقام: أنّ النسبة بين المفهوم و الآيات الناهية على التقديرين المزبورين في المتن، تكون عموماً من وجه.

أمّا على الأوّل: فطرفا الأعمّيّة منه ظاهر، فيكون مادّة الاجتماع فيه هو الخبر العادل المفيد للظنّ في مقام التمكّن من العلم.

وأمّا على الثاني: فالعموميّة من جانب المفهوم، وهو شموله لكلّ خبر العادل حتّى البيّنة. وأمّا من جانب الآيات فهو شمولها لجميع الظنون غير البيّنة العادلة، ومادّة الاجتماع في غير البيّنة العادلة؛ أعني خبر العادل الّذي لم يفد العلم.

وإذا ثبت أنّ النسبة بينهما عموم من وجه فيكون المرجع بعد التساقط هو الأصل.

واعلم: أنّ الترديدين المرقومين بقوله: «إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم» وقوله: «وإمّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة»، ليس كلّ منهما بإيراد على حدة، بل كلاهما إيرادٌ واحدٌ على سبيل منع الخلوّ؛ وحينئذٍ فقوله ﷺ بعد ذلك في مقام الجواب: «ويندفع الأوّل والثاني»، ليس في محلّه. مع أنّ الجواب الثاني ليس مختصّاً به، بل يصلح جواباً لكليهما؛ ولذا أمر ﷺ في مجلس الدرس بإلقاء لفظ الأوّل والثاني من العبارة.

٢٥٢ ـ قوله ﷺ: «إكرام جماعة من فسّاقهم...» (١:٢٦٤)

أقول: مثل أن يقال: لاتكرم الفسّاق من النحويّين. والمراد بمطلق الفسّاق بُعَيْد هذا، هو مطلق الفسّاق من العلماء لامطلقاً حتّى لم يطابق المثال المُمثَّل؛ ويشهد بذلك ازدياد لفظ «منهم» بعد «الفسّاق» في غالب النُسخ.

وكيف كان: فالنسبة بين العامّ المزبور وخاصّه قبل التخصيص هو عموم مطلق، وبعد التخصيص بأحدهما يصير النسبة بين العامّ و الخاصّ الآخر عموماً من وجه.

٢٥٣ ـ قوله ﷺ: «وقع الإجماع على خروجه من النافين...» (١:٢٦٥)

أقول: أمّا المُثبِتون فظاهرٌ، وأمّا النافون فلأنّهم يمنعون العمل بخبر الواحد، فكيف يعملون بخبر السيّد؟!

٢٥٤ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (١:٢٦٥)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ النافين في المسألة هو السيّد وأتباعه، وهم مدّعون للإجماع، فليس خبر بالنسبة إليهم حتّى يقولوا بعدم حجّيّته.

٢٥٥ ـ قوله ﷺ: «وقد أجاب بعض من لاتحصيل له» (١:٢٦٥)

أقول: إنّ المناقشة في الجواب المزبور من وجهين:

أحدهما: أنّ كلّ من يقول بحجّيّة الإجماع المنقول، فمدركه عنده هو الكتاب، وهو مقطوع الاعتبار.

وثانيهما: أنّ هنا ليس تعارض حتّى يكون الترجيح مع الكتاب؛ لأنّ المُورِد يقول: إنّ المفهوم ـ بناءً على حجّيّته ـ يشمل خبر السيّد، لا أنّه قائلٌ بأنّ المفهوم يدلّ على أنّ خبر الواحد حجّة، وخبر السيّد بالإجماع يدلّ على عدم حجّيّته، فيتعارضان؛ فتدبّر.

٢٥٦ ـ قوله ﷺ: «أنّ الآية لاتشمل الأخبار مع الواسطة، لانصراف النبأ...» (١:٢٦٥)

أقول: يمكن دفع الإيراد المزبور بوجهين آخرين غير مذكورين في المتن:

أحدهما: منع الظهور وانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة، بل يعمّ الخبر مع الواسطة أيضاً، والمرجع هو الوجدان.

وثانيهما: أنّه يتمّ الكلام في الأخبار مع الواسطة بعدم القول بالفصل.

٢٥٧ ـ قوله﵀: «ولكن قد يشكل[١] الأمر: بأنّ ما يحكيه الشيخ من المفيد إذا[٢] صار خبراً للمفيد﵀...» (٢٦٧:١)

أقول: توضيح هذا المقال إنّما هو ببيان الإشكال الوارد على كلام الملك المتعال؛ فنقول: إنّه يمكن تقريره بوجوه ثلاثة:

أحدها: ما هو غير مزبور في المتن بل هو ممّا أفاده المصنّف﵀ في الدرس؛ وهو أنّ مفاد الآية إنّما هو وجوب تصديق كلّ مخبر أُحرز عدالته، بعبارة أُخرى: «صدّق العادل»، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على صدقه، عليه. وفي المقام ـ أعني الإخبار مع الواسطة ـ ليس الحال كذلك؛ لأنّ الأثر المترتّب على المخبر به للشيخ ـ كما في المثال المرقوم في المتن ـ ليس إلّا قبول المخبر به للمفيد؛ لأنّ المخبر به للشيخ إنّما هو خبر المفيد، والأثر له هو قبول المخبر به للمفيد، وهو ليس من الآثار الشرعيّة حتّى يكون مشمولاً للآية أعني ما هو مفاده: «رتّب الأثر الشرعيّ على خبر العدل»؛ هذا.

والجواب عنه: أنّ خبر الشيخ و إن لم يكن له أثرٌ شرعيّ بلاواسطة، لكن له أثر شرعيّ مع الواسطة. توضيح المقام: أنّه إذا أخبر الشيخ مثلاً بأنّ المفيد قال: «إنّ فلاناً قال كذا» يثبت بخبره خبرٌ للمفيد، له أثرٌ هو لازمٌ لخبر الشيخ. ومعنى ترتيب هذا الأثر هو قبول خبر من كان بعد المفيد؛ فيثبت بخبر المفيد أيضاً خبرٌ له أثرٌ هو لازمٌ لخبر المفيد، ولازم لازم لخبر الشيخ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى من أخبر عن نفس الإمام﵇؛ فيثبت بخبر من كان قبل هذا المخبر خبرٌ يكون له أثر شرعيّ وهو قول الإمام﵇، وهو لازمٌ لخبر من كان قبل هذا المخبر عن الإمام﵇، ولازمُ لازمٍ

---

١ ـ اضطربت النُسخ في تقرير الإشكال و في بيان جوابه الحلّي؛ راجع فرائد الأُصول ١: ٢٦٧.

٢ ـ ليست كلمة «إذا» موجودة في نُسخ الفرائد.

لخبر من كان قبل هذا المخبر الّذي أخبر عمّن أخبر عن الإمام عليه السلام، وهكذا فيصير لازم لازم لازم بعدد الوسائط لخبر الشيخ، فيثبت به أثر شرعيّ و لو بوسائط عديدة.

فإن قلت: ما الفرق بين الخبر الواحد و الاستصحاب حيث يثبت الأوّل الأثر الشرعيّ ولو بوسائط، بخلاف الثاني؛ فإنّه مثبتٌ للأثر الشرعيّ في صورة عدم الواسطة؛ كيف، وعدم حجّيّة الأُصول المُثْبِتة سيّما بمذهب المصنّف رحمه الله من المعلومات في هذه الدورة؟!

قلت: إنّ الفرق بينهما في غاية الوضوح.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأوّل دليل اجتهاديّ، والثاني أصل تعبّديّ. وبعبارة أُخرى: أنّ اعتبار خبر الواحد إنّما هو من باب الطريقيّة وتنزيله منزلة العلم؛ فإنّ مفاد دليل اعتباره ـ أعني آية النبأ ـ إنّما هو تصديق العادل، ومعناه بالعبارة الفارسية: «راستگو دانستن مكلّف است او را»، فكما أنّه إذا أُحرز صدق الخبر بالعلم فيترتّب عليه جميع الآثار، فكذا فيما نزّل منزلته. وهذا بخلاف الاستصحاب؛ فإنّ اعتباره من باب التعبّد لا الطريقيّة كما هو[1] مذهب المصنّف رحمه الله أيضاً؛ فيكتفى فيه[2] في مقام ترتيب الآثار على ما هو مجعول من الشارع، وهو ليس إلّا الآثار الشرعيّة.

نعم، لو قلنا بأنّ الاستصحاب أيضاً دليل اجتهاديّ كما هو مذهب بعض، فيكون حاله كحال خبر الواحد في ترتيب جميع الآثار عليه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مقول قول المخبر من مقولة اللفظ، فيشمل معناه المطابقيّ

---

١ ـ أي: اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد.

٢ ـ أي: في الاستصحاب.

والتضمّنيّ والالتزاميّ من العقليّ والشرعيّ، ويدلّ عليها، بخلاف الاستصحاب؛ فإنّه ليس إلّا بقاء ما كان حين الشكّ، بجعل الشارع، فيقتصر فيه على ما هو مجعول من قِبَله.

وثانيها: ما هو مزبور في المتن بعد الغمض عن الأوّل.

وملخّصه: لزوم تقدّم الحكم على الموضوع وتأخّره عنه، مع أنّ الموضوع مقدّم على الحكم وضعاً وطبعاً؛ فإنّ خبر المفيد لايتحقّق إلّا بعد توجّه الحكم بوجوب التصديق إلى خبر العادل، و بعد توّجه الحكم إليه لا يوجد حكم حتّى يتوجّه إلى خبر المفيد، فقبل الحكم بوجوب التصديق، خبر المفيد غير متحقّق، وبعد الحكم به يتحقّق، لكن إنشاء وجوب التصديق المتوجّه إلى موضوعه لايتوجّه إلى الفرد المتحقّق تالياً لحمل الحكم على الموضوع، فهو مستلزم للدور؛ لأنّ الحكم يتوقّف على الموضوع، و في المقام يتوقّف وجود الموضوع على الحكم أيضاً، و هذا لايختصّ بما ذكر بل كلّما كان فردٌ من الموضوع لايوجود إلّا تالياً لحمل الحكم على الموضوع، لايشمل الموضوع الفرد المزبور؛ كما في قول القائل: «كلّ خبري صادقٌ»؛ فإنّ شمول الموضوع ـ أعني كلّ خبري ـ لنفس هذا الخبر لايكون إلّا بعد حمل «صادق» عليه، وبعد حمل الحكم لايبقى حكم حتّى يحمل على هذا الفرد أيضاً.

هذه خلاصة شرح ما ذكره﵀ في ضمن العبارة الّتي زادها﵀ بعد قوله: «ويشكل الأمر» في زمان حضوري في مجلس درسه الشريف في أواخر عمره﵀.

ثم أمره﵀ بضرب ما ذكره في سابق الأيّام بعد قوله: «ولكن قد يشكل الأمر»، من قوله: «بأنّ الآية إنّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ مخبر[1]»، إلى أن انتهى إلى

---

١ ـ راجع إلى هامش فرائد الأُصول ١: ٢٦٧.

قوله: «لكن يضعّف هذا الإشكال».

والجواب عنه: تارةً: بالنقض؛ وضابطه: أنّ كلّ فرد من أفراد الموضوع لا يوجد في الخارج إلّا بعد توجّه المحمول إليه، فهو حاوٍ للمحذور المزبور كما في الإقرار بالإقرار، وكون العادل في مقام التزكية، وقول القائل: «كلُّ خبري صادق»، وقول النحاة: «كلُّ مبتدء مرفوع» وقولهم: «كلامنا لفظ مفيد».

وأُخرى: بالحلّ؛ وتقريره بوجهين:

أحدهما: توجّه الحكم إليه من باب تنقيح المناط؛ لبداهة أنّ المناط الملحوظ في العامّ في نظر المتكلّم لايُفرق فيه بين الفرد المزبور وسائر الأفراد الأُخر في توجّه الحكم إليه.

وثانيهما: أنّ الحكم يتوقّف على الموضوع في مقام التصوّر، و الموضوع في أمثالها يتوقّف على الحكم بحسب الوجود الخارجيّ.

وبعبارة أُخرى: أنّ طرف التوقّف في الأوّل إنّما هو تصوّر الموضوع، وفي الثاني هو وجوده الخارجيّ.

وبالجملة: إنّ الّذي تحقّق بعد الحكم من الموضوع فيما نحن فيه إنّما هو الموجود الخارجيّ، والّذي يعتبر تقدّمه على الحكم إنّما هو طبيعة الموضوع، وهي مقدّمة على الحكم.

وثالثها: ما هو خلاصة العبارة الّتي حكم بتغليطها، وأمر بضربها. والّذي بعثه إليه، إنّما هو اختلال العبارة و اختلاف مفادها بحيث يوجب اندماج المطلب. وكيف كان: فالفرق بين هذا الإشكال وسابقه أنّ السابق إنّما هو بالنسبة إلى النبأ نفسه، والثاني بالنسبة إلى أثره.

وحاصله: أنّ مفاد الآية إنّما هو وجوب تصديق كلّ مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على صدقه، عليه؛ وذلك لأنّ

المراد بوجوب التصديق ليس وجوب الاعتقاد؛ لأنّه أمرٌ قهريّ. وأيضاً ليس المراد التصديق القوليّ بل المراد التصديق العمليّ، وهو ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعيّة الثابتة المحرزة في الخارج للمخبَر به، كجواز الاقتداء وقبول الشهادة إذا كان المخبر به هو العدالة.

وفيما نحن فيه، ليس الأمر كذلك؛ لأنّ ما أخبر به الشيخ ـ أعني خبر المفيد ـ وإن كان له أثر شرعيّ و لو بواسطة، لكنّه ليس من الآثار الشرعيّة المحرزة في الخارج ـ كجواز الاقتداء مثلاً ـ حتّى يترتّب عليه بدلالة الآية، بل هو الأثر الّذي يثبت بنفس الآية، و لو قطع النظر عن الآية لما كان من الآثار الشرعيّة الثابتة للمخبَر به؛ فلا بدّ في الآية من الالتزام بإنشائين: أحدهما: في إثبات الأثريّة. والثاني: في ترتّب هذا الأثر.

وبالجملة: فهذا الإشكال و سابقه إنّما هو في نسق واحد، إلّا أنّ هذا إنّما هو بالنسبة الى الأثر و ذاك بالنسبة إلى النبأ؛ فتدبّر.

٢٥٨ ـ قوله﵀: «وعدم قبول الشهادة[1]...» (١: ٢٧٠)

أقول: وذلك لأنّ عدم القبول عند من يقول به إنّما هو من جهة أنّه مأخوذ من «شهد» بمعنى «حضر»، والشاهد الثاني لم يحضر أصل الدعوى؛ فلا يكون شاهداً، فلا يُقبل قولُه.

٢٥٩ ـ قوله﵀: «والأولويّة» (١: ٢٧٠)

أقول: وذلك لأنّ باب العلم في الموضوعات مفتوح غالباً، و هذا بخلاف الأحكام، وإذا جعل الشارع خبر الواحد في الأوّل حجّةً مع امكان تحصيل العلم فيه بسهولة، فَجَعْلُه حجّةً في الثاني لابدّ أن يكون بطريق أولى.

---

١ ـ هذه العبارة موجودةٌ في بعض نُسَخ الرسائل؛ أُنظر هامش فرائد الأُصول ١: ٢٦٨.

ويمكن تقرير منشأ الأولويّة بوجهٍ آخر: و هو أنّ اهتمام الشارع في الأحكام أزيد من اهتمامه في الموضوعات؛ كما يشهد بذلك تجويز جريان الأصل بعد الفحص في الأوّل، وفي الثاني قبله؛ فلذا جعل الشارع خبر الواحد طريقاً في تعيين الموضوعات و لم يحكم بالرجوع إلى الأُصول مع عدم إتمامه فيها، فجعله طريقاً في تعيين الأحكام بطريق أولى.

٢٦٠ ـ قوله ﷺ: «هذه جملةٌ ممّا أوردوه على ظاهر الآية» (١: ٢٧٤)

أقول: بقي هنا ايرادٌ؛ وهو أنّ الآية المزبورة لو سلّمت دلالتها على حجّيّة خبر العادل، لكنّه لم يسلّم دلالتها على حجّيّة مثل هذه الأخبار المودعة في الكتب الّتي بأيدينا ولم نسمع من راويها. وبالجملة فنمنع شمول النبأ لمثلها.

والجواب عنه كما هو مرقوم في آخر الاستصحاب: أنّ النبأ في الآية أعمّ من النبأ الفعليّ ـ كالخبر المسموع من الراوي ـ والشأنيّ، وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ كيف، ونحن نقطع بأنّا لو سئلنا الأخبار المزبورة في الكتب عن صاحبها، لأجاب بمثل ما كتب فيها؟!

وبالجملة: فبعد حجّيّة خبر العدل لامعنى لردّ الأخبار المزبورة مع وجود القطع المذكور.

٢٦١ ـ قوله ﷺ: «فيدخل الموثّق و شبهه» (١٠: ٢٧٥)

أقول: إنّه[1] عبارة عن خبر المرسل الّذي لم يعلم و ثاقة من سقط عن سلسلة السند فيه.

٢٦٢ ـ قوله ﷺ: «دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين...» (١: ٢٧٧)

---

١ ـ أي: شبه الموثّق.

أقول: ملخّص الاستدلال: أنّ وجوب الحذر المستفاد من الآية عند إنذار المنذر ولو كان واحداً، مطلق؛ يعني غير مقيّد بإفادة خبر المنذر العلم حينئذٍ، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد؛ أمّا وجوب الحذر فلما ذكره﵀ في المتن. و أمّا إطلاقه فلعدم تقييده بإفادة خبر المنذر العلم. و أمّا اعتبار الخبر المزبور ولو كان المنذر واحداً، فلصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد أيضاً؛ ويدلّ على ذلك ما حكي عن ابن عباس وغيره من أنّ الطائفة من الواحد فما فوقه، ولايضرّ ضمير الجمع في قوله تعالى ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ في شموله للواحد أيضاً كما لا يخفى، وإن خفى فارجع إلى الكتب المبسوطة من القوانين و غيره[1].

٢٦٣ ـ قوله﵀: «إمّا لما ذكره في المعالم[2] من أنّه لامعنى...» (١:٢٧٧)

أقول: إنّ هنا وجهاً ثالثاً لثبوت الملازمة بين تحقّق حسن الحذر وثبوت وجوبه؛ وهو أنّه إذا ثبت حسن الحذر بمقتضى كونه مدخولاً للعلّ الّذي انسلخ عن معناه، فيكون مطلوباً و محبوباً للمتكلّم، والطلب ينصرف إلى الوجوب؛ فتحقُّقُ الطلب إنّما هو من جهة كونه مفاداً للعلّ، وثبوت الوجوب إنّما هو من باب انصراف

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ٤١٩؛ حيث قال: «وجه الدلالة: أنّه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الطوائف للأقوام، وهو يتحقّق بإنذار كلّ طائفة من الطوائف لقومهم، لمّا لم يدلّ لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلالة، بل الظاهر أنّ الفرقة يطلق على الثلاثة، فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد أيضاً. و لايضرّ ضمير الجمع في قوله تعالى ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ في شموله للواحد أيضاً؛ لأنّه عبارةٌ عن الطوائف، ولايلزم من ذلك لزوم اعتبار الإنذار من جميع الطوائف؛ لصدق حصوله بإنذار كلّ واحد منهم كلّ واحد من الأقوام، ثمّ يصدق حصوله بملاحظة كلّ واحد واحد منهم بالنسبة إلى قومهم. وكيف كان فالمقصود بيان حجّيّة خبر الواحد في الجملة، لاحجّيّة مجرّد خبر رجل واحد، مع أنّه لاقائل بالفرق في جانب المنع».

٢ ـ المعالم: ٤٧.

الطلب إليه. وهذا نظير ما اختاره غير واحد من المتأخّرين في باب الأمر من أنّ صيغته حقيقة في الطلب وهو ينصرف إلى الوجوب.

٢٦٤ ـ قوله ﷺ: «لوقوعه غاية للنفر الواجب...» (٢٧٧:١)

أقول: إنّ الإنذار ليس غايةً للنفر، وإنّما هو غاية للتفقّه؛ كيف، والإنذار بمعنى الإبلاغ، والإبلاغ ممّا لايتحقّق بدون التفقّه؟!

فإن قلت: إنّ مقتضى عطف الإنذار على التفقّه كون الإنذار غايةً للنفر.

قلت: إنّ النكتة في العطف ـ مع كون مفاده مخالفاً لما هو معلوم في الخارج ـ أنّ الغاية لغاية الشيء غايةٌ لذلك الشيء، فلا غَرْوَ[1] في العطف.

٢٦٥ ـ قوله ﷺ: «كما في قولك: تب لعلّك تفلح...» (٢٧٧:١)

أقول: إنّ الأوّلين ـ كما أفاده ﷺ في الدرس ـ مثالان للأفعال الغير المتعلّق بها التكليف؛ لأنّ كلاًّ من الفلاح و دخول الجنّة أمرٌ قهريّ غير داخل تحت قدرة العبد.

وأمّا الأخير ـ أعني قوله تعالى **﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾** ـ مثال للأفعال المتعلّقة للتكليف. والمراد بالخشية هو الخشية في مقام العمل، لا ما حصل في القلب؛ فلايقال إنّه ليس بمقدور، فكيف يتعلّق التكليف به؟! وما نحن فيه ـ أعني آية **﴿لَعَلَّهُم يَحْذَرُون﴾** ـ من هذا القبيل أيضاً؛ لأنّ المراد بالحذر إنّما هو التحرّز من ترك القبول وهم مكلّفون به، فيكون واجباً.

٢٦٦ ـ قوله ﷺ: «وإلّا لغى الإنذار» (٢٧٨:١)

أقول: يمكن المناقشة فيه: بمنع لزوم اللغويّة؛ كيف، والفائدة موجودة ولو لم يجب القبول؟! وهي كون الإنذار من أسباب حصول العلم و تحقّق التواتر، نظير

---

١ ـ أي لاعَجَب؛ أُنظر المصباح المنير ولسان العرب.

وجوب الشهادة على العادل الواحد في الموضوعات مع عدم وجوب قبوله؛ فالشهادة واجبة على العدل الواحد، وقبول قوله غير واجب إلّا بعد ضمّ العدل الآخر إليه.

وتنظيره﵀ الكلام في المقام بباب وجوب تصديق المرأة في العدّة، مدفوعٌ بأنّ المقيس عليه إنّما ثبت بالدليل الخاصّ، وإلّا فالآية بنفسها غير وافية به.

٢٦٧ ـ قوله﵀: «من أنّ المراد حصول البصيرة...» (١:٢٧٨)

أقول: عنى﵀ أنّ المراد بالتفقّه هو حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه، والمراد من الإنذار هو إخبارهم بذلك عند رجوعهم[١].

٢٦٨ ـ قوله﵀: «وثانياً: لو سلّم أنّ المراد النفر إلى الجهاد...» (١:٢٧٩)

أقول: حاصل هذا الجواب: تسليم أنّ المراد بالنفر هو النفر إلى الجهاد، لكن تقييد الفرقة بالطائفة إنّما هو لأجل التفقّه؛ لأنّ غرضه تعالى هو الجهاد ودفع الكفّار، سواء ذهبوا جميعاً أم طائفة خاصّة، وحينئذٍ فالتقييد بالطائفة من جهة التفقّه؛ فالتفقّه غاية لإيجاب النفر على طائفة من كلّ قوم لا لإيجاب أصل النفر؛ هذا.

لكن فيه: ما لايخفى من أنّ مجرّد إمكان هذا غير كافٍ في تصحيح الاستدلال؛ تدبّر.

٢٦٩ ـ قوله﵀: «وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها» (١:٢٧٩)

أقول: أمّا الأوّل فهو حاصل من الجواب الأوّل. وأمّا الثاني فهو لازم للجواب الثاني والثالث.

---

١ ـ قاله الحسن وأبو مسلم؛ اُنظر تفسير التبيان ٥: ٣٢١؛ ومجمع البيان ٣: ٨٣ ـ ٨٤.

وقوله عليه السلام: «وطلب الزيادة»[١] أي طلب زيادة المعرفة أو الثواب.

٢٧٠ ـ قوله رحمه الله: «وحَقَّ النفر...» (١: ٢٨١)

أقول: إنّ «حَقَّ» فعل ماضٍ بمعنى: «ثبت».

٢٧١ ـ قوله رحمه الله: «ومنها: صحيحة البزنطيّ[٢]...» (١: ٢٨١)

أقول: لمّا كان مضمون الصحيحة المزبورة مطابقاً لما نقله رحمه الله بعد ذلك من رواية «عبد المؤمن»[٣] فلم ينقلها بمضامينها.

٢٧٢ ـ قوله رحمه الله: «في قرب الإسناد...» (١: ٢٨١)

أقول: الهمزة فيه مكسورة. و قرب الإسناد اسم كتاب للشيخ الجليل عليّ بن حسين بن موسى بن بابويه القميّ، أبو الحسن، شيخ القميّين في عصره، وفقيههم وثقتهم، وقبره في مقبرة قم، وله صُندوق وقُبّة[٤].

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٢٨٠، ضمن ما نقله الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام.

٢ ـ قرب الإسناد للحِمْيَري: ٣٤٨ ـ ٣٥٠، الحديث ١٢٦٠.

٣ ـ الوسائل ١٨: ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٤ ـ قال في الذريعة ١٧: ٦٩: «قرب الإسناد للشيخ الجليل والد الصدوق، الشيخ أبي الحسن عليّ بن حسين بن موسى بن بابويه القميّ، المتوفى سنة تناثر النجوم، و هي ٣٢٩، يرويه عنه النجاشي بواسطة شيخه عبّاس بن عمر الكلوذاني. وهذا سندٌ عالٍ؛ لأنّ النجاشي توفى ٤٥٠، وقد روى عن والد الصدوق بواسطة واحدة. وصرّح المولى المقدّس المولى أحمد الأردبيليّ في «حديقة الشيعة» في ذكر أحوال الصادق عليه السلام بوجود قرب الإسناد هذا بخطّ المصنّف رحمه الله عنده. وعدّه المير محمّد أشرف في «فضائل السادات» الّذي فرغ منه في ١١٠٣ من الكتب الّتي ينقل عنها في كتابه المذكور».

ثمّ اعلم: أنّه ذكر في الذريعة سبعة كتبٍ باسم قرب الإسناد، أحدها قرب الإسناد لوالد الصدوق، لكنّ الّذي كان أعرف و أشهر على الألسنة وكان من مصادر بحار الأنوار، هو قرب الإسناد للحميري من أعلام القرن الثالث الهجريّ، وهذه الرواية الّتي أشار إليها الشيخ الأعظم ⇐

٢٧٣ ـ قوله ﷺ: «الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه» (٢٨٢:١)

أقول: حكى الفيض ﷺ في تفسيره عن العلل عن الصادق ﷺ أنّه قيل له: إنّ قوماً يروون أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ اختلاف أُمّتي رحمة»، فقال: «صدقوا». فقيل: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟! قال: «ليس حيث تذهب وذهبوا، إنّما أراد قول الله عزّوجلّ: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾؛ فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ ويختلفوا إليه فيتعلّموا ثمّ يرجعوا إلى قومهم فيعلّموهم، إنّما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين اللّه، إنّما الدين واحدٌ[1]».

٢٧٤ ـ قوله ﷺ: «الأوّل: أنّه لا يستفاد من الكلام إلّا مطلوبيّة الحذر...» (٢٨٢:١)

أقول: ربما أُورد على الاستدلال بالآية المزبورة بوجه آخر؛ وملخّصه: منع كون «لعلّ» منسلخاً عن معناه الترجّي؛ لأنّ الترجّي و إن كان ممتنعاً في حقّه تعالى، ولكن لا يمتنع في حقّ المنذرين، فيجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ حالاً من فاعل ﴿وَلِيُنْذِرُوا﴾؛ وهذا نظير ما ذكر في منهج الصادقين[2]

⇐ في الفرائد موجودةٌ في قرب الإسناد للحميري: ٣٤٨ ـ ٣٥٠، ولا يبعد أن يكون مراده من قرب الإسناد هذا لا ما قاله المحشّي من أنّه لوالد الصدوق.

قال في الذريعة ١٧: ٦٩ ما ملخّصه هذا: «قرب الإسناد مجموعٌ من الأخبار المستندة إلى المعصوم ﷺ لقلّة وسائطه، وكان الأسناد العال عند القدما ممّا يشدّ له الرحال، ويتبهّج به أعين الرجال، ولذا أفردوه بالتصنيف جمعٌ، منهم شيخ القميّين أبو العبّاس عبد الله بن جعفر ابن حسين بن مالك بن جامع الحميري، وقد جمع الأسانيد العالية إلى كلّ إمام في جزءٍ، والموجود بعضٌ منها، وهو قرب الإسناد إلى الصادق ﷺ وقرب الإسناد إلى الرضا ﷺ وسائر الأجزاء لا عين منها و لا أثر فعلاً».

١ ـ الوسائل ١٨: ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢ ـ منهج الصادقين في تفسير القرآن المبين و إلزام المخالفين ١: ١٨٠، تفسيرٌ باللغة الفارسيّة للمولى فتح الله كاشاني المتوفّي سنة ٩٩٧ أو ٩٨٨؛ أُنظر الذريعة ٢٣: ١٩٤ ـ ١٩٦.

وغيره في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1] من أنّ كلمة ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ حال من ﴿كُم﴾ في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾، و تقدير العبارة هكذا: حالكون المنذرين راجين للحذر، أي حذر القوم.

وكيف كان: فلنخض في شرح الجواب المرقوم في المتن، فنقول: ملخّصه منع الإطلاق الّذي أخذه المستدلّ في كلامه بالنسبة إلى حال إفادة خبرهم العلم وعدمه؛ لأنّ الله تعالى ليس في صدد تشريع الحكم و جعل وجوب الحذر حتّى يأخذ بإطلاقه بالنسبة إلى جميع أحواله و كيفيّاته، بل إنّما هو في مقام بيان مطلوبيّة الحذر عقيب الإنذار في الجملة؛ و ذلك لظهور الفرق بين قول القائل: «أنذره لعلّه يحذر» وبين قوله: «أنذره ليحذر»؛ حيث إنّ الثاني إنّما هو في مقام بيان التكليف فيؤخذ بإطلاقه، بخلاف الأوّل فإنّ «لعلّ» و إن كان بمعنى الطلب ومنسلخاً عن معناه الترجّي، لكنّه ليس مسوقاً لجعل الحكم و بيان التكليف حتّى يؤخذ بإطلاقه.

ومجرّد رفع اليد عن معناه بإرادة الطلب منه، لايوجب كون مساقه جعل الحكم وبيان التكليف؛ لشهاده الوجدان بأنّ كملة «لعلّ» ليس مساقها بيان التكليف ولو كان بمعنى الطلب؛ ويشهد بذلك لحاظ وجه المشابهة بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ أعني الترجّي والطلب؛ فإنّ الرجاء إنّما هو فيما إذا احتمل الأمران وكان الرجاء بالنسبة إلى أحدهما، فكذلك الطلب؛ فإنّه يظهر منه أنّه لم يرفع اليد بالكلّيّة عن معناه الأوّل.

فإن قلت: إنّا نرفع اليد عن الإطلاق في قوله تعالى: ﴿يَحْذَرُون﴾ ونتمّسك في مقام إثبات المدّعى بإطلاق قوله: ﴿وَلِيُنذِرُواْ﴾؛ لعدم تقييده بما إذا أفاد إنذارهم العلم، بل نقول إنّ الطائفة ـ كما مضى عن ابن عبّاس ـ تطلق على الواحد فما فوقه،

---

١ ـ البقرة: ٢.

فلو أُريد المرتبة الأخيرة فقط و لم يبيّن يلزم القبح على الحكيم، و مقتضى الحكمة هو إرادة جميع المراتب، و به يثبت الإطلاق، فيتمّ الاستدلال.

قلت: إنّا نمنع الإطلاق المزبور، لأنّ المطلق وارد في مقام بيان حكم آخر وهو نفي نفر الكلّ لا إثبات النفر في جميع مراتب الطائفة؛ و يشهد بذلك صدر الآية حيث قال: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾. وبالجملة: فثبوت الإطلاق في طرف الطائفة بمقتضى الحكمة مسلّم في صورة عدم القرينة على الخلاف، وهو هنا موجود أعني صدر الآية، فمساق الآية ليس إثبات الإطلاق بالنسبة إلى جميع المراتب بل إنّما هو نفي نفر الجميع؛ فتدبّر.

٢٧٥ ـ قوله ﷺ: «الثاني: أنّ التفقّه الواجب ليس إلّا معرفة الأُمور الواقعيّة...» (١: ٢٨٢)

أقول: ملخّص هذا الجواب ـ بعد اشتراكه مع الأوّل في أنّ الآية ليست في مقام جعل الطريق ـ: أنّه لا شبهة في أنّ المراد بالتفقّه والإنذار هو التفقّه في الأمر الواقعيّ من الدين والإنذار به، فليكن الحذر أيضاً واجباً عند هذا الإنذار، وهو لا يتحقّق إلّا بعد علم المنذَر بالفتح صدق المنذِر بالكسر، والعلم لا يحصل في صورة وحدة المنذِر بالكسر.

٢٧٦ ـ قوله ﷺ: «فهو نظير قول القائل أخبر فلاناً...» (١: ٢٨٣)

أقول: أوضح نظيراً منه قول القائل لك: «أخبر زيداً بقدوم عمرو لعلّه يضيفه»؛ لبداهة أنّ القائل المزبور بقوله هذا، ليس في صدد حجّيّة خبرك في حقّ زيد حتّى يأخذ بإطلاقه.

٢٧٧ ـ قوله ﷺ: «ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية...» (١: ٢٨٥)

أقول: وجه ذلك: أنّه إذا نظر إلى الحديث المزبور ـ أعني قوله ﷺ: «من شرب

العصير فكأنّما شرب الخمر» ـ وتدبّر فيه ذيلاً وصدراً و فهم من سياقه الحرمة، ففهْمُه ليس حجّةً على مجتهد آخر؛ لاحتمال انفهامه الكراهة منه بحسب سياقه.

٢٧٨ ـ قوله ﷺ: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً[١]...» (٢٨٦:١)

أقول: إنّ «حَفِظَ» من باب «عَلِم»، و مصدره الحفظ بالكسر. والمراد به ما يعمّ الحفظ من ظهر القلب، والنقل بين الناس ولو من الكتاب، والحفاظة عن الاندراس.

و«على» بمعنى اللام؛ أي حفظ لأجل أُمّتي أي لانتفاعهم.

٢٧٩ ـ قوله ﷺ: «لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيفٌ جدّاً...» (٢٨٦:١)

أقول: إنّ ما سيأتي[٢] عند ذكر الأخبار إنّما هو ثبوت الضعف في الحديث المزبور عند المصنّف ﷺ، وهو لا يستلزم كونه كذلك عند شيخنا البهائي حتّى يشير بالكلام المذكور إلى ضعف الاستدلال بالآية، و حينئذٍ فمحتمل كلام البهائي إنّما هو دلالة الحديث على حجّيّة الخبر الواحد، فكذا الآية.

٢٨٠ ـ قوله ﷺ: «تبعاً للشيخ في العدّة[٣]...» (٢٨٧:١)

أقول: إنّ أوّل من تمسّك بالآية في المقام من الخاصّة هو الشيخ، ومن العامّة هو الحاجبي في محكيّ المختصر.

٢٨١ ـ قوله ﷺ: «و التقريب فيه نظير ما بيّناه...» (٢٨٧:١)

أقول: توضيح المقال في شرح الاستدلال أن يقال: إنّ المراد بالبيّنات و إن كان هو الأمارات وعلائم النبوّة، لكنّ المراد بالهدى كلّ ما يوجب الهداية،

---

١ ـ أُنظر الوسائل ١٨: ٦٦ ـ ٦٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤، ٥٨، ٥٩، ٦٠ و ٦٢.

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٣٠٧.

٣ ـ العدّة ١: ١١٣.

والحكم الشرعيّ أيضاً منه، فيكون مشمولاً للآية؛ فلا يرد أنّ مورد الآية علائم النبوّة فلاربط له بالمقام؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لاخصوص المحلّ، وإذا حرم كتمان ما يوجب الهدى وجب إظهاره، ووجوب الإظهار يستلزم وجوب القبول؛ لما مضى في آية النفر.

٢٨٢ ـ قوله ﷺ: «ويرد عليها: ما ذكرنا...» (٢٨٧:١)

أقول: هنا إيرادان آخران غير مذكورين في المتن:

أحدهما: أنّ مفاد الآية حرمة الكتمان لا وجوب الإظهار، وهي غير مستلزمة لوجوب القبول.

ودعوى: أنّ حرمة الكتمان مستلزمة لوجوب الإظهار؛ لعدم ثبوت الواسطة بينهما.

مدفوعة: بأنّ الإظهار من حيث إنّه إظهار ليس بواجب، بل من جهة تحقّق عدم الكتمان في ضمنه، نظير استدبار الجُدَيّ[١] بالنسبة إلى استقبال القبلة، فلم يقع الإظهار بنفسه محلاً لطلب المولى لكي يستلزم طلبه طلب القبول؛ فتأمّل.

ثانيهما: أنّ إثبات اعتبار خبر الواحد بالآية مخصّص لموردها؛ فإنّ موردها علائم النبوّة، وهي من أُصول الدين، وخبر الواحد ليس بحجّة فيها إجماعاً.

٢٨٣ ـ قوله ﷺ: «بعض المعاصرين...» (٢٨٨:١)

أقول: إنّ المراد به هو صاحب الفصول[٢]، ولم يسبقه أحد في الاستدلال بهذه الآية في حجّيّة خبر الواحد.

٢٨٤ ـ قوله ﷺ: «إرادة علماء أهل الكتاب...» (٢٨٩:١)

أقول: إنّ تقدير الآية[٣] حينئذٍ: «فاسئلوا يا أهل الكتاب علمائكم من

---

١ ـ نجم إلى جنب القطب تعرف به القبلة. ٢ ـ الفصول: ٢٧٦.

٣ ـ النحل: ٤٣؛ والأنبياء: ٧.

علامات النبيّ ﷺ و كواشف نبوّته إن كنتم لاتعلمون»، وقوله: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ متعلّق بمحذوف؛ أي: أرسلناهم بالحجج الواضحة والزبر أي: الكتب. وذكر بعض المفسّرين أنّه صفة لكلمة رجالاً؛ أي: رجالاً متلبّسين بالبيّنات والزبر[١].

٢٨٥ ـ قوله ﷺ: «وأرسله في المجمع عن عليّ عليه السلام» (١: ٢٨٩)

أقول: هو مجمع البيان[٢].

٢٨٦ ـ قوله ﷺ: «بعض مشايخنا» (١: ٢٨٩)

أقول: ببالي أنّه ﷺ ذكر في الدرس أنّ المراد به هو استاده؛ أعني: العالم الربّانيّ والمحقّق الصمداني محمّد شريف بن الملّا حسنعليّ، المازندرانيّ أصلاً، والحائريّ مسكناً و مدفناً، المعروف بشريف العلماء[٣].

٢٨٧ ـ قوله ﷺ: «والوشّاء» (١: ٢٩٠)

أقول: إنّه بالشين المعجمة المشدّدة، اسمه الحسن بن عليّ بن زياد الوشّاء قال في الخلاصة: «وكان من وجوه هذه الطائفة»[٤].

٢٨٨ ـ قوله ﷺ: «أنّه كان لإسماعيل بن أبي عبدالله دنانير...» (١: ٢٩١)

أقول: إنّ الرواية المزبورة ليست محكيّةً هنا بالتمام، بل أسقط ﷺ وسطه؛ لاقتضاء المقام اختصار الكلام. وأنا أذكرها تيمّناً بكلام أهل الكرام و دفعاً لما يقع في بعض الأوهام من أنّ صدر الرواية مع ذيلها لايكون بينهما الالتيام.

---

١ ـ تفسير منهج الصادقين ٥: ١٩٥. ٢ ـ مجمع البيان ٤: ٤٠.

٣ ـ وفي هامش فرائد الأُصول ١: ٢٨٩: «هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٥٩٧».

٤ ـ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال للعلّامة الحلّي: ١٠٤، الرقم ٢٣٧؛ ورجال النجاشي: ٣٩، الرقم ٨٠، وفيه: «الحسن بن عليّ بن زياد الوشّاء تَجَليّ كوفيّ، من أصحاب الرضا عليه السلام».

ولم يحضرني فروع الكافي حتّى أُلاحظ سلسلة سند الحديث المزبور على ما فيه، ولكنّها على ما هو مرويّ في كتاب الوسائل هكذا: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، قال: كانت لإسماعيل ابن أبي عبدالله دنانير، و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبه إنّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا دينار، فترى أن أدفعها إليه فيبتاع لي بها بضاعة من اليمن؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا بنيّ أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟! فقال إسماعيل هكذا يقول الناس.

فقال: يا بنيّ لاتفعل.

فعصى اسماعيل أباه، ودفع إليه دنانيره، فاستهلكها ولم يأته بشيء منها، فخرج اسماعيل وقضى أنّ أبا عبدالله عليه السلام حجّ وحجّ اسماعيل تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت، ويقول: «اللّهم أجرني واخلف عليّ».

فلحقه أبو عبدالله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه، وقال له: يا بنيّ فلا والله ما لك على الله هذا، ولا لك أن يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك أنّه يشرب الخمر فائتمنته.

فقال اسماعيل: يا أبه إنّي لم أره يشرب الخمر، إنّما سمعت الناس يقولون.

فقال: يا بنيّ أنّ الله عزّوجلّ يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم ولاتأتمن شارب الخمر، إنّ الله عزّوجلّ يقول في كتابه: ﴿وَلَاتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾[2]، فأيّ سفيهٍ أسفه من شارب الخمر؟! إنّ شارب الخمر لايزوّج إذاخطب، ولايشفّع إذا شفع، ولايؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانةٍ فاستهلكها لم يكن للّذي ائتمنه

---

١ ـ التوبة: ٦١.　　٢ ـ النساء: ٥.

على الله أن يأجره ولا يخلفه[١].

٢٨٩ ـ قوله ﷺ: «إنّ المراد بالأُذن سريع التصديق...» (١: ٢٩٢)

أقول: إنّ أمين الإسلام الفضل بن حسن الطبرسي قال في كتاب تفسيره المسمّى «بجمع الجوامع»[٢]: «الأُذن: الرجل الّذي يصدّق كلّ ما يسمع، ويقبل قول كلّ أحد. سمّي بالعضو الّذي هو آلة السماع كأنّ جملته أُذن سامعةٌ، كما سمّوا الربيئة[٣] بالعين. و«أُذن خيرٍ» كقولك: «رجل صدقٍ» تريد: الجودة والصلاح؛ كأنّه سبحانه قال: قل: نعم هو أُذن ولكن نِعْم الأُذن، أو يريد هو أُذنٌ في الخير وفيما يجب سماعه وليس بأُذن في غير ذلك؛ ويدلّ عليه قراءة حمزة: «ورحمةٍ» بالجرّ عطفاً عليه، أي هو أُذن خيرٍ ورحمةٍ لايسمع غيرهما ولايقبله»، انتهى كلامه رفع مقامه[٤].

٢٩٠ ـ قوله ﷺ: «تعديته في الأوّل بالباء وفي الثاني باللام...» (١: ٢٩٤)

أقول: قال: في مجمع البيان: «قيل: إنّما دخلت اللام للفرق بين إيمان التصديق وإيمان الأمان»[٥].

وفي الجمع: «إنّ الإيمان يرد على صيغتين: الإيمان بالله، والإيمان لله؛

---

١ ـ الوسائل ١٣: ٢٣٠، الباب ٦ من أبواب احكام الوديعة، الحديث الأوّل؛ الكافي ٥: ٢٢٩.

٢ ـ والصحيح «جوامع الجامع». والجوامع هو التفسير الوسيط في المقدار والحجم؛ فإنّه أصغر من الكبير المسمّى بـ«مجمع البيان» وأكبر من الصغير المسمّى بـ«الكافي الشافي» وقد ألّفه بعدهما؛ أُنظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥: ١٣٨ و ٢٤٩.

٣ ـ رَبَأهم ولهم كَمَنع: صار ربيئةً لهم أي طليعةً، وطليعة الجيش: من يُبْعَثُ ليطّلع طِلْع العدوّ؛ أُنظر الصحاح والقاموس.

٤ ـ تفسير جوامع الجامع ٢: ٦٤ ـ ٦٥.

٥ ـ مجمع البيان ٣: ٤٤.

فالإيمان بالله هو التصديق بإثباته على النعت الّذي يليق بكبريائه، و الإيمان لله هو الخضوع والقبول عنه[١]».

وممّا ذكراه يظهر نكتة الفرق في تعدية الأوّل بالباء و الثاني باللام؛ فتدبّر.

٢٩١ ـ قوله ﷺ: «وأمّا توجيه الرواية...» (١: ٢٩٤)

أقول: إنّ هذا جواب عمّا زاد في وضوح الاستدلال بالآية؛ أعني: الرواية المتقدّمة في حكاية إسماعيل.

٢٩٢ ـ قوله ﷺ: «بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ...» (١: ٢٩٦)

أقول: إنّ في سابق الزمان كانت العبارة المزبورة: «بمفهوم آية النبأ»، والمصنّف ﷺ في أوان تدريسه في الدورة الأخيرة حكم بضربه، و قال: إنّ الصحيح هو التعبير: «بمنطوق آية النبأ»[٢]؛ و وجهه كما أفاده ﷺ في الدرس: أنّ العامّ والخاصّ إذاكانا متوافقين ولم يعلم من الخارج أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ ـ كما في قوله: «أكرم العلماء» و «أكرم زيداً العالم» ـ فحينئذٍ لا داعي لبناء العامّ على الخاصّ؛ لعدم التنافي بينهما. وما نحن فيه أيضاً ـ إن كانت العبارة: «بمفهوم آية النبأ» ـ من هذا القبيل؛ فإنّه لا تنافي بين قولك: «صدّق كلّ الخبر» و «صدّق خبر العادل» حتّى يبنى الأوّل على الثاني، والمفروض انتفاء القرينة على أنّ المراد من الأوّل هو الثاني؛ فتعيّن كون العبارة: «بمنطوق آية النبأ». وشرط البناء حينئذٍ

---

١ ـ جوامع الجامع ٢: ٦٥، وفيه: «ثمّ فسرّ كونه أُذن خير بأنّه يصدّق بالله ويقبل من المؤمنين ويصدّقهم فيما يخبرونه به؛ ولهذا عدّي الأوّل بالباء والثاني باللام، كما في قوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف / ١٧]».

٢ ـ راجع فرائد الأُصول ١: ٢٩٦، الهامش الأوّل.

موجود؛ أعني التنافي؛ لأنّه من قبيل قولك: «صدّق كلّ الخبر» و«لاتصدّق خبر الفاسق»، وحينئذٍ يبنى الأوّل على الثاني، كما في قولك «أكرم العلماء» و«لاتكرم العالم الفاسق».

فإن قلت: إنّ ما نحن فيه من مقولة المطلق و المقيّد لا العامّ والخاصّ؛ ولذا قالﷺ: «بعد تقييد المطق منها...». والقاعدة في باب المطلق والمقيّد هو الحمل إجماعاً؛ فيكون قوله: «بمفهوم آية النبأ» صحيحاً، ويحمل المطلق من الآيات عليه.

قلت: إنّ كونه من قبيل المطلق و المقيّد ممنوع؛ لأنّ إتيان الفرد كافٍ في مقام امتثال خطاب المطلق، بخلاف العامّ؛ فإنّه لايحصل الامتثال إلّا بإتيان جميع الأفراد كما في قولك: «أكرم العلماء». وما نحن فيه من قبيل الأخير؛ فإنّه لايكفي في مقام امتثال «صدّق كلّ المخبر» تصديق فردٍ واحدٍ منه، و إطلاق المطلق عليه في كلام المصنّفﷺ من باب المسامحة.

٢٩٣ ـ قولهﷺ: «وأمّا السُنّة» (٢٩٧:١)

أقول: أوّل من تمسّك بها في المقام من المجتهدين ـ على ما قيل ـ صاحب الوافية وشارحه[١]، و شيخنا البهائي أيضاً في الجملة، و المصنّفﷺ أتى بمقام المتابعة غِبَّ[٢] متابعة الفاضل النراقي[٣].

---

١ ـ قال في أوثق الوسائل: ١٦٢: «أوّل من تمسّك بها في المقام هو الفاضل التوني‌ﷺ، ولم‌يسبق في ذلك إليه فيما أعلم؛ وذلك منهم إمّا لاعتقادهم بعدم وجود ما يدلّ على ذلك في السنّة أو لغفلتهم عنه، أو لتوهّم استلزام ذلك الدور؛ لكونه تمسّكاً للخبر بالخبر. وهوﷺ قد نبّه من تأخّر عنه طريق الاستدلال بالأخبار وهي كثيرةٌ، وقيل إنّه قد جمع لذلك في البحار باباً»؛ أُنظر الوافيه: ١٦٠ ـ ١٦٢.

٢ ـ أي: بعد؛ ويخطّئون مَن يستعمل كلمة (غِبَّ) بمعنى (بَعْدَ)، ويقولون إنّ معناها هو: العاقبة؛ أُنظر معجم الأغلاط العربيّة المعاصرة لمحمّد العدناني: ٤٧٧.

٣ ـ العوائد: ٤٦٣.

٢٩٤ ـ قوله ﷺ: «غوالي اللئالي» (٢٩٧:١)

أقول: لم أر من أتى بمقام ضبط كلمة «غـوالي» و أنّـه بـالغين المـعجمة أو المهملة، وكلٌّ منهما محتمل[١].

وكيف كان: فهو اسم كتابٍ للشيخ محمّد بن أبي الجمهور.

قال بعض السادة: «إنّه كان فاضلاً مجتهداً متكلّماً، و جَمَع في الكتاب المزبور جملةً من الأحاديث، إلّا أنّه خلط الغثّ بالسمين، و أكثر فيه من الأحاديث العامّة؛ ولهذا إنّ بعضاً لم يعتمد عليه»[٢].

---

١ ـ قال المحدّث النوري في خاتمة مستدرك الوسائل ١ : ٣٤٤: «بقي التنبيه على شيء: وهو أنّ المعروف الدائر في ألسنة أهل العلم والكتب العلميّة «الغوالي» بالغين المعجمة، ولكن حدّثني بعض العلماء عن الفقيه النبيه، المتبحّر الماهر. الشيخ محمّد خنفر ـ طاب ثراه، وكان من رجال علم الرجال ـ أنّه بالعين المهملة ؛ فدعاني ذلك إلى الفحص، فتفحّصت، فما رأيت من نُسَخ الكتاب وشرحه فهو كما قال، وكذا في مواضع كثيرة من الإجازات الّـتي كـانت بخطوط العلماء الأعلام، بحيث اطمأنّت النفس بصحّة ما قال. ويؤيّده أيضاً أنّ المـحدّث المزبور سمّى شرحه : الجواهر الغوالي ـ بالمعجمة ـ فلاحظ، والله العالم».

٢ ـ قد طعن صاحب الحدائق في التأليف والمؤلّف؛ حيث قال : «فإنّا لم نقف عليها [أي الرواية المرويّة عن العلّامة، المرفوعة إلى الزرارة] في غير كتاب عوالي اللئالي، مع ماهي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار، والإهمال، وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لايخفى على من وقف على الكتاب المذكور» ؛ أُنظر الحدائق الناضرة ١ : ٩٩.

وقال في بحار الأنوار : «وكتاب عوالي اللئالي ، وإن كان مشهوراً، ومؤلّفه في الفضل مـعروفاً، لكنّه لم يميّز القشر من اللباب، وأدخل أخبار متعصّبي المخالفين بين روايات الأصحاب؛ فلذا اقتصرنا منه على نقل بعضها، ومثله نثر اللآلي» ؛ أُنظر البحار ١ : ٣١.

وانظر أيضاً خاتمة مستدرك الوسائل ١ : ٣٣١ ـ ٣٤٤؛ وأيضاً مقدّمة آية الله العـظمى النـجفي المرعشي ﷺ لكتاب غوالي اللئالي.

٢٩٥ ـ قوله ﷺ: «ابن أبي الجَهْم[١]» (٢٩٨:١)

أقول: إنّه بالجيم المفتوحة و الهاء الساكنة[٢].

٢٩٦ ـ قوله ﷺ: «و منها: ما دلّ[٣] على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم...» (٢٩٩:١)

أقول: إنّ هذه الطائفة بين قسمين: معلّل و غير معلّل:

أمّا الأخير: فهو مثل الخبر الأوّل وما هو بمثابته.

وأمّا الأوّل: فهو مثل الخبرين الأخيرين ونحوهما.

ويمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الطائفة: أمّا في غير المعلّل فبأنّ حكم الإمام ﷺ بالرجوع إلى شخص خاصّ لايعطي عنوان الكلّي للمرجع؛ بأن يوجب جواز العمل برواية جميع آحاد العدول من الرواة؛ لاحتمال أن يكون نظره ﷺ في الإرجاع إلى هذا الشخص الخاصّ إلى كونه صادقاً في الواقع، عادلاً في نفس الأمر، وكونه حاوياً لخصوصيّة لاتوجد في سائر العدول من الرواة.

وأمّا في المعلّل، فهو وإن كان من باب منصوص العلّة، و مقتضى التعليل فيه إنّما هو استفادة الكبرى الكلّيّ، لكن يمكن أن يقال: إنّ هذا أيضاً بمعزل عن إفادة العنوان الكلّي للمرجع. وبيان ذلك يحتاج إلى ذكر دقيقة؛ وهي:

أنّ الألفاظ على قسمين: ما يكون موضوعاً للمعاني النفس الأمريّة الغير

---

١ ـ في المصدر: «الحسن بن الجهم»، وفي بعض نسخ الفرائد: «أبي الجهم»، وفي بعضها الآخر: «ابن أبي الجهم».

٢ ـ الحسن بن الجَهْم بن بُكَيْر بن أعيَن، أبو محمّد الشَيْباني، ثقةٌ، روى عن أبي الحسن موسى والرضا ﷺ؛ أُنظر رجال النجاشي: ٥٠، الرقم: ١٠٩؛ وخلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ١٠٦، الرقم ٢٥١.

٣ ـ الوسائل ١٨: ١٠٤ ـ ١٠٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧ و ١٩ و ٢٣.

المأخوذ فيها النسبة إلى أحد، كالعدالة و الشجاعة و الكرم و نحوها؛ فإنّ المراد بكلّ منها القوّة الواقعيّة النفس الأمريّة.

وما يكون موضوعاً للمعاني المأخوذ فيها النسبة، مثل كلمة «المعتمد» و«مقبول القول» ونحوهما؛ حيث إنّ المراد بكلّ منها إنّما هو المدلول بوصف الإضافة إلى أحد؛ولذا صحّ أن يسئل عن القائل به: أنّه معتمد أو مقبول القول عندمن؟

إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ الثقة في اصطلاح أهل الرجال وإن كان هو العدل، لكنّه غير مراد في الأخبار قطعاً فلابدّ من حمله على معناه اللغوي أعني: المعتمد؛ فهو مثل مقبول القول لابدّ من إضافته إلى أحد، و المضاف إليه فيه: إمّا المتكلّم فيكون مفاد الرواية حجّيّة خبر من هو ثقة عند الإمام، أو جميع الناس، أو المخاطب. والّذي ينفع المستدلّ إنّما هو الأخير دون الأوّلين، ولا معيّن له في الأخبار لكي ينفعه، وبعد طروّ الاحتمال يأتي بمقام الإجمال، فيبطل الاستدلال؛ فتأمّل.

٢٩٧ ـ قوله ﷺ: «أبان بن تَغْلِب» (١: ٢٩٩)

أقول: في محكّي الصحاح والمجمع: تَغْلِب كـ«تَضْرِب»، أبو قبيلة. والنسبة إليه تَغْلَبِيّ بفتح اللام؛ استيحاشاً لتوالي الكسرتين[١].

٢٩٨ ـ قوله ﷺ: «ما ورد[٢] في العمريّ و ابنه...» (١: ٣٠٠)

أقول: إنّه بفتح العين، واسمه سعيد بفتح السين، وابنه عثمان.

---

١ ـ الصحاح ١: ١٩٥؛ ومجمع البحرين ٢، ١٣٤؛ وعوائد الأيّام: ٨٤٢؛ وخلاصة الأقوال في معرفة الرجال للعلّامة الحلّي: ٧٣، الرقم: ١١٩؛ وأوثق الوسائل: ١٦٢؛ وقال الشيخ في الفهرست: ٥٧: «قال له أبوجعفر ﷺ: اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس؛ فإنّي أُحبّ أن يرى [أرى] في شيعتي مثلك»؛ أُنظر وسائل الشيعة ٢٠: ١١٦.

٢ ـ الكافي ١: ٣٣٠، باب تسمية من رآه ﷺ، الحديث الأوّل.

٢٩٩ ـ قوله ﷺ: «والنسابات والمصانعات» (١:٣٠٣)

أقول: إنّ الكلمة الأُولى جمع النسّابة و التاء فيها للمبالغة، و هو الرجل العالم بالأنساب. و الثانية: جمع المصانعة، و هي أن تصنع شيئاً له ليصنع لك شيئاً.

وفي بعض نُسِخ الاحتجاج[١] في موضع «النسابات» كلمة «العنايات».

٣٠٠ ـ قوله ﷺ: «فأمّا من كان من الفقهاء...[٢]» (١:٣٠٤)

أقول: هذا بيان لوجه الافتراق.

٣٠١ ـ قوله ﷺ: «وبيوتنها منها ملاء» (١:٣٠٦)

أقول: إنّ مَلأى[٣] مؤنث مَلآن كـ«سكران سكرى»[٤].

٣٠٢ ـ قوله ﷺ: «تأخذه من صادقٍ»[٥] (١:٣٠٦)

أقول: يراد به معناه اللغويّ.

٣٠٣ ـ قوله ﷺ: «ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية...» (١:٣٠٧)

أقول: إنّ مفاد هذه الطائفة بمثابة مفاد آية النفر. وقد عرفت ما فيه: من أنّ وجوب الإبلاغ لايستلزم وجوب القبول، كما في شهادة الشاهد الواحد؛ فإنّها واجبة عليه، و لايجب القبول إلّا بعد ضمّ شاهد آخر إليه.

---

١ ـ احتجاج ٢: ٥٠٨ ـ ٥١٢، الحديث ٣٣٧، احتجاجات الإمام العسكريّ؛ وتفسير العسكريّ ﷺ: ٢٩٩ ـ ٣٠١.

٢ ـ في ضمن ما نقله في الاحتجاج عن تفسير العسكريّ ﷺ؛ المصدر السابق.

٣ ـ في النسخة الموجودة: «ملاء»، والظاهر أنّ الصحيح ما أثبتناه.

٤ ـ قال في لسان العرب ١: ١٥٨، مادّة «ملأ»: «وإناءٌ مَلآنُ، والأُنثى: مَلأَى ومَلآنة، والجمع مِلاءٌ».

٥ ـ هذا كلام الإمام ﷺ في ضمن ما ورد مستفيضاً في المحاسن وغيره؛ أُنظر المحاسن ١: ٣٦٥، الحديث ١٥٧ و ١٥٨؛ والوسائل ١٨: ٦٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٦٧ ـ ٧٠.

٣٠٤ ـ قوله﵀: «أمّا الإجماع فتقريره من وجوهٍ» (٣١١:١)

أقول: إنّ الإجماع على حجّيّة خبر الواحد بين قسمين: قوليّ و عمليّ. والأوّل أيضاً بين قسمين: محصّل و منقول. و على التقديرين: تارةً يدّعى في مقابل السيّد وأتباعه حيث ذهبوا إلى السلب الكلّيّ، والإيجاب الجزئيّ كافٍ في ردعه، وأُخرى يدّعى حتّى من السيّد و أتباعه.

ومرتقى أقسام القسم الأوّل أربعة، وما ذكره المصنّف﵀ في الوجه الأوّل والثاني إشارة إلى هذه الأقسام.

وأمّا القسم الثاني أعني الإجماع العمليّ، فهو في كلامه﵀ مقرّرٌ بوجوهٍ أربعة سيأتي بيانها وبيان الفرق بينها[1].

٣٠٥ ـ قوله﵀: «إذا كان هناك خبران متعارضان» (٣١٥:١)

أقول: عنى﵀ بالخبرين ما هو معتبر عند المانع عن العمل بخبر الواحد، وهو ليس إلّا المحفوف بالقرينة المعتبرة أو المستفيض وأمثالهما، وإلّا فهما ليسا بمحلّ الاعتبار عند المانع، ليقول فيه بالتخيير عند عدم المرجّح، لكي يرد النقض عليه.

٣٠٦ ـ قوله﵀: «أصحاب الجملة» (٣١٦:١)

أقول: إنّ المراد بهم من وصل إلى الحقّ عن دليل إجماليّ مع عدم قدرته على إيراده بحسب الإصطلاحات المقرّره عند أهلها، كغالب أهل السوق و العوامّ.

---

١ ـ قال المحقّق الآشتياني: «لايخفى عليك أنّ المراد من الإجماع أعمّ من القوليّ والعمليّ من العلماء والمسلمين والمتشرّعة أو العقلاء، بالبيان الّذي ستقف عليه. وإدخال غير الأخير ـ أي الإجماع من العقلاء ـ في الإجماع ممّا لاشبهة فيه، وأمّا إدخال الأخير فقد يتأمّل فيه من حيث كونه كاشفاً عن حكم العقل ابتداءً وبالذات، وإن كشف عن حكم الشرع أيضاً من جهة الملازمة الثابتة بينهما»؛ أُنظر بحر الفوائد ٢: ١٦٤.

٣٠٧ ـ قوله ﷺ: «فإن قيل: ما أنكرتم...» (٣١٨:١)

أقول: إنّ كلمة «ما» فيه استفهاميّة إنكاريّة، لاموصولة، و لايخفى وجهه.

٣٠٨ ـ قوله ﷺ: «ولا في[١] السنّة المتواترة» (٣١٨:١)

أقول: إنّه عطف على قوله: «بالقرآن»، و في العبارة كلفة.

٣٠٩ ـ قوله ﷺ: «كان السبر بيننا و بينه» (٣١٨:١)

أقول: قال في منتهى الإرب: «سبر بالفتح، ميل به جراحت فرو بردن تا غوران معلوم شود و آزمودن»[٢].

٣١٠ ـ قوله ﷺ: «العُبيدي» (٣٢٤:١)

أقول: إنّه بضمّ العين. وذكر في الرجال في باب الألقاب: «العبيدي هو محمّد ابن عيسى بن عُبيد»[٣].

٣١١ ـ قوله ﷺ: «ولم يشترط كون الخبر...» (٣٢٨:١)

أقول: إنّه جملة مستأنفة، لا أن يكون عطفاً على قوله: «فلم يأخذه».

٣١٢ ـ قوله ﷺ: «والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما احتفّ القرينة» (٣٣٠:١)

أقول: تحقيق الكلام في المقام مبنيّ على بيان دقيقه؛ وهي: أنّه إذا حصل التنافي بين كلامين كانا لمتكلّم واحدٍ أو من هو بمنزلته ـ كالنبيّ والأئمّة ﷺ؛ فإنّ كلّهم نور واحد و كلامهم نشأ من مأخذ واحدٍ ـ فحينئذٍ مهما أمكن الجمع بينهما بأن

---

١ ـ في بعض نُسخ الفرائد: «ولا بالسنّة المتواترة».

٢ ـ منتهى الإرب في لغة العرب ١: ٥٣١.

٣ ـ قال في جامع الرواة ٢: ١٦٦: «محمّد بن عيسى بن عبيد يقطين، مولى بني أسد بن حزيمة، أبوجعفر، العبيدي، اليقطيني، يونسي، اختلف العلماء في شأنه»؛ وأُنظر منتهى المقال ٦: ١٥٠.

جاز جعل أحدهما قرينة لبيان المراد من الآخر، فهو مقدّم على الترجيح.

وأمّا لو حصل التنافي بين كلامين كانا لمتكلمين لاربط لإرادة أحدهما بإرادة الآخر، فحينئذٍ لايمكن الجمع بينهما بالمعنى الّذي رقم، كما إذا حصل التعارض بين قولين من أهل اللغة ؛ بأن قال أحدهما: إنّ الصعيد وجه الأرض، والآخر: التراب، فحينئذٍ لايمكن الجمع بينهما بجعل الخاصّ قرينة لبيان المراد من العامّ؛ فإنّ المتكلّم بالخاصّ لاربط لإرادته بالمتكلّم بالعامّ، فكيف يجعل الخاصّ في كلامه قرينة لبيان المراد من المتكلّم بالعامّ؟!

نعم، ربما يجمع بين الكلامين الصادرين من متكلّمين إذا كان لأحد الكلامين محمل لاينافي ظاهر نفسه و ظاهر الآخر، لكن لا بمعنى الجمع الّذي رقم في كلامين من متكلّم واحد، بل بما كان لتسميته بكلّ من الجمع و الترجيح وجهٌ؛ ولذا يعبّر عنه في كلماتهم تارةً بالجمع و أُخرى بالترجيح؛ كما إذا أخبر إحدى البيّنتين: بأنّ الشيء الفلاني طاهرٌ، والأُخرى: بأنّه نجس؛ فإنّه يمكن الجمع بينهما بأنّ المخبِر الأوّل لعلّه اتّكل في خبره على قاعدة الطهارة و عدم رؤية النجاسة فيه، والثاني على رؤيته فيه، فلا تنافي.

والجمع المزبور ليس بمثابة الجمع المتقدّم؛ لأنّه لم يجعل أحدهما قرينة لبيان المراد من الآخر بل هو جمعٌ باعتبار أنّ الخبر الأوّل لم يطرح بالكلّيّة، و ترجيحٌ باعتبار أنّ المعتمد عليه في مقام العمل إنّما هو الثاني؛ لأنّه لعدم كونه على وفق الأصل يكون ناقلاً، و الناقل مقدّم على المقرِّر.

لايقال: إنّ الجمع المزبور له مسرح في مقام تعارض قول أهل اللغة أيضاً؛ بأن يقال: إنّ مراد من فسّر الصعيد بالتراب هو الفرد الخاصّ لا تمام المعنى؛ فإنّ هذا وإن لم يكن بمثابة الجمع بالمعنى الأوّل ـ كيف، و لم يجعل أحدهما قرينة لبيان المراد من الآخر؟! ـ لكنّه بمثابة الجمع بالمعنى الثاني.

لأنّا نقول: إنّ الضابط في الجمع بالمعنى الثاني ـ كما مرّ ـ هو أن يجعل لأحدهما محمل لايكون مخالفاً لظاهر نفسه و ظاهر الآخر، و المحمل المرقوم مخالفٌ لظاهر نفسه؛ لأنّ ظاهره إنّما هو بيان تمام المعنى لا الفرد الخاصّ منه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ التعارض بين دعوى السيّد و الشيخ من التعارض بين الكلامين من المتكلّمين، فلا مسرح للجمع المصطلح في باب الأخبار فيه.

فإن قلت: إنّ التعارض المزبور من التعارض بين الكلامين ممّن هو بمنزلة متكلّم واحد؛ لأنّ كُلّاً مِن السيّد و الشيخ يخبر عن الإجماع الّذي هو كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام، فهو بمثابة إخبار الراويين بحديثين مختلفي المفاد عن المعصوم عليه السلام؛ فكما أنّه يجمع بينهما بالجمع بالمعنى الأوّل من جعل أحدهما بياناً للمراد من الآخر إن أمكن، و إلّا فيسلك مسلك الترجيح، فلا بدّ أن يعمل في كلام السيّد والشيخ أيضاً كذلك.

قلت: إنّ كلامنا بالنسبة إلى دعوى السيّد و الشيخ ليس في إخبارهما عن الإجماع من حيث استكشافه عن رضا المعصوم عليه السلام حتّى يقال: إنّ حاله حال الخبرين المتعارضين، بل المقصود إنّما هو استعلام أنّ مرادهما من دعوى الإجماع في طرفي النقيض ماذا هو؟ و بماذا استندا في الإجماعين المزبورين؟ وهل يمكن الجمع بين مستنديهما بحيث لايوجب طرح أحدهما بالكلّيّة أم لا؟ فالجمع الّذي له مسرح فيه إنّما هو بالمعنى الثاني.

وحينئذٍ فتارةً: يجمع بينهما بما ذكره المصنّف رحمه الله في كلامه فلاحظه صدراً وذيلاً. واُخرى: بأن يقال: إنّ منشأ دعوى السيّد إمّا الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، أو أنّه لمّا رأى أنّ بناء الأصحاب على عدم العمل بطائفة خاصّة من أخبار الآحاد، مثل ما ورد في اُصول الدين، فتوهّم أنّهم لم يعملوا بأخبار الآحاد مطلقاً، فادّعى الإجماع على العدم؛ فتدبّر.

٣١٣ ـ قوله ﷺ: «رضيّ الدين بن طاووس...» (١: ٣٣٢)

أقول: إنّ هذا غير أخ المرتضى ﷺ، بل هو عليّ بن موسى بن طاووس، الملقّب برضيّ الدين، والمكنّى بأبي القاسم، صاحب كتاب «الإقبال» و «اللهوف على أهل الطفوف»، ومن مشايخ إجازة العلّامة الحلّي ﷺ.

٣١٤ ـ قوله ﷺ: «ويكون ما تقدّم[1] في كلام الشيخ...» (١: ٣٣٤)

أقول: إنّه عطف على قوله ﷺ: «يكون مثل الصدوق ﷺ». وفي العبارة حزازة، ولو أتى بكلمة «أو» مكان الواو، لارْتفعت.

٣١٥ ـ قوله ﷺ: «أو أنّ من قال من شيوخهم...» (١: ٣٣٤)

أقول: إنّ الفرق بينه وبين المعطوف عليه: أنّ الشبهة حصلت على الأوّل من الإجماع العمليّ، و على الثاني من الإجماع القوليّ.

٣١٦ ـ قوله ﷺ: «أو أنّ مخالفته لأصحابنا...» (١: ٣٣٤)

أقول: لا يخفى ما في العبارة من الغلق. و يمكن توجيهه بما يشار إليه بُعَيْد هذا؛ بأن يقال: إنّ السيّد ملتزم بثبوت الإجماع على العمل بأخبار الآحاد مطلقاً، إلّا أنّه خالف هذا الاتّفاق لمّا حصل له القطع بأنّ الخبر الواحد كالقياس عند الشيعة؛ فمنشأ الشبهة في هذا الوجه حصول القطع المزبور له بعد الالتزام بالإجماع على وجه الإطلاق، وفي الوجهين الأوّلين منع الإجماع على وجه الإطلاق.

٣١٧ ـ قوله ﷺ: «وكفى بذلك موهناً» (١: ٣٣٥ ـ ٣٣٦)

أقول: يعني يكفي في وهنه ثوبته من قِبَله وحده؛ لأنّه ليس بمعتبر في مسألة حجّيّة خبر الواحد إثباتاً و نفياً.

---

١ ـ راجع الصفحة ٣١٧ من فرائد الأُصول.

٣١٨ ـ قوله﵀:«ما ادّعاه الكشّيّ من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة[١]» (١:٣٣٦)

أقول: إنّ محتملات هذه العبارة بين وجوهٍ[٢] أربع:

أحدها: ما اختاره المولى البهبهانيّ﵀ في «الفوائد الرجاليّة» وعزاه[٣] إلى المشهور: من أنّ المراد صحّة ما رواه حيث تصحّ الرواية إليه، فلا يلاحظ ما بعده إلى المعصوم﵇ و إن كان فيه ضعيف[٤].

وثانيها: ما عزاه في «منتهى المقال» إلى صاحب الرياض: من أنّ المراد صحّة ما يرويه إذا لم يكن في السند من يتوقّف فيه؛ فإذا قال أحد الجماعة: حدّثني فلانٌ، يكون الإجماع منعقداً على صدق دعواه، و إذا كان فلانٌ ضعيفاً أو غير معروف، لايجديه ذلك نفعاً[٥].

وثالثها: أنّ المراد منه توثيق خصوص من قيل في حقّه ذلك[٦].

ورابعها: أنّ المراد توثيقه وتوثيق المرويّ عنه؛ يعني توثيق من روى عنه من

---

١ ـ اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٠٧، الترجمة ٦٧٣٩؛ منتهى المقال ١: ٥٠.

٢ ـ فصّل الكلام في ذلك المتتبّع النوري في خاتمة مستدركه؛ أُنظر خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٦٨ ـ ٧٠، الفائدة السابعة. ٣ ـ أي: نَسَبَه؛ أُنظر المصباح المنير: ٤٠٨.

٤ ـ أُنظر وسائل الشيعة ٢٠: ٧٩، الفائدة السابعة؛ والوافي ١: ٢٧.

٥ ـ منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٥٥ ـ ٥٦، تأليف الشيخ أبي عليّ محمّد بن اسماعيل الحائري، المولود عام ١١٥٩ هـ، والمتوفّى عام ١٢١٥ أو ١٢١٦ في النجف الأشرف.

٦ ـ قال الشيخ الإصفهانيّ في الفصول الغرويّة: ٣٠٣: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه. وهذا عند الأكثر ـ على ماقيل ـ يدلّ على توثيق من قيل ذلك في حقّه، ولعلّ هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام؛ نظراً إلى استبعاد إجماعهم على الاعتماد على روايات غير الثقة، وإلّا فهذه العبارة منقولة عن المتقدّمين وقد عرفت أنّ تصحيحهم لا يقتضي التوثيق».

قيل ذلك في حقّه[١].

وفي عدد الجماعة المزبورة إختلاف، ومن أراد تحقيق الحال فعليه بـ«منتهى المقال»[٢].

٣١٩ ـ قوله ﷺ : «الحشويّة...» (٣٣٨:١)

أقول: قيل هم طائفة من الأخباريّين.

٣٢٠ ـ قوله ﷺ:«لا يقصر عن دعوى الشيخ و العلّامة ﷺ...» (٣٣٩:١)

أقول: غرضه ﷺ استظهار أنّ ما ذكره المجلسي ﷺ ليس قرينة لدعوى الشيخ والعلّامة، بل هو أيضاً ينتهي إلى دعوى الإجماع برأسه.

٣٢١ ـ قوله ﷺ:«قال الفاضل القزوينيّ...» (٣٤٢:١)

أقول: إنّ اسمه محمّد بن الحسن القزوينيّ، المشهور بالآقا رضيّ الدين، محقّق مدقّق، له كتب منها كتاب «لسان الخواصّ»[٣].

٣٢٢ ـ قوله ﷺ:«و أحسن منه...» (٣٤٢:١)

أقول: وجه الأحسنيّة: أنّ الاصطلاح المزبور ليس له أثر في كلام القوم، وإنّما نشأ من الفاضل المذكور.

---

١ ـ قال في منتهى المقال ١: ٥٣ ـ ٥٢: «ربما يتوهّم بعضٌ من إجماع العصابة، وثاقة من روى عنه هؤلاء. وفساده ظاهرٌ؛ نعم يمكن أن يفهم منه اعتدادٌ ما بالنسبة إليه».
وقال في الفصول الغرويّة: ٣٠٣: «وربما قيل: بأنّها تدلّ على وثاقة الرجال الّذين بعده أيضاً؛ لأنّ اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لايدلّ على توثيقه بشيء من الدلالات...».

٢ ـ منتهى المقال ١: ٥٣.

٣ ـ كتاب «لسان الخواصّ في ذكر معاني الألفاظ الاصطلاحيّة للعلماء» مخطوطٌ؛ اُنظر أمل الآمل للحرّ العاملي ٢: ٢٦٠؛ الذريعة ١٨: ٣٠٢.

٣٢٣ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (١: ٣٤٥)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ السيرة المزبورة مجهول الوجه والعنوان؛ فلاوجه للتعدّي عن موردها إلى العمل بخبر الواحد في الأحكام.

٣٢٤ ـ قوله ﷺ: «الرابع: استقرار طُرق العقلاء طُرّاً...» (١: ٣٤٥)

أقول: شرح هذا الدليل يقتضى رسم مقامين: أحدهما في بيان موضوعه، والآخر في بيان الحكم.

أمّا الأوّل: فنقول: إنّ بناء العقلاء في المقام عبارة عن استقرار طريقة الناس من حيث سجيّتهم الإنسانيّة و طبيعتهم البشريّة، لا من حيث قوّتهم العاقلة ولا من حيث انتحالهم بنحلة الإسلام، على[1] سلوك الطريق الظنّيّ الخاصّ، وهو الخبر الموثوق به فيما أمكن لهم سلوك الطريق العلميّ. إنّما قيّدنا بالقيد الثالث احترازاً عن السيرة؛ فإنّها أيضاً عبارة عن طريقة الناس لكن من حيث انتحالهم بنحلة الإسلام، وبالقيد الثاني؛ لأنّ استقرار الطريقة المزبورة من الناس ليس من حيث عقولهم؛ كيف، و حكم العقل في المقام على خلاف هذه الطريقة؟! لأنّ العقل حاكم بقبح سلوك الطريق الظنّيّ مع إمكان سلوك الطريق العلميّ و عدم العسر فيه ـ كما هو المفروض ـ لقيام احتمال الضرر فيه ولو موهوماً، و مع هذا الاحتمال لا يجوّز العقل سلوكه.

لا يقال: كيف يحصل التفكيك بين بناء العقلاء و حكم العقل؟!

لانّا نقول: إنّ العقل الصريح حاكم بقبح المعصية و مخالفة المولى، وبناء العقلاء لايزال على معصية المولى الحكيم و مخالفة أمره تعالى.

لا يقال: إنّ بنائهم المزبور لو لم يكن من حيث عقلهم لِمَ نُسب البناء إلى العقلاء دون الناس؟!

---

١ ـ متعلّق بـ «استقرار».

لأنّا نقول: إنّ المقصود إنّما هو الاحتراز عن المجانين والصبيان، لا أنّ حكم العقل له مدخليّة في طريقتهم المزبورة.

وأمّا الثاني: فنقول: إنّ اعتبار بناء العقلاء المزبور ليس بالدليل العقليّ؛ كيف، وقد تقدّم آنفاً أنّ حكم العقل على خلافه؟! ولا بالكتاب؛ لعدم آية تدلّ على اعتبار بناء العقلاء عموماً أو خصوصاً، ولا بقول المعصوم عليه السلام أو فعله؛ لأنّا لم نجد في الأخبار رواية تدلّ على اعتبار هذا البناء قولاً أو فعلاً، عموماً أو خصوصاً، وإنّما ثبت اعتباره من باب تقرير المعصوم عليه السلام؛ لأنّ جريان التقرير مبنيّ على إحراز ثلاث مقدّمات و كلّها موجودة في المقام:

إحداها: اطّلاع المعصوم عليه السلام على الواقعة و استقرار الطريقة. و وجوده منه عليه السلام بالنسبة إلى المقام ظاهرٌ؛ لأنّ بنا العقلاء إذا استقرّ على سلوك طريق في محاويجهم مع عموم الابتلاء، فهو ليس ممّا يخفى على أحد فضلاً عنه عليه السلام؛ لأنّه عليه السلام أيضاً منهم.

الثانية: عدم ردعه عليه السلام عمّا استقرّ بناء العقلاء عليه. و وجود هذا أيضاً في المقام ظاهرٌ؛ ضرورة أنّه لو صدر عنه عليه السلام ردع بالنسبة إلى مثل هذا البناء، لاشتهر مع أنّه لم يثبت بطريق واحد فضلاً عن الاشتهار.

فإن قلت: لعلّ الرداع حكم العقل؛ حيث إنّه ـ كما مرّ آنفاً ـ حاكمٌ بعدم جواز العمل بالظنّ.

قلت: إنّ مجرد حكم العقل غير كافٍ، و إلّا فأغلب البِدَع يحكم العقل ببطلانه، ومع ذلك لم يكتف صاحب الشرع به، بل باشر الردع بنفسه النفيس، و قاعدة اللطف أيضاً قاضيةٌ به.

فإن قلت: إنّ الآيات و الأخبار الناهية عن العمل بالظنّ كافية في الردع.

قلت: يأتي الجواب عنها بُعَيْد هذا.

الثالثة: كون عدم ردعه عليه السلام بحسب الواقع لا للتقيّة. وهذا أيضاً موجود في

المقام؛ لأنّ هذا الأمر الّذي هو محلّ ابتلاء الأغلب بل الجميع لا يعقل أن يتصوّر الخوف و التقيّة في جميع موارده.

٣٢٥ ـ قوله ﷺ : «لانتفاء تحقّق التشريع مع بنائهم...» (٣٤٦:١)

أقول: توضيحه: أنّ طريقيّة الخبر الموثوق به أمرٌ ثابت عند العقلاء و مركوزٌ في أذهانهم، والإمام ﷺ أيضاً أحدٌ منهم، ولا يزالون يعملون به في أحكامهم العرفيّة، فالطريقيّة له أمر غير قابل للإنكار، فكيف يعقل أن يقال: إنّه افتراء، حتّى يشمله النهي في الآيات والأخبار؟!

وبالجملة: إنّ العقلاء الّذين كانوا ملتفتين بموضوع الافتراء وقبحه، كيف يسلكون مسلكاً كان افتراء ليس له تحقّق في الخارج في مقام السلوك؟!

٣٢٦ ـ قوله ﷺ: «وأمّا الأُصول المقابلة للخبر...» (٣٤٧:١)

أقول: إنّ الأُصول المرقومة بين قسمين: لفظيّ و عمليّ، و الأخير أيضاً بين قسمين: عقليّ كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب على[1] وجه، وشرعيّ كأصل الطهارة و أصل الإباحة و الاستصحاب على التحقيق.

والخبر الموثوق به غير منافٍ لها بتمامها:

أمّا العقليّة: فلأنّ التخيير منها إنّما حَكَم العقلُ به من جهة التحيّر وعدم

---

١ ـ أي بناءً على كون الاستصحاب من أحكام العقل؛ وهو ظاهر الأكثر كما قال الشيخ في أوّل بحث الاستصحاب: «ظاهر كلمات الأكثر ـ كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم ـ كونه حكماً عقليّاً؛ ولذا لم يتمسّك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار»، بعدأن قال: «إنّ عدّ الاستصحاب من الأحاكم الظاهريّة الثابتة، للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ـ نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال ـ مبنيّ على استفادته من الأخبار، وأمّا بناء على ـ كونه ـ من أحكام العقل فهو دليل ظنّيّ اجتهاديّ، نظير القياس والاستقراء على القول بهما. وحيث إنّ المختار هوالأوّل ذكرناه في الأُصول العمليّة»؛ أُنظر فرائد الأُصول ٣:١٣ ـ ١٤.

الترجيح، ومع الخبر الموثوق به يحصل الترجيح، فلا يحكم العقل به. والبراءة منها إنّما هي من جهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والخبر الموثوق به بيانٌ، لا أقلّ من احتمال كونه بياناً، فلا مسرح لها. والاحتياط أيضاً غير جارٍ مع وجود الخبر الموصوف، فالأُصول غير حجّة في مورد خبر الثقة، لا أنّها حجّة والخبر يوجب طرحها حتّى يشمله الآيات الناهية.

وأمّا الشرعيّة: فلأنّ اعتبارها إنّما ثبت بخبر الثقة فكيف يمنع اعتبار ما ثبت اعتبارها به؟!

وفيه: أنّ اعتبارها إنّما ثبت بالأخبار المتكاثرة بل المتواترة، فلا ينتهي إلى خبر الثقة. و لعلّ قول المصنّف﵀ في ذيل كلامه: «فتأمّل» إشارة إلى ذلك.

وأمّاالأُصول اللفظيّة: فلعدم حجّيّتها مع وجود الخبر الموثوق به على الخلاف.

فإن قلت: إنّ الأقوال في باب ظواهر الألفاظ بين ثلاثةٍ:

الظنّ النوعيّ الكبير، و هو مختار المصنّف﵀ كما سبق.

والنوعيّ الصغير المعبّر عنه بالسببيّة المقيّدة أيضاً.

والظنّ الشخصيّ المعبّر عنه بالوصفيّة الخاصّة.

وما ذكره المصنّف﵀ إنّما يتمّ على الأخيرين دون الأوّل الّذي هو مختاره.

قلت: إنّ الخبر الموثوق به له خصوصيّة ليس من أجلها بمثابة سائر الظنون الغير المعتبرة لكيلا يرفع اليد عن الظواهر بسببها.

ولعلّ قوله﵀: «فتأمّل» إشارة إلى هذا الإيراد، أو هو مع جوابه.

٣٢٧ ـ قوله﵀: «الرابع: دليل العقل و هو من وجوه ...» (١: ٣٥١)

أقول: لمّا فرغ﵀ عن الكلام في الأدلّة الشرعيّة الّتي أُقيمت على حجّيّة خبر الواحد، شرع في الأدلّة العقليّة، و هي بين قسمين: ما يثبت به حجّيّة خبر الواحد

الّذي حصل الظنّ بصدوره، و ما يثبت به حجّيّة الظنّ مطلقاً أو في الجملة على الخلاف المحرّر في نتيجة دليل الانسداد في أنّها قضيّة مهملة أو كلّيّة على ما يأتي[١] تفصيله. وكيف كان فكلامه ﷺ في المقام إنّما هو في القسم الأوّل.

٣٢٨ ـ قوله ﷺ: «أوّلها: ما اعتمدته سابقاً...» (١: ٣٥١)

أقول: تقرير هذا الدليل مبنيّ على مقدّمات ثلاث ترك المصنّف ﷺ بعضاً منها ثقةً بوضوحه:

الأُولى: العلم الإجماليّ بصدور أكثر الأخبار الّتي تدور بأيدي الأصحاب في كلّ باب عن الأئمّة عليهم السلام. وإثبات هذه المقدّمة إنّما يحصل بالتتبّع في أحوال الرواة وشدّة اهتمامهم في كيفيّة أخذ الخبر. و تفصيل هذا المقال مرقوم في المتن على التطويل، ولا يحتاج إلى الشرح و لو بأقلّ قليلٍ. و وجه الاحتياج إلى هذه المقدّمة ظاهرٌ؛ نظراً إلى أنّه لو لم يتحقّق العلم الإجماليّ فإمّا أن يحصل العلم التفصيلي بصدور الأخبار المزبورة، أو لا يحصل العلم أصلاً، و على التقديرين فلا ربط لهما بالمدّعى؛ أعني حجّيّة خبر الواحد المظنون الصدور؛ ضرورة أنّه لو حصل العلم التفصيليّ بالصدور فوجوب العمل بمثله بديهيّ، كما أنّه لو لم يحصل العلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً فعدم وجوب العمل به بديهيّ؛ نظراً إلى أنّه لو لم يحصل العلم فإمّا أن يحصل الظنّ أو الشكّ؛ أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلأنّ اعتبار الظنّ المزبور و الاعتماد به في مقام إثبات التكليف بالعمل بالأخبار المرقومة أوّل الكلام، و الأصل هو الحرمة.

٣٢٩ ـ قوله ﷺ: «حاكياً للخبر ما أعجلك؟! اذهب فاكتبهما[٢]...» (١: ٣٥٢)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ العبارة كما ترى على ما حكاه ﷺ مشتملة على

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٤٦٤.

٢ ـ وقعت في نقل هذه الحكاية اختلافات بين نسخ الفرائد، وبينها وبين المصدر.

التكرار، لكنّه على ما حكي في «منتهى المقال» مغاير لما هو محكيّ في المتن وغير مشتمل على التكرار؛ حيث حكى ـ بعد ذكر سلسلة السند إلى أحمدبن محمّد بن عيسى ـ أنّه قال: خرجت إلى الكوفة في طلب الحديث، فلقيت بها الحسن بن عليّ الوشّاء، فسألته أن يخرج لي كتاباً لعلاء بن رزين القلّاء و أبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما إليّ، فقلت له: أحبّ أن تجيزهما لي، فقال لي: رحمك الله وما أعجلك؟! فاذهب واكتبهما واسمع من بعد، فقلت: لا آمَنُ الحدثان، فقال: لو علمت أنّ الحديث يكون له هذا الطلب لا استكثرت منه؛ فإنّي أدركت في هذا المسجد تسعمئة شيخ كلٌّ يقول: حدّثني جعفر بن محمّدعليه السلام[1].

٣٣٠ ـ قوله رحمه الله: «والحاصل أنّ الأمارات الكاشفة ...» (١: ٣٥٤)

أقول: قد نقل رحمه الله في أثناء الدرس ـ على ما هو ببالي ـ أنّ النجاشي ـ يعني احمد بن العبّاس الصيرفي ـ قد وصل إليه من إرث أبيه ثلاث مئة ألف دينار وكان قد أنفق كلّه في إتقان العلم و الحديث، و كانت داره كالمسجد، بين ناسخ ومقابل وقارٍ[2]، مملوّة من الناس[3].

---

١ ـ منتهى المقال ٢: ٤١٩ ـ ٤٢٠، الرقم ٧٦٨؛ وأيضاً رجال النجاشي: ٣٩، رقم الترجمة ٨٠.

٢ ـ أي: قارئ.

٣ ـ لم نجده في ترجمة النجاشي، نعم نُقل هذا في ترجمة العيّاشي؛ ففي رجال النجاشي: «محمّد بن مسعود بن محمّد بن عياش السلمي السمرقندي، أبوالنضر، المعروف بالعيّاشي، ثقة، صدوق، عين من عيون الطائفة، وكان يروي عن الضعفاء كثيراً. وكان في أوّل أمره عامّي المذهب، وسمع حديث العامّة فأكثر منه، ثمّ تبصّر وعاد إلينا. قال أبوعبدالله الحسين بن عبيدالله: سمعت القاضي أبا الحسن عليّ بن محمّد قال لنا أبو جعفر الزاهد: أنفق أبو النضر على العلم والحديث تركة أبيه سائرها، وكانت ثلاثمئة ألف دينار وكانت داره كالمسجد، بين ناسخ أو مقابل أو قارئ أو معلّق، مملوءة من الناس؛ اُنظر رجال النجاشيّ: ٣٥٠؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤٢؛ إيضاح الاشتباه للعلّامة الحلّي: ٢٧٨؛ جامع الرواة للمقدّس الأردبيلي ٢: ١٩٣؛ معجم رجال الحديث للسيّد الخوئي ١٨: ٢٣٧.

٣٣١ ـ قوله ﷺ: «والداعي إلى شدّة الاهتمام ...» (١: ٣٥٤)

أقول: إنّ هذا مبتدأ، وخبره قوله بعد أسطر: «ما تنبّهوا له وينبّههم عليه»[١].

٣٣٢ ـ قوله ﷺ: «على ما ذكره الكلينيّ ...» (١: ٣٥٥)

أقول: قد ذكر في «العوائد» في مقام ضبط لفظ الكلينيّ ما لفظه هذا: «بضمّ الكاف و تخفيف اللام منسوب إلى «كُلَين» قرية من قرى ري، و نحوه في بعض لغات الفرس. و حكي عن الشهيد الثاني ﷺ أنّه ضبط في إجازته لعليّ بين حارث الحائري: الكلينيّ بتشديد اللام[٢]. و في القاموس: كَلِين كأمير: قرية بالري منها محمّد بن يعقوب من فقهاء الشيعة[٣]. أقول: القرية موجودة الآن في الري في قرب الوادي المشهور بوادي الكرج، و عبرت عنها[٤]، و مشهور عند أهلها و أهل تلك النواحي جميعاً بكُلَين بضمّ الكاف و فتح اللام المخفّفة. و فيها قبر الشيخ يعقوب والد محمّد»، انتهى كلامه رُفِعَ مقامه[٥].

٣٣٣ ـ قوله ﷺ: «ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده ...» (١: ٣٥٦)

أقول: ذلك نظير ما إذا حصل العم الإجماليّ بنجاسة واحد من عشرة آنية؛ فإنّه لاينافي العلم الإجماليّ بطهارة التسعة الأُخرى، بل العلم الإجماليّ في الثاني لازم للأوّل.

٣٣٤ ـ قوله ﷺ: «فإذا ثبت العلم الإجماليّ بوجود الأخبار ...» (١: ٣٥٧)

أقول: هذا بيان للمقدّمة الثانية؛ وتقريره: أنّه إذا حصل العلم الإجماليّ بصدور الأكثر، فالباقي يصير عندنا إمّا معلوم الكذب أو غير معلوم الحال؛ أمّا الأوّل فمنفيّ

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٥٥؛ لكن فيه بدل «ينبّههم عليه» هكذا: «نبّههم عليه».

٢ ـ كذا في جميع نسخ العوائد. والصحيح: الشهيد الأوّل في إجازته لعليّ بن خازن؛ راجع البحار ١٠٤: ١٨٧ صورة إجازة الشهيد لعليّ بن خازن الحائري؛ اُنظر هامش العوائد: ٨٨٩.

٣ ـ القاموس المحيط ٤: ٢٦٥. ٤ ـ في العوائد هكذا: «وعبرت من قربه».

٥ ـ عوائد الأيّام للنراقي: ٨٨٨ ـ ٨٨٩، عائدة (٨٨) في تصحيح أسماء الرجال وألقابهم وكناهم.

بما ذكره المصنّف من أنّ وجود الكذّابين كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث و الرجال بين أصحاب الأئمّة، فتعيّن الثاني، و حينئذٍ فلايكون الباقي حاوياً لشرط العمل به؛ أعني العلم بالصدور؛ لكونه مجهول الحال. والمفروض أنّه قد اختلط هذا الباقي بما كان جامعاً لشرط العمل به، أعني الأخبار الّتي تعلّق العلم بصدورها؛ فلابدّ في مقام العمل من التميّز بينهما، ولا مناص في مقام التميّز إلّا بالعمل بالظنّ.

ولمّا كان لقائل أن يقول: إنّ الطريق لا ينحصر في الظنّ، بل الاحتياط أيضاً ممكن السلوك، فنحتاج في دفعه إلى مقدّمة الثالثة؛ وهي أنّ العمل بالاحتياط في مقام امتثال الأحكام غير واجب؛ بالإجماع أو من جهة لزوم العسر والحرج. وعدم وجوبه كافٍ في المدّعى ولا نحتاج إلى إثبات عدم جوازه.

إذ قد عرفت المقدّمات فنقول: إنّه قد ثبت بالمقدّمة الأُولى وجوب العمل بالأخبار المزبورة في الجملة، ولمّا كان مختلطاً بغير الجامع للشرط كما هو مقتضى المقدّمة الثانية، فلابدّ من التميّز بينهما، والتميّز لا يجب بالاحتياط؛ لما مرّ في المقدّمة الثالثة؛ فلابدّ في مقام العمل من سلوك الطريق الظنّيّ لعدم إمكان حصول العلم، أو يكتفى بالامتثال الاحتماليّ. ولا ريب أنّ الأوّل متعيّن؛ لأنّه قدارتكز في الأذهان بحيث لا يحتاج إلى البيان: أنّ الامتثال العلميّ مقدّم على الظنّيّ، والظنّيّ على الامتثال الاحتماليّ؛ لأنّ التكليف ثابت، وفي تركه ضرر، ودفعه لازم، والضرورة تتقدّر بقدرها.

٣٣٥ ـ قوله: «أوّلاً: أنّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة ...» (١:٣٥٧)

أقول: ملخّص هذا الوجه: أنّ العلم الإجماليّ ليس مختصّاً بموارد هذه الأخبار، بل دائرته محيطة بموارد سائر الأمارات أيضاً؛ لأنّ العلم الإجماليّ تعلّق بوجود أحكام كثيرة في شريعتنا في حقّ المكلّفين، فلا بدّ من تعيينها في مقام العمل، وهو إمّا بالعلم والمفروض أنّه غير موجود، أو بالظنّ؛ فكلّ شيء يحصل منه

الظنّ بالحكم هو المعمول به من غير خصوصيّة للخبر. ومرجع هذا الدليل حينئذٍ إلى دليل الانسداد الكبير الآتي؛ فيكون نتيجته حينئذٍ حجّيّة كلّ ظنّ تعلّق بثبوت الحكم في الشريعة و إن كان من غير طريق الخبر، لا حجّيّة خصوص الظنّ الّذي تعلّق بصدور الخبر.

٣٣٦ ـ قوله ﷺ: «ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار...» (٣٥٨٠١)

أقول: إنّ الكلام المزبور في بيان المعيار و الكاشف من حصول التعدّد في العلم الإجماليّ، و مطلق عزل الطائفة كما هو مفاده غير كاشفٍ عنه؛ فلا بدّ من ازدياد قيد بأن يقال: عزل طائفة من الأخبار بقدر ما يحصل به انتفاءُ العلم الإجماليّ فيها؛ و يشهد بذلك ازدياده ﷺ القيد المزبور في مقام التمثيل؛ حيث قال: «... قِطعةً توجب انتفاء العلم الإجماليّ فيها...».

إذا عرفت هذا فأعلم: أنّ العلم الإجماليّ المدّعى في المقام يتصوّر بين وجوهٍ:

أحدها: دعوى العلم الإجماليّ بثبوت أحكام في الشريعة، لكن لا يعلم أنّها في مجاري الأخبار، أو موارد الأمارات، أو أنّ بعضها داخل في الأُولى و بعضها داخل في الثانية.

و هذا ليس بمراد المصنّف ﷺ؛ كيف، و خروج مجاري الأخبار عن أطراف العلم الإجماليّ ممّا لم يحتمله أحدٌ؟! بل دخولها فيها من ضروريّ المذهب.

والثاني: دعوى علماً إجماليّاً بثبوت طائفة من الأحكام في مجاري الأخبار، وعلماً إجماليّاً بثبوت طائفة أُخرى منها في مجاري الأخبار و مجاري الأمارات.

والثالث: هو هذا الفرض، لكن مع كون العلم الإجماليّ الأوّل متيقّن الثبوت والثاني مردّداً؛ بأن يقال: إنّا نعلم إجمالاً بثبوت طائفةً من الأحكام في الأخبار، وهذا متيقّن الثبوت، و نعلم أيضاً بثبوت طائفة أُخرى منها لكن لا يعلم أنّها في

الأخبار أيضاً أو يعمّها و سائر الأمارات.

ولعلّ مراد المصنّفﷺ هو هذا القسم دون الثاني؛ كما يشهد به قوله: «ولذا لو فرضنا عزل ...»؛ لأنّه لو كان مراده القسم الثاني فالعلم الإجماليّ الثاني فيه متيقّن الثبوت، فلا يحتاج إلى العزل حتّى يستكشف منه وجوده.

وكيف كان: فالفرق بين القسم الثاني و الثالث إنّما هو من حيث الموضوع، وأمّا في مقام دفع إيراد المُورِد فهما على حدّ سواء؛ فتدبّر.

٣٣٧ ـ قولهﷺ: «و ثانياً: أنّ اللازم من ذلك العلم الإجماليّ ...» (١:٣٥٩)

أقول: تلخيصه: أنّ العمل بالخبر ليس من باب الموضوعيّة بل المرآتيّة والطريقيّة وكون مضمونه حكم الله الّذي يجب العمل به. وحينئذٍ فالمدار على الظنّ بالمضمون دون الصدور؛ فالخبر الّذي يكون مضمونه مظنوناً دون صدوره يثبت اعتباره بهذا الدليل على ما قلنا، وهو غير مندرج تحت مدّعى المستدلّ، كما أنّ الخبر الّذي يكن صدوره مظنوناً دون مضمونه مندرجٌ تحت مدّعاه، ولا يثبت اعتباره بهذا الدليل.

وبالجملة: إنّ المكلّف به هو حكم اللّٰه، و العمل بالخبر إنّما هو من حيث انكشافه عنه، و لا ملازمة بين الظنّ بالصدور و كون المضمون هو حكم اللّٰه.

٣٣٨ ـ قولهﷺ: «و أمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف ...» (١:٣٦٠)

أقول: لم يُردﷺ بالأخبار النافية، الأخبار العامّة الّتي كانت على طبق الأصل الأوّليّ لكي يقال: إنّ خروجها عن تحت الدليل لا يضرّ بحال المستدلّ؛ لأنّ الأصل الأوّليّ يغنيه عن إثبات حجّيّتها، بل مرادهﷺ بها إنّما هو الأخبار الخاصّة النافية الّتي تخصّص بها العمومات المثبتة للتكليف؛ لأنّها الّتي يكون خروجها مضرّاً بحاله؛ كيف، وعدم العمل بها يوجب التغيير في غالب المسائل الفقهيّة؟!

والسرّ في الخروج أنّ المقدّمة الأُولى من مقدّمات هذا الدليل إنّما هو العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف في مجاري الأخبار، و الأخبار المزبورة نافية للتكليف، فلا يثبت به حجّيّة الظنّ الحاصل بصدورها.

٣٣٩ ـ قوله ﷺ : «وكذلك لا يثبت به حجّيّة الأخبار على وجه...» (١:٣٦٠)

أقول: هذا وجه رابع في مقام الجواب عن الدليل المزبور.

وملخّصه: أنّ العمل بالظنّ حينئذٍ إنّماهو من باب التبعيض في الاحتياط؛ لوجود الرادع عن العمل بالاحتياط الكلّيّ. والاحتياط ليس في عرض الأُصول اللفظيّة لكي يخصّص بما ثبت الرجوع إليه من جهته، أو يقيّد العامّ و المطلق الّذي هو من الأُصول اللفظيّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ مقتضى الدليل المزبور هو العمل بالظنّ بالصدور من باب الإلجاء والاضطرار، والأُصول اللفظيّة من الظنون الخاصّة، وبعد وجودها ليس إلجاء لكي يرجع إلى ذلك الظنّ في قبالها؛ هذا.

٣٤٠ ـ قوله ﷺ : «أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنّة ثابت...» (١:٣٦٣)

أقول: إنّما اقتصر ﷺ بهما و لم يذكر الإجماع و العقل؛ لأنّ الإجماع ـ لكون حجّيّته عندنا من باب الكشف عن رضا المعصوم ﷺ ـ راجع إلى السنّة.

وأمّا العقل: فلندرة مورد في الفقه ينحصر الدليل فيه في العقل، فالشافي لقلب الفقيه في مقام الاستنباط إنّما هو الكتاب و السنّة.

٣٤١ ـ قوله ﷺ: «عبارة أُخرى عن دليل الانسداد الّذي ذكروه لحجّيّة الظنّ...» (١:٣٦٣)

أقول: يمكن الفرق بينهما: بأنّ الكتاب والسنّة طريق إلى ما في الواقع؛ فالثابت بالدليل المزبور إنّما هو حجّيّة الظنّ بالنسبة إلى الطريق، والثابت بدليل الانسداد المعروف إنّما هو حجّيّة الظنّ بالنسبة إلى الواقع.

٣٤٢ ـ قوله ﷺ: «المراد بالسنّة الأخبار والأحاديث...» (١: ٣٦٤)

أقول: يدلّ على ذلك عبارتان في كلام المستدلّ[١]:

إحداهما: قوله: «ومن السنّة على الخبر الصحيح الّذي يتعدّد مزكّي رجاله»[٢].

والثانية: قوله: «للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة»[٣]؛ لكن بعد ظهور عبارته الأُخرى في أنّ المراد بالسنّة هو قول المعصوم ﷺ أو فعله أو تقريره، لابدّ من التأويل فيها بأنّ يقال: إنّ مراده إنّما هو السنّة الواقعيّة الّتي طريقها الخبر الصحيح وطريقها الأخبار الموجودة في الكتب؛ فتأمّل.

٣٤٣ ـ قوله ﷺ: «وإن اقتضاها أمر آخر...» (١: ٣٦٧)

أقول: إنّ هذا مبنيّ على كون نتيجة دليل الانسداد مهملة؛ فإنّه يثبت حينئذٍ حجّيّة خصوص الخبر مطلقاً من باب القدر المتيقّن كما عن صاحب المعالم[٤] أو الخبر الموثوق به.

---

١ ـ وهو الشيخ محمّد تقي الإصفهانيّ، صاحب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين.

٢ ـ هداية المسترشدين: ٣٩٨؛ حيث قال: «إن قلت: إنّ القدر المسلّم وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة في الجملة، ولا يقضي ذلك بحجّيّة الظنّ الحاصل منهما مطلقاً، بل القدر الثابت من ذلك هو ماقام الإجماع عليه؛ فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنّة على الخبر الصحيح الّذي يتعدّد مزكّي رجاله، فلا يعمّ سائر وجوه الظنّ الحاصل من الكتاب والسنّة».

٣ ـ هداية المسترشدين: ٣٨٩.

٤ ـ المعالم: ١٩٢ ـ ١٩٣؛ حيث قال: «إذا تحقّق انسداد باب العلم في حكم شرعيّ كان التكليف فيه بالظنّ قطعاً. والعقل قاض بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة يتفاوت بالقوّة والضعف؛ فالعدول عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح. ولا ريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لايحصل بشيء من سائر الأدلّة؛ فيجب تقديم العمل بها».

وكيف كان: فحجّيّة الخبر حينئذٍ بخصوصه يثبت، لكن لا من نفس دليل الانسداد بل من باب القدر المتيقّن.

٣٤٤ ـ قوله ﷺ: «أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظنٌّ بالمفسدة...» (١:٣٦٧ ـ ٣٦٨)

أقول: إنّ الفرق بين هذا وسابقه: أنّ الأوّل ظنّ بالضرر الأُخرويّ، كالعقاب المرتبط بأمر المعاد الّذي هو من لوازم المخالفة لخطاب الشرع؛ ونعني به الدخول في النار. والثاني ظنّ بالضرر الكامن في الفعل ذاتاً سواء ترتّب على فاعله في الدنيا كضيق المعاش و قصر العمر ونحو هما، أو في عالم البرزخ والقيامة كالسكرات في حال الموت والأحوال العارضة في القبر وطول الموقف عند الحساب. والأوّل يساوق مع مذاق العدليّة والأشاعرة والثاني مع مذاق العدليّة، وهذان هما المراد بالضررين المرقوم في المتن بُعَيْد هذا.

٣٤٥ ـ قوله ﷺ: «لأنّ الحكم المذكور حكمٌ إلزاميٌّ أطبق العقلاء على الإلتزام به...» (١:٣٦٨)

أقول: مقتضى النظر الدقيق: أنّ دفع الضرر غير منوط بمسألة التحسين والتقبيح وحكم العقل، بل التحرّز عن الضرر إنّما هو من جهة كونه غير ملائم للنفس ومنافراً للطبع، لا من جهة حكم العقل بقبح الارتكاب بحيث يورث النهي عنه شرعاً بحكم الملازمة، فيكون العقاب على تركه.

ويشهد بذلك ملاحظة حال الحيوانات؛ حيث إنّ الفرار عن الضرر مقطوعه ومظنونه مركوز في أذهانها أيضاً، والعقل غير موجود فيها، وهذا أقوى شاهد على أنّ دفع الضرر لاينبعث من العقل، وإلّا فلم يرتكز في أذهان الحيوانات.

٣٤٦ ـ قوله ﷺ: «والسنّة...» (١:٣٦٩)

أقول: إنّ المراد بها ما ورد في كثير من أبواب الفقه من الأخبار الناهية عن

ارتكاب فعل فيه مخافة الضرر. وتقريب الاستدلال بها:

تارةً: بأنّ الخوف بالضرر لازم مساوٍ للظنّ بالضرر، وهذا هو المحكّي عن المصنّفﷺ. وحينئذٍ فوجه الاستدلال أنّ الحكم الثابت لأحد اللازمين لا محالة يثبت للملازم الآخر. و النكتة في التعبير بالأوّل دون الثاني أنّ الأوّل ـ أعني الخوف ـ ممّا يفهمه كلّ أحد حتّى العوامّ بخلاف الثاني؛ فعبّر المعصومﷺ بشيء يفهمه كلّ أحد.

وأُخرى: بأنّ الخوف يوجد في مقام الشكّ أيضاً، و حينئذٍ فوجه الاستدلال إمّا من جهة أنّ الظنّ هو القدر المتيقّن، أو أنّ الحكم الثابت للعامّ يستلزم ثبوته للفرد منه أيضاً؛ هذا.

لكن غير خفيّ على الوفيّ: أنّ الاستدلال على الوجه الثاني لا ينفع في المقام؛ لأنّ المقصد فيه إنّما هو إثبات اعتبار الظنّ الطريقيّ، و الخوف المأخوذ في الأخبار على هذا الوجه إنّما هو من باب الموضوعيّة؛ لأنّ منشأه كما يكون هو الظنّ كذلك يكون الشكّ أيضاً، و لا وجه لطريقيّة الشكّ فكذلك الفرد الآخر أعني الظنّ أيضاً. وهذا بخلاف الوجه الأوّل؛ فإنّ الغرض من أخذ الخوف على هذاالوجه إنّما هو إفادة اعتبار الظنّ، وإنّما عبّر بالخوف من جهة سهولة التفهيم، وإذا كان المناط ذلك فليس اعتباره إلّا من باب الطريقيّة؛ فتدبّر.

٣٤٧ ـ قولهﷺ: «مثل التعليل في آية النبأ، وقوله تعالى: ﴿وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُم إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾...» (١: ٣٦٩)

أقول: يمكن المناقشة في هذه الآيات بحذافيرها؛ أمّا التعليل فلما مضى في باب الخبر الواحد.

وأمّا آية التهلكة؛ فتقريب الاستدلال بها: أنّ المراد بالتهلكة ـ على ما عن

جماعة ـ هي مظانّ إصابة الهلاكة من الدينويّة والأُخرويّة، فتنطبق على المدّعى.

ودعوى: أنّ الظاهر منها إنّما هو هلاكة النفس، فلا تشمل مادونها، والمدّعى عامٌّ.

مدفوعةٌ: بأنّ ما دون النفس أيضاً ثابت بالإجماع المركّب، لكن يرد عليها بأنّ النهي فيها للإرشاد؛ كما يشهد به سياق سابقها ولاحقها؛ فراجع.

أمّا الثاني: فلأنّ مساقها مساق أوامر إطاعة الله و رسوله فلا يترتّب على مخالفتها عقابان: أحدهما على ترك المأمور به، و الآخر على مخالفة الأمر.

وإصابة الفتنة و العذاب المزبورة في بعضها، ليس من جهة أنّ دفع الضرر من حيث هو له مطلوبيّة على حدة بحيث يورث تركه إصابة العذاب، بل الإصابة المزبورة إنّما هي ممّا أورثه فعل المحرّم، و إيراث فعل المحرّم لإصابة العذاب لايصير سبباً لأن يكون تركه من حيث إنّه دفع الضرر واجباً آخر.

٣٤٨ ـ قوله ﷺ : «ثالثها: النقض بالأمارات الّتي...» (١:٣٧١)

أقول: ملخّصه: أنّ الحكم العقليّ غير قابل للتخصيص، فكيف خصّص بما ذكر؟!

٣٤٩ ـ قوله ﷺ: «أنّ دعوى وجوب العمل بكلّ ظنّ...» (١:٣٧١)

أقول: توضيحه: أنّ مراد المجيب بانسداد باب العلم إن كان هو الانسداد الكبير الآتي ـ أعني الانسداد النوعيّ ـ فيأتي إشكالُ خروج القياس بالنسبة إليه ودفعُه. وكيف كان: فلا ربط له بهذا الدليل.

وإن كان هو الانسداد الشخصيّ، ففيه ما ذكره المصنّف ﷺ بأوضح بيان.

٣٥٠ ـ قوله ﷺ: «وأمّا الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ» (١:٣٧٣)

أقول: يعني في عدم الاعتبار و جريان الأُصول. و بعبارة أُخرى: إنّ الشكّ في الحكم كما أنّه ليس مستلزماً للشكّ في العقاب بل هو علّة تامّة عند العقل للقطع

بعدم العقاب، فكذلك الظنّ المشكوك الاعتبار.

والمرقوم في النسخة السابقة بعد قوله هذا، كلمة: «بل هو هو»[١] وقد حكم المصنّف ﷺ في مجلس الدرس بضرب هذه الكملة و محوها؛ لأنّ الظنّ بالواقع صفة راجحة، ولا يزول بسبب ورود نهي الشارع عنه؛ لأنّه ليس للشارع التصرّف في الاعتقاد.

٣٥١ ـ قوله ﷺ: «وجه الفساد...» (١: ٣٧٤)

أقول: ملخّصه: أنّه مستلزمٌ للدور، كما لا يخفى.

٣٥٢ ـ قوله ﷺ: «نعم لو ادّعى أنّ دفع...» (١: ٣٧٤)

أقول: إنّ هذا مربوط بما قبل قوله: «ومنه يعلم فساد...»[٢]، كما لا يخفى.

٣٥٣ ـ قوله ﷺ: «لكنّه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل...» (١: ٣٧٤)

أقول: مراده: أنّ لنا قاعدتين: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وقاعدة القبح من غير بيان. فالأُولى: وإن كانت جارية في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة القاعدة الثانية ـ نظراً إلى تحقّق صغراها ـ لكنّها غير جارية بعد ملاحظتها؛ لتوقّف جريانها على وجود صغراها، والمفروض أنّها مرتفعة بعد جريان القاعدة الثانية، و وجودها مانعة عن تحقّق صغرى القاعدة الأُولى؛ فلا يمكن إجراؤها بعد الاعتراف باستقلال العقل بقبح العقاب من غير بيان؛ فالقاعدة الأُولى مختصّة بموارد الشبهة المحصورة وما شابهها.

فإن قلت: إنّ المسألة مفروضة على عكس ماذكر؛ يعني أنّ القاعدة الأُولى

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٧٣؛ أي: الظنّ المشكوك الاعتبار هو الشكّ لا أنّه كالشكّ!

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٧٤.

رافعة لصغرى القاعدة الثانية؛ لأنّ المراد من عدم البيان أعمّ من العقليّ والنقليّ، والقاعدة الأُولى ـ أعني حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ـ بيانٌ، فيرفع صغرى القاعدة الثانية، فتكون رافعة لموضوعها بعكس المدّعى.

قلت: إنّ إجراء قاعدة وجوب الدفع يتوقّف على إحراز صغراها ـ وهو احتمال الضرر ـ وإحراز صغراها يتوقّف على عدم جريان قاعدة القبح، وإذا فرض استقلال العقل بقبح العقاب من غير بيان يرتفع تلك الصغرى.

هذا مجمل الكلام، وتفصيل بيان ورود قاعدة القبح على قاعدة وجوب دفع الضرر سيأتي إن شاء الله تعالى في باب البراءة[1]؛ فانتظر.

٣٥٤ ـ قوله ﷺ: «أوجب القطع أو الظن يتدارك ذلك الضرر المظنون...» (١: ٣٧٦)

أقول: يمكن المناقشة فيه: بأنّ غاية ماتدارك بأدلّة البراءة مثلاً إنّما هو العقاب فقط دون سائر المفاسد الذاتيّة المترتّبة على متعلّق التكليف.

وبعبارة أُخرى: إنّ الفعل الحاوي للجهتين إذا حكم الشارع برفع إحداهما، فهو لايستلزم رفع الجهة الأُخرى، و غاية ما ثبت فيما نحن فيه بمقتضى أدلّة البراءة عقلاً ونقلاً إنّما هو رفع العقاب، وهو لايستلزم رفع المفاسد الّتي هي من لوازم ذات الفعل آجلاً وعاجلاً.

أمّا إذا كان الدليل هو العقل، فلوضوح أنّ المرتفع به إنّما هو العقاب الّذي هو من لوازم مخالفة خطاب الشارع ،دون المفاسد الذاتيّة الكامنة في الفعل.

وأمّا الشرع، فلأنّ غاية ما ثبت بأخبار البراءة إنّما هو رفع ما يأتي من طرف الشارع من حيث إنّه شارع ـ أعني العقاب ـ وأمّا المفاسد الكامنة في الفعل بمقتضى التكوين، فليس فيها ما ينظر إلى تداركها.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٥٦ ـ ٥٧.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ قاعدة وجوب اللطف تقضي بأنّه لا يجوز له الترخيص فيها إلّا أن يتدارك مفاسدها؛ لكيلا يقع العباد في المضارّ والمهالك.

لكن فيه: أنّ خلقته تعالى سراج العقل في مملكة وجود الإنسان، كافية في الإراءة؛ لأنّه حاكم بلزوم دفع الضرر المظنون، فلا يلزم خلاف اللطف.

ولعلّ قوله: «فتأمّل»[1] في ذيل هذا الدليل قبل كلمة «الثاني» إشارة إلى ماذكر.

٣٥٥ـ قوله: «فلاوجه لاطّراح الأخبار الظنّيّة الدالّة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل» (٣٧٨:١)

أقول: قال في حاشية منه على هذا ما لفظه:

«ومحصّل الكلام: أنّ الضرر الدنيويّ لمّا جاز حكم الشارع عليه بجواز الارتكاب بخلاف الضرر الأُخرويّ، فيجوز أن يحكم الشارع بجواز الارتكاب مع ظنّه، فيكون مظنون الضرر[2] كمحتمله مرخّصاً فيه بأدلّة الأُصول.

نعم، لو ثبت طريقيّة الظنّ وحجّيّته كان كمقطوع الضرر، فإذا فرضنا أنّ الإضرار الواقعيّ بالنفس محرّم، فإن قطع أو ظنّ بظنّ معتبر جاء التحريم، وإلّا دخل تحت الشبهة الموضوعيّة المرخّص فيها مع الشكّ والظنّ الغير المعتبر؛ فوجوب دفع[3] الضرر المظنون موقوف على إثبات طريقيّة الظنّ؛ فإثباتها به دور ظاهر.

فالتحقيق: أنّ الظنّ بالضرر إن استند إلى الأمارات الخارجيّة في الشبهة

---

١ ـ أُنظر هامش فرائد الأُصول ١: ٣٧٩.

٢ ـ ترك مظنون الضرر؛ راجع هامش فرائد الأُصول ١: ٣٧٨.

٣ ـ في هامش الفرائد ١: ٣٧٨: «رفع».

الموضوعيّة، كان طريقاً وحجّة بإجماع العقلاء والعلماء؛ والسرّ فيه انسداد باب العلم بالضرر في الأُمور الخارجيّة، فالعمل بالأُصول في مقابل الظنّ يوجب الوقوع في المضارّ الكثيرة بحيث يختلّ نظام المعاش، نظير ترك العمل بالظنّ بالسلامة. وإن كان مستنداً إلى الأمارات في الشبهة الحكميّة فلا دليل على اعتباره، بل المرجع إلى الأُصول المرخّصة النافية للتكليف، إلّا إذا ثبت انسداد باب العلم فيها فيرجع إلى دليل الانسداد، وكذلك الظنّ بالسلامة في مقابل الأُصول المثبتة للتكليف؛ فتأمّل.

والأُولى والأسلم في الجواب: منع ترتّب الضرر الدنيويّ على مخالفة الواجب والحرام، إمّا بالوجدان، وإمّا لاحتمال كون المصالح والمفاسد مترتّبة على المخالفة عصياناً لا مطلقاً، ولا يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط في موارد الشكّ؛ فافهم». انتهى كلامه رفع مقامه.

وفي كلامه﵀ مواقع محتاجة إلى البيان:

منها: قوله: «أنّ الضرر الدنيوى لمّا جازحكم الشارع...» بيان الفرق: أنّ الضرر الدنيويّ قابل للتدارك، و بعد التدارك ليس ضرراً، فلا يستلزم ترخيصُه وتجويزُ ارتكابه تخصيصاً في الحكم العقليّ، وأمّا الضرر الأُخرويّ فهو غير قابل للتدارك، فتجويز ارتكابه مستلزم للتناقض في كلام الشارع.

ومنها: قوله: «انسداد باب العلم بالضرر...»، سمّي هذا الانسداد عند بعضهم بالانسداد الصغير، ولا يختصّ جريانه بالضرر بل يجري في تمام الموضوعات الخفيّة الّتي هي بمثابته. و تقريره: أنّ كلّ موردثبت فيه من الشرع حكم لموضوع خفيّ ندر إحرازه بالعلم، بحيث يوجب البناءُ في الإطاعة على العلم والرجوع إلى الأُصول شرعيّة كانت أو عقليّة في غير مورد العلم، المخالفةَ الكثيرة ونقض غرض

الشارع، وجب[١] العمل فيه بالظنّ المطلق في تعيين ذلك الموضوع، وبهذا يثبت حجّيّة الظنّ بالسلامة والضرر والعدالة وأمثالها.

ومنها: قوله: «مترتّبة على المخالفة عصياناً...»، ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على مقالة صاحب الفصول من كون المصلحة والمفسدة في نفس التكليف، وهو بمكان من الضعف، كما هو المقرّر في محلّه.

٣٥٦ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل»[٢] (١: ٣٨١)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ التوقّف أيضاً قبيحٌ إذا كان الترجيح واجباً و تعلّق به غرض، و إلّا فلا قبح فيه.

٣٥٧ ـ قوله ﷺ: «و توضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف...» (١: ٣٨١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّه لا فرق بين هذا الجواب و ما ذكره المصنّف ﷺ قُبيل هذا في قوله: «وقد يجاب بأنّ ذلك فرع وجوب الترجيح...»[٣].

وتقرير هذا الجواب: أنّ ترجيح المرجوح ليس بقبيح ذاتيّ كالكذب كما عن المحقّق القميّ ﷺ، و إنّما هو قبيح من حيث كونه مستلزماً لقبيح آخر؛ أعني به نقض الغرض؛ ألاترى أنّه لو علمت أنّ الرمّان مثلاً محبوب عند حاكم البلد بحيث يكون ترك إتيانه له مرجوحاً عنده، فلا شبهة في أنّ هذا الترك ليس بترجيح المرجوح القبيح؛ و السرّ فيه أنّه ليس مستلزماً لنقض غرض من التارك.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا حصل الظنّ بحكم وكان خلافه موهوماً، فترجيح الموهوم قبيح إذا ثبت التكليف ولم يمكن الاحتياط في امتثاله، وتحقّق المانع من

---

١ ـ خبرٌ لـ «أنّ».

٢ ـ كلمة «فتأمّل» ساقطةٌ من بعض نسخ الفرائد.

٣ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٨٠.

إجراء البراءة؛ لأنّه مستلزم لنقض الغرض. وحينئذٍ فإن أُخذ المقدّمات المذكورة، في الدليل المرقوم، فمرجعه إلى دليل الانسداد الآتي، وإلّا فقبحه في حيّز المنع؛ لعدم كونه حينئذٍ مستلزماً لنقض الغرض.

٣٥٨ ـ قوله ﷺ: «ما حكاه الأُستاذ عن أستاذه ﷺ...» (١:٣٨٢)

أقول: مراده بـ«الأُستاذ» شريف العلماء، و بـ«أُستاذه» السيّد عليّ الطباطبائيّ صاحب الرياض[١].

٣٥٩ ـ قوله ﷺ: «في غاية الضعف...» (١:٣٨٣)

أقول: لعلّ وجهه أنّ المسألة عقليّة، فلامسرح للإجماع فيه.

٣٦٠ ـ قوله ﷺ: «وهو مركّب من مقدّمات...» (١:٣٨٤)

أقول: إنّ المراد بالمقدّمة هنا، ما هو المصطلح عند الفقهاء أعني ما يتوقّف عليه، لا ما هو المصطلح عند أهل المنطق؛ ضرورة أنّ الدليل عند هم لايحتاج إلى أزيد من المقدّمتين. وتقرير هذا الدليل بحيث ينتهي ما هو المقرّر عند أهل الميزان أن يقال: إنّ العمل بالظنّ حين انسداد باب العلم وثبوت التكاليف وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز العمل بالأصل و الموافقة الشكّيّة، واجبٌ بحكم العقل، وكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، كما هو مقتضى قاعدة الملازمة؛ فيجب العمل بالظنّ حين الانسداد بحكم الشرع.

والقياس المزبور ـ كما ترى ـ مشتمل على أجزاء ثلاثة لا يحتاج جزءان منها إلى شرح الحال؛ أعني منهما ترتّب النتيجة؛ لأنّه من البديهيّات، و كبرى الكلّيّة؛

---

١ ـ قال في بحر الفرائد ١: ١٨٩: «حكاه عن أُستاده شريف العلماء عن أُستاده السيّد الأجلّ الآقاميرزا سيّد عليّ قدس سرّهما في مجلس المذاكرة».

لأنّها مرقومة في باب الملازمة.

بقي الكلام في صغرى الدليل وهو مشتمل على جزئين: أحدهما: المحمول أعني حكم العقل بوجوب العمل. وثانيهما: الموضوع؛ أمّا الأوّل: فهو وجدانيّ؛ نظير حكمه بحسن ردّ الوديعة وقبح الظلم. إنّما الكلام كلّ الكلام في موضوع الصغرى والقيود المأخوذة فيه، والمقدّمات الأربع المرقومة في المتن إنّما هو لبيان هذا الجزء بقيوده.

٣٦١ ـ قوله ﷺ : «ممّن لا حكم عليه...» (١: ٣٨٤)

أقول: إنّ المراد به من لم ينشأ في حقّه حكم أصلاً بخلاف الثاني.

٣٦٢ ـ قوله ﷺ : «الرابعة: أنّه إذا بطل الرجوع في الامتثال...» (١: ٣٨٤)

أقول: إنّ هذه المقدّمة إنّما هي في بيان إبطال العمل بالشكّ والوهم، وبعد بيان إبطالهما ينتج ـ بضمّ المقدّمات السابقة ـ وجوب العمل بالظنّ، لا أنّها في مقام تعيين العمل بالظنّ، لكي يقال: إنّه النتيجة لا من المقدّمات؛ ولذا حكم ﷺ في الدرس بضرب قوله: «تعيّن بحكم العقل» إلى قوله: «للواقع»، وكتب قوله: «فلا يجوز الرجوع بحكم العقل...» إلى موضع «ولا يجوز العدول عنه...»[1].

٣٦٣ ـ قوله ﷺ : «وأنّه هل يثبت بها حجّيّة مقدارٍ وافٍ ...» (١: ٣٨٦)

أقول: إنّ المستفاد من الأدلّة المتقدّمة لحجّيّة الخبر إنّما هو حجّيّة الخبر الموثوق الصدور، وغير خفيّ على المتتبّع أنّ هذا المقدار مع انضمام سائر الظنون الخاصّة كافٍ في الفقه.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

٣٦٤ ـ قوله ﷺ: «المحقّق جمال الدين ...» (١:٣٨٧)

أقول: ذكر ﷺ في الدرس أنّ المحقّق المزبور ذكر هذا المطلب في حاشيته على شرح المختصر[١].

٣٦٥ ـ قوله ﷺ: «احتمالات أُخر...» (١:٣٨٧)

أقول: إنّها كتبعيض الاحتياط، و التقليد، و القرعة و غيرها.

٣٦٦ ـ قوله ﷺ: «الإجماع القطعيّ...» (١:٣٨٨)

أقول: فيه: أنّه إن أراد دعواه بملاحظة العلم الإجماليّ فمرجعه إلى الوجه الثالث. وإن أراد دعواه مع قطع النظر عنه فلاوجه للتمسّك بالإجماع الشرعيّ في المسألة العقليّة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه يستكشف من الإجماع المزبور أنّ الشارع قد جعل لنا حين عدم العلم طريقاً ظاهريّاً في مقام السلوك إلى الأحكام الواقعيّة، وهذا لاينافي حكم العقل بالبراءة؛ لأنّه مع عدم جعل الطريق، و الإجماع المزبور كاشف عن جعله.

لكن فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ على مقالة الظنّ الطريقيّ؛ لأنّ ذلك الطريق المستكشف بالإجماع غير معلوم لنا، فلا بدّ في مقام تعيينه من العمل بالظنّ، والمصنّف ﷺ غير ملتزم به.

٣٦٧ ـ قوله ﷺ: «مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة الكثيرة...» (١:٣٨٨ ـ ٣٨٩)

أقول: مراده ﷺ أنّ المخالفة القطعيّة في مورد العلم الإجماليّ وإن كانت جائزة

---

١ ـ أي شرح مختصر الأُصول؛ أُنظر حاشية جمال الدين الخوانساريّ على شرح المختصر (مخلوط): الورقة ١١٩، ونقل الشيخ الأعظم ﷺ كلامه في فرائد الأُصول ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

كما هو مذهب بعض، لكن في المقام ـ لوصولها إلى حدالكثرة ـ غير جائزة؛ لكونها مستلزمة لنقض غرض المولى في تكاليفه؛ لثبوت الفرق بين حصول المخالفة في قليل من التكاليف أو غالبها.

٣٦٨ ـ قوله ﷺ : «بمعنى أنّ المقتصر على التديّن...» (١:٣٨٩)

أقول: عنى ﷺ أنّ المراد بالخروج عن الدين ليس الارتداد بل ماذكر في المتن.

٣٦٩ ـ قوله ﷺ: «بعض من تصدّى...» (١:٣٨٩)

أقول: إنّ المراد به هو الفاضل النراقيّ ﷺ في عوائده في مقام الردّ على المحقّق القميّ ﷺ[1].

٣٧٠ ـ قوله ﷺ: «ومنهم العلّامة ﷺ في نهج المسترشدين ...»[2] (١:٣٩٢)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ كلام العلّامة وكذا صاحب الرسالة و الفاضل المقداد إنّما هو في قبال العامّة؛ حيث ذهبوا إلى أنّه بعد النبيّ ﷺ لايحتاج الأُمّة إلى شخص معصوم يكون واسطة بينهم وبين خالقهم، بل كتاب الله والسنّة النبويّة كافية لهم، وكلّ حكم لم يكن منصوصاً به فيهما يعمل فيه بالقياس والاستحسانات والبراءة. ولمّا صدر هذا منهم، أورد عليهم أهل الكلام من الإماميّة بأنّ كتاب الله لإجمال غالبه والسنّة النبويّة لقلّتها، غير وافية بالأحكام، والعمل بالبراءة يستلزم رفع الأحكام. فهذا الكلام منهم إنّما هو في قبال الفرقه الهالكة حيث قالوا بعدم الإحتياج إلى الإمام، وأين هذا بمقالتنا المفروضة بعد كمال الدين بوجود الإمام ﷺ وتبيينه للأحكام بتمامها؟! وصدر عنه ﷺ في عدادها أنّ: «كلّ شيء

---

١ ـ اُنظر عوائد الأيّام: ٣٦٠؛ ومناهج الأحكام: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

٢ ـ نهج المسترشدين: ٦٣.

مطلق حتّى يرد فيه نهي»[١].

ثمّ فَقَد من العبادُ ثلث الأحكام أو نصفها بسبب منع المانعين، وحينئذٍ فما المانع من العمل بقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق...».

وبالجملة: إنّ الاستشهاد بكلامهم ـ المفروض قبل كمال الدين ـ لما نحن فيه، ليس في محلّه.

٣٧١ ـ قوله رحمه الله: «لكنّ الظاهر أنّ ذلك مجرّد فرض ...» (١:٣٩٧)

أقول: إنّ كلمة الظاهر بمعنى الواضح، لا الراجح حتّى يقال: إنّ كونه فرضيّاً قطعيّ فلا معنى للاستظهار.

٣٧٢ ـ قوله رحمه الله: «من العقل والنقل...» (١:٣٩٨)

أقول: إنّ ذكر النقل من باب الاستطراد؛ لأنّ الكلام هنا في الحكم العقليّ. ومنه يظهر المسامحة في قوله بُعَيد هذا: «مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار»[٢].

٣٧٣ ـ قوله رحمه الله: «وفيه: أنّ حكم العقل بقبح المؤاخذة ...» (١:٣٩٩)

أقول: يمكن أن يقال: إنّ مراد المحقّق القميّ رحمه الله ليس التفصيل بين قبل ورود الشرع وبعده بمجرّدهما حتّى يرد عليه الإيراد المزبور، بل مراده من هذا التفصيل إنّما هو بلحاظ العلم الإجماليّ؛ حيث إنّه بعد ورود الشرع موجودٌ بخلاف ما قبله؛ فالمانع عن الحكم بالبراءة إنّما هو العلم الإجماليّ، وهذا راجعٌ إلى ما ذكره المصنّف رحمه الله في الوجه الثالث من مانعيّة العلم الإجماليّ.

لكن فيه: أنّ هذا خلاف ما يستفاد من كلامه رحمه الله من عدم مانعيّة العلم الإجماليّ.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤: ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٩٨.

٣٧٤ ـ قوله ﷺ : «يكفي في تحقّق مصداق القطع...» (١: ٤٠٠)

أقول: أنّ المراد من القطع المزبور هو القطع الشرعيّ بالحكم الظاهريّ المستفاد من الآيات الناهية عن العمل بالظنّ ما لم يقم عليه دليل، فلا يرد أنّ مجرّد عدم الثبوت لا يقتضي القطع المزبور؛ لأنّ عدم القطع بالدليليّة غير القطع بعدم الدليليّة.

٣٧٥ ـ قوله ﷺ: «مضافاً ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء...» (١: ٤٠٤)

أقول: إنّ ما يدلّ منها على بطلان الاحتياط إنّما هو كلام كلّ من قال: بأنّه لولم يعمل بالخبر الواحد لزم الخروج عن الدين؛ لأنّه يحصل من العمل بالاحتياط عدم العمل بالخبر الواحد أيضاً، فيلزم الخروج عن الدين.

لا يقال: إنّ الخبر الواحد الّذي يلزم من عدم العمل به الخروج عن الدين إنّما هو الخبر الّذي مفاده على طبق الاحتياط، لا البراءة؛ فإنّه لا يلزم من عدم العمل به الخروج عن الدين، فالعمل بالخبر الواحد لا يدلّ على بطلان الاحتياط.

لأنّا نقول: إنّ مرادهم إنّما هو العمل بالخبر الواحد من حيث كونه طريقاً إلى الواقع لا من حيث كونه موافقاً للاحتياط؛ فتدبّر.

٣٧٦ ـ قوله ﷺ: «والمثال لا يحتاج إليه ...» (١: ٤٠٤)

أقول: إتيان المثال لتوضيح المقال إنّما هو شأن المحشّي، ونقتصر بالمثالين؛ لكيلا يحصل كسر شأن في التبيّن:

أحدهما: أنّه ليس مكلّف إلّا وقداشتغل ذمّته ببعض حقوق الناس كالغيبة والدَيْن وماضاهاهما، وببعض حقوق الله كالصلاة ونحوها، فلو بَنى أحدٌ على الاحتياط في هذين قائلاً بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النّهي عن ضدّه وأنّ الأمر بالقضاء للفور، فلابدّ أنّ لا يأكل ولا ينام ولا يستريح ولا يأتي بمقام تحصيل الرزق إلّا قدر الضرورة، وكلّ ذلك مخلّ بأمر المعاش، و لا يحصل منه إلّا أقلّ مرتبة الحياة.

والثاني: أنّ الأصحاب قد اختلفوا في أنّ يد المسلم الّذي يقول بطهارة الجلد بمجرّد الدباغ ولو كان من الميتة ـ كما عن فرقة من العامّة ـ علامةٌ للطهارة أم لا؟

فإنّه لو بنى أحدٌ على الاحتياط في هذا قائلاً بأنّ يده ليس علامة للطهارة مع كونه ساكناً في عراق العرب وما والاه، يقع في غاية الضيق و يختلّ أمر معاشه؛ لأنّ أهل البغداد والشام والنجد وما والاها كلّهم من الفِرَق الّذي يقولون بعدم الاحتياج إلى التزكية في طهارة الجلد، والعامل على الاحتياط حينئذٍ لا بدّ من البناء على أن لا يلبس النعل ولا الفروة وأن لا يأكل الدهن ولا الجبن ولا الدبس؛ لأنّ تحويلها من بلد إلى بلد إنّما هو بالقرب الّتي كلّها من هذه الجلود أو محتملة منها، والاحتياط في مثله بالنسبة إلى مجموع الناس من حيث المجموع موجب للاختلال في النظام وأمر المعاش الّذي يكون منافياً للغرض.

٣٧٧ ـ قوله ﷺ: «والجواب: أنّ ما ذكر في غاية الفساد...» (١:٤٠٧)

أقول: هذا جواب عن قوله:«و بالجملة فلزوم الحرج[1]...»، و أمّا الجواب عن الأمثلة فسيأتي بُعَيد هذا.

٣٧٨ ـ قوله ﷺ: «لأنّ أدلّة نفي العسر والحرج بمدلولها اللفظيّ حاكمةٌ...» (١:٤٠٨)

أقول: توضيح المقام: أنّه لا إشكال في أنّ النسبة بين القاعدة المزبورة وأدلّة التكاليف عمومٌ من وجه؛ و وجهه ظاهر لايحتاج إلى البيان.

كما أنّه لا إشكال ولا خلاف بينهم في تقديم هذه القاعدة على أدلّة التكاليف وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه.

إنّما الإشكال في وجه التقديم؛ بمعنى أنّ حال هذه القاعدة بالنسبة إلى أدلّة

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٠٧.

التكاليف كحال سائر الأُمور الّتي كانت النسبة بينها عموماً من وجه ـ فلابدّ من ملاحظة المرجّحات ويعمل بذي المرجّح، لكن في المقام يكون المرجّح دائماً على طبق القاعدة، بحيث لو فرض خلّوها عن المرجّح لا معنى لتقديمها على أدلّة التكاليف ـ أم لا، بل القاعدة بالنسبة إلى أدلّة التكاليف وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، تقدّم عليها لكن لا من جهة كونها ذي المرجّح دائماً بل من جهة كونها حاكمة عليها، يعني أنّها مقدّمة ولو فرض خلّوها عن المرجّح؟

وجهان بل قولان، ظاهر صاحب الرياض ومن تبعه هو الأوّل ومقتضى التحقيق تبعاً للمصنّف ﷺ هو الثاني.

وتوضيح الحال في هذا المقال مبنيّ على بيان المعيار للحكومة؛ فنقول: إنّ ميزانها ـ حسب ما يستفاد من المتن بعد توضيح منّا ـ هو أن يكون أحد الدليلين بلسانه اللفظيّ مفسّر للآخر، فالحاكم هو المفسِّر بالكسر والمحكوم هوالمفسَّر بالفتح.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحاكم هو ما لو لم يكن المحكوم في قباله لكان ذكره لغواً؛ لأنّ المفسّر إذا لم يكن في قبال المفسَّر فلا معنى لكونه مفسِّراً.

وبهذا يفترق عن التخصيص؛ حيث إنّ المخصِّص ولو لم يكن في قباله عامّ لم يكن لغويّة في ذكره؛ ضرورة أنّ قول المولى: «لا تكرم زيداً» ولو لم يصدر منه العامّ ـ أعني قوله: «أكرم العلماء» ـ لا يخلو عن فائدة؛ لأنّه إنشاء خاصّ مستقلّ أنشأه المولى بالنسبة إلى زيد فقط، ولا يتوقّف على صدور الحكم الإثباتيّ بالنسبة إلى العامّ. وما نحن فيه ـ أعني قاعدة الحرج بالنسبة إلى أدلّة التكاليف ـ إنّما هو من مقولة الحكومة؛ ضرورة أنّ أدلّة التكاليف لو لم يكن ثابتة لكان قوله سبحانه: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] خالياً عن الفائدة؛ لأنّ التكاليف إذا لم تكن

---

١ ـ الحجّ: ٧٨.

ثابتة فليس هنا دين حتّى يتوجّه إليه نفي الجعل بالنسبة إلى الحرجيّ منه.

٣٧٩ ـ قوله ﷺ : «فتقديمها عليها أوضح...» (١:٤١٠)

أقول: وجهه: أنّ تقديم عمومات نفي الحرج على أدلّة الاحتياط من باب الورود؛ لأنّ انتفاء احتمال العقاب بعد قيام الدليل على جواز الفعل ثابتٌ حقيقةً، بخلاف تقديمها على الأدلّة الاجتهاديّة؛ فإنّه من باب الحكومة والتنزيل، كما عرفت آنفاً.

٣٨٠ ـ قوله ﷺ: «بعض ما يوجب العسر كالترتيب...»[1].

أقول: إنّ هذا إلى قوله: «أُمور كثيرة» ممّا زاد ﷺ في الدورة الأخيرة؛ حيث أورد عليه في مجلس الدرس بأنّ المرقوم في كلام المورِد مثال و فرض، و ما ذكر جواب عن الفرض فقط دون المثال.

٣٨١ ـ قوله ﷺ: «فيرد عليه: أوّلاً: منع إمكانه ﷺ؛ لأنّا علمنا بأدلّة نفي الحرج...» (١:٤١٠)

أقول: قد أُورد عليه بمنع المنع المزبور؛ لضعف مستنده؛ وجه الضعف: إنّا نمنع حصول العلم من أدلّة نفي الحرج بأنّ الواجبات الشرعيّة في الواقع ليست بحيث توجب العسر على المكلّف، وقد ثبت كثير من التكاليف العسريّة في الشريعة بحيث لا يمكن إنكاره، ومع ملاحظته يمكن ادّعاء العلم؟!

وذلك: مثل الجهاد بكلاقسميه من الأكبر و الأصغر، وتمكين النفس من إجراء الحدود والقصاص، ولزوم الثبات في قبال الكفّار وحرمة الفرار، والحجّ والصوم في يوم شديد الحرّ إلى غير ذلك.

---

١ ـ إنّ هذا الكلام كما قال المحشّي ممّا زاده في الدورة الأخيرة وليس بموجود في نُسَخ الفرائد.

فلابدّ أن يقال: إنّ أدلّة نفي الحرج كسائر العمومات اللفظيّة قابلة للتخصيص كما اعترف المصنّف ﷺ بذلك قُبَيل هذا.

ويمكن التفصّي عن ذلك: تارةً: بأنّ مراده من الحرج هو الحرج البالغ حدّ الاختلال وقد دلّ البرهان القطعيّ على نفي الحكم الحرجيّ بهذا المعنى؛ فالمنع المذكور في محلّه. لكن فيه: أنّ هذا خلاف ظاهر الكلام.

وأُخرى: بأنّ خروج التكاليف المزبورة عن تحت قاعدة نفي الحرج إنّما هو من باب التخصّص لا التخصيص؛ بمعنى أنّه ليس حرج في التكاليف المرقومة؛ وذلك لأنّ الحرج في الشيء ربما يبدّل بعدمه حقيقةً إذا كان في قباله نفعٌ كثيرٌ وأجرٌ جزيلٌ؛ مثلاً إذا علم أحدٌ بأنّه لو تجوع يوماً يعدله مالٌ كثير بحيث لا يحتاج بعده أبداً؛ فإنّه لا ريب حينئذ أنّ ألم الجوع وحرجه يزول عنه حقيقةً؛ لأنّ الحرج إنّما يحصل من جهة إدبار النفس من الجوع، وفي الغرض المزبور من جهة شدّة الشوق إلى أخذ المال المزبور ليس له التفات إلى ألم الجوع أبداً؛ ولذا ترى أنّ العقلاء يمشون بأرجلهم إلى الجدال وفي قبال السيف والنبال من جهة أخذ الغنائم والأموال، وهل هذا إلّا من جهة إقبال النفس وشوق إلى تحصيل المال والجاه؟ وبعد إقبال النفس وشوقه لا يحصل له حرج وضيق.

وبالجملة: فلا ريب في انتفاء الحرج و ضيق النفس الحاصل له من طرف الفعل الحرجيّ، إذا كان في قباله أجرٌ جسيم وثوابٌ عظيم؛ بمعنى أنّ موضوع الحرج يرتفع حقيقةً؛ هذا.

لكن غير خفيّ على الوفيّ: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ في الأفعال العاديّة الّتي يكون حصول النفع والأجر من لوازم ذاتها في الخارج، وهذا بخلاف التكاليف الشرعيّة الّتي لا يحصل الثواب والأجر في قبالها إلّا بعد امتثالها؛ فإنّه حينئذٍ مستلزمٌ للدور؛

وذلك لأنّ أمر الشارع بالفعل لا يكون إلّا بعد زوال حرجه، وزوال حرجه موقوفٌ على الأجر، والأجر لا يحصل إلّابعد الامتثال، والامتثال موقوفٌ على صدور الأمر.

وبالجملة: فلا معنى لمقايسة الفعل الّذي يكون الأجر من لوازم ذاته في الخارج، بالفعل الّذي لايتحقّق الأجر بالنسبة إليه إلّا بعد حصول الامتثال فيه؛ هذا.

٣٨٢ ـ قوله﵀: «لا تنافي العلم الإجماليّ بمخالفة البعض للواقع...» (١:٤١٠)

أقول: توضيحه: أنّ المجتهد إذا أدّى ظنّه إلى وجوب اُمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها فهو يعلم إجمالاً بمخالفة بعض هذه الفتاوى للواقع ـ أعني به ما يحصل به الحرج ـ و هذا لاينافي الظنون النوعيّة الحاصلة له بالنسبة إلى تمامها.

٣٨٣ ـ قوله﵀ : «والأوّل أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط...» (١:٤١٢)

أقول: في العبارة حزازة؛ فإنّ الظاهر من قوله﵀: «والأوّل أكثر» أنّ مبنى العمل هو الترجيح، و ظاهر قوله﵀: «فيبقى أصالة...» أنّ مبنى العمل هو التساقط والرجوع إلى الأصل؛ ففيها تهافتٌ.

٣٨٤ ـ قوله﵀: «مع إمكان أن يقال بأنّ ما ألزمه المكلّف على نفسه من المشاقّ...» (١:٤١٤)

أقول: غرضه﵀ بيان الفرق بين الجنابة الحاصلة تعمّداً و بين نذر الاُمور العسرة و الإجارة للمشاقّ. بعبارة اُخرى: ذكر الفرق بين ما هو من قبيل الأسباب كالاُولى و ما هو من قبيل الالتزامات كالثانية.

وشرح ذلك: أنّه فرق بين ما هو أثر للشيء وما هو حكم له؛ حيث إنّ غرض الفاعل من الفعل في الأوّل لمّا كان حصول الأثر، فهو طالب له، بخلاف الثاني؛ فإنّه إنّما هوشيء جعله الشارع، وغرض الفاعل من الفعل ليس حصوله بل ربما يبغضه.

ومسألة النذر والإجارة من قبيل الأوّل؛ فإنّ غرض الناذر من النذر ليس إلّا حصول متعلّقه، وحكم الشارع بوجوب الوفاء إنّما هو من باب الإمضاء، فهو تأكيد بالنسبة إليه. ومسألة الجنابة من قبل الثاني؛ فإنّ غرض الفاعل فيها ليس إتيان الغسل بل هو شيء جعله الشارع حكماً للجنابة، وإذا لم يكن غرض الفاعل حصوله فحكم الشارع به ليس إلّا من باب التأسيس؛ هذا.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ الفعل الحرجيّ المتوجّه إليه الحكم من قِبَل الشارع لا يفرق فيه بين ما صدر الحكم منه إليه تأسيساً أو تأكيداً.

وكيف كان: فهو مشمول للعمومات. ولعلّ قوله ﷺ: «فتأمّل» إشارة إلى ذلك.

لكن للجواب عن هذه المناقشة مجال: بأن يقال إنّ المناط إنّما هو الانتساب العرفيّ، ولا ريب أنّ ظاهر العرف في مسألة النذر إنّما هو انتساب الفعل الحرجيّ إلى الناذر، بخلاف مسألة الجنابة؛ فإنّهم ينتسبون وجوب الغسل إلى الشارع.

والحاصل: أنّ القاعدة ناظرة إلى نفي الفعل الحرجيّ المستند إلى الشارع دون المكلّف، والمناط في الاستناد هو العرف؛ نظير مرجعيّته في باب الضمان والديات في مسألة تزاحم الأسباب؛ فراجع.

٣٨٥ ـ قوله ﷺ: «إذا لم يوجب إلغاء الحقوق ...» (١:٤١٥)

أقول: في العبارة حزازة؛ كيف، ومفهومه أنّه إذا أوجب الاحتياط إلغاءَ الحقوق الواجبة، فليس بمستحبّ بل هو حرام؟! مع أنّه حينئذٍ ليس باحتياط، لا أنّه احتياط وحكمه الحرمة.

٣٨٦ ـ قوله ﷺ: «وبإطلاق بطلان عبادة ...» (١:٤١٧)

أقول: إنّ هذا عطفٌ على قوله ﷺ: «بمعرفة الوجه»[1].

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤١٦.

٣٨٧ ـ قوله ﷺ: «وفي إطلاقات العبادة ...» (٤١٧:١)

أقول: لا يخفى أنّ هذا ينافي ما تقدّم في أوّل الكتاب من عدم جواز التمسّك بإطلاقات العبادة في المقام؛ فراجع[١].

٣٨٨ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل ...» (٤١٨:١)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ هذا لو سلّم فإنّما هو في صورة عدم استلزام الاحتياط لتكرار العمل.

٣٨٩ ـ قوله ﷺ: «أو بقصد الندب ...» (٤١٩:١)

أقول: إنّ هذه الكلمة و كذلك «أو بقصد الندب»[٢] في السطر الثاني إلى قوله: «ورابعاً»[٣]، كلّها ممّا أمر المصنّف ﷺ في الدورة الأخيرة بضربه ومحوه؛ ووجهه ظاهر.

٣٩٠ ـ قوله ﷺ: «فإذا وجب الاحتياط ...» (٤٢٠:١)

أقول: هذا ينافي ما يأتي في باب البراءة في مسألة الشكّ في المكلّف به، في ردّ من زعم جواز قصد الوجوب في كلّ من المحتملات؛ فانتظر[٤].

٣٩١ ـ قوله ﷺ: «قلت: مرجع الإجماع قطعيّاً[٥] ...» (٤٢٤:١)

أقول: غرضه ﷺ أنّ الإجماع المزبور و لو كان قطعيّاً قابلٌ للدفع فضلاً عن كونه ظنيّاً؛ لأنّ الظنّيّ منه قد سبق الجواب عنه أيضاً في قوله ﷺ: «لكنّه لا ينفع ما لم ينته إلى حدّ العلم»[٦].

---

١ ـ راجع فرائد الأُصول ١: ٧٥؛ حيث قال: «وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يدفع بإطلاقه».

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٤٢٠، الهامش ١.

٣ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٢٠.

٤ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩٣.

٥ ـ أُنظر هامش فرائد الأُصول ١: ٤٢٤.

٦ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٢٣.

وملخّص الجواب عن الإجماع المزبور ولو كان قطعيّاً: أنّ الإجماع على عدم الاحتياط في المشكوكات المستلزم للرجوع فيها إلى الأُصول، ينتهي إلى الإجماع على ثبوت الحجّة الكافية، بحيث لو رجع في غير موردها إلى الأُصول لايرد محذور. والمفروض أنّ الحجّة الكافية ليس إلّا مطلق الظنّ؛ فيرجع الأمر إلى دعوى الإجماع على أنّ مطلق الظنّ حجّةٌ، وهذا يوجب انقلاب الدليل عن كونه عقليّاً، مضافاً إلى أنّه لا يحتاج حينئذٍ إلى المقدّمات المفصّلة المرقومة.

بقي هنا شيءٌ: وهو أنّ مقتضى القاعدة ـ كما سبق ـ وإن كان هو التبعيض في الاحتياط لا حجّيّة الظنّ، إلّا أنّه يرد عليه النقض بالشبهة الغير المحصورة؛ حيث إنّ الاحتياط هناك مرفوعٌ بالعسر والحرج، ومع ذلك لم يذهب أحدٌ من العلماء هناك إلى التبعيض في الاحتياط بل يحكمون بترك مقدار الحرام و جواز ارتكاب الباقي، ولا يفرقون أيضاً في جواز ارتكاب غير مقدار الحرام بين مظنون الحرمة ومشكوكه وموهومه، بل له التخيير في جعل مقدار الحرام هو الموهوم أو المظنون أو المشكوك؛ هذا.

ويمكن التفصّي عنه: بأنّ عدم الحكم بالتبعيض في الشبهة الغير المحصورة إنّما هو من جهة قيام الإجماع على التخيير و الامتثال الاحتماليّ، لا محض رفع كلّيّة الاحتياط بالعسر و الحرج، و الإجماع فيما نحن فيه منتفٍ. مضافاً إلى أنّ العلم الإجماليّ فيها ليس منجّزاً للتكليف؛ لكثرة المحتملات بحيث لايعتني العقلاء باحتمال التكليف، أمّا العلم الإجماليّ فيما نحن فيه ـ لكونه من باب شبهة الكثير في الكثير ـ منجّزٌ للتكليف.

٣٩٢ ـ قوله ﷺ: «وتحصّل[١] ممّا ذكر إشكال آخر أيضاً ...» (١:٤٢٧)

أقول: حاصل الإشكال: أنّه لمّا[٢] لم يقتض المقدّمات المذكورة حجّيّة الظنّ؛ لما مرّ من أنّ بطلان الاحتياط الكلّيّ لا يستلزم بطلانه بطريق التبعيض، ومعلومٌ أنّ اعتبار الظنّ بهذا المعنى ـ أعني ثبوت وجوب العمل عليه من باب أنّه أحد أطراف الشبهة ـ ليس إلّا من باب الاحتياط، وهو لكونه من الأُصول العمليّة لا ينهض مخصِّصاً ومقيِّداً للعمومات والإطلاقات الّتي من الأدلّة الاجتهاديّة.

٣٩٣ ـ قوله ﷺ: «يمنع عن العمل بالاستصحابات ...» (١:٤٢٨)

أقول: وذلك لأنّ اليقين الناقض في قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين إلّا بيقينٍ مثله»[٣] أعمّ من اليقين التفصيليّ والإجماليّ، والمفروض في المقام وجود العلم الإجماليّ، فيمنع عن العمل بها.

٣٩٤ ـ قوله ﷺ: «نظراً إلى أنّ التكليف ...» (١:٤٣٣)

أقول: هذا بيان للتنافي، والشقّ الآخر من العبارة: أنّه لو لم يفرض بقاؤه فليس هنا تكليف حتّى يحتاج إلى الامتثال، فيكتفي فيه بالظنّ أو غيره.

٣٩٥ ـ قوله ﷺ: «في الجملة ...» (١:٤٣٥)

أقول: يعني أنّ النتيجة مجملةٌ من حيث الإطلاق و الإهمال.

٣٩٦ ـ قوله ﷺ: «وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلّف ...» (١:٤٣٧)

أقول: توضيح ذلك: أنّ الحاكم بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية ليس إلّا

---

١ ـ في بعض نسخ الفرائد: «ويحصل».

٢ ـ لم يذكر جواب لمّا ولكن بدونه يتمّ المعنى.

٣ ـ وسائل الشيعة ١: ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١؛ وفيه: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنّما تنقضه بيقين آخر».

العقل، ومعلومٌ أنّ إيجابه إطاعة المولى على العبد إنّما هو من جهة خوف الضرر المشترك بين جميع العباد، وليس إلزامه الإطاعة من جهة كون المولى مستحقّاً وأهلاً لها، أو من جهة تحصيل المصالح الكامنة في المأمور به، أو بداعي الثواب والأجر؛ فإنّ تلك الغايات وإنْ كانت توجد في كثير من العباد بحسب مراتب استعداداتهم ـ ولذا قسّم في الأخبار أعمال العباد على أقسامٍ ثلاثةٍ: عبادة الأُجراء وعبادة العبيد وعبادة الأحرار[1] ـ إلّا أنّها ليست بحيث تجب على عامّة المكلّفين، بل هو مجرّد كمال؛ فالجهة الجامعةُ المشتركةُ بين الجميع الموجبةُ لهم على الإطاعة، ليست إلّا خوف الضرر ـ أعني العقاب ـ وحصولَ البراءة. وحينئذٍ فإن تمكّن الشخص من القطع في مقام دفع الضرر وخلوّ الذمّة فهو المتعيّن، من غير فرقٍ بين أسبابه، وإن لم يتمكّن منه فالمتعيّن هو الظنّ، من غير فرقٍ أيضاً بين أسبابه.

٣٩٧ ـ قوله ﷺ: «أحدهما: من يرى أنّ مقدّمات ...» (٤٣٨:١)

أقول: إنّهم صاحب الهداية[2] ومن تبعه من تلامذته، أجلُّهم صاحب الفصول.

٣٩٨ ـ قوله ﷺ: «إمّا مطلقاً أو بعد العلم ...» (٤٣٨:١)

أقول: إنّ الأوّل مفاد الوجه الثاني الّذي ذكره الأخ المتبوع، والثاني مفاد الوجه الأوّل الّذي ذكره الأخ التابع.

---

١ ـ عن الصادق ﷺ: «إنّ العباد ثلاثةٌ: قومٌ عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقومٌ عبدوا الله تبارك وتعالى لطلب الثواب فتلك عبادة الأُجراء، وقوم عبدوا الله عزّ وجلّ حبّاً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة»؛ أُنظر بحار الأنوار ٧٠: ٢٥٥.

٢ ـ أي: الشيخ محمّد تقي الإصفهانيّ صاحب هداية المسترشدين، وأخوه شيخ محمّد حسين صاحب الفصول.

٣٩٩ ـ قوله ﷺ: «وهو من يرى أنّ المقدّمات ...» (١:٤٣٨)

أقول: إنّهم هم المشهور و منهم أستاده الشريف[١] ﷺ.

٤٠٠ ـ قوله ﷺ: «فهو ظنٌّ في المسألة الأُصوليّة ولم يثبت ...» (١:٤٣٨)

أقول: إنّ القول بالتعميم ـ كما هو مختار المصنّف ﷺ ـ كيف يجتمع مع الإجماع المنقول على عدم حجّيّة الظنّ في المسألة الأُصوليّة؟!

ويمكن التفصّي عنه: تارةً: بأنّ الإجماع المزبور لو سلّم فإنّما هو على عدم حجّيّة الظنّ في المسائل الأُصوليّة الغير التوقيفيّة، وأمّا التوقيفيّة منها فهي بمثابة المسائل الفرعيّة.

وأُخرى: بأنّ عدم حجّيّة الظنّ في المسائل الأُصوليّة إنّما هو في حال انفتاح باب العلم فيها دون انسداد باب العلم؛ فإنّه إذا انسدّ باب العلم فيها تكون بمثابة المسائل الفرعيّة؛ من حيث إيجاب الانسداد في كلٍّ منهما لحجّيّة الظنّ؛ هذا.

٤٠١ ـ قوله ﷺ: «لاحتياج كلّ مكلّف إلى معرفتها أكثر ...» (١:٤٣٩)

أقول: وجه الأكثريّة: توقُّفُ معرفة الصلاة كمّاً وكيفاً وكذا سائر التكاليف الثابتة في هذا الدين، عليها.

٤٠٢ ـ قوله ﷺ: «بالفرق بينهما ...» (١:٤٣٩)

أقول: وجه الفرق: أنّ داعي الاختفاء في الثاني موجودٌ؛ وهو طلب الرياسة العامّة، بخلاف الأوّل.

٤٠٣ ـ قوله ﷺ: «و كيف كان فيكفي في ردّ الاستدلال ...» (١:٤٣٩)

---

١ ـ أي: شريف العلماء؛ أُنظر تقريرات درسه في ضوابط الأُصول: ٢٦٦؛ وكذا السيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

أقول: إنّ المدّعى في هذا الاستدلال مركّبٌ من عقدين:

إيجابيّ: وهو كون نتيجة دليل الانسداد حجّيّة الظنّ في الأُصول.

وسلبيّ: وهو عدم حجّيّة الظنّ في الفروع في قبال المشهور الّذين ادّعوا حجّيّته فيها.

ومحطُّ نظر المصنّف ﷺ في الردّ هو العقد السلبيّ، وإلّا فالعقد الإيجابيّ يساوق مع قوله بالتعميم.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ توضيح هذا الردّ على الاستدلال مبنيٌّ على ذكر مقدّمة؛ وهي أنّ الطريق بين قسمين: عقليّ وشرعيّ، والثاني بين تأسيسيّ وإمضائيّ. وتسمية الأخير بالشرعيّ من باب التوسّع وكفاية أدنى الملابسة في الإضافة، وإلّا فهو غير مخترع للشارع بل هو أمرٌ ثابتٌ عند العرف والعقلاء، وما جاء من الشارع بالنسبة إليه إنّما هو عدم الردع والإمضاء.

وكيف كان: فالمراد من الأوّل ما يكون الحاكم بسلوكه هو العقل، ومحطّ نظره فيه ليس سوى المرآتيّة؛ يعني أنّه لا يكون في نفس الطريق مصلحة سوى الإيصال إلى الواقع.

والمراد بالثالث: ما يسلكه العرف والعقلاء في مطالبهم و مقاصدهم، والشارع لم يردع عن سلوكه بل أتاه بمقام الإمضاء. وهذا القسم وإن لم يأب عن التقييد ـ بأن يكون نظر الشارع في مقام الإمضاء هو تقييد الواقع به ـ لكن هذا خلاف مفاد الإمضاء؛ لأنّ معنى الإمضاء تجويزُ العمل بشيءٍ على ما هو عليه عند أهله من دون أن يحدث من طرف الممضي شيءٌ بالنسبة إليه، ولا ريب أنّ سلوك الطرق عند العرف ليس إلّا من باب المرآتيّة، من دون أن يكون في السلوك مصلحة زائدة على مصلحة الإيصال.

والمراد بالثاني: ما اخترعه الشارع وأسّسه من دون أن أتى بمقام السلوك عند العرف والعقلاء قبل تأسيسه؛ وهذا القسم يصلح لأن يكون جعله على وجه المرآتيّة، أو تقييد الواقع به، وتعيين أحدهما يظهر بالنظر إلى حال دليله الدالّ على جعله.

إذا تمهّد هذه، فنقول: إنّ الاستدلال المزبور لا يتمّ إلّا على كون جعل الطرق من باب التأسيس لا الإمضاء؛ لأنّ من يدّعي عدم حصول الامتثال بإتيان الواقع من غير تلك الطرق ـ كما هو مفاد قوله﵀: «ومرجع هذين القطعين إلى أمر واحد وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعليّاً بالعمل بمؤدّى طرقٍ مخصوصة»[1] ـ لازمة الالتزام بجعل الطرق من باب التأسيس، وهذا بمحلّ المنع. وتفصيل المنع وسندُه يستفاد من المتن.

٤٠٤ ـ قوله﵀: «قلت: هذه مغالطة؛ فإنّ مطلق الظنّ ...» (١:٤٤٣)

أقول: إنّ هذا بعد الإغماض عمّا تقدّم سابقاً في ردّ الخصم، من أنّ الطريق التقريريّ والإمضائيّ غير نافع بحاله، وإلّا فالأولى أنْ يجاب عن الإيراد بهذا أيضاً؛ وكان غرض المصنّف﵀ أنّه لو سلّم أنّ الطريق الإمضائيّ ينفع، فهذا الطريق الإمضائيّ غيرُ كافٍ؛ لأنّه بالنسبة إلى الطرق المجعولة بمثابة الأصل بالنسبة إلى الأدلّة.

٤٠٥ ـ قوله﵀: «لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم؛ بيان ذلك: ...» (١:٤٤٣)

أقول: توضيحه: أنّ بقاء التكليف بالعمل بتلك الطرق المجعولة في زمان الشارع بالنسبة إلينا، في حيّز المنع، واحرازه بقاعدة الاشتراك في التكليف، مدفوعٌ بأنّ

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٣٩.

شرط جريان هذه القاعدة إنّما هو اتّحاد الموضوع، وإحراز اتّحاده لايتحقّق إلّا بعد الرجوع إلى أدلّة تلك الطرق؛ فنقول: أمّا الإجماع المنقول والشهرة، فقد عرفت عدم اعتبارهما مطلقاً. وأمّا الاستقراء والأولويّة، فعدم اعتبارهما أيضاً واضحٌ.

بقي الكلام في خبر الواحد، ودليله بين لبّيّ ـ كالإجماع العمليّ ـ ولفظيّ كالآيات والأخبار.

أمّا الأوّل: فغير نافع في إحراز الموضوع؛ لأنّ العمل من المجملات، فلايستكشف معيار الموضوع منه.

وأمّا الثاني: فهو وإن كان ينفع بعد ثبوته لكنّه قد مضى أنّه لم يعلم منه أنّ موضوع الحكم فيه ماذا؟ فهل هو مطلق خبر العادل أو المفيد للظنّ، وعلى الثاني فهل المناط مطلق الظنّ أو الظنّ الاطمينانيّ؟ وكذا خبر الثقة.

٤٠٦ ـ قوله ﷺ: «إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ ...» (١:٤٤٤)

أقول: قد مضى سابقاً أنّ محلّ النزاع بين صاحب الفصول ﷺ والمصنّف ﷺ إنّما هو العقد السلبيّ؛ أعني عدم حجّيّة الظنّ في الفروع. وأمّا العقد الايجابيّ فهو أمرٌ مسلّم الثبوت عند المصنّف ﷺ أيضاً؛ فإنّه قائلٌ بالتعميم كما مضى. وحينئذٍ فإيراد المصنّف ﷺ عليه بالأخذ بما هو المتيقّن في الطرق إيرادٌ على نفسه بالنسبة إلى جزء مدّعاه.

٤٠٧ ـ قوله ﷺ: «لكنّ اللازم من ذلك وجوب الاحتياط ...» (١:٤٤٥)

أقول: يرد عليه أيضاً ما مضى آنفاً؛ فإنّ العمل بالظنّ في تعيين الطرق أمرٌ مسلّم عند المصنّف ﷺ؛ فالإيراد على صاحب الفصول ـ بأنّ لازمه العمل بالاحتياط في الطرق دون الظنّ في تعيينها ـ يرد عليه أيضاً بالنسبة إلى جزء مدّعاه.

٤٠٨ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل ...» (٤٤٦:١)

أقول: لعلّه إشارة إلى منع كون المقام كالشبهة المحصورة، كما لا يخفى.

٤٠٩ ـ قوله ﷺ: «وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهّم ...» (٤٤٧:١)

أقول: يردُ على هذا التوهّم:

أوّلاً: أنّه مستلزمٌ للتصويب؛ و وجهه مضى في أوّل الكتاب.

وثانياً: أنّ التقييد خلاف إطلاقات أدلّة التكاليف الواقعيّة.

وثالثاً: أنّ إثبات رفع الشارع اليد عن الواقع وجعله تابعاً للطريق، يحتاج إلى دليل، وهو إمّا الأدلّة الدالّة على اعتبار الطرق، أو غيرها. أمّا الثاني فمعلوم العدم؛ لعدم الظفر عليه. وأمّا الأوّل فغاية ما يستفاد منه إنّما هو حجّيّة الطريق، أمّا كيفيّة جعله من حيث التقييد أو المرآتيّة فهي ساكتةٌ عنها.

٤١٠ ـ قوله ﷺ: «وكما أنّ المقلّد عاجزٌ عن الاجتهاد ...» (٤٤٩:١)

أقول: حاصل المطلب: أنّه يأتي في باب التفصّي عن خروج القياس أنّ حكم العقل بالأخذ بالظنّ ليس من جهة كون العمل به محبوباً في نظر العقل، بل إنّما هو من جهة كونه أقرب إلى الواقع من الوهم، فلو كان جميع أفراد الظنون مساويةً في نظر العقل من حيث القرب المزبور حَكَم بكون كلٍّ منها طريقاً للإطاعة ومبرءاً للذمّة، و إن كانت مختلفةً من حيث القرب المزبور بحيث كان بعضها كالوهم في كثرة المخالفة، كان هذا البعض ملحقاً بالوهم في عدم جواز الأخذ به وعدم كونه مبرءاً للذمّة بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ. وظنّ المقلّد في المسألة الكلّيّة والقاضي في الوقايع الشخصيّة من هذا القبيل.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّه على تقرير الحكومة لا يفرق في الظنّ بين أفراده

وأشخاصه. وقوله﵀: «فتأمّل»[1] لعلّه إشارةٌ إلى هذا؛ فتأمّل.

٤١١ ـ قوله﵀: «مع إمكان أن يقال: ...» (١:٤٤٩)

أقول: ربما يورد عليه: بمنع إعراض الشارع عن الواقع في باب القضا، بل أمره بفصل الخصومة بين الناس بالطريق المعهود ليس إلّا من جهة كونها كاشفةً بالنوع عن صدق المدّعى كالبيّنة واليد، أو عن صدق المدّعى عليه كاليمين ونحوها.

٤١٢ ـ قوله﵀: «و أنّ الواجب علينا أوّلاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلّف ...» (١:٤٥٤)

أقول: إنّ كلامه هذا حاوٍ لمقدّماتٍ ثلاثٍ، وبعد التيامه يتحقّق مختاره:

الأُولى: أنّ إتيان الواقع بما هو واقع ليس بمقصدٍ في مقام الإطاعة، وإنّما اكتفي به من حيث كونه مبرءاً للذمّة؛ وذلك لما مضى من أنّ الجهة الجامعة بين جميع المكلّفين الموجبة لهم على الإطاعة ليس إلّا تفريغ الذمّة و دفع ضرر العقاب بحيث يصير مأموناً عنه.

الثانية: أنّ النسبة بين تفريغ الذمّة و إتيان الواقع في صورة انفتاح باب العلم بهما عمومٌ مطلق؛ بمعنى أنّ الإتيان بالواقع المعلوم يستلزم العلم بتفريغ الذمّة ولاعكس. وأمّا في صورة الانسداد يكون النسبة بينهما عموماً من وجه؛ مادّة الاجتماع: ما إذا أفاد الأمارة المظنون الاعتبار الظنّ بالواقع. ومادّة الافتراق من الطرفين واضحٌ.

الثالثة: إنّا نستكشف من نواهي القياس و ما هو بمثابته أنّ الطرق في الأحكام الشرعيّة ليست بمثابة الطرق في الأحكام العرفيّة؛ يعني أنّه لا يجوز في مقام

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٤٩.

امتثال الأحكام الشرعيّة سلوك طريقٍ يسلكه أهل العرف في مطالبهم، بل لابدّ من إحراز أنّ هذا الطريق ممّا رضى الشارع بسلوكه، فما لم يحرز هذا الرضا لا يجوز العمل به.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ لنا مراتب ثلاث: العلم والظنّ و الاحتمال؛ فإن كان باب العلم مفتوحاً فلا إشكال كما مضى في المقدّمة الثانية. و إن كان باب العلم منسّداً فلابدّ من العمل بالظنّ، لكن لا الظنّ بالواقع و إن حصل من طريقٍ مشكوك الاعتبار، بل الظنّ بالطريق؛ لما مضى في المقدّمة الأخيرة من أنّا علمنا من نواهي القياس أنّ الحكم الشرعيّ ليس ممّا يعمل فيه بكلّ طريقٍ، بل لابدّ من أن يكون هذا الطريق محرز الاعتبار عند الشارع، و المفروض انسداد باب العلم به، فلابدّ من إحرازه بالظنّ، وإذا انسدّ باب الظنّ بالطريق فلابدّ من العمل بالطريق المشكوك الاعتبار؛ فالفرق بين هذا المستدلّ و المشهور أنّه ينتقل من العلم إلى الظنّ بالطريق، ثم بعد انسداده إلى الطريق المشكوك المفيد للظنّ بالواقع؛ فعنده مراتب ثلاث بخلاف المشهور فلهم مرتبتان: العلم، وإذا انسدّ بابه ينتقل إلى الظنّ بالواقع وإن كان طريقه مشكوك الاعتبار؛ هذا.

وقد أورد عليه المصنّف﵀ بما ملخّصه: من أنّ مؤدّى الطريق هو الحكم الظاهريّ، وبعبارةٍ أُخرى الواقع الثانويّ، والظنّ باعتبار الطريق مستلزمٌ للظنّ بمؤدّاه.

والتفرقه بين الظنّ بالواقع الثانويّ و الظنّ بالواقع الأوّليّ ـ من حيث إنّ الأوّل موجبٌ للظنّ بالتفريغ دون الثاني كما زعم المستدلّ ـ خلافُ الواجدان؛ ولذا لو أتى إلى العبد طومارٌ من جانب المولى، فيه أحكامٌ، لابدّ للعبد من الأخذ بها، وطومارٌ آخر أيضاً من جانبه إليه، فيه بيان طرق تحصيل تلك الأحكام، وفقد الطوماران معاً ولم يتمكّن العبد من تحصيل العلم بما فيهما وتمكّن من تحصيل

الظنّ بهما فهل تجد في نفسك فرقاً بين أخذ الظنّ بأحدهما دون الآخر؟ وأنّ أخذه بالظنّ بما في الطومار الثاني كان مبرءاً للذمّة دون أخذه بالظنّ بما في الطومار الأوّل؟ حاشا! هذا.

وأجاب ولد المستدلّ﵀ على ما حكي عن المصنّف: بأنّ ما فهمه﵀ من كلام والدي لا يرتضيه عاقلٌ فضلاً عن فاضل؛ فكيف يقول به الوالد لكي يرد عليه ما أورد؟ بل المراد له﵀ أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت الظنّ القائم لا الظنّ المقوم به سواءٌ تعلّق بالواقع الأوّليّ أو الثانويّ كحجّيّة الأمارة.

غرض المجيب: أنّ والدي لا يقول بحجّيّة الظنّ المتعلّق بالواقع الأوّلي؛ لعدم كونه موجباً لتفريغ الذمّة، و لا المتعلّق بالواقع الثانويّ أعني حجّيّة الطريق؛ فإنّه أيضاً ليس بموجب لتفريغ الذمّة. و إنّما يقول بأنّ نتيجة دليل الانسداد إنّما هو حجّيّة الظنّ القائم باعتبار طريق الطريق.

توضيح المقال: أنّه إذا حصل من الشهرة الظنّ بوجوب السورة مثلاً فهو ليس بحجّةٍ، و كذلك الظنّ الحاصل من الأولويّة بحجّيّة الشهرة؛ فإنّه أيضاً لكونه ظنّاً بالحكم الظاهريّ ليس بموجبٍ لتفريغ الذمّة و إنّما الثابت بدليل الانسداد إنّما هو حجّيّة الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول القائم على حجّيّة الأولويّة مثلاً.

والفرق بين النسبتين في الفرض المزبور إنّما يظهر فيما إذا أفاد الأولويّة الظنّ بحجّيّة الشهرة، ولم يكن الأولويّة مظنون الاعتبار؛ فإنّ الشهرة حينئذٍ يكون معتبراً عند المستدلّ على ما فهمه المصنّف﵀، و أمّا على ما فهمه ولده فلا يكون معتبراً عنده؛ هذا.

وأنت خبيرٌ بأنّ ما فهمه الولد من كلام الوالد لم يكن له فيه شاهدٌ ولو بمقدار واحد، بل الشواهد على خلافه موجودةٌ في كلامه:

أحدها: ما ذكره في بعض مقدّمات هذا المطلب من أنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم و تحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعيّة الأوّليّة أو تحصيل الأحكام على وجه إرادة الشارع في الظاهر بملاحظة الطرق المقرّرة لمعرفتها، إلى آخره[1]؟

وثانيها: أنّ الدليل المزبور لو سلّم سكوته، فالدليل الأوّل صريحٌ فيما فهمه المصنّف ﷺ، وهو أيضاً ممّا ذكره المستدلّ أيضاً.

وثالثها: ما ذكره في مقام بيان الفرق بين مذهبه و مذهب القوم؛ فراجع.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ العمدة في مقدّمات هذا الدليل هي المقدّمة الثالثة؛ أعني وجود نواهي القياس بتقريب سبق سابقاً.

وللمناقشة فيها مجالٌ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ المانع عن العمل بالطريق المشكوك الاعتبار كما ذكره المستدلّ إنّما هو احتمال وجود النهي بالنسبة إليه كما في القياس، وهذا الاحتمال مدفوعٌ بأصالة عدم النهي عنه.

لا يقال: كما حكي الالتفات إليه عن الخصم، إنّ نتيجة دليل الانسداد إنّما هو الظنّ الشخصيّ والأصل المزبور لا يفيده.

لأنّا نقول: إنّا بعد التتبّع في كتب الفتاوى والأخبار، وعدم الظفر على النهي، نقطع بعدمه، ولا أقلّ من الظنّ؛ فالأصل المذكور بضمّ التتبّع المزبور يفيد الظنّ.

هذا مضافاً إلى أنّ الأصل المزبور ينتهي إلى الأُصول اللفظيّة؛ لما تقدّم من أنّ مقالة المستدلّ تنتهي إلى التقييد في إطلاقات أدلّة الأحكام الواقعيّة، والأصل عدمه.

---

١ ـ اُنظر فرائد الأُصول ١: ٤٥٥؛ وهداية المسترشدين: ٣٨٤.

وأمّا ثانياً: فلأنّ احتمال النهي بالنسبة إلى الظنّ القائم أيضاً موجودٌ، ولوفرض كونه مظنون الاعتبار ننقل الكلام إليه أيضاً، وهكذا، فيدور أو يتسلسل، ولامدفع له إلا بالالتزام بالتعميم.

٤١٣ ـ قوله﵀: «و لذلك أطلنا الكلام في أنّ سلوك الطريق ...» (١: ٤٦٠)

أقول: ربما يتوهّم التنافي بين هذا وبين قوله﵀: «وأنت خبيرٌ بأنّ الطريق الشرعيّ...»؛ لأنّ هذا يقتضي أن يكون للطريق المجعول واقعيّة مع قطع النظر عن العلم به كالواقع، وما ذكره قبله يقتضي عدم واقعيّة له.

وفيه: أنّ مراده﵀ من كلام الأوّل ـ كما هو ظاهر تقييده بقيد الفعليّة ـ أنّ فعليّة الطريق منوطٌ بالعلم، لا أن يكون واقعه منوطاً به.

٤١٤ ـ قوله﵀: «والتحقيق أنّه لا إشكال في أنّ المقدّمات ...» (١: ٤٦٤)

أقول: إنّ الوجه في عدم الإشكال: أنّ تلك المقدّمات إذا جرت في مسألة، فإمّا أن يكون فيها سببٌ واحد للظنّ أو أزيد؛ فإن كان الأوّل فلابدّ من الأخذ بالظنّ الحاصل منه، سواءٌ كان ضعيفاً أو قويّاً، وسواءٌ كان مظنون الاعتبار أو مشكوكه. وإن كان الثاني فإمّا أن يكون السببان متخالفين أو متوافقين؛ فإن كان الثاني فنعم الوفاق. وإن كان الأوّل فحينئذٍ لا محالة يكون الظنّ الحاصل من أحدهما ظنّا نوعيّاً؛ لامتناع حصول وصف الظنّ في طرفي النقيض، وحينئذٍ لابدّ من الأخذ بالظنّ الشخصيّ؛ لاستقلال العقل بحجّيّته بعد انسداد باب العلم، ولايجوز الأخذ بالظنّ النوعي في مقابله؛ لكونه ملحقاً بالشكّ في نظر العقل في البُعد عن الواقع بالنسبة إلى الظنّ الشخصيّ؛ نعم لو انسدّ باب الظنّ الشخصيّ بالأحكام تعيّن الرجوع إلى الظنّ النوعيّ؛ لأنّه أقرب إلى الواقع من الشكّ.

٤١٥ ـ قوله ﷺ: «وهذا ثابتٌ بالإجماع والعقل ...» (١:٤٦٤)

أقول: إنّ المراد به هو اتّفاق العقلاء؛ فلا يرد عليه بمثل ما أورده على المتمسّك بالإجماع المركّب: من أنّ المسألة عقليّة محضة، فلا سبيل إلى الإجماع فيها.

٤١٦ ـ قوله ﷺ: «من دون تعميمٍ بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد...» (١:٤٦٥)

أقول: لا يخفى أنّ ادّعاءه عدم التعميم هنا مطلقاً منافٍ لما يأتي بُعَيد هذا من ادّعائه التعميم من حيث الأسباب والموارد على تقرير الحكومة ومن حيث الموارد على تقرير الكشف.

٤١٧ ـ قوله ﷺ: «لا يقبلان لورود حكم الشارع ...» (١:٤٦٦)

أقول: لأنّ توجّه الوجوب والتحريم الشرعيّين إلى الإطاعة والمعصية مستلزمٌ للدور أو التسلسل؛ فتدبرّ.

٤١٨ ـ قوله ﷺ: «وأمّا من حيث مرتبة الانكشاف قوّةً وضعفاً ...» (١:٤٦٧)

أقول: إنّ الوجه فيه: أنّ حكم العقل بوجوب الأخذ بالظنّ بدليل الانسداد، من جهة كونه أقرب إلى الواقع؛ فإذا فرض هنا طوائف من الظنون، مختلفة من حيث المرتبة، يحكم العقل ـ بمقتضى أصالة حرمة العمل بالظنّ ـ بوجوب الأخذ بالظنّ الاطمينانيّ؛ لأنّه المتيقّن في مقام الامتثال؛ نعم لو فرض عدم كفاية هذا في الفقه يحكم العقل بوجوب التعدّي منه إلى غيره من الظنون، الأقرب فالأقرب.

٤١٩ ـ قوله ﷺ: «الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني...» (١:٤٦٨)

أقول: قبل بيان صحّة تقرير الحكومة وفساد تقرير الكشف، لابدّ من بيان معناهما؛ والخوض فيه يتوقّف على ذكر مقدّمة؛ وهي: أنّ كلّ دليل لابدّ فيه من

ملازمة بينه و بين مدلوله[١]؛ ضرورة أنّه لو لم يكن بينهما ربطٌ كيف يستكشف عن وجود أحدهما ثبوت الآخر؟! وهذه الملازمة إن كانت قطعيّة فيعبّر عنه بالدليل، وإن كانت ظنّيّة فيعبّر عنه بالأمارة. والمتكفّل لبيان هذه الملازمة إنّما هو كبرى القياس، وصغراه إنّما هو لبيان حال الملزوم. والحاكم بثبوت الملازمة إن كان الشرع فالقياس المزبور يسمّى بالدليل الشرعيّ، وإن كان العقل فهو مسمّى بالدليل العقليّ.

وترتيب القياس فيما نحن فيه: أنّ باب العلم منسدّ في هذا الزمان، وكلّ زمانٍ انسدّ فيه باب العلم يجب العمل فيه بالظنّ، وعدمُ وجوب الاحتياط وعدمُ جواز العمل بالأصل وعدمُ جواز الرجوع في كلّ مسألة إلى الأصل في تلك المسألة إنّما هي من قيود الموضوع في الكبرى.

إذا عرفت هذه، فنقول: إنّ الحاكم بثبوت الملازمة بين انسداد باب العلم وحجّيّة الظنّ في القياس المزبور وإن كان هو العقل ـ ولذا سمّي دليل الانسداد عندهم بالدليل العقليّ ـ لكنّ المحكوم به ـ أعني حجّيّة الظنّ ـ إن كان من قِبَل الشرع فالتقرير على وجه الكشف، وإن كان من قِبَل العقل فالتقرير على وجه الحكومة؛ هذا.

وأنت خبيرٌ بأنّ الملازمة المزبورة إذا كانت بحكم العقل، فالإلجاء والاضطرار عنده ـ أعني انسداد باب العلم ـ يوجب كون الطريق الظنّي منجعلاً بنفسه وبذاته،

---

١ ـ قوله: «من ملازمة بينه وبين مدلوله»: احترز به عمّا ثبت فيه المقارنة؛ فإنّها غير نافعة؛ وبهذا يجاب عمّا يقال: كلّ من قال بخلافة عمر قال بجسميّته، وكلّ من قال بجسميّته فهو صادقٌ، فكلّ من قال بخلافته فهو صادقٌ، وكذا قوله: كلّ من قال بخلافة أبي بكر قال بنبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله، وكلّ من قال بنبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله فهو صادق، فكلّ من قال بخلافة أبي بكر فهو صادقٌ؛ والّذي يكشف عن عدم الملازمة وثبوت المقارنة بين القياسين أنّ حدّ الوسط لابدّ أن يكون علّة لثبوت المحمول في الكبرى للموضوع في الصغرى، وليس الأمر في القياسين كذلك؛ فتدبّر؛ منه رحمه الله.

والمكلّف يسلكه بطبعه وجبلّته؛ نظير العلم في حال الانفتاح، ولا يكون مجعولاً لامن الشارع ولا من العقل؛ ولذا كان ذلك مستقرّاً في أذهان الحيوانات بالطبع؛ ألا ترى أنّ الهرّة إذا انسدّ عليه الأبواب يفرّ من ثقبة القبّة، مع أنّ حصول الفرار له منها ليس إلّا راجحاً عنده؛ هذا.

٤٢٠ ـ قوله ﷺ: «و إجمالها، فتأمّل[١]» (٤٦٨:١)

أقول: لعلّه إشارةٌ إلى أنّ مجرّد احتمال عدم نصب الطريق كافٍ في الرجوع إلى الطرق العرفيّة؛ لأنّه مركوزٌ في أذهان العقلاء أنّه إذا لم يحصل العلم بنصب الطريق من المولى في مقام امتثال أحكامه، يرجعون فيه إلى سلوك الطرق العرفيّة بلا تأمّل في ذلك.

٤٢١ ـ قوله ﷺ: «في الجملة، فتأمّل[٢]» (٤٦٩:١)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ العقل يحكم حكماً جزميّاً بوجوب جعل الشارع خصوص الظنّ؛ لأنّه أقرب إلى الواقع من غيره، وإلّا فيلزم على الشارع تفويت الغرض، القبيح على الحكيم؛ هذا.

وفيه: منع حكم العقل بوجوب جعل الأقرب إلى الواقع على الشارع؛ لأنّه ربما يرى في العمل بالموهوم مصلحةً يتدارك بها مفسدة مخالفة الواقع، وكذا شوهد في الظنون الخاصّة جعل غير الأقوى حجّةً دون الأقوى.

٤٢٢ ـ قوله ﷺ: «الانسداد، فتأمّل» (٤٧٢:١)

أقول: لعلّ وجه التأمّل أنّ هذا المقدار المتيقّن إن ثبت تيقّنه بغير دليل الانسداد فهو من الظنون الخاصّة، و إن ثبت بدليل الانسداد فمنشأ التيقّن في الظنّ الثابت

---

١ ـ لم ترد عبارة «إلّا أن يقال ـ إلى ـ فتأمّل» في بعض نسخ الفرائد.

٢ ـ لم ترد عبارة «إلّا أن يدّعى ـ إلى ـ فتأمّل» في بعض نسخ الفرائد.

اعتباره بهذا الدليل ليس إلّا كونه إمّا من الظنون القويّة أو الظنون المظنون الاعتبار، والكلام في كليهما سيأتي بُعَيْد هذا؛ فليس القدر المتيقّن بمرجّحٍ على حدة.

٤٢٣ ـ قوله ﷺ: «إمّا لكونه أقرب إلى الحجّيّة ...» (١:٤٧٣)

أقول: إنّ ما دلّ على الترجيح بالمرجّح الثالث وجوهٌ ثلاثة:

أحدها: ما لم يذكره المصنّف ﷺ صريحاً و إن كان يستفاد من طيّ كلماته؛ وملخّصه: أنّه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في الطرق ـ أعني طرق امتثال الأحكام ـ فلا خلاف فيه بينهم في أنّ المقدّم هو التعيين. ومن فروع هذه القاعدة: مسألة تقليد الأعلم إذا دار الأمر بينه وبين غيره، و تقليد الحيّ إذا دار الأمر بينه وبين تقليد الميّت إبتداءً لو أُغمض عن الإطلاقات فيها؛ لكونها واردةً في مقام أصل تشريع الحكم. وما نحن فيه أيضاً منها؛ حيث دار الأمر فيه بين سلوك الطريق المظنون الاعتبار على وجه التعيين، وبين سلوكه على وجه التخيير بينه وبين سلوك المشكوك الاعتبار، والمتعيّن هو التعيين؛ هذا.

وفيه: أنّه إذا دار حكم شيءٍ بين الوجوب والحرمة، فالعقل يحكم فيه بالتخيير بمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يرفع اليد عنها إلّا بملزمٍ، ومجرّد احتمال المزيّة في أحد الطرفين غيرُ كافٍ في رفع اليد عن القاعدة. وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل؛ فإنّ العقل يحكم بالتخيير بين سلوك الظنّ المظنون الاعتبار ومشكوكه، ومجرّد قيام الظنّ باعتبار الأوّل لا يكفي في رفع اليد عن حكمه؛ فإنّ المفروض أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملةٌ لم يعلم أنّ وصف الحجّيّة فيها قائم بأيّ طائفة من طوائف الظنّ، وكلّهم في عرض واحد، فلم يكن قدر متيقّن في البين حتّى يرجع الأمر فيه إلى العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ؛ وحينئذٍ فليس الحكم فيه إلّا التخيير. ومجرّد قيام الظنّ باعتبار أحدهما غيرُ نافع؛ لأنّ الظنّ إذا لم يثبت اعتباره فهو كالشكّ.

وبالجملة: إنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، و لا يرفع اليد عنه إلّا بالدليل، وليس لنا دليلٌ دلّ على اعتبار الظنّ القائم.

فإن قيل: إنّ دليل اعتباره هو الانسداد.

قلت: يقرّر على وجه الكشف أو الحكومة؟ فإن قرّر على وجه الكشف فالنتيجة أيضاً مهملةٌ، فيلزم المحذور المزبور. وإن قرّر على وجه الحكومة، فيلزم الاختلاف بين الأُصول والفروع.

وملخّص الوجه الثاني: أنّ الحجّيّة ـ أعني وجوب العمل بالظنّ ـ حكمٌ جعليّ، ودار الأمر في امتثاله بين الامتثال الظنّي والامتثال الاحتماليّ، ولا ريب أنّ الظنّ أقرب.

وملخّص الثالث: أنّ الظنّ المظنون الاعتبار جامعٌ لمصلحتي الواقع والطريق، بخلاف المشكوك الاعتبار؛ فإنّه فاقدٌ للأخير، ولاريب أنّ الأوّل أولى.

٤٢٤ ـ قوله ﷺ: «بوجود مخصِّصاتٍ كثيرةٍ و مقيِّداتٍ ...» (١: ٤٧٥)

أقول: هذا خلاف الفرض؛ لأنّه قد أخذ قُبَيْل هذا في معنى كونه متيقّن الاعتبار عدمَ المعارضة.

لكن فيه: أنّ المراد بعدم المعارضه عدم ما كان مانعاً عن الأخذ بسند الخبر ومنافياً لصدوره، لا مثل المخصِّص والمقيِّد و غيرهما ممّا لا يعدّ في العرف منافياً.

٤٢٥ ـ قوله ﷺ: «متيقّنٌ بالإضافة إلى ما بقي، فتأمّل» (١: ٤٧٥)

أقول: لعلّ وجه التأمّل: أنّ المتيقّن الإضافيّ ـ أعني الفاقد لبعض القيود الخمسة ـ مشكوك بالذات. واجتماع الوصفين المتضادّين في محلٍّ واحد غيرُ جائزٍ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد بالمتيقّن هو كلّ أمارة كان اعتبارها بدون غيرها محتملاً، واعتبار غيرها بدونها لم يكن محتملاً، وهذا قد يلاحظ بالنسبة إلى جميع

الأمارات، فسمّي متيقّناً على الإطلاق، وقد يلاحظ بالنسبة إلى طائفة منها فسمّي[١] بالمتيقّن الإضافيّ؛ فتأمّل.

٤٢٦ ـ قوله ﷺ: «ففيه: أنّ ضبط مرتبةٍ خاصّة ...» (١: ٤٧٥)

أقول: توضيح المقام: أنّ الظنّ بالنسبة إلى أفراده من حيث القوّة والضعف من مقولة المشكّك لا المتواطي، و له مراتبٌ ثلاث:

أحدها: ما ينتقل من حالة الشكّ إليه؛ أعني مسمّى الرجحان الّذي جعله الفقهاء حجّة في باب الصلاة.

والثاني: ما ينتقل منه إلى العلم، و هو المعبّر عنه بالظنّ الاطمينانيّ.

وثالثها: ما هو بينهما من المراتب المتشتّتة الّتي لا تندرج تحت ضابطٍ. و إذا أراد الحاكم ـ سواءٌ كان هو العقل أو الشرع ـ أن يوجّه حكماً إلى هذا الموضوع، فلا بدّ من توجيه حكمه إمّا إلى المرتبة الأُولى أو الثانية أو الكلّ، وإلّا فالمراتب المترتّبة بين المرتبتين لا يندرج تحت ضابط معيّن لكي يتوجّه الحكم إليه؛ وذلك لأنّ صفة القوّة والضعف لا يتحقّق في الخارج إلّا بعد حصول وصفي الظنّ فعلاً، حتّى يعلم أنّ أحدهما أقوى والآخر ضعيفاً، وحصول صفتي الرجحان في الخارج في طرفي النقيض محالٌ.

هذا كلّه حسب ما ذهب إليه المشهور من كون النتيجة في دليل الانسداد هو وصف الظنّ، وأمّا لو كان النتيجة هي الظنون النوعيّة ـ كما يستفاد من كلام المحقّق القميّ ﷺ على ما يأتي في توجيه خروج القياس ـ فيمكن جعل العبرة فيها بالقوّة والضعف؛ لأنّ اعتبارهما لايدور مدار حصول وصفي الظنّ في الخارج في طرفي النقيض حتّى يكون محالاً.

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «سمّي»، والصحيح ما أثبتناه.

٤٢٧ ـ قوله﵀: «لكنّه نادر التحقّق» (١:٤٧٥)

أقول: بعض كلماته﵀ يدلّ على أنّ حصول الظنّ الاطميناني في الفقه يقع كثيراً.

٤٢٨ ـ قوله﵀: «ففيه: مع أنّ الوجه الثاني لا يفيد لزوم ...» (١:٤٧٦)

أقول: الوجه في عدم إفادته اللزوم: أنّ المناط في نظر العقل في الأخذ بالظنّ المظنون الاعتبار إنّما هو كونه مبرءاً للذمّة لا إدراك المصلحة؛ نعم، تحصيلها أمرٌ حسنٌ عند العقل.

والحاصل: أنّ لحاظ إدراك المصلحة غير لحاظ تحصيل البراءة، وما حكم العقل بلزومه هو الثاني دون الأوّل.

٤٢٩ ـ قوله﵀: «فإنّ أكثر ما أُقيم على حجّيّته الأدلّة ...» (١:٤٧٧)

أقول: في بعض النُسخ لفظ «الحجّيّة» بدون الضمير[1]، والظاهر هو الافتقار إليه؛ وحينئذٍ يكون لفظة «ما» موصولاً، والضمير في «حجّيّته» عائدٌ إليه، ولفظ «الأدلّة» نايب فاعل لـ «أُقيم»، و «من الأمارات» بيانٌ للموصول، و «الخبر الصحيح» خبر «إنّ».

٤٣٠ ـ قوله﵀: «وثانياً: أنّه لا دليل على اعتباره...» (١:٤٧٧)

أقول: إنّ الدليل المزبور: إمّا العقل أو الشرع، وكلٌّ منهما مفقودٌ.

أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض عدم تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة.

وأمّا الثاني: فلأنّ محلّ الكلام في المقام وإن كان تقريره على وجه الكشف لكنّ المفروض عدمُ إنتاجها الإطلاق وكونُ نتيجتها مهملةً، فكيف يستكشف منه

---

١ ـ راجع إلى هامش فرائد الأُصول ١: ٤٧٧.

حجّيّة مطلق الظنّ في تعيين الطريق؟

اللّهمّ إلّا أن يقال: بالفرق في دليل الانسداد بين إجرائه في الفروع والأُصول. وسيأتي مزيد بيان لهذا بُعَيْد هذا.

٤٣١ ـ قوله ﷺ: «فقال بعضهم في توجيه[١] لزوم الأخذ...» (١:٤٧٨)

أقول: إنّ المراد به بعض المحقّقين في كتابه المسمّى بـ«هداية المسترشدين»[٢].

٤٣٢ ـ قوله ﷺ: «وأمّا إذا تردّد ذلك البعض ...» (١:٤٨٠)

أقول: ملخّص كلامه ﷺ في مقام دفع ما ذكره صاحب الهداية: أنّه بعد أن خرج عن سرير سلطنة دليل الانسداد حكم الحجّيّة ولم يعلم أنّه متوجّه إلى أيّ طائفة من طوائف الظنّ، وكلّها في عرضٍ واحد، فما المرجع في مقام تعيين تلك الطائفة المحتملة؟

فإن قلت: إنّ المعيّن هو الظنّ.

قلت: ما الدليل على اعتبار هذا الظنّ و الأصل حرمة العمل به؟

وإن قلت: إنّ الظنّ مرجّحٌ لامعيّن.

قلت: أوّلاً: إنّ المرجّح بين الدليلين المعتبرين ـ كما يأتي في باب التعادل والتراجيح ـ لابين الاحتمالين، سواءٌ كان المحتمل من مقولة الأحكام كوجوب الظهر والجمعة، أو الطرق كما في المقام.

وثانياً: على فرض التسليم، أنّه لابدّ من إثبات اعتبار الظنّ في مقام الترجيح، كما لابدّ من إثبات اعتباره في مقام الحجّيّة؛ لأنّ أصالة حرمة العمل بالظنّ لايفرق

---

١ ـ في بعض نسخ الفرائد: «توضيح لزوم الأخذ»؛ راجع فرائد الأُصول ١: ٤٧٨.

٢ ـ هداية المسترشدين: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

فيه بين المرجّح والحجّة؛ ولذا يأتي في باب التعادل أنّ القياس ممنوعٌ عن العمل به في مقام الترجيح أيضاً[١].

هذا كلّه، لكن هنا طريقٌ سلوكه يوصلك إلى اعتبار الظنّ القائم؛ وهو أن يقال: بعد أن ثبت بدليل الانسداد على طريقة الكشف، حجّيّة الظنّ في الجملة في الأحكام الفرعيّة: إنّ تعيين هذا الظنّ أيضاً مسألة من المسائل، و باب العلم فيها منسدّ، ولا يمكن الاحتياط فيها بأن يعمل بكلّ ظنّ؛ لأنّه ربما يعارض بالاحتياط في المسألة الفرعيّة، ولا يجوز العمل بالأصل؛ لوجود العلم الإجماليّ؛ فتعيّن فيها العمل بالظنّ بحكم العقل.

وملخّص هذه الطريقة: أن يقرّر دليل الانسداد في نفس الأحكام الفرعيّة على طريقة الكشف، و في المسألة الأُصوليّة ـ أعني تعيين الطريق ـ على طريقة الحكومة؛ لأنّ تعيين المتّبع مسألة شخصيّة، نظير العدالة و الضرر، فلايكون الانسداد الجاري فيها إلّا الانسداد الصغير من باب الحكومة؛ و لذا سبق من المصنّف ﷺ أنّ الانسداد المقرّر في كلّ مسألة مسألة لا يكون إلّا من باب الحكومة.

وبما ذكر من الطريقة يمكن رفع التناقض بين كلامي صاحب الهداية كما أورده المصنّف ﷺ عليه؛ بأن يقال: إنّ ما دلّ من كلامه على طريقة الكشف فهو بالنسبة إلى الأحكام الفرعيّة، و ما دلّ منه على طريقة الحكومة فهو بالنسبة إلى تعيين الطريق.

و ما ذكرنا هنا بعينه ما يأتي في كلام المصنّف ﷺ في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة الّتي ذكرها ﷺ لجواز العمل بالظنّ في تعيين القضيّة المهملة.

---

١ ـ قال الشيخ الأعظم في فرائد الأُصول ٤: ١٤٣: «أنّ الأمارة الّتي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص ـ كالقياس ـ هل هي من المرجّحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلاليّة في الفقه».

ولعلّ قوله: ﷺ «فتأمّل»[١] إشارةٌ إلى هذا؛ فتدبّر.

٤٣٣ ـ قوله ﷺ: «مع أنّ الظنّ المفروض ...» (١: ٤٨٠)

أقول: وجهه: أنّ الأمارات الّتي قامت على اعتبار تلك الظنون إنّما كان لسانها اعتبارها عند الشارع بالخصوص من غير مدخليّة للانسداد، لا أنّها تكون معيِّنة للقضية المهملة الّتي قضت بها مقدّمات الانسداد.

٤٣٤ ـ قوله ﷺ: «وربما التزم بالأوّل بعض من أنكر ...» (١: ٤٨١)

أقول: إنّ المراد به هو الفاضل النراقيّ في «عوائده»[٢].

٤٣٥ ـ قوله ﷺ: «لا يخفى أنّه ليس المراد من أصل دليل الانسداد ...» (١: ٤٨٤)

أقول: إنّ الجواب عن هذا هو ما مرّ الإشارة إليه في مقام الجواب عن صاحب الهداية. وملخّصه: أنّ الكلام في المقام إنّما هو في إثبات حجّيّة الظنّ المقوم به؛ بأن يلتزم به ويحكم بكون مؤدّاه حكم الله الواقعيّ الّذي يجب على المكلّف الأخذ به، ويحرم مخالفته عليه؛ لأنّ هذا هو معنى حجّيّة الظنّ، والمقصود في المقام هو هذا، لاالترجيح بالظنّ القائم؛ نعم، الترجيح بالظنّ بمعنى الميل إليه بدواعي نفسانيّة من دون الحكم بشيء، ممّا لم يقم دليلٌ على منعه، بل العقل مستقلٌّ بجوازه[٣]. ولكنّ الترجيح بهذا المعنى ليس دائماً فيما ظنّ اعتباره، بل هو تابع للدواعي المركوزة في النفس، وقد يوجد في طرف المرجوح و قد يوجد في طرف الراجح، وليس الكلام في المرجّح للفعل بل المقصد استفادة أنّ الشارع بعد الانسداد أوجب العمل بأيّ طائفة من الظنون، والترجيح بلا مرجّح في الأوّل محالٌ ـ كما هو مبرهن في

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٨٠.
٢ ـ عوائد الأيّام: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.
٣ ـ في النسخة الأصليّة: «بجواز» بدون الضمير، والصحيح ما أثبتناه.

الأُصول سيّما باب الحسن والقبح من الفصول[١] ـ وفي الثاني قبيحٌ؛ لأنّه ترجيحٌ بما لا يصلح أن يكون مرجّحاً واعتقادٌ بمزيّة لا أصل لها، ومثل هذا قبيحٌ؛ لسوء اختيارما لايصلح أن يكون مرجّحاً.

وبالجملة: إنّ الترجيح في الأوّل تابعٌ لميل النفس بانبعاث الدواعي النفسانيّة، فهو بلا مرجّح محالٌ، وفي الثاني تابعٌ لدلالة الشرع، فهو بلا انتهائه إلى الدليل الشرعيّ قبيحٌ؛ هذا.

٤٣٦ ـ قوله ﷺ: «غير محتملة، فتأمّل » (١:٤٨٨)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ عمل الأصحاب وهنٌ لو ادّعي القطع بكون الأولويّة والاستقراء قياساً، وأمّا دعوى الظنّ به وعدم البُعْد فيه فلا.

٤٣٧ ـ قوله ﷺ: «وإمّا بالإضافة إلى ما قام ...» (١:٤٨٨)

أقول: هذا في صورة عدم كفاية القدر المتيقّن على الإطلاق.

٤٣٨ ـ قوله ﷺ: «لما عرفت[٢]: من أنّ كلّ مسألة انسدّ فيها ...» (١:٤٩٠)

أقول: ربما يقال: بالفرق بين المقام و ما تقدّم من فرض الانسداد في المسألة الشخصيّة؛ فإنّها غير قابلة لقيام الظنون المتعدّدة عليها، بخلاف المقام؛ فإنّ تعدّد الظنون في مسألة تعيين المتّبع ممّا لا استحالة فيه؛ ولذا يأتي من المصنّف ﷺ فرضه في الوجه الثالث.

هذا، لكنّه بمكان من الدفع؛ لأنّ مجرّد قابليّة المسألة باعتبار كلّيّتها لقيام ظنون متعدّدة عليها، لا يوجب عدم الحكم بحجّيّة الظنّ الموجود فيها إذا فُرض وحدته.

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٣١٦.

٢ ـ راجع فرائد الأُصول ١: ٤٣٥.

٤٣٩ ـ قوله ﷺ: «فما قام متيقّن الاعتبار أو مظنون ...» (٤٩٢:١)

أقول: ربما يقال: إنّ هذا ينافي ما سبق في قوله ﷺ: «وهل يلحق به كلّ ما قام المتيقّن على اعتباره؟ وجهان: أقربهما العدم»[١].

ودفعه: أنّ مفروض الكلام في السابق إنّما هو إجراء دليل الانسداد في المسألة الفرعيّة، وحجّيّة الظنّ فيها لا يستلزم حجّيّة الظنّ في المسألة الأُصوليّة على تقرير الكشف، ومفروض المقام إنّما هو إجراء دليل الانسداد في نفس المسألة الأُصوليّة؛ أعني تعيين الظنّ المتّبع.

٤٤٠ ـ قوله ﷺ: «وقامت تلك الأمارة ...» (٤٩٢:١)

أقول: يعني قامت على طبق المسألة الفقهيّة.

٤٤١ ـ قوله ﷺ: «من طول الجهاد ...» (٤٩٣:١)

أقول: بضمّ الأوّل و فتحه بمعنى المكث في الجهاد[٢].

٤٤٢ ـ قوله ﷺ: «إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه ...» (٤٩٣:١ ـ ٤٩٤)

أقول: ربما يتوهّم: أنّ تقسيم الظنون إلى الأقسام المزبورة ممّا لا وجه له؛ كيف، والظنون بعد فرض عدم وفاء بعضها بحال الفقه يصير تمامها بمقتضى دليل الانسداد مقطوع الاعتبار؟!

لكن فيه: أنّ التقسيم المزبور لها إنّما هو باعتبار الحالة الّتي كانت لما قبل جريان دليل الانسداد لا بَعْد الجريان.

٤٤٣ ـ قوله ﷺ: «وإمّا لأجل العلم الإجماليّ ...» (٤٩٤:١)

أقول: يمكن المناقشة فيه: بأنّ وجود العلم الإجماليّ المزبور لا يقضي بوجود

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٤٩١.

٢ ـ قال في أقرب الموارد ١: ٧٢٣: «طال طولك بالفتح والضمّ: أي مكثك».

الصارف في الظنون المشكوك الاعتبار، بل يحتمل أن يكون في الظنون المظنون الاعتبار.

٤٤٤ ـ قوله﵀: «موارد كثيرة يعلم إجمالاً ...» (١:٤٩٥)

أقول: لا شاهد لدعوى هذا العلم الإجماليّ؛ فتدبّر.

٤٤٥ ـ قوله﵀: «من قاعدة الاشتغال؛ بناءً على أنّ الثابت ...» (١:٤٩٧)

أقول: يمكن المناقشة فيه: بأنّ القاعدة المزبورة من الأُصول العمليّة، والظنّ الثابت حجّيّته بها لا يصلح لأن يقع مخصِّصا ومقيِّداً للعمومات والإطلاقات في الأدلّة اللفظيّة؛ لأنّ الأصل العمليّ ليس في عرض الدليل الاجتهاديّ.

٤٤٦ ـ قوله﵀: «ولكن فيه: أنّ قاعدة الاشتغال في مسألة ...» (١:٤٩٧)

أقول: لا يخفى ما في العبارة من المسامحة؛ كيف، ومفاد ذيل كلامه أنّ العمل بالاحتياط في المسألة الفرعيّة جمع بين الاحتياطين لعدم التنافي بينهما، فكيف يتحقّق المعارضه؟!

وكيف كان: فيرد عليه﵀ أنّ التعارض المزبور لا يتصوّر إلّا بالنسبة إلى الأمارات النافية للتكليف، وهي خارجة عن تحت دليل الانسداد، وليس بناظر إلى اعتبارها؛ لأنّ المقدّمة الأُولى من مقدّمات هذا الدليل هو ثبوت التكاليف، وهذه المقدّمة غير جارية في الأمارات النافية؛ هذا.

ولو سلّم اندراج الأمارات النافية تحت دليل الانسداد، لكنّها خارجةٌ عن مفروض كلام هذا المعمِّم؛ لأنّ الاحتياط إنّما هو من جهة دفع احتمال الضرر ولو موهوماً، و احتمال الضرر لا يتصوّر بالنسبة إلى ترك العمل بالأمارة الّتي مفادها نفي التكليف.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما أورده المصنّف ﷺ على شيخه الشريف ﷺ ليس في محلّه وإنّما يرد عليه ما ذكره شيخنا الحبيب دام ظلّه[١]. وبيانه يحتاج إلى ذكر مقدّمة: وهي: أنّ جهات جعل الطرق في حالتي الانفتاح والانسداد وحالتي التعيين والترديد مختلفةٌ؛ فليعلم أنّ جعل الطرق في حال الانفتاح تارةً يكون على وجه العزيمة بحيث لا يتعدّى منه إلى غيره، وأُخرى على وجه الرخصة بحيث جاز التعدّي منه إلى غيره؛ إذ:

تارةً: يجعل الطريق على وجه الموضوعيّة الّتي توجب تقييد الواقع به بحيث لو سلك المكلّف غير هذا الطريق لم يكن بمحلّ الإجزاء ولو وصل إلى الواقع، وهذا ما سبق ادّعاؤه من صاحب الفصول.

وأُخرى: يجعل على وجه البدليّة؛ بمعنى أنّ في سلوك الطريق مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لوفاتت.

وثالثةً: يجعل على وجه الطريقيّة سواءٌ كان منشأ جعله كونه أوصل و أقرب إلى الواقع أو كونه أسهل الطرق.

هذا في حال الانفتاح، وكذلك الكلام في جعلها في حال الانسداد.

إذا عرفت هذه، فنقول: إنّ الطريق إن كان معيّناً، وجهة جعله أيضاً معيّنة، فالجعل فيه على الوجه الأوّل من باب العزيمة، وعلى الباقي من باب الرخصة.

وإن كانت الجهة مشتبهة مع تعيّن الطريق، فلابدّ فيها من معاملة العزيمة؛ لأنّ العدول عن المجعول إلى غيره عدولٌ عن القطع بالامتثال إلى الظنّ به.

وإن كان الطريق المجعول مردّداً بين أفراد الظنون مع الجهل بجهات جعله ـ كما فيما نحن فيه ـ فمقتضى ما ذكر وإن كان الحكم فيه هو العزيمة ومقتضاها هو

---

١ ـ والمراد به استادنا المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتيّ دام ظله؛ منه عفى عنه.

الرجوع فيه إلى الاشتغال ـ يعني يعمل بكلّ ظنّ لكي يعمل بالظنّ المجعول ـ لكن هذا مبنيٌّ على صحّة جعل الطريق من باب التقييد والموضوعيّة، وقد عرفت سابقاً بطلانه بما لامزيد عليه. وحينئذٍ فجهات جعل الطريق مردّدة بين الوجوه الباقية، وعلى كلّ منها يكون الحكم هو الرخصة؛ يعني يجوز العدول من المجعول إلى غيره، فلا تكليف، فلا مسرح لقاعدة الاشتغال.

فإن قلت: إنّ هذا لا يتمّ على الوجه الثاني؛ لأنّه بعد احتمال جعل البدليّة في الطريق لا يجوّز العقلُ تركه و العدول إلى غيره؛ لأنّ مراعاة الواقع بهذا المقدار لازم عنده.

قلت: من بطلان الاحتياط في الفروع ـ كما مضى ـ يستكشف أنّ مجرد الفرار عن المخالفة القطعيّة، والاقتصار على الامتثال الاحتماليّ كافٍ في مقام الامتثال، وهو كما يحصل بالعمل بالطريق المجعول كذلك يحصل بغيره، والمفروض عدم ورود نهي بالنسبة إلى الباقي، فلا رادع للتخيير بين أفرادها.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لم يثبت بطلان الاحتياط عن رأسٍ، بل تثبت بمقدار مايرفع به الحرج، فلا يبقى وجهٌ لهذا الجواب؛ فتدبرّ.

٤٤٧ ـ قوله ﷺ: «نعم، يجب التشرّع و التديّن ...» (٤٩٨:١)

أقول: هذا ينافي ما تقدّم من المصنّف ﷺ في فروع العلم الإجماليّ؛ فراجع[١].

---

١ ـ قال الشيخ الأعظم ﷺ في التنبيه الرابع من تنبيهات كتاب القطع: «وجوب الالتزام بالحكم الواقعيّ مع قطع النظر عن العمل غير ثابت؛ لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعيّة إنّما يجب مقدّمة للعمل، وليست كالأُصول الاعتقاديّة يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات». وأيضاً قال: «ملخّص الكلام: أنّ المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفةً، ومخالفة الأحكام الفرعيّة إنّما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام و عدمه»؛ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٨٥ و ٨٧.

٤٤٨ ـ قوله ﷺ: «هذا ليس من حجّيّة مطلق الظنّ ...» (١:٥٠٥)

أقول: لا يقال: إذا لم يكن الظنّ حجّةً فلِمَ خُصّص العمل به دون الوهم والشكّ مع أنّه إذا لم يكن حجّة يكون في عرض الوهم والشكّ؟!

لأنّا نقول: إنّ الظنّ وإن لم يكن حجّةً لكنّ العمل به أحرى وأولى؛ لأنّ الامتثال الظنّيّ يحصل به بالنسبة إلى الواقع نوع إحراز، بخلاف الامتثال الاحتماليّ؛ فتدبّر.

٤٤٩ ـ قوله ﷺ: «وهذا مساوٍ في المعنى لحجّيّة الظنّ المطلق ...» (١:٥٠٦)

أقول: يعني أنّه مساوٍ لحجّيّة الظنّ عملاً، وإلّا فالفرق بينهما علماً في غاية الوضوح؛ كيف، وهذا من باب التبعيض في الاحتياط المنتهي إلى الأصل العمليّ، بخلاف ما لو كان الظنّ حجّةً؛ فإنّه يصير حينئذٍ مرجعاً في الأحكام الشرعيّة إسقاطاً وإثباتاً؟!

٤٥٠ ـ قوله ﷺ: «فإنّ ادّعاء ذلك ليس ...» (١:٥١٠)

أقول: إنّ المشار إليه في ذلك هو ثبوت العلم الإجماليّ في مورد الأمارات؛ فتدبّر.

٤٥١ ـ قوله ﷺ: «توضيحه: أنّ من مقدّمات دليل الانسداد إثبات عدم جواز...» (١:٥١٠)

أقول: تقرير التوضيح: أنّ العلم الإجماليّ بطروّ التخصيص والتقييد والتجوّز في العمومات و الإطلاقات و الأدلّة المثبتة للتكليف، أوجب سقوط تلك الظواهر عن ظاهرها، فحدث من ذلك علمان إجماليّان:

أحدهما: العلم بطروّ المخصِّص و نحوه.

وثانيهما: العلم بحقّيّة جملة من أحكام تلك العمومات وبقاء جملة من أفرادها

بحالها. والأوّل موجبٌ لسقوط الظواهر، والثاني موجبٌ لتعيّن الاحتياط التامّ في جميع سلسلة المظنونات والمشكوكات و الموهومات؛ إلّا أنّ مقدّمات الانسداد الّتي من جملتها تعسّر الاحتياط التامّ، أوجب التبعيض بترك الاحتياط في الموهومات وهي مظنونات الخروج، والأخذ بمظنونات الدخول تحت العمومات، فيبقى المشكوكات مورداً للاشكال؛ فإنّ مقدّمات الانسداد يقتضي الاحتياط فيها دون الرجوع إلى الأُصول اللفظيّة؛ لعدم ثبوت شيءٍ يوجب خروجها عن الإجمال، فإذا شكّ في صحّة عقد لم يقم على حكمه أمارة ظنّيّة فلا وجه للرجوع إلى عموم ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ بل اللازم هو الاحتياط بأيّ وجهٍ اتّفق لا التمسّك بالأُصول اللفظيّة، مع أنّ بناء المشهور على الرجوع إلى الأُصول اللفظيّة.

ولكنّ الأمر في هذا الإشكال أهون؛ لأنّ العلم الإجماليّ حاصلٌ بطروّ المخصِّص والمقيِّد للعمومات والمطلقات المردّد وجودهما فيما بأيدينا وفيماليس بأيدينا، فبعض الأطراف خارجٌ عن محلّ الابتلاء، و ظاهر المصنّفﷺ ـ في بحث حجّيّة الظنّ في مقام ردّ شبهة الأخباريّ ـ مماثلة الأُصول اللفظيّة للأُصول العمليّة في عدم السقوط إذا خرج بعض أطراف الشبهة عن محلّ الابتلاء. وفي بحث أصل البراءة وإن كان ظاهر كلامهﷺ عدمها لكنّه في ذيله أمر بالتأمّل، وهو إشارةٌ إلى مامضى منه في بحث حجّيّة الظنّ؛ فراجع.

٤٥٢ ـ قولهﷺ: «فعلم ممّا ذكرنا: أنّ مقدّمات دليل الانسداد على تقرير الكشف[1]...» (١:٥١٣)

أقول: إنّ المطلب بعكس ما أفاده قدّس سره؛ لأنّ الّذي أفاد وجوب العمل بالظنّ، وكان مقدّماته تامّة في الإنتاج، هو التقرير على وجه الحكومة، لكنّه

---

١ ـ في نسخ الفرائد: «على تقرير الحكومة».

غير المقصود؛ إذ المقصود إثبات حجّيّة الظنّ المطلق بدليل الانسداد وجعله كالظنّ الخاصّ لامطلق وجوب العمل. وأمّا على تقرير الكشف، فالنتيجة وإن كان حجّيّة الظنّ ولو بملاحظة ماذكر في رفع إهمالها، وهي عين المقصود، لكنّ المقدّمات لم تستنتج تلك النتيجة؛ لما عرفت من استقلال العقل بعدم القبح على الشارع لو لم يجعل الظنّ حجّةً في زمان الانسداد حسب ما[1] فصّل سابقاً.

ويؤيّد ما ذكرنا أنّه كتب في بعض النُسَخ في موضع «الكشف» «الحكومة»، وفي موضع «الحكومة» «الكشف»؛ هذا.

٤٥٣ ـ قوله ﷺ: «كما لايخفى على من راجع المعمِّمات ...» (١:٥١٦)

أقول: لأنّ الحكم بعدم جواز الأخذ بالقياس، و كون المهملة في ضمن غيره، ليس ترجيحاً بلامرجّح ليقضي باعتباره المعمِّم الأوّل. والاقتصار على ماعداه في العمل بالأحكام لايوجب خرق الإجماع ولا طرح العلم الإجماليّ حتّى يدلّ على اعتباره المعمِّمُ الثاني، وليس تركُه محتملَ المفسدة ليقضي باعتباره المعمِّم الثالث؛ كيف، والمفسدة في العمل به مقطوعٌ؟!

٤٥٤ ـ قوله ﷺ: «وكيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ ...» (١:٥١٦)

أقول: توضيحه: أنّ حكم العقل بوجوب الاطاعة الظنّيّة، وتقديمها على الوهميّة، لم يكن إلّا من جهة استقلال العقل بقبح العدول منها إلى غيرها وقبح تجويز الشارع للأخذ بالإطاعة الوهميّة في مقام الدوران؛ فإذا وقع في موردٍ ترجيح الشارع للإطاعة الوهميّة على الظنّيّة، فيكشف ذلك عن عدم قبحه، وإلّا لم

---

١ ـ إنّ «حَسَباً» بمعنى «قَدْر» ضمّنت معنى «مثل»، فاستُعملت استعماله. أمّا «ما» هنا فهي إمّا مصدريّة، أو موصولٌ اسميّ. وقاعدة الرسم تقضي بفصل «حسب» عن «ما» في الكتابة.

يصدر من الحكيم. ولازمه عدم الاستقلال من العقل بالحكم المذكور؛ لأنّه إنّما استقلّ به من جهة لزوم القبح، و إذا علم بوقوعه من الحكيم فيعلم بخطئه في إدراك القبح، فلا يستقلّ بحجّيّة الظنّ، و هذا خلفٌ.

٤٥٥ ـ قوله ﷺ: «وعدمُ التناقض في تخصيص العمومات ...» (٥١٧:١)

أقول: إنّ الوجه فيه أنّ الحاكم فيها لمّا كان غائباً عن نظر المكلّف فيحتمل أن يكون الجهة الداعية إلى حكمه ما لا يوجد في بعض الأفراد، إلّا أنّ اللفظ لمّا كان دالّاً على العموم من حيث الظهور فيحكم بأنّ الجهة الداعية موجودةٌ في جميعها، فإذا علم بخروج فرد من هذا العموم فيعلم أنّ الجهة الداعية لم تكن في جميع الأفراد، و هذا بخلاف حكم العقل؛ فإنّ الجهة الداعية فيه معلومةٌ.

٤٥٦ ـ قوله ﷺ: «أحدهما: في خروج مثل القياس ...» (٥١٧:١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ هذا الإشكال لا يرد على مشرب صاحب الهداية ومن تبعه من أنّ نتيجة دليل الانسداد إنّما هو حجّيّة الظنّ بالنسبة إلى الطريق لا الحكم الفرعيّ؛ كيف، و طريقيّة القياس معلوم العدم لا أنّها مظنونة؟! فعدم اندراجه تحت دليل الانسداد من باب التخصّص؛ نعم، يرد هذا الإشكال بالنسبة إليه لو حصل ظنّ من القياس باعتبار أمارة أُخرى؛ حيث إنّ مقتضى دليل الانسداد إنّما هو العمل به مع أنّ الظنّ القياسيّ غير معمول به؛ فتأمّل.

٤٥٧ ـ قوله ﷺ: «ممّا نقطع بعدم اعتباره» (٥١٧:١)

أقول: ممّا قطع بعدم اعتباره خبر الفاسق قبل التبيّن؛ فانّه قد ثبت المنع عن العمل به بالكتاب والأخبار والإجماع، فكما أنّ القياس أُحرز النهيُ عن العمل به بالأدلّة المزبورة فكذلك خبر الفاسق قبل التبيّن.

٤٥٨ ـ قوله ﷺ: الثاني: في حكم الظنّ الّذي قام ...» (١:٥١٧)

أقول: هذا الإشكال إنّما يتوقّف على الالتزام بجواز ورود النهي عن بعض أفراد الظنّ، و إلّا كما هو مبنى الإشكال الأوّل لامسرح لهذا الإشكال.

والحاصل: أنّ الإشكال الثاني إنّما يرد بعد الالتزام في الجواب عن الإشكال الأوّل بجواز تعلّق النهي ببعض أفراد الظنّ، كما هو مقتضى بعض الوجوه الّتي ذكروه في توجيه خروج القياس. وأمّا لو لم يجز ذلك كما هو مقتضى بعض الوجوه الأُخر فلامسرح لهذا الإشكال، لأنّ النهي عن الممنوع حينئذٍ غير جائزٍ فكيف يستشكل في أنّ المعمول به هو الظنّ المانع أو الممنوع؟! فتدبّر.

٤٥٩ ـ قوله ﷺ: «مِن منع حرمة العمل بالقياس في أمثال ...» (١:٥١٧ـ٥١٨)

أقول: محلّ الإشكال هو النهي المتعلّق بفرد من أفراد الظنون مع بقاء ذلك النهي بحاله بالنسبة إلى زمان الانسداد؛ ولذا ليس له مسرح بالنسبة إلى نواهي الظنون بطريق العموم؛ لأنّ المفروض عدم بقاء النواهي المزبورة في زمان الانسداد، وحينئذٍ فلا فائدة في الجواب المزبور في التفصّي عن إشكال القياس.

٤٦٠ ـ قوله ﷺ: «ولايخفى: أنّ شيئاً من الأخبار الواردة ...» (١:٥١٩)

أقول: هذا إنّما يتمّ في غير ما دلّ على حرمة العمل بالقياس من حيث استلزامه لإبطال الدين و محق السنّة؛ فإنّه يدلّ على حرمة العمل به في زمان الانسداد أيضاً كما لا يخفى.

٤٦١ ـ قوله ﷺ: «كما هو لازم القول بدخول القياس ...» (١:٥٢٠ـ٥٢١)

أقول: إنّ هذا يتمّ على تقدير حجّيّة الخبر الصحيح من باب الظنّ المطلق كما هو مذهب المحقّق القميّ ﷺ؛ حيث بنى على عدم وجود ظنّ خاصّ بأيدينا.

وأمّا على تقدير كون حجّيّته من باب الظنّ الخاصّ ـ حسب ما يظهر من جماعة من أهل الظنون المطلقة ـ فلا؛ لأنّ الظنّ المطلق في قبال الظنّ الخاصّ كالأصل بالنسبة إلى الدليل؛ فتدبّر.

٤٦٢ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ منع حصول الظنّ من القياس ...» (١:٥٢١)

أقول: إنّ القياس بين قسمين: قياس مساواة، وقياس بطريق أولى. وكلٌّ منهما أيضاً بين قسمين: أمّا الأوّل: فهو بين منصوص العلّة ومستنبط العلّة. وأمّا الثاني: فهو بين الأولويّة القطعيّة و الأولويّة الاعتباريّة.

إذا عرفت هذا، فنقول: لا شبهة في خروج القياس القطعيّ والمنصوص العلّة عن تحت نواهي القياس.

أمّا الأوّل: فللزوم العمل بالقطع من أيّ سببٍ حصل.

وفي المقام إشكالٌ: وهو أنّ القياس القطعيّ بنفسه قد ورد في بعض أدلّة نواهي القياس مورداً للنهي، فكيف يجوز العمل به؟! كخبر أبان بن تَغْلِب المتضّمن لحكم دية أصابع المراة؛ فإنّ قياس دية الأصابع الأربع بالثالث قطعيٌّ، ومع ذلك نهى الإمام ﷺ عن العمل به.

ويمكن التفصّي عنه: بأنّه قد مضى في أوّل الكتاب أنّه ليس للشارع التصّرف في العمل بالقطع؛ بأن نهى عن بعض أفراده مع إرادته الواقع من القاطع؛ لأنّه مستلزمٌ للتناقض؛ نعم له رفع اليد عن الواقع؛ بأن يقول للقاطع إنّي ما أُريد الواقع منك.

ولا يخفى أنّ الاستثناء المزبور منقطعٌ؛ لأنّه حينئذٍ لم ينه عن العمل بالقطع بل رفع اليد عن متعلّقه؛ فهو تصرّفٌ من الشارع في المتعلّق لا في حكم العمل بالقطع.

إذا عرفت هذا، فنقول: بأنّ القاطع مقهورٌ في العمل بقطعه، غايةٍ ما في الباب أنّه

ربما يحصل له الخطأ وهو حينئذٍ معذورٌ. وقضيّة أبان من هذا القبيل؛ فإنّ كون موردها قياساً في الواقع لايوجب قياسيّته في نظره ما دام كونه قاطعاً ولم يصل النهي عنه، وإذا وصل النهي فهو يستكشف عن خطأه، فلا يجوز له العمل به. وسيأتي مزيد توضيح لهذا.

وأمّا الثاني: فهو و إن لم يكن قطعيّ المفاد لكنّه من ظواهر الألفاظ المنتهي اعتبارها إلى القطع.

وأمّا القسمان الآخران: فهما وإن كانا قد يفيدان الظنّ لكنّه ظنّ بدويّ يزول بأدنى دقّة، نظير الظنّ الحاصل للعامّيّ من النوم بحكم شرعيّ؛ فإنّه بعد الالتفات إلى أنّه لاربط بين النوم والحكم الشرعيّ يزول ظنّه.

٤٦٣ ـ قوله﵀: «وهذه القضيّة يمكن أن تكون مهملة ...» (١:٥٢٤)

أقول: غرضه﵀ أنّ نتيجة دليل الانسداد ليس حجّيّة وصف الظنّ على تقدير الحكومة، بل الظنّ النوعيّ؛ يعني الأمارات الظنّيّة على تقدير الكشف. وعلى هذا التقرير لا إشكال في خروج القياس.

وأنت خبيرٌ بأنّ هذا ينافي ما حكاه المصنّف﵀ عن المحقّق القميّ﵀ من أنّه يجري دليل الانسداد في كلّ مسألة، وعلى هذا لا يعقل الإهمال في النتيجة.

٤٦٤ ـ قوله﵀: «فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون ...» (١:٥٢٧)

أقول: إنّ هذا على إطلاقه ينافي ما يأتي في الوجه السابع، من أنّ النهي عن العمل بالظنّ على وجه الطريقيّة أيضاً يجوز من الشارع إذا كان أغلب مخالفةً في علمه من الطرف الموهوم، بل يحكم العقل أيضاً بعدم جواز سلوكه بعد الاطّلاع على حاله بإخبار الشارع.

٤٦٥ ـ قوله ﷺ: «فإنّ الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز ...» (١: ٥٣٠)

أقول: لا شبهة في أنّ حكم العقل بلزوم العمل بالقطع حكم تنجيزيّ، بمثابة حكمه بقبح الظلم؛ فكما أنّه حكم تنجيزيّ ليس للشارع تخصيصه ببعض، فكذلك ليس له التخصيص في حكمه بالعمل بالقطع حال الانفتاح؛ والسرّ فيه ما مضى سابقاً من أنّ نهي الشارع عن العمل ببعض أفراد القطع مع إرادته الواقع من القاطع مستلزمٌ للتناقض.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ حكمه بلزوم العمل بالظنّ حين الانسداد أيضاً حكم تنجيزيّ أو تعليقيّ؟ بمعنى أنّه معلّق بعدم وصول النهي من الشارع عن بعض أفراده، نظير حكمه بالاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال إذا كانت الشبهة محصورة، فكما أنّه حكم تعليقيّ ـ بمعنى أنّه محكّم ما لم يصل الدليل من الشارع على خلافه؛ ولذا لو وصل خبر من الشارع دالاًّ على الاكتفاء عن الواقع بالاجتناب عن بعض الأطراف وجواز ارتكاب الباقي، لعمل به في قبال الحكم العقليّ ـ فكذلك في المقام.

ومقتضى التحقيق هو الثاني؛ بمعنى أنّه للشارع أن ينهى عن العمل ببعض افراد الظنّ حال الانسداد، في قبال حكم العقل؛ لمصلحة من المصالح ولو كانت غلبةَ مخالفة هذا الفرد للواقع.

والفرق بين القطع والظنّ في حالتي الانفتاح والانسداد ـ حيث إنّ حكم العقل في الأوّل تنجيزيٌّ وفي الثاني تعليقيٌّ ـ: أنّ القاطع حين قطعه يرى نفسه في متن الواقع بحيث لا يحتمل خلافه أبداً، بخلاف الظانّ.

وهنا تحقيق رشيق يتّضح به التفصيل في العمل بالقطع حال الانفتاح، بين ما إذا حصل من السبب الاختياريّ فيكون حكم العقل فيه تعليقيّاً، و بين ما إذا حصل من السبب الغير الاختياريّ كالنوم مثلاً فيكون حكم العقل فيه تنجيزيّاً.

لنا على ذلك: أنّ السبب إذا كان اختياريّاً ـ بمعنى أنّ المكلّف كان مختاراً في الخوض فيه وتحصيل القطع منه ـ جاز للشارع أن ينهى عن الخوض فيه و تحصيل القطع منه، وبعد وصول النهي إذا عصى المكلّف وخاض فيه وحصل له صفة القطع جاز له مع إرادته الواقع، أن ينهاه عن العمل بقطعه، ولا يلزم منه تكليفٌ بما لايطاق؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار، فيكون حكم العقل فيه تعليقيّاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان السبب غير اختياريّ؛ فإنّه إذا حصل له القطع منه ليس للشارع أن ينهاه عن العمل بقطعه؛ لأنّه لم يكن في تحصيل القطع منه مختاراً حتّى يقال: إنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار، فيكون حكم العقل بسلوكه تنجيزيّاً؛ لأنّ النهي عن العمل بقطعه غير معقول؛ فتدبّر.

٤٦٦ ـ قوله ﷺ: «ألا ترى: أنّه يصحّ أن يقول الشارع ...» (١: ٥٣١)

أقول: ربما يُتوهّم التدافع بين هذا وما تقدّم آنفاً في قوله: «إنّ الظنّ ليس كالعلم»[1]؛ وجه التدافع واضحٌ.

ويمكن دفعه: بأنّ الأوّل إنّما هو بالنسبة إلى المكلّف الملتفت بأنّ الله يريد منه الواقع ومن كلّ أحد، والثاني بالنسبة إلى المكلّف الغير الملتفت إلى ما ذكر؛ ومعنى عدم إرادة الواقع إنّما هو الحكم الفعليّ لا الشأنيّ؛ فإنّه باقٍ بحاله؛ هذا.

٤٦٧ ـ قوله ﷺ: «المقام الثاني: فيما إذا قام ظنٌّ من أفراد مطلق الظنّ ...» (١: ٥٣٢)

أقول: قبل الخوض في المقام لابدّ من تمهيد مقدّمة تنفع بحال الأعلام؛ وهي: أنّه إذا وُجد عامٌّ كان قابلاً للتخصيص، وحصل التنافي بين فردين منه، فحينئذٍ: إمّا أن يكون مع أحدهما مرجّح أم لا؛ فإن كان من الأوّل يحكم بدخول ذي المرجّح

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٥٣٠.

تحت العامّ دون فاقده. و إن كان من الثاني فالعقل حاكم بخروج كلا الفردين عن تحته؛ لأنّ دخولهما معاً مستلزمٌ للتناقض، ودخول أحدهما دون الآخر موجبٌ للترجيح بلا مرجّح؛ فتعيّن الحكم بخروجهما معاً.

وحينئذٍ: فإن كانا من قبيل المتزاحمين ـ يعني أنّ المطلوبيّة ثابتة في كلّ منهما كالغريقين ـ فالعقل حاكمٌ بالتخيير؛ لأنّ مناط الحكم ـ أعني إنجاء النفس ـ ثابتٌ في كليهما. وإن كانا من قبيل المتعارضين ـ يعني أنّ المطلوب في الواقع إنّما هو أحدهما ـ فإن كانا من قبيل الدليلين فالحكم هو التوقّف، وإن كانا من قبيل الأصلين فالحكم هو التساقط.

إذا عرفت هذه القاعدة، فاعلم: أنّه وقع الإشكال في بعض أفرادها من حيث الاندراج تحت فاقد الترجيح، أو الاندراج تحت واجده، وهو ما إذا كان دخول أحد الفردين تحت العامّ سبباً لخروج الفرد الآخر، ولا عكس؛ يعني أنّ دخول الثاني لم يكن سبباً لخروج الأوّل، بل كان منافياً له. وبعبارة أُخرى: كان دخول أحدهما سبباً لخروج الآخر عن تحت الموضوع، المسمّى عندهم بالتخصّص ودخول الثاني سبباً لخروج الأوّل عن تحت الحكم، المسمّي عندهم بالتخصيص.

وهذا النحو من التعارض إن وجد في الاستصحابين، فالتحقيق فيه يأتي في باب الاستصحاب، وإن وجد في الظنّ القائم على عدم حجّيّته ظنّ آخر، فحكمه مرقومٌ في المتن.

٤٦٨ ـ قوله﵀: «ولازم بعض المعاصرين[1] الثاني؛ بناءً على ما ...» (١:٥٣٢)

أقول: فيه إشكالٌ؛ بيانه: أنّ نتيجة دليل الانسداد بمقتضى العلم الإجماليّ المأخوذ فيه بالنسبة إلى جعل الطرق كما هو مقتضى مذاق هذا المعاصر، إنّما هي

---

١ ـ هو صاحب الفصول؛ أُنظر الفصول: ٢٧٧؛ فرائد الأُصول ١: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

حجّيّة الظنّ الّذي كان متعلّقه هو الحجّيّة لا نفي الحجّيّة، والظنّ المانع إنّما تعلّق بنفي حجّيّة الممنوع، فلا يكون مشمولاً لدليل الانسداد، فهو عند القائل بالظنّ الطريقيّ مثل الظنّ الممنوع من حيث عدم ترتّب الأثر عليه، و إلحاقه بالمشكوك من حيث الرجوع إلى الأصل؛ فلا وجه لقوله﵀: «و لازم بعض المعاصرين الثاني».

٤٦٩ ـ قوله﵀: «وفيه: أوّلاً: أنّه لا يتمّ فيما إذا كان الظنّ المانع ...» (١: ٥٣٤)

أقول: لعلّ الوجه فيه: أنّ الظنّ المانع في الفرض المزبور إن كان حجّة يلزم من وجوده عدمه، وهو محالٌ.

٤٧٠ ـ قوله﵀: «ثمّ إنّ الدليل العقليّ يفيد القطع بثبوت الحكم ...» (١: ٥٣٥)

أقول: في بعض النُسخ بعد قوله﵀: «الدليل العقليّ» كلمة: «أو الأمارات العقليّة»[١]، وهو من الأغلاط؛ كيف، والمصنّف﵀ في مقام عدم تعقّل التعارض بين الفردين من الظنّ بالنسبة إلى نتيجة دليل الإنسداد؟! وهو لا يتحقّق إلّا على تقرير الحكومة، وأمّا على تقرير الكشف فلا غرو في تعقّل التعارض بينهما؛ لأنّ الحاكم حينئذٍ هو الشارع الغائب عن نظرنا، والتعارض بين فردي العامّ الّذي صدر منه. وإن كان الكاشف عنه هو العقل في غاية الظهور؛ لأنّ العبرة بحال المستكشف لا الكاشف.

والكلمة المزبورة أعني: «أو الأمارات العقليّة» تقتضي عدم تعقّل التعارض بين فردي الظنّ على طريقة الكشف أيضاً؛ وذلك لأنّ الأمارات ليست إلّا الكواشف.

وبعبارة أُخرى: فرق بين ما إذا كان العقل هو المُنشئ والحاكم المستقلّ، وبين

---

١ ـ أُنظر هامش فرائد الأُصول ١: ٥٣٥.

ما إذا كان كاشفاً، و الأمارة العقليّة لاتكون إلّا فيما إذا كان العقل كاشفاً، والمستكشف من منشآت الشرع، لا أن يكون حاكماً ومُنْشِأً، ووقوع التعارض والاختلاف في بعض أفراد العام الّذي هو من منشآت الشرع مع كون كاشفه أمارة عقليّة قد وقع كثيراً، مثل الإجماع على أنّ كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجسٌ؛ حيث إنّ هذا العامّ من منشآت الشرع، وكاشفه هو الإجماع، وهو أمارة عقليّة على طريقة الحدس، ومع ذلك قد وقع الاختلاف بين الفقهاء في بعض أفراد هذا العامّ؛ فظهر أنّ مجرّد كون الكاشف هو العقل لا يوجب قطعيّة جميع الأفراد لكيلا يتعقّل التعارض؛ لما عرفت من أنّ العبرة بحال المستكشف من حيث وقوع التخصيص بالنسبة إلى أفرادها و وقوع التعارض بينها.

هذا كلّه على تقرير الكشف، و أمّا على الحكومة فثبوت التعارض المزبور غير معقولٍ؛ لأنّه مستلزمٌ لكون الحاكم شاكّاً في حكمه، وفساده من البديهيّات.

٤٧١ ـ قوله ﷺ: «لا يجوز ـ كما عرفت سابقاً ...» (٥٣٦:١)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّه لاينحصر الوجه في تعلّق الظنّ بعدم حجّيّة الممنوع فيما ذكره ﷺ، بل يمكن أن يكون الظنّ المزبور من باب الطريقيّة أيضاً؛ بأن تعلّق بعدم اعتبار الممنوع عند الشارع في حال الانسداد من حيث كونه أغلب مخالفة للواقع، كما أنّه يمكن أن يحصل القطع بعدم اعتبار الأمارة في زمان الانسداد بهذا المعنى، كما مضى في الوجه السابع من وجوه خروج القياس.

٤٧٢ ـ قوله ﷺ: «ما يتعلّق بتشخيص إرادة[1] الظواهر ...» (٥٣٧:١)

أقول: إنّ الظنّ بالمراد الّذي مضى سابقاً هو ما كان حاصلاً من نفس اللفظ

---

١ ـ كلمة «إرادة» ليست في نسخ الفرائد.

بضميمة أصالة عدم القرينة، وهو الّذي حكم باعتباره من حيث الخصوص من جهة بناء العقلاء والعلماء عليه.

وأمّا الظنّ بالمراد في المقام هو ما كان حاصلاً من غير اللفظ وهذا غير معتبرٍ من حيث الخصوص؛ لعدم قيام دليل خاصّ على اعتبار كلّ ظنّ بالمراد وإن حصل من غير اللفظ، كتفسير الراوي مثلاً، وقس عليه حال الظنّ بالظهور؛ فتدبّر.

٤٧٣ ـ قوله ﷺ: «أو من جهة كون مذهبه مخالفاً ...» (٥٣٨:١)

أقول: إنّ هذا إنّما هو فيما إذا عُلم استناد الراوي في مذهبه إلى تلك الرواية المخالفة بحسب الظاهر له.

٤٧٤ ـ قوله ﷺ: «والظاهر: حجّيّتها عند كلّ من قال ...» (٥٣٨:١)

أقول: للمناقشة في إطلاق هذا الكلام مجالٌ؛ لأنّ كلّ من قال بحجّيّة مطلق الظنّ في الأحكام لا يلزمه أن يقول بحجّيّة الظنّ بالظهور؛ كيف، وهو ربما ينفكّ عن الظنّ بالمراد شخصاً؟! لأنّ الظنّ بالظهور ليس بأقوى من القطع بالظهور؛ نعم يستلزم الظنّ به نوعاً، لكن قد مضى أنّ المعروف في نتيجة دليل الانسداد هو الظنّ الشخصيّ لا النوعيّ؛ هذا.

٤٧٥ ـ قوله ﷺ: «ككون الراوي عادلاً ...» (٥٣٩:١)

أقول: ومثله الظنّ بصحّة اللفظ الفلانيّ وغلطيّته، وكون هذا الكتاب كتاب فلانٍ، إلى غير ذلك.

٤٧٦ ـ قوله ﷺ: «ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة ...» (٥٣٩:١)

أقول: غرضه: أنّ الظنّ المتعلّق بالموضوعات الرجاليّة حجّة في الفرض المزبور، سواءٌ حصل من قول من اجتمع فيه شرائط الشهادة أم لا، وسواءٌ حصل

من قول أهل الخبرة كالنجاشي مثلاً أم غيره؛ لأنّ الظنّ بالبراءة لا يفرق بين أسبابه في حكم العقل.

٤٧٧ ـ قوله ﷺ: «وفيه نظر، يظهر للمتتبّع ...» (١:٥٤١)

أقول: من جملة ما يشهد به ما هو المعنون في أكثر الكتب من أنّه يكفي في مقام التزكية تعديل الواحد، أو لابدّ من التعدّد؟ فإنّه لو كان مطلق الظنّ حجّة في الرجال لم يبق مسرح لهذا العنوان.

٤٧٨ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الظنّ في ...» (١:٥٤١)

أقول: توضيحه: أنّ الظنّ القائم في المسألة الأُصوليّة إذا كان من الظنون المطلقة إمّا أن يتولّد منه الظنّ بالحكم الفرعيّ أم لا.

مثال الأوّل: ما مضى في صدر العنوان في كلمة «الصعيد» بالنسبة إلى جواز التيمّم بالحجر.

مثال الثاني: ما إذا قامت الشهرة ـ إذا كانت من الظنون المطلقة ـ على حجّيّة الخبر مثلاً؛ بأن أفادت الظنّ بها، ولكن لم يتولّد من الخبر الظنّ بالحكم الفرعيّ؛ أعني ما هو مفاده كنجاسة الغسالة مثلاً.

فإن كان من القسم الأوّل فلا خلاف ولا إشكال في اعتباره وكونه مشمولاً لدليل الانسداد.

وإنّما الخلاف في القسم الثاني؛ حيث ذهب شيخه الشريف ﷺ إلى عدم اعتباره؛ هذا.

٤٧٩ ـ قوله ﷺ: «أحدهما: أصالة الحرمة و عدم شمول ...» (١:٥٤١)

أقول: مفاد الوجه الأوّل ينتهي إلى عدم ثبوت المقتضي للاعتبار، ومفاد الثاني إلى وجود المانع.

٤٨٠ ـ قوله ﷺ: «وبالجملة: فبعض المسائل الأُصوليّة ...» (٥٤٣:١)

أقول: إنّ هذه كمسألة حجّيّة الشهرة والإجماع المنقول ونحوهما من مسائل الحجّيّة؛ فإنّ مقتضى دليل الانسداد على فرض إفادة هذه الظنّ بالحكم الفرعيّ، العلم بنفسها؛ لأنّ نتيجة المقدّمات في الفروع ليست إلّا حجّيّة الظنّ، فمسائل الحجّيّة معتبرةٌ بنفسها، معلومةٌ من حيث تعلّق العلم بنفسها، وهذا بخلاف سائر المسائل؛ فإنّ مقتضى المقدّمات ليس العلم بنفسها، بل بحجّيّة الظنّ الحاصل منها.

٤٨١ ـ قوله ﷺ: «وهو ممّا لم يقتض انسدادُ باب العلم بالأحكام ...» (٥٤٥:١)

أقول: غرضه: أنّ مقدّمات دليل الانسداد غير شاملة لهذا القسم من الظنّ؛ وذلك لأنّ الّذي أُخذ في مقدّمات هذا الدليل إنّما هو العلم الإجماليّ بالأحكام الواقعيّة وانسداد باب العلم بالنسبة إليها، ومقتضى هذين إنّما هو حجّيّة الظنّ إذا تعلّق بالأحكام الواقعيّة دون الحكم الظاهريّ.

٤٨٢ ـ قوله ﷺ: «فلو كان الظنُّ فيها حجّةً ...» (٥٤٦:١)

أقول: حاصله: أنّه يلزم من وجوده عدمه.

٤٨٣ ـ قوله ﷺ: «بل المقدّمات المذكوره ـ كما عرفت غير مرّة ـ إنّما يقتضي...» (٥٤٦:١)

أقول: توضيحه: أنّ الظنّ بالبدل وإن لم يُفد الظنّ الفعليّ بالمبدل ـ أعني الحكم الواقعيّ ـ لكن مقتضى مقدّمات دليل الانسداد إنّما هو اعتبار الظنّ بسقوط الأحكام الواقعيّة و فراغ الذمّة منها، فكما أنّه يسقط الواقع بالإتيان به علماً أو ظنّاً، فكذلك يسقط بالإتيان ببدله كذلك، فالظنّ بالإتيان بالبدل كالظنّ بالاتيان بالواقع؛ هذا.

لكن للمناقشة فيه مجالٌ؛ وهي: أنّه فرق بين الظنّ بالبدل و الظنّ بالبدليّة؛ فإنّ الأوّل إنّما يكون فيما إذا كان وجود البدل ثابتاً و يراد بالظنّ تعيينه، والثاني فيما

إذا لم يكن وجود البدل محقّقاً ويراد بالظنّ إبداؤه. والّذي ينفع بحال المصنّف﵀ هو الأوّل لكنّه غير ملتزم به، والّذي يلتزم به هو الثاني لكنّه غير نافع بحاله.

توضيح المقام: أنّ ما يحصل به فراغ الذمّة عن الأحكام الواقعيّة بحكم العقل إنّما هو الظنّ بالبدل الثابت البدليّه؛ بأن يقال: إنّا علمنا إجمالاً بوجود أبدال للواقع ولكن لا نعلمها بعينها، وباب العلم بتعيينها منسدٌّ، فلا يفرق عند العقل في حصول فراغ الذمّة بين الظنّ بنفس الواقع والظنّ ببدله، و هذا الوجه ممّا التزم به صاحب الفصول﵀.

وأورد عليه المصنّف﵀ ـ كما سبق ـ بإيراداتٍ عديدةٍ من جهة عدم التزامه به.

وأمّا الثاني ـ أعني ما إذا أراد بالظنّ إبداء البدل اقتراحاً ـ: فهو غير كافٍ في حصول فراغ الذمّة؛ لأنّ العقل لايحكم بعدم الفرق في حصول فراغ الذمّة بين الظنّ بنفس الواقع والظنّ بابداء البدل الاقتراحيّ.

وبالجملة: إنّ الاشتغال اليقينيّ بالأحكام الواقعيّة لايرفع إلّا بالامتثال اليقينيّ، وهو لا يحصل بالبدل الاقتراحيّ الّذي ظنّ بدليّته؛ تدبّر.

٤٨٤ ـ قوله﵀: «بل لو فرضنا: أنّه لم يحصل ظنٌّ ...» (٥٤٧:١)

أقول: إنّ الفرق بين هذا وسابقه واضحٌ؛ حيث إنّ الأوّل إنّما هو بالنسبة إلى المورد الخاصّ، و الثاني بالنسبة إلى جميع موارد الفقه؛ بمعنى عدم حصول الظنّ بالمسألة الفرعيّة في مورد من الموارد، بل كان الحاصل منحصراً في الظنّ بالمسأله الأُصوليّة.

٤٨٥ ـ قوله﵀: «فدعوى الإجماع فيها مساوقةٌ ...» (٥٤٧:١)

أقول: لعلّ المراد هوالتساوي في عدم ثبوت الادّعاء؛ نظراً إلى أنّ المسألة من المستحدثات، ولم يتعرّض لها إلّا جماعةٌ من متأخّري المتأخّرين.

٤٨٦ ـ قوله ﷺ: «كالإجماع و السيرة على حجّيّة ...» (١:٥٤٧)

أقول: غرضه: أنّه لا إطلاق لهما حتّى يدلّ على حجّيّة أخبار الآحاد مطلقاً فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو حجّيّته في المسائل الفقهيّة لا أُصول الفقه.

٤٨٧ ـ قوله ﷺ: «وإن ترتّب على وجوب ذلك بعض الآثار ...» (١:٥٥٥)

أقول: إنّ وجوب الاعتقاد بوجود الواجب ووحدانيّته مثلاً وإن تعلّق أوّلاً وبالذات بالاعتقاد، إلّا أنّه ترتّب على ذلك الوجوب ثانياً وبالعرض بعض الآثار العمليّة، وهو صحّة العبادات؛ فإنّ ذلك من شروط صحّتها.

٤٨٨ ـ قوله ﷺ: «الثاني ما يجب الاعتقاد والتديّن به ...» (١:٥٥٦)

أقول: ربما يقال: إنّ ظاهره جعل العلم مغايراً للاعتقاد، وهو بمحلّ الإشكال؛ لأنّ العلم بمعنى التصديق، عين الاعتقاد.

ويمكن التفصّي عنه: بأنّ الاعتقاد عبارة عن عقد القلب زائداً على التصديق الحاصل فيه؛ وذلك لأنّ موضوع الوجوب في أُصول الدين هو الاعتقاد فلابدّ أن يكون من الأفعال الاختياريّة، والاعتقاد بمعنى العلم من الأوصاف الاضطراريّة بعد حصول أسبابها؛ فلا يعقل أن يعرضها الوجوب.

ودعوى: أنّ العلم وإن لم يكن مقدوراً بالذات، لكنّه مقدورٌ بالواسطة، ومناط صحّة التكليف مطلق القدرة.

مدفوعة: بأنّ متعلّق الأحكام هو الأفعال، ولو كان في هذا الباب متعلّق التكليف صفة العلم لانتهى التكليف فيه بالأخرة إلى الأسباب، وهو خلاف الوجدان، والشاهد على التغاير حكمهم بكفر من لا يعتقد وإن كان عالماً كأبي جهل؛ هذا.

٤٨٩ ـ قوله ﷺ: «و لكنّ الإنصاف ممّن[1] جانب الاعتساف ...» (١:٥٦٠)

أقول: ملخّص الجواب عن التمسّك بالعمومات:

أوّلاً: عدم إمكان الاجتهاد في تفاصيل الأُصول من دون تحصيل ملكة الاجتهاد في الفروع؛ لأنّ أكثرها تثبت إمّا بالنقل محضاً أو به منضّماً إلى العقل، والشخص إن قدر على تحصيل الحكم من الدليل المزبور فلا يفرق فيه بين الأُصول والفروع.

وثانياً: إنّ الاجتهاد في الفروع و إن كان له بدل بالنظر إلى عمل نفس المكلّف وهو التقليد، إلّا أنّه لا بدل له بالنسبة إلى الإفتاء و الحكم و ماشابههما، وأهل كلّ واحد من البلاد لا محالة محتاجون إلى أكثر من مجتهدٍ واحد فضلاً عن الواحد.

٤٩٠ ـ قوله ﷺ: «لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية ...» (١:٥٦٠)

أقول: إنّ المعرفة التامّة لاتحصل غالباً إلّا بالرياضات والمجاهدات وتصفية القلب، وهي لا تحصل بالأعمال المنتهية إلى التقليد؛ لأنّ المقلّد حاوٍ للعمى، فلا يصل إلى الواقع على ما هو عليه لكي يحصل له المقامات العالية الّتي هي مناط حصول المعرفة التامّة.

٤٩١ ـ قوله ﷺ: «وأمّا اعتبار ذلك في الإسلام ...» (١:٥٦١)

أقول: إنّ الأخبار المستدلّ بها في المقام متواترةٌ بالمعنى، فلا يرد أنّها ظنّيّةٌ فلا يجوز التمسّك بها في حقيقة الإيمان.

٤٩٢ ـ قوله ﷺ: «نعم يمكن أن يقال: إنّ معرفة ما عدا النبوّة ...» (١:٥٦٦)

أقول: ربما يتوهّم التنافي بين هذا وما تقدّم سابقاً من عدم الوجوب.

---

١ ـ في نسخ الفرائد: «عمّن».

وفيه: أنّ السابق في حقّ غير المجتهد في الفروع من جهة عدم تـمكّنه مـن الاجتهاد في الأُصول، وهذا إنّما هو في حقّ المتمكّن من الاجتهاد مع فرض عدم احتياج الناس إليه من جهة المرافعة والإفتاء.

٤٩٣ ـ قوله ﷺ: «وقد أومأ النبيّ ﷺ إلى ذلك ...»[1] (١: ٥٦٦)

أقول: إنّ الاستدلال بالنبويّ مبنيٌّ على كون المراد من «آية مـحكمة» هـو المعارف؛ فلا يخفى.

٤٩٤ ـ قوله ﷺ: «وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد» (١: ٥٧٤)

أقول: وذلك لأنّ قول المقلَّد في النقليّات ينتهي إلى الإخبار عن المقلَّد فيه، وإذا انضمّ إليه بعضُ القرائن الّذي يحصل من انضمامه القطع، فيكون بمثابة سائر الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعيّة.

٤٩٥ ـ قوله ﷺ: «لكنّ الّذي يقتضيه الإنصاف: شهادة ...» (١: ٥٧٦)

أقول: إنّ شهادة الوجدان إنّما يتمّ إذا عاشر الإنسان مع من يريد الحكم بكونه قاصراً من أوّل زمان تكليفه إلى زمان انقطاع التكليف منه ليعلم بعدم التفاته إلى العقائد الحقّة أصلاً، و المعاشرة على هذا النهج ممّا لا يتحقّق لأحدٍ قطعاً.

٤٩٦ ـ قوله ﷺ: «فهذه أقسام أربعة عشر» (١: ٥٨٠)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ مقتضى ظاهر كلام السيّد كون الأقسام ثمانية عشر لا أربعة عشر، لكنّ الوجه فيه ـ كما يعلم من تعداده هذه الأقسام ـ أنّه أسقط أقسام الرجوع عن التقليد بالنسبة إلى التقليد الباطل، وهي أربعةٌ؛ هذا.

---

١ ـ الوسائل ١٢: ٢٤٥، الباب ١٠٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٤٩٧ ـ قوله﵀: «ثمّ ذكر الباقي ...» (١:٥٨١)

أقول: قال ما لفظه:«التاسع: هذه من غير علم بالوجوب، وهذا أيضاً كافر.

العاشر: هذه الصورة من غير عناد.

الحادي عشر: المقلّد للباطل الظانّ معانداً مع العلم والإصرار.

والثاني عشر: بلا إصرار.

الثالث عشر: بلا علم.

الرابع عشر: بلا عناد.

والحكم في الجميع يظهر ممّا سبق، انتهى كلامه﵀»[1].

هذا كلّه فيما يتعلّق بالمقصد الأوّل والثاني.

والحمد لله تعالى أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

---

١ ـ شرح الوافية (مخطوط): ٤٨٢ ـ ٤٨٤.

المقصد الثالث

في الشك

٤٩٨ ـ قوله ﷺ: «وأمّا الشكّ فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً ...» (٢:١٠)

أقول: كشف الحال و توضيح هذا المقال يقتضي أن يقال: إنّ الطريق إلى الحكم الشرعيّ بين منجعلٍ ومجعولٍ. والأوّل هو الطريق العلميّ، والثاني: إمّا أن يكون الحكمة في جعله كونه ناظراً إلى الواقع، وبعبارة أُخرى: يكون لسان دليل اعتباره ترتيب الأثر الواقعيّ على مؤدّاه، أم لا بل هو قاعدة عمليّة مقرّرة للشاك في مقام العمل. والأوّل سمّي بالدليل الاجتهاديّ، كما أنّ الثاني سمّي بالدليل الفقاهتيّ.

وأصل التسمية من الفاضل المازندرانيّ في شرحه على الزبدة على ماحكي، وشيوعه في عصر المولى البهبهانيّ.

وكيف كان: فتوضيح الفرق بينهما: أنّ المولى تارةً يقول في مقام جعله الطريق للعبد الّذي أُريد إرساله إلى البغداد: «اعمل بقول أهل البادية»، وأُخرى يقول: «إذا حصل لك الشكّ في الطريق فخيّم بهذا الموضع حتّى يحصل لك الفرج»، والدليل الفقاهتيّ المسمّى بالأصل العمليّ من قبيل الثاني، كما أنّ الدليل الاجتهاديّ من قبيل الأوّل.

٤٩٩ ـ قوله ﷺ: «فلا معارضة بينهما لا لعدم اتّحاد الموضوع ...» (٢:١١)

أقول: إنّ ديدن القوم في مقام علاج التعارض على انعقاد بابين:

باب تعارض الأحوال المعدّ لعلاج التعارض بحسب الدلالة.

وباب التعادل والتراجيح المعدّ لعلاج التعارض بحسب السند.

والمصنّف ﷺ أحدث باباً ثالثاً سمّاه بباب الحكومة والورود، وهذا من متفرّداته، ولم يكن له أثرٌ في طواميرهم لا في الفقه ولا الأُصول.

نعم، جرى لسان شيخنا الماهر في كتابه المسمّى بالجواهر بإطلاق لفظ

التحكيم في مقام تقديم أحد المتعارضين على الآخر، لكن مراده‌ﷺ منه إنّما هو معناه اللغويّ لا ما ينتهي إلى الاصطلاح المزبور، كما لا يخفى على المتأمّل في كلامه[١].

وكيف كان: فالنكتة في إحداث الباب المزبور أنّ لنا جملة من المتنافيين لا يلاحظ فيها قواعد الترجيح المنتهية إلى الدلالة والسند، لكي تندرج تحت البابين المزبورين، بل يقدّم الحاكم منها على المحكوم ولو كان الحاكم في غاية الضعف والمحكوم في غاية القوّة.

والكلام في هذا الباب يقع في مواضع ثلاث:

أحدها: في تعريف الحكومة والورود. وقد باشرﷺ الكلام في هذا الموضع في خاتمة الكتاب؛ فراجع[٢].

وثانيها: في بيان مواردهما؛ وهي: الأدلّة بعضها بالنسبة إلى بعضٍ، والأُصول كذلك، والأدلّة بالنسبة إلى الأُصول.

ومن الأوّل: أدلّة الحرج و الضرر في قبال أدلّة التكاليف.

ومن الثاني: بروز الاستصحاب في قبال أصالة البراءة.

---

١ ـ قال في الجواهر ٣: ١١٤: «فإنّ ملاحظة جميع هذه الأخبار بعد تحكيم منطوق بعضها على مفهوم الآخر ومقيّدها على مطلقها يفيد التسع». وقال في ج ٣، ص ٣٧٥: «الّذي يقتضيه التدبّر في كلام الأصحاب بعد تحكيم محكمه على متشابهه هو ما ذكرناه...». وقال في ج ٤، ص ٢٣٧: «سيّما مع عدم صراحة كلمات المشهور بذلك، وما في أصل تحكيم المقيّد على المطلق في المستحبّات فضلاً عن خصوص المقام...». وقال في ج ٥، ص ١٤: «مع ما فيه من أنّ ذلك تحكيمٌ لأدلّة التكبير على إطلاق المعظم استحباب التأخير من غير استثناء...». وقال في ج ٥، ص ٣٠٤: «على أنّه كيف يتخيّل جواز تحكيم مثل هذا المقيّد على مثل ذلك المطلق...». وانظر أيضاً الجواهر ٦: ١٤٨؛ و ٨: ١٤٤ و ١٧٧ و ١٧٨ و ٢٨٥؛ و ٩: ٨ و ٩٣.

٢ ـ فرائد الأُصول ٤: ١٣ ـ ١٤.

ومن الثالث: ما هو مرقومٌ في المتن.

وثالثها: في إقامة الأدلّة على تقديم الحاكم و الوارد على المحكوم والمورود وهي بين طائفتين: ما يدلّ على خصوص تقديم الأدلّة على الأُصول، وما يدلّ على تقديم مطلق الحاكم على المحكوم.

أمّا الأُولى: فهي حسب ما يستفاد من كلام المصنّفﷺ في هذا المقام بين وجهين:

الأوّل: أنّه لاتنافي بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ؛ لأنّ الموضوع في الأوّل هو ذات الشيء بنفسه، وفي الثاني هو الشيء بوصف الشكّ.

لا أقول: إنّ الموضوع في الأوّل ما هو الأعمّ من المعلوم والمشكوك حتّى يتّحد مع الثاني ولو بالعموم والخصوص، بل أقول: إنّ الموضوع هو الواقع المعرّى عن لحظ هذا التعميم؛ فتأمّل.

وتحقيق المقام يطلب من باب اجتماع الأمر والنهي.

الثاني: ما أفادهﷺ في طيّ قوله: «ويمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلّة الغير العلميّة...»[1]؛ توضيحه: أنّ ما دلّ على اعتبار الدليل الاجتهاديّ ـ كآية النبأ مثلاً بالنسبة إلى خبر العادل ـ وإن كان النسبة بينه وبين الأصل عموماً من وجه، ومقتضى القاعدة فيه في مقام التقديم هو الأخذ بذي المرجّح، لكن في المقام لابّد أن يعامل معهما معاملة العامّ والخاصّ؛ يعني يعامل مع ما دلّ على اعتبار الدليل الاجتهاديّ معاملة الخاصّ ومع الأصل معاملة العامّ؛ وذلك لأنّ كلّ متعارضين كان النسبة بينهما عموماً من وجه، وثبت في أحد طرفيهما بدليلٍ خارجيّ الملازمة بين الفرد في محلّ الافتراق وما هو في محلّ

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ١١.

الاجتماع في ثبوت الحكم لهما معاً، يعامل مع الطرف المزبور معاملة الخاصّ؛ لأنّه حينئذٍ وإن لم يكن خاصّاً حقيقة، لكنّه بحكم الخاصّ، ويعامل مع الطرف الآخر الغير الموجود فيه هذه الملازمة معاملةَ العامّ.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لقيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار خبر الواحد مثلاً بين ما هو موجودٌ في مورد الأصل وما هو موجودٌ في غير مورده، وهذا الإجماع غير موجودٍ على الملازمة بين الفردين في طرف الأصل.

وأمّا الثانية : فهي أيضاً بين وجهين:

أحدهما: ما أفاده ﷺ بقوله: «ولكنّ التحقيق: أنّ دليل تلك الأمارة[1]...».

وملخّص شرحه: أنّ الأصل والدليل الواجدين للتعارض وإن كانا بحسب الظاهر متنافيين، لكن بعد التحليل يرتفع التنافي عنهما، لكن لا لما مضى في الوجه الأوّل، بل لأنّ أحدهما ـ وهو الحاكم ـ في مقام بيان الموضوع سلباً وإثباتاً، والآخر في صدد إفادة الحكم، وكلّ خطابين كان لسان أحدهما بيان حال الموضوع والآخر بيان حال الحكم لا يتحقّق بينهما التنافي؛ كما في قوله: «أكرم العلماء» و «لاعلم إلّا ما نفع»؛ وذلك لأنّ التعارض إنّما يتحقّق فيما إذا توجّه الحكمان في طرفي التضادّ بالنسبة إلى موضوع واحد، و أين هذا من ثبوته فيما إذا كان لسان أحد الخطابين بيان حال الموضوع نفياً وإثباتاً، ولسان الآخر بيان حال الحكم كذلك؛ لأنّ النفي والإثبات في الأوّل إنّما يتوجّه إلى الموضوع، وفي الثاني إلى الحكم، ولا ربط لأحدهما بالآخر؛ ولذا اشتهر أنّ التخصُّص يقدّم على التخصيص، والدليل الاجتهاديّ بالنسبة إلى الأصل وأدلّة نفي الضرر والحرج بالنسبة إلى أدلّة التكاليف من هذا القبيل، لكن بتنزيل الشارع وتحكيمه.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ١٣.

وثانيهما: ما أفاده بعض المحقّقين من مشايخنا دام ظلّه في مجلس درسه. وإتقانه مبنيّ على ذكر مقدّمة؛ وهي: أنّه إذا حصل التعارض بين الدليلين اللفظيين سواءٌ كانا من الكتاب أو السنّة، فلابدّ فيهما ـ مهما أمكن ـ من الجمع بحسب الدلالة، وتقديم القويّ منهما دلالةً على الضعيف. وصغرى هذا المطلب ـ أعني تميّز القويّ عن الضعيف ـ يطالب ممّا زبر في باب تعارض الأحوال. وإن سقط اليدُ عن المرجّحات الدلالتيّة يحكم بالإجمال، ويرجع في غير القطعيّين منهما بحسب السند إلى المرجّحات السنديّة المقرّرة في باب التعادل والتراجيح.

وهذا الجمع المرقوم بين الدليلين بحسب الدلالة بين قسمين؛ فإنّه تارةً: يكون من جهة أنّ أحدهما قرينة لبيان المراد في الآخر، وأُخرى: من جهة أنّهما خطابان متعارضان يكون أحدهما أقوى من الآخر، فليقدّم الأقوى.

وبعبارةٍ أُخرى: تارةً: يكون دليل التقديم بعينه ما هو دليلٌ على اعتبار نفس الظواهر، وهو فهم العرف، وأُخرى: غيره.

مثال القسم الأوّل: النصّ والظاهر، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد؛ فإنّ كلاًّ من النصّ والخاصّ والمقيّد قرينةٌ لبيان المراد في ما يقابله.

ومثال القسم الثاني: تعارض «لا تفعل» مع «لا بأس»، وتعارض «افعل» مع «ينبغي»، والعامّين من وجه؛ والدليل على التقديم في هذا القسم ليس فهم العرف، بل الدليل إمّا الإجماع على تقديم القويّ على الضعيف عند من كان في باب الظواهر من أهل الظنون الخاصّة، أو دليل الانسداد عند من كان فيه من أهل الظنون المطلقة.

وكيف كان: فمن خواصّ القسم الأوّل أنّه يصحّ صدوره في مقام المشافهة بالنسبة إلى مخاطب واحد في مجلسٍ واحدٍ من غير أن يلزم على المتكلّم قبيحٌ، بخلاف القسم الثاني. ولو صدر في غير مجلس واحد بالنسبة إلى غير مخاطب

واحد، ووصل بأيدينا الغائبين، فلابدّ لنا من جهة العجز عن السؤال عن المتكلّم من الرجوع إلى المرجّحات الدلالتيّة من باب الإجماع أو دليل الانسداد إن وجد المرجّح، كما في «اغسل» بالنسبة إلى «ينبغي». وإن لم يوجد المرجّح فلابدّ من الحكم بالإجمال والرجوع إلى المرجّحات السنديّة.

إذا تمهّد هذه المقدّمة، فنقول: إنّ الحاكم مقدّمٌ على المحكوم مطلقاً سواءٌ كان بالنسبة إلى محكومه خاصّاً أو كانا عامّين من وجه، وعلى الثاني لا فرق فيه بين ما إذا كان المحكوم واحداً أو متعدّداً، وعلى الثاني أيضاً لافرق بين ما إذا كانت المحكومات العديدة متساوي المرتبة من حيث القوّة والضعف بالنسبة إلى الحاكم، أو كانت مختلفة المرتبة بأن كان بعضها قويّاً بالنسبة إليه وبعضها ضعيفاً وبعضها متساوياً له، وفي كلّ من هذه الأقسام لابدّ من تقديم الحاكم.

أمّا القسم الأوّل ـ أعني صورة كون الحاكم خاصّاً: ـ فواضحٌ.

وأمّا القسم الثاني ـ أعني ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه مع وحدة المحكوم ـ: فلأنّه لو لم يقدّم الحاكم على المحكوم يلزم كون صدور الحاكم لغواً، التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّه لو فرض في قبال دليل الضرر خطابٌ واحدٌ وهو ﴿**أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ**﴾ بأن فرض عدم حكم مجعول سواه، فحينئذٍ إن دخل مورد الاجتماع وهو الصلاة الضرريّ تحت الحاكم فثبت المدّعى، وإن دخل تحت المحكوم يبقى الحاكم بلا مورد؛ لأنّ المفروض عدم ثبوت حكم آخر حتّى يلاحظ دليل الضرر بالنسبة إليه، والنسبة حينئذٍ بين الحاكم والمحكوم بظاهر العنوان وإن كان عموماً من وجه لكن بعد فرض وحدة المحكوم يكونان من قبيل العامّ والخاصّ.

وأمّا القسم الثالث: وهو الفرض السابق مع تعدّد المحكوم وكونها متساوي المرتبة بالنسبة إلى الحاكم، كما في دليل الضرر بالنسبة إلى أدلّة التكاليف،

و«لا تعاد» بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء والشرائط إذا فرض تساويها بالنسبة إليه؛ فلأنّ مورد الإجتماع إمّا أن يكون مندرجاً تحت الحاكم، أو المحكومات، أو يبعّض ففي بعضها يندرج تحت الحاكم وفي الآخر تحت المحكوم. لا سبيل إلى الأخير؛ لأنّه مستلزمٌ للترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ المفروض تساوي المحكومات بالنسبة إلى الحاكم من حيث المرتبة.

وأمّا الثاني، فلأنّه مستلزمٌ لكون الحاكم بلا مورد؛ فتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

وأمّا القسم الرابع: وهو الفرض السابق مع كون المحكومات مختلف المراتب بالنسبة إليه، فهو وإن كان صعب الإثبات؛ لأنّ حكومته على الجميع مبنيّ على عدم المرجّح وهو موجودٌ في المقام، فلابدّ من التبعيض بأن يقدّم الحاكم على كلّ ما هو ضعيف، وفي المحكوم القويّ يكون هو المقدّم، وبهذا يرتفع محذور لغويّة الحاكم.

لكن بعد التأمّل فيما تقدّم في المقدّمة يظهر: أنّ الحاكم في هذا القسم أيضاً مقدّمٌ على المحكوم مطلقاً؛ لأنّ الحاكم والمحكوم من قبيل القسم الأوّل من المتعارضين؛ يعني يجوز صدورهما معاً في مقام المشافهة بالنسبة إلى المخاطب، وهو لا يفهم التنافي بينهما بل يُجعل الحاكمُ ـ لكون لسانه لسان التفسير ـ قرينةً لبيان المراد في المحكوم، نظير النصّ والظاهر والعامّ والخاصّ، فلا يحتاج إلى إعمال القواعد الاجتهاديّة المقرّرة للغائب عن مجلس التخاطب المنتهية إلى الإجماع التعبّديّ أو دليل الانسداد.

وبالجمله: إذا ثبت كونهما من قبيل القسم الأوّل من المتعارضين، فلا مسرح للعمل فيهما بالقوّة والضعف الّتي هي قاعدةٌ مقرّرةٌ في حقّ من لم يصل يده إلى المتكلّم وكان باب السؤال عنه له منسدّاً، ونحن معاشر المعدومين مكلفّون بما هو محلّ فهم الحاضرين؛ فتدبّر.

٥٠٠ ـ قوله﵀: «وهي منحصرة في أربعة: أصل البراءة ...» (١٣:٢)

أقول: إنّ الأصل فيه ليس بمعنى الدليل والظاهر والاستصحاب، بل بمعنى القاعدة؛ ووجهه ظاهرٌ.

والإضافة فيه بتقدير اللام، لا بيانيّة؛ لأنّ القاعده من مقولة التصديقات، والبراءة من التصوّرات، فلا مسرح للحمل فيه، والتقدير: قاعدة مثبتة للبراءة.

بقي شيءٌ لم يتعرّض المصنّف﵀ له ولا باس بالإشارة إليه؛ وهو: أنّ مسألتنا هذه هل هي من المسائل الكلاميّة أو الفقهيّة أو الأُصوليّة؟

فيه وجوهٌ ولكلّ وجهٍ وجهٌ:

الأوّل: أنّ علم الكلام ما يبحث فيه عن ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله مبدءاً ومعاداً، ومسألتنا هذه يبحث فيها عن قبح العقاب بلا بيان وهو بحث عن فعله تعالى في المعاد.

ووجه الثاني: أنّ علم الفقه ما يبحث فيه عن الأحوال الطارئة لأفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء والتخيير، والبحث فيها بحثٌ عن حال أفعالهم في مورد الشبهات من حيث المنع والترخيص.

ووجه الثالث: أنّ علم الأُصول ما يبحث فيه عن أحوال الأدلّة الأربعة، والبحث فيها بحثٌ عن حال العقل من حيث إنّ حكمه في مورد الشبهة هل هو البراءة أو الاحتياط؟ مضافاً إلى صدق تعريف علم الأُصول عليها، سواءٌ كان الدليل على ثبوتها العقل أو النقل؛ ولهذا لا حظّ للمقلّد في العمل بأصالة البراءة الجارية في الشبهة الحكميّة كما هو محلّ الكلام.

هذا مجمل الكلام وتفصيله يطلب من غير المقام.

المقام الأول

في البراءة والاشتغال والتخيير

٥٠١ ـ قوله ﷺ: «وإن علم جنسه ...» (١٧:٢)

أقول: إنّ المقصود من هذا القيد إدخال صورة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم.

٥٠٢ ـ قوله ﷺ: «وصور الاشتباه، كثيرةٌ ...» (١٧:٢)

أقول: إنّ طرف الترديد المقابل للحرمة أو الوجوب إمّا أمرٌ واحد فيكون التركيب ثنائيّاً، أو اثنان فيكون ثلاثيّاً، أو ثلاث فيكون رباعيّاً، وببيان حكم القسم الأوّل يظهر حال باقي الأقسام.

٥٠٣ ـ قوله ﷺ: «ومنشأ الشكّ في القسم الثاني ...» (١٨:٢)

أقول: إنّ الشبهة: تارةً يكون حكميّة، وأُخرى: مصداقيّة؛ ونعني بالثانية بحسب الرسم: ما ليس للإمام ﷺ ونوّابه على وجه الخاصّ والعامّ أن يزيل الشبهة ممّن سئل عن حالها، وبحسب الحدّ: ما يكون منشأ الاشتباه فيه هو الأُمور الخارجيّة، ورفعه أيضاً منها.

وأمّا الشبهة الحكميّة تارةً يكون الشكّ فيها في نفس الحكم، وأُخرى في متعلّقه، ويعبّر عن الثاني تارةً بالشكّ في المتعلّق، وأُخرى بالموضوع المستنبط.

وثالثاً يطلق الشبهة الحكميّة ويراد الأعمّ منهما.

ومنشأ الاشتباه فيها إمّا عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، ورفعه فيها لا يكون إلّا شأن الشارع ونائبه.

٥٠٤ ـ قوله ﷺ: «بناءً على تواتر القراءات ...» (١٨:٢)

أقول: ومثله القول بعدم تواترها مع جواز الاستدلال بها، كما مضى[1] في باب الظنّ.

---

١ ـ أُنظر ص ١٣٨ من كتابنا هذا.

٥٠٥ ـ قوله ﷺ: «قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ...» (٢١:٢)

أقول: إنّ الآية المزبورة، في سورة الطلاق[١]. وقد تمسّك بها في المقام كلّ من ظفر بها من الأعلام بين من ذكر لها تقريباً في الاستدلال كما عن الفصول[٢]، وبين من قال: «ودلالتها واضحةٌ» كما في المناهج[٣].

٥٠٦ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّها غير ظاهرة؛ فإنّ حقيقة الإيتاء ...» (٢١:٢)

أقول: إنّ محتملات الموصول فيها بين أربع: بعضها صحيحٌ لكنّه غير نافع في الاستدلال، وبعضها نافعٌ لكنّه غير صحيح:

أحدها: أن يراد به المال، والمراد بالإيتاء حينئذٍ هو الإعطا. وهذا الوجه صحيحٌ؛ لأنّه مناسب لما في الآية الأُولى، لكنّه غير مربوط بمورد الاستدلال؛ أعني بيان حكم مشتبه الحكم.

وثانيها: أن يراد به مطلق العمل الصادر من المكلّف سواءٌ كان من مقولة الفعل أو الترك، والمراد بالإيتاء حينئذٍ هو الإقدار. وهذا الوجه أيضاً صحيحٌ بل هو أظهر وأشمل؛ أمّا الأخير فلما في المتن. وأمّا الأوّل فأوّلاً: لعدم احتياج هذا الوجه إلى التقدير بخلاف الوجه الأوّل. وثانياً: لتعلّق التكليف به.

وكيف كان: فهذا الوجه أيضاً غير نافعٌ؛ لأنّ مفاد الآية حينئذٍ نفي التكليف غير

---

١ ـ الطلاق: ٧.

٢ ـ قال في الفصول: ٣٥٣ في عداد الأدلّة الّتي استدلّ بها على المدّعى: «الثالث: ما دلّ على نفي التكليف عند عدم ما يدلّ عليه من الكتاب والسنّة؛ فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾؛ فإنّ الإتيان لايصدق فيما لا ينصب أمارة عليه. وفيه تأمّلٌ»، انتهى كلامه. والعجب ممّا قال في بحر الفرائد ٢: ١١؛ حيث قال: «ذكر في الفصول بعد عدّ الآية في عداد الآيات الّتي استدلّ بها على المدّعى: أنّ دلالتها واضحة، ولم يذكر في تقريبها شيئاً»، انتهى.

٣ ـ المناهج للفاضل النراقي: ٤١٠.

المقدور، وأين هو من بيان حكم مشتبه الحكم؟!

ودعوى: أنّ مشتبه الحكم أيضاً ـ لعدم العلم بحكمه ـ أمرٌ غير مقدور فيكون التكليف به منفيّاً.

مدفوعةٌ: بأنّه كيف يكون غير مقدور مع ذهاب الأخباريّين فيه إلى الاحتياط.

وثالثها: أن يراد به خصوص الحكم، والمراد بالإيتاء الإعلام. وهذا الوجه وإن كان نافعاً للمستدلّ، لكنّه ينافي مورد الآية، مضافاً إلى أنّه لا قرينة على تعيينه مع احتمال الوجوه الأُخر في مفادها.

ورابعها: أن يراد به ما هو الأعمّ؛ بأن يكون المراد منه هو الشيء الشامل للكلّ. وهذا الوجه أيضاً غير صحيح؛ لأنّه مستلزمٌ لاستعمال الموصول في أكثر من معنى واحد؛ لأنّ الشيء الّذي يكون الموصول عبارة عنه إمّا أن يكون موضوعاً للحكم بجهته المشتركة بين الحكم والفعل والمال ـ أعني وصف الشيئيّة ـ أو بجهته الممتازة المباينة بينها أعني الشيء من حيث إنّه حكمٌ ومن حيث إنّه مالٌ وهكذا.

فإن كان الأوّل: فلا يقبل أن يكون موضوعاً في المقام؛ لأنّ الموضوع ما يكون مناطاً للحكم فلابدّ فيه من ارتباط بينه وبين الحكم المتعلّق به، وظاهرٌ أنّ الشيء بوصف الشيئيّة لاربط له بالتكليف؛ ضرورة أنّ من أفراده الفلك والملك وغيرهما، وأين هذه من تعلّق التكليف بها؟

وبالجملة: إنّ الشيء بهذا الوصف أمرٌ انتزاعيّ نشأ من الاعتبار، وأين هو من الموضوع الّذي هو المناط التحقيقيّ للحكم؟ مضافاً إلى أنّ تصحيح هذا الاستعمال ـ بجعل المستعمل فيه هو الشيء ـ مستلزمٌ لأن لا يتحقّق لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى مصداق؛ لأنّ مثل هذا التصحيح ممكنٌ في جميع الموارد.

ودعوى: أنّ الشيء بوصف الشيئيّة ليس موضوعاً للحكم بل هو مرآة لمصاديق الموضوع، ومثل هذا كثيرٌ في الخطابات؛ لأنّ الّذي يتوجّه إليه الحكم فيها تارة يكون موضوعاً ومناطاً للحكم، وأُخرى مرآة لمصاديق موضوعه، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فلا يرد عليه ما سبق.

مدفوعة: بأنّ الموصول ليس من الألفاظ الموضوعة للعموم، بل يكون عمومه تابعاً لصلته؛ ولذا لا يكون استعماله في الفرد الواحد مجازاً، وحينئذٍ يحتمل أن يكون المراد به هو المال بقرينة معهوديّته في الآية السابقة.

وبالجملة: إنّ اللفظ إن كان موضوعاً للعموم ففي كون سبق العهد مضرّاً بعمومه أو كون المرجع أصالة الحقيقة فيه، وجهان.

وهذا بخلاف الموصول الّذي هو من المبهمات ولا تفيد العموم بنفسها؛ فإنّ حمله على العهد ممّا لا يستلزم مجازاً لكي يكون هو القادح فيه.

وإن كان الثاني، ففيه: أنّ المعاني بجهاته المتمايزة غير قابلة لأن يستعمل فيه اللفظ، وهذا مطلبٌ معلوم لمن له أدنى دراية بباب الاشتراك. هذا مضافاً إلى أنّ الاستعمال المزبور يستلزم استعمال لفظ الإيتاء أيضاً في المعاني الثلاثة؛ أعني الإعطا والإعلام والإقدار، وهذا محذورٌ زائدٌ على المحذور السابق.

لكن فيه: أنّ الإتياء ليس بمشترك بل هو وحدانيّ المعنى، والاختلاف إنّما هو في مصاديقه، نظير لفظ التواضع؛ فإنّه تارةً يحصل بالقيام على القدمين، وأُخرى بالقيام على الركبتين، وثالثاً باستقبال المقدم.

وبالجملة: إنّ الأصل يقضي عدم كونه مشتركاً بل يكون متّحد المعنى، والتكثّر إنّما هو في مصاديقه، فبالنسبة إلى المال عبارةٌ عن الإعطا، وبالنسبة إلى الحكم عبارة عن الإعلام وبالنسبة إلى الفعل عبارةٌ عن الإقدار؛ هذا.

٥٠٧ ـ قوله ﷺ: «لأنّ نفس المعرفة بالله غير مقدورٍ ...» (٢٢:٢)

أقول: إنّ المراد بالمعرفة المزبورة هي المعرفة بالكُنه أو ما يقرب منه من مراتب المعرفة الّتي يعجز عن إدراكها العقول القاصرة، وإلّا فمطلق المعرفة ليس غير مقدورة. وإذا كان المراد من المعرفة هي المعرفة الغير المقدورة فالمراد بالإيتاء هو الإقدار لا الإعلام.

٥٠٨ ـ قوله ﷺ: «بقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها﴾»[1] (٢٢:٢)

أقول: فيه: أنّ الوُسع مجاز شائع في الطاقة والقدرة، وأصل معناه هو الإحاطة كما في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرسِيُّه السَّمواتِ﴾[2]، ولمّا كان القادر على الفعل محيطاً به بخلاف العاجز فاستعمل بمعنى القدرة، ومفاد الآية حينئذٍ إنّما هو عدم تعلّق تكليفه تعالى إلّا بما يطاق. ولا ريب أنّ الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم يكون مقدور الترك، فيجوز تعلّق التكليف به، والكلام في المقام إنّما هو في الاحتياط بنفسه مع قطع النظر عن كثرة الموارد، والاحتياط بنفسه غير مستلزم للحرج.

٥٠٩ ـ قوله ﷺ: «بناءً على أنّ بعث الرسول ...» (٢٢:٢)

أقول: وشرح المقام: أنّ بعث الرسول كناية عن البيان، وحينئذٍ فإمّا أن يكون المراد من البيان ما هو أعمّ من بيان العقل والنقل، أو مختصٌّ بالأخير.

فإن كان الأوّل: فيندرج المستقلّات العقليّة تحت الغاية، ويكون الآية حينئذٍ دليلاً لإثبات الملازمة وردّاً على القول بإنكارها.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه منصرف عن ظاهره بما دلّ على وجوب التأكيد وعدم حسن العقاب إلّا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل كما هو المقرّر عند الأخباريّين.

---

١ ـ البقرة: ٢٨٦.
٢ ـ البقرة: ٢٥٥.

وإن كان المراد هو الثاني: فيندرج المستقلّات العقليّة تحت المغيّى، ويكون الآية حينئذٍ دليلاً للقول بإنكار الملازمة وردّاً على القول بإثباتها.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه حينئذٍ مخصِّص بما دلّ من البراهين على ثبوت الملازمة بغير المستقلّات.

وعلى جميع التقادير فهو دالٌّ على أنّ العقاب في غير المستقلّات يدور مدار البيان؛ هذا.

٥١٠ ـ **قوله**ﷺ: «وفيه: أنّ ظاهره الإخبار ...» (٢:٢٣)

أقول: إنّ منشأ الظهور قرينة السياق ولفظ الماضي.

فان قلت: إنّ هذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿وَ مَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ وأمثاله ممّا يكون الماضي فيه مسلوباً عن الماضويّة، ومفادهما أنّه ليس الظلم والعذاب من شأننا، وهذا لا يفرق فيه بين الماضي والحال والاستقبال، فيتمّ به الاستدلال.

قلت ـ مضافاً إلى أنّ هذا مجرّد احتمال، فليس بظاهر فيه حتّى يتمّ به الاستدلال ـ إنّ لنا قرينة تدلّ على بقاء «كان» في الآية على الماضويّة ولا يعقل إرادة الحال والاستقبال منه؛ وهي أنّ المراد بالرسول ـ كما في غير واحد من الآيات ـ إنّما هو الرسول الظاهريّ، والمراد بالبعث بعثه لدعوة الأُمّة، ولا شبهة في الدين أنّ نبيّنا ﷺ خاتم النبيّين، وحينئذٍ فإن كان المراد به الماضي فهو عين المدّعى، وإن كان المراد به الحال والاستقبال يلزم تعليق العذاب على أمر محال وهو بعث النبيّ ﷺ بعد نزول هذه الآية، وبطلانُه في غاية الوضوح.

وقد أُجيب عن الاستدلال بالآية المزبورة بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ الرسول حقيقةٌ في النبيّ المبعوث، والغاية وهو البعثة حاصلةٌ بالنسبة إليه، فلا مانع من العقاب في الشبهات.

ودعوى: أنّ مجرّد البعثة ووصول البيان في بعض الأحكام لا يوجب العقاب

فيما لم يصل فيه بيانٌ أعني الشبهات؛ فلابدّ من جعل الرسول كناية عن البيان، وبه يتمّ الاستدلال.

مدفوعةً: بأنّ هذا المحذور كما يدفع بجعل الرسول كناية عن البيان، كذلك يدفع بإبقاء الرسول على حقيقته وجعل متعلّق العذاب المقدّر في الكلام خصوص المعارف الضروريّة، وليس الأوّل أولى بل الأمر بالعكس؛ لأنّ الأوّل مجازٌ والثاني تقييدٌ، والتقييد أولى من المجاز.

وثانيهما: أنّ الاستدلال لا يتمّ إلّا بتقدير متعلّق العذاب أمراً عامّاً يشمل الشبهات، وتقدير هذا الأمر العامّ أوّل الكلام؛ لاحتمال كون المقدّر خصوص المعارف.

ودعوى: أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم؛ فالمتعيّن كون المقدّر هو الأوّل.

مدفوعةً: بأنّ إفادة حذف المتعلّق للعموم ليس من باب الوضع بل من باب الحكمة ومناسبة المقام، كما يقال في مقام المدح: «إنّ فلاناً يعطي»؛ فإنّ المطابق لغرضه كون المتعلّق عامّاً، والمقام ليس كذلك بل يقتضي تقدير خصوص المعارف؛ لأنّ مساقها مساق الآيات الواردة في التوحيد وردع الشرك، ولا أقلّ من الاحتمال، فيبطل الاستدلال.

٥١١ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّه ربما يورد التناقض ...» (٢٣:٢)

أقول: إنّ الجامع بين التمسّك بالآية وبين الردّ على الاستدلال بها في المقامين هو الفاضل الجواد[١] على ما حكي عنه، والمُورِد عليه هو المحقّق القميّ ﷺ[٢].

---

١ ـ هو شارح الزبدة، صاحب غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول، جواد بن سعد الله بن جواد الكاظميّ البغداديّ، تلميذ البهائيّ؛ أُنظر الذريعة ١٤: ١٥.

٢ ـ أُنظر القوانين ٢: ١٦ ـ ١٧. وجاء في هامش فرائد الأُصول ٢: ٢٣: «أورده المحقّق القميّ ﷺ على الوحيد البهبهانيّ ﷺ الّذي عبّر عنه في القوانين بـ «بعض الأعاظم»؛ ⇐

٥١٢ ـ قوله ﷺ: «ويمكن دفعه: بأنّ عدم الفعليّة ...» (٢٣:٢)

أقول: ملخّص الدفع: أنّ محلّ الكلام في المقام بين الأخباريّ والأُصوليّ أنّ الأوّل يدّعي فيه عدم حصول الأمن من العقاب؛ ولذا لا يجوّز ارتكاب الشبهات، والثاني يدّعي فيه حصول الأمن منه ولو من جهة حصول العفو، وحينئذٍ فله أن يتمسّك في هذا الباب بالآية المزبورة لنفي العذاب وحصول الأمن منه. وهذا بخلاف باب الملازمة؛ فإنّ المقصود فيها إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل. وعدمُ ترتّب العقاب على مخالفته لاينافي ثبوته؛ لأنّه من باب العفو الحتميّ.

٥١٣ ـ قوله ﷺ: «والإنصاف: أنّ الآية لادلالة لها على المطلب ...» (٢٤:٢)

أقول: وجهه ما تقدّم من أنّ مفاد الآية إنّما هو نفي العذاب الدنيويّ الواقع في الأُمم الماضية[١].

٥١٤ ـ قوله ﷺ: «وظاهرها: أنّه تعالى لا يخذلنّهم[٢] بعد هدايتهم ...» (٢٤:٢)

أقول: إنّ المراد بالهداية ليس هو الهداية إلى الأحكام؛ لأنّه لا معنى لبيان ما يتّقون بعد هذه الهداية، بل المراد هو الهداية إلى الاسلام، والمراد بالضلالة هو الخذلان؛ لأنّه لاوجه لمعناها الحقيقيّ في المقام؛ كيف، ولا معنى للضلالة بعد الهداية من الله تعالى؟! وظاهر الآية حينئذٍ أنّه تعالى لايخذلنّهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلّا بعد ما يبيّن لهم ما يجتنبونه من الأفعال والتروك.

⇐ أُنظر القوانين ٢: ١٦ ـ ١٧؛ والرسائل الأُصوليّة: ٣٥٣؛ والفرائد الحائريّة: ٣٧٣.
وقال المحقّق الآشتيانيّ في بحر الفوائد ٢: ١٢: «الجامع هو الفاضل التوني في الوافية، والمورد للتناقض بينهما المحقّق القميّ في القوانين، وأجاب عنه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في الفصول».

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٢٣.

٢ ـ في فرائد الأُصول: «لا يخذلهم».

٥١٥ ـ قوله ﷺ: «وفيه: ما تقدّم في الآية السابقة ...» (٢٥:٢)

أقول: وهو أنّه إخبار بوقوع الخذلان بعد البيان في الأُمم السابقة بقرينة لفظ كان؛ فلا ربط له بالمقام.

٥١٦ ـ قوله ﷺ: «اللّهمّ إلّا بالفحوى ...» (٢٥:٢)

أقول: يعني أنّ الخذلان الّذي هو عذاب دنيويّ إذا كان متوقّفاً على البيان، فالعذاب الأُخرويّ لكونه أشدّ بطريقٍ أولى.

٥١٧ ـ قوله ﷺ: «وفي دلالتها تأمّل ظاهرٌ» (٢٥:٢)

أقول: لعلّ الوجه: أنّ اللام فيه إمّا للتعليل أو الغاية، وعلى التقديرين فهو مرتّبٌ على الآيات والعلامات الدالّة على وجوده تعالى ووحدته وحقيقة رسوله ﷺ كما هو مضمون الآية السابقة عليه؛ فهو في أُصول الدين، والتعدّي منها إلى الفروع ثمّ منها إلى الشبهات يحتاج إلى الدليل.

٥١٨ ـ قوله ﷺ: «منها قوله تعالى ﴿قُلْ لا أَجِدُ فيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾[1] ...» (٢٥:٢)

أقول: تقريب الاستدلال بها بين وجهين:

أحدهما: ما هو ظاهر المتن من أنّ التعبير بعدم الوجدان في مقام إبطال الحرمة الّذي زعمه اليهود بالنسبة إلى بعض ما رزقهم الله، يدلّ على أنّ عدم الوجدان يكفي في إبطال الحكم بالحرمة.

وفيه: **أوّلاً:** أنّه مجرد إشعار؛ فلا اعتماد عليه.

وثانياً: أنّه حينئذٍ مؤكّدٌ لحكم العقل بأنّ عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود؛ فهو من مؤيّدات الدليل العقليّ، لاأنّه بنفسه مؤسّس لحكم مستقلّاً في عرض الدليل

---

١ ـ الأنعام: ١٤٥.

العقليّ، كما هو شأن الدليل الشرعيّ إذا ذكر منفرداً عن الدليل العقليّ.

وثانيهما: أنّ شرب التتن وأمثاله من المشتبهات لمّا لم يكن من أفراد المستثنى، فهو مندرجٌ تحت المستثنى منه، وحكمه الإباحة.

وفيه: **أوّلاً:** أنّ الحصر المستفاد من الآية إضافيّ؛ يعني أنّه بالنسبة إلى ما حرّمه اليهود من بعض مارزقهم الله تعالى، لا بالنسبة إلى جميع الأشياء حتّى الشبهات.

وثانياً ـ بعد التسليم ـ: أنّ مفاده إنّما هو إثبات الحكم الواقعيّ؛ لأنّه بعد أن لوحظ جميع أفراد المحرّمات ولم يكن شرب التتن مثلاً مندرجاً تحتها، فهو من المباحات الواقعيّة.

وثالثاً: أنّ من أفراد المستثنى «أو فسقاً»[1]، ومفهوم الفسق وإن كان مبيّناً ـ لأنّه عبارة عمّا يخرج به عن طاعة الله ـ لكن تعيين ما يوجب الخروج عنها لابدّ أن يكون من قبل الشارع، والمفروض أنّ شرب التتن وأمثاله لا يعلم أنّه ممّا يوجب الخروج عن طاعته تعالى، فيكون المخصِّص بالنسبة إليه مجملاً، ولا خلاف بينهم في أنّ المخصِّص المجمل إذاكان متّصلاً يوجب الإجمال في العموم، فيصير مجملاً فلا يجوز التمسّك به.

٥١٩ ـ قوله ﷺ: «ولعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها ...» (٢٦:٢)

أقول: ملخّصه: أنّ هذه الآية أحسن حالاً من الآية السابقة؛ لأنّ غاية مفاد السابقة أنّ الشيء ما لم يوجد تحريمه فيما أُوحى إلى النبيّ ﷺ لا يجوز الحكم بحرمته، وأمّا إثبات الإباحة فلا دلالة لها عليها، بخلاف هذه الآية؛ فإنّها تدلّ زائداً على عدم جواز الحكم بالحرمة، على أنّه لابدّ من الالتزام بالإباحة؛ لأنّ مفاد قوله

---

١ ـ ﴿قُلْ لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِ...﴾؛ المصدر السابق.

تعالى: ﴿مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا﴾ إنّما هو الأمر بالأكل، وهو ينافي وجوب الاحتياط.

لكن فيه: مضافاً إلى ما في المتن، أنّها أسوأ حالاً من جهة أُخرى؛ وهي أنّها بالنسبة إلى الحيوانات والذبائح؛ فمفادها تأسيس أصالة الحلّ في اللحوم، وأين هو من تأسيس أصالة الحلّ في تمام الأشياء المشتبهة؟! هذا.

٥٢٠ ـ قوله ﷺ: «لأنّ غاية مدلول الدالّ منها ...» (٢٧:٢)

أقول: تحقيق المقام: أنّ الدليلين إذا أفاد كلٌّ منهما حكماً ينافي الآخر، فإمّا أن يكون الموضوع فيهما أمراً واحداً لا يوجب العمل بأحدهما رفع الموضوع في الآخر، أم لا بل يكون العمل به رافعاً للموضوع في الآخر؛ فإن كان الأوّل فهو من باب التعارض، وإن كان الثاني: فإمّا أن يكون العمل بأحدهما بعينه موجباً لرفع الموضوع في الآخر من غير عكس ـ كما في الدليل بالنسبة إلى الأصل ـ فهو من باب الحكومة، أو يكون العمل بكلّ منهما موجباً لرفع الموضوع في الآخر فهو من باب التحاكم، وحكمه حكم التعارض.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الحكومة في المقام قائمة بكلّ من الطرفين؛ لأنّه لاشبهة في أنّ المشتبه بوصف الاشتباه كما يكون موضوعاً في أدلّة البراءة كذلك يكون هو الموضوع في دليل الاحتياط؛ كيف، والاحتياط لا يكون إلّا في مورد الشبهة؟! وإذا كان الموضوع فيهما هو المشتبه وما لا يعلم فالاشتباه إن فرض في الحكم الواقعيّ ـ كما هو ظاهر الأخبار في هذا الباب ـ فهو بالنسبة إلى كلّ من دليل البراءة والاحتياط في حدّ سواء، وإن فرض فيما هو أعمّ من الحكم الواقعيّ و الظاهريّ ـ كما هو مقتضى حكم العقل ـ فهو أيضاً بالنسبة إلى كلّ من الطرفين في حدّ سواء؛ فكما يقال: إنّ دليل الاحتياط رافع لموضوع دليل البراءة فكذلك يقال: إنّ الثاني رافع لموضوع الأوّل، فيكون النسبة بينهما هو التحاكم.

نعم، لو قلنا بأنّ المراد بالمشتبه في موضوع البراءة ما هو مشتبه الحكم في الواقع والظاهر، وفي موضوع دليل الاحتياط ما هو مشتبه الحكم في الواقع فقط، يمكن أن يقال: إنّ الثاني رافعٌ لموضوع الأوّل ولا عكس؛ لأنّ جعل الاحتياط في الظاهر رافعٌ لموضوع الأوّل؛ لأنّه أعمّ من مشتبه الحكم في الواقع والظاهر، وجعل البراءة في الظاهر لا يوجب رفع موضوع دليل الاحتياط؛ لأنّ العلم بالحكم الظاهريّ لا يوجب رفع الاشتباه عن الحكم الواقعيّ؛ هذا، لكنّه تفكيك بين مفاد الدليلين من غير أن ينتهي إلى وجهٍ؛ فتدبّر.

٥٢١ ـ قوله ﷺ: «منها المرويّ عن النبيّ ﷺ» (٢٧:٢)

أقول: إنّ طرق هذا الخبر عديدة بين ما ذكر في متنه تسعة، وبين ما اقتصر فيه على الأقلّ منها، والظاهر أنّ الصحيح منها ما ينتهي إلى حريز.

هذا ما هو ببالي، وإن أردت الاطمينان في هذا المقال فعليك بمراجعة علم الرجال[1].

---

١ ـ الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩؛ وكتاب التوحيد للصدوق: ٣٥٣، باب الاستطاعة، الحديث ٢٤؛ والوسائل ١١: ٢٩٥، باب جملة ما عفى عنه، الحديث الأوّل. قال في المحصول في علم الأُصول ٣: ٣٤١ ـ ٣٤٢: «حديث الرفع مشهورٌ بين العامّة والخاصّة، وقد رواه الصدوق في خصاله بسندٍ صحيح، وإليك السند والمتن؛ قال: حدّثنا: أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لايعلمون، وما لايطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة». والحديث صحيحٌ، رجاله كلّهم ثقات؛ أمّا أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، فهو وإن لم يوثّق صريحاً في كلمات الرجاليّين المتقدّمين، لكنّه من مشايخ الصدوق في عداد ابن وليد وهو أيضاً لم يوثّق؛ وما ذلك إلّا لأنّ المشايخ كانوا في غنى عن إطرائهم بالتوثيق؛ ولأجل ذلك نرى أنّ كثيراً ⇐

٥٢٢ ـ قوله ﷺ: «فإنّ حرمة شرب التتن ...» (٢٨:٢)

أقول: ملخّص الاستدلال: أنّه لابدّ من باب دلالة الاقتضاء من تقدير شيء فيه؛ لأنّ هذه الأشياء بأنفسها لم ترفع عن هذه الأُمّة بالحسّ والعيان. ومحتملات هذا المقدّر أُمور ثلاثة:

أحدها: جميع الآثار.

والثاني: هو المؤاخذة في الجميع.

والثالث: ما هو الأثر المناسب في كلّ منها.

وعلى التقادير يتمّ الاستدلال؛ أمّا على الأوّلين فواضحٌ. وأمّا على الأخير فلأنّ موضع الاستدلال هو ما لايعلمون، والأثر المناسب له هو المؤاخذة.

قد يقال: إنّ ارادة الحكم فيما لايعلمون أمرٌ ممكنٌ فلا موجب للتصرّف في ظاهره، وهذا بخلاف أخواته؛ فإنّ نسبة الرفع إليها كما عرفت غير ممكن، فلابدّ من ارتكاب خلاف الظاهر فيها.

وفيه: أنّه إن أُريد من صلاحيّة نسبةالرفع إلى الحكم المجهول صلاحيّتها بالنسبة إلى الحكم الثاني فهو فاسدٌ؛ لأنّه مستلزمٌ للدور. مضافاً إلى أنّه إن كان موجوداً فلا يرتفع بالجهل به، وإن كان معدوماً فليس بثابت حتّى يرتفع.

⇒ من المتأخّرين كالشهيد الثاني وغيره وثّقوه اعتماداً على القرائن.

ويعقوب بن يزيد هو ابن حمّاد الأنباري السلمي الّذي كان من كتّاب المنتصر بالله؛ قال النجاشي في رجاله ٢: ٤٢٧: «وكان ثقةً صدوقاً، له كتاب البداء ...».

وحمّاد بن عيسى أحد أصحاب الإجماع الّذي اتّفقت العصابة على وثاقته.

وحريز بن عبدالله السجستاني أمره في الجلالة أشهر من أن يعرف».

وقال في أوثق الوسائل ٢٥٩: «الخبر قد صحّ عن أئمّتنا عليهم السلام وأسندوه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فما ربما يتوهّم من كونه نبويّاً ضعيفاً ضعيفٌ جدّاً».

وراجع معجم رجال الحديث ٤: ٢٤٩، الرقم: ٢٦٣٧ لتطّلع على شرح حال حريز بن عبدالله.

وإن أُريد الحكم الفعليّ، فمعلومٌ أنّ الحكم الفعليّ ليس في قبال الحكم الثاني وإنّما هو عينه، وتسميته بالفعليّ إنّما هو من جهة ترتّب المؤاخذة على مخالفته، فيرجع إلى رفع المؤاخذة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ منشأ الأثر إذا كان قابلاً للارتفاع فهو أولى بالرفع من أثره، هذا.

٥٢٣ ـ قوله ﷺ: «ويمكن أن يورد عليه: بأنّ الظاهر من الموصول ...» (٢٨:٢)

أقول: توضيحه: أنّ مفاد قوله ﷺ «ما لا يعلمون» بمقتضى عموم الموصول وإن كان ما هو أعمّ من الموضوع والحكم، لكنّه مختصٌّ في المقام بالأوّل بقرينة العطف وبقرينة السياق مع قطع النظر عن العطف.

أمّا الأُولى: فلأنّ العطف يقتضي أن يكون المراد بالمعطوف ما هو من سنخ المعطوف عليه، والمعطوف عليه في هذا الخبر لمّا كان من مقولة أفعال المكلّفين كالسهو والنسيان والاضطرار والاستكراه فليكن المراد بالمعطوف أيضاً ما هو من مقولتها، وهو فيما لا يعلمون ليس إلّا الفعل الّذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخَلّ وما هو مثله، لا الحكم الّذي ليس من مقولة فعل المكلّف.

وأمّا الثانية: فلأنّه إذا جعل لفعل واحد متعلّقات عديدة فالاتّحاد في النَسَق يقتضي أن يكون تعلّقه بالثاني بمثابة تعلّقه بالأوّل، وحيث إنّ تعلّق الرفع في غير «ما لا يعلمون» لما كان بالفعل فليكن فيه أيضاً كذلك؛ وهذا نظير قوله: «رأيت البصرة والكوفة»؛ حيث قيل: إنّ تعلّق الرؤية في الأوّل إن كان بالنسبة إلى سُوره وسواده أو أهله فليكن في الثاني أيضاً كذلك.

فإن قلت: إنّ إرادة الفعل في الأخوات إنّما يتمّ في غير الخطأ والنسيان، وأمّا فيهما فلإرادة الحكم أيضاً لها مسرح؛ لصحّة نسبة الخطأ والنسيان إلى الحكم أيضاً.

قلت: إنّ النسبة المرقومة وإن كانت صحيحة، لكن إرادتها في المقام ـ كما لايخفى على ذوي الأفهام ـ في غاية الركاكة؛ تدبّر.

هذا غاية توضيح ما ذكره، وأنت خبيرٌ بما فيه:

أمّا أوّلاً: فبأنّه لو سلّم اعتبار هذه الظهورات الناشئة من مناسبة العطف واتّحاد السياق، فغاية اعتبارها بحيث لو برزت في قبال الأُصول العمليّة فيرفع اليد عنها بسببها، لا أنّها كانت صالحة لصرف الظواهر.

والحاصل: أنّ للظواهر مراتب متدرّج: الظهور الوضعيّ، والحكمتيّ، وأمثال هذه الظهورات الإشعاريّة؛ والأوّل في مقام التعارض مقدّم على الثاني كما أنّ الثاني مقدّم على الثالث، ودلالة الموصول على العموم من باب الظهور الوضعيّ؛ غاية ما في الباب أنّ دائرة عمومه بقدر صلته، وصلته في المقام ـ أعني عدم العلم ـ عامّ بالنسبة إلى كلّ من الموضوع والحكم؛ فالعموم ثابت له بالنسبة إليهما، وبعد ثبوت هذا العموم الناشي من الظهور الوضعيّ لا اعتماد على الظهور الإشعاريّ في قباله.

وأمّا ثانياً ـ بعد تسليم اختصاص الموصول بالموضوع أعني فعل المكلّف بقرينة الأخوات ـ: فبأنّ فعل المكلّف بين قسمين: قسمٌ يكون عنوانه معلوماً وإنّما المجهول هو حكمه كشرب التتن وأمثاله، وقسمٌ يكون حكمه معلوماً وإنّما المجهول عنوانه كشرب المائع المشتبه بين الخمر والخلّ، وغيره من الشبهات الموضوعيّة، وقرينة الأخوات تقتضي كون المراد بالموصول مطلق فعل المكلّف. وحينئذٍ إن قدّر العائد للموصول لفظ حكمه يكون الموصول عامّاً لكلّ من القسمين؛ لأنّ الحكم عبارة عن الموضوع والمحمول، وعدم العلم بالحكم يصدق في صورة العلم بالموضوع والجهل بالمحمول وهو القسم الأوّل، وبالعكس وهو القسم الثاني.

وإن قدّر الموصول لفظ عنوانه يختصّ الموصول بالأخير؛ فالأمر دائر بين تخصيص الموصول وتعميمه، ولاريب أنّ الثاني أولى؛ فالرواية دالّة على ثبوت البراءة في الشبهة الحكميّة أيضاً مع كون الموصول مختصّاً بفعل المكلّف بقرينة الأخوات.

ودعوى: أنّ تقدير حكمه مستلزمٌ للإضمار، وهو مرجوحٌ بالنسبة إلى التخصيص.

مدفوعةٌ: بأنّ الإضمار على التقديرين محتاجٌ إليه؛ فإنّ المقدّر في الثاني أيضاً لفظ عنوانه؛ فتأمّل.

ودعوى: أنّ حمل الموصول على العموم مستلزم لتقييد الحديث بما بعد الفحص؛ لأنّ المؤاخذة غير مرفوع في الشبهات الحكميّة قبل الفحص، وهذا بخلاف ما إذا حمل على الموضوع؛ فإنّه لايحتاج إلى التقييد المزبور؛ فإنّ العمل بالأصل في الشبهات الموضوعيّة غير مشروط بالفحص.

مدفوعةٌ: بأنّه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص، فالأوّل أولى.

٥٢٤ ـ قوله ﷺ: «وهو الأقرب اعتباراً ...» (٢٩:٢)

أقول: وذلك لأنّ ما لا يترتّب عليه أثر الوجود أقرب إلى المعدوم ممّا يترتّب عليه بعض الآثار.

٥٢٥ ـ قوله ﷺ: «وهذا أقرب عرفاً من الأوّل ...» (٢٩:٢)

أقول: إنّ الظهور لابدّ له من مستند وإلّا فهو مردود على مدّعيه، والّذي يصلح أن يكون مستنداً للظهور المزبور بعد بداهة عدم انتهائه إلى الوضع إمّا القرب الاعتباريّ أو غلبة الاستعمال في المعنى الظاهر، أو القرينة الخاصّة على طبقه، وكلّ منها بمكان من الفقدان؛ أمّا الأوّل: فهو على الخلاف كما عرفت.

وأمّا الثاني: فلأنّه ليس لنا في الأخبار حسب ما ظفرنا خبرٌ مشتمل على لفظ الرفع

المحتاج إلى التقدير سوى هذا الخبر وخبر رفع القلم عن الصبيّ، فأين الغلبة؟!

مضافاً إلى أنّ بنائهم في حديث رفع القلم على أنّ المرفوع ليس خصوص المؤاخذة.

وأمّا الثالث: فهو ليس إلّا وحدة السياق.

وفيه: أنّ تقدير خصوص المؤاخذة في سائر الفقرات أوّل الكلام، مضافاً إلى ما عرفت سابقاً؛ فتأمّل.

٥٢٦ ـ قوله ﷺ: «نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة ...» (٢٩:٢)

أقول: غرضه أنّ مقتضى ظاهر الخبر عرفاً وإن كان رفع خصوص المؤاخذة إلّا أنّ القرينة الخارجيّة قامت على الخلاف، وهي استدلال الإمام ﷺ في هذه الرواية بحديث الرفع على رفع غير المؤاخذة.

لا يقال: إنّ استدلال الإمام ﷺ فيها به على رفع بعض الآثار لا يستكشف عن كون المقدّر جميع الآثار.

لأنّا نقول: كونه ﷺ في مقام الاستدلال كاشفٌ صدقٍ عن كون الرواية واردة في مقام بيان الكبرى الكلّيّة، وإلّا لخرج ﷺ عن قاعدة الاستدلال.

فإن قلت: إنّ النبويّ المحكيّ في كلام الإمام ﷺ مختصّ بالثلاثة، ولعلّه غير النبويّ الّذي هو محلّ الكلام في المقام، ولو سلّم عدم التعدّد فاقتصاره ﷺ على الثلاثة يدلّ على أنّ نفي جميع الآثار مختصّ بها فلا يثبت في غيرها.

قلت: أوّلاً: إنّ الأصل عدم التعدّد.

وثانياً ـ بعد تسليم التعدّد ـ: إنّ كلامهم ﷺ يكون بعضه مفسرّاً لبعض الآخر، وإذا ثبت نفي جميع الآثار في هذه الثلاثة فمقتضى وحدة السياق كون الباقي أيضاً بمثابتها.

وثالثاً: إنّ المقصود من الاستدلال ردّ القول باختصاص المقدّر بالمؤاخذة، وهو يحصل ولو لم يكن المقدّر جميع الآثار، بل بعضها إذا كان من الأحكام الوضعيّة.

فإن قلت: إنّ الاستدلال المزبور عنه ﷺ في مقام التقيّة، فلا يجوز استكشاف الحكم عنه؛ توضيح المقام: أنّ الحلف بالطلاق وتاليه لمّا كان باطلاً في الواقع ولو في حال الاختيار، والامام ﷺ كان خائفاً منهم في بيان هذا الحكم، فعدل ﷺ عنه، وبيّن أنّه في حال الإكراه باطل مستشهداً في مقام إسكاتهم بالنبويّ فأسكتهم وبيّن الحكم الواقعيّ للسائل في محلّ ابتلائه.

قلت: إنّ النبويّ المذكور إن لم يكن له ظهور في رفع جميع الآثار فلا يحصل به إسكات الخصم، وإن كان له ظهور فيه فهو عين الدليل في باب ظواهر الألفاظ.

ومجرّد احتمال أنّ المراد منه لم يكن ما هو ظاهرٌ فيه، وإنّما استدلّ به تقيةً، ممّا لايُعبأ به؛ هذا. وممّا ذكرنا ظهر وجه التأمّل في كلامه ﷺ.

٥٢٧ ـ قوله ﷺ: «والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع ...» (٢:٣٠)

أقول: إن فرض كلام صاحب القول العموم المجموعيّ، إنّما هو في طرف المرفوع، وأمّا العموم في طرف المرفوع عنه ـ أعني أُمّتي باعتبار كونه اسم جمع مضاف ـ فعلى الفرض المزبور إمّا أن يلاحظ أفراديّا أو مجموعيّاً؛ فإن كان الأوّل فهو مطابق لمدّعى صاحب القول. وإن كان الثاني فهو مستلزمٌ لصحّة معنى الحديث بدون الافتقار إلى التقدير.

وبمثابة هذا القسم ما إذا كان العموم في طرف المرفوع أفراديّاً وفي طرف المرفوع عنه مجموعيّاً؛ وذلك لأنّ مفاد النبويّ ﷺ حينئذٍ أنّ هذه التسعة مرفوعة عن مجموع الأُمّة من حيث المجموع، وهذا يصحّ فيما إذا كان العاصم منهم واحداً،

وهو كذلك في هذه الأُمّة؛ لأنّ الإمام عليه السلام منهم وهو معصوم عن جميعها؛ هذا.

وأنت خبيرٌ بأنّ كلّ ذلك شططٌ من الكلام:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأمرين من هذه التسعة ثابتان للامام عليه السلام أيضاً، وهما الاضطرار والاستكراه فلا يصحّ القول برفع هذه التسعة عنه عليه السلام أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ رفع هذه الأُمور بهذا المعنى ممّا لا اختصاص له بهذه الأُمّة؛ لأنّ الأُمم السابقة أيضاً يكون المعصوم موجوداً فيهم، وهذه الأُمور مرفوعة عنه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ المعنى المذكور ينافي الامتنان الّذي هو مساوق النبويّ.

وأمّا رابعاً: فلأنّ المقصود لو كان رفع هذه الأُمور عن المعصوم عليه السلام فليس المقام مقام ذكر الرفع بل المناسب هو الدفع؛ لأنّ هذه الأُمور لم يكن ثابتة له عليه السلام حتّى ترفع، بل خلق عليه السلام منزّهاً عنها.

وأمّا خامساً: فلأنّ إرادة العموم المجموعيّ من الكلام خلاف الظاهر، فلايصار إليه؛ وتوضيح ذلك: أنّ الموضوع له في ألفاظ العموم مثل لفظ «كلّ» والجمع المحلّى باللام والجمع المضاف وأمثالها، إنّما هو معنى بسيط وحدانيّ يعبّر عنه في لسان الفارسى بـ«همه»؛ وذلك لأنّه لا يتبادر من لفظ كلّ وأمثاله إذا استمع من وراء الجدار عارياً عن توجّه حكم إليه إلّا هذا. ولمّا كان الغرض من وضع الألفاظ المفردة هو التأليف، فإذا بني على تأليفها وتوجّه حكم إليها فحينئذٍ يصير اللفظ الدالّ على المعنى المزبور إذا لم يكن قرينة على التعيين، مجملاً ومردّداً بين العموم الاستغراقيّ والبدليّ والمجموعيّ، ورافع هذا الإجمال في المقام إنّما هو غلبة الاستعمال، ولا شبهة في أنّ غلبة الاستعمال في ألفاظ العموم إنّما هو في غير المجموعيّ؛ لأنّا إذا تتبّعنا موارد استعمال ألفاظ العموم من الآيات والأخبار والخطب ما وجدنا استعمالها في العموم المجموعيّ إلّا موارد نادرة قامت على

طبقه القرينة، فيكون إرادة العموم المجموعيّ من ألفاظ العموم خلاف الظاهر لابمعنى كونه مجازاً لغويّاً؛ لأنّ المعنى الحقيقيّ ـ أعني الاستيعاب ـ متحقّق في كلّ من المعاني المزبورة، بل بمعنى كونه مجازاً أُصوليّاً المفسّر بمطلق خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلّا بعد قيام القرينة على طبقه؛ هذا.

٥٢٨ ـ قوله ﷺ: «وهو كما ترى وإن ذكره بعض الفحول» (٣١:٢)

أقول: هذا الوجه محكيّ عن العلّامة ﷺ في قواعده. وملخّص ما يرد عليه: أنّ المقدّر في صورة إرادة العموم ليس كلّ فرد فرد من الأثر لكي يلزم المحذور المزبور، بل المقدّر إنّما هو لفظ الآثار؛ فحاله كحال المؤاخذة. هذا إذا كان المدار في القلّة والكثرة على الكلمة، ولو بني على الحروف فلا شبهة في أنّ لفظ المؤاخذة أكثر حرفاً.

٥٢٩ ـ قوله ﷺ: «لالإثبات ظهورها ...» (٣١:٢)

أقول: إنّ الوجه في ذلك: أنّ الأخذ بالمتيقّن أصل عمليّ، ومن المعلوم أنّه لايوجب ظهوراً في اللفظ.

٥٣٠ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٣٢:٢)

أقول: ما يصلح وجهاً له بين أمرين:

أحدهما: أنّ النبويّ الشريف ليس بمخصّص للعمومات المثبتة للأحكام الوضعيّة حتّى يكون عمومها رافعاً للإجمال عنه، بل يكون حاكماً بالنسبة إليها، فلا تعارض بينهما حتّى يوجب ظهور العامّ رفع الإجمال عنه.

وفيه: أنّ النبويّ إن كان له ظهور في نفي جميع الآثار فهو مقدّم على العمومات المرقومة سواءٌ كان مخصِّصا لها أو حاكماً. وإن كان مجملاً فلا مسرح لتقديمه، من غير فرقٍ بين كون لسانه لسان التخصيص أو الحكومة، ومجرّد كونه حاكماً

لا يوجب التقديم مع كونه مجملاً لا لسان له.

وثانيهما: أنّ النسبة بين النبويّ والعمومات عموم من وجه؛ لأنّ ما دلّ على أنّ الصلاة في النجاسة باطلٌ، عامّ بالنسبة إلى العمد والنسيان كما أنّ النبويّ عامٌّ بالنسبة إلى النجاسة وغيره؛ فليس النبويّ بخاصّ حتّى يوجب إجماله للشكّ في خروج بعض الآثار عن تحت العمومات، فيكون المرجع فيه عمومها، هذا.

٥٣١ ـ قوله ﷺ: «فليس المراد بها الآثار المترتّبة ...» (٣٢:٢)

أقول: إنّ الوجه في ذلك: أنّ الظاهر من الرواية كون السبب في رفع الأحكام الثابتة في صورة وجود هذه الأُمور هو نفسها، فلو عمّم بالنسبة إلى ما صارت هذه الأُمور أسباباً لها للزم التناقض، فلا يعقل رفع الآثار المترتّبة على هذه العنوانات.

٥٣٢ ـ قوله ﷺ: «وليس المراد أيضاً ...» (٣٢:٢)

أقول: وذلك لأنّ الظاهر من الرواية ـ كما مرّ ـ كون الرفع مستنداً إلى هذه الأُمور؛ فإذا فرضنا كون حكم مترتّباً في الشريعة على شيء بوصف عدم الخطأ كان ارتفاعه في صورة وجود الخطأ من جهة ارتفاع موضوعه، فهو تخصّص لا تخصيص. وبمثابته عدم ارتفاع بعض آثار الآخر كالضمان ونحوه في صورة الخطأ؛ لأنّ رفعه ينافي الامتنان المسوق له الرواية، فخروجه أيضاً من باب التخصّص.

٥٣٣ ـ قوله ﷺ: «ثمّ المراد بالرفع: ما يشمل ...» (٣٣:٢)

أقول: إنّ هذا وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه استفيد منه بضميمة فهم الأصحاب.

٥٣٤ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف ...» (٣٣:٢)

أقول: كلامه هذا مشتملٌ على إيرادين:

ملخّص الأوّل: إنّك قد ذكرت أنّ المرفوع في الرواية خصوص الآثار الشرعيّة، واستحقاقُ العقاب والمؤاخذة من الآثار العقليّة، فلا يرفع بها.

وملخّص الثاني: أنّه قد تقدّم أنّ المرفوع بالنبويّ هو الأثر المترتّب على الشيء مع قطع النظر عن هذه العناوين، واستحقاق العقاب من الآثار المترتّبة على عنوان المعصية، وهي لا تتحقّق إلّا في صورة العمد.

وممّا ذكر ظهر ما في قوله﵀: «والحاصل ...»[1].

وأمّا قوله﵀: «وأمّا نفس المؤاخذة فليست ...» فالأولى أن يذكر﵀ بعده: ولا من الآثار العقليّة بل من الأفعال؛ وذلك لأنّ الّذي يحكم به العقل استحقاق العقوبة، وأمّا نفس العقوبة فهو فعل المعاقِب.

٥٣٥ ـ قوله﵀: «قلت: قد عرفت أنّ المراد ...» (٢:٣٣)

أقول: توضيحه: أنّ المرفوع في النبويّ ليس نفس استحقاق العقاب، بل الحكم الّذي لا مانع من إنشائه من الشارع عقلاً، وهو في الخطأ والنسيان إيجاب الحفظ، وفيما استكرهوا عليه إيجاب ما لا يقع معه الإكراه من المكره، وفيما لا يعلمون إيجاب الاحتياط، وفيما لا يطيقون إيجاب الفعل العُسريّ، وفيما اضطرّوا إليه إيجاب الالتزام بترك ما اضطرّ إليه كأكل الميتة مثلاً، وفي باقي الفقرات إيجاب رفع ما يوجب عروض هذه الأحوال وتحصيل الملكة بما يقتضي ضدّها؛ هذا.

٥٣٦ ـ قوله﵀: «وكذلك الكلام في الجزء المنسيّ، فتأمّل» (٢:٣٥)

أقول: لعلّ وجهه:

أوّلاً: عدم صحّة جعل المرفوع الشرطيّة والجزئيّة؛ لأنّهما ليسا من المجعولات

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٣٣.

الشرعيّة، بل من الأُمور المنتزعة من الأحكام كسائر الأحكام الوضعيّة كما هو مختار المصنّف فيها.

ويمكن دفعه: بأنّها وإن كانت من الأُمور الانتزاعيّة الغير القابلة للجعل والرفع إلّا أنّ منشأ انتزاعها هو الحكم التكليفيّ، وهو قابل للرفع، فيرتفع الحكم الشرعيّ المترتّب عليه الأمر الانتزاعيّ.

وثانياً: أنّ الشرطيّة والجزئيّة ليستا من آثار ترك الشرط والجزء؛ ضرورة أنّ وجوب الصلاة مثلاً كما أنّه ليس من آثار ترك الصلاة بل هو حكم شرعيّ يجب امتثاله، وتركه لم يكن موجباً لوجوبه، فكذلك الشرطيّة والجزئيّة ليستا من آثار ترك الشرط والجزء، بمعنى أنّه كان موجباً لثبوتهما، بل هما حكمان شرعيّان يجب العمل بمقتضاهما، فلا يرتفعان بالنبويّ.

وبعبارة أُخرى: إنّ معنى الخبر أنّ كلّ أثر يترتّب على الشيء في الخارج في حال الالتفات يرتفع هذا الأثر منه في حال النسيان، والشرطيّة والجزئيّة ليستا من آثار ترك الشرط والجزء في حال العمد والالتفات حتّى ترتفعان بحال السهو والنسيان.

وثالثاً: أنّ الشرطيّة ـ بناء على القول بثبوت الجعل في الأحكام الوضعيّة ـ من الآثار الشرعيّة، بخلاف الجزئيّة؛ فإنّها ليست إلّا من المنتزعات كالكليّة؛ فوجه التأمّل هو الإشارة إلى التفصيل بينهما.

٥٣٧ ـ قوله ﷺ: «وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكرَه ...» (٣٥:٢)

أقول: وذلك كما إذا أُكره زيد بهدم دار الفلاني، وإن تمرّد فهو مأخوذ بإعطاء مئة دينار؛ فإنّه يجوز له الهدم فراراً عن عدم إعطاء هذا المبلغ.

وملخّص الجواب: أنّ هذا من باب قاعدة عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع

الضرر عن الغير؛ كما إذا غرق مال زيد وهذا الضرر لا يدفع منه إلّا بتحمّل عمرو مقداراً من الضرر؛ فإنّه لا يجب عليه تحمّله من جهة دفع الضرر عن زيد؛ هذا.

٥٣٨ ـ قوله ﷺ: «ويمكن حمله على ما لم يُظهر الحاسد ...» (٣٦:٢)

أقول: إنّ الحسد الكامن في النفس الّذي كان من مقتضيات الطباع ممّا لا يعقل أن يترتّب عليه العقاب، فكيف يجعل رفع العقاب عليه من خواصّ أُمّة النبيّ؟!

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ العقاب المرفوع إنّما هو على مخالفة الأمر بإزالة صفة الحسد من النفس وإزاحة هذه القوّة عنها.

٥٣٩ ـ قوله ﷺ: «والمراد: إمّا رفع المؤاخذة عليها ...» (٣٨:٢)

أقول: لم نر أحداً عدّ الطيرة من المعاصي، فلا عقاب عليها حتّى يرتفع بالنبويّ؛ هذا.

ودعوى: أنّ عدم عدّهم في عدادها إنّما هو من جهة أنّه مرتفع المؤاخذة بهذا الحديث، فهو ممّا لم يكن عليها المؤاخذة الفعليّة دون الشأنيّة.

مدفوعةٌ: بأنّ ثبوت المؤاخذة الشأنيّة بالنسبة إليه دعوى بلا سند، ولا أقلّ من الشكّ، ومقتضى الأصل في الأشياء هو إباحته؛ فتأمّل.

٥٤٠ ـ قوله ﷺ: «أنّ المراد بالطيرة التطيّر بالنبيّ ﷺ أو المؤمن ...» (٤٠:٢)

أقول: إنّ هذا التوجيه في الرواية في غاية البعد، والقرينة الواضحة قامت على خلافه، وهو قوله ﷺ: «ثلاثةٌ لا يَسلَمُ منها أحدٌ، إلى أن قال: إذا تَطَيَّرتَ فامضِ وإذا حَسَدتَ فلا تَبغِ»[1].

وحمل الفعل على المجهول ـ يعني إذا صرت محسوداً فلا تتفحّص ـ يوجب

---

١ ـ البحار ٥٨: ٣٢٠، ذيل الحديث ٩؛ وانظر فرائد الأُصول ٢: ٣٧.

التفكيك؛ لأنّ الفعل في الفقرة السابقة واللاحقة معلومٌ؛ فالمراد بالحسد أن يحسد الغير لا أنّه يحسد.

وثبوته في النبيّ ومن هو دونه لا ينافي عصمته؛ لأنّ وجوده وعدم استعماله في الخارج كاشفُ صدقٍ عن علوّ المرتبة.

٥٤١ ـ قوله ﷺ: «فإنّ المحجوب حرمة شرب التتن ...» (٤١:٢)

أقول: إنّ النسبة بين هذا الخبر وأخبار الاحتياط من باب التعارض لا الحكومة؛ وذلك لأنّ الموصول عامٌّ ومن جملة أفراده حرمة شرب التتن في الواقع، ومعنى وضعها عدمُ وجوب الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط إنّما هو من جهة الوصول إلى الواقع، وإذا ارتفع الواقع عنهم فلا يبقى للاحتياط وجوبٌ، وهذا يعارض ما كان مفاده وجوب الاحتياط.

٥٤٢ ـ قوله ﷺ: «فإنّ كلمة «ما» إمّا موصولةٌ أُضيف إليه ...» (٤١:٢)

أقول: إنّ مفاد هذا الخبر على التقدير الأوّل بمثابة الخبر السابق؛ فهو بالنسبة إلى أخبار الاحتياط من باب التعارض. وعلى الثاني ـ أعني كون كلمة «ما» مصدريّة ظرفيّة ـ يكون محكوماً بالنسبة إليها؛ فان مفاد «ما لا يعلم» حينئذٍ: مادام عدم إقامة الحجّة، وأخبار الاحتياط حجّةٌ.

٥٤٣ ـ قوله ﷺ: «بناءً على أنّ المراد بالشيء الأوّل ...» (٤٢:٢)

أقول: إنّ النكرة في سياق النفي وإن كان مفيداً للاستغراق، لكن إرادته في المقام غير معقول؛ لأنّ دائرة الاستغراق: تارةً: يلاحظ بالنسبة إلى جميع الأشياء وهذا غير محقّق الموجود في الخارج؛ فإنّه لم يوجد في الكائنات من لم يعرف شيئاً رأساً حتّى الرضيع؛ فإنّه عارفٌ بشرب اللبن من ثدي الأُمّ.

وأُخرى: يلاحظ بالنسبة إلى الأحكام، وهذا أيضاً غير موجود؛ لعدم من

لم يقرع سمعه بصِيت[١] الإسلام، ولو فرض وجوده فهو في غاية الندرة، فيبعد حمل الكلام عليه؛ فتعيّن في مفاده ما ذكره المصنّف ﷺ في مقام الاستدلال.

٥٤٤ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل...» (٢:٤٢)

أقول: لعلّه إشارة إلى ما في كلامه من المناقشة؛ وهي بين وجوه:

أحدها: أنّ ما ذكره من دعوى الظهور في محلّ المنع؛ كيف، ولفظ الجهالة بحسب الوضع ومعناها الحقيقيّ عامٌّ يشمل صورة الترديد أيضاً؟! وقد وقع الاستعمال على طبقه في غير موضع من الآيات والروايات أيضاً.

وثانيها: منع ما ذكره من لزوم التخصيص، بل اللازم هو التخصّص؛ وذلك لأنّ الجهل تارةً يكون مع العلم الإجماليّ، وأُخرى: بدونه. وعلى الأوّل تارة: يكون قبل الفحص، وأُخرى: بعده. والجاهل في هذه الأقسام إذا ارتكب أمراً ووقع في خلاف الواقع، يصدق عليه في الثاني والثالث أنّ سبب وقوعه في خلاف الواقع هو الجهالة، فيكون مشمولاً للحديث. وهذا بخلاف الأوّل؛ فإنّه لا يصدق عليه ذلك؛ لأنّ سبب وقوعه في خلاف الواقع إنّما هو التواني وعدم المبالات في الدين؛ لأنّ المفروض قدرته على الفحص؛ نعم يصدق عليه أنّه وقع في خلاف الواقع في حال الجهالة، لكن أين هذا من مفاد الحديث؟! لأنّ لفظ «الباء» فيه ظاهرٌ في السببيّة.

وثالثها: أنّ هذا التخصيص لا يختصّ بصورة تعميم الجهالة لحال التردّد، بل هو لازم على تقدير حمل الجهالة على الجهل المركّب؛ لأنّ الجاهل المقصّر معاقب على مخالفة الواقع وإن كان معتقداً لخلافه؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

---

١ ـ أي: ذكرٍ وشهرةٍ وعرفان؛ يقال: ذهب في الناس صِيتُه، أي ذِكْرُهُ، وخصّه بعضهم بالذكر الحسن. وفي الصحاح: الجميل الّذي ينتشر في الناس دون القبيح. وأصله من الواو، وإنّما انقلبت ياءً لانكسار ما قبلها؛ كما قالوا: ريحٌ من الرَوْح؛ كأنّهم بنوه على فِعْل بكسر الفاء؛ للفرق بين الصوت المسموع وبين الذِكر المعلوم؛ أُنظر تاج العروس ٤: ٥٩٨ ـ ٥٩٩.

ورابعها: أنّ التخصيص المزبور جارٍ في سائر أخبار الباب، وتفريق هذا الخبر عنها بكونه آبياً عن التخصيص دونها مسئولٌ بإبداء الفارق.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذا عامّ معلّل؛ لما عرفت من أنّ كلمة «الباء» فيه للسببيّة؛ هذا.

٥٤٥ ـ قوله ﷺ: «استدلّ به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيّة»[١] (٤٣:٢)

أقول: إنّ هذا الاستدلال ليس في محلّه؛ لأنّ محل الكلام في مسألة الحظر والإباحة والبراءة إنّما هو ما إذا كان أحد طرفي الشكّ هو الحرمة الذاتيّ كما في شرب التتن وأمثاله، ومقتضى الأصل فيه هو الإباحة. وهذا بخلاف هذه المسألة أعني جواز القنوت بالفارسيّة؛ فإنّ أحد طرفي الشكّ فيها هو الحرمة التشريعيّ كما في مسألة القران بين السورتين وأمثالها، ومقتضى أصالة عدم التشريع وعدم وصول الإذن هو البناء على الحظر؛ فلا مرتع للحديث المزبور فيها.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ القنوت له جهتان: حرمة تشريعيّ أعني عدم تشرّعه في الصلاة، وحرمة ذاتيّ باعتبار اندراجه تحت عنوان الكلام الآدميّ المنهيّ عنه في الصلاة. والتمسّك المزبور باعتبار الجهة الثانية دون الأُولى، وهذا بخلاف القران؛ فإنّه ليس له إلّا الجهة الأُولى.

٥٤٦ ـ قوله ﷺ: «واستند إليه في أماليه ...»[٢] (٤٣:٢)

أقول: ذكر بعض النحاة أنّه جمع إملاء، جعل إسماً للكتاب المزبور[٣].

---

١ ـ الفقيه ١: ٣١٧، ذيل الحديث ٩٣٧.

٢ ـ جاء في هامش فرائد الأُصول: «لم نعثر عليه في أمالي الصدوق، نعم ذكره في اعتقاداته، كما سيأتي في الصفحة ٥٢».

٣ ـ عنوانٌ لبعض كتب الحديث غالباً، وهو الكتاب الّذي أُدرج فيه الأحاديث المسموعة من إملاء الشيخ عن ظهر قلبه وعن كتابه. والغالب عليها ترتيبه على مجالس السماع؛ ولذا يطلق عليه «المجالس» أو «عرض المجالس» أيضاً. وهو نظير «الأصل» في قوّة الاعتبار ⇐

٥٤٧ ـ قوله ﷺ: «ودلالته على المطلب أوضح من الكلّ ...» (٤٣:٢)

أقول: فيه: أنّ ثبوت التعارض ونفي الحكومة في رواية الحجب أولى منه بالنسبة إلى هذا الخبر؛ لأنّ الظاهر منه وان كان ورود النهي فيه من حيث هو، لكن ليس ببعيدٍ ـ من جهه ثبوت التوسّع في الظروف ـ دعوى أنّ المراد ورود النهي فيه من حيث إنّه مجهول الحكم، وحينئذٍ ينتفي التعارض ويثبت الحكومة، وهذا بخلاف رواية الحجب كما مضى.

٥٤٨ ـ قوله ﷺ: «وقد يحتجّ بصحيحة[١] عبد الرحمن بن الحجّاج ...» (٤٣:٢)

أقول: تقريب الاستدلال بها: أنّها مشتملة على فقرتين يدلّ كلّ منهما على معذوريّة الجاهل:

إحداهما: قوله ﷺ: «فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم ...»[٢].

والثانية: قوله: «بأيّ الجهالتين أعذر...»[٣]؛ حيث إنّ المستفاد منه هو التسالم بين السائل والمسئول عنه في معذوريّة الجاهل، ولذا خصّ سؤاله بالأعذريّة، وإذا ثبت المعذوريّة في باب الفروج فإلحاق غيرها بها بالأولويّة. مضافاً إلى أنّ نفس اللفظ عامٌّ، والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحلّ.

٥٤٩ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ الجهل بكونها في العدّة ...» (٤٤:٢)

أقول: إنّ المناقشة في الاستدلال بالخبر بين ثلاث:

⇐ وقلّة تطرّق احتمال السهو والغلط والنسيان، ولا سيّما إذا كان إملاء الشيخ عن كتابه المصحّح أو عن ظهر القلب مع الوثوق والاطمينان بكونه حافظاً ضابطاً متقناً. والفرق: أنّ مراتب الاعتبار في أفراد الأُصول تتفاوت حسب أوصاف مؤلّفيها وفي الأمالي تتفاوت بفضائل مُمليها؛ أُنظر الذريعة ٢: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

١ ـ الوسائل ١٤: ٣٥٤، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٤.

٣ ـ المصدر السابق.

إحداها: ما أفاده ﷺ بقوله: «فالمراد من المعذوريّة عدم حرمتها عليه مؤبّداً».

والثانية: ما أفاده ﷺ بقوله: «و إن كان غافلاً أو معتقداً للجواز ...».

والثالثة: غير مذكورة في المتن وإنّما استفدتها من بعض مشايخنا دام ظلّه؛ وهي: أنّ مورد الرواية إنّما هو السؤال عن إجراء صيغة النكاح في العدّة في حال الجهل بتوجّه النهي، وهذا النهي لكونه إرشاديّاً لا يكون الغرض منه إلّا صرف الإرشاد، ولا يعاقب على مخالفته بنفسه في حال العلم فضلاً عن حال الجهل؛ ولذا قيل إنّ إجراء العقود المنهيّة المعلوم النهي سوى البيع الربويّ، ممّا لا يوجب العقاب عليه من حيث مخالفة النهي بنفسه، وإن كان موجباً له بعنوان التشريع؛ فلا وجه لكون معذوريّة الجاهل الموجودة في هذا الخبر بالنسبة إلى رفع العقاب؛ لأنّه لا عقاب عليه في حال العلم فضلاً عن حال الجهل، بل لابدّ أن تكون معذوريّته بالنسبة إلى رفع الحكم الوضعيّ؛ أعني سببيّته للتحريم الأبديّ.

والحاصل: أنّ مورد الرواية هو السؤال عن مخالفة النهي الإرشاديّ المزبور، ولا أقلّ من الاحتمال، فكيف تساق إلى السؤال عن مخالفة النهي التكليفيّ؟!

ودعوى: أنّ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحلّ.

مدفوعة: بأنّ ذلك مسلّمٌ، لكن لا يتعدّى عن المورد إلّا إلى ما هو من نوعه أعني سائر العقود المنهيّة، كالبيع والإجارة ونحو هما إذا كانت فاقدة لبعض الشروط الموجب فقده للفساد، لا إلى ما هو مباينٌ له أعني مخالفة النهي التكليفيّ كما هو محلّ الكلام؛ هذا.

٥٥٠ ـ قوله ﷺ: «فإن كان الشكّ في أصل الانقضاء ...» (٢: ٤٤)

أقول: إنّ الشبهة تارةً يكون حكميّة، وأُخرى موضوعيّة، وثالثة يكون الشبهة في الموضوع المستنبط. والجهات الّتي لابدّ من استعلامها بالنسبة إلى هذه

الأقسام بين أُمور ثلاث:

أحدها: جهة ترتّب العقاب وعدمه.

والثاني: كون العقد الجاري في حال العدّة فاسداً أم لا؟

والثالث: سببيّة العقد المزبور للتحريم الأبديّ.

والخبر المزبور غير ناظر إلى بيان الجهة الأُولى ولا الثانية، بل نظره سؤالاً وجواباً إلى بيان الجهة الثالثة؛ أعني عدم كون العقد المزبور سبباً للتحريم الأبديّ؛ كما يشهد به فقرة السؤال أعني قوله: «هل ممّن لا يحلّ له أبداً؟»، وما في الفقرتين من الجواب أعني قوله عليه السلام: «أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها»، وقوله عليه السلام في ذيل الحديث: «فهو معذورٌ في أنّ يزوّجها»؛ فمورد الخبر هو هذا.

وكون الجاهل معذوراً في الحكم الوضعيّ ـ وهو في المقام عدم إيجاب العقد المزبور للتحريم الأبديّ ـ لا يستلزم معذوريّته في الحكم التكليفي لكي يرتفع به ترتّب العقاب؛ هذا.

وفيه: أنّ مورد الحديث وإن كان خاصّاً، لكنّ الّذي يكون محلّ الاستدلال ـ كما مضى ـ إنّما هو بلسان العموم، والعبرة إنّما هو بعموم اللفظ لا خصوص المحلّ؛ هذا.

٥٥١ ـ قوله عليه السلام: «وكذا مع الجهل بأصل العدّة؛ لوجوب الفحص ...» (٤٥:٢)

أقول: أنت خبير بما فيه: من أنّه إن أراد بالعقد المزبور ما وقع في حال العدّة، ففيه: أنّه إن أراد بالأصل المزبور بيان فساده فهو واضح الفساد؛ لأنّ المجرى له إن كان هو الجاهل الّذي شأنه التقليد فلا مسرح له في إجراء الأصل في الشبهات الحكميّة. وإن كان المجرى له هو المجتهد ففيه: أنّ الأصل إنّما يتمسّك به في مورد الشكّ، وفساد هذا العقد من الضروريات بين المسلمين. وإن أراد به إثبات عدم

التحريم الأبديّ ـ يعني أنّ الأصل عدم كون هذا العقد موجباً للتحريم الأبديّ ـ ففيه: أنّ التحريم المزبور ليس من آثار العقد حتّى يرفع بالأصل؛ لأنّ أثر العقد إنّما هو جواز النظر والوطي وأمثالهما، وأين هو من التحريم الأبديّ؟! بل هو حكم شرعيّ ثابت بنفسه.

وإن أراد بالعقد المزبور ما يقع بعد العدّة، ففيه: أنّ أصالة عدم التأثير بالنسبة إليه يوجب التحريم الأبديّ، وهذا خلاف ما يقتضيه قاعدة العطف؛ لأنّ فرض كلامه قبل قوله: «وكذا مع الجهل ...» إنّما هو إثبات عدم التحريم الأبديّ، فليكن في المعطوف أيضاً كذلك.

٥٥٢ ـ قوله ﷺ: «ومحصّله لزوم التفكيك بين الجهالتين ...» (٤٥:٢)

أقول: مفصّله أن يقال: إن أُريد بالجهالة في المقامين معنى واحد وهو الغفلة والجهل المركّب، فاختصاص التعليل بالأوّل مع اشتراك الثاني له فيه من القبائح. وإن كان المراد بها في الشبهة الحكميّة هو الغفلة والجهل المركّب، وفي الشبهة الموضوعيّة هو الجهل البسيط، فهو تفكيك في الكلام لا ينبغي أن يصدر من ذوي الأفهام.

لا يقال: نلتزم بالأخير، ولا غرو فيه بعد ثبوت القرينة وهي العلّة المذكورة.

لأنّا نقول: أوّلاً: أنّ المصير إليه إنّما يتعيّن إذا كان رفع الإشكال منحصراً فيه، وليس كذلك، بل للتفصّي عنه وجه آخر سيأتي بُعيد هذا.

وثانياً: أنّ هذا فرار من المطر إلى الميزاب؛ لأنّ هذا وإن كان موجباً لرفع القبح اللازم من التعليل بالعلّة المشتركة، لكنّه يلزم حينئذٍ عدم الربط بين الجواب وما سئل السائل عنه؛ لأنّ السؤال إنّما هو من الأعذريّة، من حيث كون إحدى الشبهتين حكميّة والأُخرى موضوعيّة، وأين هذا من الجواب بأعذريّة الغافل عن

المتردّد؛ هذا.

وتحقيق المقال في رفع الإشكال أن يقال: إنّ الجاهل بالحكم غالباً يكون غافلاً وجهله مركّباً وإن كان مقصّراً في المقدّمات، كما يشاهد ذلك بالالتفات إلى حال القرويّ والبدويّ؛ فإنّ الجاهل منهم بحرمة شيء لا يلتفت غالباً إلى احتمال ثبوت الحرمة له في الشرع حتّى يندرج تحت البسيط والمتردّد. وهذا بخلاف العالم بالحكم والجاهل بالموضوع؛ فإنّه غالباً ملتفتٌ إلى الجهة الموجبة للتحريم؛ ولذا يكون وقوع التزويج في حال العدّة من العالم بالحكم نادراً؛ لأنّه ملتفت فيتفحّص. وبعد ثبوت التساوق الغالبيّ بين الجاهل بالحكم وبين الغافل، وثبوت الترادف الغالبيّ بين الجاهل بالموضوع والمتردّد، يكون المراد بالجاهل بالحكم في هذا الخبر هو الغافل، كما أنّ المراد بالجاهل بالموضوع هو المتردّد، وحينئذٍ يصحّ التعليل ولا يلزم التفكيك، بل هو انفكاك وامتياز لأحدهما عن الآخر؛ هذا.

٥٥٣ ـ قوله ﷺ: «كما في شرح الوافية[1] ...» (٢:٤٥)

أقول: إنّه للسيّد صدر الدين[2].

٥٥٤ ـ قوله ﷺ: «سواءٌ علم حكمُ كلّيٍّ فوقه أو تحته ...» (٢:٤٦)

أقول: مثال الأوّل: اللحم المشترىٰ من مجهول الحال، المشكوك في حلّه وحرمته، والكلّيُّ الّذي فوقه هو المذكّى والميتة، ولو علم اندراجه تحت المذكّى أو

---

١ ـ شرح الوافية (مخطوط): ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

٢ ـ «الوافيه»: تصنيف العلّامة المولى عبدالله بن محمّد البشروي التوني المتوفّى سنة ١٠٧١، كان عليه الحواشي والشروح، منهم شرح الوافية للسيّد الأجلّ صدر الدين محمّد بن مير محمّد باقر الرضويّ القميّ الهمدانيّ الغرويّ المتوفّى في عشر الستّين بعد المئة والألف كما أرّخه السيّد عبد الله الجزائريّ في إجازته الكبيرة، وهو كان من أعلام عهد الفترة بين الباقرين المجلسيّ والبهبهانيّ؛ أُنظر الذريعه ١٤: ١٦٦.

الميتة لعلم حكمه.

مثال الثاني: مطلق لحم الغنم، والاشتباه فيه باعتبار بعض أفراده المشتبهة، وهو كلّيٌّ تحته نوعان وهو المذكّى والميتة، ولو علم تحقّقه في ضمن أحدهما لعلم حكمه.

٥٥٥ ـ قوله ﷺ: «وبعبارةٍ أُخرى: أنّ كلّ شيءٍ فيه الحلال والحرام ...» (٤٦:٢)

أقول: ملخّصه: أنّ المراد بالشيء خصوص المشتبه، كاللحم المشترى في الشبهة الموضوعيّة، وشرب التتن في الشبهة الحكميّة. والظاهر من قوله ﷺ: «فيه حلال وحرام»[1] ولفظة «منه» في ذيل الخبر وإن كان وجود القسمين فيه بالفعل، لكن لمّا لم يكن لهذا المفاد الظاهريّ بالنسبة إلى المشتبه بكلا قسميه تحقّق في الخارج ـ ضرورة أنّ كلّاً منهما ليس ممّا يوجد فيه الحلال والحرام فعلاً ـ فلابدّ من صرفه عن ظاهره، ويقال: إنّ المراد وجود القسمين في كلّ من المشتبهين عندنا وفي نظرنا بحسب الاحتمال والترديد؛ هذا.

٥٥٦ ـ قوله ﷺ: «أقول: الظاهر أنّ المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه ...» (٤٧:٢)

أقول: ملخّص ما أجاب ﷺ عن السيّد الشارح: أنّ المراد بالشيء ليس خصوص المشتبه حتّى يقال: إنّ القسمين لا يوجد فيه بالفعل فلابدّ من رفع اليد عن ظاهر القضيّة، بل المراد به هو الكلّيّ لكن لا كلّ كلّيّ بل ما هو جامع قريب للنوعين من الحلال والحرام الّذين هما طرفا المشتبه، فليلاحظ المشتبه ويأخذ بطرفيه، فما هو جامع قريب لهما فهو المراد بالشيء، وهو في اللحم المشترى عبارةٌ عن لحم الغنم؛ لأنّه القدر المشترك القريب في المذكّى والميتة؛ فنقول في معنى الخبر: كلّ كلّيّ فيه قسم حلال وقسم حرام ـ كمطلق لحم الغنم المشترك بين

---

١ ـ الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

المذكّى والميتة ـ فهذا الكلّيّ لك الحلال إلى أن تعرف القسم الحرام منه بعينه في الخارج.

ولو كان المراد بالشيء هو الجزئيّ فهو مستلزمٌ للاستخدام الّذي هو قسمٌ من المجاز.

وكيف كان: فمفاد الخبر إنّما هو فيما إذا كانت الشبهة موضوعيّة دون الحكميّة؛ هذا.

٥٥٧ ـ قوله ﷺ: «وكون الشيء مقسماً لحكمين ...» (٤٧:٢)

أقول: إنّ هذا ليس بإيراد على حدة كما توهّم، بل هو نتيجة لما سبق؛ وينبئ عن ذلك قوله ﷺ بعيد هذا: «فهو مخالف لظاهر القضيّة ولضمير «منه» ...»[١]؛ لأنّه لو كان إيراداً على حدة لذكره في عدادهما ولم يقتصر عليهما.

ووجه عدم علمه ﷺ بالمعنى المحصّل[٢] له قوله: «إذ لا تقسيم مع الترديد».

٥٥٨ ـ قوله ﷺ: «ما انتصر بعض المعاصرين ...» (٤٨:٢)

أقول: إنّ ذاكر هذا الوجه صاحب الفصول ﷺ وإن حكم بتعسّفه بعد ذكره، وذكره الفاضل النراقي ﷺ أيضاً في مناهجه؛ فراجع[٣].

٥٥٩ ـ قوله ﷺ: «ووجه الفساد: أنّ وجود القسمين في اللحم ...» (٤٨:٢)

أقول: ملخّصه: أنّ وجود القسمين في أصل الجنس ليس سبباً للشكّ والاشتباه في النوع الثالث؛ ضرورة أنّ سبب الشكّ في حلّيّة لحم الحمير وحرمته

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٧.

٢ ـ قال الشيخ الأعظم: «وكون الشيء مقسماً لحكمين ـ كما ذكره المستدلّ ـ لم يُعلم له معنىً محصّل»؛ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٤٧.

٣ ـ مناهج الأحكام: ٢١٢؛ والفصول الغرويّة: ٣٥٣.

ليس حلّيّة لحم الغنم وحرمة لحم الخنزير، بل لو فرض جميع أنواع اللحم حلالاً أو حراماً لكان هذا الاشتباه في لحم الحمير باقياً بحاله، بل السبب فيه إمّا عدم الدليل في المسألة مع ذهاب كلّ فريق إلى أحد الحكمين، وإمّا احتمال الدليل، وإمّا تعارض الأدلّة حسب ما هو سبب الاشتباه في مطلق اشتباه الحكم الشرعيّ الكلّيّ، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعيّة؛ فإنّ منشأ الاشتباه فيها إنّما هو كون كلّيّه حاوياً للصنفين.

وفيه: منع كون القيد المزبور لبيان منشأ الاشتباه، بل إنّما هو لبيان ما له دخل في موضوع الحكم.

ودعوى: أنّ هذا الغرض إنّما يحصل بقوله ﷺ في ذيل الخبر: «حتّى تعرف الحرام»، فلو لم يكن القيد الأوّل لبيان منشأ الاشتباه لكان ذكره لغواً.

مدفوعةٌ: بأنّ القيد إذا ذكر أوّلاً ويحصل به فائدة، يحصل هذه الفائدة بالقيد الثاني أيضاً، فلا شبهة في أنّ الأوّل أُولى ببيان هذه الفائدة، فيكون القيد الثاني لبيان فائدة أُخرى، وهي في المقام بيان غاية الحكم.

٥٦٠ ـ قوله ﷺ: «بالإجماع المركّب ...» (٤٨:٢)

أقول: احتياج المنتصر إلى الإجماع المركّب بمحلّ المنع؛ كيف، والمقصد إثبات البراءة في الشبهة الحكميّة ولو في الجملة في قبال دعوى الخصم للسالبة الكلّيّة؟! فإنّها تنتقض بالموجبة الجزئيّة.

٥٦١ ـ قوله ﷺ: «بأنّ الشرب جنسٌ بعيدٌ ...» (٤٩:٢)

أقول: وجه كونه بعيداً: أنّ شرب التتن لا يرتبط به إلّا بعد توسيط الواسطة، بأن يقال: إنّ الشرب بين قسمين شرب مائع وغير مائع، وكلٌّ منهما أيضاً بين أقسام، بخلاف اللحم فإنّه ابتداء يقسم إلى أقسامه؛ هذا.

٥٦٢ ـ قوله ﷺ: «لا ينبغي أن يُصغى إليه» (٢:٤٩)

أقول: ينبغي الإصغاء؛ لأنّ الجامع إذا كان قريباً فأنس ذهن أهل العرف بارتباط أصنافه به بمحلّ الثبوت، بخلاف ما إذا كان الجامع بعيداً؛ هذا.

٥٦٣ ـ قوله ﷺ: «ومعلومٌ أنّ معرفة لحم الخنزير ...» (٢:٤٩)

أقول: وإلّا للزم الحكم بعدم الحلّيّة في المشتبه دائماً؛ لحصول المعرفة بالنسبة إلى نوع الحرام المزبور بالفرض، والنوع المشتبه لو فرض حصول العلم بحرمته يعلم كونه حراماً مستقلاً؛ هذا.

لكن أنت خبيرٌ بما في استظهار المزبور من الخبر؛ فتدبّر.

٥٦٤ ـ قوله ﷺ: «وقد أُورد على الاستدلال ...» (٢:٤٩)

أقول: إنّ المُورِد هو المحقّق القميّ ﷺ في باب أصالة البراءة[1].

٥٦٥ ـ قوله ﷺ: «ولَيْتَهُ أمَر بالتأمّل في الإيراد الأوّل ...» (٢:٥٠)

أقول: إنّ وجه التأمّل في الإيراد الثاني واضحٌ. وأمّا وجهه في الإيراد الأوّل فهو ما ذكره غير واحد منهم الفاضل النراقيّ ﷺ حيث قال في مناهجه: «إنّه لوصحّ هذا لزم أن يكون القائم في قولك: «أكرم الإنسان القائم» للاحتراز عن الراكب والقاعد، مستعملاً في معنيين، وكذا «رأيت عيناً دامعة» احترازاً عن النابعة والذهب، مع أنّه ليس كذلك قطعاً، ولا يلزم من الاحتراز بشيء من شيئين استعماله في معنيين. وكما لا يلزم أن يكون القائم مستعملاً في من لا يركب ولا يقعد، وكذلك أكثر الأوصاف الاحترازيّة، كذلك لا يلزم في قوله ﷺ: «فيه حلال وحرام» استعماله في المعنيين الّذين ذكره، بل يكون معناه ما يحتمل الاتّصاف بهما في نظر

---

١ ـ قوانين الأُصول ٢: ١٩ و٢٥٩.

المكلّف، فيحترز به عمّا لايحتمله، سواءٌ لم يقبل الاتّصاف بهما عنده أو يقبله ولكن لم يوجد فيه النوعان بل كان له محض القابليّة، وهذا معنى عامّ يشمل المعنيين»، انتهى.

وأنت خبيرٌ بأنّ ما ذكره﵀ متينٌ لكن لاربط له بمقالة المحقّق القميّ﵀؛ توضيح المقام: أنّ اللفظ الّذي يلزم استعماله في المعنيين في الفقرة المزبورة ليس الضمير المجرور ولا كلٌّ من قيدي الحلال والحرام؛ أمّا الأوّل: فلأنّه عبارة عن الشيء، وهو ممّا لا يحصل به الاحتراز.

وأمّا الثاني: فلأنّهما من الجوامد، والقيود الّتي تكون من مقولتها لا يحصل بها الاحتراز أيضاً؛ ولذا لم يقل: «ولا يقول أحدٌ أنّ قوله يجب إكرام زيد احترازٌ عن إكرام عمرو». وحينئذٍ فليكن اللفظ المستعمل في المعنيين هو نفس الجارّ؛ أعني لفظة «في»؛ بأن يقال: إنّ معناه هو التلبّس والاتّصاف، والمعنيان المستعمل فيهما اللفظ هو القابليّة والفعليّة؛ هذا.

فإن قلت: إنّ المراد به هو المعنى الثاني أعني الاتّصاف الفعليّ، وله جهتان ـ كما في أكثر القيود الاحترازيّة ـ: جهة القابليّة وجهة الفعليّة، وبكلّ من هاتين الجهتين يحصل الاحتراز عن قسم، فالمستعمل فيه معنى واحد، وتعدّد الاحتراز إنّما هو من تعدّد الجهة.

قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المستعمل فيه هو الفعليّة الجنسيّة؛ لأنّها حينئذٍ قابلة لكونها محيّثة بحيثيّتين، وليس كذلك؛ لأنّ إرادة الفعليّة الجنسيّة إنّما صحّت لو كان الدالّ عليها هو الاسم دون الحرف؛ ضرورة أنّ الموضوع له فيه ليس إلّا المعنى الجزئيّ الشخصيّ، وهو غير قابل للتحيّث المزبور، وحينئذٍ لا يتحقّق الاحتراز عن القسمين إلّا بأن يراد من لفظة «في» قابليّة الاتّصاف وفعليّة

الجزئيّتين، وهو عين استعمال اللفظ في المعنيين؛ هذا.

٥٦٦ ـ قوله ﷺ: «و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه ...» (٢:٥١)

أقول: إنّ الإجماع إذا كان على وفق أصل من الأُصول فلا يعامل معه معاملة القبول بمجرّد تحقّقه، بل لابدّ من نقل الكلام إلى دليل الخصم، فهو بنفسه ليس بنافع إلّا بعد ثبوت الفساد بالنسبة إلى ما تشبّث به الخصم؛ وهذا مثل الإجماع الواقع من القدماء على نجاسة ماء البئر في باب المنزوحات تمسّكاً بظاهر الأمر، ومثل الإجماع الواقع على كفاية المرّة في رفع نجاسة الغسالة تمسّكاً بالإطلاق، وكلٌّ منهما غير نافع؛ ولذا أعرض المتأخّرون عنه لكونه موافقاً للأصل، وما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ الإجماع المزبور إنّما هو على طبق الحكم الأوّليّ من العقل. وعدمُ الحكم بالاحتياط منهم إمّا من جهة عدم الاطّلاع على أخباره، وإمّا من جهة حملها على الإرشاد، أو من جهة معارضتها لأخبار البراءة وكون حكم العقل مرجعاً.

وكيف كان: فالإجماع بنفسه غيرُ نافعٍ.

٥٦٧ ـ قوله ﷺ: «نعم، ربما يذكرونه في طيّ الاستدلال ...» (٢:٥١)

أقول: إنّ الوجه في ذكرهم لا يكون إلّا مجرّد التأييد.

٥٦٨ ـ قوله ﷺ: «إرادة الأصل العمليّ ...»[1]

أقول: يعني أنّ المراد بالأصل المخالف للناقل هو الأصل العمليّ لااللفظيّ.

٥٦٩ ـ قوله ﷺ: «مدفوعةٌ: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ...» (٢:٥٦)

أقول: إنّ كلامه هذا مشتملٌ على جوابين:

تقرير جوابه الأوّل: أنّ هذه القاعدة لاتكون بياناً للحكم الواقعيّ المجهول بحيث

---

١ ـ لم نعثر عليه.

توجب إزالة الشبهة عن الواقع، فمناط عدم العقاب ـ وهو الجهل بالواقع ـ باقٍ بحاله، فيكون المرجع قاعدة قبح العقاب دون هذه القاعدة؛ نعم، يكون هذه القاعدة قاعدة كلّيّة ظاهريّة يترتّب العقاب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع؛ فالعقاب إنّما هو على مخالفة هذه القاعدة لا على التكليف الواقعيّ المجهول؛ فلا يكون القاعدة المذكورة واردةً على قاعدة قبح العقاب.

وتقرير جوابه الثاني: أنّ قاعدة قبح العقاب واردةٌ على القاعدة المذكورة؛ وذلك لأنّ المراد بالضرر المذكور في متن هذه القاعدة: إمّا أن يكون هو العقاب، أو غيره من المفاسد الّتي هي من خواصّ الأشياء.

فإن كان الأوّل فوجه الورود أنّ متعلّق الشكّ في المقام إنّما هو التكليف لا العقاب، والشكّ في التكليف لا يستلزم الشكّ في العقاب، بل يكون علّة تامّة للقطع بعدم العقاب بحكم قاعدة قبح العقاب.

وإن كان الثاني فسيأتي الجواب عنه بُعيد هذا.

وأنت خبيرٌ بأنّ النظر الدقيق يقتضي المناقشة في جميع ما ذكره﵀ في المقام:

أمّا جوابه الأوّل:

فأمّا فقرته الأُولى ـ أعني أنّ هذه القاعدة لا تكون بياناً للحكم الواقعيّ ـ: فبأنّ الضرورة قاضيةٌ بأنّ المراد بالبيان ليس رفع الشبهة وإزالة الجهل عن الواقع، بل المراد به إنّما هو قيام الحجّة ولو مع بقاء الشبهة، وقاعدة دفع الضرر المحتمل حجّة عقليّة في مورد الجهل بالواقع، توجب ترتّب العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ من حيث هو، والأخباريّ أيضاً معترفٌ بأنّ هذه القاعدة لا توجب رفع الجهل عن الواقع؛ لأنّ مفروض كلام الفريقين إنّما هو ما لا نصّ فيه. وممّا يدلّ على أنّ القاعدة المزبورة لا توجب رفع الشبهة عن الواقع استدلال العلماء بها في مسألة وجوب شكر المنعم، والنظر في المعجزة، ووجوب الفحص في العمل بالبراءة في

الحكم الفرعيّ، ووجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، ومعلومٌ أنّ الشبهة لا ترفع بالاستدلال بها في هذه الموارد.

وأمّا فقرته الثانية ـ أعني أنّ هذه القاعدة قاعدةٌ ظاهريّةٌ يكون العقاب على مخالفتها ـ: فالمناقشة فيها:

أوّلاً: بأنّ تسميتها بالظاهريّة مع كون الحكم فيها صادراً من العقل ممّا لا معنى له؛ توضيح المقام: أنّ ميزان الفرق بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ أنّ موضوع الحكم إن أُحرز بطريقٍ علميّ فالحكم المتوجّه إليه حكمٌ واقعيّ، وإن أُحرز بطريقٍ غير علميّ فالحكم المتوجّه إليه حكم ظاهريّ.

والأخير ممّا لا مسرح فيه للعقل؛ وذلك لأنّ علّة الحكم إنّما هو العنوان الواقعيّ المأخوذ في موضوعه، فإن أُحرز هذا العنوان بالقطع فالحكم المتوجّه إليه واقعيّ، وإن شكّ فيه فهو شكّ في العلّة، وفي صورة الشكّ في العلّة لا يعقل ترتّب المعلول وهو الحكم. مثلاً إذا فرض أنّ العقل حاكمٌ بلزوم شرب الماء الصافي فلا ريب أنّ مناط حكمه إنّما هو صفاته الواقعيّ، والشكّ في الصفاء شكّ في المناط، ومع هذا الشكّ لا يعقل حكمه بلزوم الشرب، وبمثابة هذا جميع الأحكام العقليّة الّتي تحقّق صدورها من العقل، مثل الحكم بقبح الكذب وحسن الصدق وقبح العقاب بلا بيان ولزوم دفع الضرر المحتمل.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما في «الفصول»؛ حيث ذهب إلى أنّ الحكم العقليّ الراجع إلى التحسين والتقبيح بين قسمين: واقعيّ وظاهريّ[1].

وغاية توجيهه: أنّ ما هو وجه الفرق بينهما في الحكم الشرعيّ جارٍ بعينه في

---

١ ـ قال في الفصول: ٢٨٥: «قدعرفت ممّا حقّقنا: أنّ حكم العقل بحجّيّة الظنّ هنا حكم ظاهريّ...». وقال في ص ٣٠٠: «وكذا الحال في شهادة العدلين؛ فإنّ ما دلّ على قبولها لايخصّص الآية كما زعمه المعترض بل يرفع الحكم العقليّ الثالث في الظاهر...». وانظر أيضاً ص ٣٤٨.

الحكم العقليّ؛ فإنّ الموضوع فيه أيضاً قد يحرز بالطريق العلميّ، فيكون الحكم المتوجّه إليه واقعيّاً، وقد يحرز بالطريق الغير العلميّ كالأُصول العمليّة والطرق الظنّيّة، فيكون الحكم المتوجّه إليه حكماً ظاهريّاً.

وقد تحقّق ذلك في موارد عديدة:

منها: حكم العقل بقبح ارتكاب الضرر؛ فإنّ الموضوع فيه إن كان قطعيّاً فالحكم المزبور منه واقعيّ، وإن كان مشكوكاً فظاهريّ.

ومنها: حكمه بقبح التصرّف في مال الغير؛ لكونه ظلماً، فإن علم فيه بعدم الرضا يكون هذا الحكم منه واقعيّاً، وإن شكّ فيه يكون ظاهريّاً.

ومنها: حكمه بالإباحة في صورة الشكّ في الحرمة.

وأنت خبيرٌ بأنّه بعد قيام البرهان على أنّ الحكم الظاهريّ لا مسرح له في الحكم الفعليّ ـ كما عرفت ـ فلابدّ في هذه الموارد من التعميم في موضوعه؛ بأن يقال: إنّه لم يصدر من العقل فيها حكمان: أحدهما في حال القطع، والآخر في حال الشكّ، بل الصادر منه حكمٌ واحدٌ وهو واقعيّ.

غاية ما هنا: أنّ دائرة موضوعه عامٌّ؛ بأن يكون موضوعه في المورد الأوّل ما لا يؤمن معه من الضرر، وفي الثاني ما لا يحرز الرضا فيه، وهكذا في غيرهما. وهذا بخلاف الحكم الشرعيّ على القول بالتخطئة؛ فإنّ أهله ملتزمون بأنّ للأشياء من حيث هي مع قطع النظر عن آراء المجتهدين أحكاماً ثابتة في متن الواقع، وما يتوجّه إليها باعتبار الحالات العارضة لهم حكم ظاهريٌّ.

وثانياً: بأنّ الحكم المزبور من قبل العقل إرشاديٌّ صرف، كما اعترف به قدّس سرّه في غير موضع من كتابه في مقام ردّ الأخباريّ؛ فلا معنى لترتّب العقاب على مخالفته.

وأمّا جوابه الثاني: أعني ما ذكره من ورود قاعدة قبح العقاب على قاعدة دفع الضرر المحتمل، ففيه: أنّ هذا أمرٌ محالٌ؛ وذلك لأنّ الورود المزبور مستلزمٌ للدور، والتالي أمرٌ محال فكذا المقدّم.

بيان الملازمة: أنّ شرط جريان الورود عدم جريان الوارد، كما في الأصل بالنسبة إلى الدليل. وقاعدة دفع الضرر المحتمل لو كانت مورودة بالنسبة الى قاعدة قبح العقاب يكون من شرط جريانها أيضاً عدم جريان القاعدة الثانية، وعدمُ جريان القاعدة الثانية أيضاً موقوفةٌ على صحّة العقاب، وصحّةُ العقاب موقوفةٌ على جريان قاعدة دفع الضرر المحتمل؛ لأنّ صحّة العقاب موقوفةٌ على قيام الحجّة، وتلك القاعدة هي هذه الحجّة، وهذا هو الدور المسطور بالنسبة إلى الورود المذكور.

ثم إنّه قد ذكر المصنّف﵀ في الحاشية المنسوبة إليه في وجه كون قاعدة قبح العقاب رافعة للموضوع في قاعدة دفع الضرر المحتمل: «أنّ توهّم إمكان العكس مدفوعٌ بلزوم الدور؛ وتقريره: أنّ احتمال الضرر وإثبات وجوب دفعه موقوفٌ على إبطال قضيّة قبح العقاب بلا بيان؛ بجعل وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف المجهول. فلو كان إبطال تلك القضيّة موقوفاً على ثبوت هذه القضيّة الّتي هي دفع الضرر المحتمل للزم الدور؛ لأنّ إبطال قبح العقاب بلا بيان من مقدّمات إثبات دفع الضرر المحتمل»، انتهى.

وأنت خبيرٌ بما فيه: من أنّ للخصم مجال أن يدّعي أنّ الدور يلزم في طرف عكس هذا أيضاً، وبه يثبت كون قاعدة دفع الضرر المحتمل رافعة للموضوع في قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ وتقرير الدور أن يقال: إنّ قبح العقاب موقوفٌ على إبطال قضيّة دفع الضرر المحتمل، ولو كان إبطال تلك القضيّة موقوفاً على ثبوت

هذه القضيّة الّتي هي قبح العقاب بلا بيان للزم الدور، ومن لزوم الدور في الطرفين يعلم أنّه لا ورود في البين بالنسبة إلى كلّ من القاعدتين، فهو ليس إلّا مغالطة صرفة؛ هذا.

٥٧٠ ـ قوله ﷺ: «وإن أُريد بها مضرّةٌ أُخرى غير العقاب ...» (٥٧:٢)

أقول: غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامه ﷺ: أنّ الميزان الكلّيّ في كون الشبهة موضوعيّةً أنّه متى كان الشكّ في الاندراج وتحقّق المصداق، مع كون الموضوع المتوجّه إليه الحكم الكلّيّ أمراً عامّاً مبيّناً من حيث المفهوم، فلا جرم يكون الشبهة موضوعيّةً. وما نحن فيه كذلك؛ ضرورة أنّ الشكّ في وجود المفسدة في الشيء المشكوك، مرجعُه إلى الشكّ في اندراج هذه المصداق تحت الموضوع العامّ الّذي ثبت حرمته بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[1]، وإذا كان الشبهة موضوعيّةً من هذه الجهة فيصحّ جريان البراءة فيها باتّفاق الفريقين؛ هذا.

وأنت خبيرٌ بما فيه: من أنّ المفسدة الّتي هي غير العقاب بين قسمين: مفسدة أُخرويّة كسكرات الموت وطول الموقف وسائر العقبات، ومفسدة دنيويّة.

فإن كان المراد بالمفسدة المزبورة هو القسم الأوّل: فالصغرى ـ أعني كون الشبهة موضوعيّةً ـ ممنوعةٌ؛ ضرورة أنّه لم يتحقّق من قِبَل الشارع حكمٌ شرعيّ تحريميّ بالنسبة إلى المفاسد الأُخرويّة حتّى يكون المشكوك منها من الشبهة في المصداق؛ لأنّ المفاسد الكامنة في الأشياء قد أوجبت الحكم بالتحريم كما هو مذهب العدليّة، والمفروض أنّه مشكوك، فلو صارت موجبة لحكم آخر بالتحريم حتّى يكون المشكوك منها من الشبهة في المصداق يلزم التسلسل.

لايقال: إنّ المفاسد المزبورة وإن لم تكن قابلةً لأن يتوجّه إليه الحكم بعنوانها

---

١ ـ البقرة: ١٩٥.

الأوّليّ بعد فرض الشكّ في أصل الحكم المنبعث منها، لكنّها قابلة لأنّ يتوجّه إليها الحكم بعنوانها الثانويّ أعني كونها مشكوكة، فهي قابلة لأنّ يتوجّه إليها الحكم بالحرمة.

لأنّا نقول: إنّ المقطوع من تلك المفاسد ربما لا يوجب الحكم بالحرمة في مورده، كما في الظهار ونحوه ممّا وصل العفو عنه فضلاً عن المشكوك منها؛ فإنّ المفاسد الأُخرويّة الّتي هي من خواصّ الأشياء غير قابلة للعفو، فوجودها فيها مقطوعٌ، ومع ذلك لم توجب الحكم بوجوب الاحتراز عنها فكيف المشكوك منها؟!

نعم، قد توجهّ إليه الحكم الشرعيّ بوجوب التحرّز إرشاداً مساوقاً لحكم العقل وأين هذا من الحكم الشرعيّ الّذي هو بمحلّ الكلام في المقام؟!

وإن كان المراد بها القسم الثاني: فهو أيضاً بين ما يوجب البُعد عن الطاعة والقرب إلى المعصية كالقساوة وماضاهاها، وبين ما يرجع إلى البدن والنفس كقصر العُمر والحرق والغرق والفقر والجذام والبرص؛ أمّا الأوّل فهو بمثابة القسم الماضي. وأمّا الثاني ففيه: أنّ ما ثبت وجوب الاحتراز عنه من المضارّ الدنيويّة إنّما هو ما حصل من الأسباب العاديّة، كشرب السمّ وإلقاء النفس في النار ومن الشاهق، وأمّا أمثال هذه المفاسد الدنيويّة الطارئة من الأسباب الغيبيّة الّتي لا يحصل العلم بها إلّا بعد الإخبار من الشارع، فلم يثبت بَعْدُ وجوب الاحتراز عنها؛ كيف، والمضارّ المزبورة موجودةٌ في المكروهات أيضاً؟! مثل ما ورد: «أنّ الوضوء بالماء الشمس يوجب البرص»[1]، و«أنّ النوم في حال الجنابة من غير وضوءٍ

---

١ ـ الوسائل ١: ١٥٠ ـ ١٥١، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٢؛ وفيه: «الماء الّذي تسخّنه الشمس لا تتوضّؤوا به، ولا تغتسلوا به، ولا تعجنوا به؛ فإنّه يورث البرص».

وتيمّم يوجب نزول الصاعقة»[١]، إلى غير ذلك؛ فتأمّل.

هذا، وهنا أجوبة أُخرى عن الإيراد المزبور، أمتنها آخرها:

منها: أنّ المفسدة الأُخرويّة الّتي هي غير العقاب إمّا غير موجودة أو متداركة؛ كيف، ومع وجودها وعدم تداركها يمتنع صدور الترخيص من قِبَل الشارع بالنسبة إلى المشتبهات؟! لأنّه موجب لإلقاء العباد في المهالك.

وفيه: أنّ دليل البراءة بين ما يدلّ على مجرّد رفع العقاب وبين ما يدلّ على الترخيص والإذن؛ أمّا الأوّل فهو غير مستلزم لتدارك سائر المفاسد كما هو واضح.

وأمّا الثاني فهو دالٌّ على التدارك لو كان الترخيص المزبور في مقام الإشفاق، وليس كذلك، بل هو في مقام مجرّد رفع العقاب الّذي كان من قِبَل المولى.

وأمّا الاحتراز عنه من حيث اشتماله على سائر المفاسد، فهو موكولٌ الى عقل المكلّفين، وهو حاكمٌ بلزوم دفع الضرر المحتمل، ويشهد على ذلك:

أوّلاً: خبر التثليث المشتمل على أنّه هَلَك من حَيثُ لا يَعلم[٢].

وثانياً: حكم العقل بحسن الاحتياط.

وثالثاً: بناء العلماء والصلحاء على العمل بالاحتياط؛ فلو كان المفاسد المزبورة متداركة لكان الاحتياط المزبور لغواً؛ هذا.

ومنها: أنّ المفاسد المزبورة ليست من خواصّ الأفعال بجوهرها، وإنّما هي من خواصّ المعصية، فهي لا تترتّب إلّا بعد حصول العصيان، وهو أيضاً لا يحصل إلّا

---

١ ـ الوسائل ١ : ٤٩٣، الباب ١٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٣؛ لكن فيه: «محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن أبي سعيد الخدريّ (في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام) أنّه قال: يا عليّ من كان جنباً في الفراش مع امرأته فلا يقرأ القرآن؛ فإنّي أخشى أن تنزّل عليهما نارٌ من السماء فتحرقهما».

٢ ـ الوسائل ١٨ : ٧٥ ـ ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

بعدالعلم بالحكم، وحيث لاعلم به فلاعصيان، وحيث لاعصيان فلايترتّب المفاسد.

وفيه: أنّ هذا مستلزمٌ لأحد الأمرين: إمّا رفع اليد عن القاعدة المقرّرة عند العدليّة من أن الأحكام الشرعيّة تابعةٌ للمصالح والمفاسد، أو لزوم الدور؛ لأنّ انبعاث الحكم التحريميّ بالنسبة إلى الفعل موقوفٌ على وجود المفسدة فيه، وهي موقوفةٌ على تحقّق العصيان، والعصيان لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق الحكم، وهذا هو الدور.

ومنها: أن يلتزم في المشتبهات بالبراءة والاحتياط كليهما معاً كلٌّ من جهةٍ؛ أمّا الاحتياط فهو بالنسبة إلى المفسدة من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل بحكم العقل. وأمّا البراءة فهو بالنسبة إلى العقاب من جهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ هذا.

٥٧١ ـ قوله ﷺ: «والظاهر: أنّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به ...» (٢:٥٨)

أقول: لمّا كان ظاهر عبارة السيّد[١] ـ من جهة كون الموصول عبارة عن الفعل ـ أنّ الفعل في حال عدم العلم بالتكليف به يكون ممّا لا يطاق، وأورد عليه بأنّ الفعل بمجرّد عدم العلم بالتكليف به لا يصير ممّا لايطاق؛ كيف، وهو محلّ النزاع بين الأخباريّين والمجتهدين في تعلّق التكليف بـه؟! فأتـى المـصنّف ﷺ بـمقام التوجيه؛ وملخّصه: أنّ المراد ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة، والفعل المشتبه إذا كان من العبادات أو التوصّليّات وأُريد إتيانها بقصد الطاعة يكون ممّا لايطاق في حال عدم العلم بالتكليف به؛ ضرورة أنّ العبادة ـ وكذا ما هو توصّليّ إذا أُريد إثباته بقصد الطاعة ـ يتوقّف تحقّقه في الخارج على قصد التقرّب، وهو عبارة عن موافقة الأمر ـ سواءٌ كان متعلّقه هو الفعل أو الترك كما في تروك الصوم ـ وإذا لم يحصل العلم بالأمر فلا يمكن قصد التقرّب، وحينئذٍ يصير إيـجاد الفـعل

---

١ ـ السيّد أبو المكارم في الغنية (الجوامع الفقهيّة): ٤٦٤.

بالوصف المزبور في حال عدم العلم بالتكليف به ممّا لا يطاق؛ هذا.

وفيه: أنّ عدم العلم بالتكليف لا يضرّ بتحقّق موضوع العبادة في الخارج؛ لأنّ منشأ الإشكال إمّا قصد التقرّب أو نيّة الوجه، ودفع كلّ منهما أسهل من الآخر.

أمّا الأوّل: فلأنّ قصد التقرّب لا يتوقّف على العلم بوجود الأمر فعلاً بل يكفي فيه إتيان الفعل بداعي الأمر وحصول الانقياد. وبالجملة: فقصد الإتيان بمجرّد احتمال كونه مطلوباً للآمر يكفي في حصوله.

وأمّا الثاني: فلأنّ نية الوجه على تقدير اعتبارها إنّما يعتبر في صورة التمكّن، وأمّا في صورة عدم الإمكان ـ كما في المقام ـ فلا يعتبر إجماعاً. والعجب من المصنّف ﷺ حيث التفت إلى هذا الإيراد بقوله: «واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ...»[1]، لكنّه أجاب بما ليس بجواب عنه وإنّما هو طَفرةٌ فيه؛ نظير قوله تعالى ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ﴾[2]؛ حيث إنّ السؤال إنّما هو عن كنه حقيقة الأهلّة؛ لكنّه لمّا كان الجواب عنه ممّا لا يصل إليه أيدي أفهام السائلين، أعرض عنه وذكر في مقام الجواب مطلباً آخر يناسب أفهامهم[3]. وما نحن فيه أيضاً كذلك؛ حيث إنّ الإيراد المزبور لمّا كان غير

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٥٨.　　٢ ـ البقرة: ١٨٩.

٣ ـ وهذا سمّي في البلاغة «أُسلوب الحكيم»؛ قال في المطوّل: «سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور ونقصانه؛ حيث قالوا: ما بال الهلال يبدو دقيقاً مثل الخيط ثمّ يتزايد قليلاً قليلاً حتّى يمتلئ ويستوي، ثمّ لا يزال حتّى يعود كما بدأ، لا يكون على حالة واحدة؟! فأُجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف؛ وهو: أنّ الأهلّة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس أُمورهم من المزارع والمتاجر ومحالّ الديون والصوم وغير ذلك ومعالم للحجّ، يعرف بها وقته؛ وذلك للتنبيه على أنّ الأولى والأليق بحالهم أن يسألوا عن الغرض لا عن السبب؛ لأنّهم ليسوا ممّن يطّلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة، ولا يتعلّق لهم به غرض»؛ أُنظر المطوّل: ١٣٦؛ وأيضاً جواهر البلاغة: ٣٣٤ ـ ٣٣٧.

قابل للجواب عنه ـ كيف، وهو بعينه ما حقّقه في تصحيح الأعمال الاحتياطيّة العباديّة؟! من حيث احتياجها إلى قصد القربة ولم يكن فيها أمر محقّق بعد أن جعل الأمر فيها للإرشاد ـ فأعرض عنه كاشفاً عن أنّ كلام المستدلّ من هذه الجهة غير قابل للتصحيح، وأتى بتحقيقٍ آخر في تصحيح كلام المستدلّ يأتي بيانه بُعيد هذا.

وكيف كان: فهنا وجهٌ آخر صدر من أستاذنا العلاّمة دام ظلّه في مقام توجيه كلام السيّد قائلاً بأنّ هذا الدليل راجعٌ إلى قاعدة العسر والحرج الآتية المستدلّ بها لإثبات البراءة؛ وهو: أنّ مرجع الضمير المستتر في قوله: «لا يطاق» إمّا التكليف، والمراد: أنّ التكليف الإلزاميّ بالاحتياط لكونه حرجيّاً، يقبح صدوره من المكلِّف بالكسر فيكون محالاً في حقّه؛ لأنّه حكيمٌ على الإطلاق.

أو المكلّف به أعني الاحتياط لا الفعل المشتبه، والمراد بما لا يطاق: هو ما لايتحمّل عادةً، لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَ لاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[1].

وكيف كان: فعلى الوجهين ليس الدليل المزبور دليلاً مستقلاً على حدة بل مرجعه إلى دليل الحرج الآتيّ، والمراد على الوجه الأوّل أنّ التكليف الإلزاميّ بالاحتياط لكونه حرجيّاً، يمتنع صدوره من المكلِّف بالكسر، وعلى الوجه الثاني أنّ المكلَّف به وهو الاحتياط لكونه حرجيّاً، أمرٌ لا يتحمّله العباد.

والشاهد لما ذكره دام ظلّه: أنّ المرجع في الضمير البارز ـ أعني قوله «به» ـ ليس هو الموصول، العبارة عن الفعل المشتبه الحكم؛ ضرورة أنّ الفعل بنفسه ـ أعني شرب التتن مثلاً ـ أمرٌ معلومٌ لا اشتباه فيه، بل المرجع له إنّما هو التكليف، والمراد به هو التكليف الشأنيّ لا الفعليّ؛ لأنّ التكليف الفعليّ لا يكون إلّا بعد العلم؛

---

١ ـ البقرة: ٢٨٦.

فهو من باب الاستخدام؛ حيث إنّ المراد بالمرجع هو التكليف الفعليّ ومن ضميره هو التكليف الشأنيّ.

ولا يلزم خلوّ الموصول من العائد؛ لأنّه من قبيل تعلّق الصفة بحال متعلّق الموصوف.

وإذا كان المرجع في الضمير البارز هو التكليف، فليكن المرجع في الضمير المستتر في قوله: «لا يطاق» أيضاً هو التكليف؛ لأنّ التناسب بينهما أولى من التخالف.

غاية ماهنا: أنّ مرجع الضمير الأوّل هو التكليف الشأنيّ، ومرجع الثاني هو التكليف الفعليّ، ومفاد العبارة حينئذٍ: أنّ المؤاخذة على فعل لا طريق إلى العلم بالتكليف به، مؤاخذةٌ بفعل يمتنع صدور المؤاخذة عليه من المكلِّف الحكيم، أو تكليف بفعل لا يتحمّل العباد عادةً الاحتياط فيه.

وإنّما فسّرنا التكليف بالمؤاخذة؛ لأنّها لازمةٌ للتكليف الفعليّ.

٥٧٢ ـ قوله ﷺ: «مدفوعٌ: بأنّه إن قام دليلٌ على وجوب إتيان ...» (٢:٥٨)

أقول: هذا في مقام دفع الفقرة الثانية؛ أعني بها قوله ﷺ: «أو يكون الغرض من التكليف مع...»[١]. وقوله ﷺ: «و الحاصل: أنّ التكليف المجهول لا يصحّ[٢]...»[٣] في مقام دفع الفقرة الأُولى.

بيان ذلك: أنّه لا شبهة في أنّ الغرض من التكليف هو بعث المكلّف إلى إتيان المكلّف به وإيجاده في الخارج، وإتيان الفعل باحتمال المطلوبيّة لا يكون من آثار التكليف؛ لأنّه يكفي فيه مجرّد احتمال المطلوبيّة، فيكون نفس التكليف لغواً.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٥٨.

٢ ـ في بعض نسخ الفرائد: «لا يصلح».

٣ ـ فرائد الأُصول ٢: ٥٨.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ مراده في كلامه الأوّل: أنّ وجوب إتيان الشاكّ في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيّة إن كان حكماً ظاهريّاً أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل في الواقع؛ فيكون التكليف المزبور لغواً. وإن كان الحكم المزبور واقعيّاً فكذلك؛ لأنّه يكفي في إتيانه مجرّد احتمال المطلوبيّة، ولا يحتاج إلى تعلّق التكليف به.

وفي كلامه الثاني: أنّ الغرض من التكليف هو أن يكون سبباً لحصول المكلّف به في الخارج، سواءٌ اعتبر إتيانه بقصد القربة أو مجرّد وجود الفعل فيه.

والإتيانُ بالفعل أحياناً لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف، وكذا الإتيان به بالداعي الخارجيّ؛ لأنّ المؤثّر حينئذٍ ذلك الداعي لا التكليف.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ هذا لا ينافي كون بعض الواجبات توصّليّة؛ وذلك لأنّ للآمر غرض في الأمر، وهو إتيان الفعل بداعي الأمر وكون الأمر محرّكاً له، وغرض في المأمور به، وهو في التوصّليّات مجرّد وجود الفعل في الخارج وفي التعبّديّات إتيانه بقصد القربة؛ فما ذكر لا ينافي التوصّليّة.

٥٧٣ ـ قوله ﷺ: «منها: استصحاب البراءة المتيقّنة ...» (٢:٥٩)

أقول: لا يخفى: أنّ مورد الاستصحاب المزبور من موارد الشكّ في المقتضي؛ فلا يكون الاستصحاب فيه حجّة على مختار المصنّف ﷺ.

٥٧٤ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ الاستدلال به مبنيٌّ على اعتبار الاستصحاب ...» (٢:٥٩)

أقول: شرح كلامه ﷺ: أنّ الغرض من هذا الاستصحاب إن كان إثبات نفي الحدوث حتّى يكون من الأدلّة الاجتهاديّة ناظراً إلى الواقع، فالاستدلال به مبنيٌّ

على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، وسيأتي أنّه خلاف التحقيق[١].

وإن كان إثبات نفي التعلّق حتّى يكون من الأُصول التعبّديّة بأن كان اعتباره من باب الأخبار، فالإيراد عليه بين وجهين:

أحدهما: أنّ المراد به إمّا إثبات صرف عدم استحقاق العقاب وعدم المنع من الفعل وعدم تحريمه، أو استصحاب كلّ منها حتّى يترتّب عليه الإباحة والترخيص في الفعل، **فإن كان المراد به هو الأوّل:** فإن أُريد إثبات كلّ منها بالاستصحاب فقط، ففيه: أنّ المستصحب لابدّ أن يكون إمّا بنفسه أمراً مجعولاً كالوجوب والتحريم، أو يكون أثره أمراً مجعولاً كالحياة مثلاً؛ فإنّ أثره هو أخذ الإرث وعدم جواز تقسيم ماله. والمستصحب في المقام ليس أمراً مجعولاً، ولا أثره كذلك؛ فلا يتحقّق عدم ترتّب العقاب على الفعل وعدم تحريمه، فأين الأمن من العقاب؟!

ودعوى: أنّ عدم التحريم من الأحكام؛ لأنّ الحكم لا يفرق فيه بين الوجوديّ والعدميّ.

مدفوعةٌ: بأنّ عدم التحريم ليس أمراً مجعولاً بالضرورة؛ فلا يكون حكماً يصلح جعله مورداً للأصل.

وإن أُريد إثبات كلّ منها بالاستصحاب بعد ضمّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان حتّى يحصل الأمن من العقاب، ففيه: أنّه لاحاجة حينئذٍ إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة؛ لأنّ القاعدة المزبورة بنفسها كافيةٌ. وهذا غير مختصّ بالمقام، بل كلّ مورد يكون الشكّ فيه علّة تامّة لإثبات الحكم وكان مسبوقاً بالحالة السابقة، لا حاجة فيه إلى الاستصحاب بل نفس الشكّ فيه كافٍ في إثباته؛

---

١ ـ قوله: «أنّه خلاف التحقيق»، فيه: أنّ الأصل المزبور حينئذٍ من أفراد أصل العدم، وحجّيّته محلّ الإجماع؛ منه عفى عنه.

كما إذا شكّ في طهارة الشيء الفلاني ونجاسته وكان مسبوقاً بالطهارة؛ فإنّه حينئذٍ لاحاجة إلى ملاحظة الحالة السابقه بل نفس الشكّ في الطهارة كافٍ في إثباتها، وكما إذا شكّ في اشتغال الذمّة مع كون الحالة السابقة هو الاشتغال، وهكذا.

وإن كان المراد به هو الثاني، ففيه: أنّه أصل مثبت؛ لأنّ الأثر المزبور من المقارنات الاتّفاقيّة.

فإن قلت: إنّ الإباحة أمرٌ مجعولٌ شرعيّ وليس من مقولة لاحرج الّذي هومن الأحكام العقليّة؛ لأنّه يصدق بالنسبة إلى فعل البهائم أيضاً دون الإباحة؛ فلا معنى لعدّه من الأُصول المُثبِتة.

قلت: إنّ الإباحة وإن كان حكماً شرعيّاً لكن ترتّبه على عدم المنع من الفعل ليس من قِبَل الشرع، بل إنّما هو ناشٍ من العلم الإجماليّ بعدم خلوّ الفعل الصادر من المكلّف عن أحد الأحكام الخمسة.

والثاني: أنّ بقاء الموضوع شرطٌ في جريان الاستصحاب، وقد تبدّل الموضوع في المقام؛ لأنّ مناط البراءة في السابق هو الصغر وقد تبدّل في اللاحق إلى الكبر.

٥٧٥ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٦١:٢)

أقول: لعلّه إشارةٌ إلى ما يأتي في مسألة عدم حجّيّة الاستصحاب في الأحكام العقليّة: من أنّ المستصحب هو البراءة الثابتة في حال الصغر بحيث يكون حال الصغر ظرفاً، لا أنّه جزء الموضوع ومناط الحكم.

٥٧٦ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ تعسّره ليس إلّا من حيث كثرة ...» (٦١:٢)

أقول: إنّ مرجعه إلى منع الصغرى؛ وملخّصه: أنّ تعسّر الاحتياط ليس إلّا من حيث كثرة موارده، وهي ممنوعة؛ لأنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو مالا نصّ فيه وهو يختلف بين الأخباريّين والمجتهدين؛ حيث إنّه عند الفرقة الأُولى عبارةٌ عمّا

لم يرد على طبقه خبرٌ، وعندالثانية عبارة عن موارد فقد الظنون الخاصّة، وهو على التقديرين ليس بحيث يفضي الاحتياط فيه إلى الحرج. ولو فرض لبعضهم قلّة الظنون الخاصّة، فلابدّ له من العمل بالظنّ المطلق في المظنونات وتبعيض الاحتياط في غيرها لئلّا يلزم الحرج.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّه لو فرض قلّة الظنون الخاصّة فلا شبهة حينئذٍ في أنّ العمل بالاحتياط في موارد فقدها مستلزمٌ للحرج. والمصنّف ﷺ إن أراد إبطال الاحتياط من جهة لزوم الحرج فهذا عين الاعتراف بالاستدلال، وإن أراد إبطاله من جهة كون الظنّ المطلق حجّة فهذا دورٌ بيّن؛ لأنّ حجّيّة الظنّ المطلق موقوفٌ على بطلان الاحتياط؛ ولذا جعل من إحدى مقدّمات دليل الانسداد؛ فلو كان بطلان الاحتياط أيضاً موقوفاً عليها فيلزم الدور.

وتحقيق المقال بحيث يهذّب به حال التمسّك بهذه القاعدة، أن يقال: إنّ الحرج تارةً ينشأ من اجتماع أفعال كثيرة بحيث يكون منشأ الحرج هو وصف الاجتماع والكثرة دون كلّ فرد، وأُخرى كون التكليف بنفسه حرجيّاً.

أمّا الأوّل: فهو من باب المزاحمة؛ حيث تزاحم فيه تكاليف متعدّدة بعضها مع بعض، ولابدّ فيه من سلوك أحد الوجهين: إمّا الاجتهاد الّذي هو عبارة أُخرى عن العمل بالظنّ، أو العمل بالبراءة.

وأمّا الثاني: فهو أيضاً بين قسمين:

أحدهما: ما يصل حرجه إلى مرتبة تقرب من مرتبة التكليف بما لايطاق؛ مثاله في غير الأحكام الفقهيّة أمر الجليل الخليل بذبح ولده، وفي الأحكام الفقهيّة قضاء الصلاة على القول بالمضايقة.

والفرق بينه وبين ما لا يطاق: أن المكلّف لايقدر على إيجاد الثاني كالطيران

في الهواء، بخلاف الأوّل فإنّه قادرٌ عليه لكن على حرج شديد وضيق أكيد، وحرج هذا القسم شخصيّ لا محالة، ولا شبهة في أنّه موجب لارتفاع التكليف؛ للآيات والأخبار والإجماع وحكم العقل بقبح مثل هذا التكليف.

والثاني: ما لا يصل حرجه إلى هذه المرتبة. وهذا القسم من الحرج:

تارةً: يكون نوعيّاً؛ ونعني به ما يكون حرجاً على نوع المكلّفين وإن لم يكن حرجاً على بعض الأفراد النادرة منهم كالاجتناب عن الحديد.

وأُخرى شخصيّاً؛ ونعني به ما يكون حرجاً على بعضهم دون البعض الآخر، كغسل دم القروح والجروح في الصلاة؛ فإنّه لم يكن حرجاً على الحمّاميّ ومَن صنعته في الحمّام، وحرج على غيرهم.

ومقتضى التحقيق في هذا القسم بقسميه: أنّه غير موجب لارتفاع التكليف في غير مورد الحرج، بل يقتصر في دفعه على من كان هذا التكليف في حقّه حرجيّاً؛ وذلك لأنّ القدر المتيقّن من عمل الأصحاب والآيات والأخبار الدالّة على إثبات هذه القاعدة إنّما هو القسم الأوّل الّذي يصل حرجه إلى مرتبة ما لا يطاق دون القسم الثاني بقسميه، وليس موجب لارتفاع التكليف فيه في غير مورد الحرج، مضافاً إلى أنّه خلاف الاحتياط؛ نعم، لو وصل نصّ خاصّ على رفع التكليف مطلقاً ـ كما في العفو عن دم القروح والجروح ـ فنلتزم به؛ هذا.

٥٧٧ ـ قوله ﷺ: «وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ...﴾[1]» (٦٣:٢)

أقول: وجه الدلالة: أنّ المراد بالشيء هو الحكم؛ يعني إن تنازعتم في حكم فردّوا علمه إلى الله، وأنتم في مقام العمل من المحتاطين ولا تقولوا فيه بشيء.

---

١ ـ النساء: ٥٩.

٥٧٨ ـ قوله ﷺ: «فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه ...» (٦٣:٢)

أقول: إنّ الأوضح منه ما يقال: إنّ الدليل الّذي أُقيم على ثبوت الترخيص في المقام، بين عقل ونقلٍ، وعلى كلّ منهما لا يكون قول المجتهدين قولاً بغير علم.

أمّا على الأوّل: فلأنّه بعد حكم العقل المستقلّ بقبح العقاب بلا بيان لا معنى لعدّه من غير علم؛ فهو واردٌ على الآيات المذكورة.

وأمّا على الثاني: فإن كان مفاده قطعيّاً ـ بأن يكون من النصوص ـ فهو أيضاً كذلك، وإن كان ظنيّاً ـ بأن يكون من الظواهر ـ فهو وإن لم يكن علميّاً لكنّه بعد ملاحظة دليل اعتباره يكون بحكم العلميّ فهو حاكمٌ عليها.

٥٧٩ ـ قوله ﷺ: «فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى ...» (٦٣:٢)

أقول: إنّ المراد بالاتّقاء إن كان هو الاجتناب عن الحرام، ففيه: أنّ كون محتمل الحرمة حراماً أوّل الكلام، فكيف يندرج تحت الحرام حتّى يتوجّه إليه الاجتناب؟! مضافاً إلى أنّه قطعيّ الحكم بالأدلّة المتقدّمة، فلا يكون من المشتبه حتّى يقال: إنّ الاتّقاء أعمّ من الاجتناب عن الحرام أو المشتبه. والدليل الدالّ على حكمه إن كان هوالعقل أو النقل القطعيّ المفاد فهو واردٌ على آية الاتّقاء، وإن كان هوالنقل الظنيّ المفاد فهو حاكمٌ عليها.

وإن كان المراد به هو التورّع عن كلّ ما فيه شائبة المفسدة ولو كان من مقولة المكروهات، فلا شبهة في أنّ هذه المرتبة من الاتّقاء ليس بواجب.

٥٨٠ ـ قوله ﷺ: «وأمّا عن آية التهلكة ...» (٦٣:٢)

أقول: تقريب الاستدلال بها: أنّ محتمل الحرمة مهلكة، وكلّ ما هو من المهالك يجب الاجتناب عنه؛ أمّا الكبرى: فبالآية. وأمّا الصغرى: فلأنّ مفاد الآية إنّما هو وجوب الاجتناب عمّا هو في عرضة الهلاكة، وارتكاب محتمل الحرمة

ممّا هو في عرضتها.

وفيه: أنّه إن أُريد الهلاك بمعنى العقاب فهو مقطوع العدم بحكم العقل والنقل كما تقدّم. وإن أُريد بمعنى غيره من سائر المفاسد فللمنع فيه سبيلٌ بالنسبة إلى كلٍّ من الصغرى والكبرى المأخوذة في الدليل؛ أمّا الصغرى: فبما في المتن من: «أنّ الهلاك بمعنى غير العقاب يكون الشبهة موضوعيّةً لا يجب فيه الاحتياط بالاتّفاق»[1]، لكن فيه ما مضى سابقاً؛ فراجع.

وأمّا الكبرى: فبأنّ المراد من التهلكة إن كان هو الدنيويّة فلا ربط لها بالمقام، وإن كان ما هو أعمّ منها ومن الأُخرويّة فوجوب الاجتناب عن الأخيرة تكليفاً في محلّ المنع، غاية ما في الباب كونه إرشاديّاً ولانتحاشي عنه.

ونتيجة هذا ثبوت الحذر من حيث احتمال المفسدة، والبراءة من حيث ترتّب العقاب، وحينئذٍ يكون المستعمل فيه في الآية ما هو أعمّ من التكليفيّ والإرشاديّ؛ أمّا الأوّل: فبالنسبة إلى المفاسد الدنيويّة. وأمّا الثاني: فبالنسبة إلى غيرها من المفاسد.

٥٨١ ـ قوله ﷺ: «ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة ...» (٦٤:٢)

أقول: تقريب الاستدلال بها مبنيٌّ على أمرين:

أحدهما: أن لا يراد بلفظ الخير المذكور في بعض هذه الأخبار التفصيل. وهو كذلك؛ والقرينة عليه كون الطرف المقابل الاقتحام في الهلكة؛ فإنّه لاخير فيه أصلاً، وله نظائر ذكر بعضها في المتن.

والثاني: كون المراد بالتوقّف هو الوقوف العمليّ؛ أعني مطلق السكون وعدم المضيّ بارتكاب الفعل، دون التوقّف في مقام القول؛ لأنّه مسلّم عند الفريقين.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٦٣.

فإن قلت: إنّ هذه الأخبار بين ما يكون في أُصول الدين وما يكون في تعارض الخبرين، ولا معنى لكون المراد بالتوقّف فيهما هو التوقّف في مقام العمل؛ أمّا الأوّل: فواضحٌ. وأمّا الثاني: فلأنّ الخبرين ربما لا يكون محلاً لابتلاء الراوي بأن كان موردهما مسألة الزكاة وهو ممّن لا يجب عليه؛ فالمراد بالتوقّف فيهما هو التوقّف في مقام القول دون العمل.

قلت: إنّ المورد وإن كان خاصّاً لكنّ العلّة ـ أعني قوله عليه السلام: «فإنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»[1] ـ عامّةٌ، والعبرة إنّما هو بعموم العلّة لا خصوص المورد.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ العموم مسلّم لو لم يقم فيه احتمال العهد؛ هذا.

٥٨٢ ـ قوله عليه السلام: «وفي رواية الزهريّ ...» (٢: ٦٥)

أقول: قد صرّح بعض الأُدباء أنّ الزهريّ بضمّ الزاء وسكون الهاء.

٥٨٣ ـ قوله عليه السلام: «كالاحتراز عن أموال الظلمة ...» (٢: ٧٠)

أقول: إنّ احتمال الضرر الدنيويّ في ارتكابها، وهو القصر في العمر والذلّة وأمثالهما.

٥٨٤ ـ قوله عليه السلام: «فإن قلت: إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة ...» (٢: ٧١)

أقول: شرح هذا الاعتراض: أنّه لا شبهة في أنّ مفاد هذه الأخبار ـ بمقتضى ما مرّ من كون لفظ الخير فيها للتعيين دون التفضيل ـ إنّما هو لزوم التوقّف، ولا إشكال أيضاً في أنّ مفادها أنّ احتمال التهلكة الّتي يكون المتبادر منها في الأحكام الشرعيّة هو العقاب عامٌّ بالنسبة إلى كلّ محتمل التكليف ولو كانت الشبهة

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١١٦، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

بدويّة، وبعد ضمّ هاتين المقدّمتين يستفاد منها عدم سقوط العقاب في الشبهات البدويّة أيضاً، ولمّا كان هذا مخالفاً لحكم العقل ـ لحكمه البتّي[1] بقبح العقاب بلا بيان ـ فلابدّ من الالتزام بأنّ الشارع قد أوجب الاحتياط فيها ولم يقتصر في العقاب على التكليف المختفى حتّى يلزم القبح العقليّ؛ هذا.

٥٨٥ ـ قوله ﷺ: «قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمةً للتحرّز عن العقاب ...» (٢:٧١)

أقول: توضيحه: أنّ لنا قرينة صارفة عن كون المراد بالتهلكة فيها هو العقاب؛ وهي أنّ وجوب الاحتياط من قبل الشارع إن كان إرشاديّاً مقدّميّاً للتحرّز عن العقاب الواقعيّ، فهو مبنيٌّ على ثبوت المرشد إليه وهو العقاب على التكليف المجهول، والمفروض عدمه، بل العقل حاكمٌ بقبحه وان كان حكماً ظاهريّاً نفسيّاً، فالهلكة الأُخرويّة مترتّبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وهو خلاف صريح الأخبار؛ لأنّها نصٌّ في أنّ العقاب إنّما هو على الواقع.

٥٨٦ ـ قوله ﷺ: «مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار ...» (٢:٧١)

أقول: توضيحه: أنّ الأمر فيها دائرٌ بين كون الأمر فيها إرشاديّاً أو تكليفيّاً والالتزام بالتخصيص، والأوّل أولى.

وفيه: أنّ الأوّل مجازٌ أُصوليّ والثاني مجازٌ لغويّ، وأولويّة تقديم الأوّل على الثاني أوّل الكلام.

٥٨٧ ـ قوله ﷺ: «منها: أنّ ظاهر أخبار التوقّف حرمة الحكم ...» (٢:٧٣)

أقول: إنّ محتمل كلامه بين وجهين:

أحدهما: أنّ ظاهر أخبار التوقّف حرمة الفتوى والقول عن غير علم بالنسبة

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «البطي»، ولكنّ الصحيح ما أثبتناه.

إلى الحكم الواقعيّ في الواقعة المبتلى بها، وظاهر أدلّة البراءة هو الفتوى بالحكم الظاهريّ وهو الإباحة، ولا منافاة بينهما.

والثاني: أنّ ظاهر أخبار التوقّف هو حرمة الحكم والفتوى عن غير علم بالنسبة إلى مطلق الحكم، واقعيّاً كان أو ظاهريّاً، ولا تعارض أخبار البراءة؛ لأنّ مفادها هو الحكم بالإباحة في مقام العمل، ولاضير في الالتزام بكون الشيء مباحاً في مقام العمل، ويحرم الفتوى على طبقه.

٥٨٨ ـ قوله ﷺ: «والسنّة ...» (٢: ٧٤)

أقول: لعلّ المراد بها الأخبار النافية للحرج في الدين.

٥٨٩ ـ قوله ﷺ: «فيوجد[1] في أدلّة التوقّف ما لا يكون أعمّ منه ...» (٢: ٧٥)

أقول: توضيحه: أنّه يوجد في أدلّة التوقّف موردٌ لا يكون خبر «كلّ شيء مطلق ...» شاملاً له، وهو ما تعارض فيه النصّان؛ فإنّه ممّا ورد فيه النهي فلا يكون مشمولاً للخبر الشريف، بخلاف أخبار التوقّف؛ فإنّها تشمله. والنسبة بينهما بحسب الصورة وإن كان هو العموم والخصوص، لكن بعد ضمّ الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل بين ما لانصّ فيه وتعارض النصّين، ينتقل إلى التباين؛ فلابدّ في مقام العمل من أن يعامل معهما معاملة المتباينين؛ نظير قول المولى لعبده: «أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء منهم»، وثبت في الخارج أنّه لا فرق في وجوب الإكرام وعدمه بين الشعراء منهم وغيرهم؛ هذا.

٥٩٠ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٢: ٧٥)

أقول: لعلّه إشارةٌ:

أوّلاً: إلى منع عدم شمول خبر «كلّ شيء ...» لتعارض النصّين، بل الخبر

---

١ ـ في بعض نسخ الفرائد: «لكن يوجد».

الشريف كما يكون شاملاً لما لانصّ فيه كذلك يشمل تعارض النصّين أيضاً؛ وذلك لأنّ المراد بالنهي فيه ليس النهي اللفظيّ؛ كيف، وهو ذو معانٍ عديدة؟! بل المراد هو مدلوله أعني الحرمة، والمراد بالورود هو التحقّق، ومعناه حينئذٍ: أنّ كلّ شيء مباح حتّى يتحقّق حرمته، ولا شبهة في أنّ ما تعارض فيه النصّان لم يتحقّق حرمته، فيكون مشمولاً له.

وثانياً: منع ثبوت الإجماع المزبور؛ لثبوت القول بالتفصيل بينهما كما يأتي وسبق منه قُبيل هذا؛ حيث قال: «لأنّ الحكم في تعارض النصّين الاحتياط»[1]؛ هذا.

٥٩١ ـ قوله: «مع أنّ جميع موارد الشبهة الّتي أمر فيها بالتوقّف ...» (٢:٧٥)

أقول: توضيحه: أنّ مادّة الافتراق في طرف أخبار التوقّف هو الشبهة الوجوبيّة، وهي في مقام العمل وان لم تكن محتملة التحريم، لكن في مقام الحكم في الأحكام والاعتقاد في العقائد احتمال الحرمة ثابتٌ فيها؛ فلا تخلو الشبهة خالية عن احتمال الحرمة.

٥٩٢ ـ قوله: «فتأمّل» (٢:٧٦)

أقول: لعلّ وجهه: أنّ مفاد أخبار التوقّف حينئذٍ هو التوقّف في محتمل الحرمة عملاً كان أم حكماً أم اعتقاداً، ومفاد أخبار البراءة ثبوت البراءة في القسم الأوّل فقط، فيكون النسبة بينهما هو العموم والخصوص من دون التباين، فيخصّص الأوّل بالثاني؛ هذا.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٥.

٥٩٣ ـ قوله عليه السلام: «إذا أُصبتم بمثل هذا ...»[١] (٢: ٧٦)

أقول: تقريب الاستدلال به: أنّ المراد بالمماثلة هو المماثلة الجنسيّة؛ أعني مطلق الشبهة، لا النوعيّة.

٥٩٤ ـ قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحَزَمَ[٢] **...»** (٢: ٧٧ ـ ٧٨)

أقول: الحزم بالحاء المهملة والزاء المعجمة، أي: المُتقن المتيقّن[٣].

٥٩٥ ـ قوله عليه السلام: «الإفتاء فيه بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه ...» (٢: ٧٩)

أقول: وذلك لأنّ المراد إن كان المماثلة النوعيّة فلا ربط له بالمقام؛ لأنّ مورد الرواية هو الشبهة الوجوبيّة، ومحلّ الكلام هو الشبهة التحريميّة، وإن كان المماثلة الجنسيّة فيلزم تخصيص المورد؛ لأنّ الأخباريّ غير ملتزم بوجوب الفتوى بالاحتياط في الشبهة الوجوبيّة؛ هذا.

٥٩٦ ـ قوله عليه السلام: «فتحمل على الإرشاد أو على الطلب ...» (٢: ٨٠)

أقول: يمكن المناقشة فيه: بأنّ مقتضى أصالة الحقيقة هو الحمل على الوجوب؛ ويؤيّده جعل الدين بمنزلة الأخ؛ فإنّ الاحتياط في حقّ الثاني واجبٌ عند الخالق والمخلوق فكذلك الأوّل.

ودعوى: أنّ هذا مستلزمٌ لإخراج كثير من موارد الشبهة كالشبهة الموضوعيّة مطلقاً والحكميّة الوجوبيّة؛ فلابدّ فراراً عن هذا المحذور من الحمل على القدر المشترك.

مدفوعة: بأنّه إذا دار الأمر بين المجاز والتخصيص فالثاني أولى.

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

٢ ـ أُنظر الذكرى ٢: ٤٤٥؛ والوسائل ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٨.

٣ ـ قال في لسان العرب: «الحَزْم: ضبط الإنسان أمره، والأخذ فيه بالثقة».

لا يقال: إنّ التخصيص المزبور تخصيصٌ للأكثر، فلا سبيل إليه.

لأنّا نقول: إنّ العبرة في الكثرة بالنوع لا الأفراد، وبالنسبة إليه لا يلزم تخصيص الأكثر فيه.

ولا يفرق فيما ذكرنا ـ من كون مفاد الأمر هو الوجوب؛ فيثبت به مذهب الأخباريّ ـ بين الوجوب التشريعيّ والإرشاديّ، غايته أنّ دلالته على الأوّل من باب المطابقة وعلى الثاني من باب الالتزام؛ وذلك لما تقدّم في أخبار التوقّف من أنّ عموم الشبهات فيها شاملٌ للشبهات البدويّة، ووجوب الإرشاديّ بالنسبة إليها لا معنى له؛ للقطع بعدم العقاب فيها بحكم العقل؛ فليس فيها احتمال ضرر حتّى يرشد إليه؛ فلابدّ صوناً لكلام الحكيم عن القبيح من حمل الأمر فيها على التشريع من باب دلالة الالتزام؛ فالمستعمل فيه للأمر هو الوجوب الإرشاديّ في جميع الشبهات، ويدلّ بالالتزام على الوجوب التشريعيّ في الشبهات البدويّة فقط، وهذا الحكم من قبل الشارع في الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ يكون تأكيداً لحكم العقل وفي الشبهات البدويّة تأسيساً؛ فتأمّل.

٥٩٧ ـ قوله ﷺ: «لا يعوّل عليه في الأُصول[1] ...» (٢:٨٢)

أقول: وذلك لأنّ باب العلم في الأُصول مفتوحٌ؛ فلا يعتنى فيه بالظنّ.

وفيه: أنّ الّذي لا يعتنى فيه بالظنّ هو أُصول الدين لا أُصول الفقه؛ هذا.

٥٩٨ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل ...» (٢:٨٤)

أقول: لعلّ الوجه فيه: أنّ ما ذكر من التوجيه لذكر النبويّ في كلام الإمام ﷺ، إنّما يتمّ على تقدير كون الإمام ﷺ في مقام بيان المناسبة، وهو خلاف ظاهر الرواية؛ حيث إنّ الظاهر منها كونه ﷺ في مقام الاستشهاد؛ هذا.

---

١ ـ المعارج الأُصول: ٢١٦.

٥٩٩ ـ قوله ﷺ: «ويؤيّد ما ذكرنا: من أنّ النبويّ ...» (٢: ٨٤)

أقول: أنّ أرادة الإرشاد الغير الإلزاميّ من الأمر لما كان مخالفاً للظنّ؛ لأنّ الأمر وإن كان حقيقةً بالنسبة إلى كلّ من الإرشاد والتشريع، إلّا أنّه ظاهرٌ في الأخير؛ فالأوّل مجازٌ أُصوليّ فلا يصار إليه إلّا بعد قيام القرينة؛ فأتى ﷺ في مقام إقامة جملة من القرائن على إرادته.

٦٠٠ ـ قوله ﷺ: «مع أنّه إخراجٌ لأكثر الأفراد ...» (٢: ٨٥)

أقول: وفيه: أنّ المُخرَج نوعٌ واحدٌ وإن كان أفراده كثيرة، والعبرة بالنوع لا بالأفراد. هذا مضافاً إلى أنّ إخراج الأكثر إنّما يقبح إذا لم يكن بيان الحكم بالنسبة إلى الفرد الباقي محلّاً لاهتمام المتكلّم، وإلّا فلا قبح فيه. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» وأخرج جميع الطوائف سوى الفقهاء اهتماماً بشأنهم، فهو ممّا لا قبح فيه؛ لأنّ الباقي وإن كان قليلاً بحسب الكمّ، لكنّه كثير بحسب الكيف؛ كيف، وهم من أُولى الشرف، وهذا النحو من التأدية يوجب تجليلهم؟!

٦٠١ ـ قوله ﷺ: «والمراد جنس الشبهة ...» (٢: ٨٥)

أقول: توضيحه: أنّ المراد بالشبهات ليس الاستغراق لا المجموعيّ ولا الأفراديّ، بل المراد هو الجنس المفرد الصادق على القليل والكثير؛ كقولهم: «فلانٌ يركب الخيل». والشاهد عليه ـ مضافاً إلى ما في المتن من الوجهين ـ عدمُ إمكان تحقيق ارتكاب جميع الشبهات بحسب العادة، فطلب الاجتناب ولو إرشاداً يكون لغواً؛ لأنّه تحصيلٌ للحاصل؛ هذا.

٦٠٢ ـ قوله ﷺ: «موقوفٌ على إثبات كبرى، وهي: أنّ الإشراف ...» (٢: ٨٥)

أقول: توضيحه: أنّ غاية ما يستفاد من الأخبار أنّ ارتكاب الشبهة يوجب

الإشراف على الوقوع في الحرام، وهذا بنفسه غير وافٍ بمذهب الأخباريّ، بل يحتاج إلى ضمّ كبرى؛ وهي: أنّ الإشراف على الوقوع في الحرام حرامٌ. وهذا بمحلّ المنع؛ لأنّه أوّل الكلام في الشبهة البدويّة.

٦٠٣ ـ قوله عليه السلام: «فهو لما استبانَ له أترك[١] ...» (٨٦:٢)

أقول: إنّه يُشعر بأنّ الغرض من الاحتياط في الشبهات ليس إلّا كونه وسيلة للاجتناب عن المحرّمات المعلومة، فلا يكون الأمر به إلّا للاستحباب.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الغرض لا ينافي كونه واجباً، فهو واجبٌ، وهذا من خاصيّته، كما أنّ ترك الصغائر واجبٌ، ومن خاصيّته التوسّل إلى الاجتناب عن الكبائر.

٦٠٤ ـ قوله عليه السلام: «إنّ حِمَى الله محارمُه[٢]...» (٨٦:٢)

أقول: نزّل النفس البهيميّة منزلة الغنم، والعقل منزلة الراعي.

٦٠٥ ـ قوله عليه السلام: «وفي الشبهات عتاباً[٣]» (٨٦:٢)

أقول: ربما يقال: إنّ العتاب ليس عبارة عن الملامة لكي يثبت به مطلب المصنّف رحمه الله، بل هو قسم خاصّ من العقاب. وجعله مقابلاً للعقاب لا يدلّ على التغاير؛ لأنّ الخاصّ إذا قوبل بالعامّ يدلّ على أنّ المراد به غير هذا الخاصّ كما في مقابلة الحيوان للانسان؛ هذا.

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢؛ والفقيه ٤: ٧٥، باب نوادر الحدود، الحديث ٥١٤٩.

٢ ـ الوسائل ١٨: ١٢٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

٣ ـ مستدرك الوسائل ١٢: ٥٢، الباب ٦٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

٦٠٦ ـ قوله ﷺ: «يجب ـ بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[1]...» (٨٧:٢)

أقول: فيه:

أوّلاً: أنّ مفاد الآية ليس إلّا امضاء حكم العقل بوجوب إطاعة المولى، وحينئذٍ فالأولى التمسّك بالحكم العقليّ، لا بها.

وثانياً: أنّ الظاهر من كلامه هو التمسّك بالآية على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة عمّا اشتغلت الذمّة به، وهو بمكان من المنع؛ لأنّ الآية غير ناظرة إلى بيان كيفيّة الانتهاء، وأنّه لابدّ أن يكون على سبيل اليقين، بل الحاكم فيه هو العقل، فالأولى التمسّك به لا بها.

٦٠٧ ـ قوله ﷺ: «باتّفاق المجتهدين والأخباريّين ...» (٨٧:٢)

أقول: ربما يقال: إنّ ما ذكره ﷺ في تقريب الدليل العقليّ لا دخل له بحكم العقل؛ لأنّ وجوب الانتهاء عمّا نهى عنه الرسول ﷺ إنّما جاء من الآية[2]، ووجوب تحصيل القطع بالفراغ منه إنّما جاء من الإجماع، فأين هذا من الدليل العقليّ؟!

وفيه: أنّ المقصود من الاتّفاق الّذي ذكره ليس هو الإجماع الاصطلاحيّ، بل إنّما هو الاتّفاق والتسالم المنبعث من حكم عقلهم به؛ هذا.

٦٠٨ ـ قوله ﷺ: «بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة ...» (٨٨:٢)

أقول: قد يقال: إنّه مستلزمٌ للظنّ بالبراءة، لكن لا دليل على اعتبار هذا الظنّ مع إمكان تحصيل العلم.

---

١ ـ الحشر: ٧.

٢ ـ المدرك السابق.

٦٠٩ ـ قوله ﷺ: «والظنّ غير منافٍ له ...» (٨٨:٢)

أقول: توضيح ذلك يعلم ممّا تقدّم في المقدّمة الثالثة من دليل الانسداد؛ فراجع.

٦١٠ ـ قوله ﷺ: «ولا بملاحظة اعتباره شرعاً ...» (٨٨:٢)

أقول: يقال: بعد فرض قيام الدليل على اعتبار الظنّ المزبور فهو كالعلم؛ فإنّ الدليل الدالّ على اعتباره ينزّله منزلة العلم، فيرتفع العلم الإجماليّ به كما يرتفع بالعلم.

وفيه: أنّ دليل اعتبار الأمارة إنّما ينزّل مؤدّاها منزلة الواقع لا بمنزلة العلم بالواقع. وبعبارة أُخرى: إنّه ينزّلها منزلة العلم في الآثار المترتّبة على المعلوم لابقيد العلم، لا الآثار المترتّبة عليه بقيد العلم.

٦١١ ـ قوله ﷺ: «والجواب: أوّلاً: منع تعلّق ...» (٨٩:٢)

أقول: هنا جوابٌ آخر: وهو النقض بالشبهات الوجوبيّة؛ فإنّا نعلم أيضاً بطريق الإجمال بوجود واجبات في الشريعة، ولايحصل البراءة اليقينيّة عنها إلّا باتيان كلّ ما يحتمل الوجوب.

وكيف كان: فتوضيح ما في المتن: أنّا سلّمنا ثبوث العلم الإجماليّ، ووجوب الاحتياط من قِبَل العقل بعد ثبوته، لكن نمنع ثبوت التكليف بالواقع من حيث هو حتّى يتحقّق وجوب الاحتياط، ولابمؤدّى الأمارات بحيث ينقلب التكليف بالواقع إلى العمل به حتّى يلزم التصويب، بل التكليف إنّما هو بالواقع بحسب تأدية الأمارات.

فإن قلت: إنّ الطريق القائم على الحرمة بعد العلم الإجماليّ قد يقوم على تعيين المعلوم بالإجمال بحيث كان لسانه لسان التعيين؛ بأن يكون مفاده أنّ الحرام

الّذي علمت به إجمالاً هو هذا. وقد يقوم على حرمة بعض أطراف الشبهة من غير أن يكون لسانه لسان التعيين؛ بأن احتمل كون ما قام على حرمته غير المحرّم المعلوم بالإجمال. وما في المتن إنّما يتمّ لوكان مفاد الطرق القائمة على تحريم الأشياء على الوجه الأوّل؛ ضرورة أنّه يقتصر حينئذٍ في الاجتناب بمورد الطريق ويرجع في الباقي إلى الأصل، لكنّه ليس كذلك بل الطرق إنّما قامت على حرمة أُمور في الواقع يحتمل انطباقها على المعلومة بالإجمال وعدمه، وحينئذٍ لا إشكال في وجوب الاجتناب عن باقي الأطراف لبقائها في حكم العلم الإجماليّ وعدم المُخرج لها عنه.

قلت: إنّ لسان الطريق وإن لم يكن لسان التعيين، لكن ينتهي بالأخرة إليه بعد ملاحظه عموم أدلّة الطرق حتّى في مورد العلم الإجماليّ، وإنّ مفادها تنزيل مؤدّى الطرق منزلة الواقع وجعله بدلاً عنه.

توضيح هذا المقال بأن يقال: إنّه سيجيء في باب الشُبهة المحصورة أنّ للعقل في مورد العلم الإجماليّ حكمين: تنجيزيٌّ وهو حكمه بحرمة المخالفة القطعيّة، وتعليقيٌّ وهو حكمه بوجوب الموافقة القطعيّة؛ ولذا لا يعقل أن يصدر في الأوّل على خلافه الترخيص من الشارع، بخلاف الثاني؛ فالأصل الأوّلي في مورد العلم الإجماليّ هو الاحتياط، ولا يرفع اليد عنه إلّا بعد وصول دليل على كفاية الموافقة الاحتماليّة؛ ولهذا كان المصنّف﵀ ملتزماً في ذلك الباب ـ مع كون الأصل عنده هو الاحتياط ـ بأنّه لو ثبت عموم أدلّة البراءة في مورد العلم الإجماليّ يجوز رفع اليد فيه عن أصالة الاحتياط، وهذا ليس إلّا من جهة كون حكم العقل في مقام وجوب الموافقة القطعيّة تعليقيّاً يجوز تصرّف الشارع فيه؛ بأن اقتنع عن الواقع ببعض محتملات المعلوم بالإجمال لابعينه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ العقل بعد ملاحظة العلم الإجماليّ المزبور وإن كان حاكماً بوجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعيّة في مقام امتثال الواقع، لكنّ الشارع لكون هذا الحكم من العقل على وجه التعليق قد تصرّف في هذا الحكم، واقتنع عن الواقع في مقام الامتثال بمؤدّى الطريق؛ كما يكشف عن ذلك عموم أدلّة الطرق لموارد المعلوم بالإجمال. ومَنْ منع العموم فقد خرج عن ظاهرها المحكم، مضافاً إلى أنّ منع العموم مستلزمٌ لكونها بلا مورد؛ لأنّ العلم الإجماليّ محيطٌ بجميع الأحكام. وإذا ثبت العموم فمفادها تنزيل مؤدّى الطرق منزلة الواقع وجعله بدلاً عنه؛ ومعنى التنزيل المزبور في مورد العلم الإجماليّ بالحرام هو الاقتناع عن الواقع بما يؤدّي إليه الطريق من تعيين الحرمة، وحنيئذٍ يكون المرجع في الباقي هو البراءة.

وما ذكرنا هو معنى قوله: «لأنّ ما ذكرناه هو المتحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيّة للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق»[1].

هذا كلّه على مذاق أهل الظنون الخاصّة. وأمّا على القول باعتبار الظنّ المطلق: فإن قرّر دليل الانسداد على وجه الكشف فحاله كما سبق، وإن قرّر على وجه الحكومة فلا وجه للاستكشاف المزبور؛ كيف، والعقل على هذا الوجه حاكمٌ بنفسه بحجّيّة الظنّ، فكيف يمكن استكشاف اقتناع الشارع بمؤدّاه؟! هذا.

٦١٢ ـ قوله ﷺ: «إلّا أنّ من المقرَّر في الشبهة المحصورة ...» (٢:٨٩)

أقول: توضيحه: أنّه إذا خرج بعض أطراف العلم الإجماليّ عن مورد الأصل، بأن وجب الاجتناب عنه أو ارتكابه، فلا يخلو: إمّا أن يكون ثبوت هذا الوجوب

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٨٩.

في كلّ من طرفي الفعل والترك من جهة الإلجاء والاضطرار، أو من جهة قيام دليل يدلّ عليه. وعلى التقديرين: فإمّا أن يكون ذلك الدليل أو الإلجاء والاضطرار سابقاً على العلم الإجماليّ أو يكون لاحقاً. فإن كان من مقولة الإلجاء والاضطرار، فيفرق فيه بين السبق واللحوق، ففي الأوّل لايكون العلم الإجماليّ موجباً لتنجّز التكليف، والثاني يوجبه. وإن كان من مقولة الدليل فلا يفرق فيه بين الحالتين في عدم إيجاب العلم الإجماليّ لتنجّز التكليف وجريان البراءة في الباقي.

وفيما نحن فيه وإن كان العلم الإجماليّ بالمحرّمات سابقاً، لكن لمّا كان ما دلّ على تعيين جملة من المحرّمات من مقولة الأدلّة، فلا يوجب العلم الإجماليّ فيه تنجّز التكليف بحيث يوجب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي، بل يكون الشكّ فيه بدويّاً.

وما ذكرنا من التفصيل هو المصرّح به في كلام المصنّف ﷺ الآتي في باب الشبهة المحصورة؛ حيث قال في بعض تنبيهات هذا الباب ما ملخّصه:

أنّه لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المعيّن من المحتملات، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب فيه عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم الإجماليّ؛ لرجوعه إلى عدم تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ؛ لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه. وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدّمات العلميّة بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن البعض.

ثمّ فرّع على القسم الثاني بطلان القول بالعمل بالظنّ مطلقاً حال انسداد باب العلم؛ حيث إنّه أيضاً حصل الإلجاء فيه بعد العلم الإجماليّ، فلابدّ فيه من الاحتياط بالنسبة إلى الباقي ولو على سبيل التبعيض.

ثمّ قال: نعم لو قام دليلٌ من العقل والنقل على كون الظنّ مطلقاً أو في الجملة حجّةً وطريقاً في الأحكام الشرعيّة، صحّ ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الدليل إلى الأُصول الجارية في مواردها[١].

وهذا كما ترى صريحٌ في ما ذكرنا من التفصيل بين الاضطرار وبين الدليل؛ هذا.

فإن قلت: ما الدليل على التفصيل المزبور أعني التفصيل بين السبق واللحوق في الاضطرار وعدمه في الدليل؟ وهل هو إلّا مجرّد دعوى بلا دليل؟ ولم يكن في كلامه قدّس سرّه إشارة إلى ما دلّ عليه.

قلت: إنّ البرهان عليه موقوفٌ على ذكر دقيقة؛ وهي: أنّ للاضطرار قسماً يكون العلم الإجماليّ فيه بحسب الظاهر قبل الاضطرار، لكنّه ملحقٌ بما إذا كان بعده في عدم إيجابه تنجّز التكليف.

وتفصيل هذا: أنّه تارةً: يحصل الاضطرار بشرب المائع الفلاني في يوم الأربعاء مثلاً، ولم يشرب ثمّ عرض العلم الإجماليّ بنجاسة يوم الخميس، وأُخرى: يكون بالعكس. وهذا أيضاً بين قسمين: لأنّ الاضطرار الحاصل في يوم الخميس تارةً: يكون تحقّقه وثبوته واقعاً وفي نظر المضطرّ في هذا اليوم، وأُخرى: يكون تحققّه في هذا اليوم بحسب نظر المضطرّ واعتقاده، وبعد الرجوع إلى الطبيب ينكشف أنّه كان مضطراً إليه قبل العلم الإجماليّ الّذي عرض يوم الأربعاء.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في عدم ايجاب العلم الإجماليّ فيه لتنجّز التكليف؛ لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه، كما أنّه لا إشكال في إيجابه لتنجّز التكليف في القسم الثاني.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٧، التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة المحصورة.

وأمّا القسم الثالث: فهو بحسب اعتقاد المضطرّ وإن كان بعد العلم الإجماليّ لكن بعد كشف الحال يعلم أنّه كان قبله، فلا يوجب تنجّز التكليف حتّى يوجب الاحتياط في الباقي، بل المرجع فيه هو البراءة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ جميع الطرق والأدلّة الشرعيّة من هذا القبيل؛ ضرورة أنّه إذا قام دليلٌ على ثبوت حرمة شرب التتن مثلاً، فتبيّنُ الحرمة فيه وإن كان بعد العلم الإجماليّ بالمحرّمات، لكن هذا الدليل كاشفٌ عن ثبوت حرمته قبل العلم الاجماليّ إلى زمن البعثة؛ لأنّ ما أتى به النبيّ لم ينسخ ولم يتغيّر حتّى لايحصل الاستكشاف المزبور، فلا يكون هذا العلم الاجماليّ منجّزاً التكليف حتّى يوجب الاحتياط؛ هذا.

٦١٣ ـ قوله ﷺ: «الوجه الثاني: أنّ الأصل في الأفعال الغير الضروريّة...» (٢:٩٠)

أقول: إنّ الفرق بين هذا والوجه السابق إنّما هو بملاحظة الوجود العلم الإجماليّ وعدمه، وإلّا فالمدرك في كليهما إنّما هو لزوم دفع الضرر المحتمل؛ فتدبّر.

٦١٤ ـ قوله ﷺ: «والجواب: بعد تسليم استقلال العقل ...» (٢:٩١)

أقول: في المقام جوابٌ آخر: وهو النقض بالشبهة الوجوبيّه؛ لأنّ احتمال وجود المضرّة والمفسدة كما يوجد في الشبهة التحريميّة كذا يوجد في الشبهة الوجوبيّة أيضاً. غاية الأمر أنّه في أحدهما بالنسبة إلى الفعل والآخر بالنسبة إلى الترك.

٦١٥ ـ قوله ﷺ: «فوجوب دفعها غير لازم عقلاً» (٢:٩١)

أقول: والأولى أن يقال في مقام التعبير: «فدفعها غيرُ لازمٍ»، أو يقال: «فوجوب دفعها ممنوعٌ».

٦١٦ ـ قوله ﷺ: «وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليلٌ» (٢:٩٣)

أقول: إنّ كلامه هذا وإن كان ظاهره التفصيل بين القسمين، لكن في قاعدة «عدمُ الدليل دليلُ العدم» لا في أصل البراءة. ولا يتوّهم من قوله أخيراً: «ومنه القول بالإباحة ...»[1] أنّه تفصيل في اعتبار أصالة البراءة؛ لأنّ مراده من هذا أنّه لو أُريد إثبات الإباحة بالقاعدة المذكورة، فلابدّ من أن يراعى ماذكر من التفصيل، وهذا لادخل له بالتفصيل في اعتبار أصالة البراءة.

٦١٧ ـ قوله ﷺ: «أقول: المراد بالدليل المصحّح للتكليف ...» (٢:٩٥)

أقول: ملخّصه: أنّ المحقّق ﷺ إن كان في مقام إثبات البراءة الفعليّة، فلاوجه للتفصيل المزبور؛ كيف، والبراءة الفعليّة تدور مدار عدم الدليل على ثبوت التكليف؟! فإذا تفحّص المكلّف ولم يجد الدليل عليه فهو علّة تامّة لعدم ثبوت التكليف الفعليّ، بحكم العقل الصريح، من غير فرق بين العامّ البلوى وغيره. ورفعُ التكليف الفعليّ عبارة أُخرى عن ثبوت البراءة الفعليّة.

وإن كان في مقام إثبات البراءة الواقعيّة فهو في محلّه؛ ضرورة أنّ البراءة الواقعيّة إنّما تثبت فيما يكون ممّا يعمّ به البلوى؛ فإنّ المكلّف بعد الفحص وعدم وجدانه يطمئنّ بعدمه في الواقع، وإلّا لنقل؛ لأنّ المفروض كونه محلّ الابتلاء لعامّة المكلّفين، وهذا بخلاف ما لايعمّ به البلوى؛ لأنّ عدم وجدانه لا يدلّ على عدم الوجود في الواقع، والفروض أنّه لم يكن ممّا يعمّ به البلوى حتّى يكون عموم البلوى داعياً لنقله.

وكيف كان: فظاهر كلامه في المعتبر هو إثبات البراءة الواقعيّة دون الفعليّة؛

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٩٣ ـ ٩٤.

والقرينة عليه أمران:

أحدهما: حكمه بوجوب التوقّف؛ فإنّه ممّا لا معنى له بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ.

وثانيهما: إثبات البراءة بالملازمة المرقومه في كلامه؛ حيث قال: «لو كان هنا دليلٌ لظفرنا به ...»[١]؛ لأنّها ناظرة إلى إثبات الحكم الواقعيّ، وظاهر كلامه في المعارج إثبات البراءة الفعليّة، كما يشهد به تمسّكه بقاعدة التكليف بما لا يطاق[٢]؛ فما فهم المحدّث من كلامه ليس في محلّه؛ هذا.

٦١٨ ـ قوله ﷺ: «لكن هذا الظنّ لادليل على اعتباره ...» (٢:٩٧)

أقول: أمّا عدم الدليل على اعتبار هذا الظنّ فواضحٌ بعد بناء المحقّق ﷺ وأمثاله على عدم حجّيّة الظنّ المطلق. وأمّا عدم دخله بالبراءة الّتي هي من الأدلّة العقليّة: فلأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلابيان قطعيٌّ لا ظنيّ. وأمّا عدم دخله بكلام المحقّق ﷺ: فلأنّ كلام المحقّق ﷺ ناظرٌ إلى نفي الحكم الفعليّ وكلام المحدّث[٣] ﷺ إلى نفي الحكم الواقعيّ.

٦١٩ ـ قوله ﷺ: «نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً ...» (٢:٩٨)

أقول: يعني أنّ قاعدة «عدم الدليل دليل العدم» أعمّ مورداً من قاعدة البراءة الاصليّة؛ لجريان الأُولى في العقليّات وغيرها، بخلاف الثانية؛ فإنّها مختصّةٌ بالتكاليف فقط.

---

١ ـ المعتبر ١: ٣٢؛ وفرائد الأُصول ٢: ٩٣.

٢ ـ المعارج: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ وفرائد الأُصول ٢: ٩٤.

٣ ـ أي المحدّث الأسترآباديّ في الفوائد المدنيّة: ١٤٠ ـ ١٤١.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ الثابت بالأُولى هوالبراءة الواقعيّة. وأمّا لو قلنا بأنّ الثابت بها إنّما هو البراءة الفعليّة فلا؛ لأنّها حينئذٍ لم تكن ناظرة إلى الواقع، بل غاية مفادها ثبوت الحكم الظاهريّ، فكيف تجري في العقليّات وغيرها ممّا لايكون فيه لغير الناظر إلى الواقع سبيل؟! فتكون حينئذٍ مختصّة بالتكاليف أيضاً؛ هذا.

٦٢٠ ـ قوله ﷺ: «والتحقيق: أنّه لو فرض حصول الظنّ ...» (٢:١٠٠)

أقول: تحقيق هذا التحقيق: أنّ أصل البراءة إن استند اعتباره إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وما هو بمثابتها من الآيات والروايات، فلا يدور مدار إفادة الظنّ، بل هو أصل مؤسّس يفيد القطع بعدم العقاب وثبوت الاشتغال. وإن استند إلى أصل العدم واستصحابه الّذي فسّر بالبراءة الأصليّة في كلامهم، فلأقوال فيه عديدةٌ، ثالثها الاعتبار من باب السببيّة المقيّدة؛ أعني عدم حصول الظنّ على الخلاف؛ هذا.

٦٢١ ـ قوله ﷺ: «لا إشكال في رجحان الاحتياط ...» (٢:١٠١)

أقول: ربما يقال: إنّ المفسدة المحتملة في مورد الشبهة على تقدير ثبوتها إمّا أن تأتي بمقام التدارك أو لا. فإن كان الثاني فلاوجه للحكم بالإباحة فيها، وإن كان الأوّل فلاوجه لحسن الاحتياط ورجحانه؛ لأنّه بعد حصول الأمن من الضرر يكون الاحتياط لغواً.

وفيه: أنّ حسن الاحتياط في المقام تنزيهيّ لا إلزاميّ، وهو لا ينافي الأمن من الضرر؛ لأنّ معناه إنّما هو ترك الشبهة لئلّا يحتاج إلى التدارك؛ ضرورة أنّ الأصل أحسن من البدل.

٦٢٢ ـ قوله ﷺ: «وجهان: من ظاهر الأمر ...» (١٠١:٢)

أقول: إنّ الثمرة بينهما تظهر في مواضع يأتي بعضها، ومن جملتها ترتّب الثواب على الأوّل بخلاف الثاني.

وفيه: أنّ البحث عن الثواب وأمثاله ـ ممّا هو فعل الخالق في الآجل ـ ليس ممّا يكون بمحلّ الاتّكال في نظر الفقيه؛ لأنّ غرضه معدّ للبحث عمّا يترتّب على عمل المكلّف فعلاً أو تركاً في العاجل، وأين هو من فعل المكلِّف بالكسر في الآخرة؟

فإن قلت: إنّه أيضاً ممّا تترتّب على عمل المكلّفين؛ لأنّ إثبات الثواب منشأ لتحريك المكلَّف إلى إتيان العمل.

قلت: إنّ هذا متينٌ فيما إذا لم يكن منشأ لتحريكه على تقدير عدم الثواب، بخلاف المقام؛ فإنّ منشأ التحريك موجود له على التقديرين وهو حسن الاحتياط. هذا مضافاً إلى ما يأتي بُعَيْد هذا من كونه مثاباً على تقدير الإرشاديّة أيضاً.

٦٢٣ ـ قوله ﷺ: «ولا يبعد التزام ترتّب الثواب عليه؛ ...» (١٠٣:٢)

أقول: ملخّصه: هو الالتزام بترتّب الثواب عليه على تقدير الإرشاد أيضاً، غاية الأمر أنّه حينئذٍ ينبعث عن الإطاعة الحكميّة ويعبّر عنه بالإحسان والتفضّل جزاءً لانقياده، وعلى تقدير الاستحباب ينبعث عن الإطاعة الحقيقيّة ويعبّر عنه بالثواب جزاءً لعمله.

٦٢٤ ـ قوله ﷺ: «هو كون الأمر به للاستحباب، وحكمته ...» (١٠٣:٢)

أقول: لايقال: ما الفرق بين هذه الطائفة والطائفة السابقة؟ مع اشتراكهما في التعليل وكون الغرض من اجتناب الشبهة حصول الإطاعة بالنسبة إلى احكامه

تعالى وعدم ارتكاب المحرّمات، سواءٌ كانت معلومة كما هو مفاد هذه الطائفة أو مجهولة كما هو مفاد الطائفة السابقة.

لأنّا نقول: إنّ الفرق بينهما بعينه هو الفرق بين مناط الحكم التكليفي والإرشاديّ؛ فنقول: إنّ مناط الأمر إن كان معلوماً لكلّ أحد بحيث ارتكز في أذهانهم كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجَالِكُم﴾[1]، فهو للإرشاد.

وإن لم يكن معلوماً بل يحتاج إلى بيان الشارع بلسان الحكمة، فهو لغير الإرشاد.

والاجتناب عن أطرف الشبهة للتخلّص عن الحرام المجهول بينها لمّا كان معلوماً لكلّ أحد فيكون الأمر به للإرشاد، وهذا بخلاف الاجتناب عنها للتجنّب عن المحرّمات المعلومة؛ فإنّه ليس معلوماً لكلّ أحد، فلا يكون الأمر به إلّا للتشريع؛ هذا.

وفيه: أنّ الأخير أيضاً معلومٌ لكلّ أحد؛ لأنّ الطبيعة الإنسانيّة مائلة إلى ارتكاب ما منع منه، فإذا بنى على ارتكاب الشبهة يهون عليه ارتكاب المحرّم؛ فإنّ نفسه قبل ارتكاب الشبهة وإن كانت آبية عن ارتكاب المحرّم، لكن بعد ارتكابها تميل شيئاً فشيئاً عن إبائها إلى أن يسهل عليها ارتكاب المحرّم؛ ولذا اشتهر: «أنّ سارق البيض يؤول أمره إلى سرقة الجمل».

ويمكن أن يقال في وجه دلالة الطائفة الأخيرة على الاستحباب الشرعيّ: أنّ المستفاد منها إنّما هو ثبوت المصلحة في نفس عدم الارتكاب مع قطع النظر عن الوقوع في الحرام الواقعيّ، وهي عدم تهوّن ارتكاب المحرّمات عليه؛ هذا.

---

١ ـ البقرة: ٢٨٢.

٦٢٥ ـ قوله ﷺ: «المردّد بين نصف الصيد وكلّه» (١٠٦:٢)

أقول: الأولى أن يقال: نصف جزاء الصيد، كما لا يخفى.

٦٢٦ ـ قوله ﷺ: «والترخيص، فتأمّل» (١٠٦:٢)

أقول: لعلّه إشارة إلى ما مضى تحقيقه سابقاً من عدم التنافي بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ؛ يعني بين كون حكم الشيء في نفسه مع قطع النظر عن العلم والجهل الإباحة، وحكمه من حيث كونه مجهول الحكم الحرمة.

٦٢٧ ـ قوله: «ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب ...» (١٠٨:٢)

أقول: لعلّ وجه الفرق: أنّ العقل مستقلٌّ باستحقاق العبد الأجر حينئذٍ، بخلاف الإتيان لما يحتمل حرمته؛ فإنّه لا مقتضي لاستحقاق العقاب فيه.

وفيه: أنّ حكم العقل باستحقاق الثواب لا يتحقّق إلّا بعد صدور الأمر الكاشف عن كون متعلّقه مطلوباً نفسيّاً؛ ولذا لا يحكم باستحقاق الثواب بفعل المقدّمة ولو قلنا بوجوبها. والإقدام بالترك لاحتمال المطلوبيّة الّذي يسمّى بالاحتياط لا تأثير له في مطلوبيّة الفعل بنفسه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الالتزام بالثواب في طرف الاحتياط إنّما هو من باب التفضّل والتسامح في أدلّة السنن؛ هذا.

٦٢٨ ـ قوله ﷺ: «الخامس: أنّ أصالة الإباحة في مشتبه الحكم ...» (١٠٩:٢)

أقول: مبنى الشرط المزبور إنّما هو قاعدة المزيل والمزال، وهي جارية بالنسبة الى جميع الأُصول، وما نحن فيه من شُعَبِها.

وضابطه: أنّ كلّ حكم كالإباحة وأمثالها إذا علّق على وجود سبب وشكّ في وجود هذا السبب أو سببيّة الشيء الموجود، فالأصل الجاري في طرف السبب

مزيلٌ والأصل الجاري في طرف الحكم مزال، ولامجرى للثاني بعد جريان الأوّل؛ لأنّه يرتفع الشكّ مع وجوده، والأصل الموضوعيّ في المقام أصل سببيّ، ومع وجوده لايبقى شبهة بحكم الشرع لكي يجري أصالة الإباحة الّتي مجراها الشبهات؛ فإنّه كما يرتفع الشبهة بالعلم الوجدانيّ كذلك يرتفع بالعلم الشرعيّ المنبعث من الحكم بالعمل به.

وتحت هذا الضابط فروعٌ في جميع أبواب الفقه، نقتصر ببعضها:

منها: ما إذا اشتبه مائع بين الخلّ والخمر؛ فإن لم يكن منشأ الاشتباه انقلابه من حالة الخمريّة إلى الخلّيّة، بل عرض الاشتباه فيه بدواً، فلم يكن هنا أصل موضوعيّ يمنع عن جريان أصالة الإباحة، فالحكم فيه الإباحة.

و إن كان منشأ الاشتباه هو الانقلاب فحينئذٍ مقتضى الأصل المزبور وإن كان هو الإباحة لكن أصالة عدم الانقلاب يمنع عن جريانه، فالحكم هو الحرمة.

ومنها: ما إذا حصل الغليان في العصير العنبيّ، وحصل الشكّ في ذهاب الثُلثين؛ فمقتضى الأصل الحكميّ وإن كان هو الإباحة، لكن أصالة عدم تحقّق الذهاب ـ لكونه موضوعيّاً ـ مقدّمٌ عليه، ومقتضاه هو الحكم بالحرمة. هذا إذا كان الشبهة موضوعيّة، وكذلك إذا كانت الشبهة حكميّة، كما إذا تحقّق ذهاب الثلثين بغير النار كالجفاف بالشمس.

ومنها: ما هو من باب اللحوم. والشبهة فيه: تارةً: تكون موضوعيّة، وأُخرى: حكميّة. والشكّ في الأُولى: تارةً: يكون في وجود السبب، وأُخرى: في سببيّة الموجود. وعلى الثاني: تارةً: يكون أحد طرفي الشبهة هو الحرمة العرضيّة، وأُخرى: هو الحرمة الذاتيّة. وعلى الثاني: تارة: يكون الشكّ في قابليّته للتذكية، وأُخرى: يكون ممّا أُحرز قابليّته لها والشكّ إنّما هو في كونه من مأكول اللحم.

مـثال الأوّل : اللحم المطروح إذا شكّ في كونه من المذكّى وعدمه، ومقتضى أصالة الإباحة وإن كان فيه هو الحلّيّة لكن أصالة عدم التذكية حاكمة عليها.

مثال الثاني : ما إذا شكّ في عروض صفة الجلّاليّة الموجبة للتحريم لحيوان مأكول اللحم. وأصالة عدم تأثير السبب فيه ـ أعني التذكية ـ وإن كانت مقتضية للتحريم، لكن أصل عدم تحقّق السبب المحرّم حاكمٌ عليها، ومقتضاه هو الحلّيّة.

مثال الثالث : ما إذا تردّد حيوان بين كونه غنماً أو خنزيراً، وأصالةُ عدم تأثير التذكية فيه مقتضيةٌ للتحريم ولم يكن هنا أصل حاكم عليها.

مثال الرابع : ما إذا تردّد بين الغنم والثعلب؛ فإنّ التذكية محرزة فيه؛ فالأصل فيه هو الحلّيّة.

هذا في الشبهة الموضوعيّة. وأمّا الحكميّة فالشكّ فيها أيضاً: تارةً: في الحرمة العرضيّة، وأُخرى: في الذاتيّة. وعلى الثاني: تارةً: يكون محرز القابليّة للتذكية، وأُخرى: يكون الشكّ في القابليّة.

مثال الأوّل: ما إذا شرب حيوان مأكول اللحم لبن الكلب؛ فإنّ شرب لبن الخنزير مع الاشتداد يوجب الحرمة قطعاً، والشكّ في لبن الكلب، ومقتضى أصالة عدم تأثير التذكية بالنسبة إليه هو الحرمة، ومقتضى الاستصحاب التعليقيّ هو الحكم بالحلّيّة؛ فإنّه قبل الشرب يحلّ أكله لو وقع التذكية بالنسبة إليه، وبعد الشرب يستصحب الحكم المذكور.

مثال الثاني بكلا صورتيه: ما هو مفروضٌ في كلام المحقّق والشهيد الثانيين؛ فإنّ الشكّ في مفروض كلامهما إن كان في قابليّته للتذكية فهو مثال للصورة الثانية، وإن كان قابليّته للتذكية محرزة والشكّ في حلّيّة لحمه وحرمته، فهو مثال للأُولى.

ومـنها: ما هو من باب الفروج. والشبهة فيه: تارةً: يكون موضوعيّة، وأُخرى

حكميّة. **أمّا الأُولى:** فتارةً: يكون الشكّ فيها في وجود السبب، وأُخرى: في سببيّة الشيء الموجود.

مثال الأوّل: المرأة المردّدة بين الحليلة والأجنبيّة؛ فإنّ الشكّ فيه إنّما هو في صدور العقد بالنسبة إليها.

مثال الثاني: ما إذا تحقّق رضاع وشكّ في وصوله حدّ المحرّم، وما إذا شكّ في حصول النسب المحرّم لكيلا يؤثّر العقد أم لا؟ والأصل فيهما عدم حصول النسب المحرّم والرضاع.

وأمّا الثانية: فتارةً: يكون الحرمة المشكوكة فيها عرضيّة، وأُخرى: ذاتيّة.

مثال الثاني: ما إذا شكّ في حرمة نكاح بنت الزاني عليه، ومقتضى أصالة عدم تأثير العقد هو الحرمة.

ومثال الأوّل: ما إذا شكّ في أنّ المحرّم في الرضعات هو العشرة أو الخمسة عشر. وأصالة عدم تأثير العقد غير جارية في المقام؛ لأنّ الشكّ فيه ناشٍ عن قابليّة المَحلّ، والأصل عدمها؛ فتأمّل.

٦٢٩ ـ قوله ﷺ: «فإنّما يحسن مع الشكّ في قبول التذكية ...» (١٠٩:٢)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ هذا تحقيقُ حالٍ لا إيرادٌ في مقال؛ لوضوح أنّ كلّ أصل عمليّ مشروطٌ جريانه بعدم أصل لفظيّ في قباله، ومعلومٌ أيضاً أنّ محطّ كلامهما إنّما هو ما إذا كان الشكّ في قبول التذكية؛ كيف، وجريان أصالة الحلّ بعد إحراز قبول التذكية إجماعيّ لا يخفى على ذي مُسْكَة[1]؟!

وبالجملة: فخفاء هذين الأمرين على هذين المحقّقين كما ترى.

---

١ ـ «المُسْكَة»: العقل والرأي الوافر؛ أُنظر أقرب الموارد ٢: ١٢١١.

وممّا ذكر ظهر فساد ما يقال: إنّ كلامهما مطلقٌ فلا وجه لحمله على ما إذا كان الشكّ في قبول التذكية؛ وجه الفساد: أنّ جريان أصالة الحلّ بعد إحراز قبول التذكية إجماعيٌّ، شأنهما أجلّ من أن يخفى عليهما حال هذا الفرع الإجماعيّ.

نعم، يمكن المناقشة في كلامهما بوجهٍ آخر؛ وهو: أنّه لا وجه للجمع بين الحكم بالحرمة والطهارة؛ كيف، ولازم الالتزام بعدم التذكية هو الالتزام بالنجاسة؟!

وفيه: أنّ لازم عدم التذكية هو النجاسة العرضيّة الناشئة من كونه ميتة، وهذا ليس مفروض كلامهما بل المفروض إنّما هو إثبات الطهارة قبل عروض هذه الصفة من جهة احتمال كونه من نجس العين، وقاعدة الطهارة من هذه الجهة محكّمة، ولا منافاة بين الطهارة في حال الحياة وعروض النجاسة بعد إزهاق الروح.

٦٣٠ ـ قوله ﷺ: «وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل ...» (٢:١١٠)

أقول: وذلك بأن يقال: إنّ الميتة بدليل الاستثناء أعني قوله تعالى: ﴿**إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾[1] عبارةٌ عن كلّ ما لم يذكّ شرعاً ولو كان حيّاً؛ هذا.

٦٣١ ـ قوله ﷺ: «فلا ينفع قول الأخباريّين له: إنّ العقل ...» (٢:١١٣)

أقول: الوجه في عدم النفع: أنّه بعد ما فرضت المسألة عقليّة، وأُريد العلم بحكمها، فلا معنى للرجوع إلى قول الفريقين، بل المرجع حينئذٍ هو العقل حتّى يعلم أنّه إلى أيّ شيء يحكم؛ نعم، قد ينفع الرجوع إليهم من حيث بيانهم له قاعدة قبح العقاب أو دفع الضرر المحتمل، لكن هذا ليس من الرجوع إليهم في الحقيقة، بل هو نظير الرجوع إلى العالم في مسائل العقائد من حيث كونه سبباً للبصيرة.

---

١ ـ المائدة: ٣.

٦٣٢ ـ قوله﵀: «كالغناء إذا قلنا بإجماله ...» (١١٤:٢)

أقول: ربما يتوهّم التناقض بين كلامه﵀ هنا حيث مثّل بالغناء للشكّ في التكليف، وما يأتي في باب الشكّ في المكلّف به حيث مثّل به لإجمال النصّ من الشكّ في المكلّف به؛ فإنّه﵀ قال ثمّة: «كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عمومٌ من وجه؛ فإنّ مادّتي الافتراق من هذا القسم»[١]؛ أي اجمال النصّ من الشكّ في المكلّف به.

والتفصّي عنه بأن يقال: إنّ المرجع في المتبائنين أو العامّين من وجه إنّما هو قاعدة الاحتياط إذا لم يكن في هذين قدر متيقّن في البين، وإلّا فلابدّ من الأخذ به دون الاحتياط. والغناء تارةً فسّر بالمُطرب كما عن البعض، وأُخرى بالمُرجِّع كما عن الآخر، وثالثاً بالمُرجِّع المطرب، ولو اقتصر في تفسيره على الأوّلين فلابدّ فيه من الرجوع إلى الاحتياط، ولو زيد الثالث فالمحكّم هو الأخذ بالقدر المتيقّن دون الاحتياط؛ فتدبّر.

٦٣٣ ـ قوله﵀: «والأدلّة المذكورة من الطرفين جاريةٌ ...» (١١٤:٢)

أقول: يمكن التفرقه بينهما:

تارةً: بأنّه على القول باعتبار أصل البراءة من باب الظنّ ـ كما هو مذهب صاحب المعالم وغيره ـ لا إشكال في جريانه في المسألة السابقة؛ لحصول مناط اعتباره وهو الظنّ، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّه بعد ورود النصّ المجمل لا يحصل الظنّ بالبراءة.

وأُخرى: بأنّ بعض أدلّة البراءة غير جارٍ في المقام مثل قوله ﷺ: «كلّ شيءٍ

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٧٥.

مطلقٌ حتّى يرد فيه نهيٌ»[١]؛ فإنّ النهي واردٌ في المقام والشبهة ناشئة من الإجمال فيه أو متعلّقه، بخلاف المسألة السابقة؛ فإنّ النهي لم يرد فيها أصلاً؛ فتأمّل.

٦٣٤ ـ قوله ﷺ: «وربما يتوهّم[٢]: أنّ الإجمال ...» (١١٤:٢)

أقول: فساد هذا التوهّم ظاهرٌ؛ نظراً إلى أنّه إذا كان متعلّق الحكم مجملاً يصير الحكم مشكوكاً بالنسبة إلى بعض الأفراد.

٦٣٥ ـ قوله ﷺ: «موافقين لهم أو مخالفين لهم ...» (١١٦:٢)

أقول: أمّا الأوّل: فبأن دلّ أحدهما على طبق المذهب الحنفيّ والآخر على طبق المذهب الشافعيّ.

وأمّا الثاني: فبأن دلّ أحدهما على مسح الرِجل والآخر على مسح الخفّ؛ فإنّ كليهما مخالف لمذهبهم من وجوب غَسل الرِجل؛ هذا.

٦٣٦ ـ قوله ﷺ: «التوقّف[٣] أو التساقط ...» (١١٦:٢)

أقول: إنّ الفرق بينهما: أنّ الثاني: عبارة عن فرض الخبرين كأن لم يكونا والرجوع إلى غيرهما، سواء وافق مقتضى أحدهما أو خالف مقتضى كليهما، والأوّل لا يوجب نفي الحجّيّة عنهما، ولا يعيّن الحجّة منهما، فلا يجوز معه الرجوع إلى ما ينافي مفادهما من الأصل الثالث.

٦٣٧ ـ قوله ﷺ: «بقي هنا شيء؛ وهو أنّ الأُصوليّين...» (١١٧:٢)

أقول: ملخّصه ورود الإشكال على القوم بوجهين:

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

٢ ـ المتوهّم هو المحدّث الحرّ العامليّ في الفوائد الطوسيّة: ٥١٨، ونقل الشيخ ﷺ كلامه في فرائد الأُصول ٢: ١٣٠ ـ ١٣٥.

٣ ـ في نسخ الفرائد: «الوقف».

أحدهما: أنّ اتّفاقهم على تقديم الحاظر على المبيح كما عن الفاضل الجواد في مسألة تعارض المبيح والحاظر ينافي الخلاف في مسألة الناقل والمقرّر.

والثاني: أنّ ماذهب إليه الأكثر في المسألتين من تقديم الناقل غير مطابق لما يشاهد من عملهم في الفقه؛ فإنّ عملهم فيه ليس على تقديم الناقل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الّذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريّ والبراءة عند المجتهدين.

وأجاب عن الأوّل: بأنّ المراد بالأصل في المسألة الثانية أصالة البراءة عن الوجوب؛ فيكون محلّ الكلام فيها هو الشبهة الوجوبيّة. والمراد بالأصل في المسألة الأُولى أصالة الإباحة؛ فيكون محلّ الكلام فيها هو الشبهات التحريميّة؛ هذا.

وفيه: أنّه بعد الرجوع إلى كلماتهم في مسألة الناقل والمقرّر يعلم أنّه لااختصاص للأصل المذكور فيها بأصالة البراءة من الوجوب؛ فراجع.

٦٣٨ ـ قوله: «لكن هذا الوجه قد يأباه ...» (١١٨:٢)

أقول: لأنّ مقتضى بعض أدلّتهم كون التخيير قضيّة الأصل الأوّلى، وأنّ الرجوع الى الأصل أعني الاحتياط لأجل تساقط الخبرين، لا الأخبار الواردة.

والتفصّي التحقيقيّ عن الإشكال الثاني بأن يقال: إنّ الترجيح بالناقل مرتبته متأخّرة عن جميع المرجّحات، وليس لنا في الفقه مورد كان خالياً عن المرجّحات المنصوصة وغيرها ممّا هو من أفراد الظنون المطلقة، بل لا محالة يكون واجداً لأحد هذه المرجّحات، ووجودها يغنينا عن الترجيح بالأصل الناقل؛ فعدم عملهم بالأصل الناقل من جهة عدم احتياجهم إليه، لا أنّه مع تقدير الاحتياج لم يعملوا به؛ هذا.

٦٣٩ ـ قوله ﷺ: «إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ...» (٢:١٢٠)

أقول: ملخّص الإشكال: أنّها صدراً وذيلاً وإن كانت ظاهرة في المدّعى إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها توجب انهدام الاستدلال بها؛ لأنّ الحِلّ فيها غير مستند إلى أصالة الحلّيّة؛ أمّا في الثوب والعبد: فلأنّه إن لوحظت الأمارة الموجودة فيهما ـ أعني اليد ـ فالحكم فيهما حينئذٍ وإن كان هو الحلّيّة لكن من جهة تلك الأمارة لا من جهة الأصل. وإن لم تكن ملحوظة فالحكم هو الحرمة؛ لوجود الأصل الموضوعيّ المقتضي لها.

وأمّا الزوجة: فلأنّه إن لوحظ فيها أصالة عدم تحقّق النسب والرضاع، فالحلّيّة مستندةٌ إلى هذا الأصل الموضوعيّ. وإن أُغمض النظر عنه فأصالة عدم تأثير العقد مقتضيةٌ لحرمة وطئها؛ هذا.

مضافاً إلى ما في أصل الرواية من الإشكال؛ وهو عدم التطابق بين المثال والممثَّل.

ويمكن التفصّي عن هذا بحيث يصحّ الاستدلال بها أيضاً:

أوّلاً: بأنّ هذا الإشكال إنّما يتّجه لو كان ذكر الأُمور المزبورة من باب المثال وبيان المصداق لقاعدة الحلّ، وليس كذلك بل إنّما هو من باب التنظير، رادعاً للمخاطب عمّا في خاطره: من أنّه كيف يكون الحكم في الأشياء المشكوكة هو الحلّيّة؟!

مبيّناً: أنّ الثوب عليك والعبد عبدك والمراة زوجتك، وكيف يكون بناؤك فيها على الحلّيّة مع كون الأوّل محتمل السرقة والثاني محتمل الحرّيّة والثالث محتمل الأُختيّة؟! والبناء على الحلّيّة في الشيء المشكوك الخالي عن الأمارة يكون نظير البناء على الحلّيّة في هذه الأشياء؛ ووجه التشبيه كون كلّ منها حاوياً لوصف الشكّ.

ودعوى: أنّ الظاهر من لفظ المثل إنّما هو بيان الفرد والمصداق لنفس الممثّل.

مدفوعةٌ: بأنّ الظاهر من لفظ المماثلة هو المغايرة الحقيقيّة، وحمل لفظ المثل على بيان الفرد مبنيّ على جعل المغائرة اعتباريّة؛ فإنّ مغايرة الفرد مع الكلّيّ على وجه الاعتبار، وهذا خلاف الظاهر، فلا يصار إليه.

وثانياً : بعد تسليم كون لفظ المثل ظاهراً في بيان المصداق، بأن نقول: إنّ الأمر في المقام دائرٌ بين الأخذ بهذا الظاهر وحمل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[1] على التأكيد، وبين رفع اليد عن الظهور المزبور وحمل القضيّة المذكورة على التأسيس، والثاني أولى من الأوّل سيّما في المقام؛ لأنّ تأكيده ينتهي إلى اللغويّة.

توضيح المقام: أنّ محتملات القضيّة المزبورة بين ثلاثة:

أحدها : كونها في مقام الإنشاء وتأسيس القاعدة في الشبهات البدويّة الخالية عن الأمارات.

وثانيها : كونها في مقام بيان الحلّيّة في مورد الأمارات.

وثالثها : كونها في مقام إثبات الحلّيّة في المقامين كليهما، تأسيساً في الأوّل وتأكيداً في الثاني. وبعبارة أُخرى كونها في مقام بيان الحلّيّة في الشبهات مطلقاً بحيث يكون موردها عامّاً بالنسبة إلى مورد الأمارة والخالي عنها.

أمّا الأوّل : فهو وإن كان منافياً لظاهر لفظ المثل، لكنّه ليس إلّا في مقام التأسيس.

وأمّا الثاني : فهو موافق لظاهره، لكن مفاده إنّما هو التأكيد ولايترتّب على بيانه فائدة؛ لأنّ الحلّيّة في مورد الأمارة أمرٌ معلوم من جعل الأمارة.

---

١ ـ الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

ولاريب أنّ الأوّل أولى من الثاني وكذلك من الثالث أيضاً؛ لأنّ التأسيس البحت أولى ممّا هو جامعٌ له وللتاكيد؛ لأنّه بالنسبة إلى الأخير يكون لغواً.

مضافاً إلى أنّ المعنى الثالث غير منافٍ لمقصدنا؛ فإنّه لا يلزم حينئذٍ عدم التطابق بين المثال والممثّل؛ هذا.

وثالثاً: بأنّ هذا الإشكال إنّما يرد على طريقة المصنّف﵀ حيث ذهب إلى أنّ الأُصول لا تجري في مورد الأمارة، وأمّا على طريقة القوم ومنهم العلّامة﵀ حيث ذهبوا إلى أنّهما إن كانتا متوافق المفاد فهو من باب التعاضد، فلا يرد الإشكال في الحديث؛ لأنّه لا غرو حينئذٍ في اجتماع كلّ من اليد وأصالة الحلّ في مورد واحد من باب التعاضد؛ هذا.

٦٤٠ ـ قوله﵀: «وتوهّم: عدم جريان قبح التكليف ...» (٢:١٢١)

أقول: لمّا فرغ المصنّف﵀ عن جريان الدليل اللفظيّ في المقام شرع في شرح الدليل العقليّ.

وغاية مايتوهّم في الردّ عليه: أنّ خطاب «اجتنب عن الخمر» مثلاً قد صدر عن الشارع ووصل إلينا، ولاشبهة في أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة؛ فيكون المحرّم هو الخمر الواقعيّ سواءٌ علم المكلّف به تفصيلاً أو إجمالاً أم لم يعلم به، وحينئذٍ يجب الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة.

ودفعه: بأنّ وجوب المقدّمة فرع وجوب ذيها، ووجوبه غير ثابت في المقام؛ لأنّ شرط تنجّز التكليف هو العلم تفصيلاً أو إجمالاً، وليس مجرّد العلم بالحكم كافياً في تحقّق التنجّز، بل تحققّه يتوقّف على إحراز الصغرى وهو كون المائع الموجود خمراً، أو الكبرى وهو أنّ كلّ خمر يجب الاجتناب عنه.

والمقام وإن كان واجداً للمقدّمة الأخيرة، إلّا أنّه فاقد للمقدّمة الأُولى، وبعد

عدم تحقّق التنجّز لا منشأ لحكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة.

فإن قلت: ما الدليل على أنّ مجرد العلم بالحكم غير كافٍ في تحقّق التنجّز، بل لابدّ فيه من العلم بالموضوع أيضاً.

قلت: إنّ الدليل إنّما هو بناء العقلاء وإجماع العلماء على أنّ شرط تنجّز التكليف إنّما هو العلم بالموضوع والمحمول معاً، وما نحن فيه فاقدٌ للأوّل.

فإن قلت: مضافاً إلى أنّ هذا منقوض بالجاهل المقصّر في الحكم ـ حيث إنّه يعاقب مع كونه جاهلاً بالحكم ـ إنّ مثل هذا الجاهل الّذي توجّه إليه الخطاب وكان قادراً على رفع جهله بالفحص، يعدّ عند العقلاء في عداد العالمين؛ ومن هنا ينقدح تفصيل في جريان الدليل العقليّ في الشبهات الموضوعيّة بين قبل الفحص وبعده، فلا يجرى في الأوّل بخلاف الثاني، كما في الشبهات الحكميّة. غاية الفرق: أنّ الدليل الشرعيّ على ثبوت البراءة في الشبهات الموضوعيّة موجودٌ قبل الفحص بخلاف الشبهة الحكميّة، وأين هذا من الدليل العقليّ؟ فإنّه لايفرق فيه من حيث الجريان وعدمه بين الحالتين في الشبهتين، بل ربما يقال: إذا ثبت عدم جريان الدليل العقليّ في الشبهة الحكميّة قبل الفحص فثبوته في الشبهة الموضوعيّة بطريق أولى.

وجه الأولويّة: **أوّلاً**: قوله ﷺ في صحيحة عبد الرحمن السابقة: «إحدى الجهالتين أهون من الأُخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم عليه ذلك... الخبر»[1]؛ حيث إنّه يدلّ على أنّ الأمر في الشبهة الحكميّة أهون من الشبهة الموضوعيّة، وإذا لم يجر قاعدة القبح قبل الفحص فيما هو أمره هيّن، فعدم جريانها فيما هو آكد منه بطريق أولى.

---

١ ـ مرّ في ص ٣٢٢ من كتابنا هذا.

وثانياً: أنّ العقاب في الشبهة الحكميّة ـ لكون البيان فيها وظيفة الشرع ـ يتوقّف على البيان، بخلاف الشبهة الموضوعيّة؛ فإنّ العقاب فيها يتوقّف على العلم دون بيان الشرع، والمفروض أنّه في الشبهة الموضوعيّة قادرٌ على تحصيل العلم، و إذا لم يجر قاعدة القبح فيما يتوقّف العقاب فيه على بيان الشارع فعدم جريانها فيما لا يتوقّف العقاب فيه على بيان الشارع بطريق أولى.

قلت: إنّ عقاب الجاهل ليس قبحه من جهة عروض أمر خارجيّ ـ أعني لزوم التكليف بما لايطاق ـ بل من جهة كونه ممّا يشمئزّ العقل منه بنفسه، فيكون من القبائح الذاتيّة عند العقل. وغاية ما خرج عن تحته موضوعاً هو الجاهل المقصّر؛ فإنّه لأجل قدرته على تحصيل العلم يعدّ عند العقلاء في عداد العالِمين، وهذا بخلاف الجاهل باندراج الفرد المشتبه تحت عنوان الحرام.

ووجه الفرق بينهما: أنّ مناط العقاب إنّما هو التقصير من حيث كونه مفوّتاً لغرض الشارع رأساً، وهذا أمرٌ حاصل في الأوّل؛ ضرورة أنّه لو لم يحصل العلم بالحكم لم يحصل امتثال بالنسبة إليه أصلاً، وهذا موجب لتفويت غرض الشارع، وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّ المفروض فيه أنّه عالم بالحكم ويحصل منه امتثال في الأفراد المعلومة، غاية الأمر وجود احتمال المخالفة في بعض الأفراد المشتبهة، وهذا لايوجب تفويت غرض الشارع عن رأسٍ؛ هذا.

٦٤١ ـ قولهﷺ: «**يوجب حرمة الأفراد المعلومة ...**» (٢:١٢١)

أقول: إنّ المراد بالحرمة هو الحرمة الفعليّة لا الشأنيّة؛ فلا يرد عليه: أنّه لامعنى لتقييد الحكم الواقعيّ بالعلم. وكون مراده ما ذكر ظاهر؛ حيث إنّ الكلام فيما يتعقّب مخالفته استحقاق العقاب.

٦٤٢ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: إنّ الضرر محتملٌ في هذا ...» (١٢٢:٢)

أقول: بعد فراغه ﷺ عن إثبات جريان قاعدة «قبح العقاب بلابيان» في المقام، شَرَع في منع جريان قاعدة دفع الضرر المحتمل فيه، وذلك الضرر بين دنيويّ وأُخرويّ، وعلى التقديرين فكلاهما من خواصّ ارتكاب الحرام الواقعيّ. وحينئذٍ فلا مرتع لقاعدة قبح العقاب بلابيان في مقام دفعه؛ لأنّ غاية ما يرفع بها إنّما هو العقاب، وأين هو من الضرر الأُخرويّ الّذي هو من خواصّ ارتكاب الحرام بنفسه مع قطع النظر عن النهي المولويّ؟! فما يلوح من كلام المصنّف ﷺ من التمسّك بالقاعدة المزبورة في دفع سائر المفاسد الأُخرويّة لايخلو عن النظر.

٦٤٣ ـ قوله ﷺ: «لم يُسَلَّم وجوبه شرعاً ...» (١٢٣:٢)

أقول: لايقال: إذا ثبت وجوب دفعه عقلاً فلابدّ من ثبوته عند الشرع أيضاً.

لأنّا نقول: إن أُريد إثبات وجوبه عند الشرع من باب الملازمة فغاية مايثبت بها إنّما هو الوجوب الإرشاديّ؛ لأنّ الملازمة في كلّ مقام بحسبه، وحيث إنّ حكم العقل في المقام كان إرشاديّاً، فكذلك ما هو على طبقه من قِبَل الشرع.

وإن أُريد إثبات الوجوب الشرعيّ التكليفيّ فالمقام وإن كان صالحاً لأن يتوجّه إليه مثل هذا الحكم، بخلاف الضرر الأُخرويّ ـ فإنّه ممّا يستحيل أن يتوجّه إليه الحكم التكليفيّ؛ لكونه مستلزماً للدور والتسلسل ـ لكنّه غير واقع؛ لأنّه ليس لنا مايدلّ على الوجوب الشرعيّ في مقام دفعه. وآية التهلكة سيأتي عدم شمولها لمشكوك الهلاكة؛ هذا.

٦٤٤ ـ قوله ﷺ: «ومثله رافع للحلّيّة الثابتة ...» (١٢٣:٢)

أقول: في العبارة مسامحة؛ حيث أطلق الرافع في مقام الحاكم.

٦٤٥ ـ قوله ﷺ: «ما إذا لم يكن هناك أصلٌ موضوعيٌّ ...» (١٢٧:٢)

أقول: تعرّضه ﷺ لذكر هذا الشرط في المقام مع أنّ ذكره في الشبهات الحكميّة كفاية، لعلّه تارةً: من جهة اقتضاء النسق؛ لأنّ النسق في كلّ مقام يقتضي أن يذكر الشرط فيه في نفس عنوانه.

وأُخرى: من جهة أنّ تحت هذا الشرط في المقام فروع خلافيّة، وذكر فيه من جهة تحقيق الحال في تلك الفروع.

وكيف كان: فهذا الشرط قد أوجب سقوط أصل الإباحة في أبواب ثلاث: باب الفروج وباب الأموال وباب اللحوم. وتحقيق الحال فيها يأتي بُعَيد هذا.

٦٤٦ ـ قوله ﷺ: «فمثل المرأة المتردّدة[1] بين الزوجة ...» (١٢٧:٢)

أقول: للمناقشة فيه مجالٌ؛ وهي: أنّ المقرَّر في محلّه ـ كما يأتي ـ أنّ الأصل الموضوعيّ إذا سقط لابتلائه بالمعارضة بالمثل، يكون المحكّم فيه هو الأصل الحكميّ، وهذا ممّا لا مسرح له في المقام أصلاً.

توضيحه: إن فرض سقوط الأصل الموضوعيّ في باب الفروج ـ بأن يقدّر طريان كلّ من حالتي الزوجيّة والأجنبيّة وشكّ في التقدّم والتأخّر، سواءٌ علم الحالة السابقة فيها أم لا، نظير طريان حالة الحدث والطهارة مع الشكّ في التقدّم والتأخّر والعلم بالحالة السابقة وعدمه؛ فإنّ فيه أقوالاً، ومقتضى التحقيق فيها هو البناء على الحدث مطلقاً ـ فليكن كذلك في المقام؛ يعني يكون البناء على الحرمة، مع أنّ مقتضى ما عرفت ـ من أنّه إذا سقط الأصل الموضوعيّ فالمرجع هو الأصل الحكميّ ـ هو الحكم بالحلّيّة.

والحاصل: أنّه لاشبهة عندهم في أنّ الأصل في باب الفروج هو الحرمة، إنّما

---

١ ـ في بعض نسخ الفرائد: «المردّدة».

الكلام في مدركه، وقد تصدّى﵀ لبيانه: بأنّ مستنده هو الأصل الموضوعيّ ومعه لايجرى أصالة الإباحة، والإشكال فيه بأنّه لايتمّ فيما سقط الأصل الموضوعيّ فيه كما في المثال المزبور.

وقد يقال: إنّ استناد هذا الأصل إلى قاعدة الشكّ؛ وتقريرها: أنّه إذا علّق حكم على موضوع مشروط بشرط، وحصل الشكّ في هذا الشرط، فنفس هذا الشكّ كافٍ في رفع هذا الحكم، ولايحتاج إلى إحراز عدمه بالأصل. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ إباحة الفروج مشروطٌ بعلاقة الزوجيّة، وإذا حصل الشكّ في حصولها، فنفس هذا الشكّ كافٍ في رفع الإباحة ولايحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل؛ لأنّ الشكّ في الشرط بنفسه كافٍ في الشكّ في المشروط، وبهذا يثبت القول بالبناء على الحدث في المسألة السابقة.

وفيه: أنّ هذا يوجب سقوط أصالة الإباحة في تمام الشبهات الموضوعيّة؛ فإنّ المائع المردّد بين الخَلّ والخمر بالشكّ البدويّ مع عدم العلم بالحالة السابقة يقال فيه أيضاً: إنّ الإباحة قد علّق على عنوان الخَلّ، ونفس الشكّ فيه يوجب انتفائها، فلا مجرى لأصالة الإباحة، وهو كماترى.

والأولى أن يقال: إنّ مستند أصالة الحرمة في باب الفروج إنّما هو القاعدة الأوّليّة، وهي قاعدة الشكّ السابقة آنفاً، ومفادها ثبوت الحرمة مطلقاً، وإنّما خرج عن تحتها بقوله﵇: «كلّ شئ لك حلال» ماكان الشكّ فيه في الحلّيّة والحرمة الذاتيّة، وبقي ما عداه ـ أعني ما كان الشكّ في الحلّيّة والحرمة فيه مستنداً إلى العنوان العرضيّ كالزوجيّة والأجنبيّة ـ تحت تلك القاعدة.

فإن قلت: إنّ قاعدة قبح العقاب بلابيان قاضيةٌ بثبوت الإباحة في تمام الشبهات الموضوعيّة.

قلت: إنّ هذه القاعدة بمحلّ الإهمال في باب الفروج قبل الفحص؛ لاهتمام

الشارع بشأنها، وبعد الفحص ـ لكون باب العلم مفتوحاً في الموضوعات ـ يحصل العلم لا محالة.

ولو فرض ـ مورداً ـ عدمُ حصول العلم فيه، يكون البناء فيه على التجنّب، وهذا بخلاف غير باب الفروج؛ فإنّ الاهتمام المزبور ليس فيه؛ فحصول الامتثال في الأفراد المعلومة منه بمحلّ الاكتفاء، كما مضى سابقاً.

٦٤٧ ـ قوله عليه السلام: «إلّا من حيث أحلّه الله[1] ...» (٢: ١٢٧ ـ ١٢٨)

أقول: إنّ دلالة الحديث مبنيٌّ على كون المراد من لفظ «حيث» هو السبب، وفيه إشكال.

٦٤٨ ـ قوله عليه السلام: «والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة ...» (٢: ١٢٨)

أقول: إنّ هذا ليس عطفاً على الموت بل دفعٌ لما يقال: من أنّ أصالة عدم الموت لايترتّب عليها أثر حتّى يعارض مع أصالة عدم التذكية؛ فأجاب: «أنّ الحرمة ...».

٦٤٩ ـ قوله عليه السلام: «والثاني مدفوع: أوّلاً: بأنّه ...» (٢: ١٢٨)

أقول: ملخّص الإيراد على هذا الوجه: أنّ جريان أصالة عدم الموت مبنيٌّ على مقدّمتين:

إحداهما: كون الموضوع في الحلّيّة عدم الموت. وهو في محلّ المنع؛ فإنّ الموضوع فيه كما هو ظاهر الأدلّة إنّما هو التذكية، بدليل الاستثناء.

والثانية: كون الميتة خصوص ما مات حتف أنفه. وهذا أيضاً بمحلّ المنع؛ لأنّ الميتة في الشرع عبارةٌ عن كلّ ذهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية؛ هذا.

---

١ ـ الوسائل ٦: ٣٧٥، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.

٦٥٠ ـ قوله ﷺ: «مع أنّ سياق أخبار التوقّف والاحتياط ...» (١٣١:٢)

أقول: فيه: أنّ التخصيص ممّا لا مناص عنه في هذه الأخبار؛ كيف، والشبهات الحكميّة بعد الفحص خارجةٌ عن تحتها بمذاق المجتهدين؟!

وإذا انفتح باب التخصيص فالأمر في المقام يدور بين ارتكاب المجاز فيها ـ بحملها على الاستحباب ـ وبين التخصيص ـ بإخراج الشبهات الموضوعيّة ـ ولاريب أنّ التخصيص أولى من المجاز.

٦٥١ ـ قوله ﷺ: «فحملها على الاستحباب أولى» (١٣١:٢)

أقول: فيه: أنّ هذا ينافي ما سبق منه ﷺ من حملها على القدر المشترك بين الاستحباب والوجوب؛ فراراً عن خروج موارد وجوب الاحتياط عنها.

٦٥٢ ـ قوله ﷺ: «فيه مضافاً إلى ما ذكرنا ...» (١٣٢:٢)

أقول: فيه: أنّ هذا يرجع إلى التخصّص لا التخصيص؛ لأنّ الحلال البيّن والحرام البيّن لم يوجد في الشبهات الموضوعيّة بزعمه، وحينئذٍ يكون خروجها خروجاً موضوعيّاً.

٦٥٣ ـ قوله ﷺ: «الأُمور الّتي يرجع فيها ...» (١٣٢:٢)

أقول: يشهد بذلك قوله ﷺ فيه: «وأمر مشكلٌ يردّ حكمه إلى الله والرسول ﷺ»[1].

٦٥٤ ـ قوله ﷺ: «إن أُريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى» (١٣٢:٢)

أقول: فيه: **أوّلاً**: أنّا نختار الشقّ الأوّل، وغاية ما له من إتيان المثال للحلال البيّن هو ماء البحر، والسمك فيه، والطير في الهواء، والوحش في الصحراء،

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

وأمثالها ممّا هو حلال بيّن، ويتوقّف على الحيازة. واحتمال الحرمة غير منسدٍّ فيها أيضاً؛ لاحتمال كون المباشر للحيازة عبداً للغير ولو بوسائط.

وثانياً: نختار الشقّ الثاني، وما ذكره ـ من أنّ الندرة تمنع من الاختصاص لا الشمول ـ فيه: أنّ الندرة لا تمنع من الشمول لو كان هناك عموم، وأمّا لو لم يكن إلّا الإطلاق فالندرة تمنع من الشمول؛ لانصراف المطلق إلى الفرد الشائع.

٦٥٥ ـ قوله ﷺ: «بل المحرّمات الخارجيّة المعلومة» (٢: ١٣٣)

أقول: مقصوده بيان أمرين:

أحدهما: المنع من أكثريّة المحلّلات من حيث الحكم، من المحلّلات من حيث الموضوع.

الثاني: دعوى أكثريّة المحرّمات من حيث الموضوع من المحرّمات من حيث الحكم.

٦٥٦ ـ قوله ﷺ: «وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام ...» (٢: ١٣٤)

أقول: أنت خبيرٌ بأنّ لنا مقامين بالنسبة إلى علم الإمام عليه السلام: مقام الاعتقاد وعقد القلب بكيفيّة علمهم عليهم السلام، ومقام العمل وترتيب الأثر في الفروع الفقهيّة.

وما ذكره المصنّف ﷺ من التوقّف في كيفيّة علمهم عليهم السلام إنّما يتمّ بالنسبة إلى المقام الأوّل، دون الثاني؛ كيف وجملة من المسائل المعمول بها في الفقه ـ مثل مسألة إفادة ترك الاستفصال للعموم، وتعارض عرف السائل مع المسؤول وأمثالهما ـ مبنيٌّ على عدم علمهم عليهم السلام بجميع أفراد الشبهة[1].

---

١ ـ قال في بحر الفوائد ٢: ٦٠: «أمّا الشبهة الموضوعيّة فإنّما يسأل عن حكمها الظاهريّ لا عنها، من غير فرق بين أن يكون علم النبيّ والأئمّة عليهم السلام والصلاة بها على الوجه الّذي ذكره الشيخ ﷺ ـ بزعم أنّ علمهم الحضوريّ لجميع الموضوعات الخارجيّة، من ⇐

⇒ علم الغيب المختصّ ببارى تعالى، وإن كان مقتضى الآية كونهم عالمين بالغيب أيضاً؛ من حيث كونهم من الراسخين في العلم يقيناً ـ أو على غيره من الوجوه الّتي أشار إليها في الكتاب.

وإن كان الحقّ ـ وفاقاً لمن له إحاطة بالأخبار الواردة في باب كيفيّة علمهم صلوات الله عليهم أجمعين وخلقهم ـ كونهم عالمين بجميع ما كان وما يكون وما هو كائن، ولا يعزب عنهم مثقال ذرّة، إلّا إسم واحدٌ من أسمائه الحسنى تعالى شأنه المختصّ علمه به تبارك وتعالى، سواءٌ قلنا بأنّ خلقتهم من نور ربّهم أوجب ذلك لهم، أو مشيّة إفاضة باريهم في حقّهم أودعه فيهم؛ ضرورة أنّ علم العالمين من أُولي العزم من الرسل والملائكة المقرّبين فضلاً عمّن دونهم في جميع العوالم، ينتهي إليهم؛ فإنّهم الصادر الأوّل والعقل الكامل المحض والإنسان التامّ التمام؛ فلا غرو في علمهم بجميع ما يكون في تمام العوالم فضلاً عمّا كان أو ما هو كائن؛ كما هو مقتضى الأخبار الكثيرة المتواترة جدّاً. ولا ينافيه بعض الأخبار المقتضية لكون علمهم على غير الوجه المذكور؛ لأنّ الحكمة قد تقتضي بيان المطلب على غير وجهه من جهة قصور المخاطب ونقصه أو جهة أُخرى من خوفٍ ونحوه مع عدم كذبهم من جهة التورية. ولو لا مخافة الخروج عن وضع التعليقة بل عن الفنّ لفصّلنا لك القول في ذلك وأسأل الله تعالى التوفيق لوضع رسالة مفردة في هذا الباب».

وفي مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [الأنعام/١٠٩]: «ذكر الحاكم أبوسعيد في تفسيره: أنّها تدلّ على بطلان قول الإماميّة: إنّ الأئمّة يعلمون الغيب. وأقول: إنّ هذا القول ظلمٌ منه لهؤلاء القوم؛ فإنّا لا نعلم أحداً منهم بل أحداً من أهل الإسلام يصف أحداً من الناس بعلم الغيب. ومن وصف مخلوقاً بذلك فقد فارق الدين، والشيعة الإماميّة برآء من هذا القول، فمن نسبهم إلى ذلك فالله فيما بينه وبينهم!»؛ أُنظر مجمع البيان ٣: ٤٤٧.

وقد أورد المرتضى رحمه الله في تنزيه الأنبياء سؤالاً في خروج الحسين عليه السلام من مكّة بأهله وعياله إلى كوفة مع استيلاء أعدائه عليها وكون يزيد لعنه الله منبسط الأمر والنهي؟ وأجاب عن ذلك بماحاصله: «غلبة ظنّه بوصوله إلى حقّه والقيام بما فوّض إليه، وإن كان فيه ضربٌ من المشقّة؛ لأجل ما وصل إليه من أهل الكوفة من العهود والمواثيق والمكاتبات». ⇐

ثمّ إنّه حكي عن المصنّف ﷺ أنّه قال في مجلس درسه ما يحصل به المحاكمة بين أهل الشرع والكشف في باب صفات الائمّة عليهم السلام؛ وهو: أنّ الضرورة قائمةٌ على

⇐ وقال صاحب أوثق الوسائل في ص ٢٩١ بعد نقل كلام مجمع البيان وتنزيه الأنبياء: «أقول: هذا الوجه وإن كان مخالفاً لأخبار كثيرة ظاهرة وصريحة في علمه عليه السلام بما يرد عليه من أهل الكوفة بإخبار النبيّ صلى الله عليه وآله بذلك، إلّا أنّ فيه اعترافاً بعد علم الإمام عليه السلام بجميع ما يرد عليه. وقد أسلفنا شطراً من الكلام في مقصد حجّيّة القطع فيما يتعلّق بسهو النبيّ، ولاريب أنّ التوقّف ـ كما أفاده المصنّف ﷺ ـ في خصوص علم الإمام سبيل السلامة؛ لاختلاف الأخبار في ذلك جدّاً. ولولا خوف الإطالة لذكرنا شطراً من الأخبار وكلمات علمائنا الأخيار وما يمكن به الجمع بين الأخبار، والله الهادي إلى صواب الرشاد».

وقال في جواهر الكلام ١: ١٨٢، في بحث مقدار الكرّ وزناً ومساحةً ما هذا لفظه: «لكن قد يشكل: بأنّه لاداعي إلى هذا التقدير المختلف بعد علمه بنقص الوزن عن المساحة دائماً مع القدرة على ضابطٍ بغير ذلك منطبق عليه.

ويدفع أوّلاً: بأنّ دعوى علم النبيّ والأئمّة عليهم السلام بذلك ممنوعةٌ، ولا غضاضة؛ لأنّ علمهم عليهم السلام ليس كعلم الخالق عزّ وجلّ، فقد يكون قدّروه بأذهانهم الشريفة وأجرى الله الحكم عليه»!

وكتب الحجّة المحقّق السيّد عبد الرزّاق الموسويّ المقرّم في مقدّمة كتابه «مقتل الحسين عليه السلام» فصلاً ضافياً عن سعة علم الإمام عليه السلام؛ راجع هامش جواهر الكلام ١: ١٨٢ ـ ١٨٧.

ونختم الكلام بما روى عن الإمام عليّ النقيّ عليه السلام في زيارة الجامعة الكبيرة: «السلام عليكم يا أهل بيت النبوّة وموضع الرسالة ومُختلف الملائكة ومَهْبِط الوحي ومَعْدِن الرحمة وخزّان العلم ... وذوى النُهىٰ وأُولي الحِجىٰ ... السلام على محالّ معرفة الله ومساكن بركة الله ومعادن حكمة الله وحفظة سرّ الله وحملة كتاب الله ... وعيبة علمه وحجّته وصراطِه ونورِه وبرهانِه ... وأُولوا العلم من خلقه ... اصطفاكم بعلمه وارتضاكم لغيبه واختاركم لسرّه ... وخصّكم ببُرهانه ...ورَضِيَكُم خُلفاء في أرضه ... وحفظةً لسرّه وخزنةً لعلمه ومُسْتَوْدَعاً لحكمته وتراجمة لوحيه وأركاناً لتوحيده ... عَصَمَكُمُ الله من الزَلَل وآمنكم من الفِتَن ... والحقُّ معكم وفيكم ومنكم وإليكم وأنتم أهْلُه ومَعْدِنه وميراث النبوّة عندكم وإياب الخلق إليكم وحِسابُهُم عليكم وفصل الخطاب عندكم وآيات الله لديكم وعزائمه فيكم ونوره وبرهانه عندكم وأمره إليكم».

أنّ كلّ ما أمكن وقوعه صحّ اتصافهم عليهم السلام به، ولو وقع النظر في اتّصافهم بشيء فإنّما هو من جهة النظر في كونه من الممكنات، وإلّا فبعد إحراز الصغرى يكون الكبرى معلومة؛ هذا.

٦٥٧ ـ قوله رحمه الله: «إلّا أنّه لا ريب في أنّ الاحتياط في الجميع ...» (١٣٧:٢)

أقول: حاصل الإشكال: أنّ رجحان الاحتياط في تمام موارد الشبهات مستلزمٌ لمحذورين:

أحدهما: لزوم التكليف بما لا يطاق.

والثاني: اختلال النظام.

ومعه كيف يحكم برجحانه عقلاً واستحبابه شرعاً؟ هذا.

وحاصل التفصّي عن المحذور الأوّل:

أوّلاً: بالنقض بالمستحبّات؛ فإنّه قد شرّع منها في ساعة واحدة أزيد ممّا فوق الطاقة، وما نحن فيه أيضاً كذلك؛ فإنّ الأمر بالاحتياط ينحلّ إلى أوامر كثيرة بعدد الشبهات، فيتوجّه إلى المكلّف من أوامر الاحتياط ما هو أزيد من سعة زمانه، فلا يقدر على امتثالها كما في المستحبّات. ولا ريب أنّ الأمر في المستحبّات عينيّ لا تخييريّ لكي يلتزم فيها بالتخيير الشرعيّ فكذلك ما نحن فيه.

وثانياً: بالحلّ؛ بأن نقول: إنّ ما نحن فيه وكذا المستحبّات إنّما هو من باب التزاحم، والعقل حاكمٌ فيه بالتخيير إن لم يوجد المرجّح. والمرجّح في المقام: تارةً: يكون عقليّاً كما في المظنونات بالنسبة إلى المشكوكات والموهومات، وأُخرى: شرعيّاً كما إذا كان المحتمل من الأُمور المهمّة في نظر الشارع، كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى.

وعن المحذور الثاني: بأنّه إن أُريد أنّ الاحتياط في مرتبة لو باشره واحد من المكلّفين يلزم اختلال النظام في العالم، فهو واضح الفساد؛ لأنّه خلاف الوجدان.

وإن أراد أنّه في مرتبة لو قام نوع المكلّفين بمباشرته يلزم اختلال النظام، ففيه: أنّ هذا لايختصّ بالاحتياط بل جميع الأفعال حتّى المباحات في مرتبة لوقام نوع الإنسان بإتيان واحد منها لحصل الإختلال في أمر معاشهم.

وحلّه: أنّ التكاليف إنّما هي جارية على طبق العادة، والعادة لم تستقرّ على قيام نوع الإنسان على إتيان فعل واحد؛ فلم يثبت استحباب الاحتياط في جميع الشبهات.

٦٥٨ ـ قوله﵀: «بل يشمل القادر على تحصيل العلم ...» (٢:١٤٠)

أقول: في المقام إشكال مضى الإشارة إليه سابقاً؛ وهو: أنّه ما الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة؛ حيث أجمعوا على عدم جواز العمل بالأصل في الأُولى قبل الفحص، بخلاف الثانية؛ فإنّهم أجمعوا على جواز العمل به فيها مطلقاً؟ هل الفارق هو الإجماع فقط ـ كما هو ظاهر كلام المصنّف﵀ ـ أم لا بل ينتهي إلى البرهان أيضاً؟

ومقتضى التحقيق هو الثاني؛ بيانه: أنّ طريق الامتثال وإطاعة المولى منحصرٌ في الشبهة الحكميّة في الفحص، بحيث لو لم يسأل المكلّف ولم يتفحّص بل عمل في مقام الشكّ بالأصل، لما كان يحصل منه امتثال فيها أصلاً، مع أنّه يمكنه الامتثال بالفحص. ومن المعلوم أنّ مثل ذلك يعدّ عند العقل والعقلاء عاصياً؛ نظراً إلى كونه هاتكاً لعرض المولى، ولايعقل ترخيص المولى إيّاه في العمل بالأصل عند الشكّ؛ لاستلزامه التناقض ونقض الغرض؛ ضرورة بقاء المحبوب على محبوبيّته، والترخيص في تركه تناقضٌ، بخلاف الشبهة الموضوعيّة؛ لعدم انحصار

طريق الامتثال فيها في الفحص؛ لحصول الامتثال فيها في الموارد المعلومة؛ فلايلزم تفويت غرض المولى عن رأسٍ؛ فتدبّر.

٦٥٩ ـ قوله ﷺ: «مع كفاية الإطلاقات» (٢: ١٤٠)

أقول: إنّ المراد بها إطلاقات ما دلّ على الحلّيّة مثل قوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال»، وما هو مثله. ولاينافي هذا مع قوله سابقاً: «لعموم أدلّته»[1]؛ لأنّ المراد من العموم ليس ما هو الظاهر منه، بل المراد مجرّد الشمول.

٦٦٠ ـ قوله ﷺ: «وكذلك عند من يقول بهما ولايقول ...» (٢: ١٤٥)

أقول: أراد بذلك الإشارة إلى نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع كما هو مذهب الأخباري؛ فإنّه على هذا المذهب لو فرض حكم العقل بقبح الارتكاب لم يكن ملازماً للحرمة.

٦٦١ ـ قوله ﷺ: «ومن المعلوم بطلان هذا المقال» (٢: ١٤٥)

أقول: وذلك لأنّ بعضها أميل إلى جهة السفل من البعض الآخر، كالحجارة والخشب مثلاً، وكذلك بالنسبة إلى جهة العلو.

٦٦٢ ـ قوله ﷺ: «وما ذكره من تبعيّة خطاب الله ...» (٢: ١٤٧)

أقول: إنّ الوجه في عدم المنافاة حصول الظنّ من جهة الاستصحاب بكون المصلحة الكامنة في الفعل هي المقتضية للإباحة.

٦٦٣ ـ قوله ﷺ: «الثاني: أنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل ...» (٢: ١٥٠)

أقول: ربما يتوهّم كون هذا تكراراً منه ﷺ؛ كيف وقد مضى هذا العنوان منه ﷺ

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ١٤٠.

في الأمر الثالث المذكور في ذيل بعض المسائل المطلب الأوّل؟! فراجع[١].

ويمكن التفصّي عنه: **أوّلاً**: بالفرق بينهما بحسب المحلّ، بأن يقال إنّ الكلام ثمّة في الشبهة التحريميّة وهنا في الشبهة الوجوبيّة، وفيه ما لا يخفى.

وثانياً: بأنّ الكلام فيما مضى في رجحان الاحتياط على سبيل الكلّيّة، وفي المقام في رجحانه في خصوص العبادات.

وفيه: أنّ هذا لا يلائم ظاهر العنوان؛ فإنّ ظاهره بيان رجحانه مطلقاً، وذكر العبادات في طيّ الكلام من جهة كونها من المصاديق.

وثالثاً: بأنّ الكلام فيما سبق في رجحان الاحتياط وفي المقام في تحقّق موضوع الاحتياط في العبادات إذا دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب.

وحاصلُ ما يدلّ على عدم تحقّق موضوعه فيها، توقُّفُ العبادة على نيّة التقرّب، والمراد منه سببه وهو امتثال الأمر؛ لخروج التقرّب عن تحت قدرة المكلّف، فقد يحصل وقد لا يحصل، وامتثال الأمر موقوفٌ على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وحيثما لم يكن علم به لا يمكن الاحتياط.

٦٦٤ ـ قوله ﷺ: «بل لا يسمّى ذلك ثواباً» (٢: ١٥١)

أقول: وذلك لأنّ الثواب عبارة عن الجزاء بإزاء الإطاعة، وهي لا تتحقّق إلّا بعد وجود الأمر من المولى.

٦٦٥ ـ قوله ﷺ: «ويحتمل الجريان؛ بناءً على أنّ هذا المقدار ...» (٢: ١٥١)

أقول: إنّ لازم هذا هو الالتزام بسقوط اعتبار الجزم بالنيّة رأساً والحكم بصحّة

---

١ ـ قال في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريميّة: «لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها»؛ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ١٠١.

العبادة من الجاهل المتزلزل في مطلوبيّة الفعل، وهذا لا غرو فيه؛ لحصول الامتثال به حينئذٍ بحكم العقلاء، لكنّ الإجماع على خلافه؛ ولذا أفتوا ببطلان صلاة الشاكّ في دخول الوقت ولو وقعت في الوقت. اللّهمّ إلّا أن يفصّل في اعتبار الجزم بالنيّة بين صورة التمكّن من استعلام الأمر ـ كما في عبادة القادر على استعلام التكليف بالاجتهاد أو التقليد ـ وبين صورة عدم التمكّن؛ كما في العبادة الّتي لم يرد فيها نصّ؛ ولا سبيل للمكلّف إلى إحراز الأمر فيها إلّا احتمالاً. ونظيره إعادة العبادات الصحيحة في ظاهر الشرع لاحتمال الخلل الموهوم فيها.

٦٦٦ ـ قوله ﷺ: «فلا يجوز أن يكون تلك الأوامر ...» (١٥٢:٢)

أقول: وجه عدم الجواز إنّما هو لزوم الدور، وتقريره ظاهرٌ.

٦٦٧ ـ قوله ﷺ: «أللّهمّ إلّا أن يقال ـ بعد النقض ...» (١٥٢:٢)

أقول: يمكن أن يقال: إنّ النقض المزبور في غير المحلّ؛ لمنع كون قصد التقرّب في الأوامر الواردة في العبادات معتبراً فيها شرطاً أو شطراً، بل الحقّ أنّه شرطٌ لتحقّق الامتثال المتأخّر عن الأمر؛ لمعلوميّة أنّه ليس على نسق سائر الشروط، وهذا بخلاف موضوع الاحتياط؛ فإنّه لا يوجد إلّا بإيجاد جميع ما هو به قوام العبادة؛ فما ذكره ﷺ في معنى الاحتياط ليس إلّا تجوّزاً فيه. وهذا ليس بأولى من إبقاء الاحتياط على حقيقته، والالتزام بخروج العبادات موضوعاً من أوامر الاحتياط وانحصار مواردها بالتوصّليّات.

٦٦٨ ـ قوله ﷺ: «مع استقرار سيرة أهل الفتوى ...» (١٥٣:٢)

أقول: فإنّه لا يزال في المقام فتوى العلماء باستحباب الفعل، من غير تقييدٍ بإتيانه بداعي الأمر المحتمل.

٦٦٩ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً ...» (١٥٣:٢)

أقول: إنّما قيّد بذلك لأنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان فتوى الفقيه لا يكون مشمولاً لأخبار التسامح في أدلّة السنن؛ لأنّ المفتي ليس مخبراً عن النبيّ ﷺ، بل مخبرٌ عن رأيه واعتقاده، فلا يصدق عليه البلوغ عن النبيّ؛ فتدبّر.

٦٧٠ ـ قوله ﷺ: «وعن البحار بعد ذكرها: أنّ هذا الخبر[1] ...» (١٥٤:٢)

أقول: غرضه من هذا وشهادة ابن فهد ﷺ فيما بعد، إتقانُ سند هذه الأخبار؛ فيكون التكلّم في اعتبار سندها لغواً. وتقريب دلالتها بين وجهين:

أحدهما: أنّها تدلّ على ترتّب الثواب على الفعل الموعود عليه الثواب، ولا نعني بالمستحب إلّا هذا؛ ولذا ذكروا في تعريفه أنّه ما يستحقّ فاعله الثواب.

والثاني: ما عن الوحيد البهبهانيّ ﷺ في حاشية المدارك من الاستدلال بطريق الإنّ؛ وحاصله: أنّ ترتّب الثواب على الفعل كما هو مفاد هذه الأخبار يكشف عن كون الفعل راجحاً؛ إذ ليس الثواب إلّا مع رجحان الفعل، والمستحبّ الشرعيّ ليس إلّا ما كان فعله راجحاً شرعاً.

٦٧١ ـ قوله ﷺ: «والظاهر أنّ المراد من «شيءٌ من الثواب» ...» (١٥٤:٢)

أقول: إنّ علاقة ذلك هو السببيّة؛ كما في قوله تعالى: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[2].

٦٧٢ ـ قوله ﷺ: «وإن كان يورد عليه أيضاً: تارةً: بأنّ ...» (١٥٥:٢)

أقول: قد أُورد[3] عليه بوجهٍ آخر غير مذكور في المتن؛ وهو: أنّ النسبة بينه

---

١ ـ البحار ٢: ٢٥٦، ذيل الحديث ٣؛ وحكاه عنه في هداية المسترشدين: ٤٢٣.

٢ ـ آل عمران: ١٣٣، ومعناه: بادروا إلى الأعمال الّتي توجب المغفرة.

٣ ـ راجع لتفصيل الأقوال والإيرادات وأجوبتها رسالة «التسامح في أدلّة السنن» للشيخ الأعظم ﷺ.

وبين آية ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ عمومٌ من وجه؛ مادّة الاجتماع ما إذا أخبر الفاسق بثواب على عمل، وبعد التعارض في مادّة الاجتماع يتساقطان، والمرجع أصالة عدم الحجّيّة.

وفيه: أنّ دليل طرح خبر الفاسق إن كان هو الإجماع فهو في المقام غير ثابت، وإن كان آية النبأ فهي بشهادة تعليلها لا تأتي في غير الوجوب والتحريم.

٦٧٣ ـ قوله ﷺ: «وثالثةً: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض ...» (٢:١٥٥)

أقول: ملخّصه: أنّها أخصّ من المدّعى؛ فإنّ مفادها مجرّد الإخبار بالثواب، فلا يشمل ما دلّ على الوجوب؛ فلو ورد حديثٌ مفاده الوجوب، أو العقاب على الترك، أو الثواب بالفعل والعقاب على الترك معاً، فهو خارجٌ عن مفاد هذه الأخبار، مع أنّه داخلٌ في العنوان.

٦٧٤ ـ قوله ﷺ: «لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل ...» (٢:١٥٥)

أقول: حاصله: أنّ مفاد الأخبار المذكورة مفاد حكم العقل، فلا يستكشف منه الاستحباب؛ وذلك لأنّ الانقياد بنفسه ولو مع عدم تحقّق الإطاعة الحقيقيّة حَسَنٌ وممدوحٌ بحكم العقل المستقلّ. ومفاد أخبار «من بلغ» ولو بملاحظة بعضها المشتمل على قوله ﷺ: «من عمل كذا طلب قول النبيّ ﷺ أو إيماناً بالله»[1] هو

---

١ ـ عن أبي عبدالله ﷺ قال: «من بلغه عن النبيّ ﷺ شيءٌ من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبيّ ﷺ كان له ذلك الثواب، وإن كان النبيّ ﷺ لم يقله»؛ أُنظر الوسائل ١: ٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤؛ والمحاسن ١: ٩٣؛ وبحر الفوائد ٢: ٦٥.

وعن طرق العامّة عن عبد الرحمن الحلواني، رفعاً إلى جابر بن عبدالله الأنصاريّ، قال: قال رسول الله ﷺ: «من بلغه فضيلة فأخذ بها عمل بها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك»؛ أُنظر بحر الفوائد ٢: ٦٥.

ترتّب الثواب على العمل الموعود عليه الثواب إذا كان بداعي كونه ممّا يحتمل أن يكون مطلوباً، وهو عين الانقياد الّذي يستقلّ العقل بحسنه، فيكون مضمون الأخبار مطابقاً لحكم العقل، ولازمه أن يكون المستفاد منه أمراً إرشاديّاً لا شرعيّاً؛ فإنّ حكم الشارع بترتّب الثواب إنّما يدلّ على الاستحباب فيما إذا لم يكن ترتّب الثواب من مستقلّات العقل، كما في الموارد الموعود عليها الثواب كتسريح اللحية وقَلْم الأظفار ونحوهما من الأُمور التوقيفيّة الّتي لا مسرح للعقل فيها، وهذا بخلاف المقام.

٦٧٥ ـ قوله ﷺ: «وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص ...» (٢:١٥٧)

أقول: هذا عطف على قوله ﷺ: «فإن كان الثابت في هذه[1] ...». وملخّصه: أنّ مفاد الأخبار حينئذٍ وإن كان مغايراً لحكم العقل إلّا أنّه أيضاً لا ينكشف منه الطلب الشرعيّ؛ لأنّه يستكشف منه إذا كان الإخبار بالثواب من باب الاستحقاق لا من باب التفضّل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ ...﴾[2] ومفاد هذه الأخبار هو الإخبار عن تفضّل الله سبحانه على عباده المنقادين، فلا يكشف منه الطلب الشرعيّ.

٦٧٦ ـ قوله ﷺ: «ثم إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب ...» (٢:١٥٨)

أقول: من الثمرات بينهما: ارتفاع الحدث بالوضوء الّذي ثبت بالتسامح كارتفاعه بالوضوء الثابت بالأدلّة القطعيّة أو الظنّيّة المعتبرة؛ فإن قلنا بثبوت الاستحباب يترتّب عليه هذا الأثر، وإلّا فمجرّد ورود خبرٍ ضعيفٍ فيه لا يقتضي إلّا ترتّب الثواب دون رفع الحدث الّذي هو من آثار الأمر.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ١٥٥.
٢ ـ الأنعام: ١٦٠.

ولعلّ وجه التأمل: أنّ الوضوء بنفسه مقتضٍ لحصول الطهارة شرعاً، وعدم حصول هذا المقتضي في وضوء الجنب والحائض لوجود المانع فيهما، ولمّا كان هذا المانع غيرَ محرزِ الوجود في المقام، فالمقتضي فيه باقٍ على اقتضائه من حصول الطهارة ورفع الحدث.

ومن الثمرات: جواز الاقتداء في الصلاة المأتيّ بها لأجل الاحتياط؛ فإن قلنا بكونها مستحبّة لا يجوز الاقتداء فيها؛ بناءً على عموم مادلّ على عدم جواز الاقتداء في النوافل، وإلّا يجوز؛ بناءً على ثبوت مادلّ على جواز الاقتداء في غير النوافل.

٦٧٧ ـ قوله ﷺ: «بل يحتمل قويّاً أن يمنع ...» (١٥٨:٢)

أقول: لعلّ الوجه فيه: أنّ المسح عند التمكّن بل مطلقاً لا يجوز إلّا بِبَلَل أجزاء الوضوء، والمسترسَل من اللحية ليس من أجزائه؛ لاحتمال كونه مستحبّاً مستقلّاً، فلا يجوز المسح ببلّته.

ويحتمل كون الوجه فيه: أنّ المسح لابدّ أن يكون ببلل الأجزاء الواجبة منه، والمسترسل من اللحية ليس منها؛ هذا.

٦٧٨ ـ قوله ﷺ: «وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيلٌ ...» (١٥٩:٢)

أقول: ظاهر كلامه هو التفصيل في جريان أصالة عدم الوجوب بين التخيير العقليّ والشرعيّ، فمنع من جريانها في الأوّل دون الثاني.

مثال الأوّل: ما إذا أمر الشارع بعتق رقبة، وشكّ في تعيينها في ضمن المؤمنة أو التخيير بينها وبين الكافرة. لا مجرى لأصالة العدم بالنسبة إلى الفرد المشكوك؛ للقطع بعدم كونه بالخصوص متعلّقاً لحكم الشارع؛ فإنّ الشكّ فيه باعتبار تحقّق الكلّيّ في ضمنه، وأمّا بالنسبة إلى الفرد المتيقّن فأصالة عدم وجوبه التعيينيّ وإن

كانت جاريةً لكنّها معارضة بأصالة عدم وجوب الكلّيّ؛ للعلم الإجماليّ بثبوت الحكم المردّد بينهما.

مثال الثاني: ما لو علم بوجوب الكفّارة وتحقّق الامتثال بالصوم، وشكّ في وجوب العتق تخييراً. وأصالة عدم الوجوب جاريةٌ لنفي الطلب المحتمل تعلّقه بالمشكوك، ولا يعارضها أصالة العدم في المتيقّن؛ للعلم بتعلّق الطلب به.

٦٧٩ ـ قوله ﷺ: «فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط ...» (١٥٩:٢)

أقول: فيه: أنّ هذا ينافي ما هو مختاره ﷺ في مسألة الشكّ في الشرطيّة من الأخذ بأصل البراءة والاكتفاء بالمطلق.

٦٨٠ ـ قوله ﷺ: «لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه ...» (١٦٠:٢)

أقول: توضيحه: أنّا نمنع تعيّن الايتمام ولو قلنا بكونه من أفراد الواجب المخيّر؛ وذلك لأنّ تعذّر أحد فردي المخيّر يوجب تعيّن الآخر إذا لم يكن للمتعذّر بدلٌ أو كان بدليّته له مقيّدة بعدم التمكّن من الآخر أيضاً. وأمّا إذا جعل بدلٌ لأحدهما عند عدم التمكّن منه بالخصوص، ولم يكن دليل بدليّته له مقيّدة بعدم التمكّن بل يعمّ حال التمكّن منه أيضاً، فلا دليل على تعيّن ذلك الفرد مع التمكّن من بدل الآخر؛ فالبدل والمبدل كلاهما من أفراد الواجب المخيّر، فيكونان في عرض الفرد الآخر وإن كان بين أنفسهما ترتّبٌ.

والفرع المزبور من هذا القبيل؛ فإنّ مادلّ على أنّ العاجز عن القراءة من دون تقصير لابدّ له من مطلق الذكر مثلاً بدلاً عنها، يعمّ حال التمكّن من الايتمام، ولايكون مقيّداً بعدمه، فكما أنّ القراءة في بعض حالات المكلّف يكون من أفراد الواجب وفي عرض الفرد الآخر، فكذلك الذكر في بعض أحواله الآخر. وهذا مراد المصنّف ﷺ وإن كان في تعبيره بالمسقط نوع مسامحة.

٦٨١ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّ الكلام في الشكّ في الوجوب الكفائيّ ...» (٢: ١٦١)

أقول: إنّ الشكّ في الوجوب الكفائيّ له صور:

إحداها: أن يكون الشكّ ابتداءً في الوجوب الكفائيّ، كما لو شكّ ابتداءً في أنّ حفظ مال الغائب يجب على الوجه الكفائيّ أم لا؟ ولا شكّ في صحّة التمسّك بالبراءة لنفي الوجوب المزبور؛ لأنّ الوجوب الكفائيّ كالوجوب العينيّ في تعلّقه بذمّة كلّ واحد من أفراد المكلّفين. وإنّما الفرق بينهما من حيث إنّ الموضوع في الواجب الكفائي ينتفي بامتثال أحد المكلّفين دون الوجوب العينيّ. وأمّا بالنسبة إلى تعلّق التكليف على كلّ واحد واستحقاق العقاب كذلك لو ترك الامتثال رأساً، فلا فرق بينه وبين العينيّ.

الثانية: أن يعلم الوجوب وشكّ في كونه عينيّاً أو كفائيّاً، كالوجوب المتعلّق بأولياء الميّت في الأُمور المتعلّقة به، وكوجوب ردّ السلام على المصلّي إذا سلّم على جماعة وهو منهم؛ بناءً على الخلاف في أنّه إذا سلّم على جماعة فهل يجب على كلّ واحد ردّ السلام عيناً ـ نظراً إلى أنّ ذلك تحيّة منه إلى كلّ واحد على وجه العموم بمقتضى عموم ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ...﴾[1]، كتعلّق الحكم بالعامّ المنحلّ إلى أحكام متعدّدة ـ أو لا يجب ذلك، بل اللازم ردّ واحد على الكفاية؟

ولا مجرى للبراءة في هذه الصورة؛ لحصول العلم التفصيليّ بالحكم، مضافاً إلى أصالة عدم كون فعل الغير مُسقطاً؛ فاللازم حينئذٍ ترتيب آثار الوجوب العينيّ دون الكفائيّ.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ المثال الّذي ذكره المصنّف ﷺ في المقام غير مطابق لما هو محلّ الكلام؛ فإنّه إن كان المراد به ما بيّناه فعدم المطابقة واضحٌ؛ لأنّ الكلام في

---

١ ـ النساء: ٨٦.

دوران الأمر بين الوجوب الكفائيّ وغير الوجوب من الإباحة والاستحباب، كما في الشكّ في الوجوب التخييريّ، حتّى يصير من موارد البراءة، لا بينه وبين وجوب آخر.

وإن كان المراد به ما شكّ المصلّي في كونه مقصوداً بالسلام، فهو أيضاً كما يأتي خارج عن محلّ الكلام.

الثالثة: ما كان الحكم معلوماً والشبهة موضوعيّة، كما إذا شكّ المصلّي في كونه مقصوداً بالسلام حتّى يجب عليه الردّ كفاية أم لا؟

وهذه أيضاً خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّ فرضه إنّما هو في الشبهة الحكميّة. وكيف كان: فالحكم فيها هو البراءة؛ هذا.

٦٨٢ ـ قوله ﷺ: «وأمّا رواية غوالي اللآلي المتقدّمة[1] ...» (١٦٦:٢)

أقول: وجه الأخصّيّة: أنّ الحكم بالتخيير فيها بعد تعذّر الاحتياط.

٦٨٣ ـ قوله ﷺ: «ومنه يظهر: عدم جواز التمسّك ...» (١٦٦:٢)

أقول: وجه الظهور: كونها مختصّة أيضاً بصورة التمكن من إزالة الشبهة.

٦٨٤ ـ قوله ﷺ: «بناءً على استظهار شمولها ...» (١٦٦:٢)

أقول: وجه الاستظهار ـ مع أنّها لا دخل لها بالمقام من حيث ورودها فيما لانصّ فيه ـ: أنّ الوجه في الحكم بالاحتياط فيه هو مطلق الشكّ وعدم العلم بالحكم الشرعيّ، سواءٌ كان السبب فيه عدم النصّ أو تعارض النصّين.

وهذا هو المراد بقوله: «باعتبار المناط»[2].

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ١١٥.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ١٦٦.

٦٨٥ ـ قوله ﷺ: «وليس فيه الإغراء بالجهل ...» (١٦٧:٢)

أقول: وجه الإغراء إنّما هو قصد الوجوب فيما ليس بواجب، وهو غير مضرٍّ؛ لاحتمال اقتران المقام بمصلحة تقتضي عدم بيان الإمام ﷺ للحكم الواقعيّ.

٦٨٦ ـ قوله ﷺ: «والأولويّة القطعيّة» (١٦٧:٢)

أقول: وجهها: أنّ مفروض الكلام في الشكّ في التكليف، ومورد الرواية الشكّ في المكلّف به؛ فإذا لم يوجب الإمام ﷺ الاحتياط في الثاني ففي الأوّل بطريقٍ أولى.

٦٨٧ ـ قوله ﷺ: «لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال ...» (١٦٩:٢)

أقول: استدلّ للمشهور بوجوهٍ أربعة كلّها مذكورةٌ في المتن، أحدها قاعدة الاشتغال؛ وتقريرها بوجهين:

أحدهما: ما في المتن. وتوضيحه قد سبق في الشبهة التحريميّة.

وثانيهما: أنّ المأمور به في أدلّة وجوب القضاء إنّما هو مفهوم مبيّن، وهو عنوان الفائت، والشكّ في محصِّله، نظير الأمر بالتبريد إذا حصل الشكّ في محصِّله، والمرجع فيه ـ باعتراف المصنّف، كما يأتي في الشكّ في المكلّف به ـ هو قاعدة الاشتغال.

وفيه: **أوّلاً:** أنّ هذا العنوان ليس مطلوباً بنفسه، بل المطلوب إنّما هو أفراده، وأخذه في الدليل من جهة كونه مرآة للفوائت الخاصّة.

وثانياً: بعد التسليم، أنّه يمكن إحرازه في ضمن الأقلّ؛ لأصالة عدم مطلوبيّته في ضمن الأكثر. ولا يعارض بأصالة العدم في ضمن الأقلّ؛ لأنّ تحقّقه في ضمنه مطلوبٌ قطعاً.

٦٨٨ ـ قوله ﷺ: «لا يعدّ دليلاً إلّا على ما علم ...» (٢:١٧٠)

أقول: وذلك لأنّ شرط تنجّز التكليف بحكم العقل هو العلم.

٦٨٩ ـ قوله ﷺ: «نعم، لو أُجرى في المقام ...» (٢:١٧٠)

أقول: وجهه: أن الأصل المزبور على تقدير جريانه موضوعيٌّ، فهو حاكمٌ على أصالة البراءة؛ هذا.

٦٩٠ ـ قوله ﷺ: «وربما يظهر عن بعض المحقّقين ...» (٢:١٧٢)

أقول: الظاهر أنّ المرادبه هو المولى البهبهانيّ[1] ﷺ والوجه الثاني من الوجوه الأربعة المتقدّمة مذكورٌ في كلامه ﷺ. وملخّصه: أنّ التكليف إنّما تعلّق بعنوان المنسيّ، والعلم بتحقّقه لا يحصل إلّا بإتيان الأكثر.

وفيه: منع الصغرى، ولو سلّم فهو ليس مطلوباً بنفسه، بل باعتبار كونه مرآتاً للفوائت الخاصّة.

٦٩١ ـ قوله ﷺ: «ويظهر النظر فيه ...» (٢:١٧٣)

أقول: فيه: أنّه يمكن أن يقال في صورة النسيان: إنّ العقل لا يستقلّ بقبح العقاب اذا انتهى الجهل إلى تقصير المكلّف، بل لا يبعد الحكم بالاشتغال حينئذٍ؛ إذ اللازم ضبط الفائت؛ لأنّ تركه يوجب الوقوع في المخالفة القطعيّة؛ فالنسيان المستند إلى ترك التحفّظ اللازم في المقام، تقصيرٌ؛ فلا مانع فيه من العقاب على مخالفة الواقع. ولا يحصل الفرار منه إلّا بتحصيل العلم مع الإمكان والظنّ مع عدمه.

---

١ ـ وفي هامش الفرائد: هو السيّد بحر العلوم في المصابيح.

٦٩٢ ـ قوله ﷺ: «بأنّ الأصل عدم الإتيان بالصلاة ...» (١٧٣:٢)

أقول: إنّ هذا هو الدليل الثالث لقول المشهور؛ وتقريره: أنّ مطلوبيّة القضاء إنّما هو من باب تعدّد المطلوب، سواءٌ قلنا بأنّ القضاء بالأمر الأوّل أو بالأمر الجديد:

أمّا على الأوّل: فظاهرٌ؛ فإنّه نظير الأمر بالحجّ في العام الأوّل من الاستطاعة، وإلّا ففي العام الثاني، وهكذا، وكذا الدَيْن.

وأمّا على الثاني: فلأنّ الأمر الجديد بالقضاء كاشفٌ عن استمرار مطلوبيّة الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكّن؛ غاية الأمر كون ذلك على سبيل تعدّد المطلوب؛ بأن يكون الكلّيّ المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً، وكونه في الوقت مطلوباً آخر. والمرجع فيه هو الأصل المزبور وقاعدة الاشتغال.

٦٩٣ ـ قوله ﷺ: «أمّا أوّلاً: فلأنّ من المحتمل بل الظاهر ...» (١٧٥:٢)

أقول: وملخّصه: منع كون المقام من باب تعدّد المطلوب على القول بكون القضاء بالأمرالجديد؛ لاحتمال كون كلّ من القضاء والأداء تكليفاً مغايراً للآخر؛ ويؤيّده ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلاً.

وفيه: أنّ التغاير بينهما إن كان بحسب الصورة، فمنعه في غاية الوضوح. وإن كان بحسب النيّة فهو أيضاً في محلّ المنع؛ لعدم اشتراط نيّة القضاء والأداء في الصلاة؛ فلو كان القضاء نوعاً مغايراً للأداء، لكان اللازم قصد عنوانه، لكن يمتاز عمّا يقابله، كما في الظهر بالنسبة إلى العصر؛ فتأمّل[1].

---

١ ـ قوله: «فتأمّل» إشارةٌ إلى انتقاضه بالقصر والإتمام؛ لعدم اشتراط نيّتهما في الصلاة، مع كونهما نوعين متغائرين؛ منه عفى عنه.

٦٩٤ ـ قوله ﷺ: «وأمر القضاء به بوصف الفوت ...»[1] (١٧٥:٢)

أقول: إنّ هذا ينافي ما تقدّم في قوله: «من أنّ المراد بالفوت مجرّد الترك»[2]؛ كيف، ومفاد هذا كون الفوت أمراً وجوديّاً، ومفاد السابق كون الفوت أمراً عدميّاً؟!

٦٩٥ ـ قوله ﷺ: «في بعض المقامات ...» (١٧٦:٢)

أقول: إنّ المراد به غير صورة النسيان؛ لأنّ ترك الصلاة نسياناً لاينافي مع ظاهر حال المسلم.

٦٩٦ ـ قوله ﷺ: «وإن التزموا بأنّه إذا وجب ...» (١٧٦:٢)

أقول: إنّ الفرق بين الصورتين: أنّ في إحداهما لا يعلم الوليّ بأنّ المولّى عليه كان شاكّاً في مقدار مافات منه، وفي الأُخرى يعلم بأنّه كان شاكّاً فيه، فيعلم ـ على المشهور ـ أنّه كان تكليفه الظاهريّ الإتيان بالأكثر، بخلاف ما لم يعلم به؛ فإنّ شكّ الوليّ لا يحدث تكليفاً في حقّ المولّى عليه.

٦٩٧ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (١٧٦:٢)

أقول: لعلّه إشارةٌ إلى منع الأولويّة؛ لأنّ المراد إن كان إثبات حُسن الاحتياط في الفريضة، فهو ممّا لايحتاج إليه؛ لاستقلال العقل به.

وإن كان إثبات وجوبه، ففيه: أنّ الحكم بحسن الاحتياط في النافلة لا يقتضي الحكم بوجوبه في الفريضة، مع اقتضائه وقوع الناس في الحرج؛ هذا.

٦٩٨ ـ قوله ﷺ: «بل ولو استلزم ذلك على وجهٍ ...» (١٧٨:٢)

أقول: لا يخلو هذا عن تأمّل؛ لما تقدّم منه ﷺ في أوّل الكتاب من عدم

---

١ ـ أُنظر الوسائل ٥: ٣٥٠، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأوّل.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ١٧٤.

معقوليّته[١].

إلّا أن يقال: إنّ المراد هو الاستلزام بحسب الظاهر، وإن كان ممنوعاً واقعاً، فلابدّ من توجيه ما ظاهره ذلك.

٦٩٩ ـ قوله﵀: «ومحلّ هذه الوجوه ...» (٢: ١٧٩)

أقول: هنا قيدٌ آخر لمحلّ النزاع قد أهمله﵀ ثقةً بوضوحه؛ وهو أن لا يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر؛ كما إذا أمر المولى أو أحد الأبوين بأكل شيء محتمل الحرمة؛ فإنّ الأمر فيه وإن كان دائراً بين المحذورين، إلّا أنّ الشكّ في وجوبه ناشٍ عن الشكّ في حرمته؛ فلابدّ حينئذٍ من جريان الأصل في الشكّ السببيّ، ومقتضاه هو الإباحة، فيزول الشكّ عن طرف المسبّب فيصير الوجوب قطعيّاً.

٧٠٠ ـ قوله﵀: «كلٌّ من الوجوب والتحريم توصّليّاً ...» (٢: ١٧٩)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ عبارته﵀ في أوّل الكتاب[٢] بالنسبة إلى المقام أوفى بأداء المطلب من عبارته هنا؛ لأنّها هنا ساكتة عمّا كان أحدهما لابعينه توصّليّاً، مع أنّه داخل في محلّ النزاع.

٧٠١ ـ قوله﵀: «لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ...» (٢: ١٨٠)

أقول: إنّ دليل وجوب الالتزام قولُه تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[٣]،

---

١ ـ حيث قال في مبحث القطع: «إذا تولّد من العلم الإجماليّ العلم التفصيليّ بالحكم الشرعيّ في موردٍ، وجب اتّباعه وحرمت مخالفته؛ لما تقدّم: من اعتبار العلم التفصيليّ من غير تقييدٍ بحصوله من منشأ خاصّ ... وبالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيليّ وبين غيره من العلوم الفصيليّة»؛ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٧٩.

٢ ـ فرائد الأُصول ١: ٨٤؛ حيث قال: «... مع عدم كون أحدهما المعيّن تعبّديّاً يعتبر فيه قصد الامتثال».

٣ ـ التغابن: ١٢.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾[1]، وحكمُ العقل بوجوب الالتزام والتديّن لكلّ من تديّن بدينٍ بالأحكام الثابتة في هذا الدين.

٧٠٢ ـ قوله ﷺ: «ففيها: أنّ المراد بوجوب الالتزام ...» (٢: ١٨٠)

أقول: توضيح المقام: أنّ الالتزام بالأحكام يتصوّر بوجوهٍ:

أحدها: الالتزام العمليّ؛ والمراد به الالتزام بإطاعة الأحكام وامتثالها في مقام العمل المعبّر عنه بالعمل بالاركان، وفي قبال هذا هو العصيان. وهذا النحو من الالتزام كما يوجد في الأحكام الفرعيّة كذلك يوجد في بعض من أُصول الدين، كالنبوّة دون المعاد.

وثانيها: الالتزام الاعتقاديّ المعبّر عنه بالاعتراف بالجَنان، وهو عبارة عن تحصيل المعرفة بالأحكام. ولا يفرق فيه بين الأحكام الفرعيّة والأُصوليّة عدا أنّ الحكم في الأوّل حاوٍ للإنشاء دون الثاني.

وثالثها: الالتزام القوليّ المعبّر عنه بالإقرار باللسان. وهذا القسم في الأحكام الفرعيّة له جهة انتساب إلى نفس الملتزم فيعبّر عنه من هذه الجهة بالإقرار باللسان، وجهة انتساب إلى الغير فيعبّر عنه من هذه الجهة بالإفتاء.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ القائل بوجوب الالتزام:

إن أراد الأوّل: فهو حاصلٌ في المقام؛ لعدم حصول المخالفة في مقام العمل.

ودعوى: أنّ المخالفة الّتي لا تلزم في المقام هي المخالفة في واقعة، وأمّا المخالفة في واقعتين فهي لازمةٌ كما التزم به المصنّف ﷺ في أوّل الكتاب[2]، وهي قبيحة بمثابة الأُولى؛ لأنّ مناط القبح تفويت الواقع، وهو حاصلٌ فيهما.

---

١ ـ النساء: ١٣٦.

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٩١.

مدفوعة: بأنّه ﷺ قد عدل عنه فيما يأتي في الشبهة المحصورة؛ نظراً إلى أنّها وإن كانت قبيحة عند العقل لكن قبحها معلّق على عدم وصول الإذن من الشارع، والمفروض وجوده الثابت بأدلّة البراءة. وهذا بخلاف الشبهة المحصورة؛ فإنّ المخالفة فيها ليست في واقعتين بل واقعة واحدة، وحكم العقل بقبحها تنجيزيّ لا يعقل وصول الترخيص في قباله، وسيأتي توضيحه.

وإن أراد الثاني: فإن أراد تحصيل العلم التفصيليّ بالحكم، فالمفروض أنّه غير ممكن. وإن أراد ما هو أعمّ منه ومن العلم الإجماليّ فالقائل بالإباحة ملتزم بثبوت الحكم في الواقع على ما هو عليه.

وإن أراد الثالث: فإمّا أن يقال: إنّه بالنسبة إلى تحصيل العلم واجب مشروط أو إنّه بالنسبة إليه واجب مطلق. لا اشكال على الأوّل، وأمّا على الثاني فبأن يقال: إنّه يجب على المكلّف الإقرار بثبوت الحكم في الواقع سواء حصل العلم به تفصيلاً أم لا؛ فينقلب المسألة حينئذٍ من الشكّ في التكليف إلى الشكّ في المكلّف به؛ حيث إنّ وجوب الالتزام نفساً أمر محقّق، وإنّ الشكّ في تعيين الملتزم به. ولمّا لم يمكن الالتزام بكلّ من الوجوب والحرمة، فلابدّ من الالتزام بأحدهما على سبيل التعيين أو التخيير.

وفيه: أنّ هذا النحو من الالتزام لا دليل على وجوبه، بل الدليل على عدمه؛ وهو اتّفاقهم المعلوم على الإباحة فيما دار الأمر بين الوجوب والاستحباب، والحرمة والكراهة، مع أنّه ينافي وجوب الالتزام بالحكم الواقعيّ في كلّ واقعة.

٧٠٣ ـ قوله ﷺ: «ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه ...» (٢:١٨١)

أقول: وجه البطلان: أنّه يمكن أن يقال في الخبرين: إنّ صغرى أدلّة الالتزام محرزة في الظاهر؛ لأنّ المفروض حجّيّة كلّ من الخبرين وطريقيّتهما، فيحكم

العقل بعد عدم إمكان الالتزام بكلّ منهما، بوجوب الالتزام بأحدهما مخيّراً فيه. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ المفروض فيه ليس إلّا احتمال الحكمين، ومن المعلوم أنّ الاحتمال لا يكون طريقاً.

وغير خفيّ على الوفيّ: أنّ ما ذكره المصنّف﵀ هنا ينافي ما تقدّم منه في أوّل الكتاب من الاستدلال بأخبار التخيير في دوران الأمر بين المحذورين[1].

٧٠٤ ـ قوله﵀: «ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخلُ ...» (٢:١٨٢)

أقول: وذلك لأنّ ما ذكره ـ من كون مقتضى الأصل الأوّليّ في تعارض الخبرين هو التخيير ـ إنّما يتمّ لو قلنا باعتبار الأخبار من باب السببيّة المحضة، أمّا لو قلنا باعتبارها من باب الطريقيّة فمقتضى الاصل الأوّليّ فيه بالنظر إلى حكم العقل مع قطع النظر عن أخبار التخيير، هو التوقّف؛ هذا. وتفصيل هذا يطلب من باب التعادل والتراجيح.

٧٠٥ ـ قوله﵀: «وما ذكروه في مسألة اختلاف الأُمّة ...» (٢:١٨٣)

أقول: إنّ هذا دفع سؤال مقدّر؛ وهو أنّهم أجمعوا في مسألة اختلاف الأُمّة على

---

١ ـ حيث إنّه قال في مبحث القطع: «ويمكن استفاده الحكم [أي: وجوب الالتزام بأحدهما المخيّر في دوران الأمر بين المحذورين] أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض [؛ لأنّه إذا وجب العمل بأحد الخبرين الظنّيّين مع احتمال مخالفة كليهما للواقع، يجب الالتزام والعمل على طبق أحد الاحتمالين فيما نحن فيه بطريقٍ أولى؛ لأنّ أحدهما موافقٌ للواقع قطعاً]»؛ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٩٢.

وأيضاً قال في أوثق الوسائل: ٣١٧: «وأنت خبيرٌ بأنّ هذا الوجه ينافي ما تقدّم منه في المقصد الأوّل عند بيان جواز مخالفة العلم الإجماليّ: من استدلاله بأخبار التخيير في تعارض الخبرين على وجوب الأخذ بأحد الاحتمالين فيما نحن فيه وعدم جواز الحكم بالإباحة فيه».

قولين على عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الثالث، والأخذ بمفاد أدلّة البراءة رجوعٌ الى الثالث، فيدفع بالإجماع المزبور.

٧٠٦ ـ قوله ﷺ: «وما ذكره من التفريع أقوى شاهد ...» (٢: ١٨٤)

أقول: وجهه: أنّ التخيير إن كان واقعيّاً لم يقم الإجماع على خلافه، وإلّا لزم اجتماع الضدّين في الحكم الواقعيّ. وإن كان ظاهريّاً فلا ضير فيه؛ لارتفاع موضوعه به.

٧٠٧ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٢: ١٨٥)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ هذا التقييد لا قرينة عليه في كلامهم، بل القرينة قائمة على إرادة الإطلاق؛فإنّ عدم جواز إبداء القول الثالث المذكور في كلامهم إنّما هو من جهة لزوم طرح قول الإمام ﷺ،وهو لا يفرق فيه بين لزوم المخالفة العمليّة وعدمه.

٧٠٨ ـ قوله ﷺ: «ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة ...» (٢: ١٨٥)

أقول: إنّ الّذي انعقد عليه الإجماع عند الخاصّة ودلّت النصوص عليه، هو عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعيّ، وأمّا خلوّها عن الحكم الظاهريّ فلم يدلّ على المنع منه دليلٌ؛ هذا.

٧٠٩ ـ قوله ﷺ: «يستدلّ على الأوّل ـ بعد قاعدة الاحتياط ...» (٢: ١٨٥)

أقول: تقرير القاعدة: أنّ الأمر في المقام دائر بين التخيير والتعيين؛ أمّا التخيير فواضحٌ، وأمّا التعيين فلأنّا لم نر أحداً ذهب إلى تعيين الوجوب؛ فالمعيّن ليس إلّا الحرمة، والحكم في مقام الدوران بينهما هو الاحتياط.

٧١٠ ـ قوله ﷺ: «بظاهر مادلّ على وجوب التوقّف[1] ...» (٢: ١٨٥)

أقول: إنّ الظاهر من التوقّف هو التوقّف في مقام العمل، وهو لا يحصل إلّا

---

١ ـ جاء ما يدلّ على التوقّف في فرائد الأُصول ٢: ٦٤ ـ ٦٧.

بترك الدخول في الشبهة.

٧١١ ـ قوله ﷺ: «وبأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ...» (١٨٥:٢)

أقول: وذلك لأنّ ارتكاب المفسدة من القبائح الذاتيّة، فيجب دفعها فراراً عن القبيح الذاتيّ. وهذا بخلاف جلب المنفعة؛ فإنّ حسنه بمعنى موافقة الطبع والميل، والعقلُ مجرّداً عن علاقة الطبيعة غير حاكم به، بخلاف دفع المفسدة، فيكون هو الأولى بالأخذ.

٧١٢ ـ قوله ﷺ: «ويضعَّف الأخير: بمنع الغلبة» (١٨٦:٢)

أقول: قد يقال في مقام ردّ الاستدلال: إنّه مقلوب على المستدلّ؛ فإنّ الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الوجوب؛ وذلك في موارد عديدة أكثر ممّا في كلام المستدلّ:

منها: ما لو كان لكلّ من رجلين درهم عند الودعي فتلف أحدهما عنده؛ فإنّهم حكموا بتنصيف الدرهم الباقي، وهو ليس إلّا من تغليب جانب الوجوب؛ فإنّ إعطاء كلّ نصف قد تردّد أمره بين الوجوب والحرمة، والشارع قد حكم بوجوب الإعطاء.

ومنها: ما لو تداعيا عيناً مع عدم بيّنة في البين؛ فإنّهم حكموا بالتنصيف مع أنّ إعطاء كلّ نصف تردّد أمره بين الوجوب والحرمة.

ومنها: الصلاة إلى أربع جهات؛ فإنّ الصلاة في كلّ سمت إن كان هو القبلة يكون واجباً، وإلّا فحرام؛ فإنّ الصلاة في غير جهة القبلة يكون تشريعاً.

ومنها: الصلاة في ثوبين اشتبه طاهرهما بالنجس؛ فإنّ الصلاة في طاهرهما يكون واجباً، وفي نجسهما حراماً؛ لأنّه تشريع.

ودعوى: أنّ فرض الكلام في الحرمة الذاتيّ، والحرمة في الموردين الأخيرين هو الحرمة التشريعيّ، فهما خارجان عن محلّ الكلام.

مدفوعة: بأنّ الأمثلة المذكورة في كلام المستدلّ ـ مثل الصلاة في حال الحيض واستعمال الماء النجس ـ أيضاً من المحرّمات التشريعيّة.

٧١٣ ـ قوله ﷺ: «خارجٌ عن محلّ الكلام؛ فإنّ ترك العبادة ...» (١٨٦:٢)

أقول: توضيحه: أنّ الأمثلة الّتي ذكرها المستدلّ لإثبات الاستقراء ثلاثة:

أحدها: ترك العبادة في أيّام الاستظهار بعد انقضاء العادة إن كان لها عادة.

وثانيها: ترك العبادة في أيّام الاستظهار بمجرّد الرؤية إن لم يكن لها عادة بحسب الوقت.

وثالثها: ترك الوضوء بالإنائين المشتبهين.

وكلّها خارجٌ عن محلّ الكلام:

أمّا الأوّل: فلأنّ الحكم بالحرمة فيه إنّما هو لمراعاة الأصل العمليّ أعني استصحاب الحيض، وهو ممّا لا يمكن أن يستكشف منه أنّ المراد الواقعيّ للشارع إنّما هو ملاحظة تغليب جانب الحرمة حتّى يلحق الفرد المشكوك، به؛ وذلك لأنّ الأصل العمليّ ليس له نظر إلى الواقع، وإنّما هو قاعدة كلّيّة جعلها الشارع في مقام العمل حال الشكّ.

وأمّا الثاني: فلأنّه من جهة الإطلاقات وقاعدة «كلّ ما أمكن»[1].

فإن قلت: إنّ هذه أدلّة اجتهاديّةٌ، وهي ليست بمثابة الأُصول العمليّة، بل تكون ناظرة إلى الواقع، فيستكشف منها أنّ نظر الشارع فيه إنّما هو تغليب جانب

---

١ ـ أي: «كلّ ما أمكن كونه حيضاً حُكم به»؛ أُنظر شرح اللمعة كتاب الطهارة.

الحرمة. وثبوت الحكم في الموارد المستقرء فيها ليس إلّا بالدليل الكاشف، وفي المقام يكون الإطلاقات كاشفة.

قلت: سلّمنا كونها ناظرة إلى الواقع لكن نقول: لابدّ في مقام إلحاق الفرد المشكوك بالموارد المستقرء فيها، من إحراز الجهة الجامعة، ووجودها في الفرد المشكوك. وهذا في المقام لا يكاد يتحقّق؛ لأنّ الأدلّة الاجتهاديّة طرقٌ جَعَلها الشارع في مقام الوصول إلى الأحكام الواقعيّة، فقد يكون الثابت بها هو الحرمة وأُخرى الوجوب وثالثة غيرهما، وفي المقام لايعلم أنّ الغرض هو جهة التغليب المزبور.

وأمّا الثالث: فسيأتي وجهه.

٧١٤ ـ قوله ﷺ: «وأمّا ترك الإناءين المشتبهين ...» (١٨٧:٢)

أقول: قد ذكر ﷺ وجوهاً ثلاثة في خروجه عن محلّ الكلام:

أحدها: أنّ محلّ الكلام في الدوران إنّما هو الحرمة الذاتيّ لا التشريعيّ؛ كيف، ولو دار الأمر بين الوجوب والحرمة التشريعيّ ـ كما في صلاة الجمعة في زمان الغيبة ـ فإنّ فيها قولاً بالوجوب وقولاً بالحرمة من جهة لزوم التشريع، فينحلّ الشكّ فيه إلى العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ؟! ولأنّ الشكّ في الوجوب كافٍ في الحكم بالحرمة التشريعيّة فليس فيها دوران حتّى يأتي فيها الوجوه في المسألة؛ هذا.

وثانيها: أنّ شرط إفادة الاستقراء الظنّ هو اتّحاد جهة الاتّصاف في الموارد المستقرء فيها حتّى يحصل الظنّ منها بالقدر المشترك، والمقام ليس كذلك؛ لأنّ وجه ترك الواجب فيه هو ثبوت البدل له.

وثالثها: أنّ المثال أجنبيّ عمّا نحن فيه من جهة أُخرى؛ وهي: أنّ الكلام في

دوران الأمر بين التحريم والوجوب لا الواجب والحرام. ولو قيل بتقديم جانب الحرمة فلا وجه له إلّا في الأوّل دون الثاني؛ لاتّفاق العلماء على عدم جواز ترك الواجب تحفّظاً عن الوقوع في الحرام. وغرضه﵀ من معقد هذا الاتّفاق إنّما هو صورة المعارضة، وهي صورة الشكّ في المكلّف به إذا كان أمره دائراً بين المحذورين، دون صورة المزاحمة؛ لأنّه لا إشكال في أنّه يأخذ في صورة مزاحمة الواجبِ الحرامَ، بما هو الأهمّ منهما.

٧١٥ ـ قوله﵀: «بأنّه يصلح وجهاً لعدم تعيين ...» (٢:١٨٧)

أقول: يمكن الإيراد عليه مضافاً إلى ما في المتن: بأنّ الأتمّيّة لايصير منشأ لحكم الشارع وكون الواجب هو الأخذ بالحرمة؛ نعم، يصير منشأ لاختيار المكلّف.

٧١٦ ـ قوله﵀: «لكنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب ...» (٢:١٨٧ ـ ١٨٨)

أقول: بعد تعارض المفسدتين لايبقى وجهٌ لتعيين الحرمة، فلابدّ من التخيير.

لايقال: إنّ الوجوب حينئذٍ أولى بالأخذ؛ لأنّ فيه دفع مفسدة وجلب منفعة، بخلاف الأخذ بالحرمة؛ فإنّ فيه دفع المفسدة فقط.

لأنّا نقول: إنّ العقل غير حاكم بنفسه بحسن جلب المنفعة، ولو حكم فإنّما هو من جهة اختلاطه بعالم الطبع، والحُسن بمعنى موافقة الطبع خارجٌ عن محلّ النزاع في باب الحسن والقبح؛ فجلب المنفعة في مورد الحكم العقليّ ليس إلّا كوضع الحجر في جنب الإنسان.

بقي الجواب عن الخبرين: وهو: أنّ مضمونها إنّما هو على طبق الحكم العقليّ في مقام ملاحظة النسبة بين ترك السيّئات وفعل الواجبات المحقّقة من حيث كون

أحدهما أفضل من الآخر، وأين هذا بمقام تعيين الحرمة في مقام دوران الأمر بينها وبين الوجوب؟!

توضيح المقام: أنّ النفس بنفسها ميّالةٌ إلى الشهوات وموّاجةٌ بمتابعة الهوى، وهي مطابقة لا محالة لفعل المحرّمات؛ ولذا كان ردع النفس عنها في كمال الصعوبة، والمجاهدة معها في غاية المشقّة، بخلاف الواجبات؛ ويشهد له ملاحظه حال غير واحدٍ من المؤمنين؛ فإنّهم في مقام إتيان الواجبات في كمال الدقّة، وصلاتهم دائماً على الجماعة، وزيارتهم في قصوى مرتبة الرقّة، لكنّهم غير قادرين على ردع النفس في مقام الغضب والغيبة وأكل مال المشتبه إلى غير ذلك.

وكيف كان: فترك المحرّمات لكونها على طبق الشهوات يكون في قصوى مراتب المجاهدات؛ ولذلك صار عند العقل أفضل من اكتساب الحسنات. ومفاد الخبرين إنّما هو على طبق هذا الحكم العقليّ، وأين هذا بمقام تعيين الحرمة فيما دار الأمر بينها وبين الوجوب؟!

٧١٧ ـ قوله ﷺ: «فغير جارٍ في أمثال المقام ممّا يكون ...» (١٨٨:٢)

أقول: تنقيح المقام: أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير: تارةً: يكون مورده الحكم الشرعيّ، وأُخرى: طريقه، وثالثاً: هو الحكم العقليّ.

أمّا الأوّل: فمثاله الخصال الثلاث في باب الكفّارة، بناءً على دوران الأمر فيها بين الترتيب والتخيير. وفي الرجوع فيه إلى قاعدة الاحتياط أو البراءة قولان آتيان في بعض المباحث الآتية.

وأمّا الثاني: فمثاله دوران الأمر بين تعيّن تقليد الأعلم والتخيير بينه وبين غيره. ولا إشكال في أنّ المرجع فيه قاعدة الاحتياط ولو قيل في الأوّل بالبراءة؛

لأنّ الأمر فيه راجعٌ إلى الشكّ في طريق الإطاعة، والمحكّم فيه كما يأتي ليس إلّا قاعدة الاحتياط.

وأمّا الثالث، فحكمه: تارةً: يكون من باب الكشف، وأُخرى: من باب الحكومة كما في حكمه بحجّيّة الظنّ في نتيجة دليل الانسداد على قولي الكشف والحكومة. وعلى التقديرين لا إشكال ـ لكون الحاكم فيه العقل ـ في عدم الدوران في أفراد الظنّ بين التعيين والتخيير، وما نحن فيه من هذا القبيل على القول بالكشف فيه.

٧١٨ ـ قوله ﷺ: «إلّا أن يقال: إنّ احتمال أن يرد ...» (١٨٩:٢)

أقول: مراده: أنّ حكم العقل هنا تعليقيٌّ، وبعد ورود حكم الشرع يرتفع؛ فلا تنافي بين الحكمين.

٧١٩ ـ قوله ﷺ: «لا دليل على حرمتها ...» (١٨٩:٢)

أقول: يعني أنّه لا دليل على حرمة المخالفة القطعيّة فيما كان حصول أطراف الشبهة على نحو التدريج، مع وجود الأمارة الشرعيّة في كلّ واحدٍ منها.

٧٢٠ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (١٩٢:٢)

أقول: لعلّه إشارةٌ إلى أنّ التحيّر ليس بأمرٍ وجوديّ حتّى يرتفع بالأخذ، وإنّما هو أمرٌ عدميّ؛ أعني عدم العلم بالحكم والجهل به، وهذا ممّا لا يرتفع بالأخذ.

٧٢١ ـ قوله ﷺ: «في الشبهات الموضوعيّة ...» (١٩٤:٢)

أقول: إنّ هذا منافٍ لما مضى من المصنّف ﷺ في مسألة العلم الإجماليّ من عدم الفرق في مخالفة العلم الإجماليّ بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة[1]؛ لأنّ

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ٩٣.

العقل مستقلٌّ بقبح المخالفة القطعيّة العمليّة من غير فرق بينهما.

إلّا أن يقال: إنّ حكمه هذا على سبيل التعليق.

٧٢٢ ـ قوله ﷺ: «وحكي عن ظاهر بعضٍ جوازها» (٢: ٢٠٠)

أقول: إنّ المشهور على عدم جواز الارتكاب، والمحكيّ عن المحقّق الخوانساريّ والمجلسيّ وغيرهما هو الجواز[١].

٧٢٣ ـ قوله ﷺ: «أمّا ثبوت المقتضي: فلعموم دليل تحريم ...» (٢: ٢٠٠)

أقول: بيان ما له من المراد لكي يدفع به ما يتوهّم في كلامه من الايراد، موقوف على ذكر دقيقة؛ وهي: أنّ الحكم الشرعيّ له اعتبارات ثلاث وكلّ منها أضيق دائرة ممّا هو فوقها:

أحدها: ما هو مدلولٌ للخطاب من حيث إنّه شفاهيّ؛ مثل ما يثبت بقوله: «اجتنب عن الخمر». وهذا مختصٌّ من حيث اللفظ بالمخاطب الموجود الحاضر.

وثانيها: ما هو مدلولٌ لمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَ ٱلْمَيْسِرُ ...﴾[٢]. وهذا عامٌّ للحاضر والغائب والموجود والمعدوم.

وثالثها: نفس المستكشف وما هو ملاك للحكم الشرعيّ؛ أعني ما عبّر عنه بالمصلحة والمفسدة عند العدليّة، والمحبوبيّة والمبغوضيّة عند الأشعريّ.

إذا عرفت هذه فاعلم: أنّ مراده من العموم المرسوم في كلامه ليس ما هو من صفة اللفظ؛ كيف، ومحلّ النزاع لا يختصّ بما إذا ثبت الحرمة باللفظ؟! سواءٌ كان من مقولة الخطاب الشفاهيّ أو غيره، بل هو عامٌّ لما إذا ثبت الحرمة باللُبّ أيضاً. بل

---

١ ـ أُنظر الأربعين للمجلسيّ: ٥٨٢؛ وحكاه عنه في القوانين ٢: ٢٧.

٢ ـ المائدة: ٩٠.

المراد هو المعنى الثالث؛ أعني عموم نفس المستكشف وملاك الحكم المعبّر عنه بالمفسدة، سواءٌ كان كاشفه اللفظ أو اللُبّ؛ والشاهد على ذلك ـ مضافاً إلى عدم اختصاص محلّ الكلام بما إذا ثبت الحرمة بالخطاب اللفظيّ ـ: أنّ الشبهةَ المقرونة بالعلم الإجماليّ عند الخصم بالنسبة إلى الخطاب مثلُ الشبهة البدويّة عند المستدلّ بالنسبة إليه؛ فكما أنّ عدم شمول خطاب «اجتنب عن الخمر» للخمر الواقعيّ في مورد الشبهة البدويّة ليس من جهة تخصيص عمومه بأدلّة البراءة، بل إنّما هو من جهة عدم قابليّة الخطاب لشموله ـ لأنّ الجهل يوجب قبح توجّه الخطاب، نظير قبح توجّه الخطاب في غير المقدورات؛ فإنّه لا قابليّة للخطاب بالنسبة إلى شمولها، لا أنّه كان شاملاً لها ويخصّص بحكم العقل ـ فكذلك عدم شموله للخمر الواقعيّ في مورد ثبوت العلم الإجماليّ؛ فإنّه أيضاً لا قابليّة للخطاب لشموله. وحينئذٍ فلا وجه لدعوى عموم الخطاب؛ كيف، والخصم له أن يدّعي أنّ الخطاب ليس له قابليّة الشمول؟! كما أنّه ليس له هذه القابليّة بالنسبة إلى الخمر الواقعيّ في مورد الشبهة البدويّة على تقدير تحقّقه؛ فمراد المستدلّ من العموم ليس ما هو من صفات اللفظ حتّى يرد عليه هذا المحذور، بل المراد ما ذكرنا من عموم ملاك الحكم الشامل لما هو كامن في جميع الأفراد الواقعيّة حتّى الموجود في مورد الشبهة البدويّة، غاية ما هناك ثبوت المانع عن اقتضاء المقتضي بالنسبة إلى هذا المورد بأدلّة البراءة.

فإن قلت: إنّ صريح قوله: «فإنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه[1]...» هو العموم في الخطاب، فكيف يحمل على العموم في الملاك؟!

قلت: إنّ هذا نظير استدلال الفقهاء على بطلان صلاة فاقد الشرط نسياناً بعموم

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٠٠.

خطاب مثل: «استر»، و«صَلِّ إلى القبلة»، و﴿إغْسِلُوا وُجُوهَكُم﴾[١]، إلى غير ذلك، مع أنّ شرط توجّه الخطاب بحكم العقل إنّما هو الالتفات، فلا يعقل شموله للناسي؛ فليس مرادهم إلّا عموم ملاك الخطاب أعني المصلحة الكامنة في الصلاة حال إحراز الستر والتوجّه إلى القبلة وإحراز الطهارة؛ هذا.

٧٢٤ ـ قوله ﷺ: «قلت: أمّا قوله ﷺ: كلّ شيءٍ لك حلال حتّى تعلم[٢] ...» (٢: ٢٠١)

أقول: توضيح المقام: أنّ الخبر المشتمل على لفظ «بعينه» بين ما هو حاوٍ لحكمين، كما في قوله ﷺ: «حتّى تعلم أنّه حرام»؛ فإنّ المزبور فيه حكمان:

أحدهما: كونه حراماً.

والثاني: العلم بكونه حراماً؛ لأنّ تعدّد الجملة يفيد تعدّد الحكم.

وبين ما هو حاوٍ لحكمٍ واحد؛ كما في قوله ﷺ: «حتّى تعرف الحرام»؛ فإنّه جملة واحدة، فيكون مفاده هو الحكم الواحد.

وشرح مراد المصنّف ﷺ في الفرق بينهما ـ وإن كان في عبارته نوع غضاضة ـ: أنّه لا شبهه في أنّ لفظ «بعينه» ـ لكونه من ألفاظ التأكيد ـ إنّما جيء به لتأكيد المفرد، باعتبار تعلّق الحكم به؛ فإن كان القضيّةُ مشتملةً على حكمين يكون تأكيداً باعتبار الثاني منهما، وإن كانت مشتملةً على حكم واحد يكون تأكيداً باعتبار هذا الحكم؛ مثلاً إذا قيل: «علمتُ زيداً بعينه» يكون تأكيداً لزيد باعتبار تعلّق العلم به، وإذا قيل: «علمتُ أنّ زيداً قائمٌ بعينه» يكون تأكيداً له باعتبار تعلّق القيام به.

وحينئذٍ فلفظ «بعينه» في الخبر الأوّل يكون تأكيداً للحرام باعتبار تعلّق الحرمة به، وفي الخبر الثاني يكون تأكيداً له باعتبار تعلّق العلم به.

---

١ ـ المائدة: ٦.

٢ ـ الوسائل ٤: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

وإن شئت قلت في الفرق بينهما: إنّ التالي للغاية في الأوّل هو الحرمة لا الحرام؛ لتأويل «أنّ» ما بعده إلى المصدر، والمعرفة تتعلّق بها لا الحرام، والحرمة في الشبهة المحصورة معلومة تفصيلاً، والإجمال إنّما هو في متعلّقها؛ فهي داخلةٌ في الغاية.

وأمّا الخبر الثاني فالتالي للغاية فيه هو الحرام، ومعرفة الحرام يتصوّر على قسمين: تارةً: من حيث الشخص، وأُخرى: بعنوان الترديد.

وقيّد فيه بكلمة «بعينه» للتميّز بينهما، وإدخال المورد المعلوم بالإجمال في المغيّ؛ فيكون ظاهراً في ما قاله المُورِد؛ هذا.

٧٢٥ ـ قوله ﷺ: «يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك ...» (٢٠٢:٢)

أقول: غرضه: أنّ حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة ـ لكونه من القبائح الذاتيّة، نظير حكمه بقبح الظلم ـ حكمٌ تنجيزيٌّ لا يعقل وصول خلافه من قِبَل الشارع؛ كيف، وهو مستلزمٌ للتناقض؟! فلو وصل ما ظاهره ذلك، فلابدّ من التأويل أو الطرح.

لا أنّه تعليقيٌّ يرتفع بوصول الترخيص من قِبَل الشارع؛ فلا يرفع اليد بالخبر المزبور عن الحكم العقلي المذكور؛ نعم، حكمه بوجوب الموافقة القطعيّة معلّقٌ على عدم وصول الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف، كما سيأتي.

٧٢٦ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقّف ...» (٢٠٥:٢)

أقول: شرح هذا الإيراد بحيث ينطبق على ما للماتن من المراد أن يقال: إنّ الحكم بقبح المخالفة القطعيّة في واقعتين إنّما هو ثابتٌ من العقل على سبيل التعليق دون التنجيز، فيرتفع بعد وصول الترخيص من الشارع؛ فاذا فرض أنّ المشتبهين ممّا امتنع ارتكابهما دفعةً بمعنى لا يمكن ارتكابهما إلّا على سبيل التدريج، فهو من

متعدّد الواقعة، فيستفاد من عموم أدلّة الإباحة الإذن في أحدهما في واقعة جاعلاً للآخر بدلاً عن الواقع، وبالعكس في واقعة أُخرى؛ ففي صورة فرض ارتكاب المشتبهين تدريجاً يجوز ارتكابهما؛ لكون المخالفة القطعيّة فيها في واقعتين نظير التخيير الظاهريّ الثابت بين الظهر والجمعة في جمعتين؛ هذا.

٧٢٧ ـ قوله ﷺ: «قلت: تجويز ارتكابهما من أوّل الأمر ...» (٢:٢٠٥)

أقول: شرح الجواب بحيث لا يقع فيه الارتياب أن يقال: إنّا سلّمنا جواز المخالفة القطعيّة في متعدّد الواقعة، لكن كون ما نحن فيه منه بمحلّ المنع؛ لأنّ المعيار بين وحدة الواقعة وتعدّدها ليس الارتكاب على سبيل التدريج والدفعة، بل المدار فيه على وحدة التكليف وتعدّده؛ فالأوّل يكون واحد الواقعة والثاني متعدّدها. وحينئذٍ فيكون التكليف المردّد بين الظهر والجمعة من الثاني؛ لأنّ التكليف ثابتٌ في كلّ جمعة؛ ولذا لا يرتفع بمجرّد إتيان أحد الطرفين في الجمعة الأُولى، بل هو باقٍ قطعاً، سواءٌ كان المأتيّ به هو المأمور به أم لا.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الثابت فيه لا يكون إلّا تكليف واحد؛ ولذا لا يعلم بقاؤه بعد ارتكاب أحد الطرفين؛ لأنّه لا يعلم أنّ ما وقع بمحلّ الارتكاب هو المنهيّ عنه حتّى يرتفع التكليف بالاجتناب عنه، أم لا حتّى يبقى فلا يجوز المخالفة القطعيّة فيه؟

وإن شئت توضيح العبارة، فاعلم: أنّه إذا حصل الاشتباه في تكليف فإمّا أن يكون متعلّقه من مقولة الترك أو الفعل. وعلى التقديرين فإمّا أن يكون ارتكاب أطرف الشبهة مسبوقاً بالعلم الإجماليّ بالتكليف أو لا، ومرتقى الأقسام أربعةٌ.

مثال الأوّل: هو الشبهة المحصورة.

مثال الثاني: ما إذا شكّ في أنّه وقع نجاسة في أحد من عدّة الإناء الموجودة

أم لا؟ فإنّ متعلّق التكليف فيهما إنّما هو من مقولة الترك. والفرق أنّ ارتكاب الأطراف في الأوّل يكون مسبوقاً بالعلم الإجماليّ دون الثاني.

مثال الثالث: هو الاشتباه الحاصل بين الظهر والجمعة.

مثال الرابع: ما إذا شكّ في تعلّق التكليف الوجوبيّ بالاستهلال والدعاء عند رؤية الهلال أم لا؟ فإنّه على تقدير التعلّق يكون متعلّقه مردّداً بين الأمرين، ومتعلّق التكليف فيهما يكون من مقولة الفعل. والفرق إنّما هو في ثبوت العلم الإجماليّ وعدمه.

ولا يخفى: أنّ ذكر القسم الثاني والأخير إنّما هو من باب استيفاء الأقسام، وإلّا فهو غير مربوط بالمقام.

وكيف كان: فلا إشكال في جواز ارتكاب الجميع في القسم الثاني، كما أنّه لاإشكال في جواز ترك الجميع في القسم الأخير؛ لأنّه ليس فيهما مخالفة قطعيّة حتّى يستعلم أنّه على سبيل التدريج أو الدفعة.

وأمّا القسم الأوّل: فهو لكون التكليف فيه واحداً لايكون إلّا من واحد الواقعة، فلا يجوز صدور الترخيص من الشارع في المخالفة القطعيّة بالنسبة إليه.

وهذا بخلاف القسم الثالث؛ فإنّ المخالفة القطعيّة فيه على سبيل التدريج، لا يكون إلّا في واقعتين؛ لكون التكليف فيه متعدّداً؛ فيجوز صدور التخيير الظاهريّ الاستمراريّ من الشارع في كلّ ما هو من هذا القسم، كالظهر والجمعة.

فإن قلت: إنّ القسم الثالث كما يكون من متعدّد التكليف حتّى يفرض فيه بسببه تعدّد الواقعة كما في الظهر والجمعة، كذلك يكون من واحد التكليف أيضاً، كما في الحج؛ فإنّه لايجب إلّا دفعة واحدة؛ فإذا فرض أنّ متعلّق الوجوب فيه تردّد بين أمرين كالقِران والإفراد، فهو حينئذٍ من واحد الواقعة؛ لوحدة التكليف فيه؛

فيلحق في الحكم بالقسم الأوّل، ولا يتمّ كلّيّ المدّعى في القسم الثالث؛ أعني كونه مطلقاً من متعدّد الواقعة.

قلت: إنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو المخالفة القطعيّة على سبيل التدريج، وهو في القسم الثالث ـ أعني الشبهة الوجوبيّة ـ لا تتمّ إلّا بعد تعدّد التكليف. وما هو مفروضٌ في مثال الحجّ لا يتعقّل فيه المخالفة القطعيّة على سبيل التدريج؛ لأنّه إن أتى بكلا الفردين فهو موافقة قطعيّة، وإن أتى بأحدهما فهو مخالفة احتماليّة، وإن ترك كلاهما فهو وإن كان مخالفة قطعيّة، لكنّها ثابتة دفعة لا تدريجاً؛ فثبت أنّ التخيير الظاهريّ الاستمراريّ الثابت في الشبهة الوجوبيّة المقرونة بالعلم الإجماليّ ممّا لا ربط له بالمقام.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ قول المصنّف ﷺ «والمسلّم منه ما إذا لم يسبق ...»[1] إشارةٌ إلى بيان حكم القسم الثاني والرابع. وما ذكره من قوله: «أو يسبق تكليف بالفعل...»[2] إشارةٌ إلى بيان حكم الثالث. وأمّا القسم الأوّل: فحكمه مكشوفٌ بقوله: «والتخيير الاستمراريّ في مثل ذلك ممنوعٌ»[3]، وسند المنع يعلم مما بيّنّاه.

٧٢٨ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: إنّ المخالفة القطعيّة للعلم الإجماليّ ...» (٢٠٦:٢)

أقول: إنّ هذا نقض إجماليّ، وموارده أربعة:

أحدها: الشبهة الغير المحصورة.

وثانيها: مسألة الإقرار.

وثالثها: ما فرض في الودعيّ.

ورابعها: باب التداعي، سواءٌ كان في المعاملات أو غيرها. والكلّ مذكورٌ في المتن.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٠٥.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٠٥.

٣ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٠٥.

٧٢٩ ـ قوله﵀: «وأمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه ...» (٢٠٧:٢)

أقول: هذا خوضٌ منه﵀ في الجواب عن مسألة الإقرار، والجهات المأخوذة فيها ثلاثٌ، وكلّها ممّا لا ربط له بالمقام:

الأُولى: جواز الأخذ لكلّ من المقرّ له؛ ووجه عدم ربطه أنّ محلّ الكلام إنّما هو المخالفة القطعيّة في حقّ مكلّف واحد دون مكلّفين، وهذا من الثاني.

الثانية: جواز أخذ الثالث منهما. وقد تفصّى المصنّف﵀ عنه بوجهين فيما يأتي من كلامه بُعيد هذا.

الثالثة: حكم الحاكم. وقد تفصّى المصنّف﵀ عنه في ظاهر كلامه بأنّ الحاكم ليس بآخذ لمال الغير، وإنّما هو قائم مقام المستحقّ في أخذ حقّه، فهو بمنزلة الوكيل له[١].

وفيه: أنّ أخذ مال الغير كما أنّه ظلم فكذلك الوكالة من قِبَل الآخذ.

والتحقيق في مقام التفصّي عنه ـ ولعلّه مراد المصنّف﵀ ـ: أنّ الكلام تارةً: يكون في حكم الحاكم بالأخذ، وبه يلحق الفتوى، وأُخرى: في مباشرته للأخذ.

أمّا الثاني فهو قبل مباشرة الودعيّ للتقسيم، وسيأتي دفعه.

و أمّا الأوّل: فلأنّ الحاكم إنّما هو مكلّف بإجراء الحكم الظاهريّ بالموازين المقرّرة في باب القضاء، لا أنّه مكلّف بترتيب أثر الواقع، نظير الفتوى؛ ألا ترى أنّه لو علم المفتي بنجاسة ثوب المستفتي فسأل عنه أنّ ثوبي هذا كان طاهراً وشككت في نجاسته، فيجوز لي الصلاة فيه أم لا؟ فلا إشكال في أنّ له الفتوى بالطهارة، وليس هذا إلّا من جهة ما ذكر.

فإن قلت: إنّ المشهور على جواز عمل القاضي بعلمه؛ ولذا لو علم بخلاف ما قام به البيّنة جاز له ترتيب أثر العلم، ولا فرق بين الإقرار والبيّنة.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٠٧.

قلت: إنّ الأصل الأوّليّ قائم على عدم جواز إطاعة القاضي في قضائه، وإنّما خرج عنه ترتيب أثر العلم في غير المقام؛ فيكون المقام باقياً تحته.

فإن قلت: إنّ أخذ العلم في هذا الباب من باب الطريقيّة، فلا يفرق فيه بين أفراده.

قلت: هذا بمحلّ المنع؛ كيف، واعتبار موازين القضاء من باب الموضوعيّة؟! ولذا لو حصل الظنّ على خلاف البيّنة لا يجوز العدول عنها إليه.

٧٣٠ ـ قوله ﷺ: «وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبّديّ ...» (٢٠٨:٢)

أقول: فيه: أنّ هذا عين الالتزام بثبوت المخالفة القطعيّة في الشريعة؛ فالأولى أن يقال في مقام التفصّي عن الإشكال ـ ولعلّه مراد المصنّف ﷺ ـ: أنّ مقتضى الأصل الأوّلي بعد تلف الدرهمين هو التوقّف وعدم جواز التنصيف؛ لكونه مستلزماً للمخالفة القطعيّة، إلّا أنّه قد شرّع في المقام من جهة عدم التمكّن من إيصال الحقّ ولو بعضه إلى ذي الحقّ إلّا به، وأين هذا بمقامنا الّذي يمكن فيه الفرار عن المخالفة القطعيّة بغير هذا؟!

٧٣١ ـ قوله ﷺ: «ومنه يظهر: أنّ إلزام القائل بالجواز ...» (٢٠٨:٢)

أقول: هذا طعن على صاحب الهداية والفصول[١] حيث ألزما القائل بالجواز بأنّ تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصّل إلى فعل المحرّمات على وجه مباح. والتحقيق في باب التوصّل بفعل المباح إلى المحرّم هو التفصيل: بين ما إذا كانت هذه الحيلة ناقضة لما هو الغرض من تشريع الحكم بالحرمة فهي غير جائزة، وبين عدم كونها كذلك فهي جائزة. وحينئذٍ فالحيل في باب الربا ـ لكونها موجبةً لتبدّل الموضوع فلا يلزم نقض الغرض ـ جائزةٌ؛ ولذا ورد الترخيص فيها في الأخبار[٢].

---

١ ـ أُنظر الفصول: ١٨١.

٢ ـ قال في الجواهر ٢٣: ٣٩٦: «قد عرفت مشروعيّة الاحتيال في التخلّص من الربا، نصّاً وفتوى؛ إذ هو فرارٌ من الباطل إلى الحقّ»؛ وأُنظر الوسائل ١٢: ٤٦٦ ـ ٤٦٧، الباب ٦٦ من أبواب الصرف، الحديث ١ و٢.

ومن هذا القبيل: ما حكي عن عمل المعصوم عليه السلام من ترشيش الماء على لباسه فراراً عن العلم بوقوع النجاسة فيه[١]. وهذا بخلاف الجمع بين الأجنبيّة والزوجة، والخمر والخَلّ على وجه يوجب الاشتباه ليرتكبها؛ فإنّه لكونه موجباً لتفويت ما هو الغرض من تشريع حرمة الزناء وشرب الخمر غيرُ جائزٍ.

ومن هذا القبيل: بيع شيءٍ قليل القيمة بمبلغ كثير ثمّ جعل هذا المبلغ في قبال الخمس والزكاة[٢]؛ لأنّ الغرض من تشريعهما إنّما هو سدّ خلة[٣] الفقراء، وهذه الحيلة توجب تفويته.

ومن هذا القبيل: ما عن الجواهر من الحيلة في الفرار عن العدّة[٤]، وفرضها معروفة؛ فإنّه أيضاً غير جائز؛ لأنّ الغرض من تشريع العدّة إنّما هو عدم اختلاط المائين، وهذه الحيلة توجب تفويته.

---

١ ـ لم نعثر عليه.

٢ ـ أُنظر جواهر الكلام ٣٢: ٢٠٢.

٣ ـ أي: الحاجة والفقر؛ أُنظر المنجد ١: ١٩٠.

٤ ـ أُنظر جواهر الكلام ٣٢: ٢٠١ ـ ٢٠٤؛ حيث قال: «المقصد الرابع: في جواز استعمال الحيل: وهو بابٌ واسعٌ في الفقه يختلف باختلاف أذهان الفقهاء حدة وقصوراً. وقد أشار الأئمّة عليهم السلام إليه في الجملة في التخلّص من الربا والزكاة وغيرهما... نعم، قد يناقش فيما عدّوه من هذا الباب من الحيل لنكاح امرأة واحدة ذات عدّة جماعة في يوم واحد؛ بأن يتزوّجها أحدٌ ويدخل بها ثمّ يطلّقها، ثمّ يتزوّجها ثانية ويطلّقها من غير دخول؛ فتحلّ للآخر باعتبار كونها غير مدخول بها. وتسقط عدّة الأُولى عنها بنكاح ذي العدّة لها؛ فإنّها لا عدّة عليها لنكاحه. وهكذا الثاني والثالث.

لعدم تماميّة الفرض أوّلاً عندنا؛ لاشتراط صحّة الطلاق بكونه من غير طهر المواقعة؛ نعم يتمّ ذلك عند العامّة القائلين بعدم اشتراط ذلك...»؛ أُنظر الوسائل ٣: ٣٤٤، الباب ٢٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١؛ والوسائل ١٢: ٤٦٦، الباب ٦٦ من أبواب الصرف، الحديث ١؛ والبحار ١٤: ٥٦.

٧٣٢ ـ قوله ﷺ: «وأمّا إذا كان مردّداً بين عنوانين ...» (٢٠٩:٢)

أقول: إنّ المثال المزبور قد سبق في الجزء الأوّل[١] لا هنا.

وكيف كان: فملخّص البرهان على مختاره ﷺ إنّما هو وجود المقتضي وفقدان المانع الدالّ على عدم جواز الارتكاب في ذي العنوان الواحد. غاية الفرق: أنّ الخطاب الواقعيّ فيه معلومٌ بالتفصيل وفي ذي العنوانين يكون معلوماً بالإجمال، وهو لا يوجب الفرق من حيث عدم جواز المخالفة؛ ولذا لو كان إناء واحد مردّداً بين الخمر والغصب لم يجز ارتكابه، مع أنّه لا يلزم منه إلّا مخالفة أحد الخطابين.

٧٣٣ ـ قوله ﷺ: «ويظهر من صاحب الحدائق[٢]: التفصيل في باب ...» (٢٠٩:٢)

أقول: إنّ غاية ما يمكن أن يستدلّ له: أنّ مجرّد العلم بثبوت الخطاب الواقعيّ لا يكفي في تنجّز التكليف، بل يحتاج إلى صغرى وجدانيّة معلومة بالتفصيل أو الإجمال حتّى يحصل بها الربط بين هذا الفرد المبتلى به وذلك الكبرى الكلّيّ؛ فيقال في الأوّل: إنّ هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه. وفي الثاني: إنّ إناء زيد الموجود فيه الخمر المشتبه بإناء عمرو الموجود فيه الخَلّ خمرٌ، وكلٌّ خمر يجب الاجتناب عنه.

والمردّد بين العنوانين فاقدٌ للصغرى المرقومة؛ فلا مانع من جريان البراءة فيه؛ لأنّه لا يمكن أن يقال: إنّ إناء زيد المشتبه خمرٌ، كما أنّه لا يمكن أن يقال: إنّه غصب؛ لفرض تردّده بين العنوانين؛ فيكون من حيث الشبهة الأُولى ملحقاً

---

١ ـ قال في مبحث القطع [٩٤/١]: «وإن كانت المخالفة مخالفةً لخطابٍ مردّدٍ بين خطابين ـ كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع وبحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبيّ ﷺ ـ ففي المخالفة القطعيّة حينئذٍ وجوه».

٢ ـ الحدائق ١: ٥١٧.

بالشبهات البدويّة من الخمر، ومن حيث الشبهة الثانية ملحقاً بالشبهات البدويّة من الغصب.

ودعوى: أنّه يمكن أن يقال في صغراه: إنّ إناء زيد أحدهما.

مدفوعة: بأنّه ليس لنا كبرى مربوطة بهذا الصغرى إلّا خطاب «اجتنب عن أحدهما»، وهو ليس في الأدلّة الشرعيّة وإنّما هو انتزاعيّ فلا يعبأ به، والموجود فيها خطاب «اجتنب عن الخمر» و«لا تغصب».

وفيه: منع كون تنجّز التكليف موقوفاً على إحراز الصغرى، بل مجرّد العلم بالدليل الشرعيّ تفصيلاً أو اجمالاً كافٍ في تنجّزه وحرمة مخالفته بحكم العقل الصريح.

٧٣٤ ـ قوله ﷺ: «أنّه إذا ثبت كون أدلّة تحريم المحرّمات ...» (٢: ٢١٠)

أقول: إنّ هذا ما تمسّك به العلاّمة ﷺ في بعض كتبه، وهو راجعٌ إلى وجوب المقدّمة العلميّة.

٧٣٥ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: قوله ﷺ: كلّ شيء لك حلال[1] ...» (٢: ٢١٢)

أقول: ملخّص مراده: أنّ الخطاب الواقعيّ بعد ملاحظة حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة وإن كان يقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينه وبين عموم أخبار الترخيص إنّما هو إبقاء مقدار الحرام وارتكاب الباقي؛ بأن يقال: إنّ مفادها في الشبهة البدويّة إنّما هو حلّيّة الجميع، وفي المقرونة بالعلم الإجماليّ إنّما هو الحلّيّة على سبيل البدل. وحكم العقل في المقام تعليقيّ يصحّ رفع اليدعنه بمفاد الأخبار، وليس هذا استعمالاً للفظ في معنيين؛ لأنّ مفاد

---

١ ـ الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

هذه الأخبار إنّما هو إثبات الترخيص في مطلق الشبهة، والشبهة البدويّة ـ لخلوّها عن العلم الإجماليّ ـ لا مانع فيها من إثبات الترخيص في الجميع، بخلاف المقرونة بالعلم الإجماليّ؛ لأنّه إذا ثبت الترخيص بها في أحد الطرفين يصير الآخر قهراً حراماً ظاهريّاً لاحتوائه للعلم الإجماليّ.

٧٣٦ ـ قوله ﷺ: «قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة ...» (٢: ٢١٣)

أقول: ملخّص الجواب الأوّل: أنّ مفاد هذه الأخبار إنّما هو الترخيص ونفي الحرج في مورد الشبهة، لا إثبات موضوع المحلّل والمحرّم.

والثاني: أنّه فرقٌ بين أن يكون مفاد الدليل ثبوت الترخيص في الشبهة في قبال الدليل الواقعيّ أو جعل البدليّة. وما ينفع الخصم هو الثاني، وليس له في هذه الأخبار عينٌ ولا أثر.

٧٣٧ ـ قوله ﷺ: «إمّا لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام ...» (٢: ٢١٤)

أقول: هذا محكيّ عن القوانين[١] وأربعين المجلسيّ ﷺ، والثاني عن الفاضل النراقيّ في مناهجه[٢].

٧٣٨ ـ قوله ﷺ: «أمّا الأوّل: فلأنّه إن أُريد أنّ مجرّد ...» (٢: ٢١٤)

أقول: تحقيق الحال بالنسبة إلى تحصيل العلم بارتكاب الحرام بأن يقال: إنّه تارةً: يلاحظ بالنسبة إلى ما هو معروض للحرمة الفعليّة، وأُخرى: بالنسبة إلى ما هو عارض له؛ أعني الحرمة. وبعبارة أُخرى: لحاظه: تارةً: يكون بالنسبة إلى ذات الموضوع، وأُخرى: بالنسبة إلى حكمه الفعليّ.

أمّا الأوّل: فهو تارةً: يحصل قبل العمل، وأُخرى: بعده، وثالثاً: في الأثناء.

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ١٠٨.
٢ ـ مناهج الأحكام: ٢١٧.

وفي الأخير غموضٌ؛ لأنّ العمل ـ مثل شرب الخمر مثلاً ـ تدريجيّ الحصول، فإذا حصل العلم في أثنائه، فبالنسبة إلى الجرعة اللاحقة يكون قبلها، وبالنسبة إلى السابقة يكون بعدها؛ فلا يتعقّل حصوله في الأثناء. أللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه عند العرف عمل واحد.

وأمّا الثاني: فحصول العلم به بعد العمل من المحالات؛ لأنّ علّة وجود الحرمة الفعليّة إنّما هو العلم بها، وتأخير العلّة عن المعلول بديهيّ الاستحالة. والمعلوم بالإجمال وإن كان الحكم الفعليّ فيه موجوداً قبل الارتكاب، وبعد ارتكاب الجميع يحصل العلم التفصيليّ، لكنّ العلم الحاصل قبله إنّما هو متعلّقٌ بالحكم الفعليّ، والعلم الحاصل بعده إنّما هو متعلّقٌ بموضوعه ـ أعني ارتكاب الخمر مثلاً ـ دون الحكم؛ فإنّ العلم به حاصل سابقاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ مراد المستدلّ إن كان هو الأوّل ـ كما فهمه غير واحد ـ ففساده غير خفيّ؛ لأنّ تحصيل العلم بموضوع الحرام بعد أن كان حلالاً له حين العمل باعتقاده ممّا لا حرمة فيه بالضرورة، من غير فرق بين كون هذا العمل فعلاً له أو فعلاً لغيره؛ بأن يرتكب الغير حراماً باعتقاده كان حلالاً.

وإن كان مراده هو الثاني ـ كما فهمه المصنّف ﷺ، على ما هو ظاهر قوله: «نعم، تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرامٌ من حيث التجسّس المنهيّ عنه»؛ لأنّ المنهيّ عنه إنّما هو التجسّس عن الحرام بوصف الحرمة، فهو قرينة على أنّ محلّ كلامه قبل الاستثناء أيضاً ذلك؛ اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه بمنزلة المنقطع ـ ففيه: أنّه غير معقول؛ لما عرفت من أنّه مستلزمٌ لتأخير العلّة عن المعلول.

٧٣٩ ـ قوله ﷺ: «وسيجيء: حمل جلّها أو كلّها على كون ...» (٢١٩:٢)

أقول: إنّ هذه الطائفة محمولةٌ إمّا على مورد الأمارة من اليد أو فعل المسلم أو

مثله، وإمّا على ما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء.

٧٤٠ ـ قوله ﷺ: «فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار ...» (٢١٩:٢)

أقول: لا يخفى: أنّ عدم جواز الخروج عن القاعدة العقليّة بهذه الأخبار ليس من جهة أنّ حكم العقل لا يجوز الخروج عنه بالخبر؛ لما عرفت من أنّ الإذن من الشارع يرفع صغرى حكم العقل بوجوب الدفع، بل من جهة عدم دلالة هذه الأخبار، كما عرفت.

٧٤١ ـ قوله ﷺ: «منها: قوله ﷺ: ما اجتمع الحلال ...»[1] (٢١٩:٢)

أقول: للمناقشة فيه مجالٌ؛ بيانها: أنّ المراد بالاجتماع ليس صفة الاشتباه؛ كيف، وإذا قيل: اجتمع زيد وعمرو يكون إرادة الاشتباه منه غلطاً؟!

بل المراد كون أحدهما مع الآخر. وعروض هذه الصفة للشيئين: تارةً: يكون بحسب الذهن وإن كانا في الخارج مفترقين، وأُخرى: بحسب الخارج. وعلى الأخير: تارةً: يكون اجتماعهما بحسب المكان، وأُخرى بحسب الزمان، وثالثاً: بطريق الاختلاط.

فإن كان المراد بالاجتماع في الحديث الشريف هو الأوّل ـ كما هو كذلك فيما نحن فيه؛ ضرورة أنّ اجتماع الحلال والحرام في المشتبهين ليس بحسب المكان، بل لو افترقا بحسب المكان أيضاً يكون بمحلّ الكلام ـ: فلابدّ من تقدير لفظ «احتمال» حتّى ينطبق الحديث عليه؛ بأن يقال: ما اجتمع احتمال الحلال والحرام إلّا غلب احتمال الحرام على احتمال الحلال.

وحينئذٍ يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ التقدير خلاف الأصل ـ: أنّ مساقه حينئذٍ إنّما هو مساق الخبر التثليث، وسيأتي ما فيه بُعيد هذا.

---

١ ـ المستدرك ١٣: ٦٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

وإن كان المراد به هو الثاني: فهو بالنسبة إلى القسم الأوّل والثاني منه خلاف الإجماع؛ ضرورة أنّه لا يجب تغليب الحرام على الحلال إذا انضمّ أحدهما إلى الآخر في الخارج مع عدم الاشتباه، ولو فرض الاشتباه يندرج تحت الأوّل.

وإن كان المراد به هو الثالث ـ أعني الإختلاط ـ: فهو خارجٌ عن محلّ الكلام.

ولا يخفى: أنّ الاستدلال بالخبر المذكور لو تمّ فإنّما يتمّ على تقدير كون الجملة الخبريّة فيه مستعملةً في الإنشاء.

٧٤٢ ـ قوله ﷺ: «والمرسل المتقدّم: اتركوا ما لا بأس[1] ...» (٢١٩:٢)

أقول: فيه: أنّه إن أراد بذي البأس هو الحرام الواقعيّ، وأمر بترك الحلال حذراً عن الوقوع فيه، فيكون بمثابة الخبر التثليث، وسيأتي ما فيه.

وإن أراد به الحرام الفعليّ، ففيه: أنّه مستلزمٌ لتقدّم الحكم على الموضوع، مع أنّ الموضوع مقدّم على الحكم، فهو دورٌ.

٧٤٣ ـ قوله ﷺ: «فإنّ الخلط يصدق ...» (٢٢٠:٢)

أقول: فيه: أنّ فرض السؤال عن السَّمْن والجُبْن له ظهور في إرادة المزج من الخلط.

٧٤٤ ـ قوله ﷺ: «ورواية ابن سنان: كلّ شيءٍ حلال[2] ...» (٢٢٠:٢)

أقول: فيه: أنّ مجيء الشاهدين كنايةٌ عن إقامة الحجّة؛ فيكون بمساق الأخبار المشتملة على قوله: «حتّى تعلم»، وقد سبق ما فيه.

---

١ ـ ورد ما يقرب منه في البحار ٧٧: ١٦٦، الحديث ١٩٢.

٢ ـ الوسائل ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢، وفيه: أنّ الراوي ابن سليمان.

٧٤٥ ـ قوله ﷺ: «ومنها: قوله ﷺ في حديث التثليث[١] ...» (٢: ٢٢٠)

أقول: وفيه: أنّه قد سبق من المصنّف ﷺ في مقام الجواب عن استدلال الأخباريّين به في الشبهة التحريميّة: أنّ الأمر فيه للإرشاد، والأمر الإرشاديّ من حيث الرجحان واللزوم وإن كان تابعاً للمرشد إليه ـ وهو في المقام لحكم العقل فيه بوجوب الاجتناب يكون من الثاني ـ لكن مفاده حينئذٍ ليس إلّا مفاد حكم العقل من حيث كونه من الأحكام التعليقيّة، فيكون أخبار البراءة حاكمةً عليه، كما هو كذلك بالنسبة إلى الحكم العقليّ؛ وحينئذٍ يسقط ما ذكره المصنّف ﷺ: من أنّ الغرض من الاستدلال به إنّما هو وقوع التعارض بينه وبين أدلّة البراءة، بل تخصّص به، فيسلم حكم العقل بوجوب الاجتناب بلحاظ الدليل الواقعيّ.

٧٤٦ ـ قوله ﷺ: «الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة ...» (٢: ٢٢١)

أقول: فيه: أنّه معارض بالمثل؛ فإنّ الحكم بعدم وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجماليّ ثابتٌ في الشريعة أيضاً في موارد:

منها: الربا، كما مضى[٢].

ومنها: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من تردّد فائتته بين الرباعيّة والثلاثيّة والثنائيّة[٣]؛ فإنّه لا يحصل به الاحتياط بالنسبة إلى الجهر والإخفات، وكذلك قصد العنوان وقصد ما في الذمّة غير كافٍ في تحصيل الاحتياط.

منها: ما ورد من وجوب الخمس في مال الحلال المخلوط بمال الحرام إذا

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١٤٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٢ ـ في ص ٤٢٨ من كتابنا هذا.

٣ ـ أُنظر الوسائل ٥: ٣٦٤، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات.

كان الحرام مجهول القدر والمالك[١]؛ فإنّ خلاف الاحتياط فيه في موردين: أحدهما: إعطاء السادات. والثاني: تصرّفه في الباقي.

٧٤٧ ـ قوله ﷺ: «وقد يستأنس له بما ورد من وجوب[٢] ...» (٢٢٣:٢)

أقول: وجه الاستيناس بها للقول بالاحتياط: أنّها دالّة على أنّ مورد العلم الإجماليّ قبل القرعة يكون ممنوع الارتكاب، إلّا أن يجيء أمارة على التعيين، فمعلومٌ أنّ المكلّف في مورد العلم الإجماليّ لوخلّي ونفسه ليس مرسل العنان، بل يكون ممنوعاً عن الارتكاب.

٧٤٨ ـ قوله ﷺ: «لكنّها لا تنهض لإثبات حكم ...» (٢٢٣:٢)

أقول: أراد بذلك الردّ على من ذهب إلى القرعة من جهة هذا الخبر.

وفيه: أنّ أصالة الاحتياط في المقام مبتنية على وجوب دفع الضرر المحتمل، وبعد ورود الخبر لا يبقى احتمال الضرر؛ لأنّ حكم العقل هنا تعليقيٌّ يرتفع بالخبر موضوعه. ولو استند عدم النهوض إلى عدم اعتبار الخبر من جهة إعراض المشهور منه لكان له وجهٌ. ولعلّ مراده هذا؛ بأن يرجع الضمير إلى الرواية.

٧٤٩ ـ قوله ﷺ: «ولكنّ الإنصاف: أنّ الرواية أدلّ ...» (٢٢٣:٢)

أقول: وجه ذلك: أنّ الإجماع إمّا قام على عدم وجوب القرعة بخصوصه في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها، أو على نفيها فيه مطلقاً.

فعلى الأوّل: لابدّ من صرفها عن الظاهر وحملها على الاستحباب لكونه أقرب المجازات.

---

١ ـ أُنظر الوسائل ٦: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١ و٢ و٣ و٤.

٢ ـ تحف العقول: ٤٨٠، الحديث منقولٌ بالمعنى.

وعلى الثاني: لابدّ من طرحها، أو حملها على المورد الخاصّ. وهي على التقدير الأخير وإن كانت بالنسبة إلى كلّ من القول بالاحتياط والبراءة في حدّ سواء، لكن على التقدير الأوّل يكون ارتباطها بالقول بالبراءة دون الاحتياط، بل على خلاف الاحتياط، أدلّ؛ هذا. لكنّه يبعّد الاستحبابَ عدمُ الظفر على العامل به من الأصحاب.

٧٥٠ ـ قوله ﷺ: «هل يشترط في العنوان المحرّم الواقعيّ...» (٢:٢٢٦ ـ ٢٢٧)

أقول: توضيح المقام باستقصاء ما يتصوّر فيه من الأقسام؛ فنقول: إنّ الترديد المأخوذ فيه: تارةً: يكون في شخص الخطاب، وأُخرى: في نوعه، وثالثاً: في جنسه.

مثال الأوّل: ما إذا حصل العلم الإجماليّ بكون أحد الإنائين خمراً؛ فإنّ خطاب «اجتنب عن الخمر» بحسب الجنس والنوع كان معلوماً، والترديد في شخصه بالنسبة إلى أحد الإنائين.

مثال الثاني: ما إذا كان أحد المشتبهين ثوباً والآخر مسجداً؛ فإنّ جنس الخطاب ـ أعني وجوب الاجتناب عن النجس ـ كان معلوماً بناءً على تفسير «الرُجز»[1] به، كما عن ابن زهرة[2]، وإنّما الإجمال في نوعه؛ حيث إنّه لا يعلم أنّ المحرّم هو اللبس أو السجدة.

مثال الثالث: تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبيّة أو كون هذا المائع خمراً؛ فإنّ جنس الخطاب وهو قوله: «لا تزن» أو «لا تشرب الخمر» غير معلوم.

وبعبارة أُخرى: إنّ الترديد: تارةً: يكون في متعلّق الخطاب كما في الأوّل، وأُخرى: في نفسه. وحينئذٍ إن كان المردّد نوع الخطاب فهو الثاني، وإن كان جنسه فهو الثالث.

---

١ ـ في قوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾؛ المدّثّر: ٥.

٢ ـ الغنية: ٤٦.

وبعبارة ثالثة: إنّ الجامع بين الطرفين: تارةً: يكون هو العنوان الموجود في مصبّ الدليل مثل المثال الأوّل والثاني، وأُخرى: هو العنوان المنتزع. وعلى الثاني: تارةً: يكون المنتزع هو الجامع القريب مثل المثال الثاني بناءً على عدم وجود خطاب جامع للنجس؛ بأن يفسّر الرُجز بالخبائث، وأُخرى: يكون هو الجامع البعيد كما في القسم الأخير؛ هذا.

٧٥١ ـ قوله ﷺ: «والحاصل: أن النواهي الشرعيّة بعد ...» (٢٢٨:٢)

أقول: لعلّه ينظر كلامه هذا إلى ترتيب القياس في مقام إثبات وجوب الاجتناب فيما أنكره فيه صاحب الحدائق. وبيانه مبنيٌّ على بيان شيء؛ وهو: أنّ متعلّق النهي: تارةً: يكون هو العنوان الأوّليّ، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر» و«لاتزن» وأمثالهما، وأُخرى: يكون هو العنوان الثانويّ؛ أعني ما يعرضه بعد تعلّق النهي المعبّر عنه بالمنهيّ عنه.

والفرق: أنّه في الأوّل من مقولة التكليف، وفي الثاني من مقولة الإرشاد.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ كبرى هذا القياس إنّما هو قوله تعالى: ﴿**وَ مَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[1]، وصغراه إنّما هو وجود النهي عن أحد الطرفين؛ فيقال: إنّ أحدهما منهيّ عنه قطعاً، وكلّ ما نهي الشارع عنه يجب الانتهاء عنده؛ فكما يقال فيما إذا كان متعلّق النهي من العناوين الأوّليّة: هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه مثلاً، فكذلك فيما كان متعلّق النهي من العناوين الثانويّة. ولا فرق بينهما إلّا في كون الحكم في كبرى الأوّل من مقولة التكليف، وفي كبرى الثاني من مقولة الإرشاد؛ هذا.

---

١ ـ الحشر: ٥٩.

٧٥٢ ـ قوله ﷺ: «هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذراً ...» (٢٢٩:٢)

أقول: هذا العنوان في المقام خالٍ عن الوجه؛ لأنّ الكلام فيه إنّما يساق على مذاق الأُصوليّين، وهم بين من حمل أخبار الاحتياط على الاستحباب، ومن حملها على الإرشاد، وعلى التقديرين لا وجه للالتزام بالوجوب الشرعيّ في مفادها بحيث يترتّب على تركه العقاب من حيث هو؛ نعم، له وجهٌ على مذاق الأخباريّين؛ فإنّهم بين من يقول بالوجوب الشرعيّ، وبين من يقول بالوجوب الإرشاديّ كما حكاه المولى البهبهانيّ عن بعضهم سابقاً.

٧٥٣ ـ قوله ﷺ: «وأمّا حكمهم بوجوب دفع الضرر ...» (٢٣٠:٢)

أقول: هذا دفعٌ لما ربما يورد: من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر ـ حتّى مع القطع ـ إرشاديّ لا يقتضي مخالفته استحقاق العقاب، وإذا كان ارتكاب الضرر اليقينيّ لا يقتضي ترتّب العقاب فارتكاب الضرر الظنّيّ أولى بعدم الاقتضاء.

وملخّص الدفع: أنّ الحكم بكون وجوب دفع الضرر إرشاديّاً إنّما هو في الضرر الأُخروى دون الدنيويّ؛ فإنّ ارتكابه من المحرّمات الشرعيّة قد قضت الأدلّة به.

٧٥٤ ـ قوله ﷺ: «كما لو ظنّ سائر المحرّمات ...» (٢٣٠:٢)

أقول: هذا خلاف التحقيق؛ لأنّه سيأتي عنه ﷺ في باب الاستصحاب: أنّ مخالفة الطرق الشرعيّة بنفسها ليس ممّا يوجب العقاب، بل العقاب فيها إنّما هو على الواقع، فيدور مدار المصادفة.

٧٥٥ ـ قوله ﷺ: «الثالث: أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ...» (٢٣٣:٢)

أقول: توضيح المقام: أنّه يشترط في جريان الاحتياط في الشبهة المحصورة

أن يتنجّز التكليف فيها بالحرام الواقعيّ؛ وذلك لأنّ الاجتناب عن أطرافها ليس إلّا من باب المقدّمة والتوصّل إلى الاجتناب عن الحرام الواقعيّ، وحينئذٍ لا يتحقّق الوجوب بالنسبة إليه إلّا بعد تنجّز الوجوب بالنسبة إلى ذي المقدّمة، ولا نعني بتنجّز التكليف بالحرام الواقعيّ إلّا هذا.

وما ذكرنا هو السرّ فيما اشتهر في الألسنة من أنّ العلم الإجماليّ بنفسه ليس ممّا يوجب سقوط الأصل، بل إذا كان تركه مستلزماً لمحذور عقليّ؛ أعني المخالفة القطعيّة.

وكيف كان: فالميزان في تنجّز التكليف في المقام أنّه لو فرض العلم التفصيليّ في كلّ طرف منها بأنّه هو الحرام، لتوجّه الخطاب بالاجتناب بالنسبة إليه؛ وحينئذٍ فلو كان بعضها واجداً لما ذكردون بعض، فلم يكن من موارد التنجّز؛ وعلى هذا فلسقوط الاحتياط وجريان البراءة أسباب:

أحدها: أن لا يتمكّن المكلّف من الامتثال بالنسبة إلى بعضها، سواءٌ كان انبعاثه من أمر عدميّ؛ بأن لا يقدر المكلّف على ارتكاب واحد معيّن منها، أو أمر وجوديّ؛ بأن يكون المكلّف مضطرّاً إلى ارتكاب بعضها.

وثانيها: أن لا يكون الخطاب موثّراً بالنسبة إلى بعضها؛ كما إذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد إنائين أحدهما بولٌ أو متنجّسٌ.

وثالثها: ما هو من مبتكرات المصنّف؛ وهو: أن يكون بعضها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

ثمّ إنّه قد فتح به باب رفع الإشكال عن ثبوت الجواز بالنسبة إلى غير واحد من موارد الشبهة المحصورة؛ كما في مورد صحيحة عليّ بن جعفر[1]، ومسألة

---

١ ـ الوسائل ١: ١١٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١؛ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٢٣٦.

الضرّات[١] وأمثالهما. ولمّا كان هذا الموضوع ـ أعني الابتلاء وعدمه ـ من الموضوعات العرفيّة، وكان العرف فيه مضطرباً ـ لكونه من مقولة المشكّكات؛ لأنّ أفراده بين متيقّن الخروج، كما في الطعام الموضوع بين يدي أمير العراق بالنسبة إلى بعض فقرائه، وبين ما هو متيقّن الدخول، وبين ما هو محلّ الشكّ، كما في مورد صحيحة عليّ بن جعفر ـ فقد ذكر ﷺ له ميزاناً؛ وهو: أنّه كلّ ما لا يستهجن فيه عرفاً توجّه التكليف بالاجتناب إليه، فهو من مورد الابتلاء، وصورة الاستهجان من موارد عدمه، ولمّا كان تشخيص هذا أيضاً في غاية الإشكال أعرض عنه وتصدّى لتأسيس الأصل حتّى يرجع إليه في مقام الشكّ، وسيأتي بيانه؛ هذا.

٧٥٦ ـ قوله ﷺ: «ألا ترى: أنّ زوجة شخصٍ ...» (٢:٢٣٥)

أقول: إنّ خروج هذا المثال عن المقام ليس من جهة كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، بل من جهة أنّ محلّ الكلام في الشبهة المحصورة إنّما هو ما إذا حصل العلم الإجماليّ لشخص واحد، دون عدّة أشخاص؛ فإنّه نظير واجدي المني في الثوب المشترك يكون الشكّ فيه بالنسبة إلى كلّ منهما بدويّاً، فالمرجع هو البراءة؛ هذا.

٧٥٧ ـ قوله ﷺ: «نعم، يمكن أن يقال عند الشكّ في حسن التكليف ...» (٢:٢٣٧)

أقول: هذا خوضٌ منه في تأسيس الأصل العمليّ، ومقتضاه هو البراءة؛ أمّا في الشبهة الحكميّة: فلأنّ الشكّ في الابتلاء يوجب الشكّ في التكليف بالنسبة إلى مورده، والمحكّم فيه هو البراءة أخذاً بالقدر المتيقّن، كما في كلّ ما حصل الإجمال فيه في متعلّق الخطاب.

وكون الأصل العمليّ في الشبهة الموضوعيّه هو البراءة في غاية الوضوح. ولمّا كان هذا الأصل معتبراً عند عدم الأصل اللفظيّ، وكان الأصل اللفظيّ موجوداً

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٢٣٥. و«الضرّة»: بالفتح والتضعيف، يطلق على كلّ من زوجتي الرجل.

في المقام، فأعرض عنه وتصدّى لبيان الأصل اللفظيّ. وسيأتي بيانه.

٧٥٨ ـ قوله ﷺ: «من أن يقال: إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات ...» (٢٢٧:٢)

أقول: هذا خوضٌ منه ﷺ في تأسيس الأصل اللفظيّ، ومقتضاه هو الاحتياط؛ وتحريره: أنّ العامّ أو المطلق إذا توجّه إليه مخصّص أو مقيّد مجمل ـ كما في أكرم العلماء ولاتكرم الفسّاق منهم؛ حيث لا يعلم أنّ الفسق هو مطلق الخروج عن طاعة الله أو الخروج عنها بمباشرة الكبيرة ـ فمقتضى التحقيق فيه هو الاقتصار في الخروج على القدر المتيقّن، ويكون المحكّم في مورد الشكّ عموم العامّ. وفي المقام أيضاً وجوب الاجتناب عن الخمر مثلاً قيّد بحال الابتلاء، والمفروض إجماله، فلابدّ فيه من الاقتصار في الخروج عن عمومه بمورد المعلوم.

فإن قلت: إنّ المقام من الشبهات المصداقيّة؛ كيف، ومفهوم الابتلاء أمر مبيّن ممّا لا شبهة فيه؟!

وإنّما الشبهة في مصاديقه، والتمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة خلاف التحقيق.

قلت: سلّمنا ذلك، لكنّه ليس كلّ شبهة مصداقيّة ممّا يكون فيه عموم العامّ بمعزل عن التمسّك به، بل فيه تفصيلٌ موكول إلى محلّه؛ وملخّصه: أنّه لابدّ من ملاحظة موضوع العامّ؛ فإن كان المدار في إحرازه نظر المكلّف ـ أعني مَن توجّه إليه التكليف ـ ففي الشبهات المصداقيّة منه لا مسرح للتمسّك بالعموم.

وإن كان المدار في إحرازه نظر العرف، فان كان له ضبطٌ فلا شبهة في لزوم اتّباعه، وإن كان مضطرباً فالمرجع فيه ليس إلّا حملة الأحكام عليهم السلام، وحيث سقط أيدينا عن الرجوع إليهم فلابدّ مِن الرجوع إلى خطاباتهم من العمومات؛ لأنّ المفروض عدم مدخليّة لنظر نفس المكلّف في إحرازه، والعرف أيضاً كان مضطرباً

فلا ملجأ فيه إلّا عموم الخطاب. وما نحن فيه أيضاً لمّا كان من هذا القبيل فلا مانع من التمسّك بعموم العامّ فيه؛ هذا.

وأنت خبيرٌ بما فيه: من أنّ التمسّك بالإطلاق والعموم إنّما هو متينٌ في الشرائط الّتي لها مدخليّة في متعلّق الخطاب، دون الشرائط الّتي لها مدخل في مقام الامتثال، كالعلم والجهل، والالتفات والغفلة، والابتلاء وعدمه؛ ولذا لم يعهد من أحد التمسّك بإطلاق الخطاب في مقام عدم اعتبار العلم، بل لوحظ فيه كون الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة.

وبالجملة: فالشروط في الخطاب بين ما هو شرطٌ للطلب، وما هو شرطٌ للمطلوب، وما هو شرطٌ للامتثال؛ والأخير ممّا لا يعقل ملاحظته في نفس متعلّق الخطاب حتّى لوحظ إطلاقه بالنسبة إليه. وبهذا صرّح المصنّف﵀ في أوّل الكتاب في بعض مسائل العلم الإجماليّ، فراجع، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فتدبّر.

٧٥٩ ـ قوله﵀: «إلّا أن يقال: إنّ المستفاد ...» (٢٣٨:٢)

أقول: غرضه: أنّ مورد الرواية من أفراد عدم الابتلاء وبعد ملاحظته لا يبقى شكّ.

٧٦٠ ـ قوله﵀: «أنّ الثابت في كلّ من المشتبهين ...» (٢٣٩:٢)

أقول: توضيح المقام: أنّه لا إشكال في حجّيّة العلم الإجماليّ بعد ما ثبت تنجّز التكليف به؛ ومعنى حجّيّته إنّما هو ترتّب آثار متعلّقه، وهل المترتّب جميع الآثار أو بعضها؟ ظاهر كلام المصنّف﵀ هو التفصيل في الأثر بين ما هو من مقولة الحكم التكليفي فيترتّب، دون ما هو من الحكم الوضعيّ.

لكن هذا ليس بمراد له؛ يعني أنّ المدار ليس على الحكم التكليفيّ، كما أنّه ليس على الحكم الوضعيّ، بل الميزان أنّ كلّ أثر يحتاج مخالفته وإثبات ضدّه إلى دليل شرعيّ، فهو يترتّب. وكلّ ما لا يحتاج إثبات ضدّه إليه بل نفس الشكّ فيه ،

كافٍ في عدم الترتّب، فهو لا يترتّب. وحينئذٍ يترتّب عليه مثل عدم جواز التوضّي بأحد الأطراف، وعدم جواز لبسه في الصلاة، وعدم صحّة بيعه إذا كان المعلوم بالإجمال هو الميتة؛ ضرورة أنّ من آثار الماء النجس وثوب النجس عدم جواز التوضّي بالأوّل وعدم جواز الصلاة في الثاني، وكذا من آثار الميتة عدم صحّة بيعه. ولا شبهة في أنّ مخالفة هذه الآثار وإثبات ضدّها ـ أعني كونها جائزة ـ تحتاج إلى دليل شرعيّ لا محالة، فهذه الآثار ممّا لا رادع عن ترتّبها. وهذا بخلاف مثل وجوب الحدّ ووجوب الاجتناب عن الملاقي وأمثالهما؛ فإنّ إثبات ضدّها ـ أعني عدم وجوب الحدّ وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ لا يحتاج إلى دليل شرعيّ، بل نفس الشكّ فيها كافٍ؛ لأنّ المحتاج إلى الدليل إنّما هو ثبوت الوجوب لا عدمه.

وإن شئت قلت في مقام تحرير الميزان: أنّ الأثر المترتّب على الحرام إن كان عدميّاً ـ كما في الأمثلة السابقة ـ فلا مانع عن ترتّبه، وإن كان وجوديّاً ـ كما في الأمثلة اللاحقة ـ فهو ممّا لا يترتّب.

ودعوى: أنّه ما الفرق بين وجوب الاجتناب حيث جعل من الآثار العدميّة، وأُوّل بعدم جواز الارتكاب؛ ولذا بني على ترتّبه دون وجوب الحدّ.

مدفوعةٌ: بأنّ العبرة إنّما هو بلسان الدليل، ولسان الدليل هكذا سيق فيهما.

وكيف كان: فالبرهان على ترتّب الآثار الأوّليّة دون الثانويّة: أنّ أثر العلم الإجماليّ إنّما يترتّب في مورد وجوده دون عدمه، والأُولى لمّا كانت واجدة له فيترتّب عليه أثره، بخلاف الثانية؛ وذلك لأنّ بالنسبة إلى شرب الخمر مثلاً خطابين مختلف المتعلّق والمتوجّه إليه:

أحدهما: يحرم شرب الخمر.

وثانيهما: يجب الجلد على شاربه؛ حيث إنّ المتوجّه إليه في الأوّل إنّما هو نفس المكلّف، وفي الثاني إنّما هو الحاكم المُجري للحدّ، والمتعلّق في حرمة

الشرب إنّما هو ذات الخمر، وفي وجوب الجلد إنّما هو شربه. وما وجد العلم الإجماليّ في مورده إنّما هو الأوّل؛ حيث إنّه علم إجمالاً بوجود الخمر بين أحد الإنائين، وهو موجبٌ لتوجّه خطاب حرمة شرب الخمر إليه، والعلم بامتثاله لايحصل إلّا بالاجتناب عن الطرفين، وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّه إذا شرب أحد الطرفين واقتصر عليه، فلم يعلم بشرب الخمر تفصيلاً ولا إجمالاً حتّى يتحقّق به الموضوع للخطاب الثاني لكي يجب الحدّ، بل الشكّ فيه بدويّ لايحتاج الى المقدّمة العلميّة.

وقس عليه حال الملاقي؛ لأنّ ما وجد في مورده العلم الإجماليّ إنّما هو خطاب الاجتناب عن النجس؛ أعني الملاقىٰ بالفتح. وأمّا خطاب الاجتناب عن الملاقي بالكسر فهو لا يتوجّه إلّا بعد العلم بحصول الملاقاة للنجس ولو إجمالاً. ولا شبهة في أنّه إذا لاقى أحد الأطراف فلم يحصل العلم بالملاقاة للنجس لاتفصيلاً ولا إجمالاً، فيكون الشكّ فيه بدويّاً، فلايحتاج إلى المقدّمة العلميّة؛ هذا.

٧٦١ ـ قوله ﷺ: «إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس...» (٢:٢٣٩)

أقول: استدلّ للقول بنجاسة الملاقي بوجوهٍ ثلاث هذا أحدها؛ وتقريره: أنّ وجوب الاجتناب عن النجس يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه، ومنشأ الملازمة حكم العرف. ووجوب الاجتناب لمّا كان ثابتاً في الشبهة المحصورة ـ كما هو المفروض ـ فيثبت في ملاقيه أيضاً بحكم الملازمه المرقومة؛ والشاهد له أمران: أحدهما: مااستفاده السيّدفي الغنية[1]. والثاني: رواية عمروبن شمر[2]؛ هذا.

وحاصل ماأجاب المصنّف ﷺ عن هذا الوجه فيما يأتي من كلامه: منع الدلالة؛

---

١ ـ استدلّ السيّد أبوالمكارم في الغنية على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة، بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾ [المدّثّر: ٥]؛ الغنية: ٤٦.

٢ ـ الوسائل ١: ١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

كيف، وهي غير منتهية إلى شيء من الدلالات؟! وثبوت الملازمة العرفيّة بمكان من المنع. وبمساقه ما في الغنية. وأمّا الرواية: فهي إنّما تدلّ على المطلب إن كان المراد بالحرمة فيها هو الحكم التكليفيّ ـ أعني وجوب الاجتناب ـ وهو في محلّ المنع، بل الظاهر من الحرمة فيها النجاسة. وحينئذٍ يكون مفادها: أنّ نجاسة الشيء يستلزم نجاسة ملاقيه، وهذا ليس بمحلّ الشبهة، بل هو أمرٌ مسلّم الثبوت. إنّما الكلام في أنّ وجوب الاجتناب الثابت بالنسبة إلى أطراف الشبهة يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعضها، وهذا ليس بمستفادٍ منها.

٧٦٢ ـ قوله ﷺ: «نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة ...» (٢٤١:٢)

أقول: هذا توطئة للجواب عن الوجه الثاني للقول بنجاسة الملاقي؛ وتحرير هذا الوجه: أنّ الشارع أمر بالاجتناب والإهراق في أطراف الشبهة، ومنه يستفاد نجاسة الملاقي؛ كما استفيد نجاسة البلل المشتبه مِن أمر الشارع بالوضوء عقيب مجيئه قبل الاستبراء.

وملخّص الجواب عنه: أنّ القياس المزبور مع الفارق؛ لأنّ البلل قبل الاستبراء ممّا تعارض فيه الأصل والظاهر، وإذا أمر الشارع بالطهارة عقيبة يستظهر منه أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، وأين ذلك من المقام الفاقد له؟!

٧٦٣ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه ...» (٢٤٢:٢)

أقول: هذا إشارة إلى الوجه الثالث للقول بنجاسة الملاقي، وتقريره ظاهر.

٧٦٤ ـ قوله ﷺ: «على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به ...» (٢٤٣:٢)

أقول: إنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب ناشٍ عن الشكّ في طهارة الماء، والشكّ في طهارته ليس بناشٍ عن الشكّ في بقاء نجاسة الثوب، بل هو ناشٍ عن الشكّ في كرّيّة الماء.

٧٦٥ ـ قوله ﷺ: «عند تتميم الماء النجس كرّاً ...» (٢٤٣:٢)

أقول: إنّ استصحاب طهارة المتمِّم بالكسر يوجب طهارة الجميع بضميمة الإجماع على اتّحاد حكم المائين، كما أنّ استصحاب نجاسة المتمَّم بالفتح يوجب نجاسة الجميع بضمّ الإجماع المزبور.

٧٦٦ ـ قوله ﷺ: «عند غسل المحلّ النجس بماءين ...» (٢٤٣:٢)

أقول: إنّ المراد هو غسله بهما متعاقباً، فقد علم حينئذٍ غسله بماء طاهر، فيقطع بزوال نجاسته السابقة. وتنجّسه بالماء النجس غير معلوم؛ لاحتمال غسله به أوّلاً، فلا يؤثّر فيه؛ فالماء المتنجّس مردّدٌ بين وقوعه على محلّ النجس فلا حكم له، ووقوعه على محلّ طاهر فيؤثّر فيه. والأصلُ بقاء تلك الطهارة، وهو معارض بأصالة بقاء النجاسة المعلوم الثبوت سابقاً، وبعد التساقط يرجع إلى قاعدة الطهارة.

٧٦٧ ـ قوله ﷺ: «ولو كان ملاقاة شيء لأحد المشتبهين ...» (٢٤٤:٢)

أقول: لو فقد الملاقى ـ بالفتح ـ بعد الملاقاة ففقده إمّا أن يكون قبل العلم الإجماليّ أو بعده؛ فإن كان من الأوّل فحكم الملاقي ـ بالكسر ـ وجوب الاجتناب؛ لأنّ مناطه حصول التعارض بين الأُصول، وهو موجود في المقام.

وإن كان من الثاني فحكم الملاقي ـ بالكسر ـ عدم وجوب الاجتناب؛ لكون الأصل فيه سليماً عن المعارض. وحكم صاحب الملاقى وجوبه؛ لأنّه قبل فقده يكون واجب الاجتناب فيستصحب.

وفيه: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عقليٌّ من باب المقدّمة العلميّة، وهو باقٍ يقيناً، فلا يجري الاستصحاب فيه. ولعلّ قوله ﷺ: «فتأمّل»[1] إشارة إلى هذا.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٤٤.

٧٦٨ ـ قوله ﷺ: «فمحصّل ما ذكرنا: أنّ العبرة في حكم الملاقي ...» (٢: ٢٤٤)

أقول: إنّ إثبات جريان أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ تارةً: بما مضى من منع كونه من مورد العلم الإجماليّ؛ لأنّه لم يعلم بملاقاته للنجس، وإنّما علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدّمةً، وهو لا يستلزم العلم بالملاقاة للنجس لا تفصيلاً ولا إجمالاً. وأُخرى: بما مضى في كلام المصنّف من قاعدة التسبيب والحكومة. وثالثاً: بما يستفاد من كلامه هذا، وهو لا يتوقّف على الالتزام بقاعدة التسبيب؛ وتقريره: أنّ العبرة في جريان الأصل في مورد العلم الإجماليّ وعدمه ليس بالعلم الإجماليّ وعدمه بل بسلامته عن المعارض وعدمها عنه. والمعيار في السلامة وعدمها أنّ كلّ طرف يستلزم جريان الأصل فيه لجريانه في الطرف الآخر، وجريانه فيهما يستلزم التناقض في الجعل الشرعيّ، فهو من الثاني. وكلّ ما لا يستلزم جريانه فيه لجريانه في الطرف الآخر بل للمجري التفكيك بينهما، فهو من الأوّل.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ جريان الأصل في أطراف الشبهة من قبيل الثاني. ووجهه ظاهر. وجريانه في الملاقي من قبيل الأوّل؛ لأنّ أصالة الطهارة جارية فيه، ولا يعارضها الأصل الثابت في نفس الأطراف. أمّا الجاري في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ فلأنّه موافق له لا مخالف لكي يقع التعارض. وأمّا الجاري في صاحب الملاقى: فلأنّه معارضٌ بالأصل في طرف الملاقىٰ ـ بالفتح ـ فلم يكن في قبال الأصل في طرف الملاقي ـ بالكسر ـ أصلٌ يصلح لمعارضته.

ودعوى: أنّا نفرض الملاقاة قبل زمن العلم الإجماليّ، فبعد حصوله يقوم الأُصول الجارية في نفس الأطراف وفي طرف الملاقي متعارضات؛ لكونها حينئذٍ في مرتبة واحدة، وبعد التعارض يحصل التساقط، ونتيجته وجوب الاجتناب عن الكلّ حتّى الملاقي.

مدفوعة: بأنّه لا يعقل فرض التقارن بين الشكّ الموجود في طرف الملاقي وما وجد في نفس الأطراف حتّى يكون الأُصول الجارية فيها في مرتبة واحدة؛ لأنّ الشكّ في الأوّل إنّما نشأ من الثاني، فيكون الشكّ في الثاني مقدّماً، وبعد تقدّمه وتعارض الأُصول فيه يبقى الأصل في طرف الملاقي سليماً عن المعارض؛ فتأمّل.

٧٦٩ ـ قوله ﷺ: «الخامس: لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المحتملات ...» (٢:٢٤٥)

أقول: مرتقى الأقسام أربعةٌ؛ لأنّ المكلّف إذا اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف فإمّا أن يكون هذا البعض معيّناً أو غير معيّن. وعلى التقديرين: فإمّا أن يكون الاضطرار إليه قبل العلم الإجماليّ وبحكمه صورة المقارنة، أو بعده.

أمّا الأوّل ـ أعني ما إذا كان الاضطرار إلى البعض المعيّن وحصل قبل العلم الإجماليّ ـ: فالظاهر عدم وجوب الاجتناب من الباقي؛ لأنّ مناط وجوب الاجتناب إمّا تعارض الأُصول، أو أنّ المناط هو تحقّق وجوب الاجتناب عن كلّ واحد على تقدير العلم التفصيليّ بحرمته. والمقام فاقد لكلّ منهما.

أمّا الأوّل: فلأنّ الاضطرار يوجب سقوط الأصل في طرف المضطرّ إليه، فيكون الأصل الجاري في الباقي سليماً عن المعارض.

وأمّا الثاني: فلأنّه على تقدير العلم التفصيليّ بحرمة المضطرّ إليه لا يجب الاجتناب عنه.

وأمّا الثاني ـ أعني ما إذا كان الاضطرار إليه بعد العلم الإجماليّ ـ: فالمحقّق فيه وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الحرام بعد ثبوته يجب الاجتناب عنه، ولابدّ في مقام امتثاله من تحصيل العلم تفصيلاً أو إجمالاً، وإن لم يمكن فالظنّ المعتبر، وإن لم يمكن فلابدّ من الامتثال الاحتماليّ. وكون المقام فاقداً للأوّل والثاني لا يوجب عدم مراعاة الأخير فيه. وهذا معنى قوله ﷺ: «لأنّ الإذن في ترك

بعض المقدّمات العلميّة...».

وقد يستدلّ لوجوب الاجتناب عن الباقي تارةً بالاستصحاب وأُخرى بقاعدة الاشتغال.

وفيه: أمّا الأوّل: فبأنّه إن أُريد به استصحاب الموضوع ـ أعني الخمر المعلوم بالإجمال مثلاً ـ فهو من الأُصول المثبتة. وإن أُريد به استصحاب الاشتغال فهو بمحلّ المناقشة عند المصنّف كما سيأتي. وإن أُريد به استصحاب وجوب الاجتناب، ففيه أنّه حكم عقليّ لا مسرح للاستصحاب فيه.

وأمّا الثاني: فهي وإن كانت من الأُصول المحكّمة، لكن جريانها في المقام بمعزل عن الثبوت؛ توضيحه: أنّ الشكّ في بقاء التكليف وعدمه تارةً: يكون منشؤُه الشكّ في حصول الامتثال بالنسبة إليه وعدمه، كما إذا اشتبه له القبلة وصلّى إلى بعض الأطراف؛ فإنّ منشأ الشكّ في بقاء التكليف فيه إنّما هو الشكّ في حصول الامتثال به.

وأُخرى: يكون منشؤه الشكّ في بقاء الموضوع، كما إذا أمر بإكرام زيد العالم، ثمّ اشتبه بالجاهل وفقد أحدهما؛ فإنّ منشأ الشكّ في بقاء التكليف فيه إنّما هو الشكّ في بقاء الموضوع وفقده. وما هو مسلّم الثبوت من مورد التمسّك بالقاعدة المرقومة إنّما هو الأوّل دون الثاني؛ وذلك لأنّها إنّما بعثت من حكم العقل بلزوم إطاعة المولى، فلا نعمل بها إلّا في موارد الشكّ في حصول الامتثال، بخلاف القسم الثاني الّذي يكون ما نحن فيه من قبيله؛ فإنّ منشأ الشكّ في بقاء التكليف فيه هو الشكّ في بقاء الموضوع، فلا وجه لإعمال هذه القاعدة فيه، بل لابدّ فيه من استصحاب بقاء الموضوع، والمفروض في ما نحن فيه عدم جريانه.

وأمّا الثالث والرابع: فالحكم فيهما وجوب الاجتناب عن الباقي؛ أمّا إذا كان الاضطرار بعد العلم الإجماليّ فواضحٌ. وأمّا إذا كان قبله فوجه الفرق بينه وبين

القسم الأوّل: أنّ الاضطرار فيه لكونه إلى معيّن يوجب سقوط موضوع الأصل عن طرف المضطرّ إليه أعني الشكّ، فيكون الأصل في الباقي بلا معارض، بخلاف المقام؛ فإنّ الاضطرار فيه لكونه إلى غير معيّن لا توجب زوال موضوع الأصل فيه؛ لبقاء الشكّ حينئذٍ، وإنّما يرفع أثره أعني وجوب الاجتناب عن المضطرّ إليه؛ فالاضطرار في الأوّل مزيل للموضوع، وفي الثاني مزيل للحكم، وهذا هو الفارق.

٧٧٠ ـ قوله ﷺ: «نعم، لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط ...» (٢٤٧:٢)

أقول: قد أشار ﷺ بهذا إلى طريقة القوم في نتيجة دليل الانسداد في قبال مختاره في نتيجته. والفرق بين الطريقتين إنّما يظهر في المشكوكات والموهومات حيث إنّه يرجع فيها على الأُولى إلى الأصل الموجود فيها، وعلى الثانية إلى العمل بالاحتياط ما لم يحصل الحرج؛ فله ﷺ دعويان:

إحداهما: أنّه ـ بناءً على أنّ العمل بالظنّ، من جهة كونه حجّة ـ لابدّ في المشكوكات والموهومات من الرجوع إلى الأصل.

والثانية: أنّه ـ بناءً على أنّ العمل بالظنّ، من جهة كونه أقرب إلى الواقع ـ لابدّ في غير ماقام الظنّ فيه على الترخيص من العمل بالاحتياط إلى أن يحصل الحرج.

وفي كلّ منهما مجالٌ للمناقشة:

أمّا المناقشة في الأُولى: فبأن نقول: إنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كان لسان الأمارة القائمة هو التعيين دون ما ليس كذلك، كما في المقام؛ لأنّ لسان الأدلّة والأمارات في الأحكام الشرعيّة ليس تعيين المعلوم بالإجمال، بل لم يكن فيها رائحة منه فلابدّ في الباقي من الرجوع إلى الاحتياط؛ هذا.

وفيه: أنّ الأمر في مورد المعلوم بالإجمال إذا دار بين الأقلّ والأكثر، فالبناء فيه على الأقلّ أخذاً بالقدر المتيقّن، فيكون الشكّ في الزائد بدويّاً، والمرجع فيه هو البراءة.

وأمّا المناقشة في الثانية: فبأنّ مختار المصنّفﷺ في القسم الأوّل من الأقسام الأربعة ـ أعني ما إذا كان المضطرّ إليه معيّناً وكان الاضطرار فيه قبل العلم الإجماليّ أو مقارناً له ـ هو الرجوع إلى البراءة في الباقي. وما نحن فيه أيضاً كذلك؛ أمّا تعيينه: فلأنّ المرخّص فيه وإن كان غير معيّن قبل حصول الظنّ على الترخيص، لكنّه يصير معيّناً بعد حصوله؛ فهو غير معيّن بالذات ومعيّن بالعرض.

وأمّا كون الترخيص قبل العلم الإجماليّ: فلأنّ حصول صفة الظنّ وتعيين المرخّص فيه وإن كان بعد العلم الإجماليّ، لكنّه كاشف عن ثبوت الترخيص فيه قبل العلم الإجماليّ، نظير ما إذا كان العلم الإجماليّ في الشبهة المحصورة قبل الاضطرار في نظرنا لكنّه انكشف بقول الطبيب كون الاضطرار قبله، ومثل هذا يلحق بالقسم الأوّل دون سائر الأقسام؛ فتدبّر.

٧٧١ ـ قولهﷺ: «السادس: لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً ...» (٢٤٨:٢)

أقول: إنّ مجرّد كون المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً ـ وبعبارة أُخرى: إنّ الحكم الثابت فيها ممّا لا يمكن مخالفته إلّا على سبيل التدريج ـ لا يوجب خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء حتّى يرتفع به وجوب الاجتناب الثابت فيها؛ كيف، ولو كان إحدى زوجات الرجل حائضاً ثمّ اشتبهت فارتكاب الوطي بالنسبة إليها ممّا لا يتحقّق إلّا على التدريج؟! مع أنّ تمامها محلّ الابتلاء للزوج. فهو نظير الشرب بالنسبة الى الإنائين المشتبهين. غاية الفرق: أنّه يمكن خلط أحدهما بالآخر وارتكاب المخلوط دفعةً، بخلاف هذا المثال؛ فليس مجرّد كون المشتبهات حاوية لعنوانٍ تدريجيّ الحصول ممّا يوجب خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء، بل لابدّ فيها أن تكون حاوية لخصوصيّة زائدة على العنوان المزبور توجب خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء، والمثال المزبور في المتن حاوٍ

لتلك الخصوصيّة، وهي توجب الفرق بين هذا المثال والمثال الّذي ذكرته. وملخّصه: أنّ ارتكاب الأطراف من حيث التقديم والتأخير في الثاني كان بيد الزوج بخلاف الأوّل؛ فإنّ مخالفة أثر الحيض في آخر الشهر لايمكن له في أوّل الشهر؛ فالميزان أنّه لو كان له أن يقدّم المؤخّر ويؤخّر المقدّم فهو من الثاني، وإلّا فهو من الأوّل.

٧٧٢ ـ قوله﵀: «كما في مثال الحيض؛ فإنّ تنجّز تكليف ...» (٢٤٨:٢)

أقول: وجوه المسألة بل أقوالها ثلاثةٌ:

أحدها: ما عن الشيخ الطوسي﵀ حيث ذهب في الفرع المزبور إلى الاحتياط.

وثانيها: ماعن المشهور من حرمة المخالفة القطعيّة وكفاية الموافقة الاحتماليّة.

وثالثها: ما ذهب إليه المصنّف﵀ من الرجوع إلى البراءة؛ لما هو المؤسّس عنده: من أنّه إذا كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء يكون المحكّم في الباقي هو البراءة؛ هذا.

وفيه: أنّ جريان البراءة فيه ليس من جهة كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء بل من جهة خروجه عن تحت قدرة المكلّف. وبعبارة أُخرى: إنّ القدرة بالنسبة إلى كلّ طرف شرط في ثبوت الاحتياط، وما نحن فيه فاقدٌ له؛ لعدم قدرة كلّ من الزوج والزوجة في أوّل الشهر على ترتيب أثر الحيض الموجود في آخر الشهر، فأحد الأطراف خارجٌ عن تحت قدرتهما.

٧٧٣ ـ قوله﵀: «ولكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط ...» (٢٤٩:٢)

أقول: وجه الفرق بين الأمثلة: أنّ المشتبه في مثال النذر هو الزمان، وفي المعاملة الربويّة هو الفعل الصادر في زمانين، وفي مثال الحيض هو الفعل في حالتين أعني به الوطي في حال الحيض المردّد بين أوّل الشهر وآخره.

ووجه ثبوت الاحتياط في الأوّلين دون الأخير: أمّا في الأوّل منهما: فبيانه مبنيٌّ على بيان أنّ النذر الموقّت ـ كما عن ظاهر غير واحد من الفقهاء ـ ليس كسائر الواجبات الموقّتة؛ ولذا ذهبوا فيما لو نذر أحدٌ أن يضحي غداً، وكان له غنمٌ يتوقّف الوفاء بهذا النذر على وجوده، إلى[1] حرمة تلفه وتفويته قبل الغد مع أنّهم غير ملتزمين به في سائر الواجبات الموقّتة.

وسرّ الفرق بينهما بحيث يظهر التميّز بين هذا ومثال الحيض: أنّ النذر عبارة عن الوعد في المستقبل، والفرق بينه وبين سائر المستقبلات أنّه مأخوذٌ فيه الالتزام دونها، وفي المثال المذكور لو فوّت الغنم الموجود ـ وإن لم يجئ زمان النذر ـ يصدق أنّه ما وفى بوعده ونقض ما له من الالتزام؛ ولذا لو وعد أحدٌ أن يعطي فرسه إلى صديقه، ثمّ نقل الفرس قبل الإعطاء إلى غيره، يصدق في العرف أنّه ما وفى بوعده. وهذا بخلاف سائر الواجبات الموقّتة؛ فإنّ هذا الالتزام والوعد غير مأخوذ فيها.

وأمّا في الثاني منهما ـ أعني مثال المعاملة الربويّة ـ: فلأنّ المناط في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء إنّما هو كون الخطاب الموجود فيه حاوياً لفردين كان أحدهما محلّ الابتلاء دون الآخر، أو احتوائه لفرد واحد لكن كان له حالتان يتحقّق الابتلاء وعدمه بالنسبة إليهما. والمقام فاقدٌ لهذا المناط؛ لأنّ تحقّقه مبنيٌّ على ثبوت التعدّد فرداً أو حالةً بين الربا الواقع في أوّل الشهر وآخره. وليس له تعدّد؛ لأنّ منشأه إن كان هو الزمان فهو فاسد؛ كيف، وأخذه ليس من باب التقييد؟! ضرورة أنّ المحرّم ليس الربا الواقع في أوّل الشهر بل نفس الربا، فأخذه ليس إلّا من باب الظرفيّة الصرفة، وبعد إلقائه لم يبق إلّا فعل واحد. وإن كان غيره فهو

---

١ ـ متعلّق بقوله: «ذهبوا».

معلوم العدم. وهذا بخلاف مثال الحيض فإنّ لحرمة الوطي فيه موضوعاً وهو الحائض، ولها بالنسبة إلى أوّل الشهر وآخره حالتان لو أُغمض النظر عن الزمان فيها يكون التعدّد والتمايز بحسبها؛ فالمشتبه في مثال الربا فعل واحد في زمانين، وفي الحيض فعل في حالتين؛ فتأمّل.

٧٧٤ ـ قوله ﷺ: «أو الصغر على وجهٍ ...» (٢:٢٤٩)

أقول: لا وجه لذكر الصغر في عداد صاحبيه؛ ضرورة أنّ فساد الربا في حقّ الصبيّ ليس من جهة خصوص الربويّة، بل من جهة كونه مسلوب العبارة وكون معاملاته بتمامها فاسدة، فلا ربط له بالمقام.

اللّهمّ إلّا أن يوجّه: بأنّ قوله: «على وجهٍ» قيد للأخير، وهو إشارة إلى القول بصحّة معاملات الصبيّ، وحينئذٍ يكون فساد الربا في حقّه بعنوان الربويّة؛ ولكنّ الظاهر كونه قيداً لأصل المطلب؛ أعني ثبوت التفكيك بين ترتّب الفساد وعدم النهي؛ بأن يشير إلى ما اختلف فيه في تفسير مدرك المسألة؛ أعني قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ ٱلْبَيْعَ وَ حَرَّمَ ٱلرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَٱنْتَهى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾[1]؛ فإنّ محتملاته بين كون المراد بالموعظة هو الإسلام ـ كما عن الباقر ﷺ في تفسيره: «من أدرك الإسلام وتاب ممّا كان عمله في الجاهليّة وضع الله عنه ما سلف»[2]؛ يعني كان له ما أكل وليس عليه ردّ ما سلف ولا يعاقب عليه. ومفاده صحّة المعاملات الربويّة السابقة وعدم العقاب عليها ـ وبين كون المراد بها هو البيان ووصوله وقولُه تعالى: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ كما ذكر، وبين كون المراد بالموعظة كما ذكر وقوله: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ مختصّ المفاد بصرف رفع العقاب. والتفكيك الّذي ادّعاه ﷺ

---

١ ـ البقرة: ٢٧٥.

٢ ـ أُنظر مجمع البيان ١: ٣٩٠.

إنّما يتمّ على الوجه الأخير. وقوله﵀: «على وجه» إشارةٌ إليه. وعلى هذا الوجه يكون ذكر الصغر بلامورد.

٧٧٥ ـ قوله﵀: «و ليس هنا مورد التمسّك بعموم صحّة العقود ...» (٢: ٢٥٠)

أقول: يرد عليه ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ: أنّ المقام من الشبهات المصداقيّة؛ فلا يجوز التمسّك بالعموم فيها.

٧٧٦ ـ قوله﵀: «اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ ...» (٢: ٢٥٠)

أقول: قد سلك هذا المسلك في مسألة حجّيّة ظواهر القرآن في مقام ردّ شبهة من قال: «بأنّ وقوع التحريف في القرآن يمنع من التمسّك به»، فراجع[١]؛ لكنّه رجع عنه بقوله: «لكنّ الظاهر الفرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة»[٢].

وقوله﵀: «فتأمّل»[٣] إن كان اشارة إلى وجه الفرق فيلزم التناقض بين كلامه هذا وما سبق في تلك المسألة، وإن كان إشارة إلى الجواب عن وجه الفرق فيرتفع التناقض.

أمّا الأوّل: فبأن يقال: إنّ الوجه في سقوط الأُصول العمليّة في مورد العلم الإجماليّ إنّما هو تنجّز الخطاب، وهو مفروض العدم في التدريجيّات؛ لعدم ابتلاء المكلّف بجميع الأطراف فيها، فلا ينجّز الخطاب الواقعيّ في حقّه، فلا مانع من إجراء الأُصول في جميع الأطراف. وهذا بخلاف الأُصول اللفظيّة؛ فإنّ المناط فيها هو الظهور في الخطاب؛ حيث إنّه ظاهرٌ في الاجتناب عن جميع الأطراف، وبعد العلم الإجماليّ بخروج أحد الأطراف عن تحت العامّ لم يبق له ظهور.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ١: ١٥٨؛ حيث قال: «الثالث: أنّ وقوع التحريف في القرآن ـ على القول به ـ لا يمنع من التمسّك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجماليّ باختلاف الظواهر بذلك...».

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٥٠. ٣ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٥٠.

وأمّا الثاني: فبأن يقال: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان اعتبار الأُصول اللفظيّة من باب الظنّ الشخصيّ، وهو بمكان من السقوط.

٧٧٧ ـ قوله ﷺ: «وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف ...» (٢٥١:٢)

أقول: إنّما لم يتعرّض ﷺ لحكم ما إذا كان طرفا الشبهة في المكلّف احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك؛ لأنّ الشكّ فيه في التكليف، ومحلّ الكلام هو الشكّ في المكلّف به.

٧٧٨ ـ قوله ﷺ: «كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة أحد[1] لباسي...» (٢٥١:٢)

أقول: إنّ الكلام في الخنثى تارةً: يقع في حكمه التكليفيّ، وأُخرى فيما يتعلّق به من الحكم الوضعيّ. والمناسب لباب البراءة إنّما هو التعرّض للأوّل دون الثاني؛ لأنّه لا مسرح لأصل البراءة فيه. والكلام فيه تارةً: في حكمه المتعلّق بنفسه، وأُخرى: في معاملة الغير معه، وثالثاً: في التناكح، وحكم الكلّ مذكور في المتن.

٧٧٩ ـ قوله ﷺ: «بناءً على عدم العموم في آية «الغضّ» ...» (٢٥٢:٢)

أقول: آية الغض هو قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**﴾[2]. ومقتضى عمومها عدم جواز النظر للرجال إلى الخنثى؛ فإنّ مفادها إنّما هو وجوب الغضّ لهم عن كلّ أحد، اقتصاراً في المخرج على القدر المتيقّن.

وفيه: أنّ العموم فيها مبنيٌّ على كون حذف المتعلّق من أسباب العموم؛ ضرورة أنّه لم يكن فيها سببٌ آخر للعموم. وإفادة حذف المتعلّق للعموم بمكان من السقوط.

وآية حرمة إبداء الزينة هو قوله تعالى: ﴿**وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ**

---

١ ـ في نسخ الفرائد: «إحدى لباسي».
٢ ـ النور: ٣٠.

﴿يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[1] إلى أن قال سبحانه: ﴿وَلَايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ الآية. ومقتضى عمومها إنّما هو عدم جواز معاملة النساء للأُنثى معها.

وفيه: أنّ العموم فيها وإن لم يكن قابلاً للمنع ـ لكونها حاويةً لأداته أعني الاستثناء ـ إلّا أنّ الاشتباه لكونه في مصداق المخصّص يمنع عن التمسّك بالعموم فيه؛ أمّا الصغرى: فلأنّ الخنثى ليس بطبيعة ثالثة، بل هو داخل في الواقع تحت أحد الفريقين كما دلّ عليه الكتاب والسنّة. وأمّا الكبرى: فوجهه محرّر في محلّه.

٧٨٠ ـ قوله﵀: «وكذا يحرم عليه التزويج والتزوّج ...» (٢٥٢:٢)

أقول: استدلّ له: تارةً: بالأصل، وأُخرى: بأنّ الشكّ فيه في المكلّف به؛ لأنّ وجوب حفظ الفرج ـ كما هو صريح القرآن ـ متوجّه إلى كلّ من الرجال والنساء، والخنثى للشكّ في اندراجه تحت أحد الفريقين لابدّ له من الاحتياط.

وثالثاً: بأنّ ما نحن فيه من قبيل ما تعلّق به غرض الشارع فيه بعدم وقوع الفعل في الخارج أصلاً، فترخيص كلّ منهما للمخالطة مع الخنثى مخالفة للغرض المقصود؛ لأنّ أمر الفروج في نظر الشارع في كمال الاهتمام بالنسبة إلى جميع الأنام.

٧٨١ ـ قوله﵀: «ويمكن أن يقال: بعدم توجّه الخطابات التكليفيّة ...» (٢٥٢:٢)

أقول: هذا خوضٌ منه﵀ في إقامة الدليل على القول بالبراءة المحكيّ عن صاحب الحدائق مع كونه في الشبهة المحصورة من القائلين بالاحتياط.

ودليله الأوّل هو الانصراف، ومنشؤه قلّة الخنثى.

---

١ ـ النور: ٣١.

والثاني: أنّ العقل لايحكم بوجوب الإطاعة على المكلّف إلّا بعد العلم منه بتوجّه الخطاب إليه تفصيلاً، بحيث يصحّ من المولى أن يعاينه: بأنّك لم خالفتني في الأمر الفلانيّ. والمفروض عدم وجود مثل هذا الخطاب في المقام، فيرجع الشكّ في كلّ خطاب إلى الشكّ البدويّ؛ هذا.

٧٨٢ ـ قوله ﷺ: «الثامن: أنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية ...» (٢: ٢٥٤)

أقول: توضيح المقام: أنّ الأصل في كلّ واحد من المشتبهين مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ: تارةً: يكون هو الحلّ، وأُخرى: هو الحرمة. وفي جريان الاحتياط على مذاق أهله والبراءة على مذاق أهلها تفصيلٌ بينهما:

أمّا على مذاق أهل الاحتياط: فيقع الكلام تارةً: في الحكم التكليفيّ، وأُخرى: في الحكم الوضعيّ.

أمّا الأوّل: فلا إشكلال في أنّ الفرق بينهما في مقام العمل في حيّز العدم وإن كان بينهما فرق علميّ؛ أمّا عدم الفرق عملاً: فلأنّ وجوب الاجتناب ثابتٌ في الجميع. غاية الأمر أنّ مستنده في القسم الأوّل إنّما هو ثبوت العلم الإجماليّ وسقوط الأُصول، وفي الثاني أصالة الحرمة واستصحابها؛ نعم، ربما يحصل بينهما الفرق في مقام العمل أيضاً، كما إذا خرج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء؛ فإنّه إن كان خروجه عنه في الأوّل فلا محالة يكون الطرف الآخر مجرى البراءة. وهذا بخلاف ما إذا كان خروجه عنه في الثاني؛ فإنّ مستصحبي الحرمة المعلوم إجمالاً انتقاض الحالة السابقة فيه، إذا خرج أحدهما عن محلّ الابتلاء لا يوجب الخروج المزبور سقوط الاستصحاب في الطرف الآخر.

وأمّا الفرق العلميّ: فهو ما عرفت.

هذا كلّه في الحكم التكليفيّ، وأمّا بحسب الحكم الوضعيّ فالفرق بينهما في

غاية الوضوح؛ ضرورة أنّه يحكم بنجاسة الملاقي في الثاني دون الأوّل؛ لأنّ معنى استصحاب النجاسة إنّما هو ترتيب آثارها، ومن جملة الآثار نجاسة الملاقي، بخلاف الأوّل؛ لما عرفت: من عدم الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء والاجتناب عن ملاقيه. ومن جملة الآثار ترتب الحدّ؛ إلّا أن يقال: «إنّ الحدود تدرء بالشبهات»[1].

وأمّا على مذاق أهل البراءة: فبيان الفرق مبنيٌّ على استقصاء الأقسام المتصوّرة في المقام، فنقول: إنّ الأصل في كلّ واحد من المشتبهين مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ تارةً: يكون هو الحِلّ، وأُخرى: هو الحرمة. وعلى الثاني: تارةً: يوجد في الشبهة أصل حاكم على الأصل الأوّليّ قاضٍ بالحِلّ، وأُخرى: لا.

مثال الأوّل: واضحٌ.

مثال الثاني: ما إذا علم إجمالاً بطلاق إحدى محلّلاته؛ فإنّ مقتضى الأصل الأوّليّ في الفروج وإن كان هو الحرمة، لكن فيه أصل ثانويّ يقتضي الحِلّ، وهو استصحاب الحلّيّة السابقة.

ومثله: ما إذا علم إجمالاً بعدم التذكية في أحد من اللحوم في السوق إذا لم يصل إلى حدّ الغير المحصور؛ فإنّ مقتضى الأصل الأوّليّ في اللحوم هو الحرمة؛ إلّا أنّ مقتضى الأصل الحاكم فيه ـ أعني سوق المسلم ـ هو الحلّيّة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي. وكذا إذا وجد مال في يد المسلم.

ومثال الثالث: ما إذا علم إجمالاً بنكاح إحدى أجنبيّات. ومثله: ما إذا علم إجمالاً بتذكية أحد اللحوم المطروحة.

---

١ ـ قال رسول الله ﷺ: «إدرأوا الحدود بالشبهات»؛ أُنظر الوسائل ١٨: ٣٣٦، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامّة، الحديث ٤.

إذ اعرفت هذا، فنقول: أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان البراءة فيه عند المجوّزين للارتكاب فيما عدا مقدار الحرام. وكذلك الثاني؛ ضرورة أنّ العلم الإجماليّ عندهم لا يوجب سقوط الأصل، ومقتضى الأصل الحاكم فيه هو الحلّيّة.

وأمّا الثالث: فربما يظهر من آخر كلام المصنّفﷺ التعميم منهم بالنسبة إليه، وهو كما ترى؛ كيف، والحكم بالجواز ممّا لا يجوز لهم مع وجود استصحاب الحرمة وعدم الأصل الحاكم كما عرفت؟!

وأدلّتهم أيضاً غير وافية به؛ لأنّها إن كانت هي الأخبار ـ أعني ما دلّت على حلّيّة المال المختلط بالحرام ـ فكلّها واردة فيما وجد فيه الأصل الحاكم؛ أعني يد المسلم وما هو بمثابته. وإن كانت غيرها ـ أعني كون العلم الإجماليّ بمنزلة العدم ـ فلابدّ من الرجوع إلى الأصل، فمقتضاه إنّما هو الحكم بالحرمة، كما عرفت.

٧٨٣ ـ قولهﷺ: «وربما يقال: إنّ الظاهر أنّ محلّ الكلام ...» (٢:٢٥٥)

أقول: نقل هذا عن بعض المحقّقين في حاشيته على المعالم المسمّى بهداية المسترشدين في ذيل مسألة مقدّمة الواجب؛ فراجع[1].

٧٨٤ ـ قولهﷺ: «والمعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب ...» (٢:٢٥٧)

أقول: مقتضى نظم الطبيعيّ تقديم البحث عن الموضوع، إلّا أنّ المصنّفﷺ تبعاً لبعضهم قد تقدّم البحث عن الحكم؛ ولعلّ النكتة: أنّ البحث عن الموضوع إنّما يقدّم إذا كان بعنوانه منصوصاً في الأدلّة؛ كما في قوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ ٱلْبَيْعَ**﴾ وأمثاله. والمقام ليس كذلك؛ ضرورة أنّ الموضوع فيه ـ أعني الغير المحصور ـ ممّا لم يكن له بهذا العنوان في الأدلّة عين ولا أثر، وإنّما هو عنوان منتزع من الموضوعات

---

١ ـ هداية المسترشدين: ٢٢١.

المشتبهة في الموارد المختلفة، وفي مثله لابدّ من تقديم البحث عن الحكم وأدلّته لكي يعرف منه مقدار سعة دائرة موضوعه.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع في كلّ حكم كدليله: بين منصوص ومستنبط؛ فإن كان من الأوّل ـ مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾[1] و﴿تَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾[2] وأمثالهما ـ: فلابدّ فيه من تقديم البحث عن الموضوع ومعرفة حاله بالرجوع إلى الشرع أو العرف أو اللغة.

وإن كان من الثاني: فلابدّ فيه من تقديم البحث عن الحكم ونقل دليله لكي يستنبط منه عنوان الموضوع وميزانه.

فإن قلت: إنّ أدلّة المسألة على ما يأتي بين وجوه ستّة، وكلّ منها ممّا لا يستفاد منه عنوان الغير المحصور، فلا فائدة في تقديمها.

قلت: لابدّ من التقديم لكي يعلم منه عدم الاستفادة، فيرجع إلى غيرها أو يوسّس الأصل. وتوضيحه يأتي في مقام بيان الموضوع.

٧٨٥ ـ قوله ﷺ: «وبالجملة: فنقل الإجماع مستفيض ...» (٢٥٧:٢)

أقول: غرضه: أنّ الإجماع المزبور وإن كان منقولاً، لكنّه كالمحصّل والمسألة فقهيّة لا أُصوليّة، فلا يقال بعدم اعتبار الظنّ فيها.

٧٨٦ ـ قوله ﷺ: «الثاني: ما استدلّ به جماعة[3]: من لزوم المشقّة ...» (٢٥٧:٢)

أقول: هذه الأدلّة بين ما يكون لسانه إبداء المانع بعد تسليم وجود المقتضي لوجوب الاجتناب، وبين ما يكون لسانه منع المقتضي رأساً.

٧٨٧ ـ قوله ﷺ: «وفي هذا الاستدلال نظر ...» (٢٥٨:٢)

أقول: ما أجاب ﷺ عن هذا الوجه بين وجهين:

---

١ ـ البقرة: ٤٣. ٢ ـ النساء: ٤٣.

٣ ـ كالمحقّق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد ٢: ١٦٦، وروض الجنان: ٢٢٤.

أحدهما: أنّه إن أُريد نفي الحرج الشخصيّ ـ كما هو ظاهر عموم هذه الأدلّة ـ ففيه: أنّ هذا ليس له انطباق على عنوان الغير المحصورة؛ لأنّ جميع أفرادها ليس ممّا يوجد فيه الحرج المزبور. ورفع الحكم عن الواجد له لا يوجب رفعه عن الفاقد له، فليس له اختصاص بهذا العنوان، بل لو وجد الحرج المزبور فيما هو فرد للمحصورة أيضاً فكذلك.

وإن أُريد به الحرج النوعيّ ـ أعني ما فيه حرجٌ بالنسبة إلى أغلب الأفراد في حقّ أغلب المكلّفين، كما هو مقتضى ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب ـ ففيه:

أوّلاً: أنّ هذا إنّما هو نافعٌ في العناوين الأصيلة الواقعة بنفسها في مصبّ الحكم الشرعيّ، كالحديد مثلاً، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليست بواقعة أصيلة حكم فيها بحكم، بل هي من العناوين المتنزعة من الموضوعات المشتبهة في الموارد المختلفة.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ هذا العنوان وإن لم يقع في آية أو رواية، لكنّه واقع في معقد إجماعهم ومتون فتاويهم؛ أمّا الأوّل: فلأنّ كلّ من باشر حكاية الإجماع في هذه المسألة أخذ في معقده عنوان الغير المحصورة. وأمّا الثاني: فلاتّفاقهم في فتاويهم في هذا المقام على التعبير بهذا اللفظ، ووقوعه فيه يكشف عن صدور هذا اللفظ عن المعصوم عليه السلام؛ بأن أخذه المُجمعون من خبر، أو كان هو بنفسه قوله عليه السلام؛ لكونه داخلاً في المجمعين؛ فلابدّ حينئذٍ من أن يعامل معه معاملة اللفظ الواقع في الكتاب والسنّة.

وثانياً: نمنع غلبة الحرج في الاجتناب على الأغلب؛ فتأمّل.

وثانيهما: ما ذكره رحمه الله في قوله: «مع أنّ لزوم الحرج في الاجتناب عن

الشبهة...»[١]. وملخّصه: أنّ لسان أدلّة الحرج إنّما هو بيان المانع، وهو إنّما ينفع فيما وجد فيه المقتضي لوجوب الاحتياط، والشبهة الغير المحصورة فاقدة لأصل المقتضي؛ لأنّ كثيراً من مواردها لايكون جميع المحتملات منها مورد ابتلاء المكلّف، فعدم وجوب الاحتياط فيها إنّما هو من جهة عدم المقتضي لاوجود المانع.

٧٨٨ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أوّلاً: أنّ المستند في وجوب ...» (٢٦١:٢)

أقول: حاصله: أنّ المستند في وجوب الاحتياط إنّما هو حكم العقل، وقد سبق حكومة الحكم العقليّ على أخبار الحِلّ.

٧٨٩ ـ قوله ﷺ: «وثانياً: لو سلّمنا شمولها لصورة العلم ...» (٢٦١:٢)

أقول: توضيحه: أنّ أخبار الاحتياط أخصّ من أخبار الحِلّ؛ لأنّ المندرج تحت الثاني طوائفُ ثلاث: الشبهة الغير المحصورة، والمحصورة، والشبهات البدويّة. والمندرج تحت الأوّل طائفتان؛ لأنّ الأخيرة خارجة عن تحته بالإجماع القطعيّ؛ هذا.

ولمّا كان هذا الجواب بمعزل عن التحقيق عند المصنّف ﷺ ـ لما يأتي في باب التعادل والتراجيح: من أنّ المخصّص إذا كان من مقولة الإجماع فضلاً عن غيره لايوجب انقلاب النسبة بين المتعارضين، فلا يعامل معهما إلّا معاملة النسبة الثابتة لهما قبل الانقلاب ـ فقد أعرض عنه وأجاب بوجهٍ آخر؛ وهو: أنّ أخبار الحِلّ نصٌّ في الشبهة البدويّة، وأخبار الاحتياط نصٌّ في المحصورة، وكلاهما ظاهران في الشبهة الغير المحصورة. والجمع بينهما بإدخال الأخيرة في الأوّل ليس بأولى من العكس. وعدم الشاهد على التعيين يوجب سقوط هذا الجمع.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٦٠.

٧٩٠ ـ قوله عليه السلام: «إلّا أن يدّعى: أنّ المراد جعل الميتة ...» (٢٦٣:٢)

أقول: غرضه عليه السلام أنّ محلّ الترخيص فيها إنّما هو الشبهات البدويّة دون المقرون بالعلم الإجماليّ؛ وذلك لأنّ مساق قوله عليه السلام: «فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتَرِ وبِع وكُل»[1] إنّما هو بعينه مساق عمومات الحِلّ مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام». ويؤيّده قوله عليه السلام: «مِنْ أجل مكانٍ واحدٍ يُجْعَل فيه المَيتة ...»؛ فإنّ مفاده أنّ جعل الميتة في الجُبُن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جُبُن غيره من الأماكن الخالية عن العلم الإجماليّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ الحكم بالترخيص ليس من جهة كون الشبهة غير محصورة، وإنّما هو من جهة وجود الأمارة؛ أعني سوق المسلمين؛ لأنّه أمارة شرعيّة على حِلّ الجبن المأخوذ منه.

٧٩١ ـ قوله عليه السلام: «ولو من يد مجهول الإسلام» (٢٦٣:٢)

أقول: هذا إشارة إلى بيان معنى اعتبار السوق؛ فإنّ المراد به ليس اعتبار اليد الموجود فيه؛ كيف، وهي بنفسها من الأمارات المعتبرة؟!

ولا اعتباره بنفسه؛ لأنّ لازمه هو الحكم بحليّة اللحم المطروح فيه. وهو كما ترى.

بل المراد: أنّ السوق إذا كان الغالب فيه أو تمامه من المسلمين، ووجد فيه من هو مجهول الحال، فهو أمارة على إسلامه، وحينئذٍ يكون يده أمارة على الحِلّ؛ هذا.

---

١ ـ المحاسن ٢: ٢٦٩، الحديث ١٩٧٦؛ والوسائل ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

٧٩٢ ـ قوله ﷺ: «إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبرٍ ...» (٢٦٣:٢)

أقول: وشرح مراده: أنّ العلم الإجماليّ كما يوجب سقوط الأُصول كذلك يوجب سقوط الأمارات الموجودة في مورده، فلا مسوّغ للارتكاب إلّا كون الشبهة غير محصورة، دون وجود الأمارة. ومورد الرواية وإن كان ثبوت الترخيص في الشبهة الغير المحصورة في مورد الأمارة، لكن إذا لم يعتبر العلم الإجماليّ في مورد الأمارة فعدم اعتباره في مورد الأُصول بطريق أولى.

وجه الأولويّة: أنّ العلم الإجماليّ أولى بإسقاط الأمارات من الأُصول؛ لأنّ الأمارات لكونها ناظرة إلى الواقع إن اعتبرت في مورد العلم الإجماليّ يلزم التناقض في متن الواقع، فلابدّ ـ فراراً عنه ـ من الالتزام بكون العلم الإجماليّ مسقطاً لها. وهذا بخلاف الأُصول؛ فإنّها لكون الشكّ فيها من باب الموضوعيّة وعدم كونها ناظرة إلى الواقع، لكان للشارع اعتبارها في مورد العلم الإجماليّ؛ فإذا لم يعتبر العلم الإجماليّ في مورد الأوّل ـ كما هو مفاد الرواية ـ فعدم اعتباره في مورد الثاني بطريق أولى.

٧٩٣ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٢٦٣:٢)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ الغالب في السوق وجود العلم الإجماليّ بالحرام والنجس فيه. وكون العلم الإجماليّ مسقطاً له مستلزمٌ لعدم اعتباره إلّا في موارد نادرة.

ويحتمل أن يكون إشارة إلى أنّ الترخيص في الرواية ليس من جهة كون الشبهة غير محصورة، بل من جهة عدم وجود مناط الاحتياط في موردها؛ لأنّ مناطه إنّما هو تعارض الأمارات، وهذا غير موجود فيه؛ لأنّ موردها إنّما هو سوق المسلمين، والغالب فيه إنّما هو تصرّف البايع، وتصرّفه هذا أمارة الحِلّ. وليس له

تصرّف آخر حتّى يحصل التعارض بينهما. فيؤثّر العلم الإجماليّ أثره؛ نعم، لوحصل له تصرّف آخر بالنسبة إلى هذا المشتري فهو من موارد التعارض، لكنّه خلاف المتعارف.

٧٩٤ ـ قوله ﷺ: «ضرورة أنّ كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء...» (٢٦٣:٢)

أقول: ملخّص هذا الدليل: أنّ العقلاء في صورة كثرة الأطراف لايعتنون بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات. ومحتمل هذا بين وجهين:

أحدهما: ما هو ظاهر المصنّف ﷺ من أنّ الكثرة توجب تنزيل العلم الإجماليّ منزلة العدم؛ فلايكون الشبهة الغير المحصورة عندهم حينئذٍ إلّا كالشبهات البدويّة. وعلى هذا التقرير يكون الوجه المزبور ناظراً إلى منع المقتضي.

وثانيهما: ما عن صاحب الهداية من أنّ الأطراف إذا كثرت فكثرتها توجب الوهم في كلّ طرف بالنسبة إلى الضرر المعلوم بالإجمال؛ وعلى هذا يكون ناظراً إلى إبداء المانع.

ويمكن المناقشة في الوجه الأخير:

أوّلاً: بأنّه إن أراد أنّ الكثرة توجب كون الضرر المعلوم موهوماً بالنسبة إلى بعض الأطراف، فهو ترجيحٌ بلا مرجّح. وإن أراد كونها موجبة له بالنسبة إلى جميع الأطراف فهو عبارة أُخرى عن الظنّ بعدم الضرر بالنسبة إلى كلّ طرف. وهذا ينافي العلم الإجماليّ بوجود الضرر في البعض؛ لأنّ السالبة الكلّيّة تنافي الموجبه الجزئيّة.

وثانياً: بأنّه منقوض بالشبهة المحصورة إذا حصل الوهم المذكور فيها.

ودعوى الفرق بينهما: بأنّ الوهم الحاصل في الأوّل منبعث من الكثرة وفي الثاني من سبب خارجيّ.

مدفوعة: بأنّ الحكم العقليّ لا يفرق فيه بين أسبابه. وإذا ثبت أنّ الضرر

الموهوم ليس بمحلّ الاعتناء عند العقل، فهو لا يفرق بين أسبابه.

وثالثاً: بأنّ دفع الضرر الموهوم لازم كمشكوكه ومظنونه؛ ولذا لا يكتفى في رفع الشغل اليقينيّ بالامتثال الظنيّ، وفي المقام أيضاً تحقّق الشغل اليقينيّ؛ هذا.

٧٩٥ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٢٦٥:٢)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ لازم هذا هو عدم الالتزام بجواز المخالفة القطعيّة في الشبهة الغير المحصورة. وسيأتي بُعيد هذا أنّ مفاد هذا الوجه هو الجواز.

ويحتمل أن يكون إشارة إلى المناقشة في الأمثلة المرقومة في كلام المستدلّ تقريباً لاستدلاله. وبيانها مبنيٌّ على ذكر دقيقة؛ وهي:

أنّ القبح في باب الضرر إن لوحظ بالنسبة إلى الغير ـ مثل الاشمئزاز الحاصل للطبع من قتل الحبيب والصديق ـ وكذلك الحسن ـ مثل الاستعجاب الحاصل له من قتل العدوّ ـ ليسا بالحسن والقبح العقليّين، وإنّما هو بمعنى موافقة الطبع ومنافرته.

وإن لوحظ بالنسبة إلى النفس فله جهتان: جهة استعجاب واشمئزاز عقليّ وهو محلّ الكلام في المقام، وجهة استعجاب واشمئزاز طبعيّ ومن هذه الجهة ملحقٌ بالأوّل.

مثلاً: إعطاء جميع الأموال ليس فيه اشمئزاز عقليّ، وإنّما كان اشمئزازه من قِبَل الطبع.

إذا عرفت هذه، فاعلم: أنّ الأمثلة المرقومة أجنبيّةٌ عن المقام؛ ضرورة أنّ القبح فيها لكون الضرر ملحوظاً بالنسبة إلى الغير إنّما هو بمعنى منافرة الطبع، ومحلّ الكلام هو القبح العقليّ؛ نعم، مثال السمّ ـ لكون الضرر فيه راجعاً الى النفس ـ من هذا القبيل، لكن قد عرفت أنّ مثل هذا له جهتان، والاختلاف في التأثّر فيه إنّما هو

من غير جهة القبح العقليّ ـ أعني جهة الاشمئزاز الحاصل للطبع ـ فلا ربط له بمحلّ الكلام أيضاً؛ هذا.

٧٩٦ ـ قوله ﷺ: «أنّ الغالب عدم ابتلاء المكلّف إلّا ببعضٍ معيَّنٍ...» (٢٦٥:٢)

أقول: يمكن المناقشة فيه: بأنّ المدار لو كان على الابتلاء وعدمه لا نقلب عنوان المحصورة وغيرها إلى موضوع آخر، وهو كما ترى.

٧٩٧ ـ قوله ﷺ: «فصور ارتكاب الكلّ ثلاث ...» (٢٦٧:٢)

أقول: وذلك لأنّه تارةً: لا يكون عازماً على ارتكاب الجميع من أوّل الأمر بل يرتكب تدريجاً فينجرّ الأمر إليه، وأُخرى: يكون عازماً عليه من أوّل الأمر. وهو أيضاً تارةً: يكون المقصد فيه هو الجميع لا نفس الحرمة، وأُخرى: يكون المقصد مباشرة الحرام ويرتكب الكلّ مقدّمة له. فإن قلنا في الأوّل بعدم جواز المخالفة القطعيّة ففي الأخيرين بطريقٍ أولى. وإن قلنا فيه بالجواز فهو مسلّم الثبوت فيه. وأمّا الأخير فالمحكّم فيه عدمه بناءً على حرمة التجرّي. وأمّا الثاني فظاهر عبارة المصنّف ﷺ عدمه أيضاً، وهو خلاف التحقيق لو كان المبنى في المسألة هو الأخبار أو الوجه الخامس، سواءٌ قلنا بأنّ نظره إلى منع المقتضي أو إبداء المانع؛ لأنّه إذا ثبت كون الضرر موهوماً بالنسبة إلى الجميع، فيكون الجواز أيضاً بالنسبة إليه، وكذلك إذا كان العلم الإجماليّ فيه بمنزلة العدم؛ فإنّ مقتضاه هو ثبوت الترخيص بالنسبة إلى الجميع أيضاً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ حكم العقل وبناء العقلاء مستقرّ في المحرّمات على وجوب التحفّظ من المخالفة القطعيّة؛ لكونها جرأة على المولى وهتكاً لحرمته؛ هذا.

٧٩٨ ـ قوله ﷺ: «إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب ...» (٢٦٨:٢)

أقول: أمّا على الأوّل: فلأنّ كلّ من باشر حكاية الإجماع في هذه المسألة أخذ في معقده عنوان الغير المحصور. وأمّا على الثاني: فلاتّفاقهم في مقام بيان فتاويهم في المقام على التعبير بهذه العبارة، مع أنّ فيهم من هو في دقّة النظر في قصوى مرتبة الكمال، وفي متانة الفكر في أعلى مرتبة الجمال. فاللفظ المزبور وإن لم يقع في آية أو رواية، لكنّه واقع في معقد إجماعهم ومتون فتاويهم، ووقوعه فيه يكشف عن صدور هذا اللفظ من الإمام ﷺ بأن أخذه المُجمعون من خبر أو كان هو بنفسه قوله ﷺ؛ لكونه داخلاً في المجمعين؛ فلابدّ حينئذٍ من أن يعامل معه معاملة اللفظ الواقع في الكتاب والسنّة؛ حيث إنّ الرجوع إلى المعنى الحقيقيّ لا يمكن في المقام؛ لأنّه عبارة عمّا لا يحصى، وهو ممّا لا يتحقّق في الخارج؛ فلابدّ من الرجوع إلى العرف إن لم يكن فيه اضطراب، أو استعلام أنّه وصل من الشارع ميزانٌ في مقام تعيينه كما في كثير الشكّ وكثير السفر والعبد القديم[1]، أم لا؟

وإن كان العرف مضطرباً ولم يصل من الشارع ميزان في مقام تعيينه، فلابدّ من الرجوع إلى القواعد.

٧٩٩ ـ قوله ﷺ: «كالألف مثلاً ...» (٢٦٨:٢)

أقول: إنّ بيان عنوان غير المحصور بالألف من باب التمثيل لا التحديد؛ لا لأنّ التحديد ينافي كون مازاد على الألف من أفراد الغير المحصور أيضاً؛ فإنّ قوام

---

١ ـ لو نذر عتق كلّ عبد قديم انصرف إلى من مضى عليه في ملكه ستّة أشهر فصاعداً، إذا لم يكن هناك عرفٌ يقتضي خلافه أو قصد كذلك، بل نذر وقصد مصداق ذلك في نفس الأمر الّذي لا يمكن معرفة أوّل مصاديقه لأحدٍ إلّا علّام الغيوب أو من أودعه علم ذلك؛ فإنّه حينئذٍ أعرف أهل العرف؛ أُنظر جواهر الكلام ٣٤: ١٣٣ ـ ١٣٥؛ و٣٥: ٤١٣ ـ ٤١٤؛ والوسائل ١٦: ٣٤، الباب ٣٠ من كتاب العتق، الحديث ١.

غير المحصور على تقدير التحديد إنّما هو بالألف، والزائد لا مدخليّة له في تحقّق عنوانه، كما أنّه لا يضرّ به، بخلاف النقيصة، بل لأنّ كلمة «مثلاً» كاشفٌ عنه. وإذا كان الألف من باب التمثيل، فنقول: إنّ عنوان غير المحصور بمثابة عامّ كان الأفراد المندرجة تحته بين طوائف مختلف المراتب:

إحداها: ما يكون اندراجه تحت العامّ قطعيّاً بحيث لا يمكن إخراجه عن تحت العامّ. ولا يكاد يتحقّق سبيل إلى التخصيص في العامّ بالنسبة إليه، وهذا مثل الألف وما فوقه.

والثانية: ما يكون اندراجه من حيث التمسّك بالظهور وكان العامّ قابلاً لأن يتخصّص بالنسبته إليه، وهذا هو المرتبة الثانية الّتي عبّر عنها بعنوان الجاري مجرى المقطوع.

والثالثة: ما يكون مشكوك الاندراج. وهذا تارةً: يحصل الظنّ باندراجه وهو المرتبة الثالثة، وأُخرى لا بل يكون باقياً على شكّه وهو المرتبة الرابعة.

وهذا بعينه نظير المراتب الموجودة تحت عنوان «العلماء» إذا توجّه إليه الحكم بوجوب الإكرام؛ فإنّ العالم الربانيّ مندرجٌ تحته قطعاً، والفقيه الظاهريّ اندراجه من باب الظهور، والنحويّ مثلاً يكون مظنون الاندراج، والعالم بالعلم المُوسِيْقَى يكون مشكوك الاندراج.

وممّا ذكر يعلم: أنّ ظنّ الفقيه في المقام بالنسبة إلى الموضوع المستنبط دون الموضوع الصِرف؛ فلا يرد عليه إيراد المصنّفﷺ بأنّ هذا الظنّ لا دليل على اعتباره، كما سيأتي بُعيد هذا. مضافاً إلى ما في كلامه من القرينة الآبية عن حمل كلامه على الظنّ بالموضوع الصِرف، مثل قولهﷺ: «يعرض على القوانين»[1]؛ لأنّ

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٦٩.

الحمل عليه لا يوجّه إلّا بفرض كون الشبهة مصداقيّة، والمرجع فيها ليس هو القوانين وإنّما هي متّبعة في الشبهة الحكميّة، وكذا فرض كلامه سابقاً على هذه المرتبة يكون في الشبهة الحكميّة. وحمل هذه على الشبهة المصداقيّة يوجب التفكيك في النسق.

٨٠٠ ـ قوله ﷺ: «فإن غلب على الظنّ إلحاقه ...» (٢٦٩:٢)

أقول: هذا بيانٌ لقوله: «يرجع فيه إلى الغالب»[١]. والمراد به حصول الظنّ من الغلبة. والتعبير به إنّما هو من باب أخذ المدرك للظنّ مقدّماً عليه؛ للمبادرة إلى بيان المدرك.

وكيف كان: فمحتمل الغلبة في كلامه بين أن يكون المراد بها هو غلبة الناس؛ فإنّ عسر العدّ ربما يتحقّق في حقّ شخص دون آخر، والضابط هو غالب الناس الثابت بطريق المتعارف، وبين أن يكون المراد بها هو غلبة الموارد؛ يعني أنّه لوابتلى الفقيه بمورد من موارد الشبهة الغير المحصورة ولم يعلم بتحقّق عنوان عسر العدّ فيه، فلابدّ له من ملاحظة سائر الموارد الّتي يكون متّحد النوع بالنسبة إلى هذا المورد، فيبنى في عدد هذا المورد على ما هو مأخوذ في غالبها.

٨٠١ ـ قوله ﷺ: «منافٍ لما علّلوا عدم وجوب ...» (٢٦٩:٢)

أقول: إنّ الانتقاض المزبور إنّما يتمّ على تقدير كون الدليل المزبور علّة، وهو بمحلّ المنع؛ لاحتمال كونه من باب الحكمة. ومجرّد الاحتمال كافٍ في دفعه.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو سلّم كونه من باب العلّة، فالعلّة في المقام ممّا يخصّص العنوان كما في قوله: «لا تأكل الرمّان؛ فإنّه حامض»، فيكون المناط في عنوان

---

١ ـ في فرائد الأُصول هكذا: «ويراجع فيه القلب».

الغير المحصور هو الكثرة الواصلة إلى حدّ عسر العدّ إذا كان الحرج في الاجتناب عنها؛ فقيد الكثرة إنّما هو مستفاد من قرينة المقابلة، والتخصيص بالحرج إنّما هو من العلّة المرقومة، فلا انتقاض في البين.

٨٠٢ ـ قوله ﷺ: «وفيه: ما لا يخفى من عدم الضبط ...» (٢: ٢٧١)

أقول: وجهه: أنّه إن أُريد بيان موضوع غير المحصور كلّيّاً؛ بأن بدّل قوله: «إلى ترك الصلاة» بقوله: «إلى ترك الواجب» فهو غير وافٍ؛ لأنّه مبنيٌّ على وجود الواجب في كلّ فرد من أفراد الغير المحصور، وهو معلوم العدم؛ لاختصاص هذا العنوان بمقدّمات الصلاة؛ لأنّ المؤدّى إليه في غيرها إنّما هو اختلال النظام والمعاش دون ترك الواجب؛ لعدم وجود واجب فيها حتّى يؤدّي الاجتناب إلى تركه.

وإن أُريد بيان الضابط في خصوص مقدّمات الصلاة، كاللباس والمكان والبدن من حيث الطهارة والنجاسة، والإباحة والغصبيّة، ففيه ـ مضافاً إلى أنّه ليس بضابط كلّيّ ـ: أنّ سبب ترك الواجب فيها ليس الاجتناب عن أطراف الغير المحصور، بل السبب إنّما هو ندرة معلوم الطهارة والإباحة؛ ولذا لو فرض كون الأطراف في غاية الكثرة ـ كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد من القرب المعدّة لإتيان الماء لأهل البلد، ولكن كان للمصليّ ماء معلوم الطهارة ـ فالاجتناب عن الأطراف في هذا الفرض لا يوجب ترك الصلاة؛ لإمكان التوضّؤ من الماء المزبور؛ كما أنّه لو لم يوجد هذا الماء وكان الأطراف بين أُمور محصورة، فالاجتناب فيه يؤدّي إلى ترك الصلاة، فليس تمام انطباقٍ بين هذا الميزان وعنوان غير المحصور.

٨٠٣ ـ قوله ﷺ: «ويمكن أن يقال ـ بملاحظة ما ذكرنا ...» (٢: ٢٧١)

أقول: هذا وجه آخر لبيان ضابط غير المحصور. وفيه: ما تقدّم.

والأولى في بيان الضابط أن يقال: إنّ غير المحصور ما كثر أطرافه وكان الاجتناب عنها مورثاً للحرج؛ فالمناط في تحقّقه أمران: كثرة الأطراف، وإيراث الاجتناب عنها للحرج.

أمّا الأوّل: فيستفاد من فهم العرف؛ فإنّهم لا يفهمون من لفظ غير المحصور إلّا الكثرة.

وأمّا الثاني: فيستفاد من الاستدلال في المسألة بدليل الحرج؛ لأنّ الدليل الخاصّ كما تقدّم يخصّص العنوان العامّ؛ هذا.

واعلم: بعد البناء على ثبوت البراءة في عنوان غير المحصور بالإجماع، فالقدر المتيقّن من معقده إنّما هو الحرج النوعيّ دون غيره؛ ونعني به ما يكون حرجاً على النوع، فلا عبرة بما فيه حرج على شخص، بل أهل محلّة واحدة، بل البلد الصغير. وفي البلد المعظم إشكالٌ. وكون الحرج فيه موجباً لرفع الاحتياط عن الكلّ، أو عدمه عن الكلّ، أو التفصيل بين مورد الحرج وغيره، وجوهٌ.

٨٠٤ ـ قوله ﷺ: «الثالث: إذا كان المردّد بين الأُمور...» (٢: ٢٧٤)

أقول: هذا ميزان إجماليّ لشبهة الكثير في الكثير. وتفصيله حسب ما يستفاد من كلامه ﷺ صدراً وذيلاً هو: أنّ المعتبر فيه الكثرة، لكن لا عبرة بكثرة الاحتمال؛ كيف، ولواشتبه حلال واحد بين ألف من المحرّم أو بالعكس، يكون الشبهة فيه كثيرة؟! لأنّ كلّ فرد منها يكون مشتبه الحلّيّة والحرمة، وليس مندرجاً تحت هذا العنوان، بل العبرة بكثرة المحتمل كما هو موجود في مثال المتن.

وأيضاً: يعتبر فيه أن يكون النسبة بين المعلوم بالإجمال وسائر الأطراف على وجه التقابل والتباين؛ ونعني به أنّه لو قسّم المشتبهات بالنسبة الثابتة بين عدد المعلوم بالإجمال وبين عدد الأطراف بحسب الكسور التسعة، وفرض وجود

الحرام في أحد أطراف القسمة، لكان الباقي خالياً عن الحرام. وإلى هـذا يشـير قولهﷺ: «ومحتملات هذا الحرام المتبائنة ثلاثة»[١].

٨٠٥ ـ قولهﷺ: «وأمّا ماعدا هذه الثلاثة من الاحتمالات ...» (٢: ٢٧٤)

أقول: محتمل كلامه هذا بين وجهين: لأنّ تميّز الحلال عن الحرام في المقام لايمكن على سبيل التحقيق، وإلّا لخرج عن المشتبه، بل لابدّ أن يكون بـطريق الفرض والتقدير. وهو إمّا أن يكون على وجه التعيين وهذا فيما إذا كان المشتبه بالنسبة إلى الأطراف بطريق الإشاعة، أو على وجه التشخيص وهذا فيما إذا كان بطريق الإبهام. وطريق الأوّل وإن لم يكن له ربط بالمقام ـ لأنّ هذا التقسيم إنّما هو متينٌ في باب الإرث وما هو بمثابته ممّا ثبت فيه اخـتلاط حـقّ بـحقّ بـطريق الإشاعة، وأين هذا من المقام؟! ـ لكن مقصودهﷺ على هذا التقدير إنّما هو بيان التنظير لكي ينتقل منه إلى المطلب.

وكيف كان: فشرح العبارة على هذا الطريق أن يقال: إنّه لو قسّـم المشـتبهات فـي المثال المذكور بطريق التثليث حسب النسبة الثابتة بين المعلوم بالإجمال وسائر الأطراف، وفُرض الحرام في أحد هذه الأقسام، لخلى الباقي عن الاشتمال على الحرام. وهذا بخلاف ما لو قسّم بغير هذه النسبة، سواءٌ كان تقسيمه مندرجاً تحت ضابط بأن قسّم بنسبة أُخرى من الكسور التسعة كالتربيع والتخميس والتسديس وأمثالها، أو لم يندرج تحت ضابط بأن كانت الأقسام مختلف المراتب من حيث أخذها من الآحاد والعشرات والمآت؛ فإنّ الأقسام حينئذٍ لاتنفكّ عن الاشتمال على الحرام؛ لأنّ الملك المشاع المشترك بين ثلاثة إذا قسّم بغير النسبة المقصودة

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٧٤.

في محلّ الحاجة ـ كالتثليث ـ لكان الحقّ الثابت لكلّ منهم سارياً إلى جميع أطراف الأقسام؛ فلذا يأخذون القسمة في باب الإرث بطريق النسبة الثابتة بين الورثة.

وعلى الطريق الثاني: بالنسبة إلى التقسيم بطريق التثليث واضحٌ. وأمّا بالنسبة إلى قوله﵀: «فهي احتمالات لاتنفكّ عن الاشتمال على الحرام» فهو لايتمّ إلّا بعد إضمار لفظ احتمال قبل قوله﵀: «الحرام»؛ ضرورة أنّه لو قسّم بغير النسبة المزبورة، فلا يمتنع وجود الحرام في بعض الأقسام، فيلزم انفكاك بعضها الآخر عن الاشتمال على الحرام، وهذا بخلاف احتمال الحرام؛ فإنّ كلّ قسم لا محالة يوجد فيه احتمال الحرمة.

هذا حسب مايقتضيه شرح كلام المصنّف﵀، وتحقيق المقام بأن يقال:

إنّ المراد بالكثرة المأخوذة في هذا العنوان بالنسبة إلى كلّ من طرفي الظرف والمظروف: إمّا أن يكون هو الكثرة الحقيقيّة؛ ونعني بها ما يكون كثيراً بنفسه مع قطع النظر عن ملاحظته بالنسبة إلى المرتبة المتقدّمة عليه كالألف وأمثاله. أو الكثرة الإضافيّة؛ ونعني بها ما يكون كثيراً بالنسبة إلى المرتبة المتقدّمة عليه كالخمسة مثلاً؛ فإنّها بنفسها ليست بواجدة لصفة الكثرة، وإنّما هي كثيرة بالنسبة إلى الأربعة، وهكذا.

وإمّا أن يكون المراد بالكثرة في طرف الظرف هو الحقيقيّة وفي طرف المظروف الإضافيّة، وبالعكس.

وعلى الأوّل ـ أعني ما إذا كانا من الحقيقيّة ـ: فإمّا أن يكون العدد في الطرفين مضبوطاً أم لا، كما في العلم الإجماليّ المأخوذ في بعض مقدّمات دليل الانسداد. وعلى الأوّل إمّا أن يكونا متساويين أو مختلفين. و مرتقى الأقسام ستّةٌ.

لا إشكال في الإضافيّين منها؛ فإنّها عبارة أُخرى عن شبهة القليل في القليل، وهي مندرجة تحت عنوان الشبهة المحصورة.

وكذا لا إشكال فيما إذا كان الكثرة في طرف المظروف إضافيّة وفي طرف الظرف حقيقيّة؛ فإنّه عبارة أُخرى عن شبهة القليل في الكثير وهي مندرجة تحت عنوان الشبهة الغير المحصورة.

إنّما الإشكال في باقي الأقسام؛ أعني الأقسام الحقيقيّة، وما إذا كان الكثرة في طرف المظروف حقيقيّة وفي طرف الظرف إضافيّة. ومقتضى التحقيق فيها هو الرجوع إلى الاحتياط:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأصل في مورد العلم الإجماليّ هو الاحتياط، خرجنا عنه في خصوص عنوان غير المحصور بالإجماع، فيكون الباقي باقياً تحت الأصل المزبور.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المبنى في الشبهة الغير المحصورة إن كان هو الدليل العقليّ فمقتضاه هو الاحتياط في المقام؛ لأنّ الكثرة فيه في مرتبة لاتوجب انقلاب طرف المقابل إلى الموهوم، أو تنزيل العلم الإجماليّ منزلة العدم؛ هذا.

لكنّه يشكل: بأنّ الإجماع المحقّق ثابت منهم على عدم وجوب الاحتياط في بعض هذه الأقسام، وهو باب دليل الانسداد؛ فإنّ مشاربهم في نتيجته بين ثلاثة: العمل بالبراءة في غير مورد حصول العلم والظنّ الخاصّ، والعمل بالظنّ المطلق، والتبعيض في الاحتياط من باب التجرّي. والكلّ متّفقون على أنّ الاحتياط ليس بمرجع، ومورده مندرج تحت عنوان شبهة الكثير في الكثير.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإجماع المزبور إنّما نشأ من دليل نفي الحرج؛ فتأمّل.

وإن كان المبنى فيها دليل نفي الحرج والأخبار فمقتضاهما وإن كان هو البراءة، لكن قد عرفت بطلان الاستدلال بهما.

٨٠٦ ـ قوله ﷺ: «أنّا ذكرنا في المطلب الأوّل[1] المتكفّل ...» (٢:٢٧٥)

أقول: إنّ الأقسام المذكورة إنّما هي في المتباينين من الشبهة التحريميّة. وأمّا ما دار الأمر منها بين الأقلّ والأكثر فتحته أيضاً أقسام؛ لأنّ الأقلّ والأكثر المفروض تارةً: يكون استقلاليّاً، وأُخرى: ارتباطيّاً. وعلى التقديرين تارةً: يكون الشبهة حكميّة، وأُخرى: موضوعيّة. وعلى التقادير تارةً: يكون المشتبه من مقولة المركّب الخارجيّ، وأُخرى: من مقولة المركّب الذهنيّ. ومرتقى الأقسام ثمانية.

مثال الأوّل ـ أعني الشبهة الحكميّة من الاستقلاليّ إذا كان المركّب خارجيّاً ـ: ما إذا نذر أن لا يباشر ما هو مرجوح الفعل كأكل البصل في ليلة الجمعة مثلاً؛ فإنّه لا إشكال في لزوم الحنث لو أكل في ليلة من ليالي الجمعة. إنّما الإشكال في أنّه يرتفع تكليف وجوب الوفاء بالنذر بالنسبة إلى باقي الليالي بمجرّد هذه المخالفة أم لا؟

مثال الثاني ـ أعني الفرض السابق مع كون المركّب ذهنيّاً ـ: ما تقدّم من الغناء؛ إذ اختلف في تفسيره بين المرجّع المطلق، والمرجّع مع الطرب؛ فإنّ الأمر فيه دائر بين المطلق والمقيّد، وكلّ ما هو كذلك يكون من المركّب الذهنيّ.

مثال الثالث ـ أعني الفرضين السابقين مع كون الشبهة موضوعيّة ـ: فلم يختلج بعدُ بالبال.

وأمّا الارتباطيّ: فمثال الشبهة الحكميّة منه إذا كان المركّب ذهنيّاً: مفطرات الصوم إذا تردّدت بين الأقلّ والأكثر؛ ووجه كونه من المركّب الذهنيّ أنّ المركّب إذا التئم من التروك فهو اعتباريٌّ.

ومثالها إذا كان المركّب خارجيّاً: ما إذا نهي عن عجن معجون تردّد أمره بين

---

١ ـ راجع فرائد الأُصول ٢: ١٩٧.

الأقلّ والأكثر. هذابحسب الفرض ومثالها الواقعيّ: تصوير صور ذات الأرواح إذا اقتصر على بعض الأعضاء؛ فإنّ الأمر فيه دائر بين أنّ المحرّم إنّما هو الأكثر ـ أعني تمام الصورة ـ أو يتحقّق في ضمن الأقلّ أيضاً.

ومثالهما إذا كانت الشبهة موضوعية: فهو أيضاً غير مختلج بالبال.

إذا عرفت هذا، فنقول: لا إشكال في أنّ المرجع في هذه الأقسام سوى السادس هوالبراءة ومورد البراءة فيها هو الأكثر. وأمّا السادس فمورد البراءة فيه هو الأقلّ؛ لأنّ القدر المتيقّن فيه إنّما هو تمام الصورة دون بعض الأعضاء، لكن في كون هذا مورداً لجريان البراءة دقّة صدرت عن المصنّفﷺ؛ وهي: أنّه يكفي في مخالفة النواهي ـ إذا كان متعلّقها من المركّبات ـ مجرّد الاشتغال بهاو لو لم يتمّ العمل، ومستنده فيه ليس إلّا العرف.

هذا كلّه في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وأمّا دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الشبهة التحريميّة فمثاله ـ على تقدير حصول التخيير في المحرّم ـ: ما إذا حلّل المولى لأحدٍ إحدى إماءه ولم يعلم أنّه عينها أو كان على سبيل التخيير. وحكمه يعلم ممّا يأتي في الشبهة الوجوبيّة؛ هذا.

٨٠٧ ـ قولهﷺ: «وليس المثالان الأوّلان من الأقلّ ...» (٢٧٧:٢)

أقول: ربما يتوهّم عدم كونهما من المتبائنين: أمّا الأوّل: فلما ورد من أنّ الخطبة في صلاة الجمعة قائمة مقام الركعتين من الظهر، وأنّ الجمعة هو الظهر وبالعكس[1]؛ ولذا يقضى الجمعة ظهراً.

وأمّا الثاني: فلأنّه إن كان من مختلف الحقائق فلابدّ فيه من تعيين عنوان المأمور به في مقام النيّة، كما هو كذلك بالنسبة إلى الظهر والعصر حتّى في الوقت

---

١ ـ الوسائل ٥: ١٤ ـ ١٦، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١ و٤ و٩.

المختصّ بكلّ منهما، وعدمه ثابت بلا كلام عند غير واحد من الأعلام؛ ولذا جاز العدول عن أحدهما إلى الآخر في موضع التخيير بينهما.

لكن للتفصّي عنهما مجال: أمّا الأوّل: فلأنّ الظهر والجمعة متغائران في الأوقات والكيفيّات والشرائط، والاختلاف في اللازم كاشف عن الاختلاف في حقيقة الملزوم.

وأمّا الثاني: فلأنّ كلّ عنوان ليس بلازم التعيين في مقام النيّة، بل العنوان الواقع في مصبّ الأمر الشرعيّ مثل الظهر والعصر وأمثالهما، دون ما بعث من الأحوال الطارئة للمكلّف من حيث السفر والحضر والصحّة والمرض وأمثالها؛ فإنّ مصبّ الأمر الشرعيّ فيها إنّما هو عنوان الظهر من غير فرق بين صنوفها، فهو ليس إلّا مثل كون الصلاة في المسجد والدار والمعبد، والضرورة قضت بعدم لزوم قصد تعيّنها في مقام النيّة.

٨٠٨ ـ قوله ﷺ: «جواز التكليف بالمجمل في الجملة ...» (٢٨٠:٢)

أقول: يعني فيما يتمكّن المكلّف فيه من الاحتياط.

٨٠٩ ـ قوله ﷺ: «لاستلزام إجرائها جواز المخالفة ...» (٢٨١:٢)

أقول: إنّ العمل بها في كلا الموردين يوجب المخالفة القطعيّة، وفي أحدهما بعينه ترجيح بلا مرجّح، وفي أحدهما لا بعينه يوجب التخيير وهو ليس مفادها.

٨١٠ ـ قوله ﷺ: «مثل: صحيحة عبد الرحمن ـ المتقدّمة[1] ـ ...» (٢٨١:٢)

أقول: إنّ ما نحن فيه وإن كان من المتبائنين ومورد الرواية من الأقلّ والأكثر، إلّا أنّها يمكن الاستدلال بها تارةً: من باب الأولويّة؛ لأنّه إذا ثبت الاحتياط في

---

١ ـ اُنظر فرائد الأُصول ٢: ٧٦؛ الوسائل ٥: ٣٦٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١و٢.

الأقلّ والأكثر مع كونهما من ماهيّة واحدة ففي المتبائنين بطريق أولى.

وأُخرى: من جهة أنّ المراد بالمماثلة فيها ليس المماثلة الصنفيّة بل المراد هو المماثلة النوعيّة؛ أعني كلّ ما وجد فيه العلم الإجماليّ.

لكن للمناقشة فيه مجال:

أمّا أوّلاً: فبأنّ الرواية بقرينة «واسألوا»[1] مختصّة بصورة التمكّن من العلم.

وأمّا ثانياً: فبأنّ موردها من الأقلّ والأكثر الاستقلاليّ بناءً على كون الكفّارات من الدَيْن. والحمل على المماثلة النوعيّة يوجب تخصيص المورد؛ لأنّ البناء على البراءة في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّ من المسلّمات.

٨١١ ـ قوله ﷺ: «وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز التمسّك ...» (٢٨٣:٢)

أقول: وملخّص وجه عدم جواز التمسّك:

أوّلاً: أنّ ما نحن فيه له جهتان: جهة علم وهو العلم بأصل الحكم، وجهة جهل وهو الجهل بمتعلّقه، فمن طرف العلم مندرج تحت مفهوم «ما حجب» ومن طرف الجهل مندرج تحت منطوقه، ولمّا كان هذا مستلزماً للتناقض في مفاده فلابدّ فراراً منه من الالتزام بخروجه عن تحته، وحينئذٍ لا يكون المرجع فيه إلّا الأصل، وهو في المقام لوجود العلم الإجماليّ إنّما هو الاحتياط.

وثانياً: أنّ أمثال هذه الأخبار إنّما هي مسوقة لبيان حكم المشتبه من حيث عروض عنوان الاشتباه مع قطع النظر عن طريان العناوين الخارجيّة، كوجود العلم الإجماليّ، وحكم العقل بوجوب الامتثال من باب المقدّمة العلميّة، فلا ينافي ثبوت الاحتياط بلحاظ هذه العناوين من الدليل الخارجيّ، نظير عروض عنوان أمر الوالدين ومن يحذوهما.

---

١ ـ في الرواية: «حتّى تسألوا عنه فتَعلَموا».

٨١٢ ـ قوله﵀: «أمّا ما ذكره الفاضل القميّ﵀[1]: من حديث ...» (٢٨٦:٢)

أقول: للمناقشة فيه مجالٌ، وبيانها مبنيٌّ على ذكر أُمور:

أحدها:

أنّ لنا مسألتين: مسألة التكليف بالمجمل، ومسألة الخطاب بالمجمل.

ونعني بالأُولى، ما يكون معروض القبح فيه وعدمه صِرف التكليف. ولاريب أنّ التكليف بعد تعريته عن جهة التخاطب لا يبقى في موضوع القبح فيه إلّا صِرف المؤاخذة، فيرجع الكلام فيه إلى أنّ المؤاخذة عليه قبيحٌ أم لا؟ وهذا بعينه ما هو محلّ الكلام في المقام؛ ولذا لم نر لها في الأُصول أثراً ولا عنواناً إلّا في المقام. والنسبة بينهما وبين مسألة الخطاب بالمجمل عموم من وجه؛ مادّة الاجتماع: جميع التكاليف المشتملة على جهة التخاطب إذا كان فيها إجمال. ومادّة الافتراق من طرف الثانية: جميع الخطابات المعرّات عن عنوان التكليف. ومادّة الافتراق من طرف الأُولى: ما إذا أعطى المولى عبده طوماراً قائلاً: «إنّه إذا خرجت من البلد فافتحه واعمل بما فيه» وهو يعلم إجمالاً أنّ المكتوب فيه هو المسافرة، لكنّه لا يعلم أنّ الموضع المأمور بالمسافرة إليه هو الحلّة أو البغداد مثلاً، فظهر في أثناء الطريق ريحٌ عاصف أو ظالمٌ كاسف وأخذ الطومار من يده؛ فإنّ الموجود في حقّه ليس إلّا تكليف صرف معرّى عن عنوان التخاطب.

وأمّا الثانية، فاعلم أنّ الإجمال في الخطاب تارةً: يكون في موضوعه، وأُخرى: في محموله. وعلى التقديرين: تارةً: يكون اللفظ بنفسه مجملاً، وأُخرى: لا يكون كذلك بل يكون من باب الخطاب بما له الظاهر وإرادة خلاف الظاهر. وهذا وإن لم يجر الاصطلاح على تسميته بالمجمل بل يسمّى بالمؤوّل، لكن بناءً على كون المراد بالمجمل ما لا يفي بمراد المتكلّم يكون منه.

---

١ ـ القوانين ٢: ٣٧.

ثمّ إنّ تحت هذه المسألة عنوانين:

أحدهما: تأخير البيان عن الخطاب.

والآخر: تأخيره عن وقت الحاجة.

أمّا الأوّل: فقد نسب إلى المشهور جواز تأخير البيان فيه.

وأمّا الثاني: فقد تحقّق اتّفاق أهل العدل فيه على عدم الجواز. واستدلّ له:

تارةً: بأنّ التأخير عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق؛ اذ هو في ذلك الوقت مكلّف بإتيان المراد وهو غير عالم به.

وأُخرى: بأنّه مستلزمٌ للإغراء بالجهل، وهو قبيح.

وثالثاً: بأنّه مستلزم لنقض الغرض؛ ضرورة أنّ الغرض من التكليف إنّما هو البعث على الامتثال، وإذا كان الامتثال موقوفاً على البيان من المولى ولم يصل منه فهو نقض للغرض.

ورابعاً: بأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة بنفسه من القبائح الذاتيّة الخطابيّة وان لم يكن فيه قبح عمليّ؛ ضرورة أنّ الخطاب بالمجمل مع فرض عدم المانع من البيان وكون المخاطب معدّاً لاستماعه مع حضور وقت الحاجة، ممّا لا شبهة في قبحه مع قطع النظر عن مقام الامتثال؛ نظير تخصيص الأكثر وأمثاله؛ فإنّه ليس من القبائح العمليّة؛ كيف ولم يكن فيه محذور في مقام العمل وإنّما هو من القبائح الذاتيّة الخطابيّة؛ فإنّه بنفسه ممّا يستهجنه العرف في مقام المخاطبة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ هذا.

وأنت خبيرٌ: بأنّ المبني في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إن كان ما عدا الوجه الأخير فلا دخل له بالمقام.

أمّا على الأوّل: فلأنّ لزوم التكليف بالمحال إنّما يتمّ فيما لا سبيل إلى

الاحتياط فيه، وأمّا ما كان فيه سبيل إلى الاحتياط ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا يتمّ؛ فإنّ المرجع فيه حينئذٍ هو الاحتياط، فأين لزوم التكليف بما لا يطاق؟!

وأمّا على الثاني: فلأنّه يجري فيما إذا كان الخطاب بما له ظاهر والمتكلّم يريد خلافه، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه غير مستلزم للاغراء؛ كيف، وإذا كان لك جهل بشيئين ورفع المتكلّم منك الجهل بأحدهما دون الآخر فهو إبقاء الجهل في الثاني دون الإغراء؟!

وأمّا على الثالث: فلأنّه مبنيّ على كون المرجع في مسألة التكليف بالمجمل هو البراءة، وهو بمعزل عن التحقيق، بل المرجع فيه هو الاحتياط.

توضيح المقام مبنيٌّ على بيان مقدّمة؛ وهي:

أنّ التكاليف بين طائفتين: تحميليّة وتسجيليّة؛ ونعني بالأُولى: ما يكون الغرض منه بعث العبد على إيجاد المأمور به في الخارج. وهذا لا يكون إلّا في الأوامر الصادرة عن الموالي العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم. وبالثانية: ما يكون الغرض منه ـ مضافاً إلى إيجاد الفعل ـ التسجيل على العباد لكي يمتاز أهل الطاعة عن المعصية. وهذا لا يكون إلّا في الأوامر الصادرة عن الشارع الحكيم الغنيّ عن أن يعود المصالح الكامنة في الأفعال المأمور بها إليه.

وبعبارة أُخرى: إنّ الثانية أوامر حقيقيّة يكون المقصود فيها إيجاد متعلّقاتها، مضافاً إلى امتياز المطيع عن العاصي، بخلاف الأُولى؛ فإنّ الغرض فيها صِرف إيجاد الفعل.

وتظهر الثمرة بينهما: في مقام علم الآمر بأنّ المأمور لا يوجد المأمور به في الخارج؛ فعلى الأُولى: لا يصحّ صدور الأمر منه؛ لكونه لغواً، بخلافه على الثانية؛ فإنّه يصحّ صدور الأمر منه حينئذٍ أيضاً؛ لحصول الغرض الثانويّ؛ أعني حصول

الامتياز بين العباد.

والفرق بين الأوامر التسجيليّة والامتحانيّة في غاية الوضوح؛ حيث إنّ الأُولى أوامر حقيقيّة بخلاف الثانية؛ فإنّها أوامر صوريّة لا يكون الغرض منها إيجاد متعلّقاتها.

إذا عرفت هذه، فنقول: إنّ العقل إن كان حاكماً في مورد التكليف بالمجمل على البراءة، فما حصل البيان والتسجيل من قِبَل المولى بالنسبة إلى هذا التكليف؛ كيف، والتكليف الصادر من نفسه مجملٌ؟! والمفروض أنّ العقل غير حاكم بوجوب الاحتياط لكي يجب امتثاله، فيلزم في حقّ المولى مع إرادة امتثال التكليف نقض الغرض.

وإن كان حاكماً فيه على الاحتياط فقد حصل التسجيل وتمّ الحجّة من قِبَل المولى؛ لأنّه وإن لم يبيّنه بلسانه الشريف، لكنّه اكتفى فيه بحكم العقل بالاحتياط، وبعد حصول التسجيل لا معنى للزوم نقض الغرض في حقّه.

وأمّا إن كان المبنى فيه هو الوجه الأخير: فله بلاكلام دخل في المقام.

وثانيها:

أنّ الإجمال في الخطاب تارةً: يكون أوّلاً وبالذات، وأُخرى: ثانياً وبالعرض. مثاله: ما إذا أمر المولى عبيده بشيء كان مبيّناً بالنسبة إلى بعضهم وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الآخرين. وفي هذا تارةً: يكون جميع المأمورين من الحاضر والغائب مخاطبين بهذا الخطاب، كما إذا كان هذا الخطاب معرّى عمّا يدلّ على المشافهة كحرف النداء وكاف الخطاب وأمثالهما، وأُخرى: يكون المخاطب به بعضهم المعيّن، وكان ثبوت التكليف للآخر بدليل خارج، كما إذا كان الخطاب مشتملاً على ما يدلّ على المشافهة.

وما ذكرنا: من أنّ الخطاب بالمجمل من القبائح الذاتيّة، لا يفرق فيه بين هذه الأقسام.

وثالثها:

أنّه لا شبهة في أنّ الحاضرين في مجلس تخاطب الرسول ﷺ وكذا الأئمّة صلوات الله عليهم، كان الخطابات المسوقة لبيان الأحكام الشرعيّة بالنسبة إليهم في أعلى مرتبة البيان حال حضور عملهم. وأمّا الغائبون وكذا المعدومون فإمّا أن يكون ثبوت التكليف في حقّهم بنفس هذه الخطابات كالمعرّى عمّا يدلّ على المشافهة مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ...﴾[1] الآية، أو يكون بغيرها ممّا يدلّ على اشتراك التكليف كالمشتمل على ما يدلّ عليها مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾ ونحوه، وما دلّ على الاشتراك بين ما يكون من مقولة اللبّ كالإجماع والضرورة وما يكون من مقولة الدليل اللفظيّ مثل قوله ﷺ: «حلال محمّد ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

إذا عرفت هذه الأمور فنقول في شرح ما للمحقّق القميّ ﷺ من المراد بحيث يندفع به ما ذكره المصنّف ﷺ من الإيراد: إنّ ثبوت التكليف في حقّنا زمرة المعدومين في زمن الحضور إذا كان متعلّقه من المجملات إنّما هو مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ـ كما عرفت في الوجه الرابع ـ من القبائح الذاتيّة. غاية ما في الباب كون المقام من القسم الثاني من الإجمال في الخطاب؛ أعني ماكان الإجمال فيه ثابتاً بالنسبة إلى البعض. وما عرفت من عدم الفرق بين ما رقمنا فيه من الأقسام لا شبهة في ثبوت القبح بالنسبة إلى هذا المقام.

فإن قلت: إنّ لزوم المحذور المزبور إنّما هو مسلّم فيما إذا كان الإجمال في الخطاب ناشياً من قِبَل المولى، وأمّا إذا كان المولى مبيِّناً له بجميع أطرافه وإنّما عرض له الإجمال من جهة المانع الخارجيّ ـ كما هو كذلك بالنسبة إلينا معاشر

---

١ ـ آل عمران: ٩٧.

المعدومين ـ فليس فيه مخاطبة بالمجمل حتّى يقع معروضاً للقبح، بل يجب حينئذٍ الرجوع إلى ما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط، ومقتضى العلم الإجماليّ بضمّ المقدّمة العلميّة هو الاحتياط.

قلت: إنّ هذا متينٌ فيما إذا كان المولى الآمر جاهلاً بالعواقب وعاجزاً عن دفع الموانع، وأمّا إذا كان عالماً بها وقادراً على دفعها، ولم يأت بمقام الدفع فوصل الخطاب إلى عبيده على سبيل الإجمال فالمؤاخذة عليه من القبائح. والأمر في الأحكام الشرعيّة كلّها من هذا القبيل؛ فإنّه تعالى قادرٌ على دفع الموانع وعالمٌ بأنّه يصل الخطابات إلى عبيده جيلاً بعد جيل ونسلاً بعد نسل وما يعرض عليها.

فإن قلت: لعلّ المصلحة والضرورة بعث الشارع على ذلك، فهو يكشف عن جعله الاحتياط في مقام الامتثال.

قلت: إنّ مجرّد الاحتمال غير كافٍ في مقام الاستدلال، ولا يوجب رفع القبح الثابت من طرف الإجمال في المقال أو ليس تخصيص الأكثر بقبيح ذاتيّ؛ فلو ظفرنا بخطابٍ شأنه ذلك، فمجرّد احتمال مصلحة في انسباكه بهذا المنهج لا يوجب رفع قبحه لكي يأخذ به ويستنبط منه الحكم، بل لابدّ من طرحه والرجوع إلى غيره.

فإن قلت: إنّ الدليل الدالّ على اشتراك التكليف بين الموجودين والمعدومين يدلّ على ثبوت التكليف في حقّ المعدومين، ومقتضاه ثبوت الاحتياط في مثل المقام.

قلت: أوّلاً: أنّه من باب الخطاب بالمجمل، ومقتضاه ـ كما مضى ـ هو الرجوع إلى البراءة فيه.

فإن قلت: إنّ دليل الاشتراك إنّما هو جارٍ في الخطاب المختصّ بالمشافهين؛ فليس بالنسبة إلى المعدومين خطاب لكي يلزم فيه تأخير البيان عن وقت

الحاجة؛ لأنّ الخطاب المزبور إن كان مادلّ على نفس الحكم فالمفروض اختصاصه بالمشافهين، وإن كان ما دلّ على الاشتراك فهو ربما لا يكون من مقولة اللفظ بل يكون من مقولة اللبّ كالإجماع.

قلت: إنّ عدم البيان وقت الحاجة بنفسه من القبائح الذاتيّة، سواءٌ فرض ثبوته فيما هو من اللفظ أو ما هو من اللبّ.

وثانياً: نمنع ثبوت العموم في دليل الاشتراك؛ لأنّه بين لفظيّ ولبّيّ، وكلّ منهما ليس مسرح له في المقام.

أمّا الأوّل ـ أعني قوله عليه السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلالٌ...» ـ: فلأنّه مسوق لبيان استمرار أحكامه صلى الله عليه وآله نوعاً في قبال نسخها بدين آخر لابيان استمرار أحكامه الشخصيّة، من غير فرق فيها بين الموجود والمعدوم، فهو ممّا لا يثبت الإطلاق في أدلّة الأحكام لكي يثبت به الحكم في حقّ المعدوم أيضاً.

وأمّا الثاني ـ أعني الإجماع ـ: فلأنّ المسلّم من معقده إنّما هو حال اتّحاد الصنف، وعدمه في هذا المقام واضحٌ؛ كيف، والحاضرون كانوا عالمين بمتعلّق أحكامهم، والمعدومون من الجاهلين به؟! هذا.

لكن بعدُ في كلام المحقّق القميّ رحمه الله مجالٌ للنظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه رحمه الله في باب الخطاب الشفاهيّ معترفٌ بأنّ العلم والجهل ممّا لايوجب الاختلاف في الصنف بين الحاضر والغائب، ولازم هذا هو الالتزام بالاحتياط في المقام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره رحمه الله من الدليل على البراءة في الشبهة الحكميّة غير جارٍ في الشبهة الموضوعيّة من الشكّ في المكلّف به؛ لكون الخطاب بالنسبة إليها في غاية البيان؛ فلا رادع فيها من العمل بالاحتياط. والشبهة الحكميّة تلحق

بها بالإجماع المركّب؛ لعدم وجود القول بالتفصيل بينهما.

فإن قلت: يمكن قلب هذا الإجماع؛ بأن يقال: إذا ثبت البراءة في الشبهة الحكميّة بالدليل الّذي ذكره، فيلحق بها الشبهة الموضوعيّة بعدم الفصل؛ ولذا كان المحقّق المزبور قائلاً بالبراءة فيها أيضاً.

قلت: إن بنى على جواز خرق الإجماع المركّب في الأحكام الظاهريّة ـ بأن يرجع في كلّ مسألة إلى الدليل الموجود فيها ولازمه هو الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة، والبراءة في الشبهة الحكميّة ـ فلاوجه لاختياره البراءة في كلتيهما. وإن بنى على عدمه فيكون المسألتان بعد تحرير الإجماع المزبور في كلّ منهما ممّا تعارض فيه قاعدة الاشتغال والبراءة، ومقتضى الأصل فيه هو الرجوع إلى الاحتياط؛ لأنّ الأصل في الأشياء قبل ملاحظة قاعدة قبح العقاب إنّما هو الحظر، وبعد تعارضها بقاعدة الاشتغال يكون المحكّم هو الأصل المزبور.

وأمّا ثالثاً: فبأنّه كيف يصار إلى البراءة وهي خلاف مفاد أخبار التوقّف والاحتياط، ومقتضى الجمع بينها وبين أخبار البراءة إنّما هو حمل الأُولى على مورد العلم الإجماليّ، والثانية على الشبهة البدويّة؛ فإنّ أخبار البراءة نصٌّ في الشبهة البدويّة وظاهرٌ في المقرون بالعلم الإجماليّ؛ يعني لايمكن إخراج الشبهة البدويّة عن تحتها وتخصيصها بمورد العلم الإجماليّ، وعكس ذلك ما هو في قبالها، ومقتضى رفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر إنّما هو الجمع الّذي ذكرنا.

فإن قلت: لا ينحصر وجه الجمع فيما ذكر، بل له وجه آخر و هو حمل أخبار التوقّف على أُصول الدين وأخبار الاحتياط على الاستحباب.

قلت: إنّ هذا مستلزمٌ للمجاز؛ حيث إنّه في الأوّل: يوجب حمل «اللام» في قوله: «قفوا عند الشبهة» على العهد، وفي الثاني: حمل الأمر على الاستحباب،

بخلاف ما ذكرنا؛ فإنّه مستلزمٌ للتخصيص وهو أولى من المجاز.

٨١٣ ـ قوله﵀: «ففيه: أنّ سقوط قصد التعيين إنّما حصل ...» (٢٨٨:٢)

أقول: توضيح ما للمحقّق القميّ﵀[1] من المراد بحيث يسقط به ما ذكره المصنّف﵀ من الإيراد مبنيٌّ على بيان أمرين:

الأوّل: أنّ ما يلاحظ في العبادات في مقام امتثالها بين اُمور:

أحدها: نيّة الوجه. وهذا واضح البيان من حيث ثبوت الخلاف فيه وما هو مقتضى البرهان.

ثانيها: قصد القربة. وهذا ممّا لا خلاف في ثبوته، وسيأتي تفسيره.

وثالثها: قصد التعيين في الماهيّات المشتركة مثل البسملة؛ حيث إنّها مشتركةٌ بين جميع السور، والركعتين بعد الفجر؛ حيث إنّها مشتركةٌ بين النافلة والفريضة، إلى غير ذلك. وهذا ممّا لا إشكال في لزومه في العبادة إذا كانت مشتركة، وهذا غير مراد للمحقّق المزبور قطعاً.

ورابعها: الامتثال التفصيليّ؛ بمعنى العلم التفصيليّ بكون المأتيّ به مأموراً به حين الإتيان. وهذا مراده﵀ من قصد التعيين.

الثاني: أنّ الأصل في الأجزاء والشروط ـ كما يأتي ـ إنّما هو الركنيّة.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ مراد المحقّق المزبور: أنّ الامتثال التفصيليّ ـ بمعنى العلم بكون المأتيّ به مأموراً به حين الاتيان ـ معتبرٌ في العبادات، بل ظاهر بعض أنّه اتّفاقيٌّ. ولازم ذلك سقوط العبادة في المقام رأساً؛ لما عرفت من أنّ الأصل في الشرائط هو الركنيّة، وحيث إنّ الامتثال التفصيليّ شرطٌ في العبادات، فلازم ركنيّته انتفاء المشروط بعد فرض عدم التمكّن من شرطه، إلّا أنّه لمّا قام الإجماع

---

١ ـ القوانين ٢: ٣٧.

على حرمة ترك الكلّ فتعيّن إتيان أحد المحتملين تخييراً، وإذا ثبت وجوب إتيان أحدهما تخييراً بالإجماع فيتمكّن المكلّف من قصد الامتثال التفصيليّ كما في سائر موارد التخيير، فيجب إتيانه، بخلاف ما لو بنى على الاحتياط؛ فلا معنى لما ذكره المصنّف﵀: «من أنّ سقوط قصد التعيين انّما هو حاصلٌ بمجرّد التردّد والإجمال»[1].

والتحقيق: أنّ أمثال هذه الشروط على تقدير شرطيّتها ليست كسائر الشروط الشرعيّة لكي ينفع إطلاق الأدلّة فيها أو قاعدة أنّ الأصل فيها هو الركنيّة، بل هي من الشروط العقليّة ولا يتصوّر في حكم العقل شكّ، بل هو حاكم بأحد الطرفين من الركنيّة وغيرها. والحقّ: أنّ الامتثال التفصيليّ شرطٌ في تحقّق العبادة وصدق الإطاعة في حال التمكّن، وأمّا مع عدمه فلا؛ لتحقّق الامتثال بإتيان شيئين يقطع بكون أحدهما مأموراً به بل هو من أكمل أفراد الإطاعة حينئذٍ.

وممّا ذكر ظهر ما في كلام المصنّف﵀ الآتي في قوله: «مضافاً إلى أنّ غاية ما يلزم من ذلك...»[2]؛ لأنّ الامتثال التفصيليّ ونيّة القربة إن كان شرطاً اختياريّاً فالمتعيّن في حال العجز سقوطه خاصّة، وإن كان شرطاً مطلقاً كان المتعيّن سقوط المشروط، وعلى التقديرين لا وجه للدوران.

٨١٤ـ قوله﵀: «ولا شكّ أنّ الثاني أولى ...» (٢: ٢٩١)

أقول: فيه: أنّ المراد بقصد القربة المعتبر في العبادات ليس إلّا قصد امتثال الأمر بها؛ بأن ينوي: أُصلّي امتثالاً لأمر الله تعالى، ويلزمه القرب المعنويّ إليه سبحانه؛ وحينئذٍ إن كان الأمر بالمأتيّ به معلوماً فيلزمه القرب المعنويّ إذا قصد

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٨٨.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٩٠.

الامتثال، وإن كان مشكوكاً فحصول القرب المعنويّ في صورة قصده يتوقّف على مصادفة الواقع، فإن صادف فيحصل وإلّا فلا؛ نعم، يكشف ذلك عن انقياده الّذي يلزمه القرب الحاصل بسبب الحالة دون الفعل.

وعلى أيّ حال: فاحتمال الأمر لا ينافي قصد القربة المعتبر في العبادات، بل قصد امتثال الأمر المحتمل من أفضل مصاديقه. غايته: أنّ حصول القرب من الفعل موقوفٌ على المصادفة.

ويشهد لما ذكر: اتّفاقهم على حسن الاحتياط في الشبهات البدويّة الحكميّة والموضوعيّة.

ومحصّل الكلام: أنّ قصد القربة إنّما يلاحظ بالنسبة إلى الأمر الواقعيّ المحتمل كونه في ضمن الظهر أو الجمعة؛ نعم، يلزم قصد إتيان جميع المحتملات في أوّل الأمر في الاحتياط اللازم من جهة أنّ الآتي ببعض المحتملات من دون القصد بإتيان الباقي لا يعدّ كونه في مقام الامتثال عرفاً وعقلاً وإن صادف الواقع؛ ولذا قال المصنّفﷺ: «أو بصاحبه»[1] في مقام بيان النيّة. هذا في الاحتياط اللازم، وأمّا المستحبّ فلا يعتبر فيه ذلك؛ وسيأتي منهﷺ بيان الفرق بينهما في ذلك.

٨١٥ ـ قولهﷺ: «أنّ اعتبار قصد التقرّب والتعبّد في العبادة ...» (٢٩١:٢)

أقول: توضيحه: أنّ قصد التقرّب بالواجب الواقعيّ المردّد لا يتوقّف على إتيان كلّ من المحتملين بوصف كون كلّ منهما عبادة مقرّبه، بل يكفي في ذلك مجرّد الإتيان بكلّ منهما برجاء أنّه الواقع؛ إذ ليس المراد به إلّا إتيان الفعل بداعي الأمر، وهوموجود هنا؛ لأنّ الأمر بالواجب الواقعيّ صار سبباً لإتيانهما برجاء أنّه الواقع.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٩١.

٨١٦ ـ قوله ﷺ: «قد استوفينا في بحث «مقدّمة الواجب»[1] ...» (٢٩٢:٢)

أقول: قد ذكر بعضهم في باب مقدّمة الواجب: أنّ من ثمرات وجوبها قصد القربة بها وصيرورتها عبادة.

واندفع بما حقّق ثمّة: من أنّ قصد الامتثال المعتبر في العبادات إنّما يوجب صيرورة الواجب عبادة إذا كان محبوباً ومتعلّقاً لغرض المولى بنفسه، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل ربما كان المولى كارهاً له وكان أمره من باب الإلجاء من جهة كونه مقدّمة للوصول إلى غرضه ومحبوبه، فلا وجه لصيرورة الواجب به عبادة؛ لعدم حصول القرب من امتثال الأمر المذكور، بل فرض مكروهيّته يوجب البُعد عن نظر المولى؛ هذا.

٨١٧ ـ قوله ﷺ: «قلت: أمّا المحتمل المأتيّ به أوّلاً فليس واجباً...» (٢٩٣:٢)

أقول: توضيحه: أنّ الإجماع إمّا على وجوب أحد الأطراف بخصوصه، أو على وجوبه تخييراً، أو على حرمة المخالفة القطعيّة.

أمّا الأوّل: فمنعه واضح.

وأمّا الثاني: فهو أيضاً ممنوعٌ؛ لأنّه لو كان لَما كان للنزاع في وجوب الموافقة القطعيّة وعدمه وجهٌ؛ إذ بعد قيام الإجماع على التخيير الظاهريّ الشرعيّ لا يجب الموافقة القطعيّة جزماً.

وأمّا الثالث: فهو مسلّم، إلّا أنّه لا ينفع في حلّ إشكال التشريع؛ إذ لا معنى للإجماع المزبور إلّا وجوب إتيان أحد الأطراف؛ لاحتمال كونه واجباً في الواقع فالتزلزل باقٍ بحاله.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧١.

٨١٨ ـ قوله ﷺ: «ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه ...» (٢:٢٩٤)

أقول: وجه الفرق: أنّ الفعل هنا لمّا كان معيّناً يقتضي الاستصحاب بنفسه وجوب الإتيان به بخلاف المقام؛ فإنّه يحتاج إلى توسيط العلم الإجماليّ وكون المكلّف به لايخلو عن أحدهما.

٨١٩ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٢:٢٩٥)

أقول: لعلّه إشارةٌ:

أوّلاً: إلى أنّ الخطاب مختصّ بالمشافهين، فلا يشمل المعدومين والغائبين، وحينئذٍ فحال مجمل النصّ كحال عدم النصّ، فلا أولويّة؛ نعم، يتمّ ما ذكر بالنسبة إلى مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...﴾[1] الآية، بناءً على الإجمال في الاستطاعة لنا ومبيّناً للحاضرين.

وثانياً ـ بعد التسليم ـ: إلى أنّ الأولويّة بالعكس؛ لأنّ فرض الكلام هناك في الخطاب الّذي عرض له الإجمال، بخلاف المقام.

٨٢٠ ـ قوله ﷺ: «ولكنّ التأمّل في كلامه يعطي عدم ظهور ...» (٢:٢٩٦)

أقول: إنّ كلامه[2] ذواحتمال آخر؛ وهو: أن يكون معناه: لوثبت التكليف بالمجمل من الخارج بنصّ أو إجماع فلا يبعد القول بوجوبه، وهو ما أفاده المحقّق القميّ ﷺ في كلامه، وردّه بأنّه لا معنى حينئذٍ لقوله: «ولا يبعد ...».

وعلى هذا التوجيه أيضاً لا يكون مختاره موافقاً لمختار المصنّف ﷺ.

٨٢١ ـ قوله ﷺ: «لأنّ اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكّنوا ...» (٢:٢٩٧)

أقول: إنّ الشركة في التكليف ليست بمحلّ الدعوى بل هو من الضروريّات

---

١ ـ آل عمران: ٩٧.

٢ ـ أي كلام المحقّق الخوانساريّ في مشارق الشموس: ٧٧.

لكن لها شرطٌ وهو الاتّحاد في الصنف، مثلاً حكم المسافر في زمان الحضور حكم المسافر الغائب عنه، وكذا المرأة بالنسبة إلى الزمانين، إلى غير ذلك من المتّحدين في الصنف. وأمّا حكم العالم تفصيلاً بالتكليف حكم العالم إجمالاً به فهو أوّل الكلام؛ لاختلاف الصنف؛ نعم، لو كانا شريكين من حيث العلم الإجماليّ لكانا متّحدي الحكم؛ هذا.

٨٢٢ ـ قوله ﷺ: «ليس من التكليف بالمجمل في شيءٍ ...» (٢٩٩:٢)

أقول: شرح ما للمحقّق القميّ ﷺ[1] من المراد بحيث يندفع به ما للمصنّف ﷺ من الإيراد مبنيٌّ على مقدّمة؛ وهي:

أنّ الإجمال تارةً: يكون في مفهوم متعلّق الخطاب بحيث يورث الجهل بالمراد، كما في مثل «جئني بعين»، وأُخرى: في مصداقه مع كون مفهومه مبيّناً، كما إذا أمر المولى عبده بإتيان حمار أبيض ليركب، وكان العبد له حالة لا يمتاز بسببها الأبيض عن الأسود.

وكما أنّ الأوّل يعدّ من الآمر قبيحاً لامن جهة كون عقاب الجاهل قبيحاً؛ لأنّ عقاب الجاهل في المقام ـ كما تقدّم ـ ليس بقبيح، ولامن جهة العسر في الاحتياط؛ لأنّ فرض الكلام فيما كان الاحتياط في غاية السهولة، بل من جهة أنّ صرف المخاطبة بالمجمل من القبائح العرفيّة، فكذلك الثاني؛ فإنّ فيه أيضاً مخاطبة بالمجمل؛ كيف، وكان للمولى أن يعدل عن هذا الطريق من البيان إلى طريق آخر ليس فيه إجمال؟! وعدم عدوله منشأ للقبح.

ولا يفرق في هذا بين ما إذا اختصّ العبد بهذه الحالة، أو كان له حالتان يمتاز في إحداهما الأبيض عن الأسود كما في النهار مثلاً، ولا يمتاز في الأُخرى كما في

---

١ ـ أُنظر القوانين ٢: ٣٧.

الليل، وكان مساق الخطاب على نحو العموم، فكما أنّ الأوّل قبيحٌ ـ لكونه خطاباً بالمجمل ـ فكذلك الثاني.

وما نحن فيه ـ أعني عموم وجوب الصلاة إلى القبلة وكذا قضاء الفوائت ونحوهما بالنسبة إلى حالتي العلم والجهل ـ من قبيل الثاني؛ فإن التزم فيها بعموم الخطاب بالنسبة إلى حالتي العلم والجهل فهو خطابٌ بالمجمل وهو قبيح. وإن التزم باختصاصه بالعالم فيكون المرجع في حقّ الجاهل أصالة البراءة.

فإن قلت: إنّ الداعي للمولى في الخطاب بالمجمل ثبوت ضرورة له، كخوف ونحوه.

قلت: إنّ مقتضي الأصل الجهتيّ عدمه، فلابدّ من التخصيص في العموم لكي لا يلزم القبح عليه.

إذا عرفت هذه، فنقول: إنّ مراد المحقّق المزبور: أنّ الخطاب في مثل «اقض مافات» وكذا «صلّ إلى القبلة» وأمثالهما إنّما هو مختصّ بحالة العلم دون الجهل؛ لأنّه بالنسبة إلى حالة الجهل خطابٌ بالمجمل، وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون للمولى ضرورةٌ في الخطاب بالمجمل لكي يخرج عن موضوع القبح، وكونه عامّاً للعالم والجاهل بمقتضى أصالة للعموم فتيعيّن الاحتياط في حقّ الأخير، وبين أن لا يكون له ضرورةٌ فيه فيختصّ الخطاب بالعالم، ويكون المرجع في حقّ الجاهل أصالة البراءة. والأصل الجهتيّ على أصالة العموم مقدّمٌ كما حقّق في محلّه، فيكون المتعيّن هو الثاني.

هذا، وأنت خبيرٌ بما فيه: من منع اختصاص الخطاب بالعالمين؛ وسند المنع ما يأتي في كلام المصنّف ﷺ من: «أنّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعيّ للفعل بهذا الشرط، وإلّا لم يكن من الشكّ في المكلّف به ...» إلى آخر كلامه ﷺ.

ودعوى: أنّه يلزم حينئذٍ قبح الخطاب بالمجمل.

مدفوعةٌ: بقيام الإجماع على أنّ الشروط الواقعيّة لايفرق فيها بين العالم والجاهل، فإلحاق الجاهل بالإجماع لابالخطاب؛ فتأمّل.

٨٢٣ ـ قوله ﷺ: «ويؤيّد ما ذكرنا: ما ورد[1] من وجوب ...» (٢:٣٠٠)

أقول: إنّما ذكره ﷺ بلسان التأييد دون الاستدلال؛ لأنّ المدّعى إنّما هو الاحتياط الكلّيّ، وهو يحصل بإيجاب أربع صلواتٍ رعايةً لجانب الجهر والإخفات، لا الثلاث.

٨٢٤ ـ قوله ﷺ: «وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط ...» (٢:٣٠٢)

أقول: للمناقشة فيه مجالٌ، وبيانها مبنيٌّ على ذكر ما هو المقرّر في باب تزاحم الشروط والأجزاء فنقول: إنّ الشرط وكذلك الجزء إن كان اعتباره على وجه الإطلاق كالطهورين في الشروط، والأركان في الأجزاء، فهو ممّا لا سبيل للتزاحم فيه؛ لأنّه إن كان قادراً على إيجاده فيجب، وإلّا فأصل التكليف ساقطٌ.

و إن كان اعتباره في حال الاختيار فحينئذٍ:

تارةً: يقع المزاحمة بين الشرط الاختياريّ وما هو من الشروط المطلقة، وبحذوها التزاحم بين الجزء الاختياريّ والجزء الثابت على الإطلاق.

وأُخرى: بين الشروط الاختياريّة بأنفسها، وبحذوها التزاحم بين الأجزاء الاختياريّة.

وثالثاً: يقع المزاحمة بين الشرط الاختياريّ والجزء الاختياريّ.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في أنّ الشرط الاختياريّ أولى بالسقوط.

---

١ ـ الوسائل ٥: ٣٦٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

وأمّا الثاني: فإن أُحرز الأهمّيّة في أحدهما بنصّ أو استشمام فقاهة فهو الأولى بالأخذ، وإلّا فالحكم هو التخيير.

وأمّا الثالث: فلا إشكال في تقديم الجزء؛ لأنّه مقدّم على الشرط طبعاً.

فظهر: أنّ منشأ التقديم حال التزاحم إمّا كون الاشتراط على وجه الإطلاق أو الأهميّة أو التقدّم الطبعيّ.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ ما ذكره المصنّف ﷺ ـ من تأخّر مرتبة الجزم بالوجه حين الفعل من سائر الشروط، فهو الأولى بالسقوط ـ ليس في محلّه؛ فإنّ وجه التقديم ليس إلّا أحد الوجوه المزبورة، والمقام فاقدٌ للكلّ؛ كيف والمفروض في هذا التزاحم عدم الأهمّيّة؟! وكذا التقدّم الطبعيّ؛ لأنّ كلاًّ منهما من مقولة الشرط وكون كلّ منهما في حال الاختيار؛ فلم يبق وجهٌ لسقوطه إلّا كونه متأخّر المرتبة في مقام التعبير؛ بأن يقال: إنّ المطلوب إنّما هو الإتيان بالفعل مستجمعاً للشرائط، جازماً بالوجه حين الفعل. وهذا ليس بأولى من أن يقال: إنّ المطلوب إنّما هو الإتيان به مستجمعاً للشرائط الّتي من جملتها الجزم بالوجه حال كونه متوجّهاً إلى القبلة أو كونه حاوياً للستر، فلو كان العبرة بتأخّر المرتبة في مقام التعبير فللتعبير بالعكس مجالٌ؛ هذا.

ويمكن التفصّي عنه بما هو مبنيٌّ على ذكر دقيقة؛ وهي:

أنّ الأصل في الواجبات ـ كما قرّر في محلّه، منتهياً إلى الأصل اللفظيّ والعمليّ ـ إنّما هو كونها توصّليّة. وقد خرج عنه أُمور قد ثبت من الدليل اشتراط التعبّد فيها. وتبيُّنُ معنى التعبّد إنّما هو بالرجوع إلى العقلاء في مقام الإطاعة، وليس عندهم إلّا إتيان العمل بداعي أمر المولى؛ لأنّ التعبّد ما يعبّر عنه في الفارسي بـ«پرستيدن»، وهو لا يحصل إلّا بهذا، ولمّا كان هذا سبباً لحصول القرب

والزلفى فاعتبر الفقهاء في العبادات القربة، تعبيراً عن السبب بالمسبّب؛ فالمعتبر فيها ليس إلّا داعي أمر المولى. وقد زاد عليه بعضٌ اشتراط الإخطار، وبعضٌ آخر الجزم بالوجه، وثالثٌ الامتثال التفصيليّ؛ فالشرط الأصليّ في العبادة داعي أمر المولى، والأُمور المرقومة من شئونه.

فظهر: أنّ هذه الشروط شروطٌ في مقام امتثال الأمر، وسائر الشروط معتبرةٌ في متعلّقه، والمتعلّق مقدّم بالطبع على الأمر به، فكذلك شروطه بالنسبة إلى شروطه؛ هذا.

فظهر مما ذكرنا: فساد الوجه الثاني مضافاً إلى فساد المبنى فيه؛ لعدم العبرة بالجزم بالوجه، كما لا عبرة باعتبار الإخطار؛ لأنّ طريقة العقلاء مستقرّة على أنّ التعبّد إنّما يتحقّق بصرف إتيان العمل بداعي الأمر؛ هذا.

٨٢٥ـ قوله ﷺ: «ويترتّب على هذا: أنّه لابدّ من أن يكون ...» (٣٠٣:٢)

أقول: توضيحه: أنّ الاحتياط عبارةٌ عن إحراز الواقع، فيصلح أن يكون غاية للفعل، كما أنّ القربة تصلح لوقوعها غاية للإحراز، فيقصد أنّ الإتيان بالفعل لإحراز الواقع، وإحراز الواقع لحصول القرب. وهذا بخلاف ما لو تجرّد العمل عن نيّة الاحتياط؛ فإنّ مجرّد القربة غير صالحة لأن تقع غاية للفعل؛ لأنّ الموجود في كلّ فعل إنّما هو احتمال الأمر، وهو غير كافٍ في تحقّق القربة؛ لتوقّفها على ثبوت أمر محقّق.

وحينئذٍ: فإن اقتصر على أحد الفعلين معرّى عن نيّة الاحتياط، ثمّ انكشف مصادفته للواقع، فلا يكتفى به بل لابدّ له من الإعادة؛ نعم لو قصد الاحتياط وانكشف المصادفة قبل فعل الباقي أجزأ عنه؛ لأنّه صلّى الصلاة الواقعيّة قاصداً للتقرّب بها؛ هذا.

لكن فيه: أنّ المقتصر على أحد الفعلين مجرّداً عن نيّة الاحتياط إمّا أن يقال: إنّه في عداد العُصاة أعني تاركي الصلاة رأساً، أو يقال: إنّه في أوّل مرتبة الإطاعة دون كمالها.

لا مسرح للأوّل؛ فإنّه بالعيان بمحلّ التكذيب من الوجدان. وأمّا الثاني فهو المطلوب؛ لعدم دليل على توقّف صحّة العمل على لزوم تحصيل كمال الإطاعة فيه؛ لأنّ الإطاعة لها مراتب شتّى يختلف حال العباد بالنسبة إليها.

٨٢٦ ـ قوله ﷺ: «الخامس: لو فرض محتملات الواجب غير محصورة ...» (٢:٣٠٨)

أقول: توضيحه: أنّ الشبهة الغير المحصورة الوجوبيّة بين قسمين: لأنّ الاشتباه فيها تارةً: يكون في شرط الواجب، وأُخرى: في نفسه.

أمّا الأوّل: فالكلام فيه تارةً: من حيث سقوط الواجب بسقوط شرطه، وأُخرى: في أنّ نفس الشرط ساقط رأساً أو يجب الإتيان بما تيسّر.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في عدم سقوط الواجب؛ كيف، ومحلّ الكلام إنّما هو الشرط الاختياريّ؟! وسقوطه لا يوجب سقوط المشروط.

وأمّا الثاني: فيتّضح حاله فيما يأتي.

وأمّا القسم الثاني: فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في وجوب الموافقة القطعيّة.

وثانيهما: في حرمة المخالفة القطعيّة.

أمّا الأوّل: فهو وإن لم يكن بخصوصه بمحلّ التعرّض في كلام المصنّف ﷺ، لكنّ الظاهر كالصريح منه عدم الوجوب. ولنا فيه كلامٌ؛ وبيانه حسب ما يقتضيه المقام: أنّ مقتضى القاعدة من جهة العلم الإجماليّ سيّما في الشبهة الموضوعيّة إنّما هو الحكم بالاحتياط، وهو لا يحصل إلّا بالموافقة القطعيّة، وما يتخيّل كونه

موجباً للخروج عنها بين أمرين، وكلّ منهما أهون من الآخر:

أحدهما: قاعدة نفي الحرج.

وفيه: أنّ هذه القاعدة ممّا لا مرتع لها في المقام؛ كيف، والحرج فيه شخصيٌّ؟! وهو في الشبهة الموضوعيّة ليس بموجب لرفع الحكم، والحرج الّذي يوجب رفع الحكم إنّما هو النوعيّ، والمقام فاقدٌ له.

وثانيهما: إلحاقه بغير المحصور من الشبهة التحريميّة، ومنشؤُه هو الأولويّة؛ وتقريرها: أنّ الامتثال في المحرّمات ـ لحصوله بمجرّد الترك ـ في غاية السهولة، بخلاف الواجبات؛ فإنّه لا يحصل فيها إلّا بالفعل، فهو في كمال الصعوبة. وإذا لم يجب الموافقة القطعيّة في الأوّل ففي الثاني بطريق أولى.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّه لم نجد من أحد منهم تصريحاً بهذا الإلحاق ـ: أنّه إن أُريد الأولويّة القطعيّة فهو ممّا لا مسرح له في المقام. وإن أُريد الظنيّة ففيه:

أوّلاً: منع الاعتبار.

وثانياً: بعد التسليم، نمنع ثبوتها في المقام؛ كيف، والشبهات التحريميّة ممّا كان بمحلّ الابتلاء بالنسبة إلى عامّة المكلّفين في مقاصدهم الخمسة؛ أعني الأكل والشرب واللبس والتجارة والتناكح، بحيث يتوقّف نظام أمر معاشهم وعشرتهم الّتي كان قوام وجودهم بها على ارتكابها؟!

وهذا بخلاف الشبهة الغير المحصورة من الوجوبيّة؛ فإنّا لم نطّلع بعدُ على مورد لها بالنسبة الى البعض فضلاً عن الكلّ؛ نعم، قد يتّفق في باب النذر وما هو مثله؛ بأن نذر ذبح شاة بعينها في سبيل الله تعالى، ثمّ اشتبهت بين أغنام كثيرة، وحينئذٍ فرفع الاحتياط في الأوّل لا يستلزم رفعه في الثاني فضلاً عن الأولويّة.

وبعدما ثبت وجوب الموافقة القطعيّة فلا نحتاج إلى التكلّم في المقام الثاني،

لكن على تقدير التنزّل لا باس ببيان الحال فيه؛ فنقول: لا إشكال في عدم جواز المخالفة القطعيّة كما في المتن، إنّما الإشكال في جواز الاقتصار على الامتثال الاحتماليّ ولو بإتيانٍ واحد، أو لابدّ من التبعيض في الاحتياط بأن يأتي بما تيسّر من المحتملات، وهذا يتعيّن إن كان الرافع هو العسر، وجوهٌ ثالثها: العمل بالظنّ من باب الحجّيّة أو من باب التحرّي. والفرق بينهما: أنّ العمل بالظنّ على الأخير من باب الأقرب إلى الواقع، وعلى الأوّل من باب كونه حجّة. وبينهما ثمرات مضت في باب دليل الانسداد.

والأقرب من هذه الوجوه هو الثاني، وإن أبيت عنه فالأخير. وكيف كان فالأوّل والثالث لا سبيل إلهيما.

٨٢٧ ـ قوله ﷺ: «ولو طرأ المانع من بعضٍ معيّنٍ منها، ...» (٢:٣٠٩)

أقول: فيه: أنّه إن أراد به حالة سبق العلم الإجماليّ فلا وجه للبراءة. وإن أراد حالة تأخّره فلاوجه للوجوب؛ هذا.

٨٢٨ ـ قوله ﷺ: «بإزالة الشبهة ...» (٢:٣١٠)

أقول: هذا بالنسبة إلى الشبهة الموضوعيّة، والثاني بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة؛ فتدبّر.

٨٢٩ ـ قوله ﷺ: «فالواجب مراعاة العلم التفصيليّ من تلك الجهة ...» (٢:٣١١)

أقول: لعلّ نظره ﷺ إلى أنّ الضرورة تتقدّر بقدرها. وللمناقشة فيه مجال، وبيانها مبنيٌّ على ذكر عدّة كلمات:

الأولى: أنّ معنى الامتثال التفصيليّ هوالجزم بكون المأتيّ به مطابقاً للمأمور به.

الثانية: أنّ متعلّق التكليف إذا كان مركّباً كالصلاة ونحوها، فالمعتبر فيه قصد القربة من حيث هو لا بالنسبة إلى كلّ جزء وشرط.

الثالثة: أنّ سبب الجهل قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً، وتقليل السبب لا يوجب رفع الجهل عن رأسٍ.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ مراعاة العلم التفصيليّ من جهةٍ لا يوجب الجزم بكون العمل هو المطابق للواقع؛ لثبوت الجهل من جهةٍ أُخرى. وتقليل سبب الجهل لا يوجب رفع الجهل رأساً. والمفروض عدم ثبوت تكاليف عديدة بالنسبة إليه لكي يقال: إنّ عدم إمكان تحصيل الامتثال التفصيليّ بالنسبة إلى بعضها لا يوجب سقوطه عن الآخر.

فإن قلت: كما يجب تقليل النجاسة في الصلاة إذا كانت في موضعين من بدن المصلّي ولم يتمكّن من الإزالة رأساً، فكذلك في المقام يكون الجهل مانعاً ولا يمكن رفعه رأساً فيجب تقليله.

قلت: أوّلاً: إنّ محلّ فتوى الفقهاء إنّما هو المانع، والامتثال التفصيليّ من الشروط.

وثانياً ـ بعد التسليم نظراً إلى أنّ عدم كلّ شرط يكون من مقولة المانع ـ: أنّ ما ذكره الفقهاء إنّما هو في المانع بحسب الكمّ دون ما هو مانع بحسب الكيف كما في المقام؛ ولذا لم ير من أحدهم أن يفتي في الولوغ ـ إذا لم يكن الماء كافياً لتمام الغسلات المعتبرة فيه ـ باكتفاء بعضها.

٨٣٠ ـ قوله ﷺ: «من وجوب مراعاة العلم التفصيليّ ...» (٣١٣:٢)

أقول: وذلك لأنّه لو بني على عدمه، فلا إشكال في جواز الدخول في الثاني قبل الإتيان بتمام محتملات الأوّل؛ بأن يأتي بظهر وعصر قصراً، ثمّ بهما تماماً. وكذا يأتي بهما إلى جهة، ثمّ يأتي بهما إلى سائر الجهات، وهذا واضح.

٨٣١ ـ قوله ﷺ: «مبنيّان على أنّه: هل يجب مراعاة ذلك ...» (٣١٣:٢)

أقول: هذا مستند القول بعدم وجوب المراعاة؛ وبيانه: أنّ وجوب مراعاة العلم

التفصيليّ ليس إلّا من جهة كون تركه مستلزماً للتكرار في العمل، كما في صورة اشتباه الثوب عند اشتباه القبلة؛ فإنّ الامتثال الإجماليّ فيها يوجب عليه ثمانية صلواتٍ. وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه لا يتفاوت الحال فيه ولا يجب عليه أزيد من أربع صلوات على كلّ تقدير.

والحاصل: أنّ الواجب إمّا هو ترتيب الواقعيّ بين الواجبين أو الظاهريّ، وكلّ ما كان فهو حاصلٌ؛ لأنّ المكلّف إذا أتى بالظهر إلى جهة ثم العصر إليها، فإن كانت تلك الجهة هي القبلة الواقعيّة فقد وقع الواجبان مترتّبين في الواقع، وإلّا فقد ترتّبا ظاهراً ولا دليل على وجوب ترتّب الظاهريّ على الواقعيّ.

فإن قلت: إنّ أصالة بقاء الاشتغال بالظهر وكذا عدم فعل الواجب الواقعيّ، يقتضي عدم جواز الإتيان بالعصر إلّا بعد الإتيان بالظهر الواقعيّ، وهو لا يتحقّق إلّا بعد الإتيان بتمام محتملاته.

قلت: إنّ أثر هذا الأصل إنّما هو عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعيّ، وهو مسلّم؛ ولذا لا يجوز له الإتيان حينئذٍ بجميع محتملات العصر، والمأتيّ به غير معلوم أنّه العصر الواقعيّ، فإن كان في الواقع هو العصر فقد حصل الترتّب وإلّا فهو بمنزلة عمل خارجيّ، فكما أنّه غير مضرّ بالترتّب فكذا هذا.

ودعوى: أنّ أصالة عدم المشروعيّة تقتضي عدم الإتيان به، ولذا كان مقتضى الأصل الأوّليّ هو الفساد.

مدفوعةٌ: بأنّه يتمّ إن قصد به كونه العصر الواقعيّ، وليس كذلك؛ فإنّ داعيه إنّما هو رجاء إدراك الواقع، والمصحّح للإتيان به هو المصحّح لإتيان محتمل الظهر؛ هذا.

٨٣٢ ـ قوله ﷺ: «أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيليّ من جهة...» (٢: ٣١٤)

أقول: هذا مستند القول بوجوب المراعاة؛ وبيانه: أنّ العلم التفصيليّ بجهات

الواجب العباديّ إنّما اعتبر من جهة أنّه يوجب خصوصيّة فيه تصير منشأ لزيادة حسنه، لا من جهة أنّ إهماله يوجب التكرار. وحينئذٍ يجب مراعاته في المقام أيضاً؛ فإنّ من أتى بالظهر قصراً وأراد الإتيان بالعصر القصريّ يكون جهله بالنسبة إلى العصر من جهتين: إحداهما: كونه المكلّف به. والثانية: ترتّبه على الظهر.

وكذا من أتى بالظهر الى جهة وأراد الإتيان بالعصر إليها قبل التعرّض لباقي الجهات؛ فإنّ جهله من وجهين: كونه هو المأمور به؛ لاحتمال عدم كون هذه الجهة هو القبلة، والترتّب. وهو وإن كان عاجزاً عن إزالة الجهل بالجهة الأُولى، لكنّه قادرٌ على إزالة الجهل بالجهة الثانية. وقد تقدّم أنّ عدم التمكّن من العلم التفصيليّ من جهةٍ لا يوجب سقوطه من جهةٍ أُخرى مع التمكّن منه فيها.

٨٣٣ ـ قوله ﷺ: «أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط ...» (٢: ٣١٤)

أقول: إنّ ما سبق إنّما هو بالنسبة إلى الوقت المشترك، وهذا في الوقت المختصّ؛ يعني أنّه إذا أتى بالظهر فيه قصراً وأراد الدخول فيه في العصر فهو أولى بالمنع؛ فإنّ هنا أصلاً آخر يقتضي ذلك، وهو أصالة عدم دخول وقت العصر؛ ولذا قيل: إنّ وقت الظهر يختلف باختلاف الأشخاص، فللمسافر العالم مُضيّ مقدار ركعتين، وللحاضر العالم مقدار أربع ركعات؛ وللجاهل مقدار ستّة ركعات. فكما أنّ المقدّمة الوجوديّة ـ كالوضوء مثلاً ـ لابدّ من حصوله أوّلاً وإلّا لم يجب عليه الصلاة فكذلك المقدّمة العلميّة.

وأنت خبيرٌ: بأنّ الدعوى المزبورة في المقام نفخة بلا ضرام؛ فإنّ المترتّب على هذا الأصل إنّما هو نفي الأثر المترتّب على دخول وقت العصر مطلقاً، وهذا المحتمل ليس كذلك؛ فإنّه يأتي به على تقدير الدخول، فإن دخل الوقت فالعصر حاصلٌ وإلّا فهو عمل خارجيّ صدر منه.

٨٣٤ ـ قوله ﷺ: «الثاني: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر ...» (٢:٣١٥)

أقول: اعلم: أنّ الطلب ـ لكونه عبارة عن الإرادة وهي من مقولة الكيف ـ ليس بقابلٍ للقسمة إلّا باعتبار محلّه نظير السواد والبياض، وانقسامه تارةً: بطريق كمّ المنفصل وهو فيما كان متعلّقه من ذوي الأفراد، وأُخرى: بطريق كمّ المتّصل وهوفيما كان متعلّقه صاحب الأجزاء المرتبطة؛ فإن كان من الأوّل يكون الترديد فيه من باب الأقلّ والأكثر الاستقلاليّ. وإن كان من الثاني يكون الترديد فيه من الأقلّ والأكثر الارتباطيّ. والكلام في المقام إنّما هو في الثاني دون الأوّل؛ فإنّ الشكّ فيه شكّ في التكليف عند الكلّ، فالرجوع فيه إلى أصالة البراءة إجماعيّ.

٨٣٥ ـ قوله ﷺ: «أو جزءٌ ذهنيّ ...» (٢:٣١٥)

أقول: إنّ الشكّ في هذا شكّ في الشرطيّة؛ فإنّ الشرط ليس من مقولة الأفعال وإنّما هو من مقولة الحالات والكيفيّات المعتبرة في الشيء، فالجزء إنّما يوجب زيادةً كمّيّة في الكلّ بخلاف الشرط؛ فإنّه يوجب زيادة كيفيّة فيه.

وأمّا ما يتراءى: من عدّ الوضوء والغسل والتيمّم من الشروط مع كونها من الأفعال الخارجيّة، فهو مسامحةٌ في التعبير، وإلّا يلزم فيها تقدّم الشرط على المشروط.

٨٣٦ ـ قوله ﷺ: «فالأُولى منها أن يكون ذلك ...» (٢:٣١٦)

أقول: قبل الخوض في المسألة لابدّ من رسم أُمور:

الأوّل: في بيان الحال في نقل الأقوال فنقول: لاشبهة في كونها ذات اختلاف؛ فمن القائلين بالاحتياط: هو المحقّق السبزواريّ والمولى البهبهانيّ قدّس سرّهما وجُلّ من تأخّر عنهما من صاحبي كتب الأُصول كصاحب الهداية وأخيه

وغيرهم[١]، واستظهر من القدماء أيضاً[٢]، وعن المفاتيح[٣] دعوى الشهرة عليه بل عدم الخلاف.

ومن القائلين بالبراءة: المحقّق القميّ[٤] والخوانساريّ، بل استظهر المصنّف[٥] وغيره أنّه المشهور بين الخاصّة[٦] والعامّة[٧]، ومنهم المحقّق في المعارج حيث قال في محكيّ كلامه: «العمل بالاحتياط غيرُ لازمٍ. وصار آخرون إلى وجوبه. وقال آخرون مع اشتغال الذمّة يكون العمل بالاحتياط واجباً ومع عدمه لا يجب. ثمّ مثّل له بولوغ الكلب في الإناء؛ حيث اختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة أم لابدّ من سبع؟ وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة أم لابدّ من ثلاث غسلات؟»، انتهى[٨] ملخّصاً.

وهو كما ترى صريحٌ في ثبوت القول بكلّ من البراءة والاحتياط في مسألتنا هذه.

---

١ ـ أُنظر ذخيرة المعاد للمحقّق السبزواريّ: ٢٧٣؛ والفوائد الحائريّة للوحيد البهبهانيّ: ٤٤١ ـ ٤٤٢؛ وهداية المسترشدين للشيخ محمّد تقي: ٤٤٩؛ والفصول للشيخ محمّد حسين: ٥١ و٣٥٧؛ وضوابط الأُصول للسيّد القزويني، تقريرات دروس شريف العلماء: ٣٢٦. هذا، وقد عدّ في حاشية فرائد الأُصول ٢: ٣١٧ صاحب الفصول والوحيد البهبهانيّ من جملة القائلين بالبراءة.

٢ ـ كالسيّد في الانتصار: ١٤٦ و١٤٨ ـ ١٤٩؛ والشيخ في الخلاف ١: ١٨٢، المسألة ١٣٨، لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الأُخر خلافه؛ أُنظر الذريعة ٢: ٨٣٣؛ والعدّة ٢: ٧٥٣.

٣ ـ مفاتيح الأُصول للسيّد المجاهد: ٥٨٢. ٤ ـ القوانين ٢: ٣٠.

٥ ـ فرائد الأُصول ٢: ٣١٧.

٦ ـ كما يظهر من تتبّع كلمات القوم كالخلاف ١: ٨٥، المسألة ٣٥؛ والسرائر ١: ٢٣٢؛ وكتب الفاضلين (المعارج: ٢١٦ ـ ٢١٧؛ والمعتبر ١: ٣٢؛ والمختلف ١: ٤٩٥)؛ والشهيدين (القواعد والفوائد ١: ١٣٢؛ والذكرى ١: ٥٣؛ وتمهيد القواعد: ٢٧١)؛ والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢١٩ و٣٢٨؛ ومن تأخّر عنهم كالفاضل النراقيّ في المناهج: ٢٢١.

٧ ـ أُنظر الإحكام في أُصول الأحكام لابن حزم ٥: ٤٧؛ وتفسير القرطبي ٦: ٨٤.

٨ ـ المعارج: ٢١٦ ـ ٢١٧؛ والمعتبر ١: ٣٢.

أمّا الثاني: فمن قوله: «وقال آخرون مع اشتغال الذمة ... إلى آخره».

وأمّا الأوّل: فمن قوله: «العمل بالاحتياط غير لازم»؛ فإنّه بقرينة التفصيل محمولٌ على الإطلاق فيشمل صورة ثبوت الاشتغال.

ودعوى: أنّ هذا إنّما يتمّ على تقديركون مراده من الاشتغال في كلامه صورة الدوران بين الأقلّ والأكثر، وليس بمتعيّن؛ لاحتمال كون المراد به صورة التباين.

مدفوعةٌ: بأنّ في كلامه قرينتين يأبى كلّ منهما من الحمل على التباين:

أحدهما: المثال المذكور في كلامه؛ فإنّه لَمِن الأقلّ والأكثر الارتباطيّ.

والثاني: اختياره القول بعدم وجوب الاحتياط مطلقاً، فإن كان مراده صورة التباين أيضاً فلابدّ من القول بالبراءة فيها أيضاً، وهو لا يقول بها فيها.

لايقال: إنّ محلّ كلامه هو الشرط بقرينة المثال.

لأنّا نقول: إنّ الطهارة وإن كانت من مقولة الشرط، لكن الشكّ إنّما هو في جزء هذا الشرط من حيث حصوله بالغسلة الأُولى أو أزيد، فيكون مشمولاً للمقام.

وإذ قدعرفت أنّ المسألة ذات اختلاف فنقول: في المقام إشكالان لابدّ من دفعهما:

أحدهما: ثبوت التهافت في كلماتهم في موارد هذا الباب حيث يتمسّكون فيها بالاحتياط تارةً وبالبراءة أُخرى.

ويمكن دفعه: تارةً: بأنّ التمسّك بالاحتياط من باب التأييد فيما كان المسألة ذات دليل على وفقه، وإلّا فالمذهب فيما خلى عنه إنّما هو البراءة.

وأُخرى: بأن يكون مذهبه فيها هو الاحتياط، واختيار البراءة من جهة كون المسألة واجدة لدليل على طبقه، لاكون المستند فيها هو الأصل المزبور، كما عن المدارك حيث قال بكفاية الغسلة الواحدة؛ فإنّ اتّكاله إنّما هو على إطلاق الدليل، غاية ما في الباب أنّ مقتضاه مطابق مع هذا الأصل.

والثاني: أنّ المسألة ـ كما عرفت ـ مختلف النسبة؛ حيث نَسَب بعض القائلين بالبراءة قوله إلى المشهور، كما أنّه نَسَب بعض القائلين بالاحتياط أيضاً قوله إلى المشهور.

ويمكن الجمع بينهما: تارةً: بأنّ مدّعي الشهرة في الثاني لمّا رأى ذلك منهم مستنداً إليه فاستظهر وقوع الشهرة عليه، ولم يلتفت إلى أنّه ليس من باب الاستناد بل التأييد.

وأُخرى: بأنّ مدّعيها في الأُولى لمّا رأى ذلك منهم في كلماتهم فتخيّل أنّه من باب الاستناد إلى أصل البراءة، وما اطّلع على أنّه من باب الاستناد إلى ما هو مطابق في النتيجة معه كإطلاق ونحوه.

والظاهر هو الثاني؛ لما قرّر في محلّه من أنّه إذا حصل الشهرة في مسألة على طرفي التضادّ، فما هو مطابق لأصل من الأُصول ـ لفظيّاً كان أو علميّاً ـ فهو أولى بالطرح، فيكون المتعيّن ما في قباله؛ لأنّ منشأ اغترار مدّعي الأُولى ليس إلّا موافقة الأصل، فلا عبرة بدعواه. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ كيف، والبراءة هو المطابق للإطلاق؟! فالعبرة على ما ثبت بخلافه أعني الاحتياط.

ويؤيّد كون الشهرة عليه ما ذكروه ثمرة في باب الصحيح والأعمّ: من أنّ المرجع على القول بالصحيح هو الاحتياط وعلى القول بالأعمّ هو البراءة، والأكثر في تلك المسألة قائلون بالصحيح.

لكن فيه: أنّ ذاكر هذه الثمرة هو المولى البهبهانيّ ﷺ ومن تبعه، ومذهبه في هذه المسألة كما عرفت هو الاحتياط، وكلا منا إنّما هو في قباله.

الثاني: في تأسيس الأصل في المسألة لكي يرجع إليه عند سقوط الأيادي من الدليل؛ فنقول: أمّا على العقل: فلا أصل في البين؛ كيف، والعقل مع ثبوت العلم

الإجماليّ ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّ إمّا يحتمل العقاب فحكمه فيه ليس إلّا بالاحتياط، كما أنّه لو لم يحتمل فحكمه فيه إنّما هو بالبراءة؟! وعلى التقديرين فلا يعقل في المقام ـ لكونه مسرحاً لحكم العقل ـ شكّ وتحيّر لكي يرجع إلى حكمه الثانويّ. وأمّا في النقل: فالأصل فيه تابعٌ لما يطلع من حكم العقل في أصل المسألة، فإن طلع منه فيها الاحتياط فمن يدّعي خلافه نظراً إلى أخبار البراءة فقوله على خلاف الأصل. وإن طلع البراءة يكون تأسيس الأصل بالعكس؛ هذا.

الثالث: إنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر تارةً: يكون منبعثاً من الإجمال في المصداق؛ بأن يكون متعلّق الأمر من المفاهيم المبيّنة، كالأمر بالتبريد إذا كان أجزاء ما يحصّله في الخارج مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وبمثابته الأمر بالطهارة. وأُخرى: من الإجمال في المتعلّق؛ يعني أنّه بنفسه مردّد بين الأقلّ والأكثر، وهو أيضاً بين قسمين؛ فإنّ الأمر به تارةً: يكون منبعثاً من غرض المولى مثل ما إذا أمر المولى ببناء دار له؛ فإنّ غرضه منه إنّما هو حصول المسكن الخاصّ. وبعبارة أُخرى: منشأ أمره بهذا المركّب إنّما هو حصول هذا الغرض.

وأُخرى: لا يكون إلّا من باب الاقتراح وإن كان الأمر لا يخلو لا محالة عن غرض خارجيّ. مثل: متعلّق الأحكام الشرعيّة على مذهب الأشعريّ؛ حيث التزموا بعرائه عن المصلحة والمفسدة؛ فالتعيين فيه ليس إلّا من باب الاقتراح وإن كان أمره تعالى لا يخلو عن غرض وهو الثواب والعقاب.

ومثل: ما إذا رقم الطبيب نسخة مشتملة على دواء عالي القيمة ليس غرضه استعماله المريض بل اختباره من حيث الثروة؛ فإنّ الداعي له في ذلك ليس إلّا الاقتراح؛ لحصول الاختبار المذكور بغير هذا أيضاً. ومثل: من راهن صاحبه بأنّه

إن مشى في الظلمة الفلانيّة أو أذن في نصف الليل مثلاً فيعطيه كذا، وإلّا فيؤخذ منه؛ فإنّ تعيينه هذا العمل إنّما هو من باب الاقتراح وإن كان غرضه الخارجيّ في أصل المراهنة تحصيل المال؛ هذا.

٨٣٧ ـ قوله ﷺ: «نعم، قد يأمر المولى بمركّب ...» (٢:٣١٩)

أقول: هذا تفصيلٌ منه ﷺ بين المركّب الاقتراحيّ فالمحكّم فيه هو البراءة، وبين ذي العنوان أو ذي الغرض إذا شكّ في حصوله بإتيان ذلك المركّب بدون ذلك الجزء المشكوك فالمرجع فيه هو الاحتياط؛ ودليله قاعدة الاشتغال.

فإن قلت: هذه القاعدة يأتي انهدامها بأركانها، فكيف يصحّ الرجوع إليها؟!

قلت: إنّ انهدامها إنّما هو في المركّب الاقتراحيّ؛ حيث إنّ التردّد والإجمال فيه في نفس المتعلّق. وهذا بخلاف ما إذا كان المأمور به حاوياً لعنوان بسيط لاترديد فيه أبداً وإنّما الترديد فيما يحصّله في الخارج. ومجرّد هذا لا يوجب رفع اليد عن الاشتغال الثابت بذلك العنوان. وبمثابته ما إذا كان المأمور به ذو غرض.

ومحصّل الفرق بينهما: أنّ كلّ ما هو قابل للتقدير[1] ـ سواءٌ كان من الأعداد أو المقادير ـ يكون قدر الاشتغال فيه حسب ما هو متيقّن الثبوت، فيرجع في الزائد إلى البراءة. وكلّ ما ليس بقابل له بكلا قسميه كالعناوين البسيطة مثل التبريد وأمثاله، يكون المحكّم فيه قاعدة الاشتغال؛ هذا.

٨٣٨ ـ قوله ﷺ: «وثانياً: إنّ نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفاً...» (٢:٣٢٠)

أقول: قد مضى سابقاً: أنّ أحد أطراف العلم الإجماليّ إن كان بمحلّ الاضطرار فعلاً في صورة كون الشبهة تحريميّة، أو تركاً بأن كان متعذّر الفعل في

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «التقدّر»، والظاهر أنّ الصحيح ما أثبتناه.

صورة كون الشبهة وجوبيّة، وكان الاضطرار قبل العلم الإجماليّ، أو مقارناً له، فالمرجع فيه هو البراءة حتّى بالنسبة إلى غير محلّ الاضطرار.

إذا عرفت هذا، فشرح هذا الجواب: أنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً؛ ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يترتّب عليه أثرٌ من الآثار، بل اللطف إنّما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، فالواجب ـ بناءً على لزوم تحصيله ـ مردّد بين إتيان الفعل مقترناً بالامتثال التفصيليّ مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه، وبين إتيانه معرّى عن نيّة الوجه.

والواجب إن كان هو الأوّل فهو متعذّر الحصول؛ لأنّه بعد تردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر لا يمكن نيّة الوجه. ومقتضى القاعدة المرقومة وإن كان هو البراءة وسقوط الأمر رأساً ـ لأنّ الشكّ في حصول الغرض شكّ في الأمر ـ لكن لمّا قام الإجماع على أنّ المكلّف في مثل المقام ليس بمطلق العنان، بل يجب عليه أفعال منضمّة بالانضمام الخاصّ، فيجب عليه الإتيان بالأقلّ خروجاً عن مخالفة هذا الإجماع.

ودعوى: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ على تقدير ثبوت الامتناع لأحد طرفي العلم الإجماليّ قبل حصوله أو على وجه التقارن، وهو بمحلّ المنع؛ كيف، وربما يحصل الالتفات إلى شبهة نيّة الوجه بعد العلم بثبوت التكليف؟!

مدفوعة: بأنّ العبرة في التقدّم والتقارن إنّما هو بحسب الواقع لا عالم الانتقال، وفيما نحن فيه يكون كلّ من ثبوت العلم الإجماليّ وحصول الامتناع بحسب الواقع في طرفي التقارن، وما ذكرته بحسب الانتقال والالتفات فلا عبرة به؛ هذا.

فإن قلت: إنّ كون الواجب الشرعيّ لطفاً لا يختصّ بالعبادات، بل هو ثابتٌ في التوصّليّات أيضاً، وما ذكره ﷺ من الجواب إنّما يرفع الإشكال بالنسبة إلى الأوّل

دون الثاني. وحينئذٍ فهوﷺ إمّا أن يلتزم بالتفصيل بينهما بأن جعل المرجع في العبادات البراءة وفي التوصّليّات الاحتياط، أو يقول بالبراءة مطلقاً بإلحاق التوصّليّات بالعبادات من باب الإجماع المركّب. وفي كلّ منهما مجالٌ للمناقشة:

أمّا الأوّل: فأوّلاً: بأنّه خلاف ما اختارهﷺ في صدر المسألة.

وثانياً: بأنّه خرقٌ للإجماع المركّب؛ لعدم وجود القول بالفصل فيها.

وثالثاً: بأنّه لو بني على التفصيل فالعكس أولى؛ لأنّ العبادات أقرب إلى الاحتياط، فالتفصيل المزبور من الغرائب.

وأمّا الثاني: فبأنّ هذا ليس أولى من العكس؛ بأن يقال في التوصّليّات بالبراءة، ويلحق العبادات بها بالإجماع المركّب، ولا ترجيح في البين، فيحصل التعارض بعد ضمّ الإجماع المركّب بين قاعدتي الاشتغال والبراءة. وقاعدة الاشتغال إمّا حاكمةٌ على البراءة كما إذا شكّ بعد مضيّ برهة من الزمان في إتيان صلاة الظهر مثلاً، أم لا بل يكون التعارض بينهما حقيقيّاً كما في المقام. وعلى التقديرين فالمرجع هو الأوّل؛ أمّا على الأوّل فواضحٌ. وأمّا على الثاني: فلأنّه بعد التساقط يكون احتمال الضرر باقياً والحال هذه، فلابدّ من الإتيان؛ هذا.

قلت: إنّ مقتضى القاعدة في التوصّليّات وإن كان هو الاحتياط، لكن لم نطّلع بعدُ فيها على ما إذا دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّ مع كون الشبهة وجوبيّة.

لا يقال: إنّ باب المنزوحات والولوغ وباب الكفّارات والديات وباب الرضاع والعدّة، من الأقلّ والأكثر، فكيف ينكر؟!

لأنّا نقول: أمّا باب المنزوحات والولوغ: فالشبهة فيها وإن كانت من الأقلّ والأكثر الارتباطيّ، لكنّ الغرض من التطهير فيها إن كان إزالة الخبث أو رفع

الحدث لكي يجوز له الدخول في العبادة، فهي مقدّمة لها. ومقدّمة العبادة وإن كانت توصّليّة، لكنّ التردّد فيها يوجب التزلزل في نفس العبادة، وبه يرتفع إمكان نيّة الوجه فيها.

وإن كان رفع الحدث لكي يجوز له مسّ كتابة القرآن أو الدخول في المساجد فهو ليس بواجب. وإن كان رفع الخبث لكي لا يقع في المحرّم في مقام أكله وشربه فهو من الشبهات التحريميّة.

و أمّا باب الكفّارات والديات: فهو من الأقلّ والأكثر الاستقلاليّ.

و أمّا الرضاع والعدّة: فهي من مقولة الأسباب، فلا ربط له بالمقام.

فإن قلت: إنّ ما ذكرﷺ في مقام الجواب إنّما يتمّ على مذهب من اعتبر نيّة الوجه وتحصيل العلم التفصيليّ في مقام الامتثال، وهوﷺ غير قائل باعتبارهما. والاحتياط بنفسه محصّل لما هو الغرض من التكليف أعني اللطف، فيكون واجباً.

قلت: إنّ عدم اعتبار نيّة الوجه عندهﷺ إنّما هو من جهة عدم الدليل على الاعتبار، لا ثبوت الدليل على عدمها في الواقع، وهذا لا ينافي احتمال اعتبارها في الواقع. وهذا الاحتمال وإن لم يثمر في إزالة الجزم بعدم الاعتبار في مقام العمل، لكنّه بمحلّ الثمرة في مثل هذه المسألة العقليّة الّتي كنّا فيها؛ فإنّه بعد قيام هذا الاحتمال يحتمل انحصار قيام اللطف بالفعل مع معرفة وجهه، والمفروض عدم إمكانها.

لا يقال: إنّهﷺ قد استدلّ لعدم اعتبارها، بالإطلاقات والسيرة القطعيّة من أصحاب الأئمّة.

لأنّا نقول: إنّ هذا غير منافٍ لما ذكر؛ لأنّ احتمال قيام الدليل على الاعتبار بعدُ باقٍ بحاله؛ ويدلّ على ذلك ما ذكرهﷺ في آخر باب البرءاة حيث قال ـ بعد أن

ذكر أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل بالاحتياط ـ: «واستدلّ له[١] بالاتّفاق من المتكلّمين على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما»[٢].

ونقل السيّد الرضيّ إجماع الأصحاب على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها[٣].

بل يمكن أن يجعل هذان الاتّفاقان من أهل المعقول والمنقول دليلاً في المسألة فضلاً عن كونهما منشأ للشكّ. هذا غاية ما يمكن أن يقال في شرح كلامه.

وبعد، فيه مجالٌ للنظر: وهو أنّه لاشبهة في أنّ ما قام الإجماع على إتيانه بعد عدم التمكّن من إتيان الفعل مقترناً بوجهه، ليس خصوص الأقلّ؛ كيف، وهو ينافي ثبوت الخلاف؟! بل هو عبارة عن أفعال منضمّة بالانضمام الخاصّ مع خلوّها عن نيّة الوجه. وهو أيضاً لكونه من الواجبات الشرعيّه يكون لطفاً، فيجب تحصيل العلم بحصوله بالاحتياط في محصّله. غايه ما في الباب أنّه بدلٌ عن الواجب الواقعيّ ومجرّد البدليّة لا يوجب إزالة اللطف عنه. كما في سائر الأبدال. أترى أن تقول: إنّ الصلاة مع التيمّم خالٍ عن اللطف؟!

وممّا ذكرنا تبيّن ما فيما كتبه المصنّف في حاشية المقام؛ حيث قال ما لفظه: «وحاصل هذا الجواب الفرق بين الأوامر التوصّليّة العرفيّة أو الشرعيّة الّتي يعلم بحصول مقصود المولى بإتيان الواقع ولو مع الجهل، وبين الأوامر التعبّديّة الّتي لم يعلم فيها ذلك؛ للعلم في القسم الأوّل بحصول الغرض المقصود مع

---

١ ـ أُنظر الذخيره: ٢٣؛ ومشارق الشموش للمحقّق الخوانساري: ٩٠؛ وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السادس، المسألة الخامسة في الثواب والعقاب، الصفحة ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٠٨.

٣ ـ أُنظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ وفرائد الأُصول ١: ٧٢؛ وحكاه الشهيدان في الذكرى، الطبعة الحجريّة: ٢٠٩، وروض الجنان: ٣٩٨ عن السيّد المرتضى.

الاحتياط، والشكّ فيه في الثاني؛ لاحتمال فواته باختفاء الحكم الواقعيّ فلا يعلم تنجّز إرادة الأمر بتحصيله»، انتهى.

وإذ قد ظهر أنّ ما ذكره المصنّف ﷺ في مقام دفع الإيراد ما حصل منه علاجٌ لحرج الفؤاد، فالتحقيق في مقام دفعه بحيث يقع نبل الجواب بقلبه ما نقول، ولعلّه يأتي بمقام القبول، وبيانه مبنيٌّ على ذكر مقدّمة؛ وهي:

أنّ للمتكلّمين مسألتين:

أولاهما: أنّهم اختلفوا في أنّ المرجّح في تكاليفه تعالى هل هو الإرادة فلا يأتي الفعل بمقام التعيين في مقام تعلّق التكليف به إلّا من باب الاقتراح، أو أنّ المرجّح فيها هو المصلحة والمفسدة. وذهب الأشاعرة إلى الأوّل، والعدليّة إلى الثاني. وهم أيضاً مختلفون؛ فإنّهم بين من ذهب إلى أنّ المرجّح هو المصلحة والمفسدة الكامنة في الأفعال قبل صدور التكليف، ومن ذهب إلى أنّ هذه المصلحة ربما يكون منبعثة من نفس التكليف كما ذهب إليه في الفصول. والأوّل هو المشهور بين العدليّة؛ ولذا قالوا: إنّ الأحكام والتكاليف تابعةٌ للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة. وهذه المصلحة والمفسدة لا تكون إلّا مصلحة ومفسدة شأنيّة وعلّة لصدور التكاليف، وهي معلولة لها. والتكليف المنبعث منها أيضاً شأنيّ، فلا يدور تحقّقه مدار علم المكلّف، بل يتحقّق ولو كان المكلّف جاهلاً به، بل ولو لم يوجد المكلّف أصلاً، فهي بهذا اللحاظ لا تكون إلّا نظير الأغراض من التكاليف العرفيّة؛ كيف، وإذا كان غرض المولى من الأمر بعلف الدابّة هو الركوب، فهو يحصل ولو كان العبد آتياً بهذا الفعل من عند نفسه بدون أمر المولى؟!

الثانية: أنّهم ذكروا أنّ التكاليف لا تكون إلّا ولها أغراض في الخارج، وهي عند الأشاعرة عبارة عن الثواب والعقاب المعبّر عنهما بجزاء الإطاعة والمعصية،

وعند العدليّة عبارةٌ عن المصالح والمفاسد الفعليّة العائدة إلى العباد المعبّر عنها باللطف تارةً، وبالقرب والزلفى أُخرى، وبالغرض ثالثاً. وهذه لاتكون إلّا معلولة للتكليف الفعليّ. وهو علّة لها؛ فإنّها غير متحقّقة إلّا بعد احتواء الفعل لعنوان به يثاب وبه يعاقب، وبه يطاع وبه يخالف، وبه يمدح وبه يذمّ، وكما أنّ تحقّق هذه العناوين لا يكون إلّا بعد حصول التكليف الفعليّ فكذلك حصول الغرض.

والحاصل: أنّ المصلحة والمفسدة الشأنيّة بنفسها قبل حصول شرائط التكليف كانت علّة لصدور التكليف الشأنيّ، وبعد اجتماع شرائط التكليف وحصول التكليف الفعليّ، يكون هو العلّة لترتّب المصلحة والمفسدة الفعليّة المعبّر عنها بالغرض.

إذا عرفت هذه، فنقول في مقام الجواب:

أمّا على مذهب الأشعريّ: حيث إنّ التكاليف الشرعيّة عندهم من مقولة الاقتراحيّات، فجريان البراءة فيها من البديهيّات. وكذلك بناءً على ما ذهب إليه صاحب الفصول؛ فإنّ المصلحة لاتنبعث عنده إلّا من نفس التكليف؛ فكلّ ما ثبت التكليف به فالمصلحة قائمة به. وحيث قد ثبت أنّ التكليف إنّما هو بالأقلّ فهو الحاوي للمصلحة دون الأكثر.

وأمّا على مذهب المشهور المنصور: فلما عرفت من أنّ الغرض لا يكون إلّا معلولاً للتكليف الفعليّ؛ فكلّ ما ثبت التكليف به فهو الحاوي لعنوان الغرض. وإذ قد ثبت أنّ التكليف الفعليّ إنّما هو بالأقلّ فالغرض قائمٌ به.

والفرق بين هذا ومقالة الفصول: أنّه غير قائل بأنّ المصلحة[1] الشأنيّة كامنةٌ

---

١ ـ في النسخة الموجودة بدل «بأنّ المصلحة»: «بالمصلحة»، والظاهر أنّ الصحيح ما أثبتناه.

في الأفعال، وإنّما يقول: بأنّ التكليف الفعليّ محقّق المصلحة، ونحن نقول بأنّ المصلحة الشأنيّة كامنةٌ فيها، وهي موجبة لصدور التكليف الشأنيّ، والتكليف الفعليّ علّة لتحقّقها وبروزها في حقّ العبد.

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما: في شرح كلام العدليّة حيث قالوا: «إنّ التكاليف الشرعيّة ألطاف في العقليّات»؛ ومحتمل معناه بين وجوه:

أحدها: أن يكون معناه: أنّ امتثال الواجب السمعيّ باعث على امتثال الواجب العقليّ؛ فإنّ من امتثل الواجبات السمعيّة كان أقرب إلى امتثال الواجبات العقليّة. وإليه يشير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ**﴾[1].

وثانيها: أنّ الواجبات السمعيّة بأنفسها ألطاف ومؤكّدات في الواجبات العقليّة بأنفسها؛ لأنّ أسباب ثبوت الحكم إذا تعدّدت توجب تأكّد اليقين بثبوته.

وثالثها: ما يستفاد من استدلال منكري الملازمة على مقالتهم حيث ذكروا: أنّ أصحابنا والمعتزلة قالوا: بأنّ التكليف فيما يستقلّ به العقل ـ بمعنى الخطاب به في ظاهر الشريعة ـ لطفٌ وأنّ العقاب بدون اللطف قبيحٌ.

ورابعها: أن يكون قولهم هذا إشارة إلى ما هو المذكور في طرف العكس من القضيّة المعنونة في باب الملازمة؛ أعني أن كلّ ما حكم به الشرع فقد حكم به العقل؛ بأن يقال: إنّ المراد بقولهم «في العقليّات» هو الأحكام العقليّة الصادرة من العقل بحسب الإجمال؛ فإنّ الصلاة مثلاً مشتملةٌ على مصلحة ـ أُفرض كونها عبارة عن أنّ الإتيان بها وامتثالها يوجب بناء القصور وخلقة الحور وغرس الأشجار

---

١ ـ العنكبوت: ٤٥.

وتربية الثمار ـ فإذا حكم الشارع بوجوبها، فيوجب حكمه هذا امتثالها، وامتثالها هذا لطفٌ ومصلحةٌ توجب حكم العقل بحسنها على تقدير اطّلاعها على تلك المصلحة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ المناسب منها في عبارة المصنّف ـ حيث جمع بين هذه القاعدة وقاعدة كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد بانضمام أنّ مقصده إنّما هو إثبات أنّ المأمور به ذو مصلحة، هي إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض ـ هو الوجه الأخير دون السابقة عليه؛ ووجهه يظهر بأدنى تأمّل.

الثاني: أنّهم اختلفوا في أنّ الطهارات الثلاث كالوضوء والغسل والتيمّم هل هي اسم للأفعال الخارجيّة كما عن المحقّق الخوانساريّ ومن تبعه، أو أنّها اسم للنظافة المعنويّة القائمة بالنفس في قبال القذارة المعنويّة القائمة بها المعبّر عنها بالحدث؟ وكون هذا من باب الحقيقة الشرعيّة أو الادّعائيّة؟

يعني: أنّ معنى الطهارة ما هو عند العرف، والشرع ألحق النظافة المعنويّة به ادّعاءً أو من باب التوسّع في الاستعمال أو الاختلاف في المصداق؛ يعني: أنّ معنى الطهارة عند العرف والشرع شيءٌ واحدٌ والاختلاف في المصداق، كما احتمل هذا الوجه أيضاً في مدلول البيع؟ وجوهٌ.

والثمرة بينها: أنّه إن بني على الأخير[1] ـ كما عن المصنّف ـ فالمرجع عند الشكّ في أجزاء الطهارة هو الاحتياط؛ كيف، والمأمور به من ذوات الأغراض والشكّ في المحصّل؟! وأمّا على الأوّل: فالمرجع عندالشكّ هو البراءة؛ لأنّه من المركّب الاقتراحيّ.

وأمّا على باقي الوجوه، فكذلك؛ فإنّ المأمور به على تقديرها وإن كان من

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «عن الأخير»، والصحيح ما أثبتناه.

ذوات الأغراض، لكنّه بحسب المفهوم مجهولٌ، بخلاف الأخير؛ لفرض اتّحاد العرف والشرع فيه، فهو مبيّن والشكّ في محصّله. وعلى سائر الوجوه يكون نفس مدلول الطهارة مجهولاً؛ هذا.

ولنا فيه كلام؛ فإنّ الرجوع إلى الاحتياط استناداً إلى قاعدة الاشتغال ـ فيما إذا كان المأمور به ذات العنوان أو الغرض ـ إنّما هو مسلّم فيما إذا لم يكن المحصّل له بتوقيفيّ لايمكن الاطّلاع عليه إلّا من قبَل المولى؛ بأن كان أمراً عرفيّاً يمكن الاطّلاع عليه، وإلّا فالمرجع حينئذٍ هو البراءة؛ لأنّ العبد مع هذا الفرض معذور عند العقل، وباب الطهارة من هذا القبيل.

ومن هنا ينقدح جواب آخر عن الايراد السابق؛ أعني أنّ التكاليف الشرعيّة لكونها ألطافاً في العقليّات تكون ذات العناوين والأغراض؛ لأنّ المحصّل لهذا الغرض والعنوان أيضاً ممّا لايمكن الاطّلاع عليه إلّا ببيان الشارع؛ لكن لا فائدة لهذا الوجه في باب الطهارة في مقام العمل؛ لأنّ مقتضى الأصل الموضوعيّ ـ أعني استصحاب الحدث ـ إنّما هو وجوب الإتيان بالأكثر؛ هذا. ولعلّه يأتي مزيد بيان لهذا.

٨٣٩ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: إنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط ...» (٢: ٣٢١)

أقول: هذا ممّا استدلّ به بعضُ المحقّقين في كتابه المسمّى بـ«هداية المسترشدين» لمختاره؛ وبيانه على وجه التلخيص: أنّ العلم الإجماليّ بالتكليف قد اقتضى اشتغال الذمّة به قطعاً. غاية ماهنا: دوران الأمر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الأقلّ أو المشتملة على الأكثر. وكما أنّ الأكثر لكونه مشكوكاً يأتي بمقام جريان البراءة فيه فكذلك الأقلّ. وبعد تعارض الأصل في الطرفين وسقوط كلّ منهما من البين يبقى العلم الإجماليّ مقتضياً لأثره، وهو ثبوت اشتغال الذمّة

بالواجب الواقعيّ، ولا يرتفع إلّا بإتيان الأكثر. وإلحاقه بالأقلّ والأكثر الاستقلاليّ ـ كما في مسألة الدين ـ قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ الأقلّ هناك واجبٌ نفسيّ على كلّ تقدير؛ ولذا لو اقتصر فيه على إتيان الأقلّ يحصل له الامتثال بالنسبة إليه وإن كان الواجب في الواقع هو الأكثر. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ المتوجّه إلى الأقلّ فيه إنّما هو وجوب في الجملة، فلا يكون الوجوب بالنسبة إليه ثابتاً على كلّ تقدير لكي يأتي بمقام التيقّن فيخصّ الأكثر بجريان البراءة. فما نحن فيه لايكون إلّا ملحقاً بالمتبائنين، بل يمكن أن يدّعى كونه من أفرادهما؛ كيف، والأقلّ طبيعةٌ والأكثر طبيعةٌ أُخرى؟! فكما أنّ أصل البراءة لايجري في المتبائنين؛ لأنّها معارضة بالمثل، فكذلك المقام. ومجرّد مداخلة أجزاء الأقلّ في الأكثر لايوجب رفع اليد عن الاختلاف الحاصل بين الطبيعتين، فلا يقين بالامتثال بإتيان الأقلّ على انفراده كما في غير المتشاركين في الجزء.

٨٤٠ ـ قوله ﷺ: «قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانعٌ عقليٌّ ...» (٢: ٣٢١)

أقول: شرح هذا الجواب بحيث يقع منه فرحٌ في قلب الأصحاب أن يقال: إنّ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرّمات بالنسبة إلى قاطبة المكلّفين ليس إلّا دفع العقاب والتخلّص من النار، فملاك الوجوب عنده ليس إلّا استحقاق العقاب على تركه. والوجوب بهذا المعنى بالنسبة إلى الأقلّ معلومٌ تفصيلاً؛ كيف، وترك الأقلّ مورثٌ للعقاب لامحالة؟! إمّا لأجل ترك نفسه إن كان الواجب الواقعيّ هو الأقلّ أو لكونه مفضياً إلى ترك الواجب إن كان الواجب الواقعيّ هو الأكثر. وعلى التقديرين فالعقل حاكمٌ بلزوم الفرار من العقاب؛ فإنّه لايفرق في حكمه هذا بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه. وإذ قد ثبت أنّ الوجوب بهذا المعنى في طرف الأقلّ يكون معلوماً فلا شكّ

فيه لكي يجرى البراءة فيه، فيكون الأصل في طرف الأكثر سليماً عن المعارض.

فإن قلت: إنّ ملاك الوجوب لا ينحصر في ترتّب استحقاق العقاب على الترك، بل له ملاكات أُخر مثل تحصيل الثواب وكونه محصّلاً لرضا المولى وكون العقل حاكماً بلزوم إطاعته، والوجوب بكلّ من هذه المعاني ليس بمتيقّن الثبوت في طرف الأقلّ؛ كيف، ولوأتى به على انفراده لايعلم ترتّب الثواب ولاحصول رضا المولى؟! وكذا حصول عنوان الإطاعة اللازمة. وهذا بخلاف الأكثر؛ فإنّ إتيانه يوجب حصول هذه العناوين؛ فالوجوب بهذه المعانى معلومٌ في طرف الأكثر دون الأقلّ، ولا أقلّ من كونه مشكوكاً في كلّ من الطرفين، فيحصل التعارض بين الأصلين، وبعد السقوط يأتي العلم الإجماليّ بأثره في البين.

قلت: إنّ أعلى مرتبة الإطاعة كون المطيع في صدد إحراز رضا المولى، وهذا ليس بمحكوم اللزوم إلّا في حقّ أوليائه تعالى، وأين قاطبة المكلّفين بمقامهم؟! والإطاعة الثابتة في حقّهم بين قسمين: ما هو مطلوبٌ منهم في خصوص العبادات، وما هو لازمٌ عليهم بحكم العقل في كلّي الواجبات وإن كان من التوصّليّات. ومحلّ الكلام ليس في إحراز الإطاعة بالمعنى الأوّل؛ لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل هو شامل لكلّيّ الواجبات الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر.

نعم، في خصوص العبادات إشكالٌ آخر؛ وهو: حصول التقرّب بالأقلّ، وسيأتي دفعه إن شاء الله تعالى. فالمقصود في المقام إنّما هو إحراز الإطاعة بالمعنى الثانى، والعقل لا يحكم بلزوم الإطاعة بهذا المعنى إلّا بعد إحراز جنس الوجوب، سواءٌ كان فصله في الخارج كونه نفسيّاً أو غيريّاً، وجنس الوجوب إنّما هو محرز الوجود في طرف الأقلّ، وبعد إحراز الوجوب بهذا المعنى في طرفه

يحكم العقل بلزوم إطاعته، فلا يبقى مورد للأصل، وهذا بخلاف الأكثر.

وبالجملة: إنّ جنس الوجوب في الأقلّ معلومٌ بالتفصيل، ومجرّد دوران وجوبه بين كونه مقدّميّاً أو نفسيّاً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل، ومناط نظر العقل في الحكم بلزوم الإطاعة إنّما هو هذا وإن لم يحرز نفسيّته؛ هذا.

٨٤١ ـ قوله ﷺ: «وأمّا عدم معذوريّة الجاهل المقصّر، فهو ...» (٣٢٢:٢)

أقول: حاصله: أنّ الشكّ في المتباينين لمّا كان في المكلّف به الغير المنحلّ إلى العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ بل كان طرفا الشكّ فيه متساويين في احتمال تحقّق المعلوم بالإجمال فيه، فيكون نظير الشكّ الحاصل للجاهل المقصّر، العالم إجمالاً بوجود واجبات ومحرّمات في الشريعة، وأين ذلك من المقام الّذي عرفت انحلال الشبهة فيه إلى العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ؟

٨٤٢ ـ قوله ﷺ: «لكنّ الإنصاف: أنّ التمسّك بأصالة ...» (٣٢٤:٢)

أقول: شرح كلامه بحيث يتّضح به مراده: أنّ محذور هذا الأصل لا ينحصر فيما ذكر ـ أعني المعارضة ـ لكي يندفع بما ذكر، بل له محذورات؛ وذلك لأنّ المقصود منه إمّا رفع العقاب واستحقاقه المنبعث من الوجوب النفسيّ، أو رفع سائر الآثار الأُخر.

فإن كان الأوّل: ففيه: أوّلاً: أنّ استحقاق العقاب ليس بأثر شرعيّ لكي يرفع بالأصل المزبور.

ودعوى: أنّ الثابت به حينئذٍ هو الإباحة وهي لكونها من الأحكام الخمسة يكون لا محالة من الآثار الشرعيّة.

مدفوعة: بأنّ الثابت به عدم الحرج الّذي هو أيضاً حكم عقليّ، لا الإباحة الخاصّة الّتي من الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ العبد إذا شكّ في أمر مولاه بالدخول في

السوق مثلاً فلا يثبت بأصالة عدمه الإذن بعدم الدخول، بل الثابت به ليس إلّا نفي الحرج.

وثانياً: أنّ الشكّ في الوجوب بنفسه كافٍ في رفعه؛ لأنّ الشيء بحسب تحقّقه الواقعيّ إذا كان مشترك الأثر مع مشكوكه، فلا حاجة إلى إحرازه لكي يفتقر إلى إجراء الأصل، بل مجرّد الشكّ فيه كافٍ في ترتّب الأثر.

وإن كان الثاني: فإن أُريد به نفي الآثار المترتّبة على الوجوب النفسيّ المستقلّ، فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقلّ. وإن أُريد به نفي الآثار المترتّبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسيّ والغيريّ، فالأصل المزبور حينئذٍ وإن خلى عن المعارضة، لكن مثل هذا الأثر ـ أعني المترتّب على القدر المشترك ـ نادرٌ، فلا يكون الأصل حينئذٍ إلّا قليل الفائدة.

وتنقيح المقام يحتاج إلى مزيد بيان، فنقول: إنّ الوجوب النفسيّ بنفسه وإن لم يكن له أثر سوى ترتّب العقاب، لكن ربما يحصل له آثار أُخر منبعثة من خصوصيّة الموارد. وهذه الآثار الحاصلة ربما يترتّب على نفس الوجوب النفسيّ، وأُخرى على امتثاله. وتحت الأوّل أقسام؛ فإنّ الوجوب النفسيّ تارةً: يكون ذات الأثر في كلّ من طرفي الأقلّ والأكثر، وأُخرى: في أحدهما.

والأوّل بين قسمين: فإنّ الأثر المترتّب تارةً: يكون أثراً واحداً يدور مدار تحقّق الوجوب النفسيّ أينما يستقرّ، كما في صلاة الجمعة حيث تردّدت بين كون الخطبة جزءاً منها وعدمه؛ فإنّ أثر وجوبها إنّما هو إسقاط الظهر، سواءٌ كان حلوله في الأقلّ أو الأكثر. وأُخرى: يكون أثره مختلفاً؛ يعني أنّ أثره على تقدير الحلول في الأقلّ غيرما هو ثابتٌ على تقدير الحلول في الأكثر؛ كما لو نذر أنّه إن وجب عليه الصلاة بلا سورة فعليه صوم يوم الخميس، وإن وجب عليه الصلاة مع السورة

فعليه الصدقة الفلانيّة.

والثاني أيضاً بين قسمين: لأنّ الأثر تارةً: يكون في طرف الأكثر دون الأقلّ، وأُخرى: بالعكس.

مثال الأوّل: ما لو فرض اشتغال ذمّته بكفّارة أو نذر تردّد متعلّقه بين بذل خمسين إبلاً أو خمسة؛ فإن كان الأوّل فلا يجب عليه الحجّ؛ لعدم حصول الاستطاعة لو فرض انحصار ماله فيه، بخلاف الثاني؛ فالأصل في طرف الأكثر ذو الأثر وهو ثبوت الحجّ ورفع المانعيّة من الدين، بخلاف الأصل في طرف الأقلّ؛ فإنّه ليس له أثر.

ومثال الثاني: أيضاً فرضيّ فافرضه.

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا الأوّلان: فالأصل في طرفي الأقلّ والأكثر في محلّ التعارض، بخلاف الأخيرين؛ فإنّ الأصل في طرف ذي الأثر سليمٌ عن المعارض.

ومن هنا يظهر ما في كلام المصنّف ﷺ حيث قال بحصول التعارض بين الأصل في طرفي الأقلّ والأكثر مطلقاً.

هذا كلّه في القسم الأوّل. وأمّا الثاني ـ أعني ما إذا كان الأثر مترتّباً على امتثاله، كما لو نذر أن يعطي مالاً من امتثل واجباً نفسيّاً وتردّد ذلك الواجب بين الأقلّ والأكثر ـ: وهذا القسم بأنحائه يكون الأصل فيه جارياً في طرف الأقلّ دون الأكثر؛ لأنّ الأصل عدم حصول الامتثال بالأقلّ، فلا يتحقّق موضوع النذر؛ أعني امتثال الواجب النفسيّ في طرف الإتيان بالأقلّ، وهذا بخلاف الأكثر.

ومن هنا أيضاً يظهر ما في كلامه ﷺ كما هو واضح.

هذا كلّه فيما إذا كان الأثر مترتّباً على الوجوب النفسيّ أو امتثاله. وأمّا إذا كان مترتّباً على مطلق الوجوب القدر المشترك بين النفسيّ والغيريّ أو امتثاله ـ

كما لو نذر أنّ من أتى بواجب فله كذا ـ فأصالة عدم وجوب الأكثر فيهما خالٍ عن المعارض؛ تدبّر.

٨٤٣ ـ قوله ﷺ: «مثل: استصحاب الاشتغال ...» (٢: ٣٢٥)

أقول: وذلك نظراً إلى أنّه قبل الإتيان بالأقلّ كان متيقّناً، فيشكّ في ارتفاعه بعد الإتيان به، فنحكم ببقائه، وأثره وجوب الأكثر.

٨٤٤ ـ قوله ﷺ: «وأنّ[1] الاشتغال اليقينيّ يقتضي ...» (٢: ٣٢٥)

أقول: إنّ قاعدة الاشتغال منبعثة من حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة من باب لزوم دفع الضرر، فلا معنى لجعلهما دليلين مستقلّين.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مبنى قاعدة الاشتغال مسألة الحسن والقبح الّتي هي من المستقلّات العقليّة، بخلاف وجوب المقدّمة؛ فإنّه من الاستلزامات.

لكن فيه: أنّ هذا مسلّم في المقدّمة الغير العلميّة، وأمّا وجوب المقدّمة العلميّة فهو منبعث من حكم العقل بوجوب دفع الضرر، وهو أيضاً من المستقلّات.

٨٤٥ ـ قوله ﷺ: «ومثل: أدلّة اشتراك الغائبين ...» (٢: ٣٢٥)

أقول: وتقريره: أنّ الضرورة قضت باشتراكنا مع الحاضرين في التكاليف، ولا نعلم في هذه الواقعة أنّ المكلّف به لهم ماذا؟ فيجب علينا الإتيان بالأكثر لكي يحصل الفراغ اليقينيّ.

٨٤٦ ـ قوله ﷺ: «ومثل: أنّ قصد القربة غير ممكنٍ ...» (٢: ٣٢٥)

أقول: تقريره: أنّ العبادة تحتاج إلى قصد القربة، وهو لا يحصل إلّا بالواجب النفسيّ. والأقلّ ـ لاحتمال كونه واجباً غيريّاً ـ لا يحصل به التقرّب، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

---

١ ـ في بعض نسخ الفرائد: «ومثل أنّ...».

٨٤٧ ـ قوله ﷺ: «كما تقدّم في المتبائنين ...» (٣٢٥:٢)

أقول: لعلّ مراده بما تقدّم:

أوّلاً: هو المناقشة الماضية في كلّيّ استصحاب الاشتغال من أنّ الشكّ في فراغ الذمّة كافٍ بنفسه في ثبوت الاشتغال، فلا افتقار إلى استصحابه.

وثانياً: أنّه من الأُصول المثبتة؛ كيف، والمقصود من إجرائه إنّما هو إثبات وجوب الأكثر، وهو لازم عقليّ لوجود الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ؟!

٨٤٨ ـ قوله ﷺ: «بأنّ بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ ...» (٣٢٥:٢)

أقول: ظاهره: أنّ الاستصحاب المزبور فاقد للمتيقّن السابق؛ كيف، والعلم الإجماليّ قبل طريان الشكّ ـ أعني حال عدم الإتيان بالأقلّ ـ ما أثّر أثر الاحتياط، كما مضى بما لا مزيد عليه، فكيف يحصل له التأثير بعده؟!

٨٤٩ ـ قوله ﷺ: «لكن يمكن أن يقال: إنّا نفينا في الزمان السابق ...» (٣٢٦:٢)

أقول: توضيحه: أنّ الشكّ في الاشتغال بعد إتيان الأقلّ إنّما نشأ من الشكّ في أنّ الواجب قبله هو الأكثر أو الأقلّ. وبعد جريان الأصل في طرف السبب ـ أعني أصالة عدم وجوب الأكثر ـ لا يبقى شكّ في طرف المسبّب ـ أعني ثبوت الاشتغال ـ لكي يجري استصحابه.

فإن قلت: إنّ ظاهر كلامه إثبات نفي وجوب الأكثر بالبراءة، وأصل البراءة ليس بحاكم على الاستصحاب، بل الأمر بالعكس.

قلت ـ لو سلّم الظهور ـ: إنّ حكومة الاستصحاب على البراءة إنّما هي في غير مورد الشكّ السببيّ، وأمّا في هذا المورد يكون البراءة حاكمةً على الاستصحاب أيضاً إذا جرت في طرف المزيل.

فإن قلت: إنّ المصنّف ﷺ ممّن قال باستصحاب الكلّيّ في بعض أقسامه؛ كما إذا

علم بأنّه محدثٌ، لكن لا يعلم أنّه في ضمن الأكبر أو الأصغر. ولو بني على المشي المرقوم فلازمه عدم اعتباره؛ كيف، والشكّ في بقاء الحدث أيضاً بعد الإتيان بالوضوء يكون ناشئاً من أن الموجود في الأوّل هو الأكبر أو الأصغر؟! وبعد جريان الأصل في طرف السبب ـ أعني أصالة عدم الأكبر ـ يزول الشكّ عن طرف المسبّب ـ أعني بقاء الحدث ـ فلا معنى للقول باستصحابه.

قلت: إنّ كلامه هنا مبنيٌّ على فرض اعتبار الأصل المُثبت. وقوله باستصحاب الكلّيّ إنّما هو مبنيٌّ على ما هو التحقيق عنده من عدم اعتباره؛ نعم، لو فرض هناك أيضاً اعتباره لجرى فيه ما ذكره هنا، فارجع إلى كلامه ثمة[1].

٨٥٠ ـ قوله ﷺ: «نعم، لو ثبت أنّ ذلك ـ أعني تيقّن ...» (٣٢٧:٢)

أقول: لعلّ منشأ نظره في ذلك: أنّ اقتضاء العلم لأثره ـ أعني الاشتغال الغير المرتفع إلّا بالاحتياط ـ لا ينحصر فيما كان الأُصول الجارية في الأطراف متعارضة؛ كيف، وهو يؤثّر أثره فيما هو فاقد لهذا التعارض أيضاً؟! كما في الشبهات الحكميّة قبل الفحص؛ فإنّ المحكّم فيها هو الاحتياط، وما نشأ إلّا من صرف وجود العلم الإجماليّ. وكما لو شكّ في إتيان الواجب بعد دخول الوقت ومضيّ برهة من الزمان، لو بني الاحتياط فيه على قاعدة الاشتغال لا استصحابه كما هو مقتضى التحقيق.

وبالجملة: إنّ المدار في اقتضاء العلم الإجماليّ ليس تعارض الأُصول في الأطراف لكي يقال: إنّ ما نحن فيه فاقدٌ له بل العلم الإجماليّ بنفسه مقتضٍ لاشتغال الذمّة بإتيان مطلوب المولى، فلا يرتفع إلّا بإتيانه. والنقض بالعلم الإجماليّ في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّ قد مضى دفعه.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٣: ١٩١ و٢٣٣، التنبيه الأوّل والسادس من تنبيهات الاستصحاب.

٨٥١ ـ قوله﵀: «وأمّا الخامس: فلأنّه يكفي في قصد القربة ...» (٣٢٧:٢)

أقول: توضيحه: أنّ المراد بالقربة إنّما هو التقرّب المعنويّ، وله مراتب أعلاها التعبّد من جهة استحقاق المعبود للعبادة، وأدناها التعبّد طمعاً في الجنة وخوفاً من النار، والّذي يكفي في حقّ عامّة المكلّفين هو الأخير، وهو يحصل بإتيان الأقلّ.

٨٥٢ ـ قوله﵀: «فإنّ وجوب الجزء المشكوك محجوبٌ علمه ...» (٣٢٨:٢)

أقول: هذا خوضٌ منه﵀ في تقريب الاستدلال بالأخبار؛ وبيانه:

تارةً: بأنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا حجب علمه وكان ممّا لا يعلمون، فهو موضوعٌ ومرفوعٌ عن المكلّفين.

وأُخرى: بأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب علمه وممّا لا يعلمون، فهو موضوعٌ عنهم؛ فإنّ كلمة الموصول في الخبرين أعمّ من الواجب النفسيّ والغيريّ؛ كيف والواجب الغيريّ وإن لم يكن تركه بنفسه مورثاً للعقاب، لكنّه من جهة كونه مستلزماً لترك ذلك الغير موجبٌ للعقاب؟! فيكون أخبار البراءة رافعةً لعقابه.

وقد خالفه﵀ في ذلك شيخه الشريف﵁؛ حيث ادّعى ظهورها في نفي الوجوب النفسيّ المشكوك دون الغيريّ. وبعبارة أُخرى: إنّ المنصرف منها إنّما هو رفع العقاب المترتّب على ترك الشيء من حيث هو لا ما يترتّب على تركه من حيث كونه مستلزماً لترك الغير.

وفيه: أوّلاً: منع الظهور والانصراف؛ كيف، وعدم انتهائه إلى ما هو بمحلّ الاعتبار في غاية الوضوح.

وثانياً: بعد التسليم، فغاية ما يسلّم منه إنّما هو فيما إذا كان الشكّ فيما هو من مقولة الأفعال والوجوديّات، كما إذا حصل الشكّ في حكم فعل هو علّة لإيجاد معلول محرّم؛ فإنّه ممّا لا يرتفع عقابه بالأخبار المرقومة؛ فإنّ الظاهر منها إنّما هو

رفع العقاب المترتّب على فعل الشيء بنفسه لا من حيث كونه مستلزماً لفعل الغير؛ فإنّ فعل العلّة غير فعل المعلول. وهذا بخلاف ما هو من مقولة الأعدام والتروك؛ لأنّ الأعدام بذاتها لا تمايز بينها. وإلى هذا يشير ما ذكره المصنّف ﷺ من: «أنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ»[1].

فإن قلت: إنّ هذا مسلّمٌ في الأعدام من حيث هي، وأمّا من حيث الإضافة والمتعلّق فالضرورة قضت بتمايزها؛ فإنّ الترك المضاف إلى الجزء غير الترك المضاف إلى الكلّ، وكذا العدم المضاف إلى الأسد غير العدم المضاف إلى الثعلب، وهكذا.

قلت: إن أُريد بتمايزها من حيث الإضافة في ظرف الذهن فهو مسلّمٌ، لكنّه غير نافع في المقام؛ كيف، ومحلّ الكلام إنّما هو في ترتّب العقاب وهو من آثار الأُمور الخارجيّة دون الذهنيّة؟! وإن أُريد به بحسب الخارج فهو بمحلّ المنع؛ فإنّ الإضافة المرقومة ليست من الوجوديّات؛ كيف، ولو كانت من الأُمور الوجوديّة، فهي لكونها من مقولة الأعراض تفتقر إلى محلّ موجود تقوم به؟! فلاوجه لقيامها بالأعدام، فتعيّن كونها من مقوله الأعدام، وحينئذٍ ننقل الكلام إليها ونقول: إنّها من الأعدام وهي بذاتها لا تمايز بينها.

فإن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر عدم تعدّد العقاب فيما إذا ترك واجبات عديدة؛ لأنّه إذا كان لا تمايز بين الأعدام فيكون الكلّ بمنزلة ترك واحد، فلا يترتّب عليه إلّا عقاب واحد.

قلت: إنّ تعدد العقاب فيه من جهة أنّ كلّ ترك مسبّب عن أمر وجوديّ، وهو الصارف عن ذلك الواجب.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٣٢٩.

والحاصل: أنّ ثبوت العقاب ووحدته في المقام مسلّمٌ، إنّما الكلام في أنّ العقاب المرتفع إنّما هو ما يترتّب على ترك الشيء بنفسه، دون ترك الجزء أو مطلقاً، وأين ذلك من تعدّد العقاب في صورة تعدّد الترك؟!

٨٥٣ ـ قوله ﷺ: «وقد توهّم بعض المعاصرين ...» (٢: ٣٣٠)

أقول: إنّ المراد به صاحب الفصول ﷺ[١].

٨٥٤ ـ قوله ﷺ: «وإلّا لدلّت هذه الرواية[٢] على عدم حجّيّة الأدلّة الظنّيّة...» (٢: ٣٣٠)

أقول: فيه: أنّ قياس أمثال خبر الواحد بحكم العقل بوجوب الاحتياط من باب لزوم المقدّمة العلميّة واستصحاب الاشتغال، قياسٌ مع الفارق؛ فإنّها أدلّة اجتهاديّة ليست إلّا ناظرة إلى الواقع، فلا شبهة في تقديمها على البراءة، وهذا بخلاف الاحتياط إذا كان مدركه وجوب المقدّمة العلميّة؛ فإنّه أيضاً أصل عمليّ في عرض البراءة. وأمّا استصحاب الاشتغال فهو من جهة كونه برزخاً بين الدليل الاجتهاديّ والفقاهتيّ وإن كان يقدّم على البراءة من جهة تمحّضه للثاني، لكن في هذا الأصل من المحاذير ما لا يُحصى، كما تقدّم.

٨٥٥ ـ قوله ﷺ: «ولا ريب أنّ ذلك الحكم مبناه وجوب ...» (٢: ٣٣١)

أقول: حاصله: أنّ حكم العقل بالاحتياط ما أتى إلّا من جهة احتمال الضرر والعقاب، وإذا أخبر الشارع بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلم يبق احتمال العقاب لكي يحكم العقل بوجوب الأكثر من جهته؛ فالعقل بنفسه وإن كان يحكم بالاحتياط، لكنّه معلّق على عدم وصول الترخيص من الشارع، وإذا وصل الترخيص وحصل المأمن يرتفع الحكم العقل؛ لعدم بقاء موضوعه.

---

١ ـ الفصول: ٥١.

٢ ـ في النسخة الموجودة: «هذه الأدلّة».

والعجب من المصنّف﵀ حيث ذكر في المقام هذا الكلام، ونقيضه ـ أعني ماهو عين مقالة صاحب الفصول﵀ ـ في باب الشبهة الوجوبيّة من المتبائنين؛ حيث قال ـ بعد أن بنى فيها على الاحتياط ـ: «وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز التمسّك في المقام بأدلّة البراءة، مثل رواية الحَجْب[١] والتوسعة[٢]» إلى أن قال: «فالعلم بوجوب كلّ منهما لنفسه وإن كان محجوباً عنّا، إلّا أنّ العلم بوجوبه من باب المقدّمة ليس بمحجوب عنّا. ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدّمة»[٣].

٨٥٦ ـ قوله﵀: «نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط ...» (٢: ٣٣١)

أقول: قد مضى في تلك المسألة: أنّ أدلّة البراءة بين طائفتين: ما يكون الغاية فيه إقامة الحجّة وإن كان الجهل والشكّ بالنسبة إلى الواقع باقياً بحاله مثل أكثر الآيات وبعض الروايات المتمسّك بها للبراءة، وما يكون الغاية فيه رفع الجهل والشكّ عن الواقع مثل رواية الحجب والرفع وأمثالهما.

أمّا الأُولى: فلا إشكال في حكومة أخبار الاحتياط عليها، لكنّها ليست بمحلّ الكلام.

وأمّا الثانية: فهي بالنسبة إلى أخبار الاحتياط متعارضان، وكما يمكن الجمع بينهما بحمل الأُولى على الشبهة البدويّة والثانية على مورد العلم الإجماليّ، فكذلك يمكن الجمع بينهما بحمل الأمر في الثانية على الاستحباب ـ كما هو مذاق القوم ـ أو على الإرشاد، كما هو مشرب المصنّف﵀.

وكيف كان: فالمحكّم في المقام أخبار البراءة؛ فتأمّل.

---

١ ـ الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

٢ ـ عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩. ٣ ـ فرائد الأُصول ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

٨٥٧ ـ قوله ﷺ: «وممّا ذكرنا يظهر: حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال...» (٣٣٢:٢)

أقول: توضيح وجه حكومة البراءة هنا على استصحاب الاشتغال: بأنّ غاية مقتضى الاستصحاب ليس إلّا الإتيان بشيء يحصل بسببه الأمن من العقاب. وهذا قد يكون بإتيان المأمور به الواقعيّ و[1] قد يكون بإتيان بدله. والّذي يدلّ عليه البراءة ليس إلّا الإتيان بالأقلّ؛ فإن كان الأقلّ عين الواقع فهو، وإلّا فهو بمقتضى أدلّة البراءة بدلٌ عنه مُبرءٌ عن اشتغال الذمّة ومؤمّن من العقاب. وما سمعت ـ من أنّ الاستصحاب من جهة كونه برزخاً بين الدليل الاجتهاديّ والفقاهتيّ مقدّمٌ على البراءة؛ من جهة تمحّضه للثاني ـ إنّما هو في غير هذا المورد، وهو ما كان العنوان فيه معلوماً والمستصحب محرزاً، كما إذا شكّ في إتيان صلاة الظهر؛ فإنّ الاشتغال حينئذٍ بحكم الاستصحاب يقدّم على البراءة. وأمّا إذا لم يكن العنوان محرزاً ـ كما في المقام؛ لأنّ متعلّق الأمر غير معلوم أنّه الأقلّ أو الأكثر ـ فحينئذٍ يقدّم البراءة على الاستصحاب؛ هذا.

٨٥٨ ـ قوله ﷺ: «فلولا عدوله عنه في باب البراءة ...» (٣٣٣:٢)

أقول: قد ذكر صاحب الفصول ﷺ هذا الكلام في باب الصحيح والأعمّ، وعدل عنه في باب البراءة؛ فراجع البابين[2].

٨٥٩ ـ قوله ﷺ: «لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أوّلاً ...» (٣٣٣:٢)

أقول: سيأتي مزيد بيان لهذا عند التعرّض لأنّ الأصل في الشروط والأجزاء هو الواقعيّة والركنيّة أم لا؟ بل الأصل في الأوّل هو العلميّة وفي الثاني عدم الركنيّة.

---

١ ـ في النسخة الموجودة بدون الواو.

٢ ـ أُنظر الفصول: ٥١ و٣٦٣.

فإن قلنا بشمولها لنفي الحكم الوضعيّ فالمتعيّن هو الثاني، والاّ فالمتعيّن هو الأوّل؛ هذا.

٨٦٠ ـ قوله﵀: «ففيه: أنّ ما يظهر للمتصفّح في هذا المقام ...» (٣٣٣:٢)

أقول: شرح هذا الكلام موقوفٌ على بيان النسبة بين مفاد هذه الأخبار ومورد الأصلين المذكورين، وهي لايخلو عن أحد وجوه:

أحدها: أن يكون النسبة بينهما هو التباين الكلّيّ؛ بأنّ يقال: إنّ مورد هذه الروايات ـ كما هو المستفاد من لفظ الرفع والوضع المأخوذ فيها ـ إنّما هو ما إذا كان المقتضي للحكم موجوداً تحقيقاً، فيرتفع في صورة الجهل والخطأ والنسيان بهذه الأخبار. وهذا بخلاف الأصلين؛ فإن موردهما صورة عدم المقتضي للحكم ولو توهّم ثبوته.

وثانيهما: أن يكون مورد الروايات أعمّ مطلق من موردهما. ولعلّ قوله﵀: «مع تباينهما الجزئيّ»[1] إشارةٌ إليه وإن لم يكن التعبير به جارياً على اصطلاح أهل الميزان؛ بأن يقال: إنّ مورد الروايات أعمّ ممّا وجد فيه المقتضي للحكم تحقيقاً أو توهّماً، بخلاف الأصلين، وحينئذٍ يكون جميع موارد الأصلين مورداً للأخبار ولا عكس، كما إذا وجد فيه المقتضي للتكليف والحكم الوضعي محقّقاً؛ فإنّه يجري فيه الأخبار بخلاف الأصلين.

وثالثها: أن يكون النسبة بينهما عموماً من وجه؛ مادّة الافتراق من طرف الأخبار ما مضى، ومن طرف الأصلين جريانهما في الأحكام اللفظيّة كأصالة عدم القرينة وغيرها. وعلى كلّ تقدير لا يجوز التمسّك بهذه الأخبار لاعتبار الأصلين؛ أمّا على الأوّل والأخير فواضحٌ. وأمّا على الثاني: فلأنّ الدليل وإن كان كثيراً أعمّ

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٣٣٥.

من المدّعى، لكنّ المفروض في المقام اختلاف الحيثيّة؛ فإنّ حيثيّة اعتبار الأصلين عدم وجود المقتضي وإن كان في موردهما توهّم ثبوته، وحيثيّة جريان الأخبار وجود المقتضي، ولو توهّما فلا يجوز التمسّك لاعتبار الأوّل بالحيثيّة المأخوذة فيه بالثاني.

أترى من نفسك إذا حصل الاختلاف في وجوب إكرام زيد العالم من حيث كونه زيداً لا من حيث علمه، التمسّك بقوله: أكرم العلماء؟! حاشا!!

٨٦١ ـ قوله ﷺ: «واعلم: أنّ هنا أُصولاً ربما يتمسّك بها على المختار ...» (٢:٣٣٦)

أقول: إنّها بين طائفتين: أُصولٌ حكميّة وأُصولٌ موضوعيّة:

أمّا الأُولى: فهي بين خمسة:

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر، وقد عرفت ما فيه.

ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك جزئيّته.

ومنها: أصالة عدم وجوبه المقدّميّ بمعنى اللابديّة.

ومنها: أصالة عدم وجوبه المعلوليّ؛ أعني وجوبه من حيث التولّد عن وجوب ذي المقدّمة المعبّر عنه بالتبعيّ.

ومنها: أصالة عدم وجوبه الغيريّ الأصليّ.

وفي الكلّ نظر. وقبل بيان وجه النظر لابدّ من الفرق بينها، فنقول:

إنّ الجزء له اعتباران:

أحدهما: لحاظه باعتبار عنوانه الثانويّ؛ أعني لحاظه من حيث اتّصافه بصفة الجزئيّة وكونه جزءاً من الكلّ. وبعبارة أُخرى: كونه واجباً بانضمام سائر الأجزاء الأُخر.

وثانيهما: لحاظه باعتبار عنوان المقدّميّة مع قطع النظر عن وصف الجزئيّة.

وهذه أيضاً تارةً: يلاحظ بعنوان وجوبه العقليّ بمعنى اللابديّة، وأُخرى: بعنوان وجوبه المعلوليّ المتولّد من الأمر بذي المقدّمة، وثالثاً: بعنوان وجوبه الغيريّ الأصليّ؛ أعني ما يأتي به تحت الخطاب المستقلّ لكن للغير؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾[١] وقوله: ﴿قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[٢] وقوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[٣] إلى غير ذلك.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أمّا الأوّل: ففيه: أنّ وجوب الجزء بهذا اللحاظ عين وجوب الكلّ. والمراد ليس هو الاتّحاد في المفهوم أو التصادق بحسب المصداق؛ كيف، وخلافه ضروريّ؟! بل المراد اتّحادهما بحسب الانتزاع والمصلحة الباعثة للطلب.

أمّا الأوّل: فلأنّ انتزاع الجزئيّة من الجزء لايكون إلّا بعد لحاظ سائر الأجزاء، فكما أنّ انتزاع صفة الكلّيّة من الأجزاء بعد لحاظها، فكذلك انتزاع الجزئيّة أيضاً من الجزء إنّما هو بعد لحاظها.

وأمّا الثاني: فلأنّ كلّاً من الكلّ والجزء بحسب المصلحة الباعثة للطلب في عرض واحد؛ ولذا يرتفع الكلّ بارتفاع بعض الأجزاء. وكيف كان: فجريان الأصل في الجزء بهذا اللحاظ تابعٌ لجريانه في الكلّ. وقد عرفت ما في الثاني فكذلك الأوّل.

وأمّا الثاني: فلأنّ وجوبه بمعنى اللابديّة من لوازم الماهيّات، نظير زوجيّة الأربعة وحلاوة التمر مثلاً، فليس من الحوادث لكي يأتي في حيّز الأصل.

وأمّا الثالث: فلكونه فاقداً للحالة السابقة؛ لأنّه ليس لنا زمان يعلم فيه عدم

---

١ ـ المدّثّر: ٣.
٢ ـ البقرة: ٢٣٨.
٣ ـ الحجّ: ٧٧.

وجوبه المعلوليّ من حيث كونه متولّداً من وجوب ذي المقدّمة حتّى يستصحب؛ نعم، كان مسبوقاً بالعدم الأزليّ، لكنّه غير عدم وجوبه بهذا العنوان.

وأمّا الرابع: فلأنّ أثره ليس إلّا إثبات كون الماهيّة هي الأقلّ، فهو من الأُصول المُثبتة.

وأمّا الثانية: أعني بها ما يكون مجراه غير الحكم الشرعيّ فهي بين أربعة:

منها: أصالة عدم جزئيّة الشيء المشكوك للمركّب الواقعيّ. هذا ثابتٌ على ما هو التحقيق من أنّ الجزئيّة ليست من الأحكام الوضعيّة.

ومنها: أصالة عدم صيرورته جزءاً لمركّب.

ومنها: أصالة عدم دخله وملاحظته في المركّب.

ومنها: أصالة عدم التفات الأمر حين تصوّر المركبّ إلى هذا الجزء.

وفي الكلّ مجالٌ للمناقشة :

أمّا الأوّل: ففيه: أنّه فاقد للحالة السابقة.

وأمّا الثاني: فهو من الأُصول المُثبتة.

وأمّا الثالث: فالفرق بينه وبين سابقه نظير الفرق بين الوجوب والإيجاب؛ فإنّ الجزئيّة من صفات الأفعال والأعيان الخارجيّة، وهذا بخلاف الدخل؛ فإنّه من صفات الجاعل والمخترع.

وشرح كلام المصنّف ﷺ في جريان هذا الأصل: أنّ الآمر إذا أراد الأمر بمركّب، فله عالَم في مقام الإنشاء وجعل الوجوب، وعالَم في مقام اختراعه للمركّب وجعل تركيبه؛ أعني به ملاحظة عدّة أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها ولا وحدة تجمعها شيئاً واحداً.

والأصل في طرف الأكثر وإن لم يكن جارياً بالنسبة إلى عالم الأوّل ـ كما

عرفت سابقاً ـ لكن لجريانه بالنسبة إلى عالم الثاني كلّ المجال؛ بأن يقال: إنّ الماهيّات المركّبة لمّا كان تركّبها جعليّاً واختراعيّاً توقّف جزئيّة شيء لها على ملاحظته معها، فيكون الملاحظة بالنسبة إلى كلّ جزء حادثاً من الحوادث، فإذا جائت بمقام الشكّ تأتي في حيّز الأصل، وإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتّب عليه كون الماهيّة المأمور بها هي الأقلّ؛ لأنّ تعيين الماهيّة في ضمن الأقلّ يحتاج إلى جنس وجوديّ وهي الأجزاء المعلومة، وفصل عدميّ وهو عدم ملاحظة غيرها معها. والجنس موجودٌ بالفرض والفصل ثابتٌ بالأصل، فيتعيّن الماهّية في ضمن الأقلّ. وهذا نظير إثبات الغرّة بالأصل، وكذلك انحصار الوارث في الموجود، إلى غير ذلك ممّا اشتمل على جنس وجوديّ محقّق الثبوت وفصل عدميّ مشكوك الحصول؛ فإنّ الغرّة عبارةٌ عن يوم لا يسبقه يوم، والأوّل موجود بالعيان والثاني محرزٌ بالأصل، وهكذا غيرها.

وكيف كان: فحاصل مناقشته ﷺ فيه: أنّه معارض بالمثل؛ وتقرير المعارضة: أنّ ماهيّة الأقلّ عبارة عن عدّة أجزاء لا يكون للغير مدخل فيها. وماهيّة الأكثر عبارة عنها بلحاظ الجزء المشكوك معها، فيكون إحدى الماهيّتين ضدّاً للأُخرى. وجريان الأصل في الثاني لكي يثبت به الأوّل ليس أولى من العكس.

وفيه: أنّ ما ذكره ﷺ إنّما هو متينٌ في المركّبات الّتي كانت دفعيّ الحصول، كما إذا خلق حيوان ولم يعلم أنّه ذات أرجل أو رِجلين. وهذا بخلاف المركّبات التدريجيّة كما في المقام؛ فإنّ الملاحظة والدخل بالنسبة إلى الأقلّ متيقّن وبالنسبة إلى الجزء الزائد مشكوك فيدفع بالأصل.

ودعوى: أنّ عنوان المركّب في الأقلّ مغائر لعنوانه في الأكثر.

مدفوعةٌ: بأنّ هذا العنوان ما نشأ إلّا من صرف الانتزاع؛ كيف، والموجود في

الخارج ليس إلّا صرف الأجزاء؟!

فالأولى في مقام دفع هذا الأصل أن يقال: إنّه من الأُصول المثبتة؛ كيف، والثابت به إنّما هو تعيين الماهيّة في ضمن الأقلّ؟!

وأمّا الرابع: فالفرق بينه وبين سابقه أنّ الالتفات إنّما هو من مقدّمات الدخل؛ فإنّ الجاعل لابدّ له أوّلاً من الالتفات إلى الجزء لكي يدخله في المركّب.

والمناقشة فيه مذكورة في المتن.

٨٦٢ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٣٣٨:٢)

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ الاستحباب يحتاج إلى التفات آخر؛ وذلك لأنّ الأجزاء المستحبّة كان لها جعل على حدة غير جعل الأجزاء الواجبة؛ لأنّ الاستحباب إنّما هو من مراتب الكمال في فرد الواجب، والجزء الواجب من المقوّمات، وحينئذٍ يكون الجاري في المقام هو الأصلان بطريق التعارض. والأصل بالنسبة إلى الالتفات في طرف الجزء المستحبّ ليس له أثرٌ عدا إثبات كون الجزء المشكوك واجباً، وهو من الأُصول المُثبتة، فيبقى الأصل الجاري في الالتفات إلى جعل وجوبه سليماً عن المعارض.

٨٦٣ ـ قوله ﷺ: «كأن وجب في الغُسل غَسل ظاهر البدن ...» (٣٣٩:٢)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ كلّاً من لفظ الظاهر والبدن ممّا لا إجمال فيه، وانّما طرأ الإجمال فيه بعد التقييد والتركيب بينهما؛ كما في قوله تعالى: ﴿**أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾[1]؛ حيث تردّد بين الزوج والوليّ، وهذا بخلاف المثال الثاني؛ فإنّ الإجمال فيه في الصلاة بنفسها. وهذا فرقٌ آخر بين المثالين غير ماذكر

---

١ ـ البقرة: ٢٣٧.

في المتن من أنّ الإجمال في الأوّل في المعنى العرفي وفي الثاني في المعنى الشرعيّ؛ هذا.

٨٦٤ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: إذا كان متعلّق الخطاب مجملاً فقد تنجّز ...» (٢: ٣٤١)

أقول: ملخّص الإيراد: أنّه قد مضى سابقاً أنّ المأمور به إذا كان ذا عنوان كان بحسب المفهوم مبيّناً والشكّ إنّما هو في محصّله؛ فالمرجع فيه هو الاحتياط. ومانحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ متعلّق التكليف إذاكان مجملاً ـ كما في قوله: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾ ـ فقد تعلّق التكليف بمراد الشارع من اللفظ، وعنوان المراد وإن كان بحسب المفهوم معلوماً لنا، لكن محصّله لمّا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فيجب الإتيان بالأكثر ليحصل اليقين بالبراءة.

توضيح الجواب عنه: أنّ متعلّق التكليف ليس مفهوم المراد من اللفظ؛ كيف، وهو تابعٌ لتحقّق الأمر من الشارع، فكيف يصلح لأن يقع متعلّقاً له؟! بل المتعلّق له إنّما هو مصداق هذا العنوان؛ فإنّ متعلّق التكليف كالصلاة مثلاً عبارة عن الحركات والسكنات الّتي يحصل بها القرب والزلفى، وهي ليست إلّا مصداقاً لعنوان المراد، فهي بنفسها مردّدة بين الأقلّ والأكثر لا محصّلها.

وإن شئت قلت: فرقٌ بين العناوين والمفاهيم الواقعة في محلّ تعلّق التكاليف والأوامر، فإن كانت حاصلة قبل تعلّق التكليف والأمر، وكان محصِّلها مردّداً بين الأقلّ والأكثر ـ كما في مثل عنوان التبريد ـ فيجب فيه الاحتياط. وإن كان حصولها بنفس التكليف والأمر ـ كما في مثل عنوان كونه مطلوباً، وعنوان أنّه مراد وكونه ممّا يحصل به الإطاعة ـ فلا يجب فيه الاحتياط؛ كيف، وطريانها تابعٌ لتشخيص ما تعلّق به التكليف؟! فكلّ ما ثبت أنّه متعلّق للتكليف يكون عروض هذه العناوين فيه. وفي المقام لما ثبت أنّ متعلق التكليف إنّما هو الأقلّ فعروض

عنوان أنّه مراد فيه دون غيره.

وبما ذكرنا ظهر: اندفاع التوهّم الآتي عند ذكر الثمرة: من أنّ الموضوع له عند الأعميّ وإن لم يكن هو الصحيح، لكن متعلّق الأمر لا محالة هو الصلاة المقيّدة بالصحيح.

وجه الاندفاع: أنّ المراد ليس الصلاة المقيّدة بمفهوم الصحيح؛ أعني الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، بل الصلاة الّتي هي عبارة عن التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهّد والتسليم مثلاً، وهذا ليس إلّا مصداقاً لذلك المفهوم، فنفس المتعلّق مردّد بين الأقلّ والأكثر لا محصّله؛ هذا.

٨٦٥ ـ قوله ﷺ: «ويندفع: بأنّه خلطٌ بين الوضع للمفهوم ...» (٢:٣٤١)

أقول: يعني: أنّ الموضوع له ليس مفهوم الصحيح ـ أعني تامّ الأجزاء والشرائط في مقابل الفاسد ـ بل مصداقه؛ أعني الحركات والسكنات الّتي علم من الأدلّة اعتبارها، ويحصل بها القرب والزلفى.

٨٦٦ ـ قوله ﷺ: «وأمّا ما ذكره بعض متأخّري[1] المتأخّرين ...» (٢:٣٤١)

أقول: إنّ ثمرة النزاع بين الصحيحيّ والأعمّيّ بين أُمور سبعة قد أتيناها بمقام الاستقصاء في باب الصحيح والأعمّ. وما هو مربوطٌ منها بمقامنا هذا أُمور أربعة:

منها: ما هو أشهرها من الإجمال والبيان؛ وتوضيحه: أنّ الألفاظ على القول بوضعها للماهيّات الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، يكون مداليلها مجملة، فلابدّ عند الشكّ في شرطيّة شيء أو جزئيّته من التحرّي، ثم الرّجوع إلى ما يقتضيه الأصل العمليّ من البراءة و الاشتغال؛ لأنّها حينئذٍ تجري مجاري الأدلّة

---

١ ـ هو الشيخ محمّد تقي في هداية المسترشدين: ١١٣.

اللُبّيّة في عدم الإطلاق. وأمّا على القول بوضعها للأعمّ فهي كألفاظ المعاملات مداليلها أُمور بيّنة من حيث الصدق العرفيّ، فيرجع إلى إطلاقها عند الشكّ في الشروط أو الأجزاء بعد إحراز صدق الماهيّة.

وقد أورد على هذه الثمرة: تارةً: بعدم لزوم الإجمال على القول بالصحيح.

وأُخرى: بعدم الإطلاق والبيان على القول بالأعمّ.

أمّا الأوّل: فلأنّ الماهيّات المخترعة المجهولة ـ كالصلاة والوضوء والغسل والحجّ ونحوها ـ مقرونةٌ في الأخبار بالبيانات القوليّة والفعليّة على وجه يرتفع منها الإجمال، ويمتاز بها المندوبات من الواجبات؛ ويرشد إلى هذا صحيحة حمّاد الواردة في بيان حقيقة الصلاة[1]؛ فكلّ جزء تضمّنه الصحيحة يحكم باعتباره في العبادة، وكلّ ما هو خارجٌ عنها يحكم بعدم اعتباره. وكذا الحال في أجزاء الوضوء وشروطها؛ فإنّ الوضوءات البيانيّة تتكفّل ببيان أجزائه وشرائطه سواءٌ قيل بوضعه للصحيح أو الأعمّ، وهكذا القول في غيرهما.

وفيه ـ بعد الغضّ عن اختصاص البيان القوليّ والفعليّ ببعض العبادات ـ: أنّ البيانات الواصلة باعتبار اشتمالها على الأجزاء المندوبة مجملاتٌ من حيث عدم تشخيص المندوب عن الواجب فيها، فكيف تتمسّك بها في رفع الإجمال؟!

لا يقال: بعد وصول الدليل في امتياز الأجزاء المندوبة عن الواجبة لا يبقى إجمال في البيانات المذكورة؛ فإنّ كلّ جزء ثبت استحبابه بالدليل الخارجيّ يحمل عليه، وإلّا فيبقى على جزئيّته وجوباً.

قلت: إنّ هذا مستلزمٌ لتخصيص الأكثر؛ لأنّ الأجزاء المستحبّة المشتملة عليها

---

١ ـ الوسائل ٤: ٦٧٣، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

أكثر من لواجبة، وبعد التسليم فهو لا يعيّن كون الباقي من الواجبات بل يبقى على الإجمال.

وأمّا الثاني: فمن وجوهٍ:

أحدها: أنّ العقل والإجماع قاضيان بأنّ الأوامر المتعلّقة بالعبادات إنّما تعلّقت بأفرادها الصحيحة؛ لأنّ الفاسدة غير قابلة لتوجّه الطلب من الشارع إليها؛ فعلى القول بالأعمّ تكون من المطلقات المقيّدة بالقيد المجمل الساري إجماله إلى الإطلاق؛ فلا وجه لمعاملة الإطلاق مع قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾ مثلاً بمجرّد القول بوضعها للأعمّ بعد فرض كون المراد بها خصوص فردٍ مبهمٍ في نظرنا معيّنٍ عند الشارع.

وفيه:

أوّلاً: أنّه منقوضٌ بألفاظ المعاملات؛ ضرورة أنّ إمضاء الشارع إيّاها إنّما تعلّق بالصحيحة منها، الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، سواءٌ كانت موضوعةً للأعمّ أو الصحيح. وهذا يوجب سدّ باب التمسّك بالإطلاقات، مع أنّ التمسّك بها من المسلّمات عندهم.

وثانياً: أنّ العقل والإجماع إنّما يقضيان بأنّ مطلوبات الشارع ماهيّات صحيحة يترتّب عليها حصول القرب والزلفى، وأين ذلك من كون الصلاة في الآية مثلاً مقيّدة بالصحيحة؟! وهذا نظير قول الإمام عليه السلام: «لعن الله بني أُميّة قاطبة»[1] في شمول الحكم لجميع أفراد بني أُميّة؛ لأنّ قرينة العقل قاضيةٌ بأنّ الصالح خارجٌ عن عموم هذا الحكم، فكما أنّ هذا الخطاب ليس من المجلات العرفيّة مع ثبوت التخصيص العقليّ فكذلك خطاب «أقيموا الصلاة» خطاب مطلق بالنسبة إلى كلّ ما يصدق عليه أنّه صلاة، وهو لا ينافي ثبوت الملازمة بين الطلب والصحّة؛ لأنّها

---

١ ـ أُنظر زيارة العاشوراء المرويّ عن الباقر عليه السلام.

من عوارض المطلوب الواقعيّ فليستدلّ بالطلب على وجود الآخر، فيقال: إنّ هذه صلاة وكلّ صلاة مطلوبة، ثمّ يقال: إنّها مطلوبة وكلّ مطلوبة صحيحة. فلو منع كبرى القياس الأوّل دفع بإطلاق الآية، ولو منع كبرى الثاني دفع بحكم العقل والإجماع.

وبالجملة: الخلط بين تقييد الصلاة بمفهوم الصحيحة وبين كون الصحّة من عوارض المطلق، أوقع المُورد في توهّم الإجمال على القول بالأعمّ، وهو واضح البطلان نقضاً وحلّاً.

وثانيها: أنّه قد ورد في العبادات مقيّدات مجملة، مثل قوله ﷺ في الصلاة: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1]؛ لأنّا لا ندري كيفيّة الصلاة الّتي صلّاها النبيّ ﷺ، وفي الحجّ: «خُذوا مناسككم عنّي»[2]؛ فيكونا مجملين من جهة عدم إحراز فعله ﷺ فيهما. ومن المقرّر في محلّه: أنّ المطلق المقيّد بالمجمل مجملٌ.

وفيه ـ بعد الغضّ عن عدم اطّراد هذا النحو من التقييد في تمام العبادات ـ: أنّ المقيّد إذا كان مجملاً وكان له قدر متيقّن فإجماله لا يسري إلى المطلق؛ فكلّ ماشكّ في جزئيّته لعبادة، يرجع فيه إلى الإطلاق؛ إذ لم يثبت من قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» جزئيّة الشيء المشكوك، ولم يعلم اشتمال صلاته الّتي صلّاها ﷺ عليه، فيرجع فيه إلى إطلاق الصلاة، مضافاً إلى العلم باشتمال صلاته ﷺ على جملة من الآداب والأجزاء المندوبة، فلا ينهض الأمر بها للدلالة على وجوب شيء جزءاً عند الشكّ.

وبمثله يجاب عن الثاني أيضاً.

وثالثها: أنّ المطلقات يعمل بها فيما لم يثبت لها منصرفٌ، وهو في المقام

---

١ ـ عوالي اللئالي ١: ٢٠ و١٩٨؛ و٣: ٨٥ و١٠٢؛ والبحار ٧٩: ٣٣٥؛ و٨٢: ٢٧٩.

٢ ـ عوالي اللئالي ١: ٢١٥؛ ومستدرك الوسائل ٩: ٤٢٠؛ والبحار ١٠٧: ١٠٨.

موجودٌ؛ أعني الماهيّة الصحيحة، وهي أمر مجمل فلا يصحّ التمسك بإطلاقها.

وفيه: أنّ الانصراف المزبور إنّما ينفع في مقام وقوع الشكّ في موضوع المستنبط إن كان منشؤه كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال، وكلاهما مفقود.

ورابعها: أنّ شرط العمل بإطلاق المطلق عدم وروده في مقام بيان حكم آخر، وإلّا فلا يصحّ التمسّك بإطلاقه في مقام وقوع الشكّ، وما نحن فيه من هذا القبيل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ معاني الألفاظ المتنازع فيها معانٍ جديدة مخترعة من الشارع، والمعاني المخترعة لا يعلم بيانها إلّا من قِبَل المخترِع، فهي غير معلومة ولا معهودة عند المخاطبين. وحينئذٍ فإذا صدر في بدو البعثة قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاة﴾ مع عدم مبيّنيّة الصلاة عندهم، فهو يكشف عن أنّه قد ورد في مقام بيان أصل تشريع الصلاة وبيان وجوبها، نظير المطلقات الواردة في باب التقليد في مقام الرجوع إلى العالم.

وبالجملة: فمن المعلوم اشتراط العلم بالمعنى في صحّة التمسّك بالإطلاق، وكونه من الأُمور الاختراعيّة كاشفٌ عن أنّه غير معلوم لهم. ومع ذلك فأمر الشارع به إنّما هو من جهة أصل التشريع لابيان الموضوع.

وفيه: أنّ ادّعاء جهل المسلمين المخاطبين بها في جميع استعمالاتها على كثرتها مصادفة للبديهة خصوصاً مع ملاحظة مساس حوائجهم إلى معرفة معانيها علماً وعملاً في كلّ يوم وليلة أو في كلّ سنة، فلا أقلّ من العلم بها في جملة من الاستعمالات، وهو كافٍ في الاستدلال ولو بمعونة ما علم في بعضها من تاريخ الصدور وكونه في أثناء زمان البعثة وأواخرها المعلوم معانيها للمسلمين؛ فغاية ما يلزم الأعمّيّ من المحذور هو عدم جواز التمسّك بالمطلقات الواردة في صدر البعثة، وأين هذا من سدّ باب العمل بالمطلقات مطلقاً؟!

وأمّا ثانياً ـ بعد التسليم ـ: فلأنّ مطلقات الكتاب الواردة في مقام تشريع أصل العبادات إمّا قضاياء مهملة مسوقه لبيان حكم آخر غير الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها وهو إعلان أصل التشريع وإفهام جنس التكليف، أو واردة في مقام الحثّ والاهتمام عليها على وجه يجري مجرى المعهود الخارجيّ؛ فهي بين طائفتين:

ومن الأوّل: قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ وَ آتُوا ٱلزَّكَاةَ﴾[١]، و ﴿لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢]، و ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[٣] وغير ذلك من الآيات المقصود بها تشريع الحكم.

ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٤]، و﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَٱلصَّلَاةِ﴾[٥]، و ﴿حَافِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَاتِ وَٱلصَّلَاةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[٦]، وفي الخبر: «إنّ صلاة فريضة خيرٌ من عشرين ألف حجّة»[٧] ونحوها ممّا هو في بيان خواصّها والاهتمام عليها.

وبالجملة: فكلّ منهما لم يرد في معرض بيان المطلق بل إنّما ورد في مقام تشريع الأحكام في الأُولى، والوعظ والخواصّ في الثانية؛ فلا يجوز التمسّك بإطلاقها.

فإن قلت: إنّ الأصل في المطلق هو كونه مقام بيان الإطلاق، وورود في مورد حكم آخر خلاف الأصل، فكلّ مورد وصل القرينة على خلاف الأصل فليحمل

---

١ ـ البقرة: ٤٣.
٢ ـ آل عمران: ٩٧.
٣ ـ الأنفال: ٤١.
٤ ـ العنكبوت: ٤٥.
٥ ـ البقرة: ٤٥.
٦ ـ البقرة: ٢٣٨.
٧ ـ الوسائل ٣: ٢٧، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨ و ٩.

عليه، وإلّا قيبقى على ما هو عليه من الإطلاق، وما نحن فيه من هذا القبيل.

قلت: إنّ هذا الأصل غير أصيل؛ لأنّ من شروط العمل بالمطلق عدم وروده في مورد حكم آخر، وقبل إحراز الشرط كيف يعمل بالمشروط؟!

وخامسها: كثرة التقييدات الواردة على هذه المطلقات؛ فإنّها توجب وهنها وسقوطها عن صلاحيّة الاستدلال بها في القيود المشكوكة.

وفيه ـ مع عدم اطّراده كما لا يخفى ـ: أنّ كثرة التقييد ليست ككثرة التخصيص في توهين العامّ حتّى أنّه ادّعى في محكيّ الزبدة الإجماع على تقييد المطلق إلى أنّ اختص بواحد. هذا كلّه في الثمرة الأُولى.

والثمرة الثانية: جواز إجراء الأصل في أجزاء العبادة وشرائطها المشكوكة على القول بالأعمّ، ووجوب الاحتياط على القول بالصحيح.

وفيه: أنّه بمكانٍ من الضعف؛ لأنّ غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون الألفاظ مجملةً، وقد مضى أنّ مقتضى التحقيق في المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر عدم وجوب الاحتياط، والأكثر مع قولهم بالصحيح قائلون بعدم الاحتياط في أجزاء العبادات. وأوّل من أحدث القول بالاحتياط في مقابل الأكثر وفُتياهم هو المحقّق السبزواريّ على ما حكي عنه، ثمّ تبعه غير واحد من متأخّري المتأخّرين، منهم الوحيد البهبهانيّ ﷺ. وذكروا هذه الثمرة على مختارهم، وأمّا على المذهب الآخر الأشهر بين من تقدّم وتأخّر، ففسادها بيّن.

والثمرة الثالثة: ما أفاده المحقّق القميّ ﷺ: من «أنّه لو نذر أحدٌ أن يعطي شيئاً بمن رآه يصلّي، فرأى من صلّي...»[1] إلى آخر كلامه. ومحصّله: أنّه على القول بالأعمّ يجوز اعطاؤه بذلك المصلّي، ويبرء ذمّته. وعلى القول بالصحيح لا يجوز.

---

١ ـ القوانين ١: ٤٣.

وهذه الثمرة بعينها جاريةٌ على القول بالأعمّ بين الأجزاء المقوّمة وغيرها؛ فإنّ الجزء المشكوك إن كان من الأوّل فلا يجوز الإعطاء، وإن كان من الثاني فيجوز. ومبنى هذه الثمرة: أنّ أصالة الصحّة جاريةٌ في الشروط والأجزاء مطلقاً أم لا؟ فإن قلنا بالثاني فالثمرة بحالها، وإلّا فلا؛ هذا.

والثمرة الرابعة: ما ذكره أستادنا العلّامة الجبلانيّ دام ظلّه العالي؛ وهو: أنّ المرجع على القول بالأعمّ بالنسبة إلى غير الأجزاء المقوّمة هو الاحتياط، وبالنسبة إلى الأجزاء المقوّمة هو البراءة. وعلى القول بالصحيح يكون المرجع هو البراءة مطلقاً؛ فلنا دعويان: أمّا الثانية بالنسبة إلى شقّها الثاني: فلما عرفت آنفاً. وبالنسبة إلى شقّها الأوّل: فلأنّ الأجزاء المقوّمة عند الأعمّيّ بمنزلة مطلق الأجزاء عند الصحيحيّ؛ فكما أنّ المرجع على القول بالصحيح في الشكّ في مطلق الأجزاء هو البراءة على المختار، فكذلك الأجزاء المقوّمة على القول بالأعمّ. هذا واضحٌ إنّما الإشكال في تحقّق الشبهة الحكميّة بالنسبة إلى الأجزاء المقوّمة عند الأعمّيّ لكي يرجع فيها إلى البراءة؛ وذلك لأنّ لأهل القول بالأعمّ في تفسير الأجزاء المقوّمة وجهين:

أحدهما: ما هو المعروف بينهم من أنّها عبارةٌ عن معظم أجزاءٍ لا تتمّ الهيئة الخارجيّة عند العرف بدونها، فإن قامت بعشرة كانت هي الأجزاء المقوّمة، وإن قامت بعشرين فكذلك، وهكذا؛ فلا خصوصيّة لبعض الأجزاء دون بعضٍ بل العبرة بما قام به الهيئة عند العرف، نظير سائر المركّبات الخارجيّة مثل الدار والسرير والأيارج[1] وأمثالها.

ولا ينافي ذلك كون المخترع شرعيّاً؛ لأنّ اللفظ إنّما وضع عند المخترع

---

١ ـ جمعُ إيارجة: معجونٌ مُسْهِلٌ؛ أُنظر المنجد مادّة «يرج».

للجامع، إلّا أنّ العرف أطلقه على ناقصة الأجزاء تسامحاً، أو توسّعاً كما في باب المقادير.

وثانيهما: كونها عبارة عن عدّة أجزاء مخصوصة معيّنة في الواقع دون كلّ ما يتحقّق به الهيئة عند العرف.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ المناط في الأجزاء المقوّمة إن كان هو الأوّل فلا مسرح للشبهة الحكميّة فيها؛ كيف، والمرجع حينئذٍ هو العرف كما في سائر المركّبات؟! وليس العرف بغائب عنّا لكي يطرأ الشكّ في المدلول عندهم؛ نعم، يمكن تعقلّها من باب الشكّ في الاندراج كماء السيل بالنسبة إلى الماء المطلق. وإن كان المناط فيها هو الثاني فلا شبهة في تعقّل الشبهة الحكميّة فيها. كيف، وكون تلك الأجزاء المخصوصة معيّنة في الواقع لا ينافي حصول الشكّ لنا في عددها؟!

وكيف كان: فإن فرض الشكّ في الأجزاء المقوّمة فحالها حال مطلق الأجزاء على القول بالصحيح.

هذا كلّه في الدعوى الثانية. وأمّا الأولى، فنقول:

إنّ اثباتها مبنيٌّ على بيان دقيقة؛ وهي: أنّ ماهيّة الصلاة مثلاً عند الأعمّيّ ليست إلّا عبارة عن الأجزاء المقوّمة، وسائر الأجزاء الأُخر إنّما اعتبرت شروطاً لها لا شطوراً، وجزئيّتها إنّما هي بالنسبة إلى الفرد، فهي بالنسبة إلى الفرد شطور وبالنسبة إلى الماهيّة شروط كما في سائر المركّبات الخارجيّة؛ فإنّ الشبكة في السرير وما هو بمثابتها من الأجزاء الغير المقوّمة، إنّما هي جزء الفرد دون ماهيّة السرير، وبالنسبة إليها لا يكون إلّا بمقام الشرط.

وإذ قد عرفت أنّ الأجزاء الغير المقوّمة بمنزلة الشروط، فنقول: إنّ مسألة الشكّ في الشرطيّة ليست بمثابة الشكّ في الجزئيّة بل في جريان البراءة في تلك

المسألة إشكالٌ ليس في هذه، كما سيأتي بيانه عند التعرّض لها؛ ولذا ذهب جمعٌ إلى الاحتياط في تلك المسألة مع كونهم قائلين بالبراءة في هذه؛ هذا.

٨٦٧ ـ قوله ﷺ: «المسألة الثالثة: فيما إذا تعارض نصّان متكافئان في جزئيّة شيء...» (٣٤٨:٢)

أقول: إنّ الغرض من التعرّض لهذه المسألة في باب البراءة كما في المقام، وباب الشكّ في التكليف بكلا قسميه من الشبهة التحريميّة والوجوبيّة، إنّما هو لمجرّد إبطال أنّ المرجع فيها هو الاحتياط، دون إثبات أنّ المرجع بعد بطلانه ماهو؟ كيف، والمتكفّل لهذا إنّما هو باب التعادل والترجيح؟! فالتعرّض لها في المواضع الثلاث إنّما هو مسوقٌ لإثبات الجهة الأُولى دون الثانية.

وكيف كان: فالحكم في هذة المسألة بعينه ما تقدّم في المسألة الماضية حسب الأقوال والأدلّة والمختار؛ هذا.

٨٦٨ ـ قوله ﷺ: «لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن...» (٣٤٨:٢)

أقول: قد استدلّ لما استظهره ﷺ من المشهور بوجهين:

أحدهما: ما في المتن: من أنّ خروج هذا القسم من المتعارضين المتكافئين عن تحت أخبار التخيير خروج موضوعيّ؛ وذلك لأنّ المأخوذ في موضوع تلك الأخبار عدم وجود الدليل الشرعيّ في الواقعة، والدليل العامّ أو المطلق الفوقانيّ الموجود فيها دليلٌ شرعيّ، فيكون وارداً على هذه الأخبار.

ومنه يظهر وجه الفرق بين الأُصول العمليّة والأصل اللفظيّ؛ وذلك لأنّ تلك الأُصول لمّا كانت عمليّة مقرّرة لبيان حكم العمل في المسألة الفرعيّة عند فقد الدليل الشرعيّ فيها، فيكون أخبار التخيير واردةً عليها؛ كيف، وهي مجعولة في مورد هذه الأُصول؟! وهذا بخلاف الأصل اللفظيّ.

وجوابه أيضاً في المتن؛ وشرحه: أنّ أخبار التخيير واردةٌ على ذلك الدليل الفوقانيّ. ولنا في إثبات ورودها مقدّمتان لابدّ لمدّعي العكس من منع إحداهما وأنّى له بذلك؟!

الأُولى: عموم أخبار التخيير وشمولها للمقام؛ لوجود المقتضي وفقدان المانع؛ أمّا الأوّل: فهو إطلاقات هذه الأخبار. وأمّا الثاني: فلأنّ ما يتخيّل مانعاً بين أمرين:

أحدهما: أنّ جعل التخيير إنّما هو في مورد التحيّر، وبعد وجود ذلك الدليل لم يبق تحيّر.

وهو مدفوعٌ: بأنّ التخيير المأخوذ في مورده التحيّر إنّما هو التخيير العقليّ دون الشرعيّ، وليس المأخوذ في مورد الثاني إلّا صرف تعارض الخبرين بطريق التكافؤ.

وثانيهما: أنّ جعل التخيير إنّما هو في صورة عدم الدليل، والدليل موجودٌ في المقام.

وهو مدفوعٌ: بالمنع؛ كيف، ولو بني على ذلك يلزم كون هذه الأخبار الشائعة المستفيضة نادر المورد، بل يكون فاقداً له؟! فإنّه ليس لنا خبران متعارضان إلّا وفوقهما عمومٌ من العمومات. وهذا ليس بخفيّ لمن كان له أدنى اطّلاع في الفقه.

والثانية ـ بعد ثبوت العموم المزبور ـ: كون أخبار التخيير واردةً على ذلك الدليل دون العكس؛ وذلك لأنّ الخبر الخاصّ المخالف لو فرض وجوده عارياً عن المعارض فلا محالة يكون مقدّماً على ذلك الدليل؛ كيف، وبناء العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد بمكانٍ من البداهة؟! وكذلك بعد ابتلائه بالمعارض؛ لأنّه بعد عروض التعارض لم يحصل تغيير في حالته إلّا كونه قبل التعارض واجب العمل

وبعده جائز العمل، وإلّا فلم يخرج عن موضوع الحجّيّة، ومجرّد هذا التغيير لا يوجب التأمّل فيما كان ثابتاً له قبل ذلك من التقديم.

وثانيهما: أنّ ذلك الدليل الفوقانيّ إمّا من العمومات الكتابيّة، أو السنّة القطعيّة نبويّة أو إماميّة، أو أخبار الآحاد الظنّيّة. لا إشكال في كونه مرجّحاً على الأوّلين؛ لما نصّ عليه في أخبار الترجيح من وجوب الأخذ بما وافق الكتاب أو السنّة القطعيّة؛ بناءً على عمومها للمقام كما هو الحقّ؛ فإنّ تقديم ما وافق لا يختصّ بما إذا كان النسبة بين المتعارضين هو التباين لكي يحصل التوافق بين الموافق منهما وعموم الكتاب في تمام المدلول، بل يشمل ما إذا كان توافقهما في بعض المدلول كما في العامّ والخاصّ؛ كيف، والأوّل مستلزمٌ لحمله على المورد النادر؟!

وأمّا الثالث: فهو ملحقٌ بهما بالإجماع المركّب؛ لعدم القول بالفصل في كون الدليل الفوقانيّ مرجّحاً بين كونه من الكتاب أو السنّة القطعيّة، وبين كونه من أخبار الآحاد. وإن أبيت عن تحقّق الإجماع المركّب فنلتزم بالتفصيل، ولا نتحاشى عنه إذا وافقنا الدليل؛ هذا.

٨٦٩ ـ قوله ﷺ: «ومنه: ما إذا وجب صوم شهرٍ هلاليّ ...» (٣٥٢:٢)

أقول: هذا إنّما يتمّ إن قلنا بأنّ الصوم في تمام الشهر عبادة واحدة. وهو كما ترى؛ نعم، استصحاب بقاء رمضان يوجب وجوب صوم يوم الشكّ، لكن لا ربط له بما في المتن.

٨٧٠ ـ قوله ﷺ: «ومثل: ما أمر بالطهور لأجل الصلاة ...» (٣٥٢:٢)

أقول: للمناقشة فيه مجال؛ وهي: أنّ الطهور ليس إلّا كالصلاة مثلاً، وكما أنّها من حيث الأجزاء لم تكن بمعلومة لنا بل كانت توقيفيّة، فإذا حصل الشكّ في جزء

منها فالمرجع هو البراءة، فكذلك الطهور؛ لأنّه أيضاً لم يكن بمعلوم لنا وكان توقيفيّاً لابدّ من أن يصل بيانه من الشارع.

وبعبارة أُخرى: إنّ معنى الطهارة بحسب المفهوم عند العرف والشرع إمّا أن يكون أمراً وأحداً؛ أعني مطلق النظافة، فلا اختلاف بينهما فيه، وإنّما الاختلاف بينهما في محصّله ومصداقه، أم لا؟ بل يكون اختلافهما في نفس مفهومه.

فإن كان من الأوّل: فهو حينئذٍ من حيث المفهوم وإن كان معلوماً لنا والشكّ في محصِّله، لكن نمنع أنّ كلّ ما يكون متعلّق الأمر فيه مفهوماً مبيّناً والشكّ في محصِّله يكون المرجع فيه هو الاحتياط؛ لما مضى من أنّه مسلّم فيما إذا لم يكن المحصّل بتوقيفيّ، وأجزاء المحصّل ـ أعني الوضوء ـ لا محالة توقيفيّة.

وإن كان من الثاني: فالكبرى المرقومة مسلّمة، لكن الصغرى حينئذٍ بمحلّ المنع؛ كيف، ولم يكن حينئذٍ متعلّق الأمر من حيث المفهوم بمبيّن والشكّ في محصِّله؟! بل نفس المتعلّق يكون بمحّل الإجمال.

٨٧١ ـ قوله ﷺ: «واللازم في المقام: الاحتياط ...» (٢:٣٥٢)

أقول: لا شبهة في ثبوت الاحتياط في المقام؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً. وإنّما الشكّ في محصِّله؛ فلابدّ من الاحتياط؛ نظراً إلى قاعدة الاشتغال. ولو كان مورد هذه القاعدة منحصراً في واحدٍ لكان هذا المقام ذاك؛ كيف، والثابت عند جميع الأديان والملل بحيث لا يعتريه ريبٌ ولا الخلل أنّه إذا اشتغل الذمّة بتكليف مبيّن من حيث الحكم والموضوع، وطرأ الشكّ في طريق إطاعته، فلا يرتفع ذلك التكليف إلّا بالامتثال اليقينيّ؟! وما مضى في الشبهة الحكميّة من مسائل هذا البحث من البراءة، ليس من جهة الالتزام بها بعد تسليم ثبوت الاشتغال، حاشا! بل من جهة أنّ الاشتغال فيها لا يكون إلّا بقدر الأقلّ.

وهذا هو المنشأ في اختيار البراءة فيها دون المقام.

وممّا ذكر ظهر: أنّ الشبهة الموضوعيّة من هذا البحث بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة منه بأقسامها الثلاثة، ممتازةٌ من الشبهة الموضوعيّة من سائر المباحث بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة منها؛ حيث إنّ الشبهة الموضوعيّة من سائر المباحث ملحقةٌ بالبشهة الحكميّة منها إمّا من حيث الحكم بالبراءة كما في الشكّ في التكليف بقسميه من الشبهة التحريميّة والوجوبيّة، أو من حيث الحكم بالاحتياط كما في الشبهة المحصورة، وهذا بخلاف المقام؛ هذا.

٨٧٢ ـ قوله ﷺ: «لأنّ القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجيّاً ...» (٢:٣٥٤)

أقول: وهذا أيضاً بين قسمين؛ فإنّ المنشأ تارةً: يكون من الأُمور التوقيفيّة الّتي لا يعلم إلّا من قبل الشارع كالطهارة الحاصلة من الوضوء، وأُخرى: من الأُمور العرفيّة كالتستّر الحاصل من الستر.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشرط والاشتراط تارةً: يكون كلّ منهما شرعيّاً كما في الأوّل، وأُخرى: يكون الثاني منهما شرعيّاً دون الأوّل كما في الثاني؛ هذا.

٨٧٣ ـ قوله ﷺ: «فإنّ وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة ...» (٢:٣٥٤)

أقول: هذا كما إذا وجد الماء لكن ضيق عليه من جهة القيمة، فشكّ في أنّه يجب عليه حينئذٍ تحصيل الطهارة المائيّة أم لا؟

٨٧٤ ـ قوله ﷺ: «وأمّا ما كان متّحداً مع المقيّد في الوجود الخارجيّ ...» (٢:٣٥٥)

أقول: إنّ الكلام في المقام يقع في موضعين:

أحدهما: أنّه هل يوجد من فصّل بين الشكّ في الجزئيّة والشكّ في الشرطيّة إذا كان الشرط بالمعنى المذكور أم لا؟

ومن يتراءى في كلامه ذلك التفصيل هو العلّامة﵀ والمحقّق القميّ﵀ حيث استدلّ الأوّل في محكيّ النهاية[١] على وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعدة الاشتغال مع أنّه﵀ من المشهور القائلين في مسألة الشكّ في الجزئيّة بالبراءة.

وأمّا الثاني: فهو﵀ في باب المطلق والمقيّد قد أيّد الاستدلال المتقدّم وردّ مااعترض عليه[٢]، مع أنّه﵀ في مسألة الشكّ في الجزئيّة ممّن صرّح بالبراءة؛ هذا.

لكن يمكن توجيه كلام العلّامة﵀:

تارةً: بأنّ تمسّكه في المسألة بقاعدة الاشتغال ليس من باب الاتّكال عليها، بل من باب التأييد، نظير تمسّك غير واحد منهم بالاحتياط في بعض موارد الشبهات البدويّة.

وأُخرى: بأنّ الشكّ في مثل هذا الشرط عنده﵀ بمثابة المتبائنين، والظاهر أنّه﵀ في مسألة المتبائنين من القائلين بالاحتياط، فنزاعه صغرويّ، فلا يرد عليه إشكال.

إنّما الإشكال كلّه في كلام المحقّق القميّ﵀؛ كيف، وهو لا ينطبق على مختاره في باب البراءة: من إجرائها حتّى في المتبائنين فضلاً عن غيره؟!

والّذي يمكن أن يوجّه به كلامه ويستكشف به مرامه، ما هو بين إجمال وتفصيل:

أمّا إجماله: فهو أنّ ما ذكره﵀ في باب البراءة والاحتياط[٣] مشتملٌ على فقرتين: إحداهما: ثبوت البراءة في الخطابات الشفاهيّة المبيّنة للحاضرين،

---

١ ـ نهاية الوصول (مخطوط): ١٧٤.

٢ ـ المعترض هو سلطان العلماء في حاشيته على المعالم؛ أُنظر المعالم، الطبعة الحجريّة: ١٥٥، الحاشية المبدوّة بقوله: «الجمع بين الدليلين لا ينحصر...»؛ وأُنظر القوانين ١: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

٣ ـ القوانين ٢: ٣٩.

المجملة لنا معاشر الغائبين، سواءٌ كان الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة أو المتبائنين؛ مستدلاًّ بأنّه مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة.

والثانية: ما استثناه من هذه الفقرة بقوله: «نعم، لو فرض الإجماع أو ورود النصّ على أنّ الشارع أراد الإتيان بالواقع على ما هو عليه من الخطاب المجمل، فلا مناص عن الالتزام بأثره وهو الاحتياط». وما ذكره﵀ في باب المطلق والمقيّد إنّما هو مندرج تحت الاستثناء دون المستثنى منه؛ أعني الفقرة الأُولى.

وتفصيل هذا الإجمال: أنّه لا شبهة في أنّ الخطاب بالمجمل ليس بقبيح ذاتيّ بل تعليقيّ، فيكون للآمر الحكيم سوق الخطاب على سبيل الإجمال إمّا من جهة أنّ الغرض من الخطاب ليس بيان الواقع وكونه طريقاً إليه، بل المصلحة في صرف الخطاب، كما في مورد التقيّة، فيكون صدوره من باب الموضوعيّة. وإمّا من جهة أنّ المصلحة في سوق الخطاب بالمجمل مع كون الخطاب طريقاً إلى الواقع؛ فإن كان الخطاب بالمجمل من قبيل الأوّل فلا إشكال في أنّه لا يوجب ثبوت التكليف؛ كيف، والمبيّن منه ليس بموجب له فضلاً من مجمله؟!

وإن كان من قبيل الثاني: فإمّا حصل العلم بتوجّهه إلينا مع كونه مجملاً، أو لا، كما في الخطابات الشفاهيّة المتوجّهة إلى الحاضرين المبيّنة لهم والمجملة لنا؛ فإن كان من قبيل الثاني فهو لا يوجب ثبوت التكليف في حقّ الغائبين؛ كيف، وهو تكليف بالمجمل ومن إجماله يستكشف عدم توجّهه إلينا؟! وقاعدة الاشتراك أيضاً غير جارية؛ لأنّ شرط جريانها اتّحاد الصنف.

وإن كان من قبيل الأوّل فهو موجبٌ لثبوت التكليف، وأثره الاحتياط إن كان مجملاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ موضوع البحث في باب البراءة والاحتياط إنّما هو

الغائبون بالنسبة إلى الخطابات المبيّنة للحاضرين المجملة للغائبين. وقد عرفت أنّ المرجع لهم بمذاق هذا المحقّق هو البراءة، من غير فرقٍ بين ما إذا كان الشكّ في المتبائنين أو الشرطيّة والجزئيّة. وهذا بخلاف باب المطلق والمقيّد وأمثاله؛ فإنّ الموضوع فيه إنّما هو الخطاب الصادر من المتكلّم إلى مخاطبه، فمفروض الكلام فيه إنّما هو ما إذا علم أنّ هذا الخطاب المجمل متوجّه إلى المخاطب. وقد عرفت أنّ المرجع في مثل هذا الفرض هو الاحتياط، من غير فرقٍ فيه بين ما إذا كان الشكّ في المتبائنين أو الشرطيّة والجزئيّة، غاية ما في الباب كون باب المطلق والمقيّد من قبيل الثاني.

بقي الكلام في أنّ الخطاب في المطلق والمقيّد كيف يندرج تحت الخطاب بالمجمل؟ وهو أيضاً في غاية الوضوح؛ لدوران الأمر فيه بين تقييد المطلق أو حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، وبعد حصول هذا الدوران يعرض فيه الإجمال. وبعد العلم بتوجّهه إلى المخاطب ـ فإنّ المفروض في هذا الباب هو الكلام في المطلق والمقيّد الصادر من متكلّم إلى مخاطبه دون غيره ـ لايكون المحكّم فيه إلّا الاحتياط؛ بمقتضى ما رقمه﵀ في الفقرة الثانية؛ أعني الاستثناء.

والثاني: في بيان حكم المسألة، فنقول: إنّ المسألة من حيث جريان البراءة والاحتياط ذات وجهين؛ يدلّ على الأوّل: أنّ التكليف بالمقيّد مشتملٌ على كلفة زائدة وإلزام زائد على التكليف بالمطلق، وهو ضيق على المكلّف. وحيث لم يعلم المكلّف بتلك الكلفة وذلك الضيق فهي موضوعةٌ عنه، ويكون المكلّف في سعة منه بحكم أدلّة البراءة.

لكن فيه: أنّ مصبّ أصل البراءة إنّما هو أصل التكليف وزيادته، لا ضيقه والكلفة الزائدة بعد ثبوت أصله؛ أترى من نفسك إذا دار الأمر في المكلّف به بين

كونه التصدّق بجوهرة نادرة الوجود وبين كونه التصدّق بشيء آخر شائع الوجود أن تدفع الأوّل بأصل البراءة لكونه حاوياً للكلفة الزائدة؟ حاشا! بل المرجع فيه ليس إلّا الاحتياط.

ويدلّ على الثاني: أنّ جريان البراءة في المقام لايتمّ إلّا بعد إرجاع الأمر فيه إلى الأقلّ والأكثر، وهو ممّا لاسبيل إليه؛ وذلك لأنّ الأقلّ والأكثر فيه إمّا بحسب الكيف أو بحسب الكمّ. وعلى الثاني: إمّا أن يكون الأقلّ والأكثر فيه بحسب الذهن أو بحسب الخارج. وعلى الثاني: إمّا أن يكون لحاظ القلّة والكثرة فيه في مصبّ الأمر ومتعلّقه أو في مقدّماته. وعلى التقادير لامسرح في المقام للأقلّ والأكثر النافع فيه.

أمّا على الأوّل: فبأن يقال: إنّ النسبة بين الطرفين بحسب الكمّ هو التباين، لكنّ المقيّد ـ أعني الحاوي للشرط؛ لكونه مشتملاً على كلفة زائدة ـ يكون أكثر من المطلق بحسب الكيف.

وقد عرفت ما فيه: من أنّ الكلفة الزائدة ليس مصبّ أصل البراءة.

وأمّا على الأخير: فلأنّ المقيّد ـ أعني الواجد للشرط ـ وإن كان أكثر مقدّمة من المطلق ـ أعني الفاقد له ـ لكنّ العبرة في جريان البراءة ليس بالقلّة والكثرة في المقدّمات، بل بهما إذا وجدا في نفس متعلّق الأمر؛ ألا ترى أنّه لو حصل العلم بوجوب المسافرة إلى بلد وتردّد بين مكّة والمدينة، فلا وجه لرفع الأوّل بالبراءة لكونه أكثر مقدّمة من الثاني؟!

وأمّا على الثالث: فلمنع كون نفس المقيّد بحسب الخارج أكثر قيداً من المطلق، وإلّا فيلزم انقلاب الشرط إلى الجزء؛ لأنّا لانعني بالجزء إلّا ما وجد في الخارج بخلاف الشرط؛ فإنّه جزء ذهنيّ، فلا يوجد في الخارج لكي يكون

الحاوي له أكثر قيداً من المطلق بحسب الخارج.

وأمّا على الثاني: فلأنّ المقيّد وإن كان أكثر جزءاً من المطلق بحسب الذهن ـ لأنّه بعد التحليل العقليّ في ظرف الذهن ينتهي إلى شيئين: ماهيّة الرقبة وقيد الإيمان ـ لكنّ العبرة في مقام إنشاء الحكم والأمر ليس بالتحليلات العقليّة والتدقيقات الفلسفيّة؛ كيف، وربما يكون الآمر من العوامّ الصافية القلوب الّذين ليس لهم علم ولا التفات بأمثال هذه الدقائق؛ فالعبرة لاتكون إلّا بما هو ثابت عند العرف. ولا شبهة في أنّهم لايفهمون من المطلق إلّا ما يغاير المقيّد، فهما عندهم بمنزلة المتبائنين، فلا يكون المرجع إلّا الاحتياط.

ولا يفرق فيما ذكر بين كون متعلّق الأمر هو الفرد أو الطبيعة؛ أمّا على الأوّل فواضحٌ. وأمّا على الثاني: فلأنّ طبيعة المقيّد عند التحليل وإن كان أكثر فيداً من المطلق، لكنّ التباين بين الطبيعتين عند العرف بمكان من الثبوت؛ هذا.

لكنّ التحقيق يقتضي الرجوع إلى البراءة: فإنّ التحليل العقليّ وإن كان لاعبرة به في مقام الأمر وإنشاء الحكم، لكنّه معتبرٌ في مقام الامتثال؛ فإنّ الامتثال بنفسه كما يؤخذ من قِبَل العقل فكذلك كيفيّته.

وإن أبيت عن ذلك فقل: إنّ العبرة في جريان البراءة ليست بوجود القدر الجامع ولا بعنوان الأقلّ و الأكثر لكي يقال: إنّ المقام فاقدٌ له، بل الميزان في جريانها ـ كما مضى في الشكّ في الجزئيّة ـ كون أحد طرفي الشبهة متيقّن العقاب والآخر مشكوك الحال؛ فإنّ البراءة في الأوّل بعد تيقّن العقاب فيه لا يجري، فيكون أصل البراءة في طرف الآخر سليماً عن المعارض. و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ ترك الامتثال بالمطلق لا محالة يوجب العقاب؛ لتيقّن العقاب في طرفه بخلاف المقيّد؛ هذا.

٨٧٥ ـ قوله ﷺ: «وممّا ذكرنا: يظهر الكلام فيما لو دار الأمر ...» (٣٥٧:٢)

أقول: إنّ الفرق بين هذا والمسأله السابقة بحسب الموضوع: أنّ التعيين والتخيير ثمّة عقليٌّ بخلاف المقام؛ فإنّه فيه شرعيٌّ. وبعبارة أُخرى: إنّ متعلّق الوجوب في الأوّل كلّيّ، وتعلّقه بالفرد من العقل في مقام الامتثال. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ المتعلّق فيه نفس الفرد دون الكلّيّ؛ نعم، على مذهب الأشعريّ في الواجب التخييريّ ـ حيث ذهبوا فيه إلى أنّ الواجب إنّما هو أحد الأفراد دون كلّ فرد ـ وإن كان المتعلّق فيه هو الكلّيّ أيضاً، لكنّ الفرق أنّ الكلّيّ في السابق تأصّليّ وفي المقام انتزاعيّ.

وكيف كان: فحكم المسألة هو الرجوع إلى البراءة؛ للاندراج تحت الميزان السابق؛ لأنّ ترك أحد طرفي الاحتمال ـ أعني الإتيان على وجه التخيير ـ متيقّن العقاب. وهذا بخلاف الطرف الآخر أعني التعيين؛ فإنّه محتمل العقاب، فيكون الأصل في طرفه سليماً عن المعارض.

وممّا ذكر ظهرما في المتن: حيث بني فيه على وجوب الاحتياط فيها.

ودعوى ـ كما عن العوائد ـ: أنّ مقتضى الأصل الحكميّ وإن كان هو البراءة، لكن مقتضى الأصل الموضوعيّ هو الاحتياط. وهو تارةً: يجري في طرف البدل؛ بأن يقال: إنّ الأصل عدم جعل بدل للعتق في المثال المفروض في المتن. وأُخرى: في طرف المبدل؛ بأن يقال: استصحاب وجوبه أو استصحاب الاشتغال أو أصالة عدم سقوط الواجب الواقعيّ بإتيان الفرد المشكوك، يقتضي ثبوت التعيين، فلايكفي الغير من الخصال في تفريغ الذمّة.

مدفوعةٌ: بأنّ هذه الأُصول بحذافيرها مشحونة من المحاذير.

أمّا الأوّل: فلأنّ اعتبار أصل العدم إن كان من باب الأخبار فهو في المقام من

الأُصول المثبتة؛ كيف، وإثبات التعيين ليس بأثر شرعيّ. وإن كان من باب بناء العقلاء فالأثر الغير الشرعيّ وإن كان يثبت به، لكن اعتباره ثابتٌ فيما إذا كان الشكّ في وجود المانع أو مانعيّة الموجود وأمثالهما، لا ما إذا نفى به ضدّ لكي يثبت به ضدّ آخر كما في المقام.

وأمّا الأخير: فلأنّ الشكّ في السقوط وعدمه ناشٍ عن أنّ الثابت في الذمّة أوّلاً ما هو في ضمن الفرد المعيّن أو أحد الأفراد. وبعد جريان البراءة فيه ـ كما سبق ـ لا يبقى شكّ في السقوط، فيكون أصل البراءة حاكماً عليه.

وأمّا استصحاب الاشتغال: ففيه ـ مضافاً إلى ما مرّ ـ: أنّه فاقدٌ للمتيقّن السابق؛ كيف، وقبل الإتيان بالفرد المشكوك لم يكن التعيّن بثابت فكيف بعده؟!

ومنه يظهر الجواب عن استصحاب الوجوب؛ فإنّ الثابت قبل إتيان الفرد المشكوك إنّما هو على وجه التخيير بمقتضى البراءة، فكيف يوجب الاستصحاب تعيّنه بعد الإتيان بالمشكوك؛ هذا.

٨٧٦ ـ قوله ﷺ: «وأمّا الشكّ في القاطعيّة بأن يعلم أنّ عدم الشيء ...» (٢:٣٥٩)

أقول: إنّ الفرق بين القاطع والمانع: أنّ الثاني يكون عدمه من مقولة الشرط، بخلاف الأوّل؛ فإنّ عدمه من قبيل شرط الشرط؛ حيث إنّ الشرط في الصلاة إنّما هو صفة الاتّصال، وعدم القاطع شرطٌ لها. وليس عدم القطع عبارةً عن الاتّصال؛ لوجود الفرق بينهما مفهوماً ومصداقاً.

فحاصل الفرق بينهما: أنّ عدم الشيء إن كان بنفسه شرطاً في المركّب ـ كالحدث بالنسبة إلى الصلاة ـ فهو من مقولة المانع. وإن كان اعتباره من جهة أنّ وجوده مخلٌّ بالهيئة الاتّصاليّة الّتي هي من شرائط الصلاة ـ كالقهقهة مثلاً ـ فهو من مقولة القاطع.

وكيف كان: فمن خواصّ الأوّل أنّه لابدّ من إحرازه قبل الدخول في العمل. وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّ عنوان القاطع لا يتحقّق إلّا حال العروض في الأثناء.

٨٧٧ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّ الشكّ في الشرطيّة قد ينشأ عن الشكّ ...» (٢: ٣٥٩)

أقول: في بعض النُسخ كان العبارة هكذا: «ثمّ إنّ الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة...»[١]. وفي الحاشية المنسوبة إلى المصنّف ﷺ في المقام ما لفظه: «لايخفى عليك: أنّ هذا الكلام بالنسبة إلى الشكّ في الجزئيّة مجرّد فرض؛ إذ لايعقل أن ينشأ الجزئيّة من الشكّ في الأحكام[٢] التكليفيّ النفسيّ حتّى صار الشكّ فيها من الشكّ فيه»، انتهى.

وكيف كان: فالمقصد بيان أقسام الشكّ في الشرطيّة، فنقول:

إنّ الشرط على قسمين: قسمٌ يكون لسان دليله بيان نفس الشرطيّة، مثل استفادة شرطيّة الوضوء من قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ...**﴾ الآية.

وقسمٌ يستفاد من دليل يثبت به حكم تكليفي نفسيّ. وهذا التكليف قد يكون ثابتاً في خارج الصلاة أيضاً مثل حرمة لبس الحرير والغصب، وقد يكون ثابتاً في نفس الصلاة، مثل حرمة التكتّف.

أمّا الأوّل: فحكمه ما تقدّم: من أنّ المسألة ذات وجهين، والمختار فيها هو البراءة.

وأمّا الثاني: فيستفاد منه الشرطيّة على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، دون القول بجوازه. وعلى الاستفادة فالشبهة فيها تارةً: تكون حكميّة، وأُخرى موضوعيّة.

---

١ ـ أُنظر حاشية فرائد الأُصول ٢: ٣٥٩.

٢ ـ هذا، وفي النسخة الموجودة: «أحكام التكليفي النفسي».

فإن كان الشكّ في الشرط من الأولى: فإن قلنا في الشبهة الحكميّة منه بالبراءة ـ كما هو المختار ـ فهو بحكمها، وإن قلنا فيها بالاحتياط فالمرجع في المقام هو البراءة؛ لحكومة الأصل في طرف التكليف على الأصل في طرف الشرط؛ لأنّ المفروض كونه تابعاً له وجوداً وعدماً.

وإن كان من الثانية: فالمختار فيها وإن كان هو الاحتياط، لكن في المقام لابدّ من الرجوع إلى البراءة؛ لما عرفت من الحكومة.

وأمّا الثالث: فمشاربهم فيه بين ثلاثة؛ فإنّهم بين من يقول: إنّه لا يستفاد من النهي في مثل «لاتتكتّف في الصلاة» إلّا صرف الحرمة، وبين من يقول: إنّه يستفاد منه ـ زائداً على الحكم التكليفيّ ـ كون عدمه شرطاً في الصلاة، وبين من يقول: إنّ النهي فيه لا يكون إلّا في مقام مجرّد بيان الإرشاد إلى شرطيّة عدم التكتّف كما هو مقتضى فهم العرف، فلا يدلّ على الحرمة.

فإن قلنا بالأوّل: فلا ربط له بالمقام.

وإن قلنا بالثاني: فالمرجع فيه هو البراءة وإن كان البناء في الشكّ في الشرطيّة على الاحتياط؛ لما مضى من أنّ الشرطيّة فيه ـ لكونها تابعة للحكم التكليفيّ ـ يكون الأصل فيه حاكماً على الأصل فيها.

وإن قلنا بالثالث: فهو بحكم الشكّ في الشرط؛ لفرض استفادة الشرطيّة من النهي على وجه الاستقلال.

٨٧٨ ـ قوله ﷺ: «إذا ثبت جزئيّة شيء وشكّ في ركنيّته فهل الأصل كونه ركناً...» (٢: ٣٦١)

أقول: قد أتت هذه المسألة بمحلّ التعرّض في كلام بعضهم على نحو الإجمال، مثل الفاضل النراقيّ في محكيّ عوائده والسيّد السند في محكيّ مفاتيحه[1]. ولم نر من

---

١ ـ أُنظر العوائد: ٣٤١، عائدة ٣٨؛ ومفاتيح الأُصول: ٢٩٦.

خاض فيها على وجه التحقيق وكان غوره فيها منبعثاً من النظر الدقيق عدا المصنّف قدّس سرّه الحقيق. وكم له من هذه التحقيقات النفيسة ورفع ما في المسائل من الإشكالات العويصة فشكر الله سعيه وحشرني معه.

وشرح حال المسألة: أنّ الكلام تارةً: يقع في الأصل الأوّليّ؛ أعني ما أنشأ العقل مع قطع النظر عمّا ورد من النقل. وأُخرى: في الأصل الثانويّ؛ أعني ما اقتضاه القاعدة الشرعيّة المستفادة من حديث الرفع وأمثاله. وثالثاً: في القاعدة الشرعيّة المختصّة بالصلاة لأجل ما ورد في خصوصها مثل دليل «لا تعاد»[١] وأدلّة «من زاد»[٢].

أمّا الكلام في الأخيرين فسيأتي في المتن.

وأمّا بحسب الأصل الأوّليّ فالمسألة ذات وجوهٍ بل أقوالٍ:

أحدها: ما عن بعض السادة في كتابه المسمّى بمطالع الأنوار[٣]: من ابتناء الأصل في المقام على مسألة البراءة والاحتياط في الشكّ في الجزئيّة؛ لأنّ النزاع في المقام حقيقةً إلى أنّ ذلك الجزء جزءٌ في حال الغفلة والنسيان أم لا؟ فإن بني في تلك المسألة على البراءة فمقتضى الأصل عدم الركنيّة. وإن بني فيها على الاحتياط فمقتضى الأصل هو الركنيّة.

وثانيها: ما هو مختار المصنّف ﷺ وعن العوائد: من كون مقتضى الأصل هو الركنيّة.

---

١ ـ «لاتُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع والسجود»؛ أُنظر الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

٢ ـ «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»؛ أُنظر الوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

٣ ـ مطالع الأنوار المقتبسة من آثار الأئمّة الأطهار، وهو في شرح شرائع الإسلام، للسيّد الحجّة الحاج سيّد محمّد باقر الموسوي الشفتي؛ أُنظر الذريعة ٢١: ١٤٢.

وثالثها: ما لم نر قائلاً به بعدُ في كلامهم: من كون الأصل عدم الركنيّة وإن بني في مسألة الشكّ في الجزئيّة على الاحتياط.

ورابعها: ما عن المفاتيح من التفصيل بين ما كان لدليل العبادة الّتي شكّ في ركنيّة جزئها إطلاق، مع كون دليل الجزء مجملاً، فالأصل عدم الركنيّة؛ لكون المرجع حينئذٍ إطلاق المطلق. وبين ما لم يكن له إطلاقٌ فالأصل هو الركنيّة؛ لكون هذا المفصّل في مسألة الشكّ في الجزئيّة قائلاً بالاحتياط.

وخامسها: التبعيض بين أحكام الركن بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة.

هذا، وتحقيق المرام مبنيٌّ على استقصاء الأقسام المتصوّرة في المقام؛ فنقول: إنّ دليل العبادة الّتي شكّ في ركنيّة جزئها: إمّا أن يكون له إطلاق أم لا. وعلى التقديرين: إمّا أن يكون دليل ذلك الجزء بالنسبة إلى حالتي الذُكر والغفلة مطلقاً أم لا. وعلى الثاني: فإمّا أن يكون مُثبِتاً لجزئيّته في حال الذُكر ونافياً لها في حال الغفلة، أو يكون مثبتاً لها في حال الذُكر وساكتاً عنها في حال الغفلة، أو يكون مجملاً مطلقاً لا يدلّ إلّا على ثبوت الجزئيّة في الجملة.

والعويص من هذه الأقسام صورتان،
وببيان الحال فيهما يتّضح الكلام في الباقي:

الأُولى: ما إذا كان دليل العبادة مطلقاً، وكان دليل الجزء في غاية الإجمال.

ومختار المصنّف ﷺ فيه: أنّ مقتضى الأصل الأوّليّ هو الركنيّة.

وملخّص ما استدلّ به عليه: أنّ طريان الغفلة عن الجزء إمّا أن يوجب تغيير المأمور به أم لا، بل كان المأمور به في حقّ الغافل بعينه ما هو في حقّ الذاكر.

فإن كان من الثاني: فبه يثبت المطلق.

إلّا أن يقال: إنّ الذاكر والغافل وإن كان تكليفهما متحدّاً، إلّا أنّ عمل الغافل كان

مسقطاً وبدلاً عن المكلّف به الواقعيّ الثابت في حقّه.

لكن فيه: أنّ الأصل عدم السقوط والبدليّة، وأصل البراءة غير جارٍ فيه؛ لأنّ مفاده رفع العقاب المتوهّم، والناسي مع وصف النسيان لاعقاب عليه قطعاً.

وإن كان من الأوّل ـ بأن يقال: إنّ الذاكر والغافل موضوعان متغائران، وتغاير الموضوع يوجب تغاير التكليف، نظير الحاضر والمسافر ـ فنقول: إنّ هذا التكليف الثانويّ الثابت في حقّ الغافل إمّا أن يكون ثبوته بإطلاق خطاب العبادة، أو بخطاب آخر غيره.

أمّا الأوّل: فهو غير نافع؛ كيف، والخطاب بالقدر المشترك لا ينفع في إثبات النوع الخاصّ من التكليف بوصف الخصوصيّة؟! أترى أن تثبت تكليف المسافر بوصف أنّه قصر بقوله: «أقم الصلاة»؟ حاشا!!

وأمّا الثاني: فهو لا يعقل توجّهه إلى الغافل؛ كيف، وشرط توجّه التكليف إلى المكلّف عقلاً هو التفاته إليه ولو في حين من الأحيان؟! والمفروض أنّ الغافل غفل عن الجزء، فكيف يلتفت إلى التكليف بفاقده؟! وبمجرّد خطابه بذلك العنوان يصير ذاكراً، وحينئذٍ فبعد الالتفات تجب الإعادة بمقتضى الأمر الأوّل.

وفيه: أنّ الخطاب ليس له موضوعيّة في إحداث المحبوبيّة في متعلّقه، بل هو من باب الطريقيّة؛ يعني أنّ الغرض منه بعث المكلّف إلى امتثال ما هو محبوب عند المولى، وهذا الغرض حاصلٌ في المقام بدون الخطاب؛ فإنّ الفرض اعتقاد المكلّف بكونه ذاكراً قد توجّه إليه خطاب الذاكر؛ فاعتقاده بتوجّه الخطاب إليه يوجب انبعاثه إلى الامتثال، فلا حاجة إلى الخطاب.

وبعبارة أُخرى: إنّ قوله: «أقم الصلاة» وإن لم يتعقّل شموله للغافل حسب ما عرفت، إلّا أنّه مستلزمٌ للإخبار عن الوضع، وهو محبوبيّة كلّ ما يصدق عليه

متعلّقه، وهو الصلاة؛ فقوله: «أقم الصلاة» من باب دلالة الالتزام بمنزلة قوله: «الصلاة محبوبة» في شموله لمطلق الصلاة في حقّ العامد والغافل وغيرهما؛ فمحبوبيّة الصلاة بدون الجزء المغفول عنه ثابتة في حقّ الغافل، بدون الافتقار إلى الخطاب، ولا ملازمة بين عدم تعقّل توجّه الخطاب إليه وبين عدم المحبوبيّة؛ فلا يرد: أنّ التكليف يستلزم توجيه الخطاب إليه، وهو يستلزم التفاته، وبه ينقلب موضوع الغافل إلى الملتفت؛ لما عرفت من أنّ الغرض من الخطاب هو الانبعاث إلى الامتثال، وهذا الغرض حاصلٌ في حقّ الغافل بنفس اعتقاده ولو لم يتوجّه إليه خطابٌ. وما نحن فيه إنّما هو نظير من شرب الخمر باعتقاد أنّه فقّاع؛ فإنّ العقاب عليه ثابت بالاتّفاق، مع إمكان الإيراد عليه بأنّه إن كان على شرب الفقّاع فالمفروض أنّه لم يشربه، وإن كان على شرب الخمر فالمفروض أنّه معتقدٌ بخلافه، فلا يتوجّه إليه النهي عنه.

وجوابه: أنّه لا ملازمة بين عدم توجّه النهي إليه وعدم المبغوضيّة؛ فإنّه ربما يكون الفعل مبغوضاً في حقّ أحد مع عدم توجّه النهي عنه إليه إذا قامت الحجّة وتحقّق رافع العذر، والمتجرّي في الفرع المزبور مختارٌ في أصل الفعل ملتفتٌ إلى قبحه، وهذا القدر كافٍ في رفع عذره وإن اشتبه عليه عنوان قبحه. وعمل الناسي أيضاً بهذه المثابة؛ فإنّه كعمل الذاكر محبوبٌ مشتمل على المصلحة وإن لم يتوجّه الخطاب المتعلّق به إليه؛ لأنّ جميع شرائط الامتثال من الاختيار وقصد القربة والالتفات إلى المحبوبيّة، موجودٌ بالنسبة إلى عمله؛ غاية الأمر: أنّه اشتبه عليه العنوان الّذي صار سبباً للمحبوبيّة وأتى به بعنوانه الآخر.

هذا كلّه، وهنا وجه آخر لإثبات أصالة عدم الركنيّة ذكره المصنّف ﷺ في مجلس درسه ـ على ما حكي عنه ـ وهو: كون عمل الساهي ممّا تعلّق به طلب

الشارع فعلاً حين السهو؛ بدعوى شمول المطلقات لمطلق الناس الّذين من جملتهم الغافل، وإجمال المقيّد المنفصل لا يوجب الإجمال في المطلق، بل يرفع إجماله بإطلاقه، واعتبار الالتفات إلى العنوان في الخطاب لا يضرّ بالتمسّك بالإطلاق؛ إذ المدار في توجّه الخطاب على الالتفات إلى عنوان الخطاب المتوجّه إليه، وهو حاصلٌ في المقام؛ إذ عنوان الخطاب هو الناس، وهو ملتفتٌ إليه حين الغفلة.

والحاصل: أنّ متعلّق الحكم في خطاب المطلق هي الصلاة الخالية عن الجزء المشكوك، والذاكر والغافل فيه على حدّ سواء. وأمّا الجزء المشكوك فهو جزءٌ لصلاة الذاكر، ومستفادٌ من خطاب آخر، وهذا الخطاب المستفاد منه جزئيّة هذا الجزء يوجب بعث الغافل حين ذكره إلى الصلاة معها من جهة كونه ذاكراً حين الدخول، ولكنّه ليس بمطلوب منه واقعاً؛ ليصرورته بعد الدخول غافلاً.

لا يقال: إنّ ما نحن فيه من قبيل تعارض العموم مع استصحاب المخصّص؛ فإنّ المكلّف قبل عروض طريان الغفلة كان خارجاً عن تحت الإطلاق، والمخرج له دليل الجزء، وبعد طريان الغفلة يشكّ في أنّه أيضاً خارج عنه أم لا؟ بل المرجع فيه هو الإطلاق، ومقتضى استصحاب حال المقيّد هو الأوّل، فيجب عليه الإعادة؛ فإنّه بمثابة الخيار الثابت في ثاني زمان الاطّلاع على العيب؛ فكما أنّ المرجع فيه إنّما هو استصحاب الخيار دون آية الوفاء بالعقد، فكذلك المقام.

لأنّا نقول: إنّ شرط جريان الاستصحاب إنّما هو وجود المستصحب في الزمن السابق على وجه الاستقرار، كما في استصحاب الخيار؛ فإنّه إن قام دليلٌ على أنّ المرجع فيه حال الشكّ عموم العامّ، لا يكشف ذلك عن عدم ثبوت الخيار رأساً حتّى في الزمن الأوّل؛ فإنّ الخيار في أوّل زمن الاطّلاع لامحالة يكون ثابتاً.

وهذا بخلاف المقام؛ فإنّه لو فرض قيام دليل على صحّة عمل الناسي لكشف ذلك عن أنّه لم يكن بخارج عن تحت المطلق في أوّل الزمان، فخروجه إنّما هو على وجه التزلزل؛ كيف، وهو موقوفٌ على عدم عروض الغفلة والمفروض حصولها؟! فبعد فرض قيام الدليل على صحّة العمل يعلم أنّ خروجه ليس بحقيقة الخروج، فلا مخصّص لكي يستصحب؛ فالمرجع هو الإطلاق. هذا كلّه في الصورة الأُولى.

وأمّا الصورة الثانية ـ أعني ما إذا كان كلّ من دليل العبادة ودليل الجزء مجملاً ـ: فمقتضى كلام المتن كون الأصل فيه أيضاً هو الركنيّة.

واستدلّ له: بأنّ الرجوع إلى الأُصول ليس له مسرح حال بقاء الغافل على غفلته؛ كيف، وهو حينئذٍ ليس له التفات لكي يحصل له الشكّ فيرجع إليها؟! وإنّما يرجع إليها حال حصول الالتفات، والمرجع له حينئذٍ قاعدة الاشتغال؛ ضرورة أنّه قد تنجّز في حقّه التكليف، ولا يرتفع إلّا بالامتثال اليقينيّ، ومجرّد إيجاد العمل المقرون بعنوان الغفلة عن الجزء لا يوجب تفريغ الذمّة، فلابدّ له من الإعادة حتّى يحصل له الامتثال اليقينيّ. وإرجاع المقام إلى مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة ليس في محلّه؛ كيف، والشكّ في تلك المسألة إنّما هو في أصل الجزئيّة والشرطيّة. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ المفروض فيه إنّما هو إحرازهما، والشكّ كان في ركنيّتهما؛ هذا.

وفيه: ما يحتاج شرحه إلى رسم مقدّمة؛ وهي: أنّه إذا ثبت تكليف بحيث لم يكن في طرف من أطرافه شائبة شكّ، ولكن طرأ الشكّ في حصول امتثاله كما في الشبهات المصداقيّة، فلا يكون المرجع فيه إلّا قاعدة الاشتغال. وإن كان التكليف ثابتاً وحصل الشكّ في بقائه كما إذا ثبت التكليف حال كون المكلّف واجداً لما هو شرط له، ثمّ زال هذا الشرط قبل العمل، فشكّ في أنّ هذا الشرط ابتدائيّ لكيلا يزول

التكليف بزواله، أو استمراريّ فيزول بزواله، فالمرجع أصالة البراءة؛ لكون الشكّ فيه في أصل التكليف؛ نعم، لجريان استصحاب التكليف الثابت سابقاً وجهٌ على مذاق القوم، لكنّه بمعزل عن التحقيق؛ لكونه من موارد الشكّ في المقتضي.

إذا عرفت هذه، فنقول: إنّ مستند وجوب الإعادة إمّا الاستصحاب، أو قاعدة الاشتغال، وكلاهما لا مسرح لهما في المقام؛ أمّا الأوّل: فلكونه من الشكّ في المقتضي.

وأمّا الثاني: فلما عرفت آنفاً من أنّه اذا كان الشكّ في بقاء التكليف وعدمه، فالمرجع فيه هو البراءة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ التكليف بالصلاة مع السورة مثلاً قد توجّه حال الذُكر بها، وبعد زوال الذُكر وحصول العمل الفاقد للسورة غفلة، شكّ في أنّ التكليف بها باقٍ أم لا؟ فلا يكون المرجع فيه إلّا البراءة، كما إذا توجّه وجوب الحجّ إلى المكلّف حال الاستطاعة، فخرج في عامها إليه وزالت في أثناء الطريق؛ فإنّ المرجع فيه هو البراءة لا الاشتغال، فكذلك المقام.

٨٧٩ ـ قوله ﷺ: «بناءً على أنّ المقدّر ليس خصوص ...» (٣٦٧:٢)

أقول: وذلك لأنّ رفع المؤاخذة بنفسها لا يوجب صحّة عمل الناسي.

٨٨٠ ـ قوله ﷺ: «إنّ جزئيّة السورة ليست من الأحكام المجعولة ...» (٣٦٧:٢)

أقول: شرح كلامه بحيث يفي بمرامه: أنّ الجزئيّة ليست إلّا من المنتزعات كالكلّيّة، حتّى على القول بثبوت الجعل في الأحكام الوضعيّة، فلا يرتفع بالحديث الشريف. وإن أُريد بالأثر المرتفع وجوب الإعادة، ففيه: أنّه أثر عقليّ؛ لأنّه عبارة عن وجوب الامتثال الثابت من قِبَل العقل؛ فإنّه لا يفرق في حكمه بذلك بين ما إذا لم يأت بالمأمور به رأساً أو أتى به فاقداً للجزء؛ فإنّه في كلا الحالين يحكم

بوجوب الامتثال. وإذ قد علم أنّه أثرٌ عقليّ فلا يكون الحديث المزبور ناظراً إلى رفعه. ولو سلّم كونه حكماً شرعيّاً فهو مترتّبٌ على مخالفة المأمور به للمأتيّ به، وهي ليست من الآثار الشرعيّة.

وإن أُريد بالأثر المرتفع وجود الأمر الأوّل ـ بأن يقال: إنّ النسيان سببٌ لترك الجزء؛ كيف، والمفروض ثبوت الداعي له على الإتيان، وترك الجزء سبب لترك الكلّ وهو سبب لبقاء الأمر الأوّل وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني؟! ـ ففيه: أنّ الآثار المرفوعة في هذا الخبر نظير الآثار الثابتة للمستصحب، فكما أنّ الاستصحاب لايثبت الآثار مع الواسطة ولو كانت شرعيّة، فكذلك الخبر المزبور أيضاً لا يرفعها. ولايختصّ ذلك بهما، بل جميع التنزيلات الشرعيّة عدا الطرق من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ دلالتها على الآثار رفعاً وإثباتاً ليست إلّا من باب دلالة الاقتضاء، المنتهية إلى الدلالات الالتزاميّة الّتي لا إطلاق لها حتّى يأخذ به، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو ليس إلّا الآثار الشرعيّة المترتّبة على الشيء بلاواسطة. والوجه في استثناء الطرق ما مضى في باب خبر الواحد؛ فراجع.

٨٨١ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء ...» (٣٦٩:٢)

أقول: عنى بالأصل الأوّليّ المزيَّف حديث الرفع، وبالثانويّ المقبول خبر «لاتعاد»؛ هذا حسب ما هنا. وذكر في أوّل باب البراءة عند التعرّض لحديث الرفع جواز التمسّك به في رفع الشرط المنسيّ. ثمّ قال ـ بعد أن ساق كلامه في الشرط ـ: «وكذلك في الجزء المنسيّ»[1]. ثمّ أمر بالتأمّل. وقد ذكرنا وجوهاً له ينقدح على بعضها التنافي بين كلامه هنا وما ذكره ثمّة؛ فراجع.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٣٤ ـ ٣٥.

وكيف كان: فتحقيق الكلام في المقام مبنيٌّ على استقصاء المحتملات في الحديث المزبور، فنقول: إنّها بين خمس:

أحدها: عدم جواز التمسّك بالحديث الشريف في رفع الشرط المنسيّ، كما أنّه لايجوز التمسّك به في رفع الجزء المنسيّ؛ ووجهه ما عرفت آنفاً.

وثانيها: جواز التمسّك به في رفع الشرط والجزء المنسيّ كليهما.

وما يمكن أن يستدلّ له بين وجهين:

أحدهما: ما مضى من المصنّف في أوّل باب البراءة؛ ومحصّله: أنّ المرتفع بالحديث الشريف إنّما هو الحكم الفعليّ، والحكم الفعليّ المتصوّر في حقّ الناسي لكي يلاحظ بالنسبة إلى رفع الخطأ والنسيان بين ثلاثة حسب ما يعرض له من الحالات؛ أعني حالة التذكّر قبل عروض النسيان، وحالة النسيان، وحالة التذكّر بعد إزاحته. والحكم الفعليّ في حقّه في الحالة الأخيرة هوالقضاء والإعادة، وفي الثانية هو الحكم بإتيان الواقع على ما هو عليه، وفي الأُولى إيجاب التحفّظ. والحديث الشريف وإن لم يكن صالحاً لأن يرتفع به الحكمان الأوّلان ـ أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ المرفوع به إنّما هو الآثار الشرعيّة المترتّبة من غير واسطة، والإعادة والقضاء ليستا منها. وأمّا الثاني: فلأنّ الناسي حين النسيان لايعقل توجّه التكليف إليه بإتيان الواقع على ماهو عليه لكي يرتفع بهذا الخبر ولو جعل الرفع فيه بمعنى الدفع؛ ضرورة أنّ تحقّق الدفع إنّما هو فيما كان له شأنيّة لثبوت متعلّقه، والناسي بوصف النسيان ليس له شأنيّة لثبوت التكليف في حقّه ـ لكنّه صالحٌ لرفع الحكم الأخير به؛ بأن يقال: إنّ المراد بالرفع ما يعمّ الدفع؛ فيشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له. ولاشبهة في أنّ المقتضي لإيجاب التحفّظ موجودٌ وإن لم يكن دليل يثبته، فيرتفع به، ومن آثاره إنّما هو رفع الإعادة والقضاء، كما أنّ ارتفاع العقاب كذلك.

فإن قلت: إنّ هذا متينٌ في إيجاب التحفّظ المتوجّه إلى الناسي إذا كان عروض نسيانه من المسامحة، دون ما إذا عرض النسيان له قهراً كما هو الغالب؛ فإنّ المقتضي لإيجاب التحفّظ في حقّ مثله ليس بموجود لكي يرفع.

قلت: إذا ثبت رفع أثر إيجاب التحفّظ في حقّ من عرض له النسيان مسامحة، فالأولويّة القطعيّة قاضيةٌ برفع أثره في حقّ من عرض له النسيان قهراً.

فإن قلت: هَبْ[1]، لكن غاية ما ثبت بما ذكر إنّما هو رفع العقاب، وأين هذا بمقام سقوط القضاء والإعادة؟

وذلك أمّا أوّلاً: فلأنّ الامتنان إنّما يحصل بصرف رفع العقاب، فلا احتياج إلى التعديّ من رفعه إلى رفعها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ القضاء والإعادة ليستا من آثار إيجاب التحفّظ لكي ترتفع بارتفاعه، وإنّما هما من آثار ترك المأمور به الواقعيّ، فترتّبهما يحتاج إلى الواسطة.

قلت: إنّ إيجاب التحفّظ إمّا أن يكون ثابت الوجود في الأُمم السابقة أم لا. فإن التزمت بالثاني: فالامتنان لا يحصل إلّا برفع القضاء والإعادة؛ لأنّ رفع العقاب ثابتٌ في حقّ سائر الأُمم أيضاً.

وإن التزمت بالأوّل: فالامتنان وإن كان يحصل برفع العقاب، لكنّه بمكان من النقصان، وكمال الامتنان إنّما هو رفعه ورفع القضاء والإعادة أيضاً. ولمّا كان نبيّنا ﷺ أشرف الأنبياء فما منّ على أُمّته أيضاً لابدّ من كونه في مرتبة الكمال.

وثانيهما: ما ذكره الأستاذ العلّامة الجيلانيّ دام ظلّه؛ وهو: أنّ المرتفع بالحديث الشريف إنّما هو الحكم الشأنيّ؛ أعني ما يشترك فيه العالم والجاهل. وهو وإن كان

---

١ ـ أي: أفْرُضْ واحْسُبْ صحّة هذا الكلام، وهو بمنزلة «سلّمنا».

ثابتاً في حقّ جميع ذوي الأعذار، لكن من جملة من استثنى عنهم هو الناسي؛ وتقريب دلالته: أنّ المرتفع في حال النسيان لولم يكن ذلك الحكم، بل كان الحكم الفعليّ، فلازمه وإن كان ثبوت القضاء والإعادة بعد التذكّر، لكنّه مضافاً إلى عدم الامتنان فيه، يكون من باب المضحكة؛ كيف، والحكم الفعليّ حال النسيان مرتفع بحكم العقل؟! فلو قيل في المقام والحال هذه إنّ الحكم مرتفع امتناناً، فهو من القبائح فليكن المرتفع فراراً عن هذا المحذور هوالحكم الشانيّ. وبعد رفعه لايبقى قضاء ولا إعادة.

فإن قلت: يا معاشر أهل التحقيق هلمّوا إلى هذه المقالة في مفاد الحديث الشريف، وهي تنتهي شيئاً فشيئاً إلى خلاف الإجماع؛ فإنّ نسيان الناسي تارةً: يكون بالنسبة إلى تمام المأمور به؛ بأن عرض له النسيان ولم يأت بالمأمور به، ثمّ تذكّر بعد مضيّ الوقت. وأُخرى: بالنسبة إلى جزء المأمور به. ومفاد الحديث لوكان رفع الحكم الشانيّ في الثاني لكي يسقط به القضاء والإعادة بعد التذكّر، فليكن كذلك بالنسبة إلى الأوّل أيضاً؛ لأنّه أيضاً من أفراد الناسي، والالتزام به فيه خلاف الإجماع.

قلت: أيّها المنادي لمن تنادي لقد فرحت فؤادي، وها أنا حاضرٌ في مقام الجواب ورفع ما بدا لك من الارتياب؛ فنقول: إنّ الملازمة المذكورة بمكان من المنع.

أمّا أوّلاً: فلأنّ القسم الأوّل لا يكون مشمولاً للحديث؛ كيف ومفاده رفع الكلفة، وهي ثابتة فيما إذا أتى بالمأمور به ناقصاً؛ فإنّ إتيانه ثانياً واجداً للجزء في كمال الكلفة. وهذا بخلاف ما إذا لم يأت بالمأمور به أصلاً.

وأمّا ثانياً: فنلتزم بالدخول ونقول: مقتضى مفاد الحديث عدم الفرق بين

القسمين، لكنّ الإجماع بعد قيامه أوجب خروج الثاني عن تحته؛ هذا كلّه.

وإن أبيت عنه فقل: إنّ الناسي حين النسيان كان مرفوع الحكم بحكم هذا الحديث، وبعد التذكّر يحصل له الشكّ، فلابدّ من الرجوع إلى استصحاب المخصّص. وليس أخذ الزمان هنا قيداً للموضوع لكي يقال: إنّ تبدّله يوجب الاختلاف في الموضوع؛ فإنّ أخذ الزمان في مثل الصلاة من أوّل الوقت إلى آخره، إنّما هو من باب الظرفيّة؛ هذا.

وثالث الاحتمالات: هو التفصيل بين الشرطيّة والجزئيّة؛ بأن يقال: إنّ الشرطيّة ـ بناءً على القول بثبوت الجعل في الأحكام الوضعيّة ـ من الآثار الشرعيّة، فترتفع به. وهذا بخلاف الجزئيّة؛ فإنّها ليست إلّا من المنتزعات، كالكليّة؛ فالأصل الثانويّ في الأوّل عدم الركنيّة، وفي الثاني هو الركنيّة.

لكن قد يقال: إذا ثبت عدم الركنيّة في الشرط فيلحق الجزء به بالإجماع المركّب؛ فإنّ كلّ من قال بعدم الركنيّة في الشرط قال بعدمها في الجزء، ولاعكس.

ورابعها: عكس التفصيل المزبور؛ بأن يقال: إنّ الأصل في الجزء بالنسبة إلى الصلاة عدم الركنيّة، وفي الشرط هو الركنيّة؛ وذلك لأنّ العموم في هذا الحديث بمكان من الوهن؛ كيف، وما خرج عن تحته أكثر ممّا بقي؟! كما يعلم بملاحظة أبواب الفقه، وهذا من أسباب الوهن في التمسّك بالعامّ، فلا يجوز التمسّك به إلّا فيما ثبت الجابر، وهو لم يثبت إلّا في أجزاء الصلاة؛ لأنّ خبر «لاتعاد» وعمل المشهور على عدم الركنيّة فيها.

وخامسها: هو التفصيل بين ناسي الموضوع وناسي الحكم؛ إمّا بكون الأوّل مشمولاً للحديث دون الثاني، أو بالعكس. لا سبيل إلى الأخير؛ لعدم الظفر بالقول به؛ فإنّهم بين من عمّمه لكلا القسمين ومن خصّه بالأوّل؛ هذا.

٨٨٢ ـ قوله ﷺ: «ويشترط في صدق الزيادة: قصد كونه من الأجزاء...» (٢: ٣٧٠)

أقول: توضيح المقام؛ أنّ المركّبات بين قسمين: خارجيّة، وذهنيّة؛ ونعني بالأُولى: ما كان أجزاؤه بموادّها وهيئتها التركيبيّة الطارئة لها، موجودةً في الخارج، مثل الدار والسرير. وبالثانية: ما كان الخارج ظرفاً لموادّ الأجزاء فقط، وكان طريان الهيئة لها في ظرف الذهن، كما في الجموع وأسمائها؛ فإنّ «القوم» إنّما وجد في الخارج أفراده. ولحاظ طريان الهيئة لها بيد المعتبر، والمركّبات الشرعيّة ـ كالصلاة ونحوها ـ من قبيل الطائفة الثانية؛ فتأمّل[1].

ومعنى الزيادة في الأُولى إنّما يتحقّق بزيادة الجزء بنفسه وإن عرى عن قصد كونه من الأجزاء. وهذا بخلاف الثانية؛ فإنّ الزيادة فيها لا تتحقّق إلّا بعد القصد. وهذا من شعب القاعدة المقرّرة في الأعمال المتشاركة الّتي لاتمايز بينها إلّا بالقصد، كما في إعطاء المال المشترك بين كونه بعنوان الثمن أو الهديّة أو وجه الإجارة. وزيادة صورة جزء في الصلاة مثلاً بدون القصد أيضاً لا توجب تحقّق عنوان الزيادة؛ فتأمّل[2].

٨٨٣ ـ قوله ﷺ: «ثم الزيادة العمديّة تتصوّر على وجوه: ...» (٢: ٣٧٠)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ هذه الاقسام جاريةٌ في كلّ قسم من الأقسام الثلاثة الماضية؛ أعني بها ماكان الجزء مأخوذاً فيه بشرط لا، وما كان الجزء

---

١ ـ قوله: «فتأمّل» إشارةٌ إلى أنّ هذا إنّما يتمّ في قراءة القرآن زائداً على ما هو المعتبر في الصلاة، وكذلك سائر الأذكار؛ لقيام الإجماع على أنّها ليست بمبطلة لها إذا عرى عن قصد الجزئيّة؛ ولذا لو أُغمض النظر عن هذا الإجماع لكان زيادتها مبطلة لها وإن عرت عن قصد الجزئيّة؛ هذا؛ منه عفى عنه.

٢ ـ قوله: «فتأمّل» إشارةٌ إلى منع كون المركّبات الشرعيّة من الثانية، بل من الطائفة الأُولى؛ منه عفى عنه.

مأخوذاً فيه لابشرط الوحدة والتعدّد، وما كان مشكوك الحال؛ يعني لا يعلم من جهة إجمال الدليل أنّ أخذه على الوجه الأوّل أو الثاني.

٨٨٤ ـ قوله ﷺ: «كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً ...» (٢:٣٧٠)

أقول: فرض الأوّل فيما إذا كان جاهلاً بالجهل المركّب، سواءٌ كان منشأ جهله الخطأ في الأمارات الشرعيّة، أو متابعة من لم يكن أهلاً لأخذ الأحكام منه، كتقليد الأبوين مثلاً. والثاني فيما إذا قصد بالزائد كونه جزءاً مستقلّاً، وهو قاطع بعدم كونه كذلك في الواقع.

٨٨٥ ـ قوله ﷺ: «فلا إشكال في فساد العبادة ...» (٢:٣٧١)

أقول: لايفرق في ذلك بين ما إذا أُخذ الجزء بشرط لا، أو لا بشرط، أو مشكوك الحال؛ أمّا على الأوّل: فواضحٌ. وأمّا على الثاني: فلأنّ زيادة الجزء بنفسها حينئذٍ وإن لم تكن مُفسدة للعمل ـ لأنّ الجزء إذا أُخذ لابشرط فكلّ ما زاد عليه لايخرج عن الوحدة ـ إلّا أنّ الإتيان بالزائد بقصد أنّه جزء مستقلّ، إتيان للعمل على غير الوجه الّذي أمر به؛ فالمأتيّ به غير المأمور به، وما أمر به لم يقصد الامتثال به؛ لأنّه قصد بالواجب النفسيّ كونه غيريّاً؛ كيف، والمأمور به بأجزائه الواقعيّة واجبٌ نفسيّ؟! وإذا زيد عليها جزء قاصداً به الجزئيّة على وجه الاستقلال، يوجب زيادته ذلك خروج تلك الأجزاء عن الوجوب النفسيّ إلى الغيريّ، فلم يقع المأمور به على وجهه.

وفيه: أنّ كون مثل ذلك مضرّاً بصحّة المأتيّ به في محلّ المنع؛ غايته وقوع هذا القصد منه لغواً كما لو باع مال الغير من قِبَل نفسه؛ فإنّه يصحّ في صورة لحوق الإجازة، وكما لو قصد صوم آخر شعبان في يوم تاليه، ثمّ انكشف كونه من رمضان؛ فإنّه أيضاً يصحّ ويحتسب منه. وممّا ذكرنا ظهر حال القسم الثالث.

٨٨٦ ـ قوله ﷺ: «وأمّا الأخيران: فمقتضى الأصل ...» (٢:٣٧١)

أقول: غرضه ﷺ تأسيس الأصل في حال الشكّ فيهما. وأمّا حال العلم ـ بأن علم أنّ الجزء الزائد أُخذ بشرط لا، أو لا بشرط ـ فنقول:

أمّا القسم الأوّل منهما: فلا إشكال فيه في فساد العبادة في حال العلم بأخذه بشرط لا، كما لا إشكال في صحّتها في حال العلم بأخذه لابشرط.

وأمّا القسم الثاني منهما في حال العلم بأخذه بشرط لا: فلا إشكال في بطلان العمل فيه بجميع أنحائه عدا ما إذا بدا له في الأثناء قراءة سورة أُخرى؛ لغرض دينيّ أو دنيويّ أو إيقاع الأوّل على وجه فاسد. وفي بطلان العمل فيه وعدمه حينئذٍ وجهان، وإن كان الظاهر في الأخير هو الصحّة.

ولو علم بأخذه لا بشرط، فلا إشكال في عدم بطلان العمل فيه مطلقاً؛ هذا.

٨٨٧ ـ قوله ﷺ: «الاستدلال للصحّة باستصحابها[1] ...» (٢:٣٧٢)

أقول: قد اشتهر التمسّك بهذا الأصل في أساطير الأوّلين والآخرين في مطلق طريان ما شكّ في بطلان العبادة به. وما نحن فيه إنّما هو من جملة أفراده. وفائدة هذا الأصل ـ إن تمّ الاستدلال به ـ: على القول بالبراءة في الشكّ في الشرطيّة هو التأييد، وعلى القول بالاحتياط فيه هو التأسيس؛ لأنّ الاستصحاب حاكمٌ على قاعدة الاشتغال.

٨٨٨ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة ...» (٢:٣٧٢)

أقول: حاصل مراده ﷺ حسب ما يستفاد من كلامه صدراً وذيلاً هو التفصيل بين ما إذا كان الشكّ في المانع وبين الشكّ في القاطع، فيجوز التمسّك بهذا الأصل في الثاني دون الأوّل. وإثبات ذلك يتوقّف على بيان الفرق بين المانع والقاطع،

---

١ ـ استدلّ به الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٧٣.

فنقول: إنّ الأوّل عبارةٌ عمّا يخلّ بالمركّب بحسب مادّته. وبعبارة أُخرى: إنّ عدمه شرطٌ للمادّة. والثاني: ماكان مخلّاً بالهيئة الاتّصاليّة المعتبرة فيه؛ يعني أنّ عدمه شرطٌ للهيئة. ومن لوازم الأوّل: حصول الإخلال به، سواءٌ كان طريانه في الابتداء أو الأثناء، كالحدث بالنسبة إلى الصلاة. ومن لوازم الثاني: حصول الإخلال به إذا كان طريانه في الأثناء.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الشكّ إن كان في المانع، فلا مسرح لجريان هذا الاستصحاب فيه؛ كيف، ومن أركانه هو الشكّ اللاحق، والمقام فاقدٌ له؟! ووجهه مرقومٌ في المتن بما لامزيد عليه.

وإن كان الشكّ في القاطع، فلجريان الاستصحاب فيه مجالٌ. وتحريره: تارةً: بحيث يرجع إلى الاستصحاب التنجيزيّ؛ بأن يقال إذا شكّ في قاطعيّة شيء للهيئة الاتّصاليّة يحكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها. وإن شئت قلت: إنّ الأجزاء السابقة كان لها قابليّة انضمام الأجزاء اللاحقة بها. وبعد طريان القاطع الاحتماليّ يستصحب تلك القابليّة.

وأُخرى: بحيث يرجع إلى الاستصحاب التعليقيّ؛ بأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة لوانضمّ إليه الباقي لكانت مستلزمةً لحصول الكلّ. وبعد طريان المانع الاحتماليّ يستصحب تلك الملازمة، نظير استصحاب الملازمة بين الغليان وبين النجاسة في العنب بعد ما صار زبيباً.

بقي شيئان:

أحدهما: أنّ مقتضى الميزان المتقدّم بين المانع والقاطع كون الحدث من الموانع، والمصرّح به في كلام المصنّف‌ﷺ عدّه من القواطع. ولعلّ نظره فيه إلى ماجرى عليه اصطلاح الفقهاء من إطلاق القاطع على ما هو أعمّ منه ومن المانع.

وثانيهما: أنّ ظاهر كلامه‌ﷺ جعل الزيادة مطلقاً أو بعض أقسامها، من الموانع؛

لكي لا يجري الأصل المزبور فيها. ومقتضى الميزان المتقدّم كونها من القواطع؛ ولذا كان طريانها قادحاً في الأثناء فقط.

٨٨٩ ـ قوله ﷺ: «وربما يُردّ استصحاب الصحّة، ...» (٢: ٣٧٥)

أقول: لعلّ المراد صاحب الفصول؛ فراجع[١].

٨٩٠ ـ قوله ﷺ: «وحاصله: أنّ الشكّ إن كان في مانعيّة شيء ...» (٢: ٣٧٥)

أقول: ملخّصه: أنّه إن أراد بالأصل المزبور مايجري في طرف الشكّ في المانع، فقد عرفت أنّه ساقطٌ عن أصله، فلم يجر لكي يبحث عن كونه مثبتاً وعدمه.

وإن أراد به ما يجري في الشكّ في القاطع، فهوليس من الأُصول المثبتة، كما سيظهر بُعيد هذا.

٨٩١ ـ قوله ﷺ: «فلايبعد كونها من الأُصول المثبتة» (٢: ٣٧٦)

أقول: وجه ذلك: أنّ ترتّب صحّة العمل عليه لايكون إلّا بعد إثبات حصول الكلّ به، وهو ليس بأثر شرعيّ.

وفيه: أنّ الأصل المزبور ليس بمُثبِت، بل من الأُصول الشرعيّة؛ وذلك إمّا بأن يقال: إنّ المستصحب إذا كان ممّا لايعلم إلّا من قِبَل الشارع، فلامانع من جريان الأصل فيه وإن لم يكن أثره بشرعيّ، كما يأتي في باب أصل المُثبِت. وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل؛ فإنّ قابليّة الأجزاء السابقة لانضمام الباقي بها ليست إلّا من الأُمور الّتي لايحصل الاطّلاع عليها إلّا بإعلام الشارع. أو يقال: إنّ هذا الأصل نظير استصحاب الطهارة؛ فكما أنّه إذا شكّ فيها سواءٌ كان في الابتداء فيستصحب الطهارة ويترتّب عليه جواز الدخول في العبادة، أو في الأثناء فيثبت به الطهارة

---

١ ـ الفصول: ٥٠.

ويترتّب عليه جواز الدخول في الأجزاء اللاحقة، فكذلك المقام؛ فإنّ صفة الاتّصال شرطٌ في جميع الأجزاء، نظير الطهارة، ولكلّ جزء حظّ منه فيستصحب ويترتّب عليه جواز الدخول في الأجزاء اللاحقة.

٨٩٢ ـ قوله ﷺ: «ويقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابليّة الاتّصال ...» (٢:٣٧٦)

أقول: حاصله: أنّ الأصل في طرف الموضوع إذا أتى بمقام السقوط من جهة وجود المحذور فيه، فلابدّ من الانتقال إلى الأصل في طرف الحكم، فيقال: إنّ عدم وجوب الاستيناف قبل طريان المانع الاحتماليّ كان محقّق الثبوت، وبعد طريانه يستصحب ذلك الحكم الثابت؛ هذا.

وفيه: **أوّلاً:** أنّ وجود هذا في السابق ليس على وجه الاستقرار، بل على وجه التزلزل؛ كيف، وتحقّقه في السابق كان مراعى بعدم طريان المانع؟! وإذا حصل الشكّ في المانع فهو سارٍ إلى المتيقّن السابق، ولامسرح للأصل في الشكّ الساري.

وثانياً ـ بعد التسليم ـ: أنّ مجرى الأصل إن كان عدم وجوب الاستيناف فهو بعينه موجودٌ في الشكّ في المانع، فلا وجه للتفصيل بينه وبين القاطع في جريان الأصل.

وملخّص الكلام: أنّ الأُصول الجارية في المقام بين أربعة؛ فإنّ الشكّ تارةً: يكون في المانع، وأُخرى: في القاطع. وعلى التقديرين: تارةً: يكون المستصحب موضوعاً، وأُخرى: حكماً.

لاسبيل إلى استصحاب الحكم بكلا قسميه؛ لما عرفت من أنّ الشكّ فيه من مقولة الشكّ الساري. ويحذوه في السقوط استصحاب الموضوع إن كان الشكّ في المانع. وإن كان الشكّ في القاطع فلا مانع من جريان استصحاب الموضوع فيه.

وتوهّم: أنّه مندرجٌ تحت الشكّ الساري؛ فإنّ ثبوت القابليّة للأجزاء السابقة

إنّما يكون مراعى بعدم طريان المانع.

مدفوعٌ: بأنّ عدم المانع شرطٌ لبقاء القابليّة دون حدوثها، مضافاً إلى كفاية الاستصحاب التعليقيّ الّذي عرفت تحريره.

٨٩٣ ـ قوله﵀: «وقد يتمسّك لإثبات صحّة العبادة ...» (٣٧٦:٢)

أقول: بعد فراغه﵀ عن تأسيس الأصل الأوّليّ خاض في تأسيس الأصل الثانويّ بالآية الشريفة. والتمسّك بها شاع بين الفقهاء. وقد تأمّل في الاستدلال بها الأردبيليّ﵀ في محكيّ شرح الإرشاد[١]. وعن صاحب الحدائق بعد نقل الاحتجاج بها قال: «لاتخلو عن الإجمال»[٢]. ونقله النراقيّ﵀ في عوائده ثمّ شرع في بيان إجمالها بشطر مما ذكره المصنّف﵀[٣].

٨٩٤ ـ قوله﵀: «أو عدم القول بالتفكيك ...» (٣٧٧:٢)

أقول: يعني: أنّ الملازمة بينهما ثابتةٌ بحسب الواقع، والصوم والحجّ خارجان بالدليل.

٨٩٥ ـ قوله﵀: «الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ...» (٣٧٨:٢)

أقول: إنّ الفرق بين هذا والوجه الأوّل في غاية الوضوح؛ حيث إنّ هذا مفروضٌ فيما إذا قطع العمل ورفع اليد عنه في أثنائه، وذاك فيما جعل العمل باطلاً بعد تماميّته.

٨٩٦ ـ قوله﵀: «بأن يراد من الأعمال ما يعمّ ...» (٣٧٨:٢)

أقول: توضيحه: أنّ المراد بها ما يعمّ الجزء المتقدّم، وترتّبُ الأثر عليه منوطٌ

---

١ ـ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١١٠. ٢ ـ الحدائق ٩: ١٠١.

٣ ـ العوائد: ٤٢٧ ـ ٤٢٩، عائدة ٤٢.

بإتيان الباقي؛ كيف، وترتّب الأجر والثواب إنّما هو من لوازم الامتثال؟! وهو لايحصل إلّا بإتيان المركّب بجميع أجزائه، فعدم الإتيان بالباقي لايكون إلّا مبطلاً للجزء السابق؛ بمعنى عدم ترتّب الأثر عليه.

٨٩٧ ـ قوله ﷺ: «وكيف كان: فالمعنى الأوّل أظهر ...» (٢:٣٧٨)

أقول: يدلّ على ذلك:

أوّلاً: مقتضى وضع باب الإفعال، كما يعلم من نظائره مثل قوله: «أقمت زيداً» و«أغنيته».

وثانياً: ملاحظة السياق؛ فإنّها قد وقعت في ذيل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾[1]. وتعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول ﷺ بالنهي عن الإبطال إنّما يعطي كونه بمثابتهما من حيث الاهتمام به في الدين وكونه من أركانه، وهذا ليس إلّا حبط العمل بعد إتيانه على الوجه الصحيح؛ كيف، ومجرّد رفع اليد عن العمل في الأثناء ليس تركه إلّا في عرض سائر الواجبات؟! بل أدون من بعضها؛ فلاوجه لإتيان ذكره بمحلّ التخصيص.

وثالثاً: ما ورد في تفسير الآية من الخبر المرويّ عن الباقر ﷺ في ثواب التسبيح والتحميد والتهليل[2].

---

١ ـ محمّد: ٣٣: ﴿يَا أَيُّها الّذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُول وَ لا تُبْطِلُوا أعمَالَكُم﴾.

٢ ـ في كتاب ثواب الأعمال عن أبي جعفر ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: من قال: «سبحان الله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «الحمد لله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «لا اله إلّا الله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «الله أكبر» غرس الله له بها شجرة في الجنّة.

فقال رجلٌ من قريش: يا رسول الله إنّ شجرنا في الجنّة لكثيرٌ؟

قال: نعم، ولكن إيّاكم أن ترسلوا عليها نيراناً فتحرقونها؛ وذلك أنّ الله عزّ وجلّ يقول: ⇐

ورابعاً، ملاحظة النظير؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَاتُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾[١] بضميمة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَايُتْبِعُونَ مَآأَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى﴾[٢].

٨٩٨ ـ قوله ﷺ: «مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع ...» (٢: ٣٧٩)

أقول: هذا وجه ثانٍ للمناقشة في الاستدلال بالآية. وملخّصه: أنّ لفظ «أعمالكم» ـ لكونه من الجمع المضاف ـ ظاهرٌ في العموم؛ أعني جميع الأعمال. ومن المعلوم أنّ السلب المتوجّه إلى العموم لا يفيد إلّا سلب العموم، فيكون مفاد الآية حرمة إبطال جميع الأعمال من حيث المجموع، وهو لا يتحقّق إلّا بمثل الكفر، وأين هذا من المدّعى؟!

وفيه: منع كون مفاد مثل هذا العموم المتوجّه إليه السلب سلب العموم، بل عموم السلب؛ نعم هو بمحلّ القبول في مثل: «ما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه»[٣] وأين هذا من ذاك؟! وتوضيح المقام يطلب من محلّه.

٨٩٩ ـ قوله ﷺ: «موجبٌ لتخصيص الأكثر ...» (٢: ٣٨٠)

أقول: وذلك لأنّ الأعمال بين عباديّ وغير عباديّ، وبين واجب ومستحبّ ومكروه ومباح. وما يحرم قطعه منها ليس إلّا أقلّ قليل.

⇐ ﴿يَا أَيُّها الّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُول وَ لا تُبْطِلُوا أعمَالَكُم﴾؛ أُنظر تفسير نور الثقلين ٥: ٤٥؛ وأمالي الصدوق: ٤٨٦، المجلس ٥٨، الحديث ١٤؛ وثواب الأعمال: ١١؛ والوسائل ٤: ١٢٠٦، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٥.

١ ـ البقرة: ٢٦٤. ٢ ـ البقرة: ٢٦٢.

٣ ـ أُنظر المطوّل: ١٢٤؛ وجامع الشواهد ٣: ١٦. هو لأبي الطيّب المتنبّي، واسمه أحمد بن الحسين، وإليك تمام البيت:

ما كلُّ ما يتمنّي المرء يُدركُهُ تجري الرياحُ بما لا تشتهي السُفُنُ

وفيه: أنّ ذلك ليس من تخصيص الأكثر، وإنّما هو من باب حمل العامّ على الأفراد المعهودة. وهذا هو الوجه في بعض العمومات الّذي لايزال الفقهاء عن التمسّك به، مع أنّه يتراءى تخصيص الأكثر فيه.

فإن قلت: إنّ حمل العامّ على العهد مجازٌ، وهو ليس بأولى من حمل النهي في الآية على الكراهة، بل هو أولى؛ لشيوعه.

قلت: إنّ ذلك المجاز يلزم على هذا أيضاً؛ فإنّ قطع أكثر الأعمال ليس بمكروه أيضاً، ولايتفصّى عنه إلّا بحمل العامّ على العهد، فعلى هذا يلزم مجازان، بخلاف ما لو بقي النهي فيها على معناه الحقيقيّ، وهو الحرمة؛ فإنّه مستلزمٌ لمجاز واحد.

٩٠٠ ـ قوله ﷺ: «لاعن اختيار ...» (٢: ٣٨٠)

أقول: إنّ الجارّ متعلّقٌ بالانقطاع لا بالواقع.

٩٠١ ـ قوله ﷺ: «وأضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل» (٢: ٣٨٠)

أقول: ملخّص مناقشته ﷺ في الاستصحابين: أنّ الموضوع فيهما بمحلّ الشكّ، فلامسرح لهما في المقام.

٩٠٢ ـ قوله ﷺ: «وربما يجاب عن حرمة الإبطال ووجوب الإتمام ...» (٢: ٣٨١)

أقول: حكي هذا الجواب عن صاحب الرياض وغيره. وملخّصه: أنّ غاية مايدلّ عليه الأصلان إنّما هو وجوب الإتمام وحرمة القطع، دون صحّة العمل، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل تمسّكاً بهما، ووجوب الإعادة تمسّكاً بقاعدة الاشتغال؛ هذا.

٩٠٣ ـ قوله ﷺ: «وفيه نظرٌ؛ فإنّ البراءة اليقينيّة ...» (٢: ٣٨١)

أقول: توضيحه: أنّه إن بني على جريان استصحاب وجوب التمام، فالبراءة

اليقينيّة تحصل بالتمام فلا احتياج إلى الإعادة، وإن بني على عدمه فالامتثال يحصل بالإعادة فلا يجب الإتمام.

واحتمال وجوبه مدفوعٌ بأصالة البراءة؛ لكون الشبهة فيه بدويّة.

فإن قلت: إنّ العلم الإجماليّ بتوجّه أحد الحكمين موجودٌ؛ لأنّ هذا العمل إن كان في الواقع صحيحاً فيجب إتمامه. وإن كان باطلاً فيجب الإعادة؛ فالعلم الإجماليّ بتوجّه أحد الخطابين من قوله: «أتمم» أو «أعد» موجودٌ، نظير دوران الأمر بين الظهر والجمعة. وأثره ليس إلّا الحكم بالإتمام ثمّ الإعادة؛ فليس المرجع في طرف احتمال وجوب الإتمام هو البراءة، بل الاحتياط؛ لكونه أحد طرفي العلم الإجماليّ.

قلت: إنّ مجرّد وجود العلم الإجماليّ ليس بموجب للاحتياط، وإنّما يوجبه إذا لم يكن الحكم في أحد طرفيه منفرداً بالعلم تفصيلاً، وإلّا فيكون الشبهة في طرف الآخر بدويّة. ولا يفرق في ذلك بين ما إذا كان ذلك الحكم المعلوم واقعيّاً موجوداً فيه قبل طريان العلم الإجماليّ، كما إذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد من الإنائين الذين أحدهما المعيّن كان نجساً، وبين ما إذا تكون ظاهراً بنفس الشكّ فيه. والمقام من قبيل الثاني؛ لأنّ الطرف الآخر ـ أعني الإعادة ـ قد انفرد بحكمٍ ظاهريّ ـ وهو الوجوب ـ من جهة قاعدة الاشتغال؛ فإنّ الاشتغال بنفس الصلاة ثابت سواءٌ وجب الإتمام أم لا؛ فالإعادة معلوم الحكم، والشكّ في وجوب الإتمام، فلابدّ فيه من الرجوع إلى البراءة.

٩٠٤ ـ قوله ﷺ: «والحاصل: أنّ الفقيه إذا كان متردّداً بين الإتمام ...» (٣٨٢:٢)

أقول: إنّ هذا ينافي ما تقدّم منه: من أنّ المرجع في مقام الشكّ في طرف المانع هو البراءة والحكم بعدم بطلان العمل؛ فإنّ لازمه صحّته وعدم إعادته؛ هذا.

٩٠٥ ـ قوله ﷺ: «فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الأصل الأوّليّ فيما ثبت جزئيّته ...» (٢: ٣٨٤)

أقول: توضيح مراده: أنّ مقتضى الأصل الأوّليّ في طرف النقيصة وإن كان هو الركنيّة، وفي طرف الزيادة عدمها، لكنّ التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة؛ للإجماع المركّب على أنّهما في الصلاة بمثابة واحدة، وحينئذٍ يقع التعارض ـ بضميمة عدم القول بالفصل ـ بين أصالة الاشتغال الجارية في طرف النقيصة أصالةً وفي طرف الزيادة بضمّ الإجماع المزبور، وبين أصالة البراءة الجارية في طرف الزيادة أصالةً وفي طرف النقيصة بضمّ هذا الإجماع. وإذ قد وقع التعارض فإن جوّزنا الفصل في الحكم الظاهريّ الّذي يقتضيه الأُصول العمليّة فيما لا فصل فيه بحسب الحكم الواقعيّ ـ لما برهن في محلّه: من أنّ عدم جواز خرق الإجماع المركّب إنّما هو في الحكم الواقعيّ دون الظاهريّ ـ فيعمل بكلّ واحدٍ من الأصلين؛ لأنّه على تقدير جواز الفصل لا تعارض ولا تنافي بينهما، وإلّا فقاعدة الاشتغال تكون واردة على البراءة. ووجهه سيأتي بُعيد هذا.

٩٠٦ ـ قوله ﷺ: «وإلّا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال ...» (٢: ٣٨٥)

أقول: إنّ الدليل على ذلك: أنّ الأمر حينئذٍ دائرٌ ـ كما عرفت ـ بين وجهين: إمّا العمل بأصل البراءة في طرف الزيادة أصالةً وفي طرف النقيصة بضمّ الإجماع، أو العمل بأصل الاشتغال في طرف النقيصة أصالةً وفي طرف الزيادة بالإجماع. ومفاد الأوّل هو الترخيص، بخلاف الثاني؛ فإنّ مفاده الحكم الإلزاميّ، ولا شبهة في أنّه إذا حصل الدوران فيما هو كذلك، يكون الحكم الإلزاميّ هو المتعيّن بالأخذ؛ كيف، واحتمال الضرر موجودٌ والحال هذه؟!

وممّا ذكر ظهر: ما في العبارة من المسامحة؛ لأنّ العمل بقاعدة الاشتغال في

قبال البراءة ليس من جهة الترجيح، بل من جهة الورود؛ لارتفاع موضوع البراءة بعد قيام احتمال الضرر؛ هذا.

٩٠٧ ـ قوله عليه السلام: «وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهويّة ...» (٢: ٣٨٥)

أقول: توضيح هذه النسبة مبنيّ على مقدّمتين:

إحداهما: كون قوله عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة؛ الطهور والوقت والقبلة و الركوع والسجود»[١] وما هو بمثابته، مختصّاً بالسهو. وهو كذلك؛ كيف، ولو كان شاملاً للعمد للزم التناقض بينه وبين أدلّة الواقع؟! أعني ما دلّ على إثبات أجزاء الصلاة.

والثانية: تعميم «لاتعاد» للزيادة والنقيصة. وإثبات هذا مبنيٌّ على كون لفظة «من» أعني ما قدّر في طرف المستثنى منه بقرينة وجوده في طرف المستثنى، للناحية لا ناحية الوجود فقط ـ كما في قوله صلى الله عليه وآله: «يحرم من الرضاع مايحرم من النسب»[٢] ـ ولا ناحية العدم، بل مطلق الناحية الجامع بينهما؛ لكي يساوق لكلّ من الزيادة والنقيصة. نظير هذا ما قاله عليّ عليه السلام في بعض كلماته في النهج: «هلك فيّ رجلان: محبّ غال ومبغض قال»[٣]؛ فإنّ لفظة: «في» فيه لا يصلح إلّا لمعنى الناحية؛ لكي يساوى مع كلٍّ من الحبّ والبغض.

لكن في كون الناحية المطلقة من مداليل الحرف إشكالٌ؛ وهو: أنّ وضع الحروف

---

١ ـ الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

٢ ـ الوسائل ١٤: ٢٨٠، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١؛ والأخبار بهذا المعنى مستفيضةٌ.

٣ ـ وأيضاً قال عليه السلام: «يَهْلِكُ فِيَّ رجلان: مُحِبٌّ مُفْرِطٌ، وباهِتٌ مُفْتَر»؛ أُنظر نهج البلاغة، كلمات القصار، الرقم ١١٧ و ٤٦٩.

لا يكون إلّا من باب كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، وهو ينافي كون ذلك المعنى الكلّيّ مدلولاً لها؛ لأنّ المعنى الكلّيّ المزبور إنّما هو آلة الملاحظة لا الموضوع له، والموضوع له هو فرده لا ذلك الكلّيّ؛ هذا.

ويمكن التفصّي عنه: بأنّه إنّما يرد لو كان «من» بالنسبة إلى الناحية من متعدّد المعنى، وهو بمكان من المنع؛ لأنّ مدلول «من» في جميع موارد إرادة الناحية منه شيءٌ واحدٌ وهو السببيّة، لكن لابدّ من دلالة الاقتضاء حسب كلّ مقام من تقديرٍ؛ فرُبّ مقامٍ يقتضي تقدير ناحية الوجود، ورُبّ مقامٍ يقتضي تقدير ناحية العدم. ولو كان المقام صالحاً لكليهما فلابدّ ـ صوناً لكلام الحكيم ـ من تقدير الناحية المطلقة: يعني: أنّه لابدّ ـ من جهة عدم القرينة على تعيين أحدهما ـ من كون المعنى: أنّ الصلاة لا تعاد من ناحية زيادته ولا من ناحية نقيصته.

هذا غاية مايقال في اثبات شمول الحديث الشريف للزيادة والنقيصة، لكن للنظر فيه مجالٌ: لأنّ حمل الكلام على الإطلاق إنّما هو متينٌ فيما لم يوجد فيه القدر المتيقّن، وهو في المقام موجودٌ؛ أعني به الحمل على النقيصة فقط. والقرنية عليه إنّما فقرة الاستثناء؛ فإنّ المتعيّن فيها تقدير النقيصة، ووحدة السياق يقتضي كون المستثنى منه أيضاً كذلك.

هذا كلّه في خبر «لا تعاد». وأمّا أخبار الزيادة، فنقول: لا إشكال في خروج الزيادة السهويّة من غير الأركان عن تحتها؛ كيف والإجماع ثابتٌ على أنّ مثل هذه الزيادة ليس بموجب للبطلان في الصلاة؟! كما أنّه لا إشكال في شمولها للزيادة السهوية والعمديّة من الأركان. إنّما الإشكال في الزيادة العمديّة مِن غير الأركان. وغاية ما يقال في تقريب الاستدلال بها بحيث تشملها:

أوّلاً: إنّ حذف المتعلّق يفيد العموم؛ فتشمل غير الركن أيضاً.

وثانياً: ـ كما في العوائد[١] ـ: أنّ الغرض من قوله عليه السلام: «من زاد ...» إنّما هو بيان حكم ماهيّة الزيادة من غير نظرٍ الى ما زاد، كقولهم: «فلانٌ يعطي ويمنع».

وثالثاً: أنّه لابدّ ـ صوناً لكلام الحكيم ـ من حمله على الإطلاق.

وفي الكل نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ إفادة حذف المتعلّق للعموم ليس من باب الوضع؛ كيف، وهو خلاف البداهة؟! وإنّما هو من باب الإطلاق؛ فمرجعه إلى الوجه الثالث.

وأمّا الثاني: فلأنّ المراد به إن كان حمل القضيّة على الإهمال فلا تنفع في مقام الاستدلال، وإن كان حملها على الإطلاق فمرجعه إلى الثالث أيضاً.

وأمّا الثالث: فلأنّ الحمل على الإطلاق مسلّم الثبوت في صورة عدم وجود القدر المتيقّن، وهو في المقام كائن الوجود؛ ويدلّ عليه:

أوّلاً: اختصاص معقد إجماعهم في الحكم بالبطلان بخصوص الأركان والقرآن؛ فإنّه يستشمّ منه كون الباقي خارجاً عن تحت هذه الأخبار.

وثانياً: قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»[٢]؛ فإنّه صريحٌ في الزيادة السهويّة، فيختصّ ـ بحكم الإجماع على أنّ الزيادة السهويّة من غير الأركان لا توجب البطلان ـ بالأركان. ولمّا كان أخبار الزيادة في نَسَق واحد، فليكن غير هذا الخبر أيضاً كذلك.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ أخبار الزيادة لا تشمل الزيادة من غير الأركان، فيكون المرجع فيها هو الأصل الأوّليّ المؤسّس سابقاً؛ نعم، في هذه الأخبار خبران ليس في استفادة الشمول لها منهما كلّ البعد:

---

١ ـ العوائد: ٣٤٤، عائدة ٣٩.

٢ ـ الوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل.

أحدهما: ما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام: «لأنّ السجود زيادة في المكتوبة»[١].

وجه الاستفادة: أنّ السجدة الواحدة ليست من الأركان، وقد حكم عليه السلام ببطلان الصلاة بزيادتها.

لكن فيه: أنّ الخبر الشريف من المجملات؛ كيف، ومفاده منافٍ لما تقدّم: من أنّ الزيادة مطلقاً ليست بموجبةٍ للبطلان، وإنّما توجبه إذا أتى بالزائد بقصد الزيادة، ومفروض الحديث ليس كذلك؟!

وثانيهما: ما ورد في الطواف: من «أنّه مثل الصلاة المفروضة في أنّ الزيادة فيه مبطلةٌ»[٢]. وجه الاستفادة: أنّ الشوط ليس من الأركان؛ هذا.

٩٠٨ ـ قوله رحمه الله: «وجهان، بل قولان» (٣٨٧:٢)

أقول: قد أتت هذه المسألة بمحلّ تعرّضهم في الفقه في كتاب الطهارة في مسألة وضوء الأقطع وذي الجبيرة. ونكتة اختصاص التعرّض لها بهذا الباب ـ مع أنّها ربّما يفتقر إليها في سائر الأبواب أيضاً ـ إنّما هو كثرة فروعها فيه.

وكيف كان: فالمحكيّ عن المشهور هو القول الثاني. وتحقيق المقام: أنّ صور الأقسام أربع؛ لأنّ كلاًّ من دليل الكلّ والجزء إمّا أن يكون واجد الإطلاق أم لا، بل يكون الأوّل مجملاً والثاني مطلقاً، أو بالعكس، أو يكون كلاهما مجملين.

أمّا الأوّل: فالأصل فيه يقتضي عدم الاختصاص، فيسقط التكليف حين التعذّر رأساً؛ وذلك لأنّ الإطلاق في دليل المقيّد حاكمٌ على الإطلاق في دليل المطلق، كما أنّ نفس المقيّد حاكمٌ على المطلق. وليس منشأ التقديم قلّة الأفراد في

---

١ ـ الوسائل ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

٢ ـ الوسائل ٩: ٤٣٨، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث ١١.

أحدهما وكثرتها في الآخر، بل المنشأ هو الظهور العرفيّ، كما أنّه المنشأ في تقديم نفس المقيّد على المطلق.

وممّا ذكر: ظهر الحال في **القسم الثاني** أيضاً.

وأمّا الثالث ـ أعني ما كان دليل الكلّ واجد الإطلاق دون القيد؛ بأن كان الدالّ عليه لبّيّاً أو لفظيّاً مجملاً ـ: فمقتضى الأصل فيه هو الاختصاص؛ لأنّ المقيّد إذا كان مجملاً يقتصر فيه على القدر المتيقّن، ويرجع في مورد الشكّ إلى المطلق. وهذا غير مستلزمٍ لاستعمال لفظ المطلق في المعنيين على مذهب أهل التحقيق: من أنّه موضوعٌ للماهيّة المهملة المعرّاة عن جميع القيود. وإن كان يستلزمه على مذهب غيرهم: من أنّه موضوعٌ لها بقيد الشياع.

أمّا الأُولى: فلأنّ المطلق على هذا المذهب ليس معناه إلّا الماهيّة المهملة، قد استعمل اللفظ فيه دائماً، واستفادة القيد إنّما هو من دالّ آخر؛ فالتعدّد في المدلول إنّما انبعث من التعدّد في الدالّ؛ فكلّما ازداد القيد بوجود الدالّ عليه أو نقص، فهو لا يوجب تغييراً في استعمال المطلق في معناه الحقيقيّ؛ لأنّه على الحالتين قد استعمل في الماهيّة المهملة.

وأمّا الثانية: فلأنّه إذا أُخذ قيد الشياع في مدلول المطلق ـ كما هو مذهبهم ـ وقيّد بما اختصّ اعتباره في حال التمكّن، فهو يكشف عن أنّ المراد به في حقّ القادر إنّما هو الفرد الحاوي للقيد، وهو معنى مجازيّ له، وفي حقّ العاجز هو الفرد المعرّى عنه، فهذا ليس إلّا استعمالاً له في المعنيين.

وأمّا القسم الرابع ـ أعني ما إذا كان كلّ منهما مجملاً ـ: فالكلام فيه بحسب الأصل الأوّليّ أنّه قد يقال بأصالة البراءة من الفاقد، وقد يقال باستصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلّف مسبوقاً بالقدرة، وهذا بظاهره لمّا كان بيّن الفساد ـ لأنّ

الثابت سابقاً قبل تعذّر بعض الأجزاء وجوب الأجزاء الباقية من باب المقدّمة، وهو مرتفعٌ قطعاً، والّذي يراد ثبوته بعد تعذّره هو الوجوب النفسيّ الاستقلاليّ، وهو معلوم الانتفاء سابقاً ـ فقد برز المبارز بين الأصحاب في باب الاستصحاب ـ أعني مصنّف هذا الكتاب ـ في مقام توجيهه.

وما وجّهه به وجوه ثلاث، ذكر الأوّلَين منها هنا:

أحدها: ما يرجع إلى استصحاب الكلّيّ التبدّليّ؛ أعني ما إذا وجد الكلّيّ في ضمن فردٍ، ثمّ زال هذا الفرد، وشكّ في بقاء الكلّيّ من جهة قيام فرد آخر مقامه. فيقال: كما يستصحب القدر المشترك في بعض موارد ذلك ويترتّب عليه أثره دون أثر الفرد، فكذلك في المقام يستصحب مطلق المطلوبيّة المتحقّقة سابقاً لهذا الجزء، وأثره إنّما هو لزوم الإطاعة؛ فإنّ أثر مطلق الوجوب إنّما هو ذلك إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمة للغير.

وثانيها: أن يستصحب الوجوب النفسيّ القائم بالموضوع الأعمّ، الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها؛ بدعوى صدق الموضوع عرفاً على الفاقد، لابمعنى كون العرف مرجعاً في تعيين متعلّق الحكم الشرعيّ الّذي هو من مخترعات الشارع؛ كيف، ولا مسرح لهم فيه؟! بل بمعنى أنّ دليل الاستصحاب هو الأخبار، والمحكّم في باب الألفاظ هو العرف. ويصدق عرفاً عدم النقض المأخوذ في الأخبار في المقام، فيتصرّف في الموضوع، ويقال: إنّه أعمّ من واجد الجزء وفاقده بمساعدة العرف ولو مسامحةً. وهذا نظير استصحاب الكرّيّة في ماءٍ نقص منه مقدارٌ، فيقال: هذا الماء كان كرّاً، والأصل بقاء كرّيّته، مع أنّ هذا الشخص الباقي لم يعلم كرّيّته.

وثالثها: أن يستصحب الواجب؛ بأن يقال: إنّ المكلّف قبل فقد الجزء قد ثبت

في ذمّته واجبٌ، وبعده يستصحب ذلك الواجب الكلّيّ، ويثبت به وجوب الباقي، انطباقاً للكلّيّ على الفرد، وهو من الوسائط الخفيّة. وهذا نظير استصحاب وجود الكرّ في الحوض لإثبات كرّيّة الباقي فيه.

ومراد المصنّف ﷺ من الوجه المزبور هذا، بقرينة نظيره، لا ما هو ظاهره من استصحاب الوجوب؛ فتدبّر.

وللمناقشة في الكلّ مجالٌ:

أمّا الأوّل: فبما يأتي.

وأمّا الثاني: فلأنّ الرجوع إلى المسامحة العرفيّة إنّما هو مسلّم فيما يتحقّق المسامحة فيه من أهل العرف، والمسلّم منه إنّما هو فيما يعرض لهم من الشبهات الموضوعيّة؛ ولذا نلتزم باستصحاب الكرّيّة. وهذا بخلاف الشبهات الحكميّة؛ فإنّ بنائهم على التسامح فيها غيرُ معلوم الحال. ومجرّد هذا كافٍ في بطلان الاستدلال.

وأمّا الثالث: فلأنّه ليس له أثرٌ شرعيّ؛ لأنّ استصحاب الواجب ليس أثره إلّا وجوب الامتثال، وهو من الأحكام العقليّة.

وانتقاض ذلك باستصحاب الوجوب، مدفوعٌ: بأنّ المستصحب إذا كان بنفسه من الحكم الشرعيّ لا يحتاج إلى أثر شرعيّ، وأين هذا من استصحاب الواجب؟!

وتظهر الفائدة بين هذه التوجيهات في موضعين:

أحدهما: فيما إذا كان الفاقد معظم الأجزاء؛ فإنّه يجري فيه ما عدا الوجه الثاني؛ فإنّ مبناه المسامحة العرفيّة، ومن المعلوم عدم جريان هذه المسامحة في صورة بقاء قليلٍ من الأجزاء، وهذا بخلاف باقي الوجوه.

وثانيهما: فيما لو كان المفقود شرطاً؛ فإنّه لا يجري الاستصحاب فيه على التوجيه الأوّل، ويجري على الباقي؛ وذلك لأنّ المشروط ليس بمعروضٍ

للوجوب في صورة التمكّن من الشرط، حتّى يجعل المستصحب الوجوب القدر المشترك.

والسرّ في ذلك مبنيّ على بيان دقيقةٍ؛ وهي: أنّ الوجوب بين نفسيّ وغيريّ وتبعيّ. والأخير ليس بوجوبٍ حقيقةً، وإنّما كان له لون الوجوب. ولا ريب في أنّ المولى إذا أوجب المعلول يتوجّه بوجوبه وجوب غيريّ إلى علّته. ولو انعكس ـ بأن أوجب العلّة ـ يتوجّه به إلى المعلول وجوبٌ تبعيّ آليّ.

وإذ قد عرفت ذلك، فنقول في توضيح جريان استصحاب القدر المشترك فيما لو كان المفقود جزءاً، دون ما لو كان شرطاً: إنّ المركّب المأمور به بالنسبة إلى أجزائه الخارجيّة حاوٍ للوجوبين: نفسيّ وهو المتوجّه إلى الكلّ، وغيريّ وهو المتوجّه إلى كلّ جزءٍ؛ فالوجوب القدر المشترك بالنسبة إلى الأجزاء قبل فقد بعضها تحقّق في ضمن الفرد الغيريّ، وبعد فقده يقطع بزوال ذلك الفرد، ويشكّ في بقاء القدر المشترك من جهة قيام الفرد النفسيّ مقامه، فيستصحب القدر المشترك. وهذا بخلاف المركّب المأموربه بالنسبة إلى جزئه الذهنيّ، كالصلاة مع الطهارة؛ فإنّ لها جزئين: أحدهما: ماهيّة الصلاة، والآخر: شرطها. والأوّل: ليس متّصفاً بالوجوب الغيريّ لكي يستصحب بعد زوال الثاني؛ لأنّ الماهيّة ليست علّة لحصول الفرد لكي يتوجّه إليه الوجوب الغيريّ بل الأمر بالعكس، فلا يتوجّه إليها إلّا وجوب تبعيّ ظلّيّ، وهو ليس بوجوب لكي يستصحب.

وبالجملة: إنّ محلّ الوجوب فيه هو الصلاة مع الطهارة، وهي فردٌ من كلّيّ الصلاة وعلّة لحصوله وذلك الكلّيّ معلولٌ له، وقد مضى أنّ إيجاب العلّة لا يوجب في المعلول إلّا ما هو بمثابة وجوب استدبار الجَدْي[1] بالنسبة إلى إيجاب القبلة،

---

١ ـ وأيضاً قرئ بضمّ الجيم وفتح الدال.

فليس في المشروط وجوبٌ يستصحب. هذا كلّه فيما إذا كان المكلّف مسبوقاً بالقدرة. وأمّا لو كان غير متمكّن من الجزء والشرط قبل تنجّز التكليف، فالاستصحاب الجاري فيه تعليقيّ؛ فتدبّر.

٩٠٩ ـ قوله ﷺ: «ويدلّ على المطلب أيضاً: النبويّ والعلويّان[١] ...» (٢:٣٨٩)

أقول: بعد فراغه ﷺ عن تأسيس الأصل الأوّليّ خاض في تأسيس الأصل الثانويّ. ومبناه إنّما هو الأخبار المذكورة الّتي تفرد بروايتها ابن أبي الجمهور في غوالي اللآلي، وأخْذ الأصحاب إنّما هو منه. والكلام فيها تارةً: بحسب السند، وأُخرى: بحسب الدلالة، وكلٌّ منهما يأتي بمقام البيان بُعيد هذا.

٩١٠ ـ قوله: «وضعف أسنادها مجبورٌ باشتهار التمسّك بها ...» (٢:٣٩٠)

أقول: توضيح الكلام في المقام يحصل برسم أمرين:

أحدهما: أنّ الخبر المرسل الّذي اختلفوا في حجّيّته أعمّ ممّا هو مبهم الواسطة أو ساقط الواسطة، لكن محلّ خلافهم فيه ما كان الجهل بالحال بالنسبة إلى الراوي الواقع في الوسط، وأمّا من وقع في ابتداء السند فلا إشكال في أنّه لابدّ من أن يكون معلوم الحال وبمحلّ الاعتبار، فلو كان مجهولاً أو معلوم القدح فلا خلاف في عدم كونه حجّة.

وحينئذٍ: فالمحذور في الأخبارالمذكورة أشدّ؛ فإنّ راويها ابن أبي جمهور وهو مجهول الحال بل طَعَن فيه وفي كتابه من لم يطعن في غيره كصاحب الحدائق[٢].

الثاني: أنّه قد وقع الخلاف في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة. ولا يخفى أنّ

---

١ ـ عوالي اللآلي ٤: ٤٨، الحديث ٢٠٦ و٢٠٥ و٢٠٧.

٢ ـ الحدائق ١: ٩٩.

الخلاف المزبور إنّما هو فيما إذا كان الضعف في السند. وأمّا لو كان في الدلالة فلا إشكال في أنّها غير صالحة للانجبار. ووجهه ما مضى غير مرّة؛ فمحلّ الكلام إنّما هو الجبر بحسب السند، فالمشهور على الانجبار، وعن الشهيد الثاني[1] ﷺ والأردبيليّ[2] وسيّد المدارك[3] عدمه. ولعلّ منشأ نظرهم أنّ المفروض عدم حجّيّة الشهرة أيضاً، فلا يحصل من انضمام لاحجّتين ما هو متّصفٌ بالحجّة.

وتحقيق المقام: أنّه إن بني في باب خبر الواحد على طريقة المحقّق ﷺ ـ حيث قال في محكيّ المعتبر: «أنّ ما قَبِلَه الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عُمل به،

---

١ ـ قال الشهيد الثاني في «شرح البداية في علم الدراية» ١: ٩٤: «وأمّا الضعيف: فذهب الأكثر إلى منع العمل به مطلقاً؛ للأمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق الموجب لردّه. وأجازه آخرون ـ وهم جماعةٌ كثيرة، منهم من ذكرنا ـ مع اعتضاده بالشهرة روايةً؛ بأن يكثر تدوينُها وروايتُها بلفظٍ واحدٍ، أو ألفاظ متغائرةٍ متقاربة المعنى. أو فتوىً بمضمونها في كتب الفقه؛ لقوّة الظنّ بصدق الراوي في جانبها؛ أي جانب الشهرة وإن ضعُف الطريق؛ فإنّ الطريق الضعيف قد يثبُتُ به الخبر مع اشتهار مضمونه.

وفيه نظر؛ ووجهه على وجه الإيجاز: أنّا نمنع من كون هذه الشهرة الّتي ادّعوها، مؤثّرةً في جبر الخبر الضعيف؛ فإنّ هذا إنّما يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقة قبل زمن الشيخ ﷺ. والأمر ليس كذلك؛ فإنّ مَنْ قبله مِن العلماء كانوا بين مانعٍ من خبر الواحد مطلقاً ـ كالمرتضى والأكثر، على ما نقله جماعةٌ ـ وبين جامعٍ للأحاديث، من غير التفاتٍ إلى تصحيح ما يصحّ وردّ ما يردّ؛ فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ، على وجه يجبُرُ ضعفَه، ليس بمتحقّقٍ، ولمّا عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهيّة، جاء مَن بعده مِن الفقهاء، واتّبعه منهم عليهاً الأكثر، تقليداً له، إلّا مَن شذّ منهم، ولم يكن فيهم من يسبُرُ الأحاديث ويُنقِّبُ على الأدلّة بنفسه، سوى الشيخ المحقّق ابن إدريس، وقد كان لا يُجيزُ العمل بخبر الواحد مطلقاً».

٢ ـ أُنظر مجمع الفائدة ١٤: ٤٠٥؛ حيث قال: «إنّها (أي الشهرة) ليست بحجّة ولا جابرة».

٣ ـ أُنظر مدارك الأفهام للسيّد محمّد بن عليّ الموسويّ العامليّ ٣: ٢٦٨؛ حيث قال: «مثل هذه الشهرة لا تقتضي تسويغ العمل بالخبر الضعيف».

وما أعرض الأصحاب عنه أو شذّ يجب طرحه»[١] ـ فالانجبار بالشهرة يصحّ؛ فإنّ أدلّة خبر الواحد غير تامّة، والمتيقّن منها هو الخبر الّذي اقترن مع عمل الأصحاب؛ فالموضوع للحجّة ليس الخبر بنفسه، بل عمل الأصحاب أيضاً جزءٌ للموضوع، وبالشهرة يحصل هذا الجزء.

وكذلك يصحّ الانجبار إن بني في ذلك الباب على ما سلكه المصنّف﵀: من أنّ مفاد أدلّة خبر الواحد إنّما هو اعتبار الخبر الموثوق به المعبّر عنه بالاطمينانيّ. فيقال: كما يحصل الوثوق بغير الشهرة، فكذلك يحصل بها فيصحّ الانجبار؛ لكونها من أسباب تحصيل الوثوق الّذي هو المدار في اعتبار الخبر.

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما: أنّه يعتبر في انجبار الخبر بالشهرة كونه موجوداً في الكتب المعتبرة أم لا؟ وجهان، يستفاد الأوّل منها من المستند في بعض فروع زكاة الغنم[٢]؛ حيث ناقش في الخبر الوارد فيه: بأنّه وإن عمل المشهور به، لكنّه غير موجود في الكتب المعتبرة. وظاهر المصنّف﵀ هو الثاني؛ حيث ذهب في هذه المسألة إلى كفاية مجرّد الشهرة على طبق الخبر الوارد فيها، مع أنّه لم يكن بموجود فيها.

والثاني: أنّه هل يشترط في انجبار الخبر بالشهرة كونه بمحلّ الاستناد في كلمات المشهور أم لا؟ بل يكفي مجرّد قيامها على طبق مضمونه وإن لم يكن بمحلّ استنادهم. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الشهرة إذا قامت على طبق مضمون الخبر الضعيف فإمّا أن يكون هذا الخبر بمحلّ الاستناد في كلامهم أم لا؛ فإن كان الأوّل

---

١ ـ المعتبر ١: ٢٩.

٢ ـ مستند الشيعة ٩: ١٥٩؛ قال فيه: «انّ قصور السند ـ مع وجود الخبر في الأُصول المعتبرة سيّما الكتب الأربعة ـ غير ضائر».

فلا إشكال في حصول الانجبار. وإن كان الثاني ففي انجباره بمثل هذه الشهرة وعدمه، وجهان. وإن قلنا بالأوّل فالثمرة بينه وبين الشهرة الاستناديّة إنّما تظهر في فروع المسألة الّتي قامت الشهرة فيها؛ فإن كانت الشهرة استناديّة فيصير الخبر حينئذٍ مظنون الصدور، فيصحّ التمسّك بمفاده في جميع تلك الفروع، وإن لم يتحقّق الشهرة في كلّ مورد منها. وإن كانت الشهرة غير استناديّة، فلا يجوز التمسّك به فيها إلّا بعد قيام الشهرة في محلّ التمسّك.

وكيف كان: فعلى طريقة المصنّف﵀ يحصل الانجبار وإن كانت الشهرة غير استناديّة؛ لأنّ المدار في هذه الطريقة على حصول الوثوق بالصدور، وهذه الشهرة بنفسها كافيةٌ في حصوله.

فإن قلت: كيف هذه الكفاية، واحتمالُ كون المستند لهم غير هذا الخبر قائمٌ؟! ومع قيامه كيف يحصل الاطمينان بالصدور؟!

قلت: إنّ هذا مسلّم لوخلّي ونفسه، لكن بعد ضمّ التتبّع وعدم الظفر على مستند لهم يحصل الظنّ بأنّ مستندهم ذلك، وهو مستلزمٌ لحصول الوثوق به.

ومن هنا يظهر: أنّ الشهرة الغير الاستناديّة إنّما تنفع في الانجبار إذا لم يكن في كلام المشهور مستندٌ لفتاويهم أصلاً، وإلّا فمع كون ذلك المستند واهياً لا تنفع الشهرة في الانجبار؛ لأنّ المفروض كون المستند سخيفاً عند الناظر، والشهرة بنفسها أيضاً لا توجب الوثوق بالصدور، فلا يأتي بمحلّ الاعتبار؛ هذا.

ومما ذكرنا ظهر: أنّه لا فرق حينئذٍ بين الشهرة الاستناديّة وغيرها في صحّة التمسّك بالخبر في جميع فروع المسألة الّتي قام الشهرة فيها وإن لم تقم في كلّ مورد منها؛ وذلك لأنّ الشهرة حينئذٍ بعد ضمّ التتبّع توجب الوثوق بالصدور، وبعده لا يبقى مجالٌ للمنع من التمسّك به.

٩١١ ـ قوله ﷺ: «أمّا الأُولى: فلاحتمال كون «من» بمعنى الباء ...» (٢: ٣٩٠)

أقول: توضيح الكلام في المقام: أنّ ظاهر قوله ﷺ: «فأتوا»[١] هو الوجوب، وإلّا فلا يثبت به المطلوب. وكلمة «شيء» مطلق يشمل المأمور به بقسميه من البسيط والمركّب. وكلمة «من» محتملاتها ثلاثةٌ:

أحدها: أن تكون بمعنى الباء ولفظة «ما» حينئذٍ ظاهرة في المصدريّة الزمانيّة.

وثانيها: أن تكون بيانيّة؛ إمّا للمأتي؛ بأن تعلّقت بالقضيّة الأُولى. أو للموصول؛ بأن تكون من متعلّقات «ما استطعتم».

وثالثها: أن تكون للتبعيض. واحتمال كونها للابتداء، مدفوعٌ: بأنّه يتحقّق فيما له بداية ونهاية، والامتثال الّذي هو معنى الإتيان من البسائط الّتي لايأتي فيها ذلك؛ فالاحتمالات فيها منحصرةٌ في الثلاثة، ومبنى الاستدلال بالحديث الشريف هو الوجه الأخير. وتحقيق الكلام في كلّ منها يتّضح في طيّ كلماتنا الآتية.

٩١٢ ـ قوله ﷺ: «مخالفٌ للظاهر بعيدٌ ...» (٢: ٣٩٠)

أقول: أمّا مخالفة الظاهر في كون «من» بمعنى الباء، فلعلّ منشأه أنّ هذا مجازٌ، فلا يصار إليه بعد إمكان الحمل على الحقيقة.

وفيه: أوّلاً: منع المجازيّة. وسنده قول بعض أئمّة النحو بالاشتراك اللفظيّ في معاني الحروف.

وثانياً ـ بعد التسليم ـ: أنّ القرينة على إرادته موجودةٌ؛ وهي أنّ الإتيان بمعنى المجيء إنّما يتعدّى بالباء، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾[٢] وقوله سبحانه: ﴿وَأْتُونِى بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٣]، والمقام من هذا القبيل.

---

١ ـ «إذا أمرتُكُم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم»؛ أُنظر عوالي اللآلي ٤: ٤٨، الحديث ٢٠٦.

٢ ـ البقرة: ٢٥.

٣ ـ يوسف: ٩٣.

وثالثاً: أنّ أولويّة الحقيقة من المجاز مسلّمةٌ في الحقيقة الدائرة دون البائرة؛ فلو كان المجاز دائراً فهو مقدّمٌ على الحقيقة البائرة؛ وذلك لأنّ الغرض من الكلام هو التفهيم والتفهّم، فلو كان الحمل على الحقيقة مستلزماً للإجمال والإهمال في الكلام، والمجاز مستلزماً للإفادة والبيان، فلا شبهة في أنّ الثاني ـ لكونه واجداً للغرض الأصليّ من الكلام ـ مقدّمٌ على الأوّل الفاقد له. والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ محتمل المعنى الحقيقيّ لكلمة «من» فيه لا يختصّ بالتبعيض، فلو حمل اللفظ عليه يلزم الإجمال في الكلام، بخلاف الحمل على المعنى المجازيّ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن المعنى الحقيقيّ لها مختصٌّ بالابتداء، وهو متعذّر فيه، ومعانيها المجازيّة متعدّدةٌ، وتعدّدها يوجب الإجمال؛ هذا.

وأمّا مخالفة الظاهر في كون «من» للبيان، فلعلّ منشأه أنّها حينئذٍ إمّا أن تجعل متعلّقة بقوله «فأتوا» أو «ما استطعتم». وعلى التقديرين لا مسرح له في المقام.

أمّا على الأوّل: فلأنّ البيان يتحقّق في صورة سبق شيءٍ يكون كلمة «من» بياناً له، ومفروض المقام عدمه؛ لعدم سبق مفعول لقوله: «فأتوا» حتّى يكون هذا بياناً له؛ ولذا ما رأينا في كلامٍ دخول من البيانيّة على المفعول أو الفاعل.

ومقايسة المقام بقوله عزّ من قال: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ﴾[1]؛ حيث حكي عن ابن هشام كون «من» فيه للبيان[2].

مدفوعةٌ: بوجود الفراق؛ لأنّ معنى «يحلّون» يكون يلبسون الحُليّ، و«من»

---

١ ـ الكهف: ٣١.

٢ ـ هذا، ولكن قال ابن هشام في المغني ١: ٤٢٠، مبحث وجوه «مِن»، الثالث: بيان الجنس: «﴿يُحَلَّوْن فِيهَا مِن أساوِرَ مِنْ ذَهَبٍ ويَلْبِسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُنْدسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ﴾؛ الشاهد في غير الأُولى؛ فإنّ تلك للابتداء. وقيل: زائدة».

بيانٌ للحُليّ، وما نحن فيه فاقد لمثل هذا. مضافاً إلى أنّ الضمير من المبهمات، ومرجعه ـ أعني كلمة شيء ـ أشدّ إبهاماً، ومثل هذا كيف يحصل به البيان؟!

وأمّا على الثاني: فلاستلزامه تقديمَ ما هو حقّه التأخير، وهو خلاف الأصل. وتقديرَ العائد إن جعلت كلمة «ما» موصولة أو موصوفة؛ لأنّ الضمير في «منه» يرجع إلى شيء، فيفتقر الصلة والصفة إلى العائد، وتقديره أيضاً خلاف الأصل. وإن جعلت مصدريّة فهو خلاف الأصل في كلمة «ما».

٩١٣ ـ قوله ﷺ: «كما في كثيرٍ من المواضع ...» (٢: ٣٩٠)

أقول: إنّ هذا كالوضوء والصلاة والصوم والحجّ وأمثالها؛ فإنّه لا إشكال في عدم وجوب الإتيان بما تيسّر في مثلها. فلا يجب على من قدر على إتيان ركعةٍ من صلاة الصبح، وكذلك الظهر والعصر والمغرب والعشاء، دون الباقي، أن يأتي بما تيسّر، وكذلك غَسل بعض مواضع الوضوء ومسح بعض مواضع المسح وهكذا.

٩١٤ ـ قوله ﷺ: «وظهوره حاكمٌ عليهما» (٢: ٣٩١)

أقول: يعني: أنّ الظاهر من قوله ﷺ: «فأتوا منه» هو التبعيض، وهذا الظاهر حاكمٌ على أصالة الإطلاق فيهما، فلابدّ من الالتزام بالتقييدين المزبورين بقرينة الظهور المزبور. ومحتمل كلامه ﷺ في الحكم بالحكومة بين وجهين:

أحدهما: أنّ الظهور الأوّل لمّا كان منتهياً إلى الوضع، وظهور الإطلاق منتهياً إلى مقدّمات الحكمة، فيكون الأوّل مقدّماً. وفي إطلاق الحكومة على مثل هذا مسامحةٌ؛ كيف، والترجيح بقوّة الدلالة لا يرجع إلى الحكومة المصطلحة؟!

وثانيهما: أن يكون المراد هو الحكومة المصطلحة لكن لا الحكومة التسبيبيّة الجارية في الأُصول العمليّة، بل الحكومة التعليقيّة الجارية في مثل أصالة العموم والإطلاق.

والبيان[١] **الإجماليّ من هاتين الحكومتين**: أنّ الشكّ في مورد أحد الأصلين إن كان مسبّباً عن الشكّ في الآخر، يكون الأصل في الثاني مقدّماً على الأوّل بالحكومة التسبيبيّة. وإن كان اعتبار الأصل مثل أصالة العموم والإطلاق معلّقاً على عدم مجيء الخاصّ والمقيّد، فالثاني يقدّم من باب الحكومة التعليقيّة. وما نحن فيه ـ أعني أصالة الإطلاق في طرف «الشيء» وقوله: «فأتوا» ـ من هذا القبيل؛ فيكون ظهور كلمة «من» في التبعيض؛ لكونه مقيّداً حاكماً عليهما.

لكن هذا إنّما يتمّ لو كان اعتبار الظواهر من باب أصالة عدم القرينة. وأمّا لوكان اعتبارها من باب الظهور النوعيّ، فيدور التقديم مدار صفة القوّة، لاالحكومة، فأينما يوجد فهو المقدّم؛ ولذا اشتهر: أنّه ربّ عامّ يقدّم على الخاصّ؛ فإنّه لو كان المدار على الحكومة لما كان لهذا وجهٌ؛ فإنّ مقتضاها تقديم الخاصّ مطلقاً، مع أنّ العبرة عندهم بقوّة الدلالة أينما وجدت.

٩١٥ ـ قولهﷺ: «**والحاصل: أنّ المناقشة في ظهور الرواية ...**» (٢:٣٩١)

أقول: ويؤيّده القاعدة المعروفة؛ وهي: أنّ التأسيس أولى من التأكيد؛ فإنّ مفادها إن كان اشتراط القدرة في التكاليف يلزم كونه تأكيداً لحكم العقل، وهذا بخلاف ما لو كان مفادها الإتيان بالبعض عند تعذر الكلّ؛ فإنّه تأسيسٌ.

٩١٦ ـ قولهﷺ: «**وأمّا الثانية: فلما قيل:**[٢] **من أنّ معناه ...**» (٢:٣٩١)

أقول: تقريب الاستدلال بها: أنّ المفرد المحلّى باللام وإن لم يدلّ على العموم الاستغراقيّ بحسب الوضع، لكن يحمل عليه في المقام بمقتضى دليل الحكمة؛ كيف، وعدم الحمل على العموم مستلزمٌ لإخراج الكلام عن مقام الإفادة وكون

---

١ ـ في النسخة الموجودة: «بيان الإجمالي»، والصحيح ما أثبتناه.

٢ ـ القائل هو الفاضل النراقيّ في العوائد: ٢٦٥.

صدوره بلا فائدة؟! وحينئذٍ تشمل لكلّ ما هو حاوٍ لعنوان الارتباط، سواءٌ كان على وجه الحقيقة كما في أجزاء المركّبات بالنسبة إليها، أو على وجه التوهّم كما في الأحكام المستقلّة الّتي يجمعها دليلٌ واحد.

والمناقش فيها هو النراقيّ في العوائد[1] تبعاً لما عن المفاتيح. وتوضيح مناقشتهما: أنّه لابدّ من باب دلالة الاقتضاء من تقدير الحكم، فمفاد الرواية لايتحقّق إلّا فيما كان للميسور حكمٌ وللمعسور حكمٌ؛ لكي يقال: إنّ الحكم الثابت للميسور لايسقط بسبب سقوط حكم المعسور. وهذا المعنى ممّا ليس له مساسٌ بأجزاء المركّب الواجب؛ كيف، وحكم تلك الأجزاء حال كونها أجزاءً ليس إلّا الوجوب الغيريّ، وهو قد زال بزوال وجوب الكلّ؟!

فإن أُريد بالحديث الشريف إثبات الوجوب النفسيّ لها، فالمفروض أنّه لم يكن بثابت لها لكي يحكم بعدم سقوطه. وإن أُريد به إثبات الوجوب الغيريّ لها، فإن كان من باب الأخبار فهو كذبٌ؛ لما عرفت من زواله. وإن كان من باب الجعل فهو محالٌ؛ لأنّ ثبوت الوجوب الغيريّ لها لايكون إلّا بعد كون الكلّ واجباً والمفروض زواله، فيختصّ حينئذٍ مفاد القضيّة بالمرتبطات الوهميّة.

٩١٧ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أوّلاً: أنّ عدم السقوط محمولٌ ...» (٢:٣٩١)

أقول: فيه: أنّ المأخوذ في هذا الجواب ليس سوى مقدّمتين: كون المراد بالميسور فعله دون حكمه، وعدم جريان ذلك إلّا في الارتباطيّات بقسميها. وهاتان المقدّمتان ليستا بمحلّ الكفاية في مقام الجواب عن الردّ المزبور.

وبيان ذلك يتوقّف على ذكر محتملات الحديث؛ فنقول: إنّها ثلاثة؛ لأنّها إمّا

---

١ ـ العوائد: ٢٦٥.

في مقام الإخبار عن طريقة الناس بأنّهم لا يسقطون الميسور بسبب سقوط المعسور، أم لا. لا وجه على الثاني؛ لكون الغرض منها بيان أنّ فعل الميسور بنفسه مع قطع النظر عن حكمه لا يسقط بالمعسور؛ كيف، وذلك ليس من خواصّ ذاته؟! فلابدّ من كون الغرض منها بيان عدم السقوط باعتبار حكمه. وحينئذٍ يكون محتملها بين وجهين:

أحدهما: أن يقدّر الحكم من باب دلالة الاقتضاء كما مضى في كلام الرادّ، فيكون القضيّة حينئذٍ قصد بها الإخبار عن الحكم المُنشأ في متن الواقع.

وثانيهما: أن يكون القضيّة خبريّة استعملت في الإنشاء؛ يعني أنّ الميسور لايجب الإتيان به ولا يسقط بالمعسور؛ فقصد بها إنشاء حرمة السقوط ووجوب الإتيان؛ فالمراد بالميسور نفس الفعل، وحكمه مستفادٌ من الإنشاء المزبور.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المراد بالقضيّة هذه إن كان هوالوجه الأوّل، فسقوطها عن الاستدلال واضحٌ. وإن كان الوجه الثاني فكذلك؛ كيف، وهو بعينه ما ذكره الرادّ؟! وبعد البناء عليه ـ كما تقدّم ـ لا تكفي بمحلّ المراد. وإن كان الوجه الثالث، فإن اختصّت بالمرتبط الوهميّ، فتكون في مقام إنشاء الحكم الارشاديّ. وإنّ اختصّت بالمركّب الحقيقيّ، فتكون في مقام إنشاء الحكم التكليفيّ. وإن عمّمت لهما فالمستعمل فيه لها مطلق الإلزام الجامع بين الإرشاد والتكليف. والاستدلال بها إنّما يتمّ على الأخيرين دون الأوّل. ودافعه قاعدة كون التأسيس أولى من التأكيد. والأمر في الأخيرين دائرٌ بين المجاز إن كان المستعمل فيه هو القدر الجامع، والتقييد إن اختصّت بالمركّب الحقيقيّ. والتقييد أولى من المجاز.

فظهر: أنّ الاستدلال بالحديث الشريف لا يتمّ إلّا بعد ضمّ هذه المقدّمات. وليس إليها إشارةٌ في المتن أبداً.

٩١٨ ـ قوله ﷺ: «بأن يقال: إنّ سقوط المقدّمة لمّا كان لازماً ...» (٢:٣٩٢)

أقول: توضيحه: أنّه إذا تعذّر الإتيان بذي المقدّمة دون المقدّمة ـ كما إذا أمر بالكون على السطح مثلاً، وتعذّر المأمور به مع تيسّر مقدّمته كنصب السُلّم ـ فإنّ الارتباط بينهما بمثابة الارتباط بين الأجزاء بذاتها وبين المركّب؛ فإن التزم المستدلّ بكون مثل ذلك مشمولاً للحديث فقد خالف الإجماع. وإن التزم بخروجه عنه فيطالب بوجه الفرق بينه وبين الأجزاء بالنسبة إلى المركّب؛ فإنّها أيضاً مقدّمة لتحصيله؛ كيف، ولا فرق بين نصب السُلّم بالنسبة إلى الكون على السطح، والأخشاب بذاتها بالنسبة إلى السرير؟!

٩١٩ ـ قوله ﷺ: «وأمّا الثالثة: فما قيل[1]: من أنّ جملة «لا يترك» خبريّةٌ...» (٢:٣٩٣)

أقول: إنّ المناقِش هو النراقيّ ﷺ في العوائد. ومناقشاته أربع:

أحدها: أنّ جملة «لا يترك» خبريّة أُريد منها الإنشاء، والجملة الخبريّة إذا أُريد منها الإنشاء فهي ظاهرةٌ في الرجحان، فلا تدلّ على وجوب إتيان الباقي.

وثانيها: أنّه لو أُريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها؛ إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحيّة، أو تخصيص الموصول بالواجبات؛ ضرورة عدم حرمة ترك الباقي في المستحبّات. والتخصيص وإن كان أولى من المجاز، لكن لا مثل هذا التخصيص البالغ إلى حدّ الكثرة بالنسبة إلى هذا المجاز الشائع.

وثالثها: منع كون الجملة في مقام الإنشاء؛ لإمكان كونه إخباراً منه ﷺ من طريقة الناس بأنّهم لا يتركون الشيء بمجرّد عدم إدراك بعضه.

ورابعها: أنّ المفيد للمستدلّ كون لفظ الكلّ حقيقة في الكلّ المجموعيّ، أو

---

١ ـ القائل هو الفاضل النراقيّ في العوائد: ٢٦٥.

مشتركاً معنويّاً بينه وبين الأفراديّ، وهو غير معلوم، بل يحتمل كونه مشتركاً لفظيّاً أو حقيقة خاصّة في الأفراديّ. وعلى أيّ تقدير لا يدلّ على مدّعى المستدلّ.

٩٢٠ ـ قوله ﷺ: «ويرد على الأوّل: ظهور الجملة في الإنشاء ...» (٣٩٣:٢)

أقول: فيه: منع الظهور المزبور؛ كيف، والظهور المدّعى لا يثبت إلّا بعد انتهائه إمّا إلى الوضع، أو القرينة العامّة أو الخاصّة؟!

لا وجه للأوّل؛ فإنّ أمثال هذه القضايا موضوعةٌ للإخبار. إنّما الكلام في أنّها بعد قيام القرينة الصارفة عن المدلول الحقيقيّ ظاهرةٌ بمساعدة القرينة العامّة، في الإنشاء الإلزاميّ، أو مطلق الرجحان، أو الاستحباب؟ وكذلك الوجه الأخير؛ فإنّه يدور مدار الموارد الشخصيّة.

وأمّا الثاني: فهو لا يتحقّق إلّا بعد حصول الأقربيّة المعتبرة عند العرف، وهي لا تحصل إلّا بكثرة الاستعمال. وفي هذه القضايا إنّما تحقّقت كثرة الاستعمال بالنسبة إلى الاستحباب دون الوجوب، ولا أقلّ من التساوي، فأين كثرة الاستعمال في الوجوب لكي يتحقّق الأقربيّة الموجبة للظهور؟!

وممّا ذكرنا: يندفع ما ربما يقال: من أنّ الأقربيّة الاعتباريّة قاضيةٌ بكون القضيّة بعد انسلاخها عن الإخبار ظاهرةً في إنشاء التحريم إن كانت سلبيّة، وظاهرةً في الوجوب إن كانت إيجابيّة؛ لأنّ التحريم أقرب إلى العدم بالنسبة إلى الكراهة، كما أنّ الوجوب أقرب إلى الوجود بالنسبة إلى الاستحباب، وبعد قيام القرينة الصارفة يكون أقرب المجازات هو المتعيّن. وجه الاندفاع: أنّ ذلك مجرّد اعتبار لا عبرة به في مقام تحصيل الظهور.

٩٢١ ـ قوله ﷺ: «مع أنّه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ...» (٣٩٣:٢)

أقول: فيه ـ مضافاً إلى المسامحة في تعبيره؛ حيث جعله من موارد عدم القول

بالفصل، مع أنّه من موارد الإجماع المركّب ـ: أنّ الإجماع على طرفي المسألة إنّما يوجب بطلان القول الثالث إذا علم من حال المُجمعين نفيه تحقيقاً، دون أن يستكشف من حالهم ضمناً؛ وآية ذلك: أنّه لوسئل عن كلّ واحد من أهل أحد الطرفين أنّه لوقام الدليل على بطلان قولك، فما هو المرجع؟ فإن أجاب بأن المتعيّن هو الطرف الآخر، فهذا إجماعٌ تحقيقيّ على نفي القول الثالث. وإن أجاب بأنّ المرجع كلّ ما هو على طبقه الدليل، فهذا ليس إجماعاً على نفي الثالث، لكيلا يجوز إبداؤه، وإنّما استكشف عنهم نفيه ضمناً، فلا عبرة به. واحراز كون المقام من قبيل الأوّل دون إثباته خرط القتاد.

٩٢٢ ـ قوله ﷺ: «فكما يتعيّن حمله على الأفعال الراجحة ...» (٢:٣٩٣)

أقول: فيه: أنّ قياس خروج المباحات بالمستحبّات قياسٌ مع الفارق؛ كيف، وخروج الأوّل على التقديرين ثابتٌ؟! لأنّ انسلاخ القضيّة عن الخبريّة ـ سواءٌ كانت ظاهرة في الاستحباب أو الوجوب أو مطلق الرجحان ـ يوجب إخراج المباحات. وهذا بخلاف المستحبّات؛ فإنّها لاتخرج عنها إلّا على تقدير ظهورها في الوجوب، فعدم الالتزام بخروج المباحات خلاف النصّ، فلا يمكن أن يصار إليه. وهذا بخلاف عدم الالتزام بخروج المستحبّات؛ فإنّه مستلزمٌ لخلاف الظاهر، ولمنع الظهور مجالٌ.

٩٢٣ ـ قوله ﷺ: «فمدفوعٌ: بلزوم الكذب ...» (٢:٣٩٤)

أقول: وربما يزاد عليه: أنّ حملها على الإخبار خلاف الأصل؛ كيف، والأصل في كلام الشارع من حيث إنّه شارع إنّما هو كونه في مقام بيان الحكم الشرعيّ؟!

وللنظر في كلّ منهما مجالٌ:

أمّا الثاني: فلأنّ هذا الأصل غير أصيل؛ لعدم انتهائه إلى التحصيل؛ وذلك لأنّ لكلّ من النبيّ ﷺ والوصيّ عليه السلام جهتين: جهة شرعيّة توجب بيان الأحكام الشرعيّة، وجهة بشريّة لازمها التكلّم بكلماتٍ صدرت من نوع البشر ليلاً ونهاراً. والأخذ بالجهة الأُولى في تعيين مورد كلامه ليس بأولى من الأخذ بالجهة الثانية. وثبوت الغلبة في الأُولى بمحلّ المنع.

وأمّا الأوّل: فبأنّ الكذب إنّما يلزم لو اختصّت القضيّة بالمركّبات، ولامعيّن له. وأمّا لو اختصّت بالمستقلّات، أو قلنا بعمومها لكليهما، فلايلزم الكذب.

أمّا على الأوّل: فلصدق أنّ الناس في كلّ من مأكلهم ومشربهم وملبسهم ومضجعهم ومركبهم إلى غير ذلك، إذا لم يدركوا كلّه لايتركون كلّه.

وأمّا على الأخير: فيتحقّق الصدق بجعل القضيّة غالبيّة، فلا يكون لحملها على الإخبار رادعٌ. مضافاً إلى أنّ الأصل في أمثال هذه القضايا هو الخبريّة.

٩٢٤ ـ قوله عليه السلام: «لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلّف ...» (٢:٣٩٤)

أقول: بيان ما فيه يتوقّف على شرح حال لفظ الكلّ بحسب الوضع؛ فنقول:

إنّه ليس بمشترك لفظيّ بين الكلّ المجموعيّ والأفراديّ، ولا حقيقة خاصّة في أحدهما، بل التحقيق أنّه مشترك معنويّ بينهما؛ لأنّه وُضِع للدلالة على الإحاطة وصفة الكثرة في مدخوله؛ فإن كان المأخوذ في مدخوله الوحدة الشخصيّة فهو للعموم المجموعيّ، كما إذا أُضيف إلى فعل المكلّف حال إرادة المصداق الخارجيّ منه، وكذلك لفظ زيد مثلاً؛ فإنّ كلّه عبارة عن مجموعه. وإن كان الوحدة المأخوذة في مدخوله جنسيّة فهو للعموم الأفراديّ، كما إذا أُضيف إلى

الرقبة، أو فعل المكلّف إذا أُريد منه الجنس.

وكلّ من هذين تارةً: يكون أخذه في الكلام من باب الموضوعيّة، وأُخرى: من باب المرآتيّة؛ ونعني بالأُولى ما جعل طرف النسبة في الكلام صفة العموم من حيث هو، وبالثانية ما كان طرف النسبة فيه هو الأفراد، وأخذ العموم من جهة كونه مرآة لحالها.

والفرق بين كلّ من الأفراديّ والمجموعيّ وبين المرآتيّ والموضوعيّ: أنّ الأوّلين بحسب الوضع، والأخيرين بحسب الاستعمال وإرادة المتكلّم.

مثال المرآتيّ: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٍ﴾[1].

ومثال الموضوعيّ: قوله: «ما كلّ ما يتمنيّ المرء يدركه»[2].

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ لفظ الكلّ في الحديث الشريف إن كان أخذه من باب المرآتيّة فلزوم تكليف ما لايطاق مسلّم، لكنّه لايختصّ بصورة إرادة الأفراديّ، بل على تقدير كونه من المجموعيّ أيضاً كذلك. وإن كان أخذه من باب الموضوعيّة، فالمحذور المذكور غير واردٍ على التقديرين.

وإن شئت قلت: إنّ الحديث الشريف إن كان من باب عموم السلب، فالمحذور واردٌ، سواءٌ كان الكلّ فيه مجموعيّاً أو أفراديّاً. وإن كان من باب سلب العموم، فهو غير واردٍ على التقديرين؛ هذا كلّه.

٩٢٥ ـ قوله ﷺ: «بتنقيح المناط العرفيّ» (٢: ٣٩٤)

أقول: لايقال: إنّ هذا لاينتهي إلّا إلى الظنون المطلقة، والمصنّف ﷺ غير ملتزم بها.

لأنّا نقول: إنّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن بعثه على الالتزام.

---

١ ـ لقمان: ١٨.

٢ ـ مرّ في ص ٥٨٤ من كتابنا هذا.

٩٢٦ ـ قوله ﷺ: «وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض[١] ...» (٣٩٦:٢)

أقول: لا بأس بنقل عبارة الرياض في المقام؛ فإنّ فيه مدخليّة في فهم المرام، قال ﷺ ـ في مسألة كفاية المرّة بالقراح عند تعذّر السدر، بعد أن حكى عن جماعة كفايتها معلّلاً بفقد المأمور به بفقد جزئه ـ ما لفظه: «وهو كذلك إذا دلّت الأخبار على الأمر بالمركّب. وليس كذلك؛ لدلالة أكثرها ـ وفيها الصحيح وغيره ـ على الأمر بتغسيله بماء وسدر، فالمأمور به شيئان متمايزان وإن امتزجا في الخارج. وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين على ما دلّ على الأمر بتغسيله بماء السدر خاصّة، حتّى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه. وبعد تسليمه، لانسلّم فوات الكلّ بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور»، إلى أن قال:«فإذن الأقوى وجوب الثلاث بالقراح»، انتهى[٢].

٩٢٧ ـ قوله ﷺ: «وتوضيح ما فيه: أنّه لافرق بين العبارتين ...» (٣٩٦:٢)

أقول: توضيح هذا التوضيح: أنّ منشأ ما ذكره صاحب الرياض إمّا قاعدة الميسور، وإمّا القاعدة الماضية: من أنّ دليل المقيّد إذا كان مجملاً ودليل المطلق مبيّناً، فالمرجع عند الشكّ هو إطلاق المطلق.

فإن كان الأوّل: فجريانها وعدمه لا يوجب الفرق بين العبارتين؛ كيف، وماء السدر إن جعل من قبيل القيد والمقيّد فلامسرح لهذه القاعدة فيه؟! لما مضى من أنّ موردها المركّب الخارجيّ لا الذهنيّ، ولا يفرق فيه بين أن يكون التعبير عنه بقوله: «اغسل بماء السدر» أو قوله: «وليكن في الماء شيء من السدر»[٣]. وإن جعل من

---

١ ـ أُنظر الرياض ٢: ١٥٤. ٢ ـ الرياض ٢: ١٥٣ ـ ١٥٤.

٣ ـ الوسائل ٢: ٦٨٣، الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧.

قبيل المركّب الخارجيّ فالقاعدة المزبورة وإن كانت جارية فيه لكن لايفرق فيه أيضاً بين التعبيرين.

ودعوى: أنّ منشأ الفرق أنّ التعبير إن كان بالثاني فهو يفيد كونه من قبيل المركّب الخارجيّ فيجري القاعدة فيه، وإن كان بالأوّل فهو يفيد كونه من قبيل القيد والمقيّد فلا يجري القاعدة فيه.

مدفوعةٌ: بأنّ الثاني بمثابة الأوّل من حيث إفادة التقييد.

فإن قلت: إنّ متعلّق الأمر إذا تعدّد بالعطف يفيد تعدّد الطلب؛ كما في قوله: «أكرم زيداً وعمرواً»؛ فكما أنّ تعذّر أحدهما لايوجب سقوط الآخر فكذلك في ماء السدر.

قلت: نمنع حصول التعدّد في الطلب فيما نحن فيه؛ كيف، والغسل بنفس السدر غير معقول؟! فليكن المكلّف به هو ماء السدر بطريق التقييد.

مضافاً إلى أنّه قد ورد في رواية أُخرى غُسله بماء السدر بطريق الإضافة[١] وهو مبيّن للخبر المشتمل على العطف.

وإن كان الثاني: ففيه: أنّ هذا مسلّمٌ فيما إذا كان الأمر بالمقيّد مسوقاً لبيان التكليف النفسيّ، كما في الأمر بعتق الرقبة المؤمنة. والأمر في هذا المقيّد ليس كذلك؛ فإنّه في مقام الإرشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذّر.

فإن قلت: إنّ هذا يناقض ما سبق من المصنّف ﷺ بعدّة من السطور: من تأسيس هذه القاعدة؛ حيث قال: «إنّ دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاقٌ وكان لدليل المشروط إطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على صورة التمكّن من الشرط»[٢].

---

١ ـ مستدرك الوسائل ٢: ١٦٩؛ وتهذيب الأحكام ١: ٢٩٧.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٣٩٥.

قلت: إنّ ما ذكره إنّما هوفيما إذا كان دليل المقيّد منفصلاً لايوجب إجماله الإجمال في المطلق، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّه من المتّصل الموجب إجماله للإجمال في المطلق. وفي كون قوله: «وليكن في الماء شيء من السدر» ملحقاً بالمنفصل أو المتّصل، وجهان، والظاهر هو الأخير.

٩٢٨ ـ قوله ﷺ: «فإنّ معرفة حكم المسألة ـ أعني المسح على المرارة ...» (٣٩٧:٢)

أقول: هذا في مقام تقريب الاستدلال؛ وملخّصه: أنّ حكم المسألة ـ أعني المسح على المرارة ـ لايمكن استفادته من آية نفي الحرج إلّا بعد ضمّ قاعدة الميسور وعدم كون تعسّر الشرط موجباً لسقوط المشروط؛ فإنّ نفي الحرج كما يدلّ على سقوط المباشرة وكون المسح على المرارة كذلك يدلّ على سقوط أصل المسح. وتعيين الأوّل لايتحقّق إلّا بضمّ القاعدة المرقومة؛ ويؤيّد ذلك ما ذكروه: من أنّه لو كان على ذمّة المكلّف فوائت كثيرة ولايعلم بالترتيب بينها، يجب عليه الإتيان بها فاقد الترتيب؛ فلو كان تعذّر الشرط موجباً لسقوط المشروط، فلابدّ من إفتائهم بسقوط القضاء حينئذٍ رأساً.

ويمكن المناقشة في الاستدلال المزبور: بأنّ غاية ما يستفاد من الحديث إنّما هو جريان هذه القاعدة في الشروط في خصوص باب الوضوء، فلا وجه للتعدّي إلى غيره.

لايقال: إنّه يمكن استفادة القاعدة الكلّيّة من قوله: «وأشباهه».

لأنّا نقول: إنّ هذا بمعزل عن ذلك؛ لأنّه لايعلم أنّ المراد به هو المشابهة في الجنس أو النوع أو الصنف، والمتيقّن هو الأخير.

٩٢٩ ـ قوله ﷺ: «لم يتمكّن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائه ...» (٣٩٨:٢)

أقول: في كون هذا من الدوران بين ترك الشرط وترك الجزء نظر؛ فإنّه إن قلنا

بثبوت الإطلاق في دليل هذه الزيارة فهو ينفي ثبوت اشتراط اتّحاد المجلس. وإن لم نَقُل به فإثبات اشتراط الاتّحاد ليس إلّا من باب الأخذ بالقدر المتيقّن، ومثل هذا غير كافٍ في إحداث عنوان دوران الأمر بين الأخذ به وبين الأخذ بالجزء الثابت اعتباره بدليل؛ فإنّ المتعيّن فيه هو الأخير.

٩٣٠ ـ قوله ﷺ: «لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ...» (٢:٣٩٨)

أقول: هذا الدليل محكيّ عن الدروس. وما يصلح أن يكون وجهاً له وجوه:

أحدها: أنّ ملاحظة الشرط متأخّرة عن ملاحظة الجزء؛ لأنّ الشرط إنّما يعتبر في المشروط بعد كونه مشروطاً، ومعلومٌ أنّه لا يصير مشروطاً إلّا بعد ملاحظة الجزء.

وفيه: أنّ التأخّر في مقام التصوّر لا يدلّ على تقدّمه في مقام رفع اليد، فهو دليل اعتباريّ لا يكفي في تقديم أحد المتزاحمين على الآخر؛ فإنّ العبرة في باب التزاحم بما هو الأهمّ منهما بعد أن ثبت الأهمّيّة بدليل معتبر.

وثانيها: حكم العرف. وفيه: أنّ قاعدة الميسور لم تثبت بحكم العرف لكي يكون له مسرح في تقديم ترك الشرط حال التزاحم.

وثالثها: أنّ المقرّر في محلّه أنّ القيد في الكلام إنّما يرجع إلى الفقرة الأخيرة منه؛ فإذا قال: «يجب الصلاة المشتملة على الأجزاء المعهودة مع الطهارة إن كان متمكّناً» يرجع قيد التمكّن فيه إلى اشتراط الطهارة المتأخّرة عن لحاظ الجزء. ومقتضى ذلك رفع اليد عن الشرط عند عدم التمكّن دون الجزء.

وفيه: أنّه إن أراد أنّ اعتبار الشرط في الكلام يذكر متأخّراً عن الجزء فلابدّ من ارجاع قيد التمكّن إليه، فهو باطلٌ؛ كيف، ولنا فرض الكلام فيما إذا ثبت كلّ من الجزء والشرط بدليل لبّيّ؟!

وإن أراد مقايسة المقام بالقيد المذكور في الكلام بأن يقال: إنّ القيد في الكلام إذا تأخّر يرجع إلى الفقرة الأخيرة منه، فكذلك قاعدة الميسور أيضاً تجري فيما هو متأخّر المرتبة أعني الشرط، فهو قياسٌ مع الفارق؛ كيف، ومنشأ ذلك إنّما هو الفهم العرفيّ، فكيف يلحق به ما هو من المطالب اللبّيّة؟! وإذ قد عرفت أنّ ما ذكر لا يصلح لأن يكون منشأ لتقديم ترك الشرط فالأولى هو التخيير؛ لثبوت التزاحم وعدم مرجّح معتبر في البين.

فرعٌ: أهمله المصنّف﵀ ولا بأس بذكره:

وهو أنّه لو دار الأمر بين رفع اليد عن الوقت وسقوط بعض الأجزاء أو الشرائط الأُخر، ففي العناوين: أنّ الوقت أولى بالمراعاة من الكلّ؛ واستشهد له بالاستقراء في كلام الشارع وأحكامه قائلاً ما لفظه: «ولذلك لا يضرّ نقص الوضوء بجبيرة ونحوها، وسقوط المائيّة، ووجود النجاسة، وسقوط السورة في الصلاة عند الضيق، واعتبار الشارع ركعة من الوقت، وعدم رضاه بالتأخير، وسقوط الأركان في صلاة المطاردة[1]، والقصر في صلاة الخوف، وسقوط الشرائط حيث تعذّر غالباً كالاستقبال، والاستقرار، والساتر، وإباحة المكان، وشرائط ما يُسجد عليه، ونحو ذلك، وسقوط القيام والانتقال إلى المراتب اللاحقة من إيماء ونحوه بل ربما ينتهي إلى مجرّد النيّة. وهذه كلّها دالّة على أنّ الشارع لا يرضى بفوات الوقت ويرضى بسقوط غيره من الشرائط والأجزاء».

ثمّ قال تعدّياً من الصلاة إلى غيرها: «فكلّ عبادة موقّتة إذا دار الأمر بين فوات وقتها أو فوت بعض شرائطها أو أجزائها فتقتضي القاعدة تقديم الوقت وإن نقص الشرط أو الجزء، إلّا ما دلّ الدليل على سقوطه بتعذّر شرط أو جزء، أو دلّ

---

١ ـ وتسمّى صلاة شدّة الخوف مثل أن ينتهي الحال إلى المعانقة والمسايفة والمراماة ونحو ذلك؛ أُنظر جواهر الكلام ١٤: ١٨٠.

الدليل الخاصّ على لزوم الإتيان به في خارج وقته وتركه في وقته». إلى أن قال: «ومن هنا أوردنا على المحقّق ومن قال بمقالته من أفاضل من تأخّر حيث لم يجوّز التيمّم لضيق الوقت مع وجود الماء؛ معلّلاً بأنّ التيمّم ما يشرع مع وجود الماء، وفوات الوقت لم يقم دليلٌ على أنّه مسوّغ للتيمّم»، انتهى كلامه ملخّصاً[1].

وأنت خبيرٌ بما فيه:

أوّلاً: من أنّ الاستقراء المزبور لم يصل بعدُ إلى حدّ التامّ لكي يعتبر.

وثانياً: أنّ المستقرء فيه لايكون من سنخ المدّعى؛ كيف، وهذه الموارد عدا واحد منها ـ أعني الصلاة مع النجاسة في ضيق الوقت ـ من ذوي الأبدال؟! فلا يكفي في تقديم الوقت في صورة الدوران؛ لأنّه مع ثبوت البدل لايلزم سقوط بعض الأجزاء أو الشرائط مع رعاية الوقت.

وثالثاً: أنّه إذا دار الأمر بين إدراك ركعتين في الوقت مع التيمّم وإدراك ركعةٍ واحدة مع الطهارة المائيّة فالمتعيّن هو الثاني؛ بدليل «من أدرك»؛ فهذا الدليل يكشف عن أنّ الوقت مهملٌ عند الشارع حال الدوران.

ومما يوهن ما ذكره: أنّه لو دار الأمر بين الإتيان بالصلاة في الوقت مستدبر القبلة أو خارجه مستقبلاً، فالظاهر وقوع الإجماع على تعيين الثاني.

ورابعاً: أنّه لو سلّم تحقّق الاستقراء وتعيّن كون الوقت مقدّماً على غيره في باب الصلاة، فالتعدّي عنها إلى غيرها بمثابة المجازفة.

٩٣١ ـ قوله ﷺ: «ومن أنّ الناقص في حال الاضطرار تامٌّ ...» (٣٩٨:٢)

أقول: فيه: أنّه إن أراد بقوله هذا أنّه تامٌّ حقيقةً، فهو بمحلّ المنع. وإن أراد أنّه

---

١ ـ العناوين للسيّد المراغي ١: ٤٦٠ ـ ٤٦١، العنوان ١٨.

تامّ تنزيلاً وجعلاً من الشارع، فهو مسلّم، لكنّه حينئذٍ بمثابة البدل، فيكون في عرض البدل الآخر، فلا مرجّح لتقديم أحدهما على الآخر.

فإن قلت: إنّ المستكشف من قاعدة الميسور ثبوت التوسعة في أفراد المبدل وكونه مطلوباً على وجه التعدّد، فلا يجوز أن يصار إلى البدل إلّا بعد تعذّر المبدل بجميع أفراده؛ ألا ترى أنّ الاستغفار في الكفّارة بدلٌ من العتق، ولا يصار إليه إلّا بعد تعذّر العتق بالنسبة إلى جميع أفراد الرقبة.

قلت: أوّلاً: نمنع الاستكشاف المزبور. لِمَ لا تكون تلك القاعدة بمحلّ إثبات التكليف مستقلّاً؟

وثانياً ـ بعد التسليم ـ: إنّه لا يمتنع أن يجعل الشارع بدل الشيء مقدّماً على الفرد الناقص منه. وحينئذٍ فلا يتمّ ما ذكر إلّا إذا علم من دليل البدل أنّه جعل الشارع بدلاً لكلّ من الفرد التامّ والناقص. وحينئذٍ فلا يصار إلى البدل إلّا بعد تعذّر كليهما. وفي صورة الشكّ لابدّ من التخيير الظاهريّ إن لم يمكن الاحتياط، وإلّا فالمرجع هو الاحتياط.

٩٣٢ ـ قوله﵀: «الأمر الثالث: لو دار الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة ...» (٣٩٩:٢)

أقول: إنّ الكلام فيه يقع في مطالب ثلاث:

أحدها: في بيان معنى الجزء والشرط.

وثانيها: في تأسيس الأصل اللفظيّ والعمليّ لكي يرجع إليه حال الدوران.

وثالثها: في بيان الثمرة بينهما.

أمّا الأوّل: فنقول: إنّ الشرط له إطلاقات:

أحدها: ما استقرّ عليه اصطلاح الأُصوليّين في مقابل السبب؛ وهو مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود. وهذا عامّ لكلّ من الجزء والشرط؛ لأنّ

كلاً منهما حاوٍ لهذا العنوان.

وثانيها: ما بنى عليه الفقهاء في باب المعاملات، ولمّا لم يكن له ربطٌ بالمقام فأعرضنا عنه.

وثالثها: ما يطلق ويراد به ما هو في قبال الجزء.

ولهم في تفسيره بهذا المعنى تعاريف:

أحدها: أنّ الشرط ما كان مقدّماً على المشروط، بخلاف الجزء. واعتبار المشروط في الحدّ من باب المسامحة، والمراد به ذاته، فلا يلزم الدور.

وثانيها: أنّ الشرط ما كان المقصود من اعتباره حدوث فائدة في غيره، بخلاف الجزء؛ فإنّ فائدته متعلّقة بذاته.

وثالثها: أنّه ما كان مقارناً مع تمام العمل، والجزء ضدّه؛ ونعني بالمقارنة ما يكون زمانٌ واحدٌ جامعاً لوجودهما، كالاستقبال والستر والطهارة؛ فإنّها مقارنة للصلاة بالمعنى المذكور. بخلاف الحمد والسورة والركوع؛ فإنّ وجوداتها الخارجيّة لم تتقارن بحسب الزمان.

ورابعها: أنّه حالةٌ لابدّ من التلبّس بها في مقام إتيان المأمور به، والجزء ما كان من مقولة الفعل؛ فإنّ العبادة لمّا كانت مركّبة من الأفعال، فلاجرم يكون أجزاؤها منها. وشرط العمل لمّا لم يكن إلّا مقارناً له فلابدّ من كونه عبارة عن الحالة؛ لأنّ المقارنة لاتتصوّر إلّا فيها؛ إذ الفعل وجوده تدريجيّ.

ومنشأ الاختلاف في التحديد ثبوت التعدّد في إطلاق الشرط بهذا المعنى؛ فإنّه حقيقةً عبارةٌ عن الحالة الّتي تقارن مع العمل. وقد يطلق ويراد به الأفعال والأسباب الّتي تكون منشأ لحصول تلك الحالة؛ فمن فسرّه بما كان مقدّماً على المشروط وما هو بحذوه، فنظره إلى الإطلاق الثاني. ومن فسرّه بالحالة وما هو بمثابتها، فنظره إلى إطلاقه الحقيقيّ.

وأمّا الثاني ـ أعني تأسيس الأصل ـ :

فظاهر عبارة المصنّف﵀ أنّه لا أصل في البين لا لفظاً ولا عملاً. وعن المحقّق القميّ﵀ في باب الصحيح والأعمّ أيضاً ذلك. وخالفهما في الثاني صاحب المدارك على ما حكي عنه، وفي الأوّل صاحب المفاتيح.

أمّا الأوّل: فقد ذهب إلى أنّ مقتضى الأصل العمليّ هو الشرطيّة؛ لأنّ الأصل عدم الجزئيّة.

ودعوى: أنّه معارضةٌ بالمثل؛ لأنّ الأصل أيضاً عدم الشرطيّة.

مدفوعةٌ: بأنّ الجزء يكون في عالم اللحاظ مقدّماً على الشرط؛ كيف، والمخترع للمركّب يلاحظ أوّلاً أجزائه الخارجيّة، ثمّ الشروط والكيفيّات الّتي تكون من الأجزاء الذهنيّة؟! وحينئذٍ نقول: إنّ الشيء المشكوك لا يعلم أنّه لوحظ مقدّماً لكي يكون جزءاً، أو مؤخّراً لكي يكون شرطاً، والأصل تأخّر الحادث، فيرفع به الجزئيّة ويثبت به الشرطيّة. وهذا الأصل لمّا كان من الأُصول المثبتة فأعرض المصنّف﵀ عنه.

وأمّا الثاني: فقد ذهب إلى أنّ مقتضى الأصل اللفظيّ هو الشرطيّة؛ حيث قال: «إنّ الأصل في ذلك المشكوك فيه أن يكون شرطاً؛ لأنّه لو كان جزءاً للزم زيادة تخصيص الإطلاق والعموم كما لا يخفى»، انتهى ملخّصاً.

بيان مراده: أنّ الشيء المشكوك كالنيّة مثلاً إن كان شرطاً، يوجب اعتباره تقييد واحد في إطلاق قوله: «أقم الصلاة». وإن كان جزءاً يحصل هذا التقييد بزيادة تقييدات أُخر؛ وهي تقييد إطلاقه بالنسبة إلى هذا الجزء بأدلّة شروط الصلاة؛ فإنّ شروط الصلاة كالطهارة والستارة والاستقبال كما أنّها شروط لسائر الأجزاء، فكذلك لهذا الجزء، فلابدّ من تقييد دليل اعتباره بها. بخلاف ما لو كان شرطاً؛ فإنّها غير معتبرة فيه؛ فلا يحتاج إلى التقييد.

وأمّا الثالث ـ أعني ذكر الثمرة ـ:

فهي كثيرةٌ ثلاثةٌ منها في المفاتيح:

منها: اعتبار قصد القربة؛ فإن كان جزءاً فيعتبر فيه ذلك؛ لأنّ جزء العبادة عبادةٌ، وهذا بخلاف الشرط.

وفيه كلام: وبيانه أنّ الدوران بين الشرطيّة والجزئيّة إنّما يتحقّق فيما إذا كان ذلك الشيء المردّد بينهما حاوياً لجهيتن؛ بأن يكون فعلاً موجباً لحدوث حالة، فمن حيث فعليّته صلح للجزئيّة، ومن حيث احتوائه للحالة صلح للشرطيّة. وحينئذٍ فلا مسرح لذلك الدوران فيما هو معتبرٌ في الصلاة؛ كيف، ومنشأ شروط الصلاة إنّما هو الأفعال الخارجة عنها، كالطهارة والتستّر والتوجّه إلى القبلة وأمثالها؟! فلا يعقل دوران الأمر فيها بين الجزئيّة والشرطيّة؛ فإنّ جهة الجزئيّة منبعثة من طرف الفعليّة، وهذه غير معتبرة في الصلاة لكي يحتمل باعتبارها جزءاً للصلاة؛ نعم، له مسرح في موضعين:

أحدهما: ما يكون معتبراً في صدر الصلاة كالنيّة أو في ذيلها كالتسليم؛ فإنّ كلّاً منهما مردّدٌ بين كونه جزءاً باعتبار إيجاده، وشرطاً باعتبار البناء عليه إلى آخرها كما في الأوّل، أو باعتبار كونه من الشرط المتأخّر كما في الثاني.

لكن لا مجال للقول بالشرطيّة في الأخير كما هو واضح. وأمّا الأوّل: فإن جعل عبارة عن الداعي كان من الشروط بلا إشكال؛ لكونه مقارناً لتمام العمل. وإن جعل عبارة عن الإخطار فباعتبار نفسه يكون من الأجزاء وباعتبار الاستدامة الحكميّة ـ من جهة كونها مصاحبة لتمام العمل ـ يكون من الشروط. لكن لا مجال للقول بالإخطار كما هو مبرهنٌ في محلّه.

وثانيهما: ما يكون على تقدير الشرطيّة شرطاً للجزء من الصلاة دون نفسها؛

كما في وضع الإبهام في حال السجدة؛ فإنّه مردّدٌ بين كونه شرطاً للسجدة أو جزءاً للصلاة. والثمرة المزبورة ـ أعني اعتبار قصد القربة ـ إنّما مترتّبٌ فيه لوقلناباعتبار النيّة في أجزاء العبادة، لكنّه بمعزل عن الاعتبار؛ كيف، والأمر بالقصد في كلّ جزء منها تكليف بما لا يطاق؟! وإذا لم تعتبر النيّة في الجزء فكيف تعتبر القربة فيه مع كونها من شئون النيّة؟!

والأولى تبديل هذه الثمرة بثمرة أُخرى؛ وهي: عدم قصد الخلاف؛ فإنّ الاستدامة الحكميّة معتبرةٌ بالنسبة إلى كلّ جزء؛ فإن كان ذلك المشكوك جزءاً فيضرّ قصد الخلاف، وإن كان شرطاً فلا يضرّ.

ومنها: الاجتماع مع الحرام؛ فإن كان جزءاً فلا يجوز على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، وإن كان شرطاً يجوز؛ كما في وضع الإبهام حال السجدة على المغصوب وأسماء الله تعالى.

ومنها: إحراز شروط العبادة؛ فعلى الجزئيّة يجب إحرازها؛ فإنّ شرط العبادة معتبرٌ في جزئها، وعلى الشرطية فلا.

وفيه: أنّ ما يفرض فيه الدوران إمّا أن يكون معتبراً في صدر العمل أو في أثنائه.

فإن كان الأوّل: ففرضه لم يأت بمقام الوقوع إلّا في النيّة، وهي على التقديرين يجب إحراز شروط العبادة فيها؛ فإنّها على الشرطيّة وإن لم يجب إحرازها فيها بنفسها، لكنّه يجب من جهة ما يصاحبها؛ أعني تكبيرة الاحرام؛ فإنّها لا تنفكّ عنها.

وإن كان الثاني: فلابدّ فيه أيضاً من إحراز الشروط ولو كان شرطاً؛ كيف، وهذا المشكوك لا محالة يكون مقارناً لكونٍ من أكوان الصلاة وإحراز شروط

الصلاة يجب في تمام أكوان الصلاة؛ نعم، يأتي بمقام الثمرة إن كان ذلك الشرط الّذي يجب إحرازه من شروط الأفعال لا الأكوان، كما في الطهارة عن الخبث؛ فإنّ وجوده غير مضرّ بالكون في الصلاة. وحينئذٍ يظهر الثمرة في مثل الاستقرار إذا شكّ في أنّه شرط أو جزء؛ فإن كان جزءاً يجب الطهارة عن الخبث حاله، وإن كان شرطاً فلا.

ومنها: جريان قاعدة الميسور على القول باختصاصها بالأجزاء؛ فإن كان ذلك الشيء المشكوك جزءاً، تجري تلك القاعدة فيه. وإن كان شرطاً فلا.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط؛ فإن كان ذلك المشكوك شرطاً، فيرفع اليد عنه. وإن كان جزءاً فلا.

ومنها: ما عن الشهيد﵀: من أنّه لو نذر إيجاد الصلاة في أوّل الزوال مثلاً بحيث يحصل التقارن بين ابتدائهما، فأتى بالشيء المشكوك كالنيّة مثلاً قبل الزوال؛ فإن كان شرطاً فلم يخل بنذره، وإن كان جزءاً فلا.

ومنها: ما لو نذر وقوع عمل في وقت خاصٍّ، وكان ذلك الوقت لا يسع لأداء العمل فيه مع إتيان الشيء المشكوك؛ فلو كان شرطاً ينعقد النذر ولو كان جزءاً لم ينعقد.

ومنها: ما لو آجر نفسه لعمل مشتمل على الشيء المردّد بين الشرط والجزء، وأخلّ به؛ فإن كان شرطاً لم يقسط الثمن عليه، وإن كان جزءاً ينقص من الثمن بمقداره.

وفيه: أنّ هذا مسلّمٌ فيما إذا كان للباقي بنفسه أثرٌ، كما لو تخلّف جزءٌ أو شرط غير شرعيّ أو شرعيّ مستحبّ. بخلاف ما لو كان واجباً شرعيّاً؛ فإنّ تخلّفه يوجب فساد العمل رأساً.

٩٣٣ ـ قوله ﷺ: «لو دار الأمر بين كون شيءٍ شرطاً أو مانعاً ...» (٢:٤٠٠)

أقول: عبارات هذا العنوان شتّى:

تارةً: يقال: لو اعتبر شيء في العبادة ودار الأمر بين كون المعتبر وجوده لكي يكون شرطاً أو جزءاً، أو عدمه لكي يكون مانعاً.

وأُخرى: يقال: لو ثبت وجوبه ولا يعلم أنّه تعلّق بفعله أو تركه.

وثالثاً: يقال: دار الأمر فيه بين المحذورين.

٩٣٤ ـ قوله ﷺ: «وكتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول ...» (٢:٤٠٠)

أقول: قد يستشكل في كون هذا مثالاً للمقام؛ قائلاً بأنّه مبنيٌّ على القول بأنّ اعتبار قاعدة الفراغ من باب العزيمة، فيكون الأمر في إتيان المشكوك دائراً بين الحرمة والوجوب. وهو خلاف الظاهر بل الظاهر كونها من باب الرخصة نظراً إلى أنّ النهي الوارد في مقام توهّم الوجوب المنبعث من أصالة عدم الإتيان ظاهرٌ في الإباحة، فلا يكون الأمر فيه دائراً بين الوجوب والحرمة.

ويندفع: بأنّه وإن كان ظاهراً في الإباحة، لكنّ القرينة الخارجيّة ـ وهي كون العبادات بأجزائها وشرائطها توقيفيّة، فلا يجوز الإتيان بها إلّا بعد وصول الإذن ـ تصرفه عن ظاهره إلى عدم جواز الفعل.

٩٣٥ ـ قوله ﷺ: «لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى المتبائنين ...» (٢:٤٠٢)

أقول: حاصله: أنّ وجود العلم الإجماليّ في المقام وعدم القدر المتيقّن في البين يأبى عن الرجوع إلى البراءة، ويقضي بكون المرجع فيه هو الاحتياط.

فإن قلت: إنّ الأمر فيه دائرٌ بين المحذورين وقد مضى في باب دوران الأمر بين المحذورين أنّ المرجع فيه هو التخيير والالتزام بعدم ثبوت التكليف.

قلت: إنّ التخيير ليس بمرجع في كلّ ما دار الأمر فيه بين المحذورين، بل فيما كان الشكّ في نوع التكليف بعد إحراز جنسه، وكان في قبال التخيير التوقّف وعدم الالتزام بالحكم، لا فيما كان الشكّ في المكلّف به وكان في قباله الاحتياط كما في المقام.

٩٣٦ ـ قوله ﷺ: «مدفوعٌ بالتزام ذلك، ولا ضير فيه ...» (٤٠٢:٢)

أقول: وذلك لأنّ أولويّة الجزم بالنيّة مسلّمة في صورة التمكّن من رعايته، والمقام فاقدٌ له.

٩٣٧ ـ قوله ﷺ: «والتحقيق: أنّه إن قلنا بعدم وجوب ...» (٤٠٢:٢)

أقول: لا يقال: إنّ وجود العلم الإجماليّ في المقام يأبى عن الرجوع فيه إلى البراءة.

لأنّا نقول: إنّ العلم الإجماليّ بنفسه ليس بمسقط لأصل البراءة، وإنّما هو ذلك فيما إذا لزم المخالفة القطعيّة العمليّة. والمقام ليس كذلك؛ لكون الأمر فيه دائراً بين المحذورين، فيكون المرجع فيه هو التخيير.

فإن قلت: قد مضى آنفاً أنّ المرجع في دوران الأمر بين المحذورين بجميع أفراده ليس هو التخيير، بل فيما لا يمكن منه الاحتياط فيه، وما نحن فيه ممّا يمكن فيه الاحتياط.

قلت: نمنع ذلك؛ كيف، والتجمّد بعموم دليل البراءة يدفع هذا التخصيص؟! فإنّ المناط في جريانه كون الأمر دائراً بين المحذورين، مع كون عدم الرجوع إلى الأصل مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة، من غير فرقٍ بين ما أمكن الاحتياط فيه وعدمه.

والتحقيق أن يقال: إنّ تكرار العمل احتياطاً إمّا مقدّمة لإحراز نفس الواجب، أو لإحراز جزئه أو شرطه. وعلى التقادير إمّا أن يكون تحصيل الجزم بالنيّة أمراً ممكناً أم لا. فإن كان ممكناً ـ إمّا بتحصيل العلم أو الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق على وجهٍ ـ فقد ذهب المشهور إلى لزوم تحصيله وعدم جواز الاحتياط.

لكن فيه: أنّهم إن أرادوا بلزوم تحصيله من جهة أنّ الجزم بالنيّة من شئون قصد القربة فهو بمكان من المنع. وكفى في سنده الإجماع القطعيّ على جواز الرجوع إلى الاحتياط في بعض المسائل قبل الفحص مع إمكان تحصيل الجزم بالنيّة فيها بالفحص؛ كما إذا دار الأمر بين الندب والإباحة؛ فإنّ هذا كاشفٌ قطعيّ عن عدم مدخليّة الجزم بالنيّة في حصول التقرّب، وإلّا فكما أنّ إهمال نفس القربة مخلّ بالعبادة من غير فرقٍ بين الواجب والمندوب، فكذلك ما هو من شئونه.

ودعوى: أنّ قاعدة التسامح يثبت الاستحباب، فيتحقّق الجزم بالنيّة فيها بها ولو قبل الفحص.

مدفوعةٌ: بأنّ الإجماع المزبور ثابتٌ حتّى ممّن لا يقول بثبوت الاستحباب بها، بل يجعل مفادها حسن الاحتياط.

وإن أرادوا به من جهة ورود الدليل الشرعيّ على اعتباره، فهو مدفوعٌ بأنّا ما ظفرنا بمثل ذلك في الأدلّة الشرعيّة.

وإن لم يكن تحصيل الجزم بالنيّة ممكناً فإن كان تكرار العمل احتياطاً مقدّمة لتحصيل نفس الواجب، سواءٌ كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، فقد مضى حاله في مسألة دوران الأمر بين المتبائنين. وإن كان مقدّمة لتحصيل الجزء، فإن كانت

الواقعيّة أو الاختياريّة، فإن كان من الأُولى فلا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة سقوط التكليف رأساً؛ لعدم الأولويّة لأحدهما على الآخر. وإن كان من الثانية فالمرجع هو الاحتياط. وإن كان ذلك الجزء المشكوك من غير الأركان فإن كان الجزم بالنيّة من الشروط الاختياريّة فيأتي بمقام السقوط ويبنى على الاحتياط. وإن كان من الشروط الواقعيّة فيسقط التكليف بذلك الجزء ويأتي بالباقي مقترناً بالجزم بالنيّة. وإن كان مقدّمة لتحصيل الشرط كما إذا اشتبهت القبلة وكرّرت الصلاة لإحرازها، والقراءة بين الجهر والاخفات، فإن كان ذلك الشرط والجزم بالنيّة من الشروط الواقعيّة فمقتضى القاعدة سقوط التكليف. وإن كان أحدهما اختياريّاً والآخر واقعيّاً فيرفع اليد عن الاختياريّ ويأخذ بالواقعيّ. وإن كان كلّ منهما اختياريّاً فالمرجع هو البراءة.

لكن فيه: أنّ مصبّ جريان البراءة إن كان وجوب نفس الشرط فالوجوب الغيريّ غيرُ قابلٍ لجريان البراءة فيه. وأصالة عدمه من الأُصول المثبتة. وإن كان وجوب الكلّ فينقلب المسألة إلى دوران الأمر بين المتبائنين، والمرجع فيه هو الاحتياط؛ فليتأمّل.

فرعٌ: قد أهمله المصنّف﵀ ولا بأس بذكره:

وهو أنّه لو اعتبر شيء في الصلاة، وشكّ في أنّه واجب نفسيّ أو غيريّ؟

مثاله: وجوب المتابعة في صلاة الجماعة، سواءٌ كا ن الاقتداء واجباً كما في الجمعة، أو مستحبّاً كما في اليوميّة؛ فإنّ متابعة الإمام واجبةٌ على الأخير أيضاً مع بقاء الاقتداء، لكنّه لا يعلم أنّه غيريّ أو نفسيّ؟

فنقول: أمّا الأصل العمليّ فهو بمحلّ السقوط؛ كيف، وهو معارضٌ بالمثل؟! وأمّا الأصل اللفظيّ فعن السيّد السند في المفاتيح: أنّ دليل المشروط إن كان له إطلاق، يؤخذ به وينفى الغيريّة به؛ فإنّ المشكوك إن كان وجوبه غيريّاً يلزم التقييد

في ذلك الدليل، وأصالة الإطلاق يدفعه، فيثبت الوجوب النفسيّ. والأُصول اللفظيّة ليست بمثابة الأُصول العلميّة، بل هي مثل سائر الأمارات يكون مفادها نازلاً منزلة الواقع، فيترتّب عليه جميع الآثار واللوازم؛ فلا يقال يقتصر في الآثار المترتّبة على القدر المتيقّن، وهو ليس إلّا نفي الوجوب الغيريّ، فلا يثبت الوجوب النفسيّ؛ هذا.

٩٣٨ ـ قوله ﷺ: «خاتمةٌ فيما يعتبر في العمل بالأصل ...» (٢:٤٠٥)

أقول: إنّ الأُصول العمليّة وإن كانت أربعةً، لكن محلّ الكلام في المقام إنّما هو الاحتياط والبراءة، دون الباقي؛ أمّا الاستصحاب: فلأنّ الكلام في شرائطه مشروحاً يأتي في بابه. وأمّا التخيير: فإن كان شرعيّاً فهو أيضاً ليس في هذا الباب محلّ ذكره لكي يتكلّم فيه عن شرطه. وإن كان عقليّاً فهو وإن كان البحث عنه وقع في هذا الباب ويكون الفحص شرطاً لتحقّق موضوعه ـ فإنّ العقل لا يحكم بالتخيير إلّا بعد حصول التحيّر، وتحقّق هذا الموضوع مشروطٌ بالفحص ـ إلّا أنّ المصنّف ﷺ ترك ذكره ثقةً بأنّ ثبوت هذا الشرط له بمكانٍ من الوضوح؛ ولذا ماوقع الخلاف فيه من أحد.

٩٣٩ ـ قوله ﷺ: «إنّما الكلام يقع في بعض الموارد ...» (٢:٤٠٥)

أقول: إنّ محلّ عنوانهم في المقام وإن كان هو الشبهة الحكميّة، لكنّ الشبهة الموضوعيّة منه أيضاً ملحقةٌ بها؛ ضرورة أنّ من قال ببطلان عمل المحتاط مع إمكان الفحص لا يفرق فيه بينهما، كما أنّ القائل بالصحّة أيضاً كذلك. وهذا بخلاف سائر الأُصول؛ فإنّ ثبوت الفرق بين القسمين منها بمكانٍ من الثبوت؛ كيف، والإجماع ثابتٌ على نفي وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة منها، كما أنّه ثابتٌ على ثبوته في الشبهات الحكميّة منها؟!

وكيف كان: فتحقيق الكلام في هذه المسألة ـ أعني العمل بالاحتياط قبل الفحص ـ يقتضي رسم أُمورٍ:

الأوّل: أنّ من ليس له مرتبة الاجتهاد يجب عليه التقليد في هذه المسألة؛ إذ ليست بمثابة المسائل الّتي لابدّ فيها من الاجتهاد حتّى للعوامّ؛ فلو عمل بالاحتياط من غير تقليد فصحّة عمله هذا وفساده يدور مدار فتوى من يرجع إليه.

الثاني: أنّ البحث في هذه المسألة ـ أعني العمل بالاحتياط قبل الفحص ـ إنّما هو من حيث الصحّة والفساد، دون الحكم التكليفيّ وما يترتّب على مخالفته من العقاب؛ لوضوح أنّ المحتاط في عمله هذا ليس بمعاقب؛ كيف، ولم يثبت في حقّه تكليفٌ سوى التكليف بالواقع لكي يترتّب العقاب على مخالفته؟! نعم، لو قيل بأنّ الاحتياط تشريعٌ، لكان له وجهٌ، لكنّه بمحلّ المنع.

وهذا بخلاف البحث في المسألة الآتية؛ أعني العمل بالبراءة قبل الفحص؛ فإنّه من حيث ثبوت الحكم التكليفي وترتّب العقاب على مخالفته، دون الحكم الوضعيّ؛ لما مرّ غير مرّة من أنّ أصل البراءة ليس له نظرٌ إلى الحكم الوضعيّ سقوطاً وثبوتاً، وإنّما نظره إلى صرف رفع الحكم التكليفيّ والعقاب المترتّب عليه.

فإن قلت: إنّ المصنّف ﷺ ـ كما يأتي ـ قد جعل الكلام في أصل البراءة في مقامين: تارةً: في بيان الحكم الوضعيّ، وأُخرى: في الحكم التكليفيّ. ولو كان مطمح النظر في تلك المسألة هو الثاني فقط، فليكن كلامه ﷺ هذا خالياً عن الوجه، وأنّى لك الجرأة بتفوّه ذلك؟!

قلت: إنّ هذا ليس إلّا من باب المسامحة في التعبير، فلابدّ من التوجيه، وإلّا فلا ينطبق على ما هو المسلّم عنده ﷺ واقتضاه التحقيق أيضاً: من أنّ أصل البراءة

ليس له نظرٌ إلى الحكم الوضعيّ سقوطاً وثبوتاً. وما يمكن أن يوجّه به: أنّ مورد البراءة قد يجتمع فيه جهتان: جهه تقتضي جريان البراءة، وجهة يكون استناد الحكم الوضعيّ إليها سقوطاً وثبوتاً؛ فالبحث عن الحكم الوضعيّ في مورد البراءة إنّما هو مستندٌ إلى تلك الجهة المجتمعة مع جهة البراءة في مورد واحد، لا أن يكون جهة البراءة بمحلّ الاستناد له.

وإن شئت توضيح الحال في هذا المقال فافرض الكلام في العمل بأصل البراءة بعد الفحص إذا شكّ في جزئيّة شيء في الصلاة مثلاً؛ فإنّه قد اجتمع في هذا المورد جهتان: جهة سلبٍ وهو نفي العقاب على ترك هذا الجزء، وجهة إثبات وهو كون المأمور به هو الباقي الفاقد له. والمستند إلى أصل البراءة إنّما هو الجهة الأُولى. وأمّا الجهة الثانية فهي مستندةٌ إلى الأمر بأصل الصلاة، والحكم الوضعيّ ـ أعني الصحّة المستلزمة لعدم الإعادة والقضاء ـ إنّما نشأت من هذه الجهة دون الأُولى.

الثالث: أنّ في المقام مسائل متقارب المفاد، يذكر بعضها في كلام بعض متفرّعاً على الآخر؛ فلابدّ من بيان الفرق بينها لكي لا يتوهّم فيها الاتّحاد؛ فنقول: إنّها بين خمسة:

منها: مسألة لزوم الجزم بالنيّة.

ومنها: مسألة اعتبار قصد الوجه.

ومنها: أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة.

ومنها: أنّ عبادة الجاهل بالأحكام تكون بمحلّ البطلان.

ومنها: مسألتنا هذه؛ أعني جواز العمل بالاحتياط قبل الفحص.

أمّا الأوّلان: فالفرق بينهما: أنّ الأوّل عبارةٌ عن الجزم بالرجحان والمطلوبيّة

في العمل، وبعبارة أُخرى: جزم المكلّف بأنّ الإتيان به امتثال لأمر المولى؛ وهو لا يحصل إلّا بعد الجزم بصدور الأمر من المولى بالنسبة إليه، وفي قبال ذلك تردّده في وجود الرجحان والمطلوبيّة فيه. وأمّا الثاني، فهو عبارةٌ عن الجزم بوجه الرجحان والمطلوبيّة من حيث الوجوب والندب؛ يعني أنّه جازمٌ بأنّ تحقّق الرجحان في ضمن الوجوب أو الندب وفي قبال ذلك التردّد في وجه المطلوبيّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّهم بين من نفى اعتبار كلّ منهما، ومن قال باعتبار كلّ منهما، ومن قال باعتبار الأوّل دون الثاني كما عن صاحب الهداية[1] فإنّه في مسألة نيّة الوجه من النُفات مع كونه قائلاً باعتبار الأوّل في الجملة، ومن قال باعتبار الثاني دون الأوّل. وتصوّر الكلّ واضحٌ عدا الأخير.

وتوضيحه: بأن يقال: إنّ قصد العنوان بالإجماع المحقّق لازمٌ في العبادات. وذلك العنوان قد يكون جنسيّاً مثل كون العبادة صلاةً أو حجّاً أو غيرهما. وأُخرى: نوعيّاً مثل كون الصلاة ظهراً أو عصراً. وثالثاً: صنفيّاً مثل كونها واجبة أو مندوبة. وكما أنّ في الثاني إذا حصل التردّد يأتي باحتمال أنّه ظهر، ويتحقّق قصد ذلك العنوان، ولا ينافي حصوله ثبوت التردّد فيه، فكذلك قصد الوجه يتحقّق مع صفة التردّد؛ بأن يأتي به باحتمال أنّه واجبٌ.

والحاصل: أنّ اشتراط قصد الوجه ليس إلّا بمثابة سائر الشروط مثل كون الصلاة في الساتر الطاهر، والإتيان بها بعنوان كونها ظهراً أو عصراً، إلى غير ذلك؛ فكما أنّها في صورة عدم الجزم بها لا تسقط عن الشرطيّة، بل يجب إحرازها ولو بالامتثال الإجماليّ، فكذلك قصد الوجه بعد البناء على عدم لزوم تحصيل الجزم بالنيّة؛ فثبت أنّه لا ملازمة بين اعتبار قصد الوجه وترك العمل بالاحتياط.

---

١ ـ هداية المسترشدين: ٣٨٣.

واحفظ هذا؛ فإنّه ينفع في مقام ردّ دليل القول ببطلان الاحتياط.

وأمّا الثاني والثالث: فالنسبة بينهما عمومٌ من وجه؛ مادّة الاجتماع: ما إذا حصل العلم بالحكم الواقعيّ من غير الطريقين، كالجفر وأمثاله؛ فإنّه تارك لهما مع حصول قصد الوجه له. ومادّة الافتراق من الطرفين واضحٌ. وحال النسبة بين الأخيرين يتّضح عند التعرّض لحال الجاهل بالأحكام.

وممّا ذكرنا اتّضح: أنّ قيام الدليل على ثبوت إحدى هذه المسائل لا يستلزم ثبوت الأُخرى، كما أنّ بطلانها لا يستلزم بطلان الأُخرى.

وإذ قد عرفت هذه الأُمور، فنقول:

إنّ العمل بالاحتياط قبل الفحص سواءٌ كان جازماً بأنّه يحصل له العلم بالفحص، أو شاكّاً فيه، تحته صورٌ:

أحدها: ما يتوقّف الاحتياط فيه على تكرار العمل.

والثاني: ما لا يتوقّف عليه. وهذا أيضاً تارةً: يتعلّق الجهل فيه بشروط العمل وموانعه، وأُخرى: بأجزائه. وعلى الأخير أيضاً تارةً: لا يتميّز الأجزاء عن غيرها، وأُخرى: لا يتميّز واجبها عن مستحبّها. وعلى التقادير تارةً: يكون بانياً على العمل بالاحتياط من أوّل الأمر، وأُخرى: يبدو له ذلك في الأثناء.

ولمّا كان أشكل الصور ما يتوقّف الاحتياط فيه على التكرار وكان بناؤه عليه من أوّل الأمر، فلابدّ من إطلاق عنان القلم إلى فيصل هذا.

فنقول: نسب إلى المشهور ـ خلافاً لما هو المنصور ـ بطلان سلوك الاحتياط والعمل به قبل الفحص. وقصوى ما يمكن أن يستدلّ له وجوه خمسة:

أحدها: ما عن صاحب الهداية[1] من الأخبار الآمرة بتعلّم الأحكام والتفقّه في الدين الدالّة على توقّف العمل على العلم؛ مثل قوله عليه السلام: «إنّ العامل على

---

١ ـ هداية المسترشدين: ٧١٥.

غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير إلّا بُعداً»[١]، وقوله عليه السلام «لا خير في عمل لا علم به»[٢] إلى غير ذلك.

وفيه: أنّ الضرورة قضت بأنّ أخذ العلم فيها ليس من باب الموضوعيّة، وإنّما هو من باب الطريقيّة وكونه موصلاً إلى الواقع. وإذا كان المناط هذا فجاز الوصول إليه من طريق آخر كالاحتياط.

وثانيها: الإجماع. وتقريره بحيث برز منكشف الوجه عن تحت القناع بين وجوهٍ:

أحدها: ما ادّعي في خصوص المسألة ـ كما عن صاحب الحدائق[٣] ـ من حكاية الاتّفاق على عدم مشروعيّة التكرار مع التمكّن من العلم التفصيليّ.

وثانيها: ما عن ظاهر كلام السيّد الرضيّ رضي الله عنه في مسألة الجاهل بوجوب القصر؛ حيث سئل أخاه المرتضى رضي الله عنه فقال: «إنّ الإجماع واقع على أنّ من صلّى صلاةً لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية. والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا يكون مجزية». وظاهر تقرير أخيه السيّد المرتضى رضي الله عنه له حيث أجاب بجواز تغيير الحكم الشرعيّ بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور[٤]؛ ويؤيّد ذلك حكاية الاتّفاق على أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد باطل.

وثالثها: حكاية الاتّفاق من المتكلّمين على أنّ معرفة الوجه بمعنى تميّز الواجب عن المستحبّ أمرٌ معتبرٌ في الصلاة وغيرها من العبادات، وفي العمل بالاحتياط إخلال بها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الحديث ١١.

٢ ـ غرر الحكم: ١٠٩١٤، وفيه: «لا خير في عمل إلّا مع اليقين والورع».

٣ ـ أُنظر الحدائق ٥: ٤٠٦.

٤ ـ أُنظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٢ ـ ٣٨٤؛ وحكاه الشهيدان في الذكرى، الطبعة الحجريّة: ٢٠٩، وروض الجنان: ٣٩٨.

وللمناقشة في الكلّ مجالٌ: تارةً: بمنع الكبرى، وسنده ما هو مشترك بين الجميع. وأُخرى: بمنع الصغرى، وسنده في كلّ منها ما هو مختصّ به.

أمّا الأوّل: فسنده: أوّلاً: أنّ الإجماع المزبور منقول، وفي اعتباره ألف كلام.

وثانياً: أنّ من جملة شرائط حجّيّة الإجماع ـ على ما يستفاد من تعريفهم له بأنّه عبارة عن اتّفاق أهل الحلّ والعقد على أمر دينيّ على وجه يكشف عن رضا الإمام عليه السلام وصدور الحكم منه من حيث كونه رئيساً في الشرع ـ أن لا يكون المسألة الّتي قام فيها الإجماع عقليّة، أو غيرها ممّا ليس له جهة شرعيّة، أو كانت شرعيّة لكن لا يكون المدرك فيها هو العقل، فلو كان كذلك ـ كما في مسألة مقدّمة الواجب وأمثالها ـ فالمتّبع فيها هو عقل الناظر ووجدانه. وأيضاً من شرائطه أن لا يكون الحكم معلّلاً في كلمات المجمعين بما هو فاسدٌ في نظر الناظر، وإلّا فليس له حينئذٍ جهة كشف عن صدور الحكم عنه عليه السلام.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ المدرك في مسألتنا هذه منحصرٌ في العقل؛ كيف، وهي راجعة إلى كيفيّة الإطاعة؟! وبيان حالها لا ينتهي إلّا إلى ما طلع من أُفق العقول.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان ثبوت مثل هذا الشرط من قِبَل الشرع فلابدّ ـ لكون المسألة عامّة البلوى لكلّ أحد ـ من وصول دليل أو خبر على إثباته من قِبَله. وما ظفرنا في كتاب من كُتب الأخبار على مثل ذلك ولو من الطريق الضعيف فضلاً عن الصحيح.

فإن قلت: إنّ الإجماع بنفسه يكشف عن وجود ذلك الدليل.

قلت: ليس له ذلك؛ كيف، والحكم معلّلٌ في كلماتهم بما هو أوهن من بيت العنكبوت؟! مثل أنّ ترك تحصيل صفة الجزم إخلالٌ بنيّة القربة، وأنّ الاحتياط مع

إمكان تحصيل صفة الجزم ملعبة، إلى غير ذلك، ومع هذا كيف يكون له ذلك الكشف؟! هذا.

وأمّا الثاني: فأمّا عن الوجه الأوّل: فبأنّ المنشأ له إن كان أحد الإجماعين الأخيرين، أو ما نذكره في الدليل الثالث من الاستهجان العرفيّ، فيأتي بيان ما فيه بُعيد هذا. وإن كان مجرّد عدم التصريح بالخلاف بعد انضمام ذهاب المشهور إليه، فهو كماترى. وكيف كان: فهوﷺ في حكاية هذا الإجماع بمقام الانفراد، فلا يأتي نقله بمحلّ الاعتداد.

وأمّا عن الوجه الثاني: فأوّلاً: بأنّ السيّدﷺ كان من الأُدباء والمتكلّمين، ولمّا كان ذهنه مشوباً بالمسائل الكلاميّة، فلا اعتداد بدعواه الإجماع في المسائل الفقهيّة. وأمّا تصديق أخيه المرتضىﷺ فهو بَعْدُ غير معلوم؛ فإنّ ما صدر منه إنّما هو من مقولة التقرير، وهو بمقام الإجمال؛ لاحتمال أن لا يكون الإجماع المزبور مسلّماً عندهﷺ، وإنّما عدل عنه في مقام الجواب لكون ما ذكره أفْيَد.

وثانياً: بأنّ المراد بقولهم: «إنّ الجاهل غير معذور» بقرينة كلمة «المعذور» إنّما هو صورة كون العمل مخالفاً للواقع، دون صورة الموافقة كما هو المفروض في مقام الاحتياط؛ فلا ربط لمعقد إجماعهم بمحلّ الكلام.

وأمّا عن الوجه الثالث: فأوّلاً: بأنّه ما صدر منهم إلّا لشبهاتٍ كلاميّة ركزت في أذهانهم. وكيف يحصل هذا الإجماع والمخالف مثل الشيخين والمحقّق سيّما بعد قوله: «إنّ ما ذكره المتكلّمون كلام شعريّ، وكذلك جُلّ محقّقي المتأخّرين»[1]؟!

وثانياً: بما عرفت في بعض الأُمور المرسومة سابقاً: من أنّ قصد الوجه يحصل مع كون العمل على وجه الاحتياط أيضاً.

---

١ ـ أُنظر الرسائل التسع: ٣١٧؛ والمدارك ١: ١٨٨ ـ ١٨٩؛ فرائد الأُصول ١: ٤١٧.

الثالث: أنّ قصد القربة من أعظم أركان العبادة، وهو لا يحصل مع كون المحتاط متزلزلاً في عمله؛ فإنّ تزلزله يوجب الإخلال به.

والجواب عنه:

نقضاً: تارةً: بالمستحبّات؛ فإنّ العمل بالاحتياط فيها قبل الفحص ممّا لاإشكال فيه ولا خلاف. والتزلزل لو كان مخّلاً بقصد القربة لا يفرق فيه بين الواجب والمستحبّ. ودعوى أنّ المستحبّ يمتاز عن الواجب بقاعدة التسامح، قد تقدّم رفعها.

وأُخرى: بما تفحّص ولم يتمكّن من تحصيل صفة الجزم؛ فإنّ الإخلال المزبور لايفرق فيه بين حال العجز وعدمه، كما أنّ اعتبار قصد القربة لايفرق فيه بين الحالتين.

وحلّاً: بأنّ قصد القربة ليس إلّا عبارة عن إتيان العمل بداعي أمر المولى ورجاء إدراكه، وهذا كما يتحقّق في صورة الجزم بثبوت أمره فكذلك يحصل في صورة الظنّ والشكّ.

الرابع: السيرة المستمرّة من المتشرّعة قديماً وحديثاً على عدم تكرار العبادة؛ لاحراز الواقع مع التمكّن من العلم التفصيليّ؛ ويؤيّده الإستهجان العرفيّ؛ فإنّ من أتى بصلواتٍ غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة، لايعدّ عند العرف إلّا لاعباً بأمر المولى.

وفيه: أنّ كلّ فعل لا ينتهي إلى داعٍ في إتيانه فهو داخل في عنوان اللغو واللعب، ولمّا كان التكرار المزبور كذلك فاستقرّ السيرة على خلافه، وأتى بمقام الاستهجان، لكن مثل ذلك لا يضرّ بقصد القربة ولا بعنوان الإطاعة؛ أمّا الأوّل، فبما عرفت. وأمّا الثاني، فلأنّ الإطاعة ليست إلّا عبارة عن استيفاء حقّ المولى بإتيان تمام ما هو مركوزٌ في ضميره، والمفروض في المقام حصوله.

الخامس: ما تفرّد بذكره المصنّف﵀ وهو قاعدة الاشتغال؛ وتقريرها: أنّ التكليف بإتيان الواقع ثابتٌ بلا ريب، وذمّتنا مشغولة به بلا عيب، ومع سلوك الاحتياط في امتثاله نشكّ في ارتفاعه؛ كيف، وقد ذهب المشهور بل حكي الإجماع ـ كما عرفت ـ على تحصيل الجزم وإتيان الواجب مقترناً بقصد الوجوب ووجهه، ومثل ذلك يوجب الشكّ في حصول الامتثال لا محالة، ومعه لا يرتفع ذلك الاشتغال اليقينيّ.

والفرق بين المقام ومسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة: أنّ مرجع الشكّ في تلك المسألة إلى الشكّ في نفس التكليف؛ حيث إنّه لم يعلم أنّ التكليف إنّما تعلّق بالأقلّ أو الأكثر؛ فالتكليف في الزائد مشكوك فيه؛ فيكون المرجع فيه قاعدة البراءة. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ التكليف قد تنجّز فيه يقيناً، والشكّ إنّما هو في طريق إتيانه وإطاعته، فلا ملجأ إلّا قاعدة الاشتغال.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّه قد مضى سابقاً: أنّه إذا شكّ في شرطيّة شيء في المأمور به، فالمرجع فيه هو البراءة، من غير فرقٍ فيه بين كون ذلك الشيء من الأُمور الحسّيّة كالسترو القبلة وأمثالهما، أو المعنويّة كالإتيان بقصد القربة؛ ولذا بنينا فيما إذا دار الأمر في الواجب بين التعبّديّ والتوصّليّ، على الثاني. وقد استثنى من ذلك ما إذا أمر المولى بشيء كان بحسب المفهوم مبيّناً، وكان الشكّ في محصّله، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الرجوع في المقام إلى قاعدة الاشتغال لا يتمّ إلّا بإرجاعه إلى ما ذكر في المستثنى. وأنت خبيرٌ بأنّه ليس هنا عنوان يكون بحسب المفهوم مبيّناً وطرأ الشكّ في محصّله؛ لأنّ ذلك العنوان إن كان هو الإطاعة الثابتة من الأمر بها، فهي عبارةٌ عن إتيان تمام ما هو مضمرٌ في ضمير المولى، وهذا أمرٌ

مبيّن بحسب المفهوم والمصداق. وإن كان هو الغرض من أمر المولى ـ يعني أنّا نعلم أنّ للمولى غرضاً في الأمر المزبور، ولا نعلم أنّ تحصيل الجزم بالمأمور به وكونه متميّزاً عن الغير معتبرٌ في محصّل ذلك الغرض، أم لا بل مجرّد إتيان الفعل ولو كان فاعله فاقداً لتلك الصفة كافٍ في حصوله؟ مقتضى قاعدة الاشتغال هو اعتباره ـ ففيه: أنّ اعتبار هذا في المحصِّل إمّا بحكم العقل، أو الشرع.

فإن كان الأوّل: فالمسألة بعد ما كانت عقليّة لا مسرح للشكّ فيها؛ كيف، والعقل قاطعٌ بتحقّق الإطاعة ولو لم يكن المكلّف واجداً لصفة الجزم بالمأمور به وكونه متميّزاً عن الغير، كما يعلم ذلك من الرجوع إلى أوامر الموالي والعبيد العرفيّة.

وإن كان الثاني: فقد مضى سابقاً: أنّ المحصِّل إذا كان بيانه بيد الشارع، فحصل الشكّ فيه، فالمرجع فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولو كان متعلّق أمره من المفاهيم المبيّنة، كما في الأمر بالطهارة إذا حصل الشكّ في محصِّلها.

٩٤٠ ـ قوله ﷺ: «الأوّل: الإجماع القطعيّ على عدم جواز العمل ...» (٤١٢:٢)

أقول: فيه: أنّ مسألتنا هذه عقليّةٌ؛ حيث إنّ الحاكم بعدم معذوريّة هذا الجاهل فيها، إنّما هو العقل؛ فليس للإجماع المنعقد فيها جهة كشف عن رضا الشارع؛ لاحتمال أن يكون المنشأ في نظر المجمعين هو الحكم العقليّ المزبور.

ويؤيّد ذلك: أنّ الظاهر من كلماتهم هو عدم جواز العمل بالبراءة ووجوب الاحتياط قبل الفحص إرشاداً لا تكليفاً، ومثل هذا لا يثبت بالإجماع المزبور. اللّهمّ إلّا أن يراد به اتّفاق العقلاء، وهو كما ترى.

٩٤١ ـ قوله ﷺ: «الثاني: الأدلّة الدالّة على وجوب تحصيل ...» (٤١٢:٢)

أقول: فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ على مقالة المشهور، دون الاردبيليّ؛ حيث ذهب إلى

أنّ السؤال واجبٌ نفسيّ كما هو ظاهر هذه الأدلّة؛ فإنّه لا منافاة حينئذٍ بين ترتّب العقاب على ترك السؤال، وجواز العمل بالبراءة في المشتبهات وترك الاحتياط فيها قبل الفحص.

٩٤٢ ـ قوله ﷺ: «الثالث: ما دلّ على مؤاخذة الجُهّال بفعل المعاصي ...» (٢:٤١٢)

أقول: فيه: أنّ هذا إنّما ينفع في إثبات وجوب الفحص في العمل بالبراءة وغيرها من الأُصول النافية للتكليف، دون الأُصول المثبتة له؛ فإنّ العمل بها قبل الفحص لا يستلزم فوت الواقع لكي يوجب ترتّب العقاب. ومحلّ الكلام في المقام وإن كان مختصّاً بالبراءة، إلّا أنّ محلّ كلام العلماء في إثبات وجوب الفحص لا يختصّ بها، بل هو جارٍ في العمل بكلّ أصلٍ.

٩٤٣ ـ قوله ﷺ: «الرابع: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر ...» (٢:٤١٣)

أقول: فيه: أنّ كون هذا الجاهل بمحلّ العقاب محلّ الكلام؛ ولذا أنكر الأردبيليّ ومن تبعه ترتّب العقاب عليه، مع أنّ ثبوت وجوب الفحص مسلّمٌ عند الكلّ، فليس هذا الدليل بنافع في إثبات وجوب الفحص عند الجميع. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الأردبيليّ ومن تبعه إنّما ينكر العقاب على الغافل، دون الجاهل المتردّد.

٩٤٤ ـ قوله ﷺ: «الخامس: حصول العلم الإجماليّ لكلّ أحد ...» (٢:٤١٤)

أقول: فيه:

أوّلاً: أنّ محلّ الكلام لا يختصّ بما وجد فيه العلم الإجماليّ بحيث يكون الشكّ فيه في المكلّف به، بل لو كان الشكّ في التكليف أيضاً لكان وجوب الفحص فيه أيضاً ثابتاً؛ ولذا بنوا على وجوب النظر في المعجزة ممّن يدّعي النبوة. ولا يفرق في ذلك بين أُصول الدين وفروعه.

وثانياً: أنّ ذلك يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البراءة بعد الفحص أيضاً لو لم يظفر على الدليل؛ لأنّ الناظر إذا أتى بمقام الفحص وتفحّص ولم يظفر على الدليل، فلا محالة يكون العلم الإجماليّ الثابت قبل الفحص موجوداً بعده أيضاً؛ لأنّ الفحص من حيث هو لا يوجب رفعه، فكما أنّه قبل الفحص مانع عن جريان البراءة. فكذا بعده.

ودعوى: أنّ الفحص يوجب خروج الوقائع الّتي لا يتمكّن المكلّف من الوصول إلى مداركها، عن مورد العلم الإجماليّ موضوعاً، فيختصّ مورد العلم الإجماليّ بما كان متمكّناً من الوصول إلى مداركه.

مدفوعة: بما في المتن: من أنّ العلم الإجماليّ إنّما هو بين جميع الوقائع، من غير مدخليّة لتمكّن المكلّف من الوصول إلى المدرك وعجزه عن ذلك. وإذ قد ثبت أنّ الأدلّة الّتي أُقيمت على وجوب الفحص كلّها مدخولةٌ، ووقوع الإشكال في جريان البراءة بعد الفحص في صورة عدم الظفر بالدليل، فمسّت الحاجة إلى إطلاق عنان القلم وإتيان ما طلع من أُفق التحقيق بمقام الرقم، تارةً: في إقامة البرهان على وجوب الفحص، وأُخرى: في رفع الإشكال المزبور.

أمّاالأوّل: فنقول: إنّ لنا مسائل ثلاث يكون مرتع البرهان فيها من وادٍ واحدٍ:

إحداها: وجوب النظر في المعجزة ممّن يدّعي النبوّة.

والثانية: عدم جواز الرجوع إلى البراءة في غير المعلومات والمظنونات بالظنون الخاصّة، كما ادّعاه المحقّقون من المتأخّرين في تقرير دليل الانسداد.

والثالثة: وجوب الفحص، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله.

والفرق بينها: أنّ الأوّل من مسائل أُصول الدين، بخلاف الباقي. والثاني في العمل بالبراءة بعد الظفر على المعلومات والمظنونات بالظنون الخاصّة، والأخير

في العمل بها قبل الظفر عليهما.

والبرهان الجامع الّذي يثبت به المدّعى في جميعها: أنّ الشارع كلّما أراد نشر دين وأحكامه، وتوقّف العلم بها على النظرو الفحص، فلايجوز له الترخيص في تركه؛ لأنّ الترخيص المزبور مستلزمٌ لانمحاق ذلك الدين وأحكامه. والتالي باطلٌ؛ لكونه مستلزماً لنقض الغرض وانمحاق ما أراد الشارع إنفاذه، فكذلك المقدّم. ولا يفرق في ذلك بين جميع الوقائع، أو الواقعة الواحدة. والمراد بتوقّف العلم على النظر والفحص إنّما هو توقّف غالبيّ، وإلّا فربما يحصل العلم نادراً ولو لم يكن في مقام النظر والفحص؛ هذا.

فإن قلت: إنّ البرهان المزبور لا يتمّ في الأُصول المثبتة للتكاليف؛ فإنّ نقض الغرض لا يلزم في العمل بها قبل الفحص، مع أنّ وجوب الفحص ثابتٌ مطلقاً.

قلت: سلّمنا عدم دلالة الدليل المزبور، لكن كفانا في إثباته تارةً: تحقّق الإجماع على ثبوته في العمل بها. ولا يرد عليه ما أوردناه على الإجماع السابق؛ كيف، وتلك الأُصول شرعيّة لا مسرح للعقل فيها؟!

وأُخرى: مادلّ على وجوب تحصيل العلم؛ فإنّ مفاد مثل ذلك ليس إلّا إماتة الأُصول وإتيان ضوئها بمقام الأُفول.

ودعوى: أنّ مفادها لعلّه الوجوب النفسيّ، فلا ربط له بالمقام.

مدفوعةٌ: بأنّ هذه الدعوى ـ كما يأتي ـ منهدم البنيان، ولم يعرف لها إجمال ولا بيان.

فإن قلت: إنّ مفاد البرهان المزبور منافٍ لما استقرّ عليه بناء العقلاء في مواليـ إلى عبيدهم من عدم الفحص؛ أترى

لذمّه العقلاء؟ حاشا! ويؤيّد ذلك: أنّ الصحابة في إبتداء صدور الأحكام وتبليغها ليس بناؤهم على السؤال، وكذلك ما يحتملون صدور الحكم فيه، بل ينتظرون لإخبار النبيّ ﷺ؛ فكلّ ما أخبرهم به كانوا آخذين به.

قلت: إنّ لنا موارد ثلاثة:

تارةً: يكون الشبهة بدويّة صرفة، ليس فيها علم إجماليٌّ أصلاً لا بالنسبة إلى التكليف الإلزاميّ ولا غيره.

وأُخرى: يكون الشبهة واجدة للعلم الإجماليّ، لكن بالنسبة إلى صدور مطلق الخطاب؛ يعني أنّه يعلم بصدور الخطاب من المولى، لكنّه لا يعلم أنّه بالنسبة إليه أو صاحبه، وعلى الأوّل أنّه مشتملٌ على الحكم الإلزاميّ أو غيره؟

وهذا القسم وإن كان واجداً للعلم الإجماليّ، لكن الشكّ فيه في التكليف.

وثالثاً: يكون الشبهة أيضاً واجدة له، لكن بحيث يوجب انقلابها إلى الشكّ في المكلّف به؛ بأن علم بصدور الخطاب الإلزاميّ لكن عرض له الشكّ في متعلّقه.

وكلٌّ من الأوّل والأخير خارجٌ من محلّ الكلام. والّذي هو محلّ الكلام إنّما هو الثاني. ومورد النقض ببناء العقلاء والصحابة ليس إلّا من الأوّل، فلا ربط له بالمقام.

لايقال: إنّ محلّ الكلام إن كان ما ذكر، فلازمه خروج مسألة النظر في المعجزة عمّن يدّعي النبوّة عنه؛ كيف، وهو فاقدٌ للعلم الإجماليّ؟!

لأنّا نقول: عدم وجوب النظر فيها مستلزمٌ لإفحام الأنبياء، وأيُّ نقض غرض أعظم من ذلك.

وأمّا الثاني: فنقول في مقام التفصّي عنه:

أوّلاً: أنّ ما نحن فيه من قبيل شبهة القليل في الكثير، والمرجع فيها هو البراءة.

توضيح ذلك: أنّ العلم الإجماليّ المزبور في مقامين: أحدهما: العلم الإجماليّ بتكاليف في الوقائع الّتي يقدر على الوصول إلى مداركها. وثانيهما: العلم الإجماليّ بتكاليف في الوقائع الّتي يعجز عن الوصول إلى مداركها لو تفحّص. والدليل على ثبوت الثاني أنّ الطائفة الأُولى لو أُخرجت عن الشبهات لكان العلم الإجماليّ بالتكليف فيها أيضاً باقياً. وهذا أعظم كاشفٍ على ثبوته. ومورد الإشكال إنّما هو جريان البراءة في موارد العلم الإجماليّ الثاني. ولا شبهة في أنّ الواجبات والمحرّمات فيها بالنسبة إلى المباحات ليس إلّا أقلّ قليلٍ؛ فيكون من الشبهة الغير المحصورة، والمرجع فيها هو البراءة.

وثانياً: أنّ الإجماع القطعيّ على العمل بالأُصول بعد الفحص حاصلٌ. وهذا الإجماع إن قام على العمل المزبور تعبّداً فيكشف عن حجّيّة الأُصول وعدم الاعتناء بأثر العلم الإجماليّ المزبور. وإن كان مدركه لزوم العسر والحرج في ترك العمل بها والعمل بالاحتياط، فلابدّ من التبعيض فيه؛ بمعنى أنّه يبنى على الاحتياط في غير مورد الحرج، وفي مورده على سائر الأُصول؛ فتأمّل.

٩٤٥ ـ قوله ﷺ: «بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص ...» (٤١٦:٢)

أقول: غير خفيّ على الوفيّ: أنّ الكلام في هذه المسألة خارجٌ عن المقام، ولاربط له بما هو محلّ الكلام؛ كيف، والمقصود بالبحث فيه إنّما هو بيان وجوب الفحص وحكم العمل بالأصل قبله في الشبهات الحكميّة؟! وهذا ممّا هو مختصٌّ بشخص المجتهد. وهذا بخلاف الكلام في تلك المسألة؛ فإنّ البحث فيها إنّما هو عن حكم عمل مطلق الجاهل سواءٌ كان من العوامّ وعمل تاركاً للتقليد، أو ممّن له الاجتهاد وعمل تاركاً له. بل المهمّ في تلك المسألة إنّما هو بيان حكم الأوّل. وذكر الأخير في أطراف كلماتهم من باب الاستقصاء، وإلّا فالمقصود بالبحث فيها من

حيث بيان الأقسام وأحكامها وفروعها إنّما هو الأوّل.

وإن أبيت عن ذلك فانظر إلى كلامه، وكلام القوم كيف ينادي بذلك؟! ولذا لم نر من تعرّض لهذه المسألة في باب البراءة، وإنّما كان محلّ تعرّضهم باب الاجتهاد والتقليد.

وكيف كان: فشرح الحال في المسألة يقتضي رسم أُمور:

الأوّل: أنّ لهم فيها عنوانين:

أحدهما: أنّ تارك طريقي الاجتهاد والتقليد عمله باطلٌ، كما في كلام بعضهم.

والثاني: أنّ الجاهل بالحكم غير معذور، كما في كلام الآخرين.

وربما يتوهّم[1]: أنّ أحد العنوانين عبارةٌ أُخرى عن الآخر. وهو بمعزلٍ عن التحقيق؛ كيف، والثاني أعمّ من الأوّل؟! فإنّ الأوّل مختصٌّ بالعبادات والمعاملات؛ حيث كان فيهما مسرح للصحّة والبطلان، ولا يأتي في باب المحرّمات مثل حرمة الغيبة وشرب الخمر واللواط والزنا، إلى غير ذلك ممّا لامسرح لهما فيه. وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّه يعمّ جميع أبواب الفقه. وحيث كان الثاني أشمل فهو أولى بأن نجعل العنوان فيه؛ فإنّ البحث عنه يغنينا عن الأوّل، بخلاف العكس.

الثاني: أنّ المراد بالجاهل المأخوذ في العنوان ليس معناه اللغويّ، بل من لم يعلم بالحكم الواقعيّ من طرقه الواقعيّة كالاجتهاد والتقليد؛ فيشمل حينئذٍ من حصل له العلم بالواقع من قول أبويه أو معلّمه مع إصابتهم الواقع؛ والدليل على هذا التعميم وقوع هذا القسم أيضاً بمحلّ الخلاف. ولا ينافي ذلك ـ أعني كون المراد

---

١ ـ قوله: «ربما يتوهّم ...»: إنّ المتوهّم هو النراقيّ في المناهج؛ حيث قال بعد ذكر الأوّل: «ويؤدّي هذا المؤدّى قولُهم: الجاهل في الحكم الشرعيّ غيرُ معذورٍ»؛ منه عفى عنه.

بالجاهل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ـ ما تقدّم: من كون الثاني أعمّ؛ لأنّ التعميم الثابت من طرف المحمول لا ينافي الاتّحاد في الموضوع.

وإذ قد عرفت معنى الجاهل فاعلم: أنّه إمّا أن يكون له التفات إلى الحكم الشرعيّ، أم لا بل يكون غافلاً عنه. وعلى الأوّل: إمّا أن يكون جازماً به، أو متردّداً فيه: فالأقسام ثلاثة. وأمّا المتردّد فتحته أيضاً صورٌ؛ لأنّه بالنسبة إلى حكم السؤال إمّا أن يكون له التفات إليه، أم لا بل يكون غافلاً عنه. وعلى الأخير: فإمّا أن يكون في سابق زمانه هذا له التفات إليه، أم لا بل كان من أوّل الأمر غافلاً عنه. وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون حال الالتفات عالماً به، أو متردّداً. وأمّا الغافل عن الحكم الشرعيّ فتحته أيضاً صورٌ؛ لأنّه قبل زمانه هذا إمّا حصل له علم إجماليّ بثبوت الأحكام الشرعيّة وصدور الخطابات، أم لا بل كان غافلاً محضاً. وعلى الأوّل: فإمّا حصل له التفات بحكم السؤال، أم لا. وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون حال الالتفات عالماً به أو متردّداً. وعلى جميع هذه الأقسام: إمّا أن يكون عمله مطابقاً للواقع، أم لا.

الثالث: في ذكر الأقوال؛ فنقول: إنّها على ما ذكره رئيس المتتبّعين في الإشارات[1] أربعة؛ حيث قال ما لفظه: «فمنهم من قال بأنّه ليس بمعذور إلّا ماخرج بالدليل، كالجهر والإخفات والقصر والإتمام، وغير ذلك ممّا هو مذكورٌ في كلامهم. ومنهم من عكس ذلك وهو الفاضل الجزائريّ في المنبع[2]. ومنهم من

---

١ ـ إشارات الأُصول للعلّامة الشهير بحاج محمّد إبراهيم بن محمّد حسن الكاخيّ الخراسانيّ الإصفهانيّ، المولود سنة ١١٨٠، والمتوفّى سنة ١٢٦١؛ كبيرٌ في مجلّدين أوّلهما المبادي اللغويّة ومباحث الألفاظ، وثانيهما الأدلّة العقليّة والشرعيّة؛ أُنظر الذريعة ٢: ٩٧ ـ ٩٨.

٢ ـ منبع الحياة في حجّيّة قول المجتهدين من الأموات للسيّد المحدّث الجزائري؛ أُنظر الذريعة ٢٢: ٣٥٨.

حكم بالأوّل في العالم بالتكليف المتمكّن من العلم على الوجه المشروط، وبالثاني في غيره إذا طابق عمله الواقع، وهو المقدّس الأردبيليّ. ومنهم من فصّل بين كونه مقصّراً ـ فالأوّل ـ وغيره ـ فالثاني ـ كالسيّد صدر الدين والبحرينيّ وغيرهما»، انتهى كلامه ﷺ.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنّ الجاهل المزبور إن كان غافلاً عن كلا الحكمين ـ أعني الحكم الواقعيّ وحكم السؤال ـ وكان قاصراً صرفاً وغافلاً بحتاً، فهو خارجٌ عن محلّ الخلاف، ولا إشكال في عدم استحقاقه العقاب. إنّما الإشكال في باقي الأقسام؛ ومن جملتها من حصل له التفات إلى ثبوت الحكم في الجملة، وتساهَلَ في تحصيل العلم به إلى أن عرض له الغفلة عن ثبوته، فظاهر المشهور عدم معذوريّته في صورة المخالفة دون الموافقة. وتحقيق الكلام فيه يُطلب ممّا في المتن؛ هذا.

٩٤٦ ـ قوله ﷺ: «وفيه: أنّ معقد الإجماع تساوي الكفّار ...» (٤١٨:٢)

أقول: توضيحه: أنّ هذا الإجماع إنّما هو في قبال أبي حنيفة؛ حيث ذهب إلى عدم تكليف الكفّار بالفروع. ومقصودهم تساوي الكفّار والمسلمين في التكليف بالفروع في صورة وجود شرطه، لا أنّهم مكلّفون بها ولو لم يوجد شرط التكليف، وهو الالتفات.

٩٤٧ ـ قوله ﷺ: «وفَهم منه بعضُ المدقّقين ...» (٤١٨:٢)

أقول: ولعلّ المراد به المحقّق الخوانساريّ[1]؛ حيث حكي عنه الإيراد عليه؛ بأنّ العقاب على المقدّمة لازمه كون الثواب عليها أيضاً، وهو باطلٌ.

---

١ ـ المحقّق جمال الدين الخوانساريّ في حاشيته على الروضة: ٣٤٥.

٩٤٨ ـ قوله﵀: «ويمكن توجيه كلامه: بإرادة استحقاق عقاب ...» (٤١٨:٢)

أقول: ملخّصه: أنّ المراد بترتّب العقاب ليس هو العقاب الفعليّ؛ كيف، وترتّبه إنّما هو في الآخرة؟! بل المراد إنّما هو استحقاق العقاب. وهذا لا يكون حين ترك ذي المقدّمة؛ كيف، وهو حينئذٍ غير ملتفت إلى الحكم؟! لفرض غفلته عنه، فيقبح توجّه النهي إليه، فلا يستحقّ العقاب على مخالفته، وإنّما يستحقّ العقاب على النهي المتوجّه إليه حين الالتفات، فلا يكون استحقاقه إلّا حين ترك المقدّمة؛ نعم، يتحقّق كاشف هذا الاستحقاق حين ترك ذي المقدّمة. ولازم هذا المشي إنّما هو صحّة عمل الغافل، وكذلك الجاهل بالجهل المركّب؛ لأنّه حين العمل لم يتوجّه إليه نهيٌ لكي يقتضي فساده. ومجرّد ثبوت ملاك النهي ـ أعني المبغوضيّة الواقعيّة ـ غير كافٍ في الحكم بالفساد؛ ولذا حكموا بصحّة صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها. وتمام الكلام يأتي عند التعرّض للحكم الوضعيّ بالنسبة إلى الجاهل؛ هذا.

٩٤٩ ـ قوله﵀: «وممّا يؤيّد إرادة المشهور للوجه الأوّل ...» (٤٢١:٢)

أقول: بيانه: أنّه لو لم يُرد الشارع التسوية بين العالم والجاهل في توجّه الخطابات إليهما، للزم عدم العقاب في التكاليف المشروطة الّتي لا تنجّز على المكلّف إلّا بعد حصول شرطها، مع أنّ العقاب ثابتٌ فيها إجماعاً. والملازمة مرقومةٌ في المتن.

٩٥٠ ـ قوله﵀: «فتأمّل» (٤٢٢:٢)

أقول: لعلّه إشارةٌ إلى عدم توقّف العقاب على توجّه الخطاب، بل مجرّد المبغوضيّة كافيةٌ فيه.

٩٥١ ـ قوله ﷺ: «إلّا من بعض مشايخنا المعاصرين ﷺ؛ حيث أطال ...» (٢:٤٢٣)

أقول: إنّ المراد به الفاضل النراقيّ ﷺ في المناهج[١]. ولم يسمع موافق من السابقين واللاحقين؛ ولذا رماه كلّ من تأخّر عنه بقوس واحد من غير تعرّض لتوجيه كلامه حتّى المصنّف ﷺ، مع أنّ بناءه بقدر الإمكان على توجيه كلمات الأعلام. ولابدّ أوّلاً من توجيه كلامه حفظاً لمرتبته؛ فنقول: أمّا ما أفاده ﷺ في المقدّمة، فتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة؛ وهي: أنّ الحكم له تقسيمات: منها: أنّه ينقسم تارةً: إلى الفعليّ والشأنيّ. وأُخرى: إلى الظاهريّ والواقعيّ. وثالثاً: إلى التكليفيّ والوضعيّ. وهذه من قبيل مانعة الخلوّ؛ لإمكان اجتماعها؛ بتقريب أنّ الحكم سواءٌ كان تكليفيّاً أو وضعيّاً له أثر مقصود متعلّق بأفعال المكلّفين: من الثواب والعقاب في العبادات، وجواز الوطء وحلّيّة النظر والتقبيل ونحوها في النكاح، والطهارة والنجاسة وحلّيّة الأكل ونحوها في المعاملات بالمعنى الأعمّ. وهذا الأثر المقصود لا يتعقّل حصوله إلّا بعد العلم بذلك الحكم، أو طريق آخر إليه، وإلّا فهذا الحكم شأنيّ؛ أي ليس له ذلك الأثر المقصود. وحينئذٍ فالأحكام ـ وضعيّاً كان أو تكليفيّاً ـ شأنيّ عند الجهل بها. وإذا حصل العلم بها أو طريق آخر إليها يعبّر عنها بالظاهريّة؛ فالظاهريّ هو الحكم المترتّب عليه الأثر المقصود.

إذا عرفت هذه، فما أفاده ﷺ في المقدّمة ـ من أنّ الحقائق الظاهريّة هي ما فطنه المجتهد إلى آخره، وكذا قوله: «فالأوّل في حكم المجتهد أو المقلّد؛ لأنّه يتعبّد باعتقاده» ـ ليس من جهة أنّ موضوعات الأحكام هي المعاني المعتقدة، بل من جهة أنّ تعلّقها على المكلّفين بمعنى ترتّب الأثر المقصود منها عليها يتوقّف

---

١ ـ مناهج الأحكام: ٣١٠.

على الاعتقاد، وإذا تعلّق الاعتقاد بها تصير أحكاماً ظاهريّة، ويترتّب عليها الأثر المقصود ما لم ينكشف الخلاف. وهذا عبارةٌ أُخرى عن الإجزاء في الأمر العباديّ؛ يعني أن إجزاءها عن الحقائق الواقعيّة وقيامها مقامها، نظير قيام العبادة الظاهريّة مقام العبادة الواقعيّة وإجزائها عنها. بل يمكن إثبات الصحّة بالاستصحاب أيضاً.

وفيه: أن الإجزاء في الأوامر العقليّة بمحلّ المنع حسب ما قرّر في محلّه. وأمّا الاستصحاب فلا مجرى له؛ لتبدّل الموضوع بزوال الاعتقاد.

وأمّا ما أفاده ﷺ ـ من الحكم بالبطلان في صورة الموافقة مع الأدلّة الظنّيّة فيما إذا اختصّ أثره بمعيّن، أو معيّنين، وبعبارة أُخرى كان من ذوي الإضافات كزوجة الغير ومال الغير ونحوهما ـ فملخّص وجهه حسب ما يستفاد من كلامه: أنّ الجاهل المتردّد حين صدور العمل لم يكن مأموراً بترتّب الأثر عليه. وإذا التفت إلى موافقته لرأى المجتهد يصير شاكّاً في ترتّب الأثر عليه؛ لأنّ المظنون لمجتهده سببيّة هذا العقد للأثر متّصلاً بصدوره، والمفروض أنّه ليس كذلك. وأمّا السببيّة المنفصلة فليس عليها دليلٌ؛ إذ ليس هو مظنون المجتهد، ولا دليل على كون الدخول في التقليد، مثل إجازة المالك في كشفه عن صحّة العقد من حين وقوعه. مضافاً إلى أنّ الأصل في المعاملات الفساد؛ هذا.

وفيه: أنّ مؤدّى الأمارات ومظنون المجتهد هو سببيّة العقد في الواقع من غير تقييد بالاتّصال بالأثر؛ بمعنى أنّ العقد المذكور حين صدوره محدث لعلاقة الزوجيّة، غاية الأمر عدم ترتّب الأثر المقصود عليه قبل قيام الظنّ. والمفروض عدم اعتبار ذلك الظنّ من باب الموضوعيّة، بل هو طريقٌ إلى الواقع كالعلم. فكما أنّه لا فرق في العلم بين حصوله قبل العقد وبعده، فكذلك الطرق الشرعيّة.

٩٥٢ ـ قوله ﷺ: «فنقول ـ بعد الاغماض عمّا هو التحقيق عندنا ...» (٤٢٦:٢)

أقول: فيه: أنّ إنكار الجعل في الأحكام الوضعيّة وإرجاعها إلى التكليفيّة أنسب بما أفاده الفاضل النراقيّ ﷺ؛ لأنّها حينئذٍ يكون بمثابة الأحكام التكليفيّة من حيث التقسيم إلى الواقعيّ والظاهريّ، بل هي هي؛ فيحكم بالصحّة فيها بمقتضى قاعدة الإجزاء.

٩٥٣ ـ قوله ﷺ: «إنّ الأحكام الوضعيّة على القول بتأصّلها ...» (٤٢٦:٢)

أقول: فيه: أنّ مراده ﷺ من كونها اُموراً واقعيّة على القول بالجعل، إن كان ترتّب الأثر عليها قهراً، نظير الحلاوة للتمر وسائر لوازم الماهيّات، ففيه: أنّه لم يقل به أحدٌ من القائلين بالجعل. وإن كان المراد ترتّب الآثار المقصودة بعد قيام الطرق العقليّة والشرعيّة، فتمثيله بموت زيد وأمثاله ليس في محلّه؛ فتأمّل.

٩٥٤ ـ قوله ﷺ: «بلا خلاف في ذلك ظاهراً؛ لعدم تحقّق نيّة القربة ...» (٤٢٩:٢)

أقول: فيه: أنّ التقرّب لا يكون إلّا إتيان العمل لا لداع نفسانيّ، وهو يحصل مع التردّد إذا رجى إدراك الواقع. والإجماع في مسألة الإطاعة الّتي هي عقليّة، ليس بمحلّ الاعتناء؛ لأنّ المرجع فيها هو حكم العقل. مضافاً إلى أنّ تحقّقه بَعْدُ في محلّ الكلام.

وقد وافقنا فيما ذكر بعض المحقّقين في حاشيته على المعالم في مقام ردّ المحقّق القميّ ﷺ، إلّا أنّه استثنى منه ما إذا كان الجاهل بالحكم المتردّد فيه، متردّداً في أنّه يحصل حينئذٍ نيّة القربة أم لا؟ وهذا في غير محلّه؛ كيف، وبعد عدم كون التزلزل قادحاً في حصول قصد القربة لا يفرق فيه بين هذا التزلزل والتزلزل في الحكم؟!

٩٥٥ ـ قوله ﷺ: «ويظهر وجهه بالتأمّل ...» (٤٣٥:٢)

أقول: ملخّص وجهه: أنّ المجعول أوّلاً في حقّ جميع المكلّفين هو الأحكام الأوّليّة، وهو المنشأ للمصالح والمفاسد. ومؤدّى الطرق الظاهريّة غير مجعول من حيث هو في قبال الواقع، وإنّما هو مجعولٌ من حيث إنّه طريق إليه ومرآةٌ له؛ فإذا أخطأ لم يترتّب عليه شيءٌ.

٩٥٦ ـ قوله ﷺ: «ولذا لو أدّى عبادةً بهذا الطريق فتبيّن ...» (٤٣٥:٢)

أقول: ربما يتوهّم أنّ هذا مصادرة؛ كيف، والخصم في المقام إنّما هو قائلٌ بالإجزاء؟! وهو لا يعترف بذلك بل يقول بسقوط الأمر وعدم وجوب الإعادة.

فيه: أنّ كلامه ﷺ في المقام ليس مسوقاً في قبال من يدّعي الإجزاء وتقييد الواقع بمؤدّى الأمارات. وإنّما تصدّى للبحث فيه بعد الفراغ عن إثبات المرآتيّة والطريقيّة في الأمارات، على ما قرّر في محلّه.

٩٥٧ ـ قوله ﷺ: «نعم، لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق الشرعيّة ...» (٤٣٦:٢)

أقول: يعني لو قلنا بأنّ اعتبارها من باب الموضوعيّة، فالمتعيّن هو الوجه الثاني. كما أنّه لو قلنا بأنّ اعتبارها في عرض الواقع، فالمتعيّن هو الوجه الثالث.

٩٥٨ ـ قوله ﷺ: «وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث ...» (٤٣٧:٢)

أقول: إنّ الاستظهار المزبور بظاهره لا ينتهي إلى شيء؛ كيف، وعقاب الجاهل كما صدّق به الفاضل النراقيّ ﷺ والسيّد ﷺ في الضوابط غير معنون في كلامهم؟! فمن أين منشأ الاستظهار المزبور؟! ولعلّ نظره ﷺ في منشأه إلى أنّ كلمتهم قد اتّفقت على أنّ كلّ واجب بالنسبة إلى تحصيل العلم مطلقٌ لا مشروطٌ. وهذا بإطلاقه يفيد أنّ ترك الواجب المجهول يعاقب عليه حتّى في موضع الاستثناء؛ والشاهد على

ذلك: أنّ المسافر الجاهل بحكم القصر لو ترك الصلاة رأساً، فالضرورة قاضيةٌ بأنّ عقابه على ترك القصر دون الإتمام. وأيضاً القضاء الواجب عليه بعد الالتفات لايكون إلّا قصراً. وهذا كلّه شاهد صدقٍ على أنّ الواجب على الجاهل حال الجهل هو القصر، فيعاقب على تركه، فلا يفرق في ترتّب العقاب على ترك الواجب بين مورد الاستثناء والمستثنى منه.

فإن قلت: إنّ ذلك مسلّمٌ، لكن الاستثناء حسب إطلاقه يدلّ على سقوط أثر الحكم التكليفيّ، كما يدلّ على سقوط الحكم الوضعيّ.

قلت: قد صدر هذا الكلام منهم في باب الخلل في مقام بيان حكم الناسي والغافل والجاهل بحسب القضاء والإعادة؛ حيث حكموا بوجوبهما على الجاهل إلّا في هذين الموضعين. وقرينة المقام تنادي على اختصاص السقوط بالحكم الوضعيّ، دون التكليفيّ.

وممّا ذكرنا ـ من اختصاص مورد الاستثناء بالحكم الوضعيّ ـ ظهر ما في كلام صاحب الفصول. حيث عمّم مورده بالنسبة إلى الحكم الوضعيّ ورفع العقاب.

٩٥٩ ـ قوله ﷺ: «فحينئذٍ: يقع الإشكال في أنّه إذا لم يكن ...» (٤٣٧:٢)

أقول: إنّ هذا الإشكال إنّما يرد ـ كما هو ظاهر المتن ـ لو قلنا باختصاص مورد الاستثناء بالحكم الوضعيّ. وأمّا لو قلنا بالتعميم فلا؛ فإنّه حينئذٍ ليس عقاب لكي ينتقل من ثبوته إلى ثبوت التكليف بالواقع، فيرد الإشكال.

وتقرير الإشكال المزبور: أنّ ثبوت الإثم في حقّ الجاهل بالقصر مثلاً، يستلزم ثبوت وجوب القصر عليه، وإلّا فلا وجه للإثم. وبعد وجوبه عليه فإمّا أن يكون الإتمام أيضاً واجباً عليه أم لا؟ فإن كان الثاني فلا وجه لكونه مسقطاً للتكليف بالقصر. وإن كان الأوّل فيلزم توجّه التكليف بالمتضادّين إليه في زمان واحد.

٩٦٠ ـ قوله ﷺ: «فالأوّل: أمّا بدعوى كون القصر مثلاً واجباً ...» (٢:٤٣٨)

أقول: توضيحه: أنّ منع تعلّق التكليف بالواقعيّ المتروك:

تارةً: بما أفاده السيّد المرتضى ﷺ في مقام جوابه أخيه: من أنّ العلم شرطٌ لثبوت الحكم في متن الواقع في مسألة القصر، وكذا الجهر والإخفات؛ فلا يكون في حقّ الجاهل فيهما حكمٌ لا شأناً ولا فعلاً.

وأُخرى: بأنّ العلم شرطٌ لتنجّز التكليف؛ بمعنى أنّ الحكم ثابتٌ في حقّ الجاهل فيهما شأناً لا فعلاً، نظير الجهل بالموضوع؛ حيث يحكم فيه بمقتضى الأُصول على خلاف الحكم الواقعيّ.

وثالثاً: بما أفاده الأردبيليّ ﷺ ومن تبعه في مقام الجهل بمطلق الأحكام؛ بأن يقال: إنّ الجاهل في موضع الاستثناء غير مكلّف بالواقع، وإنّما يعاقب على ترك التعلّم بوجوب القصر، وكذلك الجهر والإخفات.

والفرق بين هذا الوجه وسابقيه: أنّ العلم على الأوّل شرطٌ شرعيّ لثبوت الحكم، نظير البلوغ والطهارة. وعلى الثاني شرطٌ عقليّ، نظير اشتراط العقل والقدرة في ثبوت التكاليف. وعلى الثالث واجبٌ نفسيّ.

ورابعاً: بما عن شيخنا الشريف في مقام توجيه كلام الأردبيليّ: من أنّ الخطاب بالواقع منقطعٌ حال الجهل؛ لقبح خطاب الجاهل، وإنّما يعاقب على ترك الواقع حين تركه المقدّمة؛ أعني تحصيل العلم؛ هذا.

لكن هذا كلّه خلاف ظاهر المشهور؛ حيث إنّ ظاهرهم بقاء التكليف بالواقع المجهول حين الجهل.

٩٦١ ـ قوله ﷺ: «فإنّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام ...» (٢:٤٣٩)

أقول: هذا نظير عمل الجاهل القاصر؛ حيث ذهب فيه بعضٌ إلى كون عمله

مسقطاً عن الواجب الواقعيّ مع عدم توجّه أمر إلى ما اعتقده.

٩٦٢ ـ قوله ﷺ: «والثالث: ما ذكره كاشف الغطاء ﷺ[١] ...» (٢: ٤٣٩)

أقول: قد سبقه في ذلك المحقّق الكركيّ في محكيّ باب الدين والشهيد في محكيّ الروض، وتبعهم عدّةٌ من مشايخ متأخّري المتأخّرين.

وتطبيق ما ذكروه على المقام: أنّ وجوب كلّ من القصر والإتمام غير جائز إذا كان على وجه التقارن. وأمّا إذا كان على وجه الترتّب ـ بأن كان التكليف بالإتمام مترتّباً على معصية الشارع بترك القصر ـ فهو ممّا لاغرو فيه؛ كيف، ولا يمتنع عند العقل أن يقول المولى الحكيم لعبده: «أوجبتُ عليك الكون على سطح الدار، ولكن لو عصيتني فيه فاوجبتُ عليك الكون في فنائها»؛ فإنّ الأمر الثاني ترتّب على مخالفة الأمر الأوّل.

٩٦٣ ـ قوله ﷺ: «و يردّه: أنّا لا نعقل الترتّب في المقامين ...» (٢: ٤٤٠)

أقول: توضيحه: أنّ ذلك يعقل فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقّق معصية الأوّل؛ كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائيّة، فكلّف لضيق الوقت، بالترابيّة. ومن عصى بالمشي إلى الحجّ راكباً على الدابّة المغصوبة، فكلّف بعد الوصول بإتيان الحجّ، الى غير ذلك. وأمّا في مثل المقام ـ حيث إنّ عصيان الأمر الأوّل كان مقارناً لامتثال الأمر الثاني؛ فإنّ المفروض كون الأمر بالقصر باقياً حين الإتيان بالإتمام ـ فهو ممّا لا نعقله.

ومحتمل مراده ﷺ من دعوى عدم المعقوليّة بين وجهين:

أحدهما: الامتناع والاستحالة؛ لكون ذلك مستلزماً لأُمور هي من الممتنعات:

---

١ ـ أُنظر كشف الغطاء: ٢٧٠.

منها: وجود المعلول قبل استكمال العلّة؛ ضرورة أنّ علّة إيجاب الإتمام لايكون إلّا عصيان الشارع بترك القصر، والمفروض أنّ ترك القصر إنّما يحصل بإتيان الإتمام امتثالاً للأمر به؛ فإيجاب الإتمام يحصل قبل استكمال العصيان بترك القصر.

ومنها: اجتماع الأمر والنهي الآمريّ؛ بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه.

ومنها: اجتماع الضدّين؛ فإنّ ترك القصر حرامٌ. ولكونه مقدّمة للإتيان بالإتمام الواجب، واجبٌ.

ومنها: التكليف بما لا يطاق؛ فإنّ ترك القصر لكونه حراماً، ممتنعٌ شرعاً، والممتنع الشرعيّ كالممتنع العقليّ، فلا يجوز التكليف به.

وثانيهما: عدم التعقّل والإدراك بالوجدان؛ إمّا من جهة أنّ الأمر بالقصر حين الأمر بالإتمام، فهما متقارنان، ومع التقارن كيف يتصوّر الترتّب الّذي هو أُسطوانة هذا المسلك؟! وإمّا من جهة أنّ مبنى هذا المطلب ـ على ما ذكره بعض الأجلّة في فصوله ـ هو الواجب التعليقيّ. وهذا القسم من الواجب لم يأت بَعْدُ بمقام التعقّل.

ولمّا انجرّ الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالخوض في نبذٍ من الكلام في شرح الواجب التعليقيّ؛ فنقول:

إنّ المشهور على أنّ الواجب ينقسم ببعض الاعتبارات إلى مطلق ومشروط. وقد زاد عليهما صاحب الفصول[1] قسماً ثالثاً تصحيحاً به جملةً من الفروع الفقهيّة، ورافعاً به الإشكالات العقليّة الواردة فيها؛ وملخّص مقالته: أنّ الواجب ينقسم إلى مطلق ومشروط. وباعتبار آخر إلى منجّز ومعلّق؛ فإنّ الشرط إن كان شرطاً

---

١ ـ الفصول: ٧٩ ـ ٨١.

لوجوب الواجب ـ بأن كان وجوبه مشروطاً بوجوده لا نفس فعله ـ فهو المشروط. وإن كان شرطاً لفعله فإن كان المقدّمة غير اختياريّة ـ كمجيء الزمان ـ فهو بالنسبة إليه معلّق، وإن كانت اختياريّة فهو مطلقٌ. وبعبارة أُخرى: إنّ الشرط إن كان قيداً للفعل فهو الواجب المطلق. وإن كان قيداً لوجوبه فإن كان نفس هذا الشرط قيداً للوجوب فهو الواجب المشروط، وإن كان تقدير وجوده قيداً له فهو الواجب المعلّق.

وما يمكن أنّ يستدلّ به لإثبات هذا القسم من الواجب بين وجوه:

أحدها: بناء العقلاء؛ وتقريره أنّ المولى إذا أمر عبده في الليل بقوله: «سافر غداً»، وكان العبد فاقداً لمقدّمات المسافرة كالزاد والراحلة وأمثالهما، ولم يأت بمقام تحصيلها إلى أن وصل زمان المسافرة، أو كان واجداً لها ففوّتها، فإنّ العقلاء لايزالوان حاكمين بمذمّته واستحقاقه العقاب. وحينئذٍ إمّا نقول: بأنّ وجوب المسافرة قبل وصول زمانها بمثابة الوجوب في الواجبات المطلقة، أو المشروطة، أو المعلّقة. لا سبيل إلى الأوّلين، فتعيّن الثالث.

أمّا الأوّل: فلأنّهم ذكروا أنّ الواجب بالنسبة إلى المقدّمة الغير المقدورة لامحالة يكون مشروطاً. ولو كان هذا واجباً مطلقاً يلزم انتقاض قولهم هذا به؛ كيف، والمسافرة تتوقّف على مجيء الغد، والمكلّف غير قادر على الإتيان به؟!

وأمّا الثاني: فلأنّه لو كان مشروطاً لم يجب مقدّمته، وقد عرفت حكم العقلاء بوجوب تحصيل مقدّمته وحرمة تفويته، فلابدّ من الالتزام بالواجب التعليقيّ لكي ينطبق عليه.

وثانيها: الإجماع على أنّ الواجب الموقّت إذا دخل وقته يصير منجّزاً في حقّ المكلّف؛ من غير فرقٍ فيه بين كون المكلّف واجداً لمقدّماته، أو فاقداً لها. وحينئذٍ

إن قلنا إنّ هذا الواجب قبل إيجاد مقدّماته واجبٌ مشروطٌ، فهو ينافي الإجماع المزبور. وإن قلنا إنّه واجبٌ مطلق، فهو ينافي قولهم: بأنّ الواجب بالنسبة إلى المقدّمة الغير المقدورة مشروطٌ لا مطلق.

ودعوى: أنّ سائر مقدّمات الموقّت بعد دخول وقته مقدورٌ للمكلّف.

مدفوعة: بأنّه كذلك، لكن إيجادها يحتاج إلى مرور زمان، وهو غير مقدور، فنفس المقدّمة مقدورة للمكلّف، لكن مقدّمتها ـ أعني مرور الزمان ـ غير مقدورة. وإذ لم يكن سبيلٌ إلى كونه من هذين القسمين، فتعيّن كونه من الثالث وهو عين المدّعى.

وثالثها: أنّ الغسل للجنب في ليلة رمضان كان واجباً موسّعاً في تمام الليلة، كما هو مقتضى كلام المعظم والأخبار الدالّة على وجوب الغسل قبل الفجر؛ لإطلاقها بالنسبة إلى أجزاء زمان ما قبل الفجر. وحينئذٍ فإن قلنا إنّ وجوب الصوم ليس بمشروطٍ بتحقّق الفجر، وإنّما الشرط له تقدير حصوله وهو أمرٌ حاصلٌ قبل طلوع الفجر، ووجوب الغسل فيه من جهة أنّ ذي المقدّمة ـ أعني الصوم ـ واجبٌ فيه، فهذا عين الالتزام بالواجب التعليقيّ. وإن لم نقل بذلك، فإن التزمنا بأنّ الصوم قبل طلوع الفجر واجبٌ مشروطٌ، فهو منافٍ للحكم بوجوب مقدّمته؛ أعني الغسل في تمام الليل. وإن التزامنا بأنّه واجبٌ مطلقٌ، فهو منافٍ لكون شرطه ـ أعني مجيء الفجر ـ غير مقدور.

هذا غاية ما يمكن أن يتصوّر به الواجب التعليقيّ، وإقامة الدليل عليه.

لكن لنا في انهدام بنيانه كلامٌ، وشرحه مبنيّ على مقدّمة:

وهي: أنّ الواجب إذا كان موقّتاً بوقت كان مجيئه خارجاً عن تحت قدرة المكلّف يصحّ بحكم العقل والعقلاء صدور الأمر من المولى بالنسبة إليه قبل وقته؛

بأن يقول لعبده في الليل: «سافر غداً». وما يتصوّر في كيفيّة وجوبه بين وجهين:

أحدهما: أن يكون محلّ إرادة المولى مسافرته على تقدير حصول ما له من المقدّمات المعدومة، وبقاء ما هو الموجود منها.

والثاني: أن يكون محلّ إرادته هو المسافرة مع تحصيل المقدّمات الغير الموجودة، وعدم تقويت الموجودة منها بحيث لو فوّت العبد على نفسه هذه ولم‌يأت بمقام تحصيل تلك، لعوقب عليه عقاب الواقع حين ترك المقدّمة؛ فالمقدّمات أيضاً واجبة، لكن لا الوجوب المعلوليّ المنبعث من الأمر بذي المقدّمة؛ كيف، ونفس ذي المقدّمة لم يأت بَعْدُ بمقام الوجوب لكي يجب المقدّمة بوجوبه؟! بل بالوجوب التهيّئيّ النفسيّ الغرض منه هو الإيصال إلى الغير؛ فإن كان وجوبه على الوجه الأوّل فهو واجبٌ مشروطٌ. وإن كان على الثاني ففيه وجوبان: وجوبٌ مشروطٌ يكون الغرض منه حصول متعلّقه بنفسه، وهو وجوب نفس المسافرة؛ فإنّ تنجّزه موقوفٌ على مجيء الغد. ووجوبٌ منجّزٌ تهيّئيّ يكون الغرض منه هو الإيصال إلى الغير، وهو وجوب التحفّظ على المقدّمات الّتي كان العبد واجداً لها، وتحصيل ما كان فاقداً لها.

إذا عرفت ما ذكر، فنقول: إنّ مُبدع الواجب التعليقيّ إن أراد به الوجوب على الوجه الأوّل، فقد عرفت أنّه مشروطٌ لا ربط له بمقالته.

وإن أراد به الوجوب على الوجه الثاني ـ أعني الوجوب التهيّئيّ؛ بأن يقول: إنّ هذا هو الوجوب التعليقيّ، والاختلاف إنّما هو في التسمية ـ ففيه: أنّ هذا ليس قسماً ثالثاً بين المشروط والمطلق، بل هو من أقسام المطلق؛ ولذا التزم به من ليس في كلامه شائبة الوجوب التعليقيّ، كما تقدّم في توجيه كلام الأردبيليّ ﷺ. والّذي يدلّ على عدم ربط مقالته بالوجوب التهيّئيّ: أنّه ﷺ قد وسّع في دائرة الوجوب

التعليقيّ إلى أن أجراه في مسألة الركوب على الدابّة للمشي إلى الحجّ إذا كانت مغصوبةً مع فرض الانحصار، ومسألة تصحيح الضدّ، مع أنّ الوجوب التهيّئيّ ممّا لامسرح له فيهما؛ أمّا جريان الوجوب التعليقيّ في الأوّل: فلأنّ الأمر بالحجّ إنّما جاء مرتّباً على معصية التكليف بترك الغصب. والشرط له ليس نفس العصيان لكي يلزم تأخير العلّة عن المعلول، بل تقدير حصوله، وهذا هو الوجوب التعليقيّ.

وأمّا جريانه في الثاني: فلأنّ الأمر بالصلاة مثلاً إنّما جاء مرتّباً على مخالفة الأمر بالإزالة. والشرط له كالأوّل ليس نفس العصيان، بل تقدير حصوله؛ فهو بمثابته.

وأمّا عدم جريان الوجوب التهيّئيّ فيهما: فلأنّ الوجوب التهيّئيّ إنّما يتحقّق فيما إذا أمر المولى بشيء لكي يحصل بإتيانه التهيّؤ والاستعداد للوصول إلى الغير، وهذا المعنى ممّا لا مسرح له فيما هو بمحلّ بغض المولى.

وإن أُريد بالوجوب التعليقيّ معنى آخر غيرهما، فهو بَعْدُ لم يأت بمقام التعقّل؛ نعم، هنا توجيهات أُخر في تصوّره، يأتي بيانها مع ما فيها بُعَيْد هذا.

وكيف كان: فلمّا كان الوجوب التعليقيّ بمقام البطلان لم يتعرّض لذكره صاحب الهداية، وإنّما التزم ـ كما عن صريح كلامه ـ في مسألة الضدّ وباب اجتماع الأمر والنهي، بالشرط المتأخّر مستظهراً لثبوته من الموارد الواردة في الشريعة، كما في الإجازة الكاشفة عن صحّة العقد الفضوليّ، وتوقّف صحّة الأجزاء المتقدّمة من الصلاة على الأجزاء المتأخّرة منها، إلى غير ذلك.

أقول: إنّ الشرط المتأخّر على ما عليه حقيقةً أمرٌ غير معقول؛ كيف، وهو مستلزمٌ لتأخّرٌ العلّة عن المعلول؟! وما يمكن أن يوجّه به بحيث يرجع إلى الشرط المقارن بين وجوه؛ بأن يقال:

تارةً: بأنّ الشرط ليس نفس ذلك الشيء المتأخّر، بل الشرط إنّما هو العلم بحصوله، وهو أمرٌ حاصل، فيحصل التقارن.

وأُخرى: بأنّ الشرط إنّما هو البناء والعزم على عصيان الآخر، لا نفس العصيان، وهو أيضاً أمرٌ حاصلٌ، فيحصل التقارن.

وثالثاً: بأنّ الشرط ليس هو الأمر المتأخّر، بل ما ينتزع منه؛ أعني كون الفعل بحيث يتعقّبه ذلك الأمر المتأخّر.

وكلّ ذلك ممّا ليس له محصّل:

أمّا الأوّل: فلأنّ العلم حينئذٍ يكون جزءاً للموضوع، وجعل العلم جزءاً للموضوع وإن ثبت في مواضع عديدة، لكن إثباته في مثل المقام بمكانٍ من المنع؛ كيف، وإطلاق مثل أدلّة الصلاة والوضوء وغيرهما ممّا يفتقر إليه في المقام، عارٍ عن أخذ العلم فيها جزء الموضوع؟! فكون العلم جزء الموضوع فيه محجوجٌ بإطلاق الأدلّة.

وأمّا الثاني: ففيه ـ مضافاً إلى كونه خلاف ما ينادي به كلام الفصول ـ: أنّ الأدلّة لا تساعد ذلك؛ كيف، ولم يرد فيها ما هو بمضمون قوله: «إن عصيتني فافعل كذا»؟! لكي يقال: إنّه لابدّ من تقدير البناء والعزم من باب دلالة الاقتضاء، بل الوارد إنّما هو إطلاق الأدلّة، وهو بمعزل عن إفادة البناء والعزم على المعصية بالنسبة إلى ما يأتي بمقام الترك.

وأمّا الثالث: فهو أمرٌ اعتباريّ قد انتزع ممّا لم يوجد بَعْدُ في الخارج. والأمر الانتزاعيّ إذا كان منشأ انتزاعه أمراً موجوداً في الخارج ـ كالفوقيّة ـ ليس له أثرٌ خارجيّ، وإنّما يعتبر وجوده في الذهن، فكيف فيما إذا كان منشأ انتزاعه معدوماً كما في المقام؟!

وإذ قد عرفت أنّ الشرط المتأخّر ليس له وجهٌ، فلابدّ من التفصّي عمّا يتراءى في الشريعة كونه من مقولة الشرط المتأخّر؛ فنقول:

إنّها بين طوائف: ما هو من المعاملات؛ مثل الإجازة على القول بالكشف، ومثل الشهر الثاني عشر في استقرار وجوب الزكاة؛ فإنّ وجوبها إنّما يثبت في الشهر الحادي عشر مشروطاً بحصول الشهر الثاني عشر، ومثل إتيان القبول في ترتّب الأثر على الإيجاب.

وما هو من العبادات؛ وهو بين ما يكون من المقدّمات الخارجيّة مثل الغسل في ليالي شهر رمضان حيث يصحّ الإتيان به وجوباً ولو في أوّل الليل، وما يكون من المقدّمات الداخليّة كما في كلّ شرط اعتبر استمراره من أوّل العمل إلى آخره، كالطهارة والستر والقدرة وأمثالها؛ فإنّ صحّة الجزء الأوّل من الصلاة مشروطٌ بكون المصلّي باقياً على الطهارة وكذلك الستر، في الجزء الآخر منها، وكذلك التكليف بالجزء الأوّل مشروطٌ بالقدرة على الإتيان بالجزء الآخر.

والتفصّي عنه في هذه المواضع:

أمّا الأوّل: فبما في مكاسب المصنّف؛ فراجع[1].

وأمّا الثاني: فبما عرفت: من كون هذه المقدّمة واجبة بالوجوب التهيّئيّ؛ ففي أوّل الليل في المثال المفروض قد توجّه إلى المكلّف وجوبان: وجوبٌ تهيّئيّ تنجّزيّ، وهو وجوب الغسل. ووجوبٌ مشروطٌ، وهو وجوب الصوم؛ حيث اشترط بمجيء اليوم؛ فلم يتحقّق فيه شرطٌ متأخّر. وثبوت مثل هذا الوجوب كما يكون بالدليل الشرعيّ ـ كما في هذا المثال؛ حيث ورد الدليل على ثبوت القضاء والكفّارة على مَن بات مع الجنابة في شهر رمضان ـ فكذلك يكون بحكم العقل،

---

١ ـ كتاب المكاسب ٣: ٤٠٨.

كما في الأمر بالمسافرة؛ فإنّه يدلّ من باب دلالة الالتزام على وجوب حفظ الراحلة مثلاً.

وأمّا الثالث: فبأنّ شرط التكليف إنّما هو القدرة على المكلّف به، ومعنى اشتراطها أن يحصل للمكلّف حالة يصحّ بها إتيانه في مقام التكليف، وهي ليست إلّا استعداده لإتيان الملّكف به، فإذا دخل في الصلاة فقدرته على إتيان الجزء الأخير وإن كان أمراً متأخّراً، لكنّ الاستعداد على إتيانه أمرٌ حاصلٌ له حين الدخول. ولا يفرق في ذلك بين ما إذا حصل الفاصلة بين زمان التكليف وإتيان المكلّف به، وعدمه؛ فإنّ الاستعداد له أمرٌ محرز على أيّ تقدير.

والحاصل: أنّ محلّ الكلام ما إذا حصل العلم بقدرة المكلّف حين العمل؛ كيف، ولو شكّ فيها أو أُحرز عدمها، فلا يصحّ تكليفه أصلاً؟! وحينئذٍ فالمكلّف ـ سواءٌ كان حين التكليف قادراً أو عاجزاً ـ إذا علم بقدرته حين العمل، بمقامٍ يقال في حقّه: إنّه سيقدر عليه. ونفس القدرة وإن كان متأخّراً، لكن هذه الصفة ثابتةٌ له مقارنة مع التكليف.

ودعوى: أنّ مرجع هذا إلى مقالة القائل بالوجوب التعليقيّ؛ من حيث انتزاع هذه الصفة من الأمر المتأخّر، فيأتي فيه ما أورد عليه.

مدفوعة: بالفرق بينهما؛ كيف، والقدرة والعجز من الصفات القائمة بالمكلّف وتوجب تنويعه حقيقةً، نظير الحضر والسفر، فيصحّ انتزاعها وقيامها بالمكلّف. وهذا بخلاف تلك الصفات المنتزعة الّتي مرّت في مقالته؛ فإنّها من الأُمور الاعتباريّة المحضة، لا ربط بينها وبين المكلّف أبداً.

هذا كلّه فيما إذا كان الشرط المتأخّر من مقولة غير الزمان. وأمّا الزمان، فهو:

تارةً: يكون شرطاً لمصلحة الفعل؛ بمعنى أنّ المصلحة الكامنة فيه لا تكاد

تحصل من إتيانه إلّا بعد وقوعه في ذلك الزمان، كالأمن في الليل بالمسافرة، أو الصوم في يومه، والأمر قبل الزوال بإتيان الصلاة بعده؛ فإنّ مجيء الغد، ودخول الزوال شرطٌ لمصلحة الفعل.

وأُخرى: لا يكون شرطاً، بل هو من باب اللوازم؛ حيث إنّ الفعل التدريجيّ الحصول لا يأتي بمقام الحصول إلّا بمرور الزمان.

واعتبار الزمان بالنسبة إلى المأمور به إن كان من الأوّل، فلا محالة يكون الواجب بالنسبة إليه مشروطاً. ولو وصل دليلٌ على ترتيب آثار الواجب المطلق عليه قبل مجيء وقته، فلا يرتفع محذور الشرط المتأخّر عنه إلّا بالالتزام بالواجب التهيّئيّ الّذي عرفت في تصحيح إتيان غسل الجنابة في ليلة رمضان على وجه الوجوب.

وإن كان من الثاني، فهو ليس من الشرط لكي يستلزم تأخّره لمحذور عقليّ.

٩٦٤ ـ قوله ﷺ: «ألا ترى أنّ قول القائل: «أعط كلّ بالغ رشيد ...» (٤٤٢:٢)

أقول: تحقيق الكلام في المقام: أنّ محلّ النزاع ما إذا كان الوجوب المتوجّه إلى الموضوع مقيّداً بقيد ـ سواءٌ كان هذا القيد من مقولة الشرط، أو السبب ـ وكان بحسب المفهوم مبيّناً والشكّ في حصوله في الخارج؛ فالنزاع في الشبهة الموضوعيّة الحاصلة في الواجبات المشروطة، دون الواجب المطلق، كما في قول القائل: «أعط كلّ بالغ رشيد ...»؛ وذلك لأنّ الوجوب إذا توجّه إلى موضوع فإمّا أن يكون ذلك الموضوع موجوداً، أو معدوماً.

وعلى الأوّل: فإن كان معلوماً، فلا إشكال في لزوم امتثال ذلك الحكم المتوجّه إليه. وإن كان مجهولاً، فلابدّ بحكم إطلاق الخطاب وحكم العقل، من تحصيل العلم به وامتثال الحكم بالنسبة إليه؛ لأنّ تحصيل العلم به مقدّمة لامتثال

ذلك الحكم، فتجب بحكم الإطلاق والعقل الصريح؛ نعم، إن ثبت من الخارج تقييد ذلك الإطلاق بالعلم به، فلا يجب الفحص، لكنّه يخرج حينئذٍ من الواجب المطلق ويندرج تحت ذلك الكلّيّ الّذي حرّرناه في بيان محلّ النزاع.

و على الثاني أيضاً يجب إيجاد الموضوع بحكم الإطلاق والعقل مقدّمةً للامتثال، إلّا إذا ثبت من الخارج تقييد الإطلاق بوجود الموضوع، فلا يجب؛ لاندراجه تحت الواجب المشروط، ويندرج تحت محلّ النزاع.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره صاحب المعالم﵀[1] من وجوب الفحص في مثل قول القائل: «أعط كلّ بالغ ...» ووجوب التبيّن في خبر مجهول الحال، ليس ممّا هو محلّ النزاع؛ فالمخالف الصريح في المسألة هو المحقّق القميّ﵀[2] دون صاحب المعالم﵀.

٩٦٥ ـ قوله﵀: «إلّا ما ربما يتوهّم: من أنّ العلم بالتكليف ثابتٌ ...» (٢:٤٤٤)

أقول: هذا بمثابة ما ذهب إليه المولى البهبهانيّ﵀ وغيره من وجوب الاحتياط في مسألة قضاء الفوائت إذا جهل بمقدارها[3]. ومنشأ النظر في الكلّ هو التمسّك بقاعدة الاشتغال، والاستدلال بها في مثل المقام في غاية العجب.

٩٦٦ ـ قوله﵀: «أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به ...» (٢:٤٤٥)

أقول: هذا منقوضٌ بقاعدة الطهارة؛ حيث إنّ عدم الفحص فيها إجماعيّ، مع استلزامه الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً.

٩٦٧ ـ قوله﵀: «ففيه: أنّه مسلّم ولا يجدي؛ ...» (٢:٤٤٦)

أقول: ملخّصه: أنّ ذلك لا يجدي في إثبات وجوب الفحص؛ لأنّ الشرط

---

١ ـ المعالم: ٢٠١.　　٢ ـ القوانين ١: ٤٦٠.

٣ ـ ولو فاتته صلواتٌ لا يعلم كمّيّتها ولا عينها صلّى أيّاماً متوالية إلى أن يغلب عنده الوفاء؛ أُنظر جواهر الكلام ١٣: ١٢٥.

حينئذٍ في مسألة الحجّ هو الاستطاعة الواقعيّة، والشكّ فيها يوجب الشكّ في المشروط، ومقتضى الأصل عدمه.

ودعوى: أنّ مراده﵀ ليس كون حصول الاستطاعة بشرط شرعيّ لكي يرفع بالأصل عند الشكّ، بل كون ثبوت وجوب الحجّ منجّزاً عند عدم العلم، كما هو معنى كونه واجباً مطلقاً.

مدفوعةٌ: بأنّه لا دليل على ثبوت تنجّز الوجوب حينئذٍ أصلاً.

٩٦٨ ـ قوله﵀: «أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان ...» (٤٤٧:٢)

أقول: إنّ النسبة بين الظنّ واليأس عمومٌ من وجه؛ لأنّه ربما كان ظانّاً بعدم الدليل، لكنّه ليس بمأيوس عن الظفر به. وأُخرى: يرى من نفسه اليأس عن الظفر عليه بعد الفحص في الجملة، لكن عدمه لم يأت بمقام الظنّ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لعلّ مراده﵀ أنّ مقتضى أدلّة اشتراط الفحص إنّما هو الفحص البالغ حدّ العلم، وإذا تعذّر هذه المرتبة ـ كما سيأتي ـ يتعيّن الأخذ بالظنّ، لكن لا كلّ ظنّ بل ما هو أقرب إلى العلم من مراتب الظنّ، وهو ليس إلّا البالغ حدّ الاطمينان، والمراد باليأس هنا هو؛ هذا.

٩٦٩ ـ قوله﵀: «أنّ إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكمٍ آخر ...» (٤٤٩:٢)

أقول: ملخّص شرح مراده: أنّ الأصل قد يثبت به الحكم الشرعيّ، وقد لا يثبت به. وميزان الكلّيّ في الطرفين: أنّ ذلك الحكم إن كان من آثار المستصحب بلا واسطة، أو مع واسطة حكم شرعيّ، فيكون الأصل مثبتاً له؛ كما إذا شكّ من كان واجداً لمقدارٍ من المال وافٍ بالحجّ، في ثبوت دَيْن على ذمّته؛ فإنّ الدَين مانعٌ شرعيّ للحجّ، كالحدث بالنسبة إلى الوضوء، فيدفع بالأصل ويترتّب عليه وجوب الحجّ، كما أنّ أصالة عدم الحدث يوجب صحّة الوضوء.

لا يقال: إنّ هذا معارض بأصالة عدم وجوب الحجّ.

لأنّا نقول: إنّ الشكّ في وجوب الحجّ مسبّبٌ عن الشكّ في مـانعيّة الدَيْـن، فالأصل فيها سببيّ، فيقدّم على المسبّبيّ.

لايقال: إنّ الأصل المزبور أصلٌ مثبت؛ لأنّه يوجب ثبوت حصول الاستطاعة، ثمّ يترتّب عليها وجوب الحجّ.

لأنّا نقول: إنّ الاستطاعة عبارة عن وجود المال الوافي بالحجّ مع عدم ثبوت الدَيْن. والأوّل ثابتٌ بالعيان، والثاني بالأصل، فيترتّب عليه وجوب الحجّ. وبعبارة أُخرى: إنّ الاستطاعة ليست شيئاً في طول المال الوافي وعدم الدين، لكي يثبت بعد إحرازهما موضوع الاستطاعة، فيجب الحجّ. بل هي عبارةٌ أُخرى عن ثبوتهما، فيكون ترتّب وجوب الحجّ بلا واسطة وإن كان من آثاره بواسطة أمر عـاديّ أو عقليّ، فلايكون الأصل مثبتاً له.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا المثال الأوّل: فإن أراد بأصالة عدم وجوب الاجتناب عن أحد الإنائين إثبات الطهارة فيه، فهو من حيث هو لا مانع من جريانه إلّا أنّه معارضٌ بجريانه في الآخر؛ فسقوط الأصل من جهة المعارضة لاكونه مثبتاً للحكم.

وإن أراد بها إثبات وجوب الاجتناب عن الآخر فعدم كون الأصل مثبتاً له إنّما هو من جهة أنّه لا يثبت به ما ليس بأثر شرعيّ؛ لأنّ الملازمة بين عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما ووجوب الاجتناب عن الآخر ليس إلّا من جـهة العـلم الإجماليّ، لا أنّ الملازمة بينهما بحسب الشـرع؛ فـالملازمة اتّـفاقيّة لا واقـعيّة، فلا يندرج تحت ميزان ما يثبت الحكم فيه بالأصل.

وأمّا المثال الثاني: فالحالة السابقة فيه تارةً: تكون معلومة بأن كان مسبوقاً بالكرّيّة، أو مسبوقاً بعدمها، وأُخرى: تكون مجهولة؛ أمّا الأوّل: فلا إشكال فـيه. وأمّا الثاني: ففيه للفقهاء قولان مبنيّان على أنّ القلّة شرط للانفعال، أو الكرّيّة مانعة

عنه؛ فعلى الأوّل يحكم بطهارة الماء المزبور بعد ملاقاة النجاسة؛ لأنّ شرط النجاسة ـ وهو القلّة ـ مشكوك، والشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط، فيرجع إلى قاعدة الطهارة وأصالة عدم تأثير الملاقاة.

وعلى الثاني: يحكم بنجاسته؛ لأنّ الملاقاة مقتضيةٌ للنجاسة، والمانع لها ـ أعني الكرّيّة ـ بمحلّ الشكّ، ونفس الشكّ في المانع كافٍ في الحكم بعدمه؛ لأنّ احتمال وجوده معارضٌ باحتمال عدمه، فيبقى المقتضي على اقتضائه.

وهذا الوجه إن تمّ يكون حاكماً على الأوّل؛ لأنّه بعد إحراز المقتضي ودفع المانع، لا يبقى شكّ لكي يتشبّث بأصالة عدم تأثير الملاقاة. لكنّ الكلام في تماميّته؛ لما يأتي في باب الاستصحاب عند تعرّض كلام المحقّق؛ حيث استدلّ لحجّيّة الاستصحاب بوجود المقتضي وكون وجود المانع معارضاً باحتمال عدمه[1] من: «أنّ مجرّد الشكّ في المانع غير كافٍ في الحكم بالعدم، بل لابدّ في مقام ترتيب أثر المقتضي من إحراز عدم المانع، ولو بالأصل».

فان قلت: إنّ إحراز عدم المانع في المقام ممّا له مجالٌ؛ بأن يقال: إنّ الأصل عدم الكرّيّة.

قلت: إنّ هذا من الأُصول المثبتة؛ لأنّ المستصحب فيه إن كان عدم كرّيّة هذا الماء، فهو فاقدٌ للحالة السابقة. وإن كان عدم الكرّيّة على الإطلاق، فانطباقه على هذا الفرد أصلٌ مثبت.

وكيف كان: فغاية ما يدلّ على الوجه الثاني ـ أعني كون الكرّيّة مانعة ـ ما أشار إليه المصنّف رحمه الله: من أنّ مفاد قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ ...»[2] ليس إلّا سببيّة الكرّيّة لعدم الانفعال، وهو مستلزمٌ لكونها بالنسبة إلى الانفعال مانعة.

---

١ ـ معارج الأُصول: ٢٠٧.

٢ ـ الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و٢ وغيرهما.

وفيه: أنّ وجود الموضوع في كلّ قضيّة لا يكون إلّا شرطاً لترتّب حكمه عليه، ومثل ذلك لا يستلزم كون وجود ذلك الموضوع مانعاً عن ترتّب ما هو ضدّ لهذا الحكم؛ ضرورة أنّه لو قيل: «إذا سافرت يجب عليك القصر»، فغاية ما يستفاد منه كون السفر شرطاً للقصر. وأمّا كون السفر مانعاً عن وجوب الإتمام، فهو بمعزل عن إفادته؛ لأنّ كلّاً من السفر والحضر موضوعٌ مستقلٌّ توجّه إليه حكمه، ووجوده يوجب ترتّب الحكم، وعدمُه عدمه. وأمّا كون كلّ منهما مانعاً عن حكم الآخر، فهو ممّا لم يستفده أحدٌ من القضيّة المزبورة؛ ولذا لا يقال في مقام الشكّ في السفر إنّه مانعٌ، فيدفع بالأصل. وكذلك في طرف الحضر.

وأمّا المثال الثالث: فتحته صورتان؛ فإنّ تاريخ واحد من الكرّيّة والملاقاة قد يكون معلوماً. وقد يجهل التاريخان بالكلّيّة.

أمّا الأوّل: فيحكم فيه على مجهول التاريخ بأصالة عدم وجوده في تاريخ صاحبه، فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة؛ فإذا علم تاريخ ملاقاة النجس للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرّاً، فيقال: الأصل بقاء قلّته وعدم كرّيّته في زمان الملاقاة. وإذا علم تاريخ الكرّيّة وجهل تاريخ الملاقاة، فيقال: الأصل عدم تقدّم الملاقاة.

وأمّا الثاني: فمقتضى أصالة عدم تحقّق الكرّيّة حين الملاقاة وإن كان هو الحكم بالنجاسة، لكن يعارضها أصالة عدم تقدّم تحقّق الملاقاة حين حدوث الكرّيّة. وأثره إنّما هو الحكم بالطهارة. وبعبارة أُخرى: إنّ الأصل بقاء عدم الكرّيّة على عدمه الأزليّ في كلّ آنٍ حتّى زمان الملاقاة، والأصل بقاء عدم الملاقاة على عدمه الأزليّ في كلّ زمانٍ حتّى زمان حصول الكرّيّة. ومفاد الأوّل تأخّر الكرّيّة فأثره هو الحكم بالنجاسة. ومفاد الثاني تأخّر الملاقاة، فأثره هو الحكم بالطهارة. وبعد التعارض يتساقطان، فيكون المرجع قاعدة الطهارة.

هذا حسب ما يقتضيه التحقيق وسلكه المصنّف﵀ في باب الاستصحاب، لكن ظاهر عبارته هنا يستشمّ منه خلافه؛ فإنّه حكم بحصول التعارض بينهما من غير تفصيل بين معلوم التاريخ ومجهوله. وإنّما حكى القول بالتفصيل من غيره. وهذا كما ترى ظاهرٌ في أنّ بناءه هنا على الحكم بالتعارض بين الأصلين مطلقاً.

٩٧٠ ـ قوله﵀: «فقد يفصّل فيها بين ما كان تاريخ واحدٍ من الكرّيّة ...» (٢:٤٥٣)

أقول: إنّ المفصّل هو صاحب الفصول[1] تبعاً لما عن ثاني الشهيدين. والفرق بين ما سلكه والمسلك المختار: أنّ الحكم بالطهارة على الثاني من جهة التعارض والتساقط وكون المرجع فيه قاعدتها. وعلى الأوّل من جهة أنّ الحاصل من إعمال الأصلين هو التقارن، ومقتضاه هو الحكم بالطهارة.

وفيه: أوّلاً: أنّ الأصل لا يثبت إلّا اللوازم الشرعيّة، والتقارن ليس منها.

وثانياً: أنّ تقارن ورود النجاسة والكرّيّة موجبٌ لانفعال الماء؛ لأنّ علّة الحكم بعدم الانفعال إنّما هو الكرّيّة؛ فلابدّ من حصولها أوّلاً لكي يترتّب عليه المعلول؛ ويؤيّده ما عن المشهور من الحكم بالنجاسة في مسألة تتميم الماء كرّاً بماء النجس. واستدلّ من ذهب فيها إلى الطهارة بأنّ استصحاب طهارة المتمَّم ـ بالفتح ـ يقتضي طهارة الجميع؛ فإنّ الماء الواحد غير قابل للحكم بالطهارة والنجاسة على وجه التبعيض. واستصحاب نجاسة الماء المتمِّم ـ بالكسر ـ بعد ضمّ هذه المقدّمة، يقتضي النجاسة، وبعد التعارض يكون المرجع قاعدة الطهارة؛ هذا.

٩٧١ ـ قوله﵀: «ويرد عليه: أنّه إن كانت قاعدة «نفي الضرر» ...» (٢:٤٥٥)

أقول: حاصله: أنّ قاعدة الضرر إن كانت معتبرةً في المقام، فلكونها من الأدلّة

---

١ ـ الفصول: ٣٦٥.

الاجتهاديّة تكون حاكمةً على البراءة. ولا وجه لاختصاص مساق الشرط بخصوصها، بل كلّ دليل اجتهاديّ يوجب سقوط الأصل وإن لم تكن معتبرةً، فلاوجه لترك العمل بالبراءة. وكون المقام من الشكّ في المكلّف به بمحلّ المنع؛ لانحلاله إلى العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ، فالمرجع فيه هو البراءة.

والأولى أن يقال: إنّ محتملات مراد الفاضل التوني[1] ثلاثة:

أحدها: أن يقال: إنّ مفاد حديث الشريف إنّما هو نفي الضرر بنفسه، فلا يشمل تدارك الضرر، كما هو محلّ الكلام في تلك الأمثلة، فيكون تدارك الضرر ممّا لانصّ فيه. والمرجع فيه ـ لكون الشبهة تحريمة؛ حيث لا يعلم أنّ ترك التدارك حرامٌ أم لا؟ ـ هو الاحتياط على مذهب الأخباريّ، وهذا القائل أيضاً بمذاقهم.

وثانيها: أن يقال: إنّه من مجمل النصّ؛ حيث لا يعلم أنّ ترك التدارك أيضاً ضررٌ أم لا؟ فيكون المرجع فيه أيضاً هو الاحتياط.

وثالثها: أن يكون نفي الضرر بعمومه شاملاً لعدم جواز ترك تدارك الضرر، لكن هذا العموم ـ لكثرة التخصيص فيه ـ يكون موهوناً، فدار الأمر بين الرجوع إلى الأصل دون هذا العموم ـ لكثرة التخصيص فيه ـ وبين التمسّك به وعدم الاعتناء بهذا الوهن في قبال الأصل؛ وحيث إنّ الشكّ فيه في المكلّف به، فيرجع فيه إلى الاحتياط.

وضعف كلّ من هذه الوجوه بمكانٍ من العيان؛ هذا.

٩٧٢ ـ قوله ﷺ: «وحيث جرى ذكر حديث «نفي الضرر والضرار» ...» (٢:٤٥٧)

أقول: إنّ هذه قاعدة نفيسة قد استدلّ بها في فروعات عويصة؛ ولذا نخوض

---

١ ـ الوافية: ١٩٣ ـ ١٩٤.

فيها تبعاً للمصنف ﷺ، ونقول: إنّ الكلام فيها يقع في مقاماتٍ:

تارةً: في بيان مدركها.

وأُخرى: في شرح معنى الضرر والضرار بحسب المادّة.

وثالثاً: في بيان معناها بحسب الهيئة التركيبيّة.

ورابعاً: في ذكر حالها مع أدلّة المعارضة لها بحسب الظاهر.

أمّا الأوّل:

فنقول: استدلّ لإثبات هذه القاعدة في الجملة بالأدلّة الأربعة:

من الإجماع: ما بلغ في الوضوح غايته.

ومن العقل: أنّ الضرر والضرار منافٍ للعدل واللطف فليس بمجوّز عنده.

ومن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً﴾[١].

وما أتى الاستدلال به في مقام الاشتهار غير واحد من الأخبار، وهي لاستفاضتها[٢] غنيّة عن ملاحظة سندها. وطوائفها ثلاثةٌ:

إحداها: ما هو بمثابة قوله ﷺ في ذيل الرواية الواردة في قصّة سمرة بن جندب: «لا ضرر ولا ضرار على المؤمن»[٣].

والثانية: ما هو مثل قوله ﷺ في ذيل خبر عقبة بن خالد: «لاضرر ولاضرار»[٤].

---

١ ـ البقرة: ٢٣١.

٢ ـ قد ادّعى فخرالدين في الإيضاح ـ في باب الرهن ـ: تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار؛ اُنظر إيضاح الفوائد ٢: ٤٨؛ ورسالة نفي الضرر للشيخ الأعظم: ١٤ ـ ١٦؛ وفرائد الأُصول ٢: ٤٥٧.

٣ ـ البحار ٢٢: ١٣٥، الحديث ١١٨؛ الوسائل ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

٤ ـ الوسائل ١٢: ٣٦٤، الباب ١٧ من أبواب الخيار، ح ٤.

والثالثة: قوله عليه السلام في الصحيح: «من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو ضامنٌ له»[١].

ولم نعثر في الكتب المعتبرة على ما هو مثل قوله عليه السلام: «لاضرر ولاضرار في الإسلام»؛ نعم، عن التذكرة ونهاية اللغة ذكرهما هذا الخبر مرسلاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله، لكنّ المحقَّق في محلّه أنّ مرسلات العلماء ليست بحجّة، ولو قلنا بحجّيّة الخبر المرسل؛ وذلك لأنّ المرسل الّذي هو حجّة ما كان متنه بعينه من كلام الإمام عليه السلام، وهذه فاقدةٌ لذلك؛ كيف، ويحتمل كون المنشأ فيها هو اجتهادهم؟! كما رأينا مثله منهم كثيراً؛ حيث دخلوا مسألة خاصّة وقالوا فيها رواياتٍ، وبعد التتبّع وعدم الظفر على رواية فضلاً عن روايات كشف عن أنّ مرادهم منها هو العمومات الّتي يكون التمسّك بها في هذه المسألة بمكان من الوهن، ومنشأ النسبة إلى الروايات اجتهادهم اندراج هذه المسألة تحتها. وهذه المراسيل لقيام احتمال النقل بالمعنى فيها قد حصل خلط رواية بدراية؛ فلا عبرة بها.

ولاينافي ذلك جواز النقل بالمعنى وحجّيّة الخبر الّذي كان كذلك؛ لأنّ ذلك إنّما هو مسلّم فيما إذا كان الناقل غير من هو منهم في حدسه، ومشوبٌ في فكره، ومباني الاجتهاد كائن في ذهنه؛ هذا.

مضافاً إلى أنّ أخبار الباب بأيدينا وهي خاليةٌ من كلمة «الإسلام»[٢]،

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٣٣٩، الباب ٦ من أبواب كتاب الهبات، ح ٤؛ ١٩٩: ١٨٠، الباب ٨ من أبواب موجبات الضمان، ح ٢.

٢ ـ وعن التذكرة ١: ٥٢٢ مرسلاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وعن نهاية ابن الأثير ٣: ٨١ مادّة «ضرر»: فيه ـ أي في الحديث ـ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وفي مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ مادّة «ضرر»: وفي حديث الشفعة: «قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولاضرار في الإسلام».

قال: وفي بعض النسخ: «ولا إضرار»، ولعلّه غلطٌ، انتهى. ⇐

والثمرة في ثبوت كلمة «في الإسلام» وعدمه تتّضح بُعيد هذا.

وأمّا الثاني:

فنقول: إنّ الضرر له تفاسير:

تارةً: فسّر بما هو ثابتٌ عند العرف[١].

وأُخرى: بأنّ ضَرَّه من باب مَلَّ[٢] إذا فعل به مكروهاً[٣].

وثالثاً: بالنقص في الأعيان.

⇐ ولم نجد في شيء من الروايات المعتمدة كلمة «في الإسلام» في ذيل حديث «لا ضرر»؛ فإنّ ما نُقل مذيّلاً بها إنّما مرسلة الصدوق، والعلّامة، ومرسلة ابن الأثير، ولا يبعد أخذ العلّامة من الصدوق؛ وهي: «قال النبيّ ﷺ: الإسلام يزيد ولا ينقص. قال: وقال: ولا ضرر ولاضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً». ومن المحتمل أن تكون تلك الزيادة من بعض النسّاخ. ومنشأ الاشتباه كلمة «فالإسلام»؛ فإنّ كثيراً مايتّفق للكاتب أن يقع نظره على كلمة، فيكتبها مرّتين ثمّ بعد هذا الاشتباه والتكرار صحّح النسخة بعض من تأخّر عنه بظنّه، فبدّل الفاء بـ«في» ولم يتوجّه إلى كون الغلط في التكرار. والعجب من الطُرَيْحي حيث أضاف تلك الكلمة في ذيل حديث الشفعة، ونقل عين الحديث الموجود في الكافي بلا هذه الزيادة معها، وإنّما سبق قلمه إليها لما ارتكزت في ذهنه. ولعلّ غيره ـ كابن الأثير ـ مثله؛ فإنّ العلّامة شيخ الشريعة قال: «قد تفحّصتُ في كتبهم ـ أي العامّة ـ وتتبّعتُ في صحاحهم ومسانيدهم ومعاجمهم وغيرها فحصاً أكيداً، فلم أجد روايته في طرقهم إلّا عن ابن عبّاس وعن عبادة بن الصامت، وكلاهما رويا من غيره هذه الزيادة، ولا أدري من أين جاء ابن الأثير في النهاية بهذه الزيادة؟! [أُنظر قاعدة لا ضرر لشيخ الشريعة: ١٢؛ ومسند أحمد بن حنبل ١: ٣١٣].

أقول: ولعلّه جاء بها ممّا جاء بها صاحب مجمع البحرين في حديث الشفعة. وبعد اللّتيّا والّتي لا تكون مرسلة ابن الأثير منهم كمرسلة الشيخ الصدوق منّا ممّا يجوز الاعتماد عليها، ولم يثبت الزيادة حتّى تُقدِّم أصالة عدمها على أصالة النقيصة في مقام الدوران؛ أُنظر بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر للإمام الخميني ﷺ: ٣٦ و٥٥ ـ ٥٧.

١ ـ لعلّ معناه العرفيّ هو النقص في الأموال والأنفس، كما أنّ النفع الّذي مقابله كذلك.

٢ ـ ضَرَّ يَضُرُّ من باب مَلَّ يَمُلُّ.

٣ ـ المصباح المنير ٢: ٤٢٥، مادّة «ضرر».

والمراد بالضرر المأخوذ في تلك الأخبار هو الثاني؛ ويشهد بذلك تمسّك الفقهاء بتلك القاعدة في باب الأموال والأبدان والأعراض والحقوق، والجامع بين الجميع هو الثاني؛ فليس المقام ممّا يقدّم فيه العرف على اللغة.

وأمّا الثالث:

فنقول: إنّ المراد بنفي الضرر ليس معناه الحقيقيّ؛ كيف وهو مستلزمٌ للكذب؟! وبعد تعذّر الحقيقة يكون محامل الكلام بين وجوه:

أحدها: أن يراد من النفي النهي؛ بمعنى أن يكون الغرض إثبات التحريم. ومحتملات هذا أيضاً بين وجوهٍ:

تارةً: جعله من باب الكناية؛ بأن كان الغرض الأصليّ إثبات اللازم؛ أعني الحرمة؛ كما في مثل «زيد جبان الكلب»[1] إذا لم يكن له كلب.

وأُخرى: من باب استعمال القضيّة الخبريّة في الإنشاء؛ نظير قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[2].

وثالثاً: بتقدير كلمة «مشروع» أو «مجوّز» و«مباح» ونحوها خبراً لكلمة «لا» مع بقائها على النفي؛ فإنّ مفاد الكلام حينئذٍ أيضاً هو التحريم.

وثانيها: أن يكون المراد من المنفيّ الضرر المجرّد عن التدارك؛ فكما أنّ ما يحصل بازائه نفع لايسمّى ضرراً، كذلك الضرر المقرون بالتدارك؛ فإنّه نازلٌ منزلة عدم الضرر.

وثالثها: أن يراد نفي الحكم الشرعيّ الّذي هو ضررٌ على العباد؛ بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً ضرريّاً تكليفيّاً أو وضعيّاً.

والفرق بينه وبين سابقه: أنّ المنفيّ في الأوّل هو الفعل وفي الثاني الحكم.

---

١ ـ أُنظر المطوّل: ٤٠٨.

٢ ـ الواقعة: ٧٩.

وبعبارة أُخرى: إنّ المنفي في الأوّل فعل العباد وفي الثاني فعله تعالى.

ورابعها: أن يكون المراد ما هو الجامع بين المعنيين؛ أعني مطلق الفعل الضرريّ. وتعدّد الفاعل لا يوجب نفي الجامع لكي يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

والثمرة بين هذه المعاني تظهر بعد بيان أثر كلّ منها؛ فنقول:

إنّ مفاد القضيّة على الأوّل: إنّما هو إثبات الحرمة في الفعل الضرريّ. ولا تدلّ على ثبوت الفساد في العمل أبداً؛ كيف، والفساد لا يكون إلّا مفاد النهي الإرشاديّ؟! والحرمة إنّما هو مفاد النهي التشريعيّ، والجامع بينهما غير موجود.

ودعوى: أنّ مفاد الكلام إنّما هو إثبات الحكم التكليفيّ، والفساد مستفادٌ منه؛ نظير استفادة الصحّة من الأمر بالوفاء في الشروط والعقود.

مدفوعة: بأنّ مجرّد الأمر والنهي ليس بمحلّ استفادة الحكم الوضعيّ منه. وماذكر من النظير ليس الصحّة فيه مستفاداً من الأمر، بل إنّما هو مستفادٌ من مادّة الوفاء؛ لأنّ الوفاء بالشرط والعقد إنّما هو التزام بترتّب أثره.

وعلى هذا الوجه لا يكون لهذه القضيّة جهة معارضة مع أدلّة التكاليف، بل إن كانت تلك التكاليف من العبادات يكون الأمر بينهما منتهياً إلى مسألة اجتماع الأمر والنهي. وإن كانت من المعاملات فغاية ما يثبت فيها إنّما هو العقاب عليها، وأمّا الفساد فلا؛ كيف، والنهي فيها سيّما إذا تعلّق بما هو خارجٌ عنها لا يقتضي الفساد؟! كما هو مبرهنٌ في محلّه.

وأمّا على الوجه الثاني: فلا يكون مفادها إلّا إثبات الضمان؛ لأنّ المعنى حينئذٍ: أنّه ليس فعل ضرريّ بين العباد، ولو وقع ما ظاهره ذلك فهو محكومٌ

بالتدارك؛ فمفاده بمثابة قوله: «من أضرّ بمال الغير فهو له ضامن». وحينئذٍ يكون الضرر بحذو سائر أسباب الضمان من التلف واليد والتسبيب.

وعلى هذا الوجه أيضاً لا يكون لهذه القضيّة جهة معارضة مع أدلّة التكاليف، كما في سائر أسباب الضمان.

هذا كلّه فيما إذا كان المراد بالتدارك هو التدارك الدنيويّ. وأمّا لو كان المراد منه ما هو أعمّ منه ومن الأُخرويّ، فيكون مفاد الكلام: أنّه ليس فعل ضرريّ، وكلّ ما هو كذلك فهو متدارك لامحالة إمّا في الدنيا أو الآخرة. وحينئذٍ ليس له جهة معارضة مع أدلّة التكاليف ولامفيداً لسببيّة الضرر للضمان؛ لاحتمال كون التدارك في الآخرة، فلا يثبت الضمان. والفائدة إنّما هو تقوية قلوب العباد إذا وقع عليهم الضرر.

وأمّا على الوجه الثالث: فلا محالة يكون لها جهة نظر إلى أدلّة التكاليف إمّا من باب الحكومة أو المعارضة.

وأمّا على الوجه الرابع: فليس لها جهة معارضة مع أدلّة التكاليف، ولا بمحلّ إفادة سببيّة الضرر للضمان؛ وذلك لأنّ مفاد الكلام حينئذٍ: أنّه ليس في فعل العباد ولا فعله تعالى ضرريّ إلّا وهو متدارك في الدنيا والآخرة. وهذا كما ترى ليس إلّا لصرف الإرشاد وتقوية قلوب العباد، وفي مقام الاستدلال بلغ غاية الإهمال.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ أردأ الاحتمالات هو الأخير؛ كيف، وقد استقرّ طريقة الفقهاء على الاستدلال بهذه القاعدة في جملة من المسائل الفقهيّة.

وأمّا باقي الوجوه فللمناقشة فيها أيضاً مجالٌ.

أمّا الأوّل: ففيه:

أوّلاً: أنّ استفادة الحرمة منه إمّا من جهة كونه من باب الكناية، فهو مجاز

أُصوليّ. وإمّا من باب استعمال الخبر في الإنشاء فهو مجاز لغويّ. وإمّا من جهة تقدير الخبر؛ فالإضمار أيضاً نوعٌ من المجاز. والكلّ خلاف أصالة الحقيقة.

ودعوى: أنّ تقدير الخبر لامحالة بمحلّ الافتقار.

مدفوعةٌ: بأنّ كلمة «في الإسلام» في بعض الأخبار يغنينا عن تقديره.

وثانياً: أنّه منافٍ لما استقرّ عليه الفقهاء من التمسّك بهذه القاعدة في مقام إثبات الخيار والفساد والأرش وأمثالها؛ كيف، ولا ربط لها بالتحريم الّذي هو حكم تكليفيّ؟!

وثالثاً: أنّه لا يناسب رواية الشفعة التّي استدلّ فيها بهذه القاعدة لثبوت حقّ الشفعة؛ لأنّ البيع حينئذٍ غاية ما فيه كونه فاسداً، وأمّا كونه حراماً فلا.

وأمّا الثاني: ففيه:

أوّلاً: أنّه مخالفٌ لطريقة الفقهاء؛ حيث يتمسّكون فيها في غير مقام إثبات الضمان أيضاً، مثل الوضوء والصوم وغيرهما إذا كانت ضرريّة.

وثانياً: ما أورده المصنّف ﷺ في الرسالة الضرريّة بما لفظه: «أنّ الضرر الخارجيّ لاينزّل منزلة العدم بمجرّد حكم الشارع بلزوم تداركه، وإنّما المنزّل منزلته الضرر المتدارك فعلاً. والحاصل: أنّ إيصال الضرر إن كان لداعي النفع لا نضايق عن سلب الضرر عنه حقيقةً، وإن كان قد يناقش فيه. وأمّا الضرر لا لداعي النفع، فإن تعقّبه تدارك فهو ضررٌ حقيقيّ، لكن بعد أن اتّفق تداركه يمكن تنزيله منزلة العدم، كما هو معنى التدارك. وأمّا ما لم يتعقّبه تدارك فعلاً، فلاوجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد في الخارج بمجرّد حكم الشارع بوجوب تداركه؛ فمنشأ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلاً، والضرر المحكوم بلزوم تداركه. والمناسب

للمعنى الحقيقيّ ـ أعني نفي الماهيّة ـ هو الأوّل»، انتهى[١].

وأمّا الثالث: ففيه:

أوّلاً: أنّ الحكم بنفسه ليس فيه ضررٌ لكي يندرج تحت عنوان الضرر؛ ضرورة أنّ الحكم من حيث صدوره من الحاكم لايفرق فيه بين أن يكون تعلّقه بسقي الماء، أو صرف المأمور جميع أمواله، وإنّما الضرر فيه باعتبار تحقّق الامتثال أو كونه في عرضته.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن أُريد بالحكم الضرريّ ما فيه ضررٌ من حيث الصدور من الآمر مع قطع النظر عن مقام الامتثال، فقد عرفت أنّه بهذا العنوان ممّا لا مسرح للضرر فيه. وإن أُريد به ما فيه ضررٌ في مقام الامتثال، فاندراجه تحت عنوان الضرر حينئذٍ وإن كان متّجهاً، لكن يرد على قائل هذا الوجه: أنّه يندفع حينئذٍ ما أورده على الوجه الثاني فيما تقدّم آنفاً؛ بأن يقال: إنّ الحكم بالتدارك بنفسه وإن كان لا يوجب تنزيل الضرر منزلة العدم، لكن هذا الحكم باعتبار كونه في عرضة الامتثال يوجب تنزيل ضرره منزلة ما لم يوجد، كما اعترف به المورد في كلامه الماضي؛ فيصحّ حينئذٍ إتيانه في حيّز السلب.

وثانياً: أنّ جعل المنفيّ هو الحكم ينافي مورد الحديث الشريف؛ فإنّ مورده بين ما ورد في قصّة سمرة بن جندب، وقضائه ﷺ بالشفعة بين الشركاء، وكلٌّ منهما إنّما هو من فعل العباد دون فعله تعالى، لكن ينطبق على هذا المعنى.

وإذ قد ظهر أنّ كلّاً من هذه المعاني ما نفع في مقام شرح المراد من الحديث الشريف، فالأولى أن يقال ما هو خالٍ عن جميع هذه الإيرادات؛ وهو: أنّ هذا

---

١ ـ رسائل فقهيّة: ١١٤ ـ ١١٥، قاعدة لا ضرر.

الحديث الشريف إنّما يكون بمثابة سائر الأحاديث المصدّرة بكلمة «لا»؛ مثل قوله ﷺ: «لا سَبْق إلّا في خُفّ»[١]، و«لا علم إلّا ما نفع»[٢]، و«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣]، و«لا سلم إلّا في الصَمْت»[٤]، و«لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»[٥]، إلى غير ذلك[٦]. ومقتضى القاعدة في هذه بعد تعذّر حمل كلمة «لا» على المعنى الحقيقيّ ـ أعني نفي الذات ـ إنّما هو الحمل على نفي ما يعرض ذلك الذات من باب دلالة الاقتضاء. وذلك العارض إن كان منحصراً، فهو المتعيّن. وإن كان متعدّداً، فكلّ ما هو الأظهر والأنسب يتعيّن. وإن كان الكلّ بمثابة واحدة، فالكلام بمقام الإجمال.

إذ عرفت ذلك، فنقول فيما نحن فيه: إنّ المنفيّ إنّما هو الفعل الضرريّ. ولمّا كان ذلك معتذّراً، فلابدّ من باب دلالة الاقتضاء من توجّه النفي إلى عارضه؛ أعني الحكم؛

---

١ ـ الوسائل ١٣: ٣٤٩، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق والرماية، الحديث ١ و٢.

٢ ـ البحار ١: ٢١٩، وفيه: «لا خير في علم لا ينفع»؛ الأمالي للشيخ الصدوق، وفيه: «خير العلم ما نفع»؛ وعن أبي جعفر عليه السلام: قال: «ليس أحدٌ عنده علمٌ إلّا خرج من عند أمير المؤمنين عليه السلام [بصائر الدرجات لمحمّد بن الحسن الصفّار: ٣٢]؛ وانظر ميزان الحكمة ٣: ٢١٠٥؛ وشرح أُصول الكافي للمولى صالح المازندراني ٩: ٢٦٢.

٣ ـ المستدرك ٤: ١٥٨، الباب الأوّل من أبواب القراءة، الحديث ٥.

٤ ـ ورد بمضمونه رواياتٌ كثيرة؛ منها: قول أبي الحسن عليه السلام: «من علامات الفقه العلم والحلم والصَمت، إنّ الصَمت بابٌ من أبواب الحكمة، إنّ الصَمت يكسب المحبّة، إنّه دليلٌ على كلّ خير»؛ أُنظر الوسائل ٥: ٥٢٧ ـ ٥٣١؛ وسفينة البحار ٥: ١٧٤ ـ ١٧٧؛ وميزان الحكمة ٥: ٤٣٣ ـ ٤٣٧.

٥ ـ تهذيب الأحكام ٣: ٦.

٦ ـ قال الكاظم عليه السلام: «لا علم إلّا من عالم ربّانيّ» [مستدرك الوسائل ١١/٢٥٨]؛ وقال الصادق عليه السلام: «لا علم إلّا ما أمروا به» [مستدرك الوسائل ١٧/٢٥٧]؛ وأيضاً: «لا علم إلّا ما يؤخذ عن الله، لا مال إلّا ما يغل، لا عيش إلّا عيش الآخرة، لا مال الّا الإبل».

يعني: أنّ كلّ فعل كان له حكمٌ في الشريعة، سواءٌ كان من التكليف أو الوضع، وحصل هذا الفعل بعنوان الضرر، أو كان ثبوت هذا الحكم له موجباً للضرر، فهو ليس له بثابتٍ عند الشارع. وذلك الحكم يختلف باختلاف المقامات؛ ففي مثل شرب الماء هو الإباحة، وفي مثل الصوم والصلاة والحجّ وأمثالها هو الوجوب والصحّة. وإذا كان كلّ منها مضرّاً بفاعله فالحديث المزبور يرفع ذلك الحكم الثابت له حال عدم الضرر. وفي البيع ومثله هو اللزوم والصحّة؛ بمعنى ترتّب الأثر؛ ولذا كان مضرّاً، فيرفع ذلك الحكم الثابت له مع عدم الضرر، لكن يرفع ما هو منشأ للضرر دون غيره؛ فالمبيع إذا كان معيباً مثلاً فما يورث الضرر إنّما هو لزوم البيع دون صحّته، ولازم ذلك ثبوت الخيار.

فكما أنّ العارض الّذي توجّه إليه النفي في الأمثلة الماضية تارةً: يكون هو الكمال، وأُخرى: هو الثواب، وثالثاً: هو الصحّة، ورابعاً: هو النقل والانتقال حسب ما يناسب مورده، فكذلك المقام، والجامع هو الحكم. وما ذكره المصنّف ﷺ في بيان معنى الحديث الشريف وإن كان مشاركاً لما ذكرنا من حيث كون المنفيّ هو الحكم، لكن المسلك بمحلّ الاختلاف.

وأمّا المقام الرابع
أعني بيان نسبة هذه القاعدة مع أدلّة التكاليف

فنقول: إنّ الوجوه فيه ثلاثة:

أحدها: كون العمومات الدالّة بعمومها على تشريع الحكم الضرريّ حاكمة على هذه القاعدة.

وثانيها: كون القاعدة حاكمة على تلك العمومات.

وثالثها: ثبوت التعارض بينهما، فيلتمس الترجيح، وفي حال فقده يرجع إلى الأُصول.

أمّا الأوّل: فبأن يقال: إنّ مفاد دليل هذه القاعدة نفي الفعل والحكم الضرريّ الّذي لم يتدارك ضرره. وإذا كان مفاده ذلك، فلا محالة يقدّم عليه عموم أدلّة إثبات الأحكام الشامل لصورة التضرّر؛ وذلك لأنّ الثابت عند العدليّة أنّ الأحكام منوطةٌ بالمصالح؛ فإذا ورد ما دلّ بعمومه على ثبوت الحكم الضرريّ، فهو وإن كان متضمّناً للضرر، لكنّ الدليل الدالّ عليه كاشفٌ عن تدارك ضرره بالمصلحة العائدة إلى المتضرّر ولو في الآخرة. وبعد ثبوت التدارك ـ كما قضت عليه قواعد العدل ـ لا يبقى ضررٌ في مورده لكي يندرج في موضوع تلك القاعدة. وكما أنّه إذا ثبت الحكم الضرريّ بالنصّ القطعيّ، كالجهاد والزكاة والخمس وغير ذلك، فيقال فيه: إنّ الأمر به دالٌّ على ثبوت العوض، فيخرج عن موضوع الضرر، فكذلك ما إذا ثبت ذلك الحكم الضرريّ بالعموم أو الإطلاق.

وفيه: أنّ ظاهر دليل هذه القاعدة وإن كان ما ذكر، ولازمه حكومة أدلّة الأحكام عليها، لكنّ الأخذ به منافٍ لما هو المقطوع به عند الأصحاب من التمسّك بهذه القاعدة في العبادات والمعاملات لرفع الحكم الضرريّ؛ فعمل الأصحاب بهذه القاعدة في قبال أدلّة الأحكام موهنٌ قويّ للأخذ بذلك الظاهر.

وأمّا الثاني: فهو ما بنى عليه المصنّف ﷺ في غير موضع من كتابه.

وأمّا الثالث: فهو ما سلكه المشهور، ومورد استظهار ذلك منهم في الرسالة الّتي أفردها المصنّف ﷺ في هذه القاعدة؛ فراجع[1].

وكيف كان: ففيصل الأمر بين المسلكين يقتضي أن نبدأ أوّلاً بذكر ميزان الحكومة والتعارض وبعض مصاديقهما؛ فنقول: إنّ ميزان الحكومة حسب

---

١ ـ رسائل فقهيّة: ١١٦ ـ ١١٨، قاعدة لا ضرر.

ما ذكره المصنّف ﷺ المؤسِّس لها بين أمرين:

أحدهما: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ متعرّضاً لحال الدليل الآخر ومبيّناً لمقدار مدلوله.

والثاني: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود المحكوم، لكان الحاكم لغواً خالياً عن المورد. وأمّا المتعارضان فليس في أحدهما لسان تفسير بالنسبة إلى الآخر وإنّما يفيد حكماً منافياً لحكم آخر. وأمثلة الحكومة كثيرةٌ من جملتها: ما ذكر في المتن، ودليل «لاتعاد» بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء والشرائط للصلاة، والدليل النافي للسهو في النافلة والشك في حق كثير الشك بالنسبة إلى أدلّة أحكام الشك في الصلاة، إلى غير ذلك ممّا يكون بلسانه اللفظيّ مفسّراً لمفاد الآخر.

وشرط تحقّق الحكومة: أن يكون ما يأتي في قبال الحاكم بين عمومات عديدة، وإلّا فلو كان المحكوم منحصراً في دليل واحد، وكان لسان ما هو في قباله لسان التفسير، فلا محالة يكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً ويكون الحاكم خاصّاً، فلا يظهر ثمرة في تقديم مثل هذا الحاكم بين المسلكين. وإنّما الثمرة بينهما تظهر فيما إذا كان النسبة بين الحاكم والمحكوم عموماً من وجه، كما في الأمثلة المذكورة بالنسبة إلى أدلّة التكاليف، وإلّا فلو كان النسبة بينهما عموماً مطلقاً، فالخاصّ يقدّم على العامّ، سواءٌ التزمنا بباب الحكومة أم لا.

إذا عرفت شرط تحقّق الحكومة وميزانها، فنقول: إنّ النسبة بين الحاكم والمحكوم وإن كان عموماً من وجه، والحكم فيه بنفسه هو الأخذ بالمرجّح في مقام التقديم، لكن إذا كان أحد المتعارضين بمدلوله اللفظيّ متعرّضاً لحال الآخر، فهو مقدّمٌ عليه وإن لم يكن على طبقه مرجّحٌ؛ والسرّ في ذلك ـ بعد معلوميّة أنّ الغرض من انفتاح

باب الحكومة ليس إبداع قسم آخر في أقسام المتعارضين ممّا كان النسبة بينهما هو التباين، أو العموم من وجه أو العموم والخصوص، ولااختراع حكم آخر في قبال أحكام تلك الأقسام ـ: أنّ النسبة بين الحاكم والمحكوم بحسب الظاهر وإن كان عموماً من وجه، لكن بعد التحليل ينقلب إلى العامّ والخاصّ؛ وذلك لأنّ قاعدة نفي الضرر وكذا ما هو بمثابتها، إن لوحظت بعنوانها العامّ ولوحظ ما في قبالها كلّ واحد كلّ واحد من أدلّة الأحكام، يكون النسبة بينهما عموماً من وجه. وإن لوحظت تلك القاعدة بمقام التحليل والانشراح بحيث يخصّ مصبّها في كلّ مورد بما هو مصبّ ذلك الدليل الّذي ثبت به الحكم، كما هو محطّ نظر الشارع، وأخذها مع ذلك بعنوان العامّ في مقام التأدية إنّما هو من باب التسهيل، فلا محالة ينقلب النسبة حينئذٍ إلى العموم والخصوص المطلق، والخاصّ يقدّم على العامّ وإن كان ضعيفاً، لكن إذا كان ضعفه من غير جهة خاصّيّته؛ بأن طرأ فيه ضعفٌ من جهاتٍ أُخر. وأمّا إذا كان ضعفه في عالم تخصيصه، فالعامّ يقدّم عليه؛ وهذا هو المعنيّ بقولهم: «ربّ عامّ يقدّم على الخاصّ»؛ هذا.

٩٧٣ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّه يظهر مما ذكرنا ـ من حكومة الرواية ...» (٤٦٣:٢)

أقول: هذا خوضٌ منه في الإشكالات الواردة على استدلال الفقهاء بهذه القاعدة في المسائل الفقهيّة في مقام رفع الأحكام الضرريّة. وهي كثيرةٌ:

منها: ما مضى في وجه محكوميّة تلك القاعدة بالنسبة إلى أدلّة الأحكام: من أنّ المصالح النفس الأمريّة الموجودة في الأحكام الشرعيّة تكون جابرةً للضرر الموجود في الحكم الضرريّ، فلا يبقى ضررٌ لكي يندرج به تحت موضوع هذه القاعدة.

وأُجيب عنه بوجوه:

أحدها: ثبوت الفرق بين التدارك الدنيويّ، وبين التدارك في الآخرة؛ فإنّ الأوّل وإن كان، يوجب سلب الضرر، بخلاف الثاني؛ فإنّه يوجب الأمر بتحمّل الضرر، لا أنّه يوجب خروجه عن كونه ضرراً.

وفيه: أنّ التدارك الدنيويّ إذا أوجب سلب موضوع الضرر، فالتدارك الأُخرويّ بطريق أولى؛ ألا ترى أنّهم التزموا بأنّ خروج مثل الجهاد والزكاة والخمس عن تحت هذه القاعدة، موضوعيٌ مع أنّ التدارك فيها إنّما هو في الآخرة.

وثانيها: أنّ هذه القاعدة حاكمةٌ على أدلّة الأحكام؛ فلا وجه لتقديم تلك الأدلّة عليها.

وفيه: أنّ هذا بمصابة المصادرة؛ لأنّ الخصم غير معترف بذلك.

وثالثها: ما عن العوائد[1]: من أنّ الحكم الضرريّ بين قسمين: قسمٌ يكون متعلّق الحكم فيه بماهيّته بحسب النوع ضرريّاً؛ كالجهاد والخمس والزكاة وأمثالها. وقسمٌ ليس كذلك، وإنّما الضرر يحصل في بعض أفراده من جهة أمر خارجيّ؛ كالصوم والوضوء وأمثالهما إذا طرأ ما يوجب حصول الضرر، كالمرض والشيخوخة.

وأمّا القسم الأوّل: فالأمر من الشارع به يكشف عن ثبوت العوض؛ ولذا نقول فيه بتحكيم أدلّته على قاعدة الضرر. بخلاف القسم الثاني؛ إذ ما ثبت العوض فيه من الدليل إنّما هو الوضوء بنفسه مثلاً، دون الضرر المنبعث من الخارج؛ فلا منشأ

---

١ ـ العوائد: ٦٠ ـ ٦٤.

لرفعه لكي يخرج عن موضوع قاعدة الضرر.

وفيه: أنّ عموم دليل ذلك الحكم لكلّ فرد ولو كان ضرريّاً، يدلّ على وجود مصلحة يتدارك به الضرر في هذا الفرد؛ هذا. مع أنّه يكفي في تدارك ذلك الضرر، الأجر المستفاد من قوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»[1].

والأولى في مقام التفصّي عنه ما عرفت في مقام بيان نسبة هذه القاعدة مع أدلّة الأحكام؛ هذا.

ومنها: أنّ التخصيصات الواردة في هذه القاعدة بلغت في الكثرة غايتها بحيث يكون الخارج منها أكثر من الباقي، وتخصيص الأكثر لاستهجانه يوجب الإجمال في العموم، فلا يجوز التمسّك به.

والجواب عنه: أنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوانٍ واحدٍ جامعٍ لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وتخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوانٍ واحدٍ جامعٍ؛ كما إذا قيل: «أكرم الناس» ودلّ دليلٌ على خروج الفسّاق.

وفيه: أنّ هذا الجواب وإن كان يرفع به إشكال تخصيص الأكثر، لكن يقع في التمسّك به إشكالٌ آخر، وهو: أنّ المخصِّص إذا كان مجملاً ـ كما اعترف به المجيب؛ حيث ادّعى عدم المعرفة بعنوان المخصِّص على وجه التفصيل ـ يوجب الإجمال في العموم، وبطريان الإجمال يحطّ عن مقام الاستدلال.

فان قلت: إنّ المخرج إنّما هو الأفراد، وهي مبيّنة، والإجمال في العنوان الموجب لخروجها؛ فالمخصّص بنفسه ليس بمجملٍ. والفرق بين ما إذا قال: «أكرم

---

١ ـ عوالي اللئالي ١: ٣٠٥، ٣٢٠، ٤٠٦؛ والبحار ٧٩: ٢٢٩؛ ومستدرك سفينة البحار ٧: ٤٣٦.

العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفسّاق منهم» إذا كان الفسق مجملاً، وبين ما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيداً وعمرواً وخالداً؛ لفسقهم» في غاية الثبوت.

قلت: دعوى الفرق بينهما في غاية المجازفة؛ لأنّ مناط الخروج إنّما هو ذلك العنوان؛ فإجماله يورث الإجمال في العموم.

والأولى في مقام التفصّي عن الإشكال أن يقال:

أوّلاً: نمنع أكثريّة الخارج؛ لأنّه لم يأت بمقام التعداد لكي يعلم أنّه أكثر.

وثانياً: بعد تسليم أنّ الخارج أكثر، لكنّ الباقي أيضاً كثير، ولم يصل في القلّة إلى حدّ يستهجن معه التخصيص.

ومنها: أنّ ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصيّ وظاهرهم في باب المعاملات في الضرر المنفي هو الضرر النوعيّ، وحينئذٍ يشكل الأمر. وإن قلت إنّ عملهم كاشفٌ عن صرف ذلك الظهور، يقع الإشكال من جهة أُخرى؛ وهو: أنّ المراد بالضرر في الخبر إن كان هو الضرر النوعيّ، فلا يجتمع مع عملهم في باب العبادات من كون المنفيّ هو الضرر الشخصيّ. وإن كان هو الضرر الشخصيّ فلايجتمع مع عملهم في باب المعاملات.

٩٧٤ ـ قوله ﷺ: «صار الأمر أشكل» (٤٦٦:٢)

أقول: وذلك لأنّ بقاء المبيع في البيع المغبون فيه عند المشتري كما أنّه ضررٌ عليه، فكذلك إخراج الثمن عن ملك البايع ضررٌ عليه أيضاً. وكذلك ترك الشفعة، فكما أنّه ضررٌ على الشفيع، فكذلك إخراج المبيع عن ملك المشتري أيضاً ضررٌ عليه. وليس الأوّل أولى بإجراء القاعدة فيه من الثاني.

٩٧٥ ـ قوله ﷺ: «إلّا أن يقال: إنّ الضرر أوجب ...» (٤٦٦:٢)

أقول: عنى ﷺ به أنّ المستكشف من هذه القاعدة أنّ الملك الحاصل هنا إنّما هو على وجه التزلزل، فلا يكون إخراجه عن ملك مالكه ضرراً عليه؛ لأنّ معنى الملك المتزلزل إنّما هو جواز هذا الإخراج.

٩٧٦ ـ قوله ﷺ: «فتأمّل» (٤٦٦:٢)

أقول: لعلّه إشارةٌ إلى أنّ هذا أوّل الكلام؛ لأنّ الأصل في الملك هو الاستقرار، وانقلابه إلى التزلزل مبنيٌّ على جريان قاعدة الضرر فيه، وهو كما عرفت معارضٌ بجريانها فيما يقابله.

٩٧٧ ـ قوله ﷺ: «ثمّ إنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد ...» (٤٦٧:٢)

أقول: هذا خوضٌ منه ﷺ في بيان بعض ما يترتّب على القاعدة من المسائل الفرعيّة؛ وملخّصه: أنّه إذا حصل التعارض بين الضررين فهو: تارةً: يكون في حقّ شخص واحد، وأُخرى: في حقّ شخصين. وعلى الثاني: تارةً: يكون في حقّ شخصين خارجيّين، وأُخرى: يحصل التعارض بين الضرر على النفس أو الغير.

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه في تقديم ما هو مستلزمٌ للضرر الأقلّ؛ فإنّ من لا يرضى بتضرّر عبده لا يختار له إلّا أقلّ الضررين عند عدم المناص عنهما.

وأمّا الثاني: فقد يقال بترجيح الأقلّ ضرراً. وإن حصل التساوي فالمرجع هو القرعة أو التخيير كما في الغريقين.

وأمّا الثالث: فتارةً: يكون في الأملاك، وأُخرى: في غيرها.

أمّا الثاني: فتحته أقسامٌ: لأنّ الضرر: تارةً: يتوجّه إليهما في مرتبة واحدة، وأُخرى: يتوجّه إلى الغير أوّلاً، وثالثاً: يتوجّه إلى نفسه أوّلاً ثمّ إلى الغير.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في أنّ أحدهما لو كان قادراً على عدم الإعطاء إذا أمر الظالم بإعطاء كلّ منهما ديناراً، فيجوز له ولو كان مستلزماً للإضرار بالغير.

وأمّا الثاني: فكذلك؛ لأنّه لا يجب تحمّل الضرر لرفع الضرر عن الغير.

وأمّا الثالث: فلا يجوز له الإضرار بالغير لدفع الضرر المتوجّه إلى نفسه.

وأمّا الأوّل: كما إذا كان تصرّفُ المالك في ملكه مستلزماً لتضرّر جاره؛ فإن كان ترك ذلك التصرّف ضرراً على المالك، فيكون قاعدة نفي الضرر في أحدهما معارضة بها في الآخر، ويكون المرجع عموم «الناس مسلّطون على أموالهم»[1]. وإن لم يكن ضرراً عليه، فالمرجع قاعدة نفي الضرر في حقّ الجار. ولا يجري ذلك العموم؛ لحكومة القاعدة عليه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالبحث عن الأُصول الثلاثة

والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً

وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

---

١ ـ عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩.

فِهْرِسُ المُحتَوَى

فهرس المحتوى

وجه تسمية هذه التعليقة بـ«قلائد الفرائد» ٢٥

حول عبارة «فاعلم»: ٢٦

١ ـ الفاء فيها جوابٌ لأمّا المقدّرة ٢٦

٢ ـ المراد من المكلّف المكلّف الشأنيّ لا الفعليّ، والمجتهد لا المقلّد ٢٦

دفع توهّم عدم اختصاص حصول العلم أو الظنّ أو الشكّ بالمكلّف ٢٧

٣ ـ تقييد المكلّف بقيد الالتفات، إنّما هو لإخراج الغافل وغير الملتفت ٢٧

٤ ـ المراد بالحكم الشرعيّ ما هو أعمّ من التكليفيّ والوضعيّ ٢٨

الحصر المزبور في قوله: «فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو الظنّ أو القطع»، عقليٌّ ٢٨

النكتة في عدم التعرّض لحال الوهم مع أنّه أيضاً من الحالات العارضة للمكلّف ٢٨

دفع دعوى أنّ الوهم لم يتعلّق بالحكم بل بنفيه ٢٨

المراد بالشكّ هنا ما هو أعمّ من الظنّ المشكوك الاعتبار ٢٨

وجه أنّ الظنّ المشكوك الاعتبار مندرجٌ تحت الشك حقيقةً، لا أنّه ظنٌّ وحكمه حكم الشكّ .. ٢٨

وجه تسمية الأُصول العمليّة ٢٩

حصر أُصول العمليّة في الأربعة، عقليٌّ ٢٩

دفع إشكال عدم انحصار الأُصول في الأربعة ٢٩ـ ٣٠

لِمَ أُعتبر في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة دون وجودها؟ ٣٠

موارد الأُصول قد تتداخل ٣٠

مدار الفرق بين الاستصحاب وسائر الأُصول ٣٠

المعتبر في مجرى الاستصحاب أمران: اليقين السابق، ولحاظ حاله ٣٠

الحالة السابقة اليقينيّة موجودةٌ في شكوك الصلاة، لكن لم يَلْحَظْها الشارع ٣١

يتوجّه في مجاري الأُصول حسب ما أفاده في المتن إشكالان، والتفصّي عن الإشكال الأوّل ٣١ـ ٣٢

الإشكال الأوّل لا يرد على مجاري الأُصول حسب ما أفاده في الحاشية، أمّا الثاني فيرد على المتن والحاشية، وأنّه بالنسبة إلى الحاشية قابلٌ للدفع ٣١ـ ٣٢

بقي في المقام نكتتان: ٣٣

الأُولى: دَفْعُ إشكالٍ، وبيانُ أنّ الشاكّ في الحكم الشرعيّ تارةً يكون شكّه فيه بسبب الشكّ في المحمول، وأُخرى بسبب الشكّ في الموضوع ٣٣

الثانية: ما الفرق بين البراءة والتخيير وكلّ براءة مستلزمةٌ للتخيير في مقام العمل لا محالة؟ ٣٣

قول الشيخ، «وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأُصول الأربعة» إشارةٌ إلى مخالفة الأخباريّين والمحقّقَيْن الخوانساريّ والقميّ، وغيرهم من الأقوال الموجودة في مجاري الأُصول الأربعة ٣٣

المقصد الأوّل: في القطع

لنا في المقام دعويان:

الأُولى: عدم قابليّة القطع للتصرّف فيه إثباتاً؛ لاستلزامه التسلسل ٣٧

الثانية: عدم قابليّته للتصرّف فيه نفياً؛ لاستلزامه التناقض في الواقع والاعتقاد إن كان القطع مطابقاً للواقع، وفي الاعتقاد فقط إن كان القطع مخالفاً للواقع ٣٧

ملخّص الفرق بين القطع والظنّ: أنّ الأوّل غير قابل للجعل نفياً وإثباتاً، بخلاف الثاني: فإنّه طريقٌ بجعل الشارع ٣٨

إطلاق الحجّة على القطع ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً ٣٩

الحجّة في نظر أهل العرف عبارةٌ عمّا يحصل به القطع ٣٩

الحجّة في اصطلاح أهل الميزان هو مجموع الصغرى والكبرى ٣٩

الحجّة في اصطلاح أهل الأُصول هو الوسط الّذي يكون علّة لثبوت المحمول في الكبرى، للموضوع في الصغرى ٣٩

مَثَلُ القطع كَمَثَل السراج ٣٩

جواب شبهة كون القطع واسطةً في الإثبات ٣٩

الّذي يكون واسطةً في الإثبات إنّما هو سبب القطع لانفسه ٣٩
زاد المصنّف في الدورة الأخيرة مثالاً لتعلّق العلم بالحكم ٤٠
دليل عدم كون العلم وسطاً وحجّة ٤٠
إمكان كون الأمارات الشرعيّة كالظنّ والفتوى والبيّنة، حجّةً ووسطاً ٤١
لا يقال: إنّ جعل الظنّ جزءاً للموضوع، ينافي ما ذكرنا من كون الكلام في المقام فيما إذا اعتبر العلم والظنّ طريقاً إلى الواقع ٤١
المراد من كون العلم والظنّ مرآتاً وكاشفاً وطريقاً، إنّما هو بالنظر إلى الحكم الواقعيّ لا بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ ٤١
عدم إطلاق الحجّة على القطع الموضوعيّ ٤١
تقييد الحجّة بباب الأدلّة احترازٌ عن الحجّة في باب المبادي ٤١
العلم الّذي أُخذ جزءاً للموضوع لا يطلق عليه الحجّة في باب الأدلّة، وإن أُطلق عليه الحجّة في باب المبادي؛ لأنّ له مدخليّة في ثبوت الحكم وتحقّقه ٤٢
العلم المأخوذ جزءاً للموضوع، تارةً يكون آخذه هو العقل، وأُخرى الشرع ٤٢
أَخْذُ العقل القطع، لا يكون إلّا من حيث الكشف، وجهة الكشف لا يفرق فيه بين خصوصيّاته ٤٣
إن كان القطع الحاصل في الصغرى موافقاً لما هو المعتبر في الكبرى فيحصل النتيجة، وإن كان مخالفاً فلا ٤٣
زاد المصنّف في الدورة الأخيرة بقوله: «مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريّين...» مثالاً للقطع المأخوذ بالنسبة إلى نفس القاطع ٤٣
أقسام القطع ٤٤
العلم بالنسبة إلى متعلّقه يكون دائماً طريقاً ولا يعقل كونه وسطاً وحجّة ولا يعقل الفرق أيضاً بين خصوصيّاته، وأمّا بالنسبة إلى حكمٍ آخر فلأخذ العلم جزءاً للموضوع مجالٌ ٤٤

معنى أخذ العلم قيداً للموضوع على وجه الكشفيّة: أنّ الملحوظ في نظره في مقام الأخـذ صفة كاشفيّة العلم ٤٤
معنى أخذ العلم قيداً للموضوع على وجه الوصفيّة الخاصّة أنّ أخذه، من حيث كونه من الصفات النفسانيّة..... ٤٤
لم يكن منظور نظر الجاعل في القطع الموضوعيّ الوصفيّ جهة كاشفيّة العـلم، وإلّا فـجهة الكشفيّة لا يعقل انفكاكها عن العلم، وإلّا لانقلب إلى الجهل ٤٤

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان قيام الأمارات الشرعيّه مقام العلم ٤٤
١ ـ دليل جواز قيام الأمارات الشرعيّة مقام القطع الطريقيّ ٤٤
٢ ـ دليل جواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ الطريقيّ ٤٤
الثمره بين القطع الطريقيّ والموضوعيّ الطريقيّ ٤٥
٣ ـ دليل عدم جواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ الوصفيّ ٤٥
نعم، يجوز القيام فيما ورد دليلٌ خاصّ يقتضي تنزيل الأمارة منزلة مثل هذا العلم ... ٤٥
المقام الثاني: في بيان قيام بعض الأُصول مقام القطع:..... ٤٦
مراد المصنّف من بعض الأُصـول الّـتي قـام مـقام القـطع، مـا له جـهة نـظرٍ إلى الواقـع كالاستصحاب..... ٤٦
ما ليس له جهة كشفٍ عن الواقع لا يقوم مقام الكاشف الواقعيّ..... ٤٦
المحقّق القميّ جعل حجّيّة البراءة من باب الظنّ لا قاعدة قبح العقاب بلابيان ٤٦
لا إشكال في قيام الاستصحاب وما هو بنسقه، مقام القطع الطريقيّ ٤٦
قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعيّ الكشفيّ مستلزمٌ للدور ٤٦
ظاهر إطلاق العلم واليقين، هو الطريقيّ منه لا الوصفيّ ٤٧
حول حديث «إذا حفظت الأُوليين فالأمر في الباقي سهلٌ» ٤٨
استصحاب الحياة مُثبِتٌ لموضوع الحكم الشرعيّ، وهو معنى أصل المُثبِت ٤٨
الحالات الحاصلة للمكلّف ثلاثٌ ٤٩

١ ـ ما هو ممحّضٌ للكشفيّة، وهو العلم ٤٩
٢ ـ ما لا يكون فيه ملاحظة الكشفيّة أصلاً، وهو الشكّ ٤٩
٣ ـ ما يكون فيه الكشفيّة الناقصة، وهو الظنّ ٤٩
أقسام المتصوّرة في الظنّ أربعةٌ ٤٩
الفرق بين العلم والظنّ من وجيهين: ٥٠
١ ـ العلم منجعلٌ والظنّ مجعولٌ ٥٠
٢ ـ يمكن أن يكون الظنّ بالنظر إلى حكم متعلّقه جزءاً للموضوع، بخلاف العلم؛ فإنّه بالنسبة إلى متعلّقه طريقٌ دائماً ٥٠
لا يطلق الحجّة على الظنّ الموضوعيّ، بخلاف الظنّ الطريقيّ ٥٠
لا يقوم الأمارات وبعض الأُصول مقام الظنّ الموضوعيّ الوصفيّ بخلاف سائر الأقسام ٥٠
التنبيه على أُمور:
بيانٌ إجماليّ للتنبيهات الأربعة ٥١
التنبيه الأوّل: التجرّي ٥١
بيان أمرين قبل تحرير الكلام: ٥١
١ ـ كلامنا في هذه المسألة إنّما هو بالنسبة إلى القطع الطريقيّ والموضوعيّ الكشفيّ، دون الموضوعيّ الوصفيّ ٥١
٢ ـ الكلام في هذا المقام إنّما هو في اعتبار القطع بالنسبة إلى الأحكام المحمولة على متعلّقه بعنوان أنّه مقطوعٌ، لا بالنسبة إلى نفس المتعلّق ٥٢
تحرير محلّ النزاع ٥٢
المسألة عقليّةٌ ٥٢
الأدلّه على استحقاق عقاب المتجرّي ٥٣
الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقل ٥٣
صرّح الشيخ ﷺ في أثناء الدرس، أنّ هذا التقرير للدليل العقليّ ممّا استخرجه من بعض

كلمات المحقّق السبزواريّ﵀ في مسألة الجاهل بالعبادة ٥٣
ردّ الإجماع بوجوهٍ ثلاثة حسب ما أفاده﵀ في الدرس ٥٤
الإجماع المحصّل عبارةٌ عن اتّفاق أهل الحلّ والعقد على أمرٍ دينيّ بحيث يكشف عن رضا المعصوم﵇ ٥٤
الإجماع المصطلح هو الاتّفاق على أمر دينيّ ولذا لا ينفع في المسألة العقليّة ٥٤
مفهوم اللقب بمعزل عن الاعتماد عليه ٥٥
الخدشة في بناء العقلاء ٥٥
المذمّة إنّما هي من جهة خبث السريرة دون الفعل؛ ويعلم ذلك من أنّ المذمّة موجودةٌ أيضاً فيما لو كان الكاشف عن خبث الباطن، غير الفعل ٥٦
للسريرة على ما أفاده﵀ في الدرس معنيان: ٥٦
١ ـ كونه بمعنى الذات والسجيّة ٥٦
٢ ـ كونه بمعنى ما يسرّه العبد ويخفيه ٥٦
منشأ اشتباه الخصم ٥٦
الخدشة في تقرير الفاضل السبزواريّ ٥٧ـ٥٨
ملاك العصيان أُمورٌ أربعة ٥٧
توضيح ما أفاده المصنّف﵀ في مقام الجواب ٥٧
العقاب على أمرٍ لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيحٌ ٥٨
المشهور على عدم قبح العقاب على أمرٍ يرجع بالأخرة إلى الاختيار ٥٨
عدم العقاب على أمر غير اختياريّ ولم يرجع بالأخرة إلى الاختيار، فقبحه ممنوعٌ .. ٥٨
أربع استشهادات لمدّعى المصنّف: ٥٩
١ ـ الاستشهاد بخبر «من سنّ سنّةً حسنة...» ٥٩
٢ ـ الاستشهاد بخبر «من سنّ سنّةً سيّئة...» ٥٩
٣ ـ الاستشهاد بالكلام المشهور: «أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً» ٥٩
نسب المصنّف هذا الكلام إلى الاشتهار دون الرواية؛ لعدم اطّلاعه ـ على ما أفاده﵀ في

الدرس ـ على كونه روايةً ٥٩
٤ ـ وربما يؤيّد ذلك أنّا نجد من أنفسنا الفرق، إلى آخره ٦٢
تحقيق الكلام في التجرّي ٦٢
في شرب الخمر الواقعيّ اجتمع عناوينُ ٦٢
تذنيبٌ: هل المترتّب على التجرّي جميع الآثار أو بعضها؟ ٦٤
التجرّي على الكذب على الرسول ﷺ ٦٥
خلاف المروّة قادحٌ في العدالة أم لا؟ ٦٥
تفصيل صاحب الفصول في التجرّي ٦٥
المناقشة في تفصيل صاحب الفصول بوجوهٍ ثلاثة، ثالثها غير مذكورٍ في المتن بل أفاده ﷺ في الدرس ٦٦
ضرب اليتيم من حيث إنّه ضرب لا يتّصف بشيء ٦٧
حول قوله ﷺ: «ودعوى أنّ الفعل الّذي يتحقّق به التجرّي...» ٦٧
حول قوله ﷺ: «وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقليّ السابق في قبح التجرّي» ٦٨
وجه الفرق بين مانحن فيه وبين ما تقدّم من الدليل العقليّ على ما أفاده ﷺ في الدرس ٦٩
كلامٌ آخر من صاحب الفصول ﷺ والمناقشة فيه ٦٩
تعريف أربع اصطلاحات: ٦٩
١ ـ الإطاعة الحقيقيّة ٦٩
٢ ـ المعصية الحقيقيّة ٦٩
٣ ـ الإطاعة الحكميّة المعبّر عنها بالانقياد ٧٠
٤ ـ المخالفة الحكميّة المعبّر عنها بالتجرّي ٧٠
نقل حاشية المصنّف على قوله: «ففيه إشكالٌ كما اعترف به الشهيد ﷺ فيما يأتي من كلامه» ٧٠
دلالة الأخبار الكثيرة على العفو عن التجرّي بمجرّد القصد إلى المعصية ٧١

التنبيه الثاني: القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة ٧١
وجه تسمية الفرقة المرقومة بالأخباريّ حسب ما أفاد المصنّفﷺ في مجلس درسه ٧١
بيان منشأ نزاع الأخباريّ مع الأُصوليّ ٧١
العلماء في سابق الزمان كانوا غير متعرّضين لهذا النزاع ٧١
ملخّص ما يستفاد من كلماتهم في بيان وجهه ٧٢
لماذا قيّد المصنّف العنوان بـ«غير الضروريّة»، وجعل المحدّث الأسترآباديّ محلّ الكلام هو العلوم النظريّة؟ ٧٢
ملخّص ما يرد على الأخباريّين حسب ما أفاده المصنّفﷺ في الدرس وفي كتابه .. ٧٢
يورد في المقام إشكالٌ غامض الانحسام ٧٣
الحكمة النظريّة بين ثلاثة أقسام ٧٤
أكثر أبواب المنطق، ممّا ينتهي إلى مادّة هي قريبةٌ من الإحساس ٧٤
بعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ممّا ينتهي إلى مادّة هي بعيدةٌ عن الإحساس ٧٥
اختلاف المشائيّين والاشراقيّين في إثبات الهيولى ٧٥
نقل عبارة المحكيّة عن شرح التهذيب في مقام بيان المسائل المتفرّعة: ٧٦
١ ـ مسألة الإحباط ٧٦
٢ ـ مسألة إنساء الله تعالى نبيّه في الصلاة وحدها ٧٦
٣ ـ مسألة الإرادة ٧٦
٤ ـ مسألة تعيين أوّل الواجبات ٧٦
حول الدليل الثاني للأخباريّين ٨٨
حول الأخبار الدالّة على مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة ٨٨

التنبيه الثالث: قطع القطّاع
لم يتعرّض من الفقهاء لعنوان هذه المسألة عدا ما عن الشيخ جعفرﷺ ٨٩
ربما يقع في بعض الأوهام إشكالٌ شكيلٌ في المقام ٨٩
ملخّص ما يرد على كلام كاشف الغطاءﷺ ٩٠

الكلام في القطّاع يقع من جهاتٍ ثلاث ٩٠
١ ـ في معاملته مع نفسه ٩٠
٢ ـ في معاملة الغير معه ٩٠
٣ ـ فيما إذا انكشف الواقع وظهر له خلاف قطعه ٩٠
كلام صاحب الفصول ﷺ في المسألة وملخّص ما يرد عليه ٩٢

التنبيه الرابع: العلم الإجماليّ ٩٣
اتّصاف العلم بالتفصيل والإجمال إنّما هو باعتبار متعلّقه ٩٣
الفرق بين المعلوم بالإجمال والتفصيل ٩٣
الكلام في هذا التنبيه في مقامين: .....
المقام الثاني: هل يكفي العلم الإجماليّ في الامتثال؟ .....
وجه تخصيص الكلام في المرتبة الأُولى بهذا المقام، وفي المرتبة الثانية بمسألة البراءة والاشتغال ٩٣
وجه تقديم المقام الثاني على الأوّل ٩٤
الامتثال الإجماليّ في العبادات ٩٤
حسب ما هو مركوزٌ في أذهان العقلاء العلم التفصيليّ مقدّم على العلم الإجماليّ، وهو على الظنّ التفصيليّ، وهو على الامتثال الاحتماليّ ٩٤
الحقّ عدم وجوب تقديم العلم التفصيليّ على الإجماليّ ٩٤
دليل المدّعى المذكور ٩٥
تحقيق الحال في المقال ٩٥
بيان معنى الإطاعة ٩٥
الغرض مفهومٌ منتزعٌ ليس له وجودٌ في ظرف ذهن المولى ٩٦
الشكّ في طريق الإطاعة غير مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر ٩٦
الإطاعة غير قابلة لتعلّق الأمر المولويّ به ٩٧
المناط في توجّه الأمر الإلزاميّ بالشيء إنّما هو الثواب على فعله والعقاب على تركه ٩٧

إذا شكّ في تعبّديّة الواجب أو توصّليّته، فالبناء إنّما هو على الأُولى ٩٧
يشكل الأمر في مسألة نيّة الوجه ٩٧
وجوهٌ عديدة يدلّ على عدم اعتبار قصد الوجه قد حرّرناه في باب الاجتهاد والتقليد ٩٧
لو توقّف الاحتياط على تكرار العبادة ٩٧
المناقشة في الإجماع الّذي ذكر في هذا المقام ٩٧
سؤال السيّد الرضيّ ﷺ عن أخيه المرتضى ﷺ ٩٨
لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بدليل الانسداد ٩٨
العلم من حيث هو مقدّم على الظنّ بحكم العقل والعقلاء ٩٨
لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص ٩٨
لم يف المصنّف ﷺ بعهده ٩٩
صور العلم الإجماليّ ٩٩
هنا قسمٌ ثالثٌ أفاده ﷺ في الدرس و هو أن يكون الإجمال الطارئ من جهة المكلَّف بالكسر ٩٩
الجواب عن الموارد الّتي توهم الفرق بين العلم التفصيليّ المتولّد عن العلم الإجماليّ وغيره من العلوم التفصيليّة ١٠٠
أقسام مخالفة العلم الإجماليّ ١٠٠
النسبة بين المخالفة العمليّة والالتزاميّة عمومٌ وخصوصٌ من وجه ١٠٠
لماذا قال الشيخ ﷺ: «مع عدم كون أحدهما المعيّن تعبّديّاً»؟ ١٠١
الوجوب والحرمة إذا حصل العلم بأحدهما: إمّا أن يكونا تعبّديّين، أو توصّليّين، أو يكون أحدهما تعبّديّاً والآخر توصّليّاً، أو يكون أحدهما لا بعينه تعبّديّاً والآخر توصّليّاً ١٠١
عبارة المصنّف ﷺ هنا أوفى ببيان تمام الأقسام، بخلاف ما ذكره في باب أصالة البراءة ١٠١
العجب من صاحب الفصول ١٠٢
وجه التقييد بالغفلة في قول الشيخ: «لمن توضّأ غفلةً» ١٠٢
الأصل الجاري في موضوع الحكم حاكمٌ على دليل الحكم ١٠٣

ما دلّ من العقل والنقل على وجوب الالتزام بحكم الله تعالى ١٠٣
تحقيق الجواب عنهما ١٠٣
ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب والتحريم» ١٠٥
المصنّفﷺ وإن قوّى الظهور المزبور في المقام، لكنّه جزم في باب أصالة البراءة بعدم وجوب الالتزام ١٠٥
حاصل ما استدلّﷺ على ما قوّاه في المقام أمران ١٠٥
المخالفة العمليّة للعلم الإجماليّ ١٠٦
لو كانت المخالفة لخطابٍ مردّدٍ، ففيها وجوهٌ ١٠٦
حكي عن صاحب الحدائقﷺ ذهابه إلى الجواز مطلقاً ١٠٦
ملخّص ما يدلّ عليه ١٠٦
ملخّص ما يدلّ على عدم الجواز مطلقاً ١٠٧
أحكام الخنثى ١٠٨
ما ذكرهﷺ في المقام مبنيّ على عدم كون الخنثى طبيعةً ثالثة ١٠٨
حكم الجهر والإخفات في الصلاة ١٠٩
الميزان الكلّيّ في معاملة الغير مع الخنثى ١٠٩
كلام المصنّف في الحاشية في بيان وجه التأمّل ١١٠

المقصد الثاني: في الظنّ

المقام الأوّل: في إمكان التعبّد بالظنّ وعدمه ١١٣
النزاع المتصوّر في المقام إنّما هو في الظنّ الطريقيّ ١١٣
الدليل الأوّل لابن قبة على الامتناع ١١٤
دليله الثاني ١١٤
بين قوله: «موجبٌ لتحليل» وقوله: «لا يؤمن» تهافتٌ ظاهر ١١٤
توضيح الجواب عن دليله الأوّل على ما أفادهﷺ في مجلس الدرس ١١٤ـ ١١٥

أجاب صاحب الفصول﵀ عن دليله الثاني ١١٥
المستفاد من ظاهر العبارة أنّ المراد بالانسداد المزبور في كلام المصنّف﵀ هو الانسداد الشخصيّ لا الانسداد بالنسبة إلى أكثر المسائل ١١٥
نقض صاحب الفصول على ابن قبة بالفتوى والقطع إذا كان جهلاً مركّباً ليس في محلّه، لكنّ النقض بالنسبة إلى البيّنة واليد قد ورد في محلّه ١١٦
حكي عن الأكثر أنّ التقليد حرامٌ إذا أمكن تحصيل الظنّ الاجتهاديّ ١١٦
العمل بالفتوى حين إمكان العلم حرامٌ ١١٦
التعبد بالخبر على وجهين: الطريقيّة والسببيّة ١١٧
السلوك على طبق مؤدّى الأمارة بنفسه لا يقتضي مصلحةً في عرض الواقع ١١٧
مصلحة التسهيل والتيسير ١١٧
المراد من الانسداد انسداد باب العلم لا انسداد باب الاعتقاد ١١٨
ملخّص كلام العلّامة في نهاية الوصول ١١٩
التعبّد بالأمارات الغير العلميّة على وجهين: الطريقيّة والسببيّة .....
التصويب والتخطئة ١٢٠
الإشكال في كلام المصنّف﵀: «ثمّ إن قلنا إنّ القضاء فرع صدق الفوت...» ١٢١
القول بالإجزاء في الأمر الظاهريّ مستلزمٌ للتصويب ١٢٢
قول بعض العامّة بإيجاب التعبّد بخبر الواحد أو مطلق الأمارة على الله تعالى ١٢٢
بيان مستنده والجواب عنه ..... ١٢٢ ـ ١٢٣
بقي في المقام شيءٌ ما أومأ إليه المصنّف﵀ ١٢٣

المقام الثاني: في وقوع التعبّد بالظنّ ١٢٣
الأصل حرمة العمل بالظنّ؛ للأدلّة الأربعة: ١٢٣
١ ـ الكتاب ١٢٣
المناقشة فيما أفاده المصنّف﵀ بقوله: «دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله...» ١٢٣
٢ ـ السنّة ١٢٥

٣ـ الإجماع ١٢٥
٤ـ العقل .....
ردّ ما يتوهّم من كلام جماعة من كون العمل بالظنّ ذاتيّةً ١٢٦
تقرير الأصل بوجوهٍ أُخر ١٢٦
وجه دلالة قوله ﷺ: «رجلٌ قضى بالحقّ وهو لا يعلم» على الحرمة التشريعيّة ١٢٧
الأقوال في اعتبار الأُصول ١٢٧
الضرر الموهوم لا يجب دفعه (هذا ممّا زاده ﷺ في الدرس) ١٢٧
الأمارات المستعملة في استنباط الأحكام من ألفاظ الكتاب والسنّة ١٢٨
لابدّ قبل الخوض في المرام من إتقان المقام ببيان أمرين ١٢٨
قسمٌ من الأمارات يعمل لتشخيص مراد المتكلّم، وقسمٌ يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ ١٢٩
مرجع التمسّك بغلبة استعمال المطلق والقرائن المقاميّة إلى التمسّك بأصالة عدم القرينة ١٣٠
للأمر الواقع عقيب توهّم الحظر جهتين من الكلام ١٣٠
القسم الأوّل: ما يستعمل لتشخيص مراد المتكلّم ١٣٠
طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده لم يكن طريقاً مخترعاً ١٣٠
حجّيّة ظواهر الكتاب ١٣٠
عدم حجّيّة ظواهر الكتاب عند جماعة من الأخباريّين والاستدلال على ذلك بالأخبار
والجواب عن الاستدلال بها ١٣١
الأخبار الدالّة على جواز التمسّك بظاهر القرآن ١٣٢
حول خبر الثقلين ١٣٢
سمّي الثقلين بذلك لأنّ العمل بهما ثقيلٌ، وقيل: من الثَقَل وهو متاع المسافر ١٣٢
حول آية ﴿وَ ٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَابَ﴾ وآية ﴿وَ لَا تَنكِحُواْ
ٱلْمُشْرِكَاتِ﴾ ١٣٢ـ ١٣٣
قال ﷺ في الدرس لم يكن في سورة المائدة آية منسوخة ١٣٣

الأخبار الواردة في كون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً متعارضةٌ ١٣٣
الدليل الثاني على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب، والجواب عنه ١٣٤
حول عبارة المصنّف: «قلت: هذه شبهةٌ ربما تورد....» ١٣٤
المحكم في اصطلاح الأخباريّين عبارةٌ عن النصّ فقط، وفي اصطلاح الأُصوليّين عبارةٌ عن القدر المشترك بينه وبين الظاهر ١٣٥
المناقشة فيما أفاده السيّد الصدر ﷺ ١٣٦
إيرادٌ على ما ذكره السيّد ﷺ زائداً على ما ذكره المصنّف ﷺ ١٣٦
التنبيه على أُمور: ١٣٧
الأوّل: توهّم عدم الثمرة في الخلاف في حجّيّة ظواهر الكتاب .....
الثاني: لو اختلف القراءة في الكتاب ١٣٧
معنى تواتر القراءات ١٣٧
لا مجال لجريان المرجّحات السنديّة والصدوريّة في الكتاب ١٣٨
المرجّحات الغير الدلاليّة ممّا لا مسرح لها في الكتاب ١٣٩
الثالث: وقوع التحريف في القرآن ـ على القول به ـ لا يمنع من التمسّك بالظواهر ... ١٣٩
العلم المورث لتنجّز التكليف وطرح الأُصول في الشبهة المحصورة، هو ما كان جميع أطرافه محلّاً لابتلاء المكلّف ١٤٠
حجّيّة الظواهر بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه ١٤١
تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه وبين غيره، وتوجيه هذا التفصيل ١٤١
المناقشة في التفصيل المزبور ١٤٢
بيان مواقع النظر والتأمّل في كلام صاحب القوانين ﷺ ١٤٣
اعلم: أنّ هنا نزاعاً آخر، وهو أنّ حجّيّة الظواهر هل هو من باب السببيّة أو الطريقيّة؟ ١٤٥
قال الأسترآباديّ ـ بعد اشتداده على الأُصوليّين ـ: إنّ العمل ببعض الاستصحاب ضروريٌّ؟ ١٤٦ـ١٤٧

عدم الفرق في حجّيّة الظواهر بين ما يفيد الظنّ بالمراد وبين عدمه ١٤٦
الفرق بين تفصيل صاحب هداية المسترشدين وبين تفصيل السيّد المجاهد ١٤٧
التنافي في ظاهر العبارة ١٤٧

القسم الثاني: ما يستعمل لتشخيص الظواهر ١٤٨
هل قول اللغويّين حجّة في الأوضاع اللغويّة أم لا؟ ١٤٨
المناط في الظنّ الخاصّ والمطلق ١٤٨

حجّيّة الإجماع المنقول: ١٤٩
الرواية المصطلحة عبارةٌ عن حكاية قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره عن حسٍّ . ١٥٠
كثيراً ما يستعمل الشهادة فيما عدا الحسّيّات، كالشهادة على التوحيد ١٥٠
عبارة المصنّف في الحاشية في وجه التأمّل ١٥١
هم الأصل له وهو الأصل لهم ١٥١
عدم صحّة دعوى مشاركة الشيخ للسيّد في طريقة استكشاف قول الإمام عليه السلام ١٥١
الفرق بين التقرير وبين قاعدة اللطف ١٥١
كلام فخر الدين رحمه الله في الإيضاح ١٥٣
في العبارة غموضٌ، ولبيان معناها لكي يرتفع به الغموض وجهان ١٥٣
كلام المفيد رحمه الله في الفصول المختارة ١٥٥
المطلّقة ثلاثاً بدون الرجوع بينها لا يقع منها الإثنان ولا الثلاثة ١٥٥
كلام المصنّف رحمه الله في الحاشية على قوله: «ولا على الوجه الأخير...» ١٥٦
تعدّد ناقل الإجماع أو النقل ١٥٨

في حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ١٥٨
الفرق بين الشياع والشهرة ١٥٨

حجّيّة الخبر الواحد ١٥٨
تجشّم صاحب الفصول في موضوع علم الأُصول، ودفعه ١٥٨

نحن نرى في أكثر المواضع أنّ مدّعي القطع يرتدع بمجرّد ذكر ضعف مبنى قطعه .. ١٥٩
أدلّة المانعين من الحجّيّة ١٦٠
حول قول النبيّ ﷺ: «ما جاءكم عنّي لا يوافق القرآن....» ١٦٠
الجواب عن أدلّة المانعين ١٦٠
في العبارة مسامحةٌ ١٦٠
أدلّة القائلين بالحجّيّة: ١٦٣
١ ـ الاستدلال بالكتاب: ١٦٣
الآية الأُولى: آية «النبأ» ١٦٣
حول مفهوم الوصف ١٦٥
دليل الخطاب ١٦٥
تعليق الحكم على الوصف لا ظهور له في العلّيّة التعيينيّة، بل العلّيّة في الجملة، وهي غير كافية في إثبات المفهوم ١٦٥
أُورد على الاستدلال بالآية بما لا يمكن دفعه ١٦٥
معنى التبيّن عرفاً والجهالة في اللغة ١٦٧
معنى الجهالة في قوله تعالى: ﴿مَن عَمِلَ مِنْكُم سُوءاً بِجَهَالَةٍ﴾ ١٦٧
معنى الندامة ١٥٨
الايرادات القابلة للدفع، والجواب عنها: ١٦٨
١ ـ تعارض مفهوم الآية مع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ١٦٨
المفهوم تابعٌ للمنطوق من حيث العموم والخصوص في الموضوع ١٦٨
النسبة بين المفهوم والآيات الناهية ١٦٩
حول الترديدين المرقومين في المتن ١٦٩
أمرﷺ في مجلس الدرس بإلقاء لفظ «الأوّل» و «الثاني» من العبارة ١٦٩
٢ ـ شمول الآية لخبر السيّد المرتضى ١٧٠

المناقشة في جواب بعض من لا تحصيل له ١٧٠
٣ ـ عدم شمول الآية للأخبار مع الواسطة ١٧٠
دفع الإيراد المزبور بوجهين غير مذكورين في المتن ١٧٠
إشكال تقدّم الحكم على الموضوع ١٧١
تقرير الإشكال بوجوهٍ ثلاثة، والجواب عنه: ١٧١
أحدها: ما هو غير مذكورٍ في المتن بل هو ممّا زاده المصنّف ﷺ في الدرس ١٧٢
ما الفرق بين الخبر الواحد والاستصحاب حيث إنّ الأوّل مُثْبِتُه حجّةٌ والثاني مثبته ليس بحجّة؟ ١٧٢
ثانيها: ما هو مزبورٌ في المتن بعد الغمض عن الأوّل ١٧٣
هذه خلاصة ما ذكره ﷺ في زمان حضوري في مجلس درسه الشريف في أواخر عمره ﷺ ١٧٣
أمر ﷺ بضرب ما ذكره في سابق الأيّام ١٧٣
ثالثها: ما هو خلاصة العبارة الّتي حكم ﷺ بتغليطها، وأمر بضربها ١٧٤
الشهادة مأخوذةٌ من «شهد» بمعنى «حضر» ١٧٥
٤ ـ عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأحكام الشرعيّة ١٧٥
باب العلم في الموضوعات مفتوحٌ غالباً، بخلاف الأحكام ١٧٥
٥ ـ ايرادٌ لم يذكره المصنّف ﷺ والجواب عنه ١٧٦
معنى الخبر الشبه الموثّق ١٧٦
الآية الثانية: آية «النفر» ١٧٧
ملخّص الاستدلال ١٧٧
يصدق «الطائفة» على الاثنين بل الواحد أيضاً ١٧٧
يدلّ على ذلك ما حكي عن ابن عباس وغيره ١٧٧
وجهٌ ثالث لثبوت الملازمة بين تحقّق حسن الحذر وثبوت وجوبه ١٧٧
الإنذار ليس غايةً للنفر، وإنّما هو غايةٌ للتفقّه ١٧٨

ما أفاده ﷺ في الدرس ١٧٨
المناقشة في كلام المصنّف ﷺ ١٧٨
كلام أبي الحسن وأبي مسلم ١٧٩
حول كتاب «قرب الإسناد» ١٨٠
حول قول رسول الله: «إنّ اختلاف أُمّتي رحمة» ١٨١
المناقشة في الاستدلال بالآية من وجوهٍ: ١٨١
الإشكال الأوّل ١٨١
ربما أُورد على الاستدلال بالآية بوجه آخر ١٨١
الخوض في شرح الجواب المرقوم في المتن ١٨٢
الإشكال الثاني ١٨٣
الإشكال الثالث ١٨٣
كلام الشيخ البهائي ١٨٤
حول حديث «من حَفِظَ على أُمّتي أربعين حديثاً...» ١٨٤
الآية الثالثة: آية «الكتمان» ١٨٤
شرح الاستدلال بالآية ١٨٤
المناقشة في الاستدلال ١٨٥
إيرادان آخران غير مذكورين في المتن ١٨٥
الآية الرابعة: آية «السؤال» ١٨٥
المناقشة في الاستدلال ١٨٥
ذكر ﷺ في الدرس أنّ المراد بـ«بعض مشايخنا» أُستاده شريف العلماء ١٨٦
الآية الخامسة: آية «الأُذُن» ١٨٦
تأييد الاستدلال، بالرواية الواردة في حكاية إسماعيل ١٨٦
ذكر تمام الرواية ١٨٧

المناقشة في الاستدلال ١٨٨
كلام الطبرسي﵀ في جوامع الجامع في بيان المراد من «الأُذُن» ١٨٨
نكتة الفرق في تعدية الإيمان بالباء تارةً وباللام أُخرى ١٨٨ـ ١٨٩
مدلول الآيات المستدلّ بها على حجّيّة الخبر الواحد ١٨٩
المصنّف﵀ في أوان تدريسه في الدورة الأخيرة حكم بضرب عبارة: «بمفهوم آية النبأ»، وقال: إنّ الصحيح هو التعبير: «بمنطوق آية النبأ» ١٨٩
وجه تغيير المزبور كما أفاده﵀ في الدرس ١٨٩
٢ـ الاستدلال بالسنّة: ١٩٠
أوّل من تمسّك بالسنّة في المقام من المجتهدين ١٩٠
لم أر من أتى بمقام ضبط كلمة «غوالي» ١٩١
منها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم ١٩٢
هذه الطائفة بين قسمين: ١٩٢
المناقشة في الاستدلال بهذه الطائفة ١٩٢
الألفاظ على قسمين ١٩٢
الثقة في اصطلاح أهل الرجال وإن كان هو العدل، لكنّه غير مرادٍ في الأخبار ١٩٣
حول «أبان بن تغلب» ١٩٣
منها: الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية ١٩٤
المناقشة في هذه الطائفة ١٩٤
٣ـ الاستدلال بالإجماع: ١٩٥
أقسام الإجماع في المقام ١٩٥
المراد من «أصحاب الجملة» ١٩٥
معنى «السبر» ١٩٦
حول «العبيدي» ١٩٦

الجمع بين دعوى السيّد والشيخ ١٩٦
بيان دقيقة لتحقيق الكلام في المقام ١٩٦
إذا حصل التنافي بين كلامين كانا لمتكلّم واحد ١٩٦
لو حصل التنافي بين كلامين كانا لمتكلّمين ١٩٧
جمعٌ أُخرى بين الشيخ والسيّد ١٩٨
حول «رضيّ الدين بن طاووس» ١٩٩
لا يخفى ما في العبارة من الغلق ١٩٩
القرائن على صدق الإجماع المدّعى من الشيخ والعلّامة: ٢٠٠
منها: ما ادّعاه الكشّيّ، من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعةٍ ٢٠٠
محتملات عبارة الكشّيّ بين وجوهٍ أربع ٢٠٠
حول «الفاضل القزوينيّ» ٢٠١
من وجوه الإجماع: استقرار طريقة العقلاء على العمل بالخبر الواحد ٢٠٢
شرح هذا الدليل يقتضي رسم مقامين: ٢٠٢
الأُولى: في بيان موضوعه ٢٠٢
كيف يحصل التفكيك بين بناء العقلاء وحكم العقل؟ ٢٠٢
البناء المزبور لو لم يكن من حيث عقلهم لِمَ نُسِب البناء إلى العقلاء دون الناس؟ ... ٢٠٢
الثاني: في بيان الحكم ٢٠٣
جريان التقرير مبنيّ على إحراز ثلاث مقدّمات كلّها موجودةٌ في المقام: ٢٠٣
١ ـ اطّلاع المعصوم عليه السلام على الواقعة واستقرار الطريقة ٢٠٣
٢ ـ عدم ردعه عليه السلام عمّا استقرّ بناء العقلاء عليه ٢٠٣
٣ ـ كون عدم ردعه عليه السلام بحسب الواقع لا للتقيّة ٢٠٣
لا دليل على جريان الأُصول المقابلة للخبر، في مقابل خبر الثقة ٢٠٤
الأُصول المرقومة بين لفظيّ وعمليّ ٢٠٤
الخبر الموثوق به غير منافٍ لها بتمامها ٢٠٤

الأقوال في باب ظواهر الألفاظ بين ثلاثة ٢٠٥
٤ ـ الاستدلال بالعقل: ٢٠٥
الأدلّة العقليّة بين قسمين: ٢٠٥
١ ـ ما يثبت به حجّيّة الخبر الواحد ٢٠٥
٢ ـ ما يثبت به حجّيّة الظنّ مطلقاً أو في الجملة ٢٠٦
كلامه في المقام إنّما هو في القسم الأوّل ٢٠٦
الدليل العقليّ على حجّيّة الخبر الواحد من وجوهٍ: ٢٠٦
الوجه الأوّل: العلم الإجماليّ بصدور أكثر الأخبار عن الأئمّة ٢٠٦
تقرير هذا الدليل مبنيٌ على مقدّمات ثلاث ترك المصنّف بعضاً منها ثقةً بوضوحه .. ٢٠٦
ما حكي في «منتهى المقال» مغايرٌ لما هو محكيّ في المتن وغير مشتمل على التكرار ٢٠٧
«أدركت في هذا المسجد تسعمئة شيخ كلٌّ يقول: حدّثني جعفر بن محمّد» ٢٠٧
كلام الشيخ في أثناء الدرس حول النجاشي ٢٠٧
حول «الكليني» ٢٠٨
بيان مقدّمات الاستدلال ٢٠٨ـ٢٠٩
المناقشة في الوجه الأوّل: ٢٠٩
المناقشة الأُولى ٢١٠
العلم الإجماليّ المدّعى في المقام يتصوّر بين وجوهٍ ٢١٠
المناقشة الثانية ٢١١
المناقشة الثالثة ٢١١
المناقشة الرابعة ٢١٢
الوجه الثاني: ما ذكره الفاضل التوني ٢١٢
الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين ٢١٢
المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية ٢١٢

أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ

الدليل العقليّ على حجّيّة مطلق الظنّ من وجوه أيضاً: ٢١٣
الوجه الأوّل: وجوب دفع الضرر المظنون ٢١٣
قول صاحب المعالم ﷺ ٢١٤
المراد بـ«الضررين» المرقوم في المتن ٢١٤
المناقشة في جواب الحاجبيّ عن هذا الوجه ٢١٤
دفع الضرر غير منوطٍ بمسألة التحسين والتقبيح وحكم العقل ٢١٤
تحريم تعريض النفس للمهالك والمضارّ ممّا دلّ عليه الكتاب والسنّة ٢١٤
تقريب الاستدلال بالسنّة ٢١٥
حكي عن المصنّف ﷺ أنّ الخوف بالضرر لازم مساوٍ للظنّ بالضرر ٢١٥
الخوف يوجد في مقام الشكّ أيضاً ٢١٥
المناقشة في الاستدلال بالآيات ٢١٥
قال الشيخ: «الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ، بل هو هو» ٢١٦
حكم المصنّف ﷺ في مجلس الدرس بضرب عبارة «بل هو هو» ومحوها ٢١٧
حول قاعدة «وجوب دفع الضرر»، وقاعدة «قبح العقاب من غير بيان» ٢١٧
تفصيل بيان ورود قاعدة القبح على قاعدة وجوب دفع الضرر سيأتي في باب البراءة ٢١٨
المناقشة في كلام المصنّف ٢١٨
خلقته تعالى سراج العقل في مملكة وجود الانسان، كافيةٌ في الإراءة ٢١٩
كلام المصنّف في الحاشية ٢١٩
في كلامه ﷺ مواقع محتاجة إلى البيان ٢٢٠
الانسداد الصغير ٢٢٠
الوجه الثاني في حجّيّة مطلق الظنّ: قبح ترجيح المرجوح ٢٢١
الأولي في الجواب عن هذا الوجه ٢٢١
تقرير هذا الجواب ٢٢١

الوجه الثالث: ما حكي عن صاحب الرياض ﷺ ٢٢٢
المراد من الاستاذ وأُستاذ الأُستاذ ٢٢٢
الوجه الرابع: دليل الانسداد ٢٢٢
مقدّمات دليل الانسداد ٢٢٢
المراد بالمقدّمة هنا ما هو المصطلح عند الفقهاء لا ما هو المصطلح عند أهل المنطق ٢٢٢
المقدّمة الأُولى: انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ ٢٢٢
ما ذكره ﷺ في الدرس ٢٢٣
المقدّمة الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة ٢٢٣
والدليل عليه من وجوهٍ: .....
١ ـ الإجماع القطعيّ ٢٢٤
٢ ـ لزوم المخالفة القطعيّة الكثيرة ٢٢٤
الإشارة إلى هذا الوجه في كلام جماعةٍ: .....
كلام العلاّمة ﷺ في نهج المسترشدين ٢٢٥
ذهب العامّة إلى أنّه بعد النبيّ ﷺ لا يحتاج الأُمّة إلى شخص معصوم ٢٢٥
الاستشهاد بكلامهم لما نحن فيه ليس في محلّه ٢٢٦
٣ ـ العلم الإجماليّ بوجود الواجبات والمحرّمات ٢٢٦
المناقشة فيما أفاده المحقّق القميّ ﷺ ٢٢٦
المقدّمة الثالثة: بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرّرة للجاهل ٢٢٧
عدم وجوب الاحتياط لوجهين: .....
١ ـ الإجماع القطعيّ ٢٢٧
٢ ـ لزوم العسر والحرج ٢٢٧
إتيان المثال لتوضيح المقال ٢٢٧
يد المسلم الّذي يقول بطهارة الجلد بمجرّد الدباغ، علامةٌ للطهارة أم لا؟ ٢٢٨
الإيراد على لزوم الحرج من وجوهٍ: ٢٢٨

الإيراد الأوّل وجوابه ٢٢٨
حكومة أدلّة نفي الحرج على العمومات المثبتة للتكليف ٢٢٨
النسبة بين القاعدة المزبورة وأدلّة التكاليف عمومٌ من وجه ٢٢٨
هل تقدّم القاعدة بالنسبة إلى أدلّة التكاليف من جهة كونها ذي المرجّح دائماً، أو من جهة كونها حاكمة عليها ولو فرض خلوّها عن المرجّح؟ ٢٢٨ـ ٢٢٩
مقتضى التحقيق تبعاً للمصنّف هو الثاني ٢٢٩
بيان المعيار للحكومة ٢٢٩
بيان الفرق بين الحكومة والتخصيص ٢٢٩
الكلام الّذي زاده ﷺ في الدورة الأخيرة ٢٣٠
رجوعٌ إلى مناقشة الإيراد الأوّل ٢٣٠
أُورد على المصنّف بمنع المنع المزبور ٢٣٠
يمكن التفصّي عن ذلك ٢٣١
الإيراد الثاني على لزوم الحرج وجوابه ٢٣٢
في العبارة حزازة ٢٣٢
الإيراد الثالث وجوابه ٢٣٢
فرقٌ بين ما هو أثر للشيء وما هو حكمٌ له ٢٣٢
الردّ على الاحتياط بوجوه أُخر ٢٣٣
في العبارة حزازة ٢٣٣
وجود المنافاة بين كلامه ﷺ هنا وماتقدّم منه في أوّل الكتاب ٢٣٤
العبارة الّتي أمر المصنّف ﷺ في الدورة الأخيرة بمحوها وضربها ٢٣٤
وجود المنافاة بين كلامه ﷺ هنا وما يأتي في باب البراءة ٢٣٤
دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً ٢٣٥
ملخّص الجواب عن الإجماع المزبور ٢٣٥
بقي هنا شيءٌ ٢٣٥

إشكالٌ آخر في المقام ٢٣٦
اليقين الناقض في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين...» أعمّ من اليقين التفصيليّ والإجماليّ ٢٣٦
المقدّمة الرابعة: تعيّن العمل بمطلق الظنّ ٢٣٦

التنبيه على أُمور: ٢٣٦
الأمر الأوّل: عدم الفرق في الامتثال الظنّيّ بين الظنّ بالحكم الواقعيّ أو الظاهريّ ... ٢٣٦
قسّم في الأخبار أعمال العباد على أقسامٍ ثلاثة ٢٣٧
المخالف للتعميم فريقان ٢٣٧
أدلّة القائلين باعتبار الظنّ في المسائل الأُصوليّة دون الفرعيّة .....
١ ـ ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله .....
المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول ٢٣٨
الطريق بين قسمين: عقليّ وشرعيّ، والثاني بين تأسيسيّ وإمضائيّ ٢٣٩
المناقشة الثانية في كلام صاحب الفصول ٢٤٠
المناقشة الثالثة ٢٤١
المناقشة الرابعة ٢٤١
إيراداتٌ أُخر على هذا التوهّم ٢٤٢
على تقرير الحكومة لا يفرق في الظنّ بين أفراده وأشخاصه ٢٤٢ـ٢٤٣
٢ ـ ما ذكره صاحب هداية المسترشدين رحمه الله ٢٤٣
كلامه حاوٍ لمقدّماتٍ ثلاثٍ، وبعد التيامه يتحقّق مختاره ٢٤٣
أنّ لنا مراتبُ ثلاث: العلم والظنّ والاحتمال ٢٤٤
إيراد المصنّف رحمه الله عليه ٢٤٤
جواب ولد المستدل عن المصنّف ٢٤٥
ما فهمه من كلام الوالد لم يكن له فيه شاهد ولو بمقدارٍ واحد ٢٤٥
الشواهد الموجودة في كلامه على خلافه ٢٤٥
العمدة في مقدّمات هذا الدليل هي المقدّمة الثالثة ٢٤٦

المناقشة في هذه المقدّمة ٢٤٦
الأمر الثاني: الكلام في مقامات: .....
المقام الأوّل: هل نتيجه دليل الانسداد مهملة أو معيّنة؟ ٢٤٧
تقرير دليل الانسداد بوجهين: .....
١ ـ على وجه الكشف .....
٢ ـ على وجه الحكومة ٢٤٨
الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني ٢٤٨
قبل بيان صحّة تقرير الحكومة وفساد تقرير الكشف لابدّ من بيان معناهما ٢٤٨
المقام الثاني: في أنّه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظنّ من حيث الأسباب المترتّبة أم لا؟ ٢٥٠
طرق التعميم على الكشف: .....
الطريق الأوّل: عدم المرجّح .....
ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجّحاً: .....
١ ـ كون بعض الظنون متيقّناً بالنسبة إلى الباقي .....
٢ ـ كون بعض الظنون أقوى .....
٣ ـ كون بعض الظنون مظنون الحجّيّة .....
ما دلّ على الترجيح بالمرجّح الثالث، وجوهٌ ثلاثة ٢٥١
المناقشة في المرجّحات المذكورة: .....
١ ـ تيقّن البعض لا ينفع ٢٥٢
٢ ـ أقوائيّة البعض لا يمكن ضبطه ٢٥٢
الظنّ بالنسبة إلى أفراده من مقوله المشكّك لا المتواطي ٢٥٣
٣ ـ الظنّ بحجّيّة البعض ليست له ظابطة كلّيّة أيضاً ٢٥٤
كلام صاحب هداية المسترشدين ﷺ في لزوم الأخذ بمظنون الحجّيّة ٢٥٥
المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية ٢٥٥

ملخّص هذه الطريقة ٢٥٦
كلام الفاضل النراقي ﷺ ٢٥٧
المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقيّ ٢٥٧
الطريق الثاني للتعميم: عدم كفاية الظنون المعتبرة ٢٥٩
الطريق الثالث للتعميم: قاعدة الاشتغال ٢٦٠
ما أورده المصنّف ﷺ على شيخه الشريف ﷺ ليس في محلّه ٢٦١
يرد عليه ما ذكره شيخنا الحبيب دام ظلّه ٢٦١
بيانه يحتاج إلى ذكر مقدّمة ٢٦١
جهات جعل الطرق في حالتي الانفتاح والانسداد، وحالتي التعيين والترديد ٢٦١
وجود المنافاة بين كلامه هذا وما تقدّم منه ﷺ في فروع العلم الإجماليّ ٢٦٢
العلم الإجماليّ بطروّ التخصيص والتقييد في العمومات والإطلاقات، أوجب سقوط الظواهر عن ظاهرها ٢٦٣
الأمر في هذا الإشكال أهون ٢٦٤
المطلب بعكس ما ذكره ﷺ ٢٦٤
المقام الثالث: عدم الإشكال في خروج الظنّ القياسيّ على الكشف ٢٦٥
توجّه الإشكال على الحكومة ٢٦٥
الإشكال في مقامين: ٢٦٦
المقام الأوّل: في خروج الظنّ القياسيّ عن حجّيّة مطلق الظنّ ٢٦٧
ما قيل في توجيه خروج القياس: ٢٦٧
١ ـ منع حرمة العمل بالقياس في زمان الانسداد ٢٦٧
المناقشة في هذا الوجه ٢٦٧
٢ ـ منع إفادة القياس للظنّ ٢٦٨
المناقشة في هذا الوجه ٢٦٨
القياس بين قسمين: قياس مساواة، وقياس بطريق أولى ٢٦٨

قياس المساواة بين قسمين: منصوص العلّة، ومستنبط العلّة ٢٦٨
القياس بطريق أولى بين قسمين: الأولويّة القطعيّة، والأولويّة الاعتباريّة ٢٦٨
٣ ـ إنّ باب العلم في القياس مفتوحٌ .....
٤ ـ عدم حجّيّة مطلق الظنّ النفس الأمريّ ٢٧١
٥ ـ عدم حجّيّة الظنّ الّذي قام على عدم حجّيّته دليلٌ .....
المناقشة في هذا الوجه ٢٦٩
٦ ـ ما اخترناه سابقاً .....
٧ ـ مختار المصنّف في التوجيه ٢٧٠
حكم العقل بلزوم العمل بالقطع حكمٌ تنجيزيٌّ ٢٧٠
هل حكم العقل بلزوم العمل بالظنّ حين الانسداد أيضاً تنجيزيّ أو تعليقيّ؟ ٢٧٠
تحقيقٌ رشيقٌ ٢٧٠
المقام الثاني: فيما إذا قام ظنّ على حرمة العمل ببعض الظنون هل يجب العمل بالظنّ الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط؟ ٢٧١ـ٢٧٣
القول بوجوب طرح الظنّ الممنوع والاستدلال عليه .....
المناقشة في هذا الاستدلال ٢٧٣
مختار المصنّف في المسألة ٢٧٤
الأمر الثالث: لو حصل الظنّ بالحكم من أمارة متعلّقة بألفاظ الدليل .....
الظنّ المتعلّق بالألفاظ على قسمين: ٢٧٤
الظاهر حجّيّة هذه الظنون .....
المناقشة في إطلاق كلام المصنّف ٢٧٥
لو حصل الظنّ بالحكم من الأمارة المتعلّقة بالموضوع الخارجيّ ٢٧٥
حجّيّة الظنون الرجاليّة ٢٧٥
ما تخيّله السيّد المجاهد والمناقشة فيه ٢٧٦
حجّيّة الظنّ في المسائل الأُصوليّة ٢٧٦

أدلّة القائلين بعدم الحجّيّة: .....
١ ـ أصالة حرمة العمل بالظنّ ٢٧٦
٢ ـ ما اشتهر: من عدم حجّيّة الظنّ في مسائل أُصول الفقه ٢٧٧
الجواب عن الدليل الثاني ٢٧٨
الأمر الرابع: عدم كفاية الظنّ بالامتثال في مقام التطبيق .....
الأمر الخامس: هل يعتبر الظنّ في أُصول الدين؟ ٢٧٩
معنى الاعتقاد ٢٧٩
هل تجب معرفة التفاصيل؟ ٢٨٠
عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الإسلام والايمان؛ للأخبار الكثيرة ٢٨٠
كلام السيّد الصدر ﷺ في أقسام المقلّد في أُصول الدين ٢٨١

المقصد الثالث

من مقاصد هذا الكتاب في الشك

الطريق العلميّ الاجتهاديّ والدليل الفقاهتيّ ٢٨٥
أصل التسمية من الفاضل المازندرانيّ وشيوعه في عصر المولى البهبهانيّ ٢٨٥
توضيح الفرق بين الدليل الاجتهاديّ والفقاهتيّ بإتيان المثال ٢٨٥
ديدن القوم في مقام علاج التعارض على انعقاد بابين ٢٨٥
المصنّف ﷺ أحدث باباً ثالثاً سمّاه بباب الحكومة والورود ٢٨٥
جرى لسان صاحب الجواهر ﷺ بإطلاق لفظ التحكيم ٢٨٥ـ ٢٨٦
النكتة في إحداث الباب المزبور ٢٨٦
الكلام في هذا الباب يقع في مواضع ثلاث: .....
الأوّل: في تعريف الحكومة والورود ٢٨٦
باشر ﷺ الكلام في تعريف الحكومة والورود في خاتمة الكتاب ٢٨٦
الثاني: بيان موارد الحكومة والورود ٢٨٦

الثالث: في إقامة الأدلّة على تقديم الحاكم والوارد على المحكوم والمورود ٢٨٧
وهي بين طائفتين: .....
الأُولى: ما يدّل على خصوص تقديم الأدلّة على الأُصول ٢٨٧
لا تنافي بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ ٢٨٧
الثانية: ما يدلّ على تقديم مطلق الحاكم على المحكوم: ٢٨٨
وهي أيضاً بين طائفتين: .....
١ ـ ما أفاده بقوله: «ولكنّ التحقيق: أنّ دليل...» ٢٨٨
٢ ـ ما أفاده بعض المحقّقين من مشايخنا دام ظلّه في مجلس درسه ٢٨٩
إتقانه مبنيّ على ذكر مقدّمة ٢٨٩
الحاكم مقدّمٌ على المحكوم مطلقاً ٢٩٠
انحصار الأُصول في الأربعة ٢٩١
الأصل في قوله: «أصل البراءة» ليس بمعنى الدليل والظاهر والاستصحاب، بل بمعنى القاعدة ٢٩١
بقي شيءٌ لم يتعرّض المصنّف له: ٢٩٢
هل يكون هذه المسألة من المسائل الكلاميّة أو الفقهيّة أو الأُصوليّة؟ ٢٩٢
تمام الكلام في الأُصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين: .....
١ ـ حكم الشكّ من دون ملاحظة الحالة السابقة، الراجع إلى الأُصول الثلاثة .....
٢ ـ حكمه بملاحظة الحالة السابقة، وهو الاستصحاب .....
المقام الأوّل: في البراءة والاشتغال والتخيير .....
الكلام فيه في موضعين: .....

الموضع الأوّل
الشكّ في نفس التكليف وفيه مطالب:

تعريف الشبهة الحكميّة والشبهة المصداقيّة ٢٩٥

المطلب الأوّل: الشبهة التحريميّة، وفيه مسائل: .....
المسألة الأُولى: الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ .....
في المسألة قولان .....
أدلّة القول بالإباحة وعدم وجوب الاحتياط: ٢٩٦
من الكتاب آياتٌ: .....
١ ـ الاستدلال بآية ﴿وَ لَايُكَلِّفُ ٱللَّهُ...﴾، والمناقشة فيه ٢٩٦
محتملات الموصول فيها بين أربعٍ ٢٩٦
الموصول ليس من الألفاظ الموضوعة للعموم، بل يكون عمومه تابعاً لصلته ٢٩٨
٢ ـ الاستدلال بآية ﴿وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ ٢٩٩
المناقشة في الاستدلال ٣٠٠
أُجيب عن الاستدلال بالآية بوجهين آخرين ٣٠٠
إفادة حذف المتعلّق للعموم ليس من باب الوضع، بل من باب الحكمة ومناسبة المقام ٣٠١
إيراد المحقّق القميّ ﷺ على الفاضل الجواد ﷺ ٣٠١
دفع الإيراد ٣٠٢
٣ ـ الاستدلال بآية ﴿وَ مَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ...﴾ ٣٠٢
المناقشه في الاستدلال ٣٠٣
٤ ـ الاستدلال بآية ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ...﴾ ٣٠٣
المناقشة في الاستدلال ٣٠٣
٥ ـ الاستدلال بآية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ...﴾ ٣٠٣
تقريب الاستدلال بها من وجهين، والمناقشة فيهما ٣٠٣
٦ ـ الاستدلال بآية ﴿وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُواْ...﴾ ٣٠٤
هذه الآية أحسن حالاً من الآية السابقة ٣٠٤
المناقشة في الاستدلال ٣٠٥
عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط ٣٠٥

تحقيق المقام ٣٠٥
التعارض والحكومة والتحاكم ٣٠٥
المشتبه بوصف الاشتباه كما يكون موضوعاً في أدلّة البراءة كذلك يكون هو الموضوع في دليل الاحتياط ٣٠٥
الاستدلال على البراءة بالسنّة: ٣٠٦
١ ـ الاستدلال بحديث «الرفع» ٣٠٦
طرق هذا الخبر عديدة ٣٠٦
وجه الاستدلال به ٣٠٧
المناقشة في الاستدلال ٣٠٨
هذا غاية توضيح ما ذكره، وأنت خبيرٌ بما فيه ٣٠٩
للظواهر مراتب متدرّج: الظهور الوضعيّ، والحكميّ والإشعاريّ ٣٠٩
دلالة الموصول على العموم من باب الظهور الوضعيّ، ودائرة عمومه بقدر صلته ... ٣٠٩
تقدير جميع الآثار في كلّ واحد من التسعة أقرب اعتباراً، وتقدير المؤاخذة في الكلّ أقرب عرفاً ٣١٠
ظاهر بعض الأخبار أنّ المرفوع جميع الآثار، والجواب عنه ٣١١
ممّا يؤيّد إرادة العموم: ظهور كون رفع كلّ واحدٍ من التسعة من خواصّ أُمّة النبيّ ﷺ ...
القول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع، شططٌ من الكلام .....
إن فرض كلام صاحب القول العموم المجموعيّ، إنّما هو في طرف المرفوع ٣١٢
كلّ ذلك شططٌ من الكلام ٣١٣
موضوعٌ له في ألفاظ العموم ٣١٣
العموم الاستغراقيّ والبدليّ والمجموعيّ ٣١٣
وهن العموم بلزوم كثرة الإضمار، والجواب عنه ٣١٤
ليس المراد رفع الآثار المترتّبة على هذه العناوين ٣١٤
الوجه في ذلك ٣١٤

المراد من «الرفع» ٣١٥
رفع الشرطيّة والجزئيّة ٣١٦
اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان ٣١٧
المراد من رفع الحسد ٣١٨
المراد من رفع الطيرة ٣١٨
٢ ـ الاستدلال بحديث «الحجب»، والمناقشة فيه ٣١٩
٣ ـ الاستدلال بحديث «السعة»، والمناقشة فيه ٣١٩
٤ ـ الاستدلال برواية «عبد الأعلى»، والمناقشة فيه ٣١٩
٥ ـ الاستدلال بمرسلة «الفقيه» ٣٢١
استدلّ به الصدوق﵀ على جواز القنوت بالفارسيّة ٣٢١
هذا الاستدلال ليس في محلّه ٣٢١
ذكر بعض النحاة أنّ «أمالي» جمع إملاء ٣٢١
دلالته على المطلب أوضح من الكلّ ٣٢٢
٦ ـ الاستدلال بصحيحة «عبد الرحمن بن الحجّاج» ٣٢٢
تقريب الاستدلال بها ٣٢٢
المناقشة في الاستدلال بالصحيحة ٣٢٢
الشبهة الحكميّة، والشبهة الموضوعيّة، والشبهة في الموضوع المستنبط ٣٢٣
الجهل بأصل العدّة ٣٢٤
لزوم التفكيك بين الجهالتين ٣٢٥
تحقيق المقال في رفع الإشكال ٣٢٦
الجاهل بالحكم غالباً يكون غافلاً وجهله مركّباً وإن كان مقصّراً في المقدّمات ٣٢٦
٧ ـ الاستدلال برواية «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرام» ٣٢٦ـ٣٢٧
ماذكره السيّد الصدر﵀ في تقريب الاستدلال ٣٢٦
ما اشتبه حكمه فهو حلالٌ سواءٌ علم حكم كلّيّ فوقه أو تحته ٣٢٦

المناقشة في الاستدلال ٣٢٧
ما ذكره الفاضل النراقيّ﵀ انتصاراً للمستدلّ ٣٢٨
المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقيّ ٣٢٨
قال الشيخ: «الفرق بين الشرب واللحم... فممّا لاينبغي أن يصغى إليه» .....
أقول: ينبغي الإصغاء..... ٣٣٠
ما أورده المحقّق القميّ على الاستدلال ٣٣٠
ما ذكره﵀ متينٌ، لكن لا ربط له بمقالة المحقّق القميّ﵀ ٣٣١
الاستدلال على البراءة بالإجماع..... ٣٣٢
الإجماع بنفسه غير نافعٍ ٣٣٢
الاستدلال على البراءة بالدليل العقليّ ٣٣٢
الدليل العقليّ على البراءة: قاعدة «قبح العقاب بلابيان» ٣٣٢
حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لايكون بياناً ٣٣٢ـ ٣٣٣
قاعدة «قبح العقاب» واردةٌ على قاعدة «وجوب الدفع» ٣٣٣
النظر الدقيق يقتضي المناقشة في جميع ما ذكره﵀ في المقام ٣٣٣
ميزان الفرق بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ ٣٣٤
ممّا ذكرنا ظهر فساد ما في الفصول ٣٣٤
ورود قاعدة «قبح العقاب» على قاعدة «دفع الضرر» محالٌ ٣٣٦
كلام المصنّف﵀ في الحاشية المنسوبة إليه ٣٣٦
المناقشة في كلامه﵀ في الحاشية ٣٣٦
هذا كلّه إن أُريد بـ«الضرر» العقاب، وإن أُريد به مضرّة أُخرى غير العقاب ٣٣٧
غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامه ٣٣٧
الميزان الكلّيّ في كون الشبهة موضوعيّةً ٣٣٧
المناقشة في كلام المصنّف ٣٣٧
ما ذكره السيّد أبو المكارم﵀ في الغنية: من أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليفٌ بما لا يطاق..... ٣٤٠

ملخّص توجيه المصنّف ﷺ بالنسبة إلى كلام السيّد ﷺ ٣٤٠
المناقشة في هذا التوجيه ٣٤١
العجب من المصنّف ﷺ حيث التفت إلى هذا الإيراد لكنّه أجاب بما ليس بجواب عنه وإنّما هو طفرةٌ فيه ٣٤١
وجهٌ آخر صدر من أُستادنا دام ظلّه في مقام توجيه كلام السيّد ٣٤٢
الشاهد لما ذكره دام ظلّه ٣٤٢
الاستدلال بالبراءة بوجوهٍ غير ناهضة: .....
١ ـ استصحاب البراءة المتيقّنة ٣٤٤
شرح كلامه ﷺ في المناقشة في هذا الاستصحاب ٣٤٤
٢ ـ كون الاحتياط عسراً ٣٤٦
المناقشة في هذا الاستدلال ٣٤٧
تحقيق المقال بحث يهذّب به حال التمسّك بهذه القاعدة ٣٤٧
الفرق بين الحرج وبين ما لا يطاق ٣٤٧
الحرج النوعيّ والشخصيّ ٣٤٨
أدلّة القول بوجوب الاحتياط: .....
الاستدلال بالكتاب: .....
١ ـ الآيات الناهية عن القول بغير علم .....
٢ ـ الآيات الدالّة على لزوم الاحتياط والاتّقاء .....
وجه دلالة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ...﴾ ٣٤٨
الجواب عن آيات النهي عن القول بغير علم ٣٤٩
الجواب عن آيات الاحتياط ٣٤٩
الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنّة: .....
١ ـ الأخبار الدالّة على حرمة القول والعمل بغير علم .....

٢ ـ الأخبار الدالّة على وجوب التوقّف ٣٥٠
تقريب الاستدلال بها مبنيٌّ على أمرين ٣٥٠
صرّح بعض الأدباء: أنّ الزهري بضمّ الراء وسكون الهاء ٣٥١
الجواب عن تلك الأخبار ٣٥٢
الجواب عن أخبار التوقّف بوجوهٍ غير تامّة ٣٥٢
٣ ـ الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط ٣٥٥
إذا دار الأمر بين المجاز والتخصيص فالثاني أولى ٣٥٥
٤ ـ أخبار التثليث .....
المناقشة في الاستدلال ٣٥٦
ليس المقصود من الأمر بطرح الشبهات خصوص الإلزام .....
المؤيّد لما ذكرنا أُمورٌ: ٣٥٧
١ ـ عموم الشبهات للشبهة الموضوعيّة التحريميّة ٣٥٧
٢ ـ كون المراد جنس الشبهة ٣٥٧
٣ ـ الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف ٣٥٨
إنّ الإمام عليه السلام في قوله: «إنّ حِمَى الله محارمه» نزّل النفس البهميّة منزلة الغنم، والعقل منزلة الراعي ٣٥٨
الدليل العقليّ على وجوب الاحتياط من وجهين: .....
١ ـ العلم الإجماليّ بوجود محرّمات كثيرة ٣٥٩
الجواب عن هذا الوجه ٣٦٠
هنا جوابٌ آخر ٣٦٠
توضيح ما في المتن ٣٦٠
٢ ـ أصالة الحظر في الأفعال ٣٦٥
الجواب عن هذا الوجه ٣٦٥

التنبيه على أُمور: .....
الأوّل: التفصيل المحكيّ عن المحقّق﵀ بين ما يعمّ به البلوى وغيره ٣٦٦
المناقشة فيما أفاده المحقّق﵀ ٣٦٦
الثاني: هل يكون أصالة الإباحة من الأدلّة الظنّيّة أو من الأُصول؟ ٣٦٧ـ ٣٦٨
الثالث: هل يكون أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟ ٣٦٨
ترتّب الثواب على اجتناب الشبهة ٣٦٩
ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب ٣٦٩
سارق البيض يؤول أمره إلى سرقة الجمل ٣٧٠
الرابع: المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريّين فيما لا نصّ فيه ٣٧١
الخامس: أنّ أصالة الإباحة إنّما هو مع عدم أصلٍ موضوعيّ حاكم عليها ٣٧١
قاعدة المزيل والمزال ٣٧١
الأصل الجاري في طرف السبب مزيلٌ، والأصل الجاري في طرف الحكم مزالٌ، ولا مجرى للثاني بعد جريان الأوّل ٣٧١ـ ٣٧٢
تحت هذا الضابط فروعٌ في جميع أبواب الفقه: ٣٧٢
منها: ما هو من باب اللحوم: ٣٧٢
١ ـ اللحم المطروح إذا شكّ في كونه من المذكّى وعدمه ٣٧٣
٢ ـ ما إذا شك في عروض صفة الجلّاليّة الموجبة للتحريم لحيوان مأكول اللحم ... ٣٧٣
٣ ـ ما اذا تردّد حيوانٌ بين كونه غنماً أو خنزيراً ٣٧٣
٤ ـ ما إذا تردّد بين الغنم والثعلب ٣٧٣
منها: ما يكون من باب الفروج ٣٧٣
ما يظهر من المحقّق والشهيد الثانيين في حيوان متولّدٍ من طاهر ونجس، والمناقشة في ذلك ٣٧٤ـ ٣٧٥
السادس: اعتراض بعض الأخباريّين على الأُصوليّين ٣٧٥
المسألة الثانية: الشبهة التحريميّة من جهة إجمال النصّ ٣٧٦

ربما يتوهّم التناقض بين كلامه هنا وما يأتي في باب الشكّ في المكلّف به ٣٧٦
المسألة الثالثة: الشبهة التحريميّة من جهة تعارض النصّين ٣٧٧
تعارض «المقرّر» و «الناقل» و «المبيح» و «الحاظر» ٣٧٧
مخلّص ورود الإشكال على القوم ٣٧٧ـ ٣٧٨
المسألة الرابعة: الشبهة التحريميّة من جهة اشتباه الموضوع ٣٧٩
عدم الخلاف في الإباحة .....
استدلال العلّامة برواية مسعدة .....
الإشكال في الأمثلة المذكورة في الرواية ٣٧٩
يمكن التفصّي عن هذا بحيث يصحّ الاستدلال بها أيضاً ٣٧٩
توضيح المقام: أنّ محتملات القضيّة المزبورة بين ثلاثة ٣٨٠
توهّم عدم جريان قبح التكليف من غير بيانٍ في المسألة، والجواب عنه ٣٨١
العقاب في الشبهة الحكميّة يتوقّف على البيان، وفي الشبهة الموضوعيّة يتوقّف على العلم ٣٨٣
بعد فراغه عن إثبات جران قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» في المقام، شرع في منع جريان قاعدة «دفع الضرر المحتمل» ٣٨٤
في العبارة مسامحة ٣٨٤
التنبيه على أُمور: .....
الأوّل: محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة ما إذا لم يكن أصلٌ موضوعيٌّ يقضي بالحرمة ٣٨٥
المناقشة في كلام المصنّف ٣٨٥
لا شبهة عندهم في أنّ الأصل في باب الفروج هو الحرمة ٣٨٥
مستند أصالة الحرمة في باب الفروج ٣٨٦
الثاني: كلمات المحدّث العامليّ في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه، والمناقشة فيها ٣٨٨
وجود المنافاة بين كلامه هذا وبين ما سبق منه ٣٨٨

مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام ٣٨٩
ما حكي عن المصنّف رحمه الله في مجلس درسه ٣٩١
الثالث: الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام ٣٩٢
رجحان الاحتياط في تمام موارد الشبهات مستلزمٌ لمحذورين ٣٩٢
حاصل التفصّي عن المحذور الأوّل ٣٩٢
حاصل التفصّي عن المحذور الثاني ٣٩٣
الرابع: عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام ٣٩٣
في المقام إشكالٌ مضى الإشارة إليه سابقاً ٣٩٣
المطلب الثاني: الشبهة الوجوبيّة، وفيه مسائلُ: ٣٩٤
المسألة الأُولى: الشبهة الوجوبيّة من جهة فقدان النصّ .....
مذهب الأخباريّ نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع ٣٩٤
التنبيه على أُمور: .....
الأوّل: محلّ الكلام في المسألة .....
الثاني: رجحان الاحتياط وترتّب الثواب عليه ٣٩٤
ربما يتوهّم كون هذا تكراراً منه رحمه الله ٣٩٤
يمكن التفصّي عنه ٣٩٥
الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب ٣٩٤ـ ٣٩٥
احتمال الجريان ٣٩٥
التحقيق في المسألة ٣٩٦
قاعدة التسامح في أدلّة السنن ٣٩٧
الاستدلال على القاعدة بـ«أخبار من بلغ» ٣٩٧
ما يورد على الاستدلال ٣٩٧
عدم دلالة ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعيّ ٣٩٨

إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ ٣٩٩
الثمرة بين الأمر الإرشاديّ والاستحباب الشرعيّ ٣٩٩
الثالث: اختصاص أدلّة البراءة بالشكّ في الوجوب التعييني ٤٠٠
لو شكّ في الوجوب التخييريّ والإباحة ٤٠٠
وجود المنافاة بين كلامه هنا وبين مختارهﷺ في مسألة الشكّ في الشرطيّة ٤٠١
هل يجب الاتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها؟ ٤٠١
الشكّ في الوجوب الكفائيّ ٤٠٢
صور الشكّ في الوجوب الكفائيّ ٤٠٢
المثال الّذي ذكره المصنّفﷺ في المقام غير مطابق لما هو محلّ الكلام ٤٠٢
المسألة الثانية: الشبهة الوجوبيّة من جهة إجمال النصّ .....
المسألة الثالثة: الشبهة الوجوبيّة من جهة تعارض النصّين ٤٠٣
الجواب عن مرفوعة زرارة الآمرة بالاحتياط ٤٠٣
ممّا يدلّ على التخيير في المسألة ٤٠٤
المسألة الرابعة: الشبهة الوجوبيّة من جهة اشتباه الموضوع ٤٠٤
لو تردّدت الفائتة بين الأقلّ والأكثر ٤٠٤
المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ ٤٠٤
استدلّ للمشهور بوجوهٍ أربعة ٤٠٤
كلام المولى البهبهانيّﷺ في عدم جريان أصالة البراءة في المسألة ٤٠٥
مناقشة كلام البهبهانيّﷺ ٤٠٥
توجيه فتوى المشهور ٤٠٦
تقرير دليل الثالث لقول المشهور ٤٠٦
ضعف التوجيه المذكور ٤٠٦
وجود المناقاة بين كلامه هذا وبين ما تقدّم منهﷺ ٤٠٧

المطلب الثالث: دوران الأمر بين المحذورين، وفيه مسائل: .....
المسألة الأُولى: الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النصّ .....
هل الحكم في المسألة، الإباحة أو التوقّف أو التخيير؟ .....
بيان محلّ هذا الوجوه .....
هنا قيدٌ آخر لمحلّ النزاع قد أهمله ﷺ ثقةً بوضوحه ٤٠٨
عبارته ﷺ في أوّل الكتاب أوفى بأداء المطلب من عبارته هنا ٤٠٨
دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، والجواب عنه ٤٠٩
الالتزام بالأحكام يتصوّر بوجوهٍ ٤٠٩
عدل المصنّف ﷺ عمّا ذكره في أوّل الكتاب ٤١٠
عدم صحّة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين ٤١٠
وجود المنافاة ما ذكره المصنّف ﷺ هنا وما تقدّم منه في أوّل الكتاب ٤١١
عدم شمول ما ذكروه في مسألة اختلاف الأُمّة لما نحن فيه ٤١١
ظاهر كلام الشيخ ﷺ في مسألة اختلاف الأُمّة هو التخيير الواقعيّ ٤١٢
بناءً على وجوب الأخذ هل يتعيّن الأخذ بالحرمة أو يتخيّر؟ ٤١٢
حيث يدور الأمر بين التعيين والتخيير يكون القاعدة الاحتياط ٤١٢
أدلّة تعيّن الأخذ بالحرمة ٤١٢
دليل أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ٤١٣
كلام العلّامة في نهاية الوصول ٤١٣
المناقشة في الأدلّة ٤١٣
الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الوجوب . ٤١٣
ذكر بعض هذه الموارد ٤١٣
الأمثلة الّتي ذكرها المستدلّ لإثبات الاستقراء ثلاثةٌ، وكلّها خارجٌ من محلّ الكلام ٤١٤
يمكن الإيراد عليه مضافاً إلى ما في المتن ٤١٦
بقي الجواب عن الخبرين ٤١٦

ردع النفس عن المحرّمات في كمال الصعوبة، والمجاهدة معها في غاية المشقّة، بخلاف الواجبات ٤١٧
ترك المحرّمات لكونها على طبق الشهوات يكون في قصوى مراتب المجاهدات .. ٤١٧
تنقيح المقام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ٤١٧
المسألة الثانية: الدوران بين المحذورين من جهة إجمال النصّ .....
المسألة الثالثة: الدوران بين المحذورين من جهة تعارض النصّين .....
المسألة الرابعة: الدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع ٤١٨
وجود المنافاة بين كلامه هذا وبين ما مضى منه ﷺ في مسألة العلم الإجماليّ ٤١٨

الموضع الثاني
الشكّ في المكلّف به، وفيه مطالب:

المطلب الأوّل: اشتباه الحرام بغير الواجب، وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: الاشتباه من جهة اشتباه الموضوع، وفيه مقامان: .....

المقام الأوّل: في الشبهة المحصورة، وفيه مقامان:

المقام الأوّل: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟ .....
المشهور على عدم الجواز ٤١٩
الحقّ حرمة المخالفة القطعيّة والاستدلال عليه ٤١٩
بيان ما له من المراد لكي يدفع به ما يتوهّم في كلامه من الإيراد ٤١٩
الحكم الشرعي له اعتبارات ثلاث وكلّ منهما أضيق دائرةً ممّا هو فوقها ٤١٩
عبّر عن ملاك الحكم بالمصلحة والمفسدة عند العدليّة، والمحبوبيّة والمبغوضيّة عند الأشعريّ ٤١٩
عدم صلاحيّة أخبار «الحِلّ» للمنع عن الحرمة ٤٢١
الفرق بين الخبر المشتمل على لفظ «بعينه» وبين ما لا يشتمل عليه ٤٢١
وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلّا تدريجاً أيضاً ٤٢٢
المعيار في وحدة الواقعة وتعدّدها ٤٢٣
مرتقى أقسام الاشتباه في التكليف ٤٢٣

توهّم وجود المخالفة القطعيّة للعلم الإجماليّ ٤٢٥
الجواب عن التوهّم المذكور ٤٢٦
التحقيق في مقام التفصّي عن الإشكال ٤٢٦
المشهور على جواز عمل القاضي بعلمه ٤٢٦
طعنٌ على صاحب الهداية والفصول ٤٢٧
ما حكي عن عمل المعصوم عليه السلام من ترشيش الماء على لباسه فراراً عن العلم بوقوع النجاسة فيه ٤٢٨
الحيلة في الفرار عن الخمس والزكاة والعدّة ٤٢٨
ملخّص البرهان على مختاره رحمه الله ٤٢٩
تفصيل صاحب الحدائق رحمه الله في الشبهة المحصورة ٤٢٩
غاية ما يمكن أن يستدلّ له ٤٢٩
المقام الثاني: هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟ ٤٣٠
الحقّ وجوب الاجتناب والاحتياط ٤٣٠
الاستدلال عليه ٤٣٠
توهّم أنّ مفاد أخبار «الحِلّ» في الشبهة المقرونة بالعلم الإجماليّ هو الحلّيّة على سبيل البدل ٤٣٠
دفع هذا التوهّم ٤٣١
أدلّة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام: ٤٣١
١ ـ ما دلّ على حِلّ ما لم يعلم حرمته ٤٣١
المناقشة في الدليل المذكور ٤٣١
تحقيق الحال بالنسبة إلى تحصيل العلم بارتكاب الحرام ٤٣١
٢ ـ ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة .....
الأخبار الواردة في حلّيّة ما لم يعلم حرمته، والجواب عنها ٤٣٢
قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلاً ٤٣٣
اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين: .....

١ ـ الأخبار الدالّة على هذه القاعدة ٤٣٣
منها: قوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام...» ٤٣٣
المناقشة فيه ٤٣٣
منها: المرسل المتقدّم: «اتركوا ما لا بأس...» ٤٣٤
المناقشة فيه ٤٣٤
منها: رواية ابن سنان: «كلّ شيء حلال» ٤٣٤
المناقشة فيها ٤٣٤
منها: قوله ﷺ في حديث التثليث ٤٣٥
المناقشة فيه ٤٣٥
٢ ـ ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمراً مسلّماً ٤٣٥
المناقشة فيه ٤٣٥
الاستيناس للقول بالاحتياط، برواية وجوب القرعة في قطيع الغنم ٤٣٦
الردّ على من ذهب إلى القرعة من جهة هذا الخبر ٤٣٦
الإنصاف أنّ الرواية أدلّ على مطلب الخصم ٤٣٦

التنبيه على أُمور: .....
الأوّل: لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغيره ٤٣٦ـ٤٣٧
هل يشترط في المحرّم الواقعيّ أن يكون على كلّ تقدير متعلّقاً لحكمٍ واحد؟ ٤٣٧
توضيح المقام باستقصاء ما يتصوّر فيه من الأقسام ٤٣٧
ترتيب القياس في مقام إثبات وجوب الاجتناب فيما أنكره فيه صاحب الحدائق . ٤٣٨
الثاني: هل تختصّ المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام؟ ٤٣٩
هذا العنوان في المقام خالٍ عن الوجه ٤٣٩
دفعٌ لما ربما يورد ٤٣٩
كلامه ﷺ خلاف التحقيق ٤٣٩

الثالث: وجوب الاجتناب إنّما هو مع تنجّز التكليف على كلّ تقدير ٤٣٩
العلم الإجماليّ بنفسه لا يوجب سقوط الأصل ٤٤٠
الميزان في تنجّز التكليف في المقام ٤٤٠
لسقوط الاحتياط وجريان البراءة أسباب ٤٤٠
الميزان في الابتلاء وعدمه ٤٤١
لو شكّ في حسن التكليف التنجيزيّ فالأصل البراءة ٤٤٢
الأولى الرجوع إلى الإطلاقات ٤٤٢
العامّ أو المطلق إذا توجّه إليه مخصِّص أو مقيِّد مجمل ٤٤٢
التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة ٤٤٢
الرابع: الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعيّة ٤٤٣
تحرير الميزان في المقام ٤٤٤
هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين؟ ٤٤٥
استدلّ للقول بنجاسة الملاقي بوجوهٍ ثلاث: ٤٤٥
١ ـ الملازمة العرفيّة بين وجوب الاجتناب عن النجس وبين وجوب الاجتناب عن ملاقيه . ٤٤٥
حاصل ما أجاب المصنّف عن هذا الوجه ٤٤٥
٢ ـ أمر الشارع بالاجتناب والإهراق في أطراف الشبهة ٤٤٦
قوله ﷺ: «نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة...» توطئةٌ للجواب عن الوجه الثاني ٤٤٦
٣ ـ قوله ﷺ: «فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه...» إشارةٌ إلى الوجه الثالث ٤٤٦
استصحاب طهارة المتمِّم ٤٤٧
لو فقد الملاقى بعد الملاقاة ٤٤٧
إثبات جريان أصالة الطهارة في الملاقي ٤٤٨
الخامس: الاضطرار إلى بعض المحتملات ٤٤٩

مرتقى الأقسام أربعة ٤٤٩
حكم هذه الأقسام ٤٤٩
طريقة القوم في نتيجة دليل الانسداد ومختارهﷺ في نتيجته ٤٥١
السادس: لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجاً ٤٥٢
عدم الابتلاء دفعةً في التدريجيّات ٤٥٣
وجوه المسألة بل أقوالها ثلاثةٌ ٤٥٣
وجه الفرق بين الأمثلة المذكورة في المتن ٤٥٣
جواز المخالفة القطعيّة بناءً على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجيّة ٤٥٥
معنى قيد «على وجه» في قولهﷺ: «أو الصغر على وجهٍ» ٤٥٥
السابع: العلم الإجماليّ في الشبهة المحصورة قد ينشأ عن اشتباه المكلّف به، وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف ٤٥٧
حكم الخنثى ٤٥٧
حول آية «الغضّ» ٤٥٧
القول بعدم توجّه الخطابات التكليفيّة المختصّة إلى الخنثى ٤٥٨
حكي عن صاحب الحدائقﷺ القول بالبراءة مع كونه في الشبهة المحصورة من القائلين بالاحتياط ٤٥٨
الثامن: التسوية بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين هو الحِلّ أو الحرمة ... ٤٥٩
توضيح المقام ٤٥٩
التاسع: المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما .....

المقام الثاني: في الشبهة غير المحصورة

مقتضى النظم الطبيعيّ تقديم البحث عن الموضوع ٤٦١
النكتة في تقديم البحث عن الحكم ٤٦١
المعروف عدم وجوب الاجتناب، والاستدلال عليه من وجوهٍ: .....
١ ـ الإجماع ٤٦٢

٢ ـ لزوم المشقّة في الاجتناب ٤٦٢
المناقشة في هذا الاستدلال بوجهين ٤٦٢
٣ ـ أخبار الحِلّ .....
المناقشة في هذا الاستدلال ٤٦٤
٤ ـ بعض الأخبار في خصوص المسألة مثل رواية أبي الجارود ٤٦٥
سوق المسلمين غير معتبرٍ مع العلم الإجماليّ بوجود الحرام ٤٦٦
العلم الإجماليّ كما يوجب سقوط الأُصول، كذلك يوجب سقوط الأمارات ٤٦٦
٥ ـ أصالة البراءة ٤٦٧
القبح في باب الضرر ٤٦٨
٦ ـ عدم الابتلاء إلّا ببعضٍ معيَّن ٤٦٩
المناقشة فيه ٤٦٩

الكلام في موارد: .....
الأوّل: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور؟ .....
صور ارتكاب الكلّ ثلاثٌ ٤٦٩
الثاني: ضابط المحصور وغير المحصور: ٤٧٠
١ ـ القول بأنّ المرجع فيه العرف .....
المناقشة في هذا القول ٤٧٠
عنوان غير المحصور بمثابة عامٍّ كان الأفراد المندرجة تحته بين طوائف مختلف المراتب ٤٧١
ظنّ الفقيه في المقام بالنسبة إلى الموضوع المستنبط دون الموضوع الصرف ٤٧١
٢ ـ ما ذكره المحقّق الثاني ﷺ من الضابط في فوائد الشرائع ٤٧٢
المناقشة فيما أفاده المحقّق الثاني ٤٧٢
٣ ـ ما ذكره الفاضل الهنديّ ﷺ من الضابط، والمناقشة فيه ٤٧٣
٤ ـ الضابط بنظر المصنّف ﷺ، والمناقشة فيه ٤٧٣
٥ ـ الأولى في بيان الضابط ٤٧٤

الثالث: إذا كان المردّد بين الأُمور غير المحصورة أفراداً كثيرة ٤٧٤
الشبهة الكثير في الكثير ٤٧٤
شرح كلام المصنّف ٤٧٥
تحقيق المقام ٤٧٦
الرابع: أقسام الشكّ في الحرام مع العلم بالحرمة ٤٧٨
الأقلّ والأكثر الارتباطيّ والاستقلاليّ ٤٧٨
المسائل الثلاث الأُخر: اشتباه الحرام بغير الواجب من جهة اشتباه الحكم .....

المطلب الثاني: اشتباه الواجب بغير الحرام، وهو على قسمين:

القسم الأوّل: دوران الأمر بين المتباينين، وفيه مسائل: .....
المسألة الأُولى: اشتباه الواجب بغيره من جهة فقدان النصّ ٤٨٠
دلالة بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسألة ٤٨٠
المناقشة في كلمات المحقّق القميّ ٤٨٢
بيان المناقشة مبنيٌّ على ذكر أُمور: ٤٨٢
أحدها: لنا مسألتين: مسألة التكليف بالمجمل، ومسألة الخطاب بالمجمل: ٤٨٢
١ ـ حول مسألة التكليف بالمجمل ٤٨٢
٢ ـ حول مسألة الخطاب بالمجمل ٤٨٢
معنى المجمل والمؤوّل ٤٨٢
تحت هذه المسألة عنوانين: ٤٨٣
١ ـ تأخير البيان عن الخطاب ٤٨٣
نسب إلى المشهور جوازه ٤٨٣
٢ ـ تأخير البيان عن وقت الحاجة ٤٨٣
اتّفق أهل العدل فيه على عدم الجواز ٤٨٣
استدلّ له بأربع دليل ٤٨٣
المبنى في عدم الجواز إن كان ما عدا الوجه الأخير فلا دخل له بالمقام ٤٨٣
التكاليف بين طائفتين: تحميليّة وتسجيليّة ٤٨٤

إن كان المبنى فيه هو الوجه الأخير فله بلا كلام دخلٌ في المقام ٤٨٥
وثانيها: الإجمال في الخطاب تارةً يكون أوّلاً وبالذات، وأُخرى ثانياً وبالعرض ... ٤٨٥
وثالثها: الخطابات بالنسبة إلى الحاضرين والغائبين ٤٨٥
شرح ما للمحقّق القميّ ﷺ من المراد بحيث يندفع به ما ذكره المصنّف ﷺ من الإيراد ٤٨٦
حول أدلّة الاشتراك ٤٨٧
لكن بعدُ في كلام المحقّق القميّ ﷺ مجالٌ للنظر ٤٨٨
توضيح ما للمحقّق القميّ من المراد بحيث يسقط به ما ذكره المصنّف ﷺ من الإيراد ٤٩٠
ما يلاحظ في العبادات في مقام امتثالها بين أُمور: نيّة الوجه، قصد القربة، قصد التعيين، الامتثال التفصيليّ ٤٩٠
الأصل في الأجزاء والشرائط الركنيّة ٤٩٠
المراد بقصد القربة المعتبر في العبادات ٤٩١
من ثمرات وجوب مقدّمة الواجب قصد القربة بها وصيرورتها عبادة ٤٩٣
هل يمكن إثبات الوجوب الشرعيّ المصحّح لنيّة الوجه والقربة في المحتملين؟ ... ٤٩٣
المسألة الثانية: اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النصّ .....
المخالف في المسألة هو الفاضل القميّ ﷺ والمحقّق الخوانساريّ ﷺ ٤٩٤
المسألة الثالثة: اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين .....
المسألة الرابعة: اشتباه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع .....
الأقوى وجوب الاحتياط .....
المخالف في المسألة هو المحقّق القميّ ٤٩٥
شرح ما للمحقّق القميّ ﷺ من المراد بحيث يندفع به ما للمصنّف ﷺ من الإيراد ٤٩٥
الإجمال تارةً يكون في المفهوم، وأُخرى في المصداق ٤٩٥
المناقشة في كلام المحقّق القميّ ﷺ ٤٩٦
التنبيه على أُمور: .....
الأوّل: لو كان الاشتباه الموضوعيّ في شرطٍ من شروط الواجب ٤٩٧

تزاحم الشروط والأخبار ٤٩٧
ما ذكره المصنّف ﷺ ليس في محلّه ٤٩٨
الأصل في الواجبات التوصّليّة إلّا ما خرج بالدليل ٤٩٨
الثاني: كيفيّة النيّة في الصلوات المتعدّدة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها ٤٩٩
الثالث: وجوب كلّ من المحتملات عقليٌّ لا شرعيّ .....
الرابع: لو انكشفت مطابقة المأتيّ به للواقع قبل فعل الباقي .....
الخامس: لو كانت محتملات الواجب غير محصورة .....
الشبهة الغير المحصورة الوجوبيّة بين قسمين ٥٠٠
السادس: هل يشترط في الامتثال الإجماليّ عدم التمكّن من الامتثال التفصيليّ؟ ... ٥٠٢
لو قدر على العلم التفصيليّ من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أُخرى ٥٠٢
السابع: لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتّبين شرعاً ٥٠٢
قولان في المسألة ٥٠٣
إذا تحقّق الأمر بأحدهما في الوقت المختصّ ٥٠٥

القسم الثاني: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وهو على قسمين: ٥٠٦
الطلب ليس بقابل للقسمة إلّا باعتبار محلّه ٥٠٦
الجزء المشكوك إمّا جزء خارجيّ وإمّا جزءٌ ذهنيّ وهو القيد ٥٠٦

القسم الأوّل: الشكّ في الجزء الخارجيّ، وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: الشكّ في الجزئيّة من جهة فقدان النصّ .....
قبل الخوض في المسألة لابدّ من رسم أُمور: ٥٠٦
الأوّل: في بيان الحال في نقل الأقوال ٥٠٦
الثاني: في تأسيس الأصل في المسألة ٥٠٩
الثالث: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر تارةً يكون منبعثاً من الإجمال في المصداق، وأُخرى من الإجمال في المتعلّق ٥١٠
تفصيلٌ منه ﷺ بين المركّب الاقتراحيّ وبين ذي العنوان أو ذي الغرض ٥١١

عدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على مسألة اللطف .....
اللطف إنّما هو في الإتيان على وجه الامتثال ٥١١
ممّا ذكرنا تبيّن ما فيما كتبه المصنّف ﷺ في حاشية المقام ٥١٥
ما ذكره المصنّف ﷺ في مقام دفع الإيراد ما حصل منه علاجٌ لحرج الفؤاد ٥١٦
التحقيق في مقام دفعه بحيث يقع نبل الجواب بقبله ٥١٦
بيانه مبنيٌّ على ذكر مقدّمة؛ وهي: ٥١٦
أنّ للمتكلّمين مسألتين: .....
١ ـ اختلفوا في أنّ المرجّح في تكاليفه تعالى هل هو الإرادة أو أنّ المرجّح فيها هو المصلحة والمفسدة؟ ٥١٦
٢ ـ أنّهم ذكروا أنّ التكاليف لا تكون إلّا ولها أغراضٌ في الخارج، وهي عند الأشاعرة عبارةٌ عن الثواب والعقاب وعند العدليّة عبارةٌ عن المصالح والمفاسد ٥١٦
اللطف، والقرب والزلفى، والغرض ٥١٧
التكاليف الشرعيّة عند الأشاعرة من مقولة الاقتراحيّات ٥١٧
ذهب صاحب الفصول إلى أنّ المصلحة لا تنبعث إلّا من نفس التكليف ٥١٧
الفرق بين مذهب المشهور ومقالة الفصول ٥١٧
بقي الكلام في أمرين: ٥١٨
١ ـ شرح كلام العدليّة: «إن التكاليف الشرعيّة ألطافٌ في العقليّات» ٥١٨
الجمع بين هذه القاعدة وقاعدة كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ٥١٩
٢ ـ اختلفوا في أنّ الطهارت الثلاث هل هي اسمٌ للأفعال الخارجيّة، أو أنّها اسمٌ للنظافة المعنويّة؟ وكون هذا من باب الحقيقة الشرعيّة أو الادّعائيّة؟ ٥١٩
ومن هنا ينقدح جوابٌ آخر عن الإيراد السابق ٥٢٠
استدلال صاحب هداية المسترشدين ﷺ لمختاره ٥٢٠
شرح الجواب بحيث يقع منه فرحٌ في قلب الأصحاب ٥٢١
عدم معذوريّة الجاهل المقصّر ٥٢٣

التمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر في المسألة ٥٢٣
المناقشة في هذا الأصل ٥٢٣
شرح كلامه بحيث يتّضح به مراده ٥٢٣
تنقيح المقام يحتاج إلى مزيد بيان ٥٢٤
ومن هنا يظهر ما في كلام المصنّف ﷺ ٥٢٥
سائر ما يتمسّك به لوجوب الاحتياط في المسألة ٥٢٦
المناقشة فيما يتمسّك به ٥٢٧
الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة ٥٢٩
١ ـ حديث الحجب ٥٢٩
٢ ـ حديث الرفع .....
كلام صاحب الفصول في حكومة أدلّة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة، والمناقشة فيه ٥٣١
العجب من المصنّف ﷺ حيث ذكر في المقام هذا الكلام، ونقيضه في باب الشبهة الوجوبيّة من المتبائنين ٥٣٢
حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال ٥٣٣
كلام صاحب الفصول ﷺ ٥٣٣
أُصول أُخر قد يتمسّك بها على المختار، والمناقشة فيها ٥٣٥
المسألة الثانية: الشكّ في الجزئيّة من جهة إجمال النصّ ٥٣٩
الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً .....
ايرادٌ وجوابه ٥٤٠
توهّم ودفعه ٥٤١
ما ذكره بعضٌ من الثمرة بين الصحيحيّ والأعمّيّ ٥٤١
ثمرة النزاع بين الصحيحيّ والأعميّ بين أُمور سبعة، وماهو مربوطٌ منها بمقامنا هذا أُمورٌ أربعة ٥٤١
المسألة الثالثة: الشكّ في الجزئيّة من جهة تعارض النصّين ٥٥٠

ما الغرض من التعرّض لهذه المسألة في المواضع الثلاث، في باب البراءة، مع أنّ المتكفّل لهذا إنّما هو باب التعادل والترجيح؟ ٥٥٠
مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير ٥٥٠
قد استدلّ لما استظهره﵀ من المشهور بوجهين ٥٥٠
المسألة الرابعة: الشكّ في الجزئيّة من جهة اشتباه الموضوع ٥٥٢
اللازم في المسألة الاحتياط ٥٥٣
امتياز هذا البحث بالنسبة إلى سائر المباحث ٥٥٤

القسم الثاني: الشكّ في الجزء الذهنيّ، وهو القيد

القيد قد يكون منشؤه مغايراً للمقيّد، وقد يكون قيداً متّحداً معه ٥٥٤
الظاهر اتّحاد حكمها .....
قد يفرّق بين القسمين بإلحاق الأوّل بالشكّ في الجزئيّة دون الثاني ٥٥٤
الكلام في المقام يقع في موضعين: .....
١ ـ هل يوجد من فصّل بين الشكّ في الجزئيّة و الشكّ في الشرطيّة؟ ٥٥٤
الخطاب بالمجمل ليس بقبيح ذاتيّ بل تعليقيّ ٥٥٦
الخطاب في المطلق و المقيّد كيف يندرج تحت الخطاب بالمجمل؟ ٥٥٧
٢ ـ بيان حكم المسألة ٥٥٧
التحقيق يقتضي الرجوع إلى البراءة ٥٥٩
مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير ٥٦٠
الفرق بين هذا والمسألة السابقة ٥٦٠
وممّا ذكر ظهر ما في المتن ٥٦٠
دعوى العوائد ودفعه ٥٦٠
الشكّ في القاطعيّة ٥٦١
الفرق بين القاطع والمانع ٥٦١
إذا كان الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة ناشئاً عن الشك في حكم تكليفيّ نفسيّ ٥٦٢

كلام المصنّف﵀ في الحاشية المنسوبة إليه ٥٦٢
بيان أقسام الشك في الشرطيّة ٥٦٢
التنبيه على أُمور: .....
التنبيه الأوّل: الشكّ في الركنيّة ٥٦٣
ما خاض فيها على وجه التحقيق عدا المصنّف قدس سرّه الحقيق ٥٦٤
كم له من هذه التحقيقات النفيسة ورفع ما في المسائل من الإشكالات العويصة، فشكر الله سعيه وحشرني معه ٥٦٤
شرح حال المسألة ٥٦٤
لا ملازمة بين عدم توجّه النهي إليه وعدم المبغوضيّة ٥٦٧
وجهٌ آخر لإثبات أصالة عدم الركنيّة ذكره المصنّف﵀ في مجلس درسه على ما حكي عنه . ٥٦٧
هنا مسائل ثلاث: .....
المسألة الأُولى: هل تبطل العبادة بترك الجزء سهواً؟ .....
الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الأصل الأوّليّ المزيَّف والمقبول ٥٧١
عنى﵀ بالأصل الأوّليّ المزيّف حديث الرفع، وبالثانويّ المقبول خبر «لاتعاد» ... ٥٧١
تحقيق الكلام مبنيٌّ على استقصاء المحتملات في الحديث المزبور ٥٧٢
محتملاته بين خمس ٥٧٢
المسألة الثانية: هل تبطل العبادة بزيادة الجزء عمداً؟ ٥٧٦
أقسام الزيادة العمديّة: ٥٧٦
١ ـ قصد كون الزائد جزءاً مستقلّاً ٥٧٦
٢ ـ قصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً .....
٣ ـ أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد .....
بطلان العبادة في القسم الأوّل ٥٧٧
عدم البطلان في القسمين الأخيرين ٥٧٨
الاستدلال على الصحّة باستصحاب الصحّة ٥٧٨
المناقشة في استصحاب الصحّة ٥٧٨

حاصل مراده ﷺ حسب ما يستفاد من كلامه ٥٧٨
بقي شيئان ٥٧٩
كلام صاحب الفصول في ردّ استصحاب الصحّة ٥٨٠
المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول ٥٨٠
الإشكال في الاستصحاب إذا شكّ في القاطعيّة أيضاً، ودفع الإشكال ٥٨٠ـ ٥٨١
الاستدلال على الصحّة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾ ٥٨٢
المناقشة في الاستدلال ٥٨٢
معاني حرمة إبطال العمل ٥٨٢
أظهريّة المعنى الأوّل ٥٨٣
الدليل على الأظهريّة ٥٨٤
المعنى الثالث موجبٌ لتخصيص الأكثر ٥٨٤
الاستدلال على الصحّة باستصحاب حرمة القطع .....
الاستدلال على الصحّة باستصحاب وجوب الإتمام .....
ملخّص مناقشته ﷺ في الاستصحابين ٥٨٥
الجواب عن الاستصحابين بوجهٍ آخر ٥٨٥
المناقشة في هذا الجواب ٥٨٥
وجود المنافاة بين هذا و بين ما تقدّم منه ﷺ ٥٨٦
المسألة الثالثة: هل تبطل العبادة بزيادة الجزء سهواً؟ .....
ملخّص ما ذكرنا في هذا التنبيه ٥٨٧
مقتضى الأُصول ٥٨٧
مقتضى القواعد الحاكمة على الأُصول ٥٨٨
النسبة بين «لا تعاد» وبين أخبار الزيادة ٥٨٨
توضيح النسبة مبنيٌّ على مقدّمتين ٥٨٨
وضع الحروف لا يكون إلّا من باب كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً .. ٥٨٨ـ ٥٨٩

هذا غاية ما يقال في إثبات شمول الحديث الشريف للزيادة والنقيصة، لكن للنظر فيه مجالٌ ٥٨٩
التنبيه الثاني: هل يسقط التكليف بالكلّ أو المشروط إذا تعذّر الجزء أو الشرط، أم لا؟ ٥٩١
تعرّض الفقهاء هذه المسألة في كتاب الطهارة في مسألة وضوء الأقطع وذي الجبيرة ٥٩١
المحكيّ عن المشهور هو القول الثاني ٥٩١
تحقيق المقام: أنّ صور الأقسام أربع ٥٩١
استصحاب الكليّ التبدّليّ ٥٩٣
توضيح جريان استصحاب القدر المشترك ٥٩٥
بعد فراغه عن تأسيس الأصل الأوليّ خاض في تأسيس الأصل الثانويّ ٥٩٦
الخبر المرسل الّذي اختلفوا في حجّيّته ٥٩٦
«ابن أبي الجمهور» مجهول الحال، بل طعن فيه وفي كتابه من لم يطعن في غيره ... ٥٩٦
وقع الخلاف في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة ٥٩٦
الخلاف المزبور إنّما هو فيما إذا كان الضعف في السند ٥٩٧
تحقيق المقام ٥٩٧
طريقة المحقّق رحمه الله في باب خبر الواحد ٥٩٧
بقي الكلام في أمرين: ٥٩٨
١ ـ هل يعتبر في انجبار الخبر بالشهرة كونه موجوداً في الكتب المعتبرة أم لا؟ ٥٩٨
٢ ـ هل يشترط في انجبار الخبر بالشهرة كونه بمحلّ الاستناد في كلمات المشهور أم لا؟ ... ٥٩٨
على طريقة المصنّف رحمه الله يحصل الانجبار و إن كانت الشهرة غير استناديّة ٥٩٩
الشهرة الغير الاستناديّة إنّما تنفع في الانجبار إذا لم يكن في كلام المشهور مستندٌ لفتاويهم أصلاً ٥٩٩
استدلّ للقول بالسقوط بثلاثة روايات ٦٠٠
الإشكال في دلالة الرواية الأُولى ودفعه ٦٠٠
حول قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ٦٠٠

أولويّة الحقيقة من المجاز مسلّمةٌ في الحقيقة الدائرة دون البائرة ٦٠١
اشتهر أنّه ربّ عامّ يقدّم على الخاصّ ٦٠٣
التأسيس أولى من التأكيد ٦٠٣
الإشكال في دلالة الرواية الثانية ٦٠٣
المفرد المحلّى باللام لا يدلّ على العموم الاستغراقيّ بحسب الوضع ٦٠٣
دفع الإشكال ٦٠٤
حول قول عليّ عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» ٦٠٥
الإشكال في دلالة الرواية الثالثة؛ أعني: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» ٦٠٦
دفع الإشكال ٦٠٧
المناقشة في كلام المصنّف رحمه الله ٦٠٧
للنظر في كلام المصنّف رحمه الله مجالٌ ٦٠٩
المراد بالموصول هو فعل المكلّف ٦٠٩
شرح حال لفظ الكلّ بحسب الوضع ٦٠٩
الفرق بين العموم الأفراديّ والمجموعيّ وبين المرآتيّ والموضوعيّ ٦١٠
النظر فيما ذكره صاحب الرياض رحمه الله ٦١١
الاستدلال برواية عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه ٦١٣
فرعان: .....
الأوّل: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط ٦١٣
فرعٌ أهمله المصنّف ولا بأس بذكره: لو دار الأمر بين رفع اليد عن الوقت وسقوط بعض الأجزاء أو الشرائط الأُخر ٦١٥
الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطراريّاً ٦١٦
التنبيه الثالث: لو دار الأمر بين الشرطيّة والجزئيّة ٦١٧
الكلام فيه يقع في مطالب ثلاث: ٦١٧
١ ـ بيان معنى الجزء والشرط ٦١٧
إنّ الشرط له إطلاق ٦١٧

٢ ـ تأسيس الأصل اللفظيّ والعمليّ ٦١٩
٣ ـ ذكر الثمرة بين الجزء والشرط ٦٢٠
التنبيه الرابع: لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو زيادة مبطلة . ٦٢٣
عبارات هذا العنوان شتّى ٦٢٣
قد يستشكل في المثال الّذي ذكره في المقام ٦٢٣
دفع الإشكال ٦٢٣
وجهان في المسألة: .....
١ ـ التخيير والدليل عليه .....
٢ ـ وجوب الاحتياط والدليل عليه ٦٢٣
التخيير ليس بمرجع في كلّ ما دار الأمر فيه بين المحذورين ٦٢٤
التحقيق في المسألة ٦٢٤
فرعٌ قد أهمله المصنّف ولا بأس بذكره: وهو أنّه لو اعتبر شيء في الصلاة، وشكّ في أنّه واجبٌ نفسيّ أو غيريّ؟ ٦٢٦

المطلب الثالث: اشتباه الواجب بالحرام .....

خاتمةٌ

فيما يعتبر في العمل بالأصل، والكلام في مقامين:

المقام الأوّل: ما يعتبر في العمل بالاحتياط .....
لِمَ لا يذكر هنا شرائط الاستصحاب والتخيير؟ ٦٢٧
تحقيق الكلام في مسألة العمل بالاحتياط قبل الفحص ٦٢٨
في المقام مسائل متقارب المفاد وأنّها بين خمسة: ٦٢٩
١ ـ مسألة لزوم الجزم بالنيّة ٦٢٩
٢ ـ مسألة اعتبار قصد الوجه ٦٢٩
٣ ـ أنّ عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد غير صحيحة ٦٢٩

٤ ـ أنّ عبادة الجاهل بالأحكام تكون بمحلّ البطلان ٦٢٩
٥ ـ مسألة جواز العمل بالاحتياط قبل الفحص ٦٢٩
العمل بالاحتياط قبل الفحص تحته صور ٦٣١
نسب إلى المشهور بطلان سلوك الاحتياط قبل الفحص فيما يتوقّف الاحتياط على التكرار ٦٣١
قصوى ما يمكن أن يستدلّ له وجوه خمسة: ٦٣١
١ ـ الأخبار الآمرة بتعلّم الأحكام والتفقّه في الدين، والمناقشة فيها ٦٣١ـ ٦٣٢
٢ ـ الإجماع، والمناقشة فيه ٦٣٢ـ ٦٣٣
٣ ـ عدم حصول قصد القربة مع كون المحتاط متزلزلاً في عمله، والمناقشة فيه ٦٣٤ ـ ٦٣٥
٤ ـ السيرة المستمرّة على عدم تكرار العبادة، والجواب عنها ٦٣٥
٥ ـ ما تفرّد المصنّف ﷺ بذكره وهو قاعدة الاشتغال، والمناقشة فيه ٦٣٦

المقام الثاني: ما يعتبر في العمل بالبراءة .....
ليس لها إلّا شرطٌ واحدٌ، وهو الفحص عن الأدلّة الشرعيّة .....
الكلام هنا في مقامين: .....
المقام الأوّل: في وجوب أصل الفحص .....
أدلّة وجوب الفحص: .....
١ ـ الإجماع، والمناقشة فيه ٦٣٧
٢ ـ ما دلّ على وجوب تحصيل العلم، والمناقشة فيه ٦٣٧ـ ٦٣٨
٣ ـ ما دلّ على مؤاخذة الجهّال، والمناقشة فيه ٦٣٨
٤ ـ دليل العقل، والمناقشة فيه ٦٣٨
إطلاق عنان القلم وإتيان ما طلع من أُفق التحقيق بمقام الرقم ٦٣٩
لنا مسائل ثلاث يكون مرتع البرهان فيها من وادٍ واحد ٦٣٩
البرهان الجامع الّذي يثبت به المدّعى في جميعها ٦٤٠
الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص ٦٤٢

محلّ تعرّضهم لهذه المسألة باب الاجتهاد والتقليد ٦٤٣
شرح الحال في المسألة يقتضي رسم أُمور: ٦٤٣
الأوّل: أنّ لهم فيها عنوانين: ٦٤٣
١ ـ تارك طريق الاجتهاد والتقليد عمله باطلٌ وأنّ الجاهل بالحكم غير معذور ... ٦٤٣
٢ ـ أنّ الجاهل بالحكم غير معذور ٦٤٣
الثاني: المراد بالجاهل المأخوذ في العنوان ٦٤٣
الثالث: الأقوال في المسألة ٦٤٤
المشهور أنّ عقاب الجاهل المقصّر على مخالفة الواقع لا على ترك التعلّم .....
الاستدلال على العقاب بالإجماع على مؤاخذة الكفّار على الفروع، والمناقشة فيه ٦٤٥
صاحب المدارك ﷺ جعل العقاب على ترك التعلّم ٦٤٥
توجيه كلام صاحب المدارك ٦٤٦
هل العمل الصادر من الجاهل صحيحٌ أو فاسدٌ؟.....
المشهور أنّ العبرة في المعاملات بمطابقة الواقع ومخالفته .....
عدم الخلاف في المسألة إلّا من الفاضل النراقيّ ﷺ ٦٤٧
المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقيّ ﷺ ٦٤٨
إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضية البراءة ٦٤٩

الكلام في أُمور:.....
الأوّل: هل العبرة في عقاب الجاهل بمخالفة الواقع أو الطريق؟ .....
الأقوى هو الأوّل، ووجهه..... ٦٥٠
الثاني: معذوريّة الجاهل بالقصر والإتمام والجهر والإخفات ٦٥٠
الإشكال الوارد في المسألة ٦٥١
دفع الإشكال من وجوه:.....

الوجه الأوّل والمناقشة فيه ٦٥٢
الوجه الثاني ٦٥٢
الوجه الثالث ٦٥٣
المناقشة في هذا الوجه ٦٥٣
شرح الواجب التعليقيّ ٦٥٤
ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات هذا القسم من الواجب ٦٥٥
لنا في انهدام بنيانه كلامٌ ٦٥٦
إذ قد عرفت أنّ الشرط المتأخّر ليس له وجهٌ، فلابدّ من التفصّي عمّا يتراءى في الشريعة كونه من مقوله الشرط المتأخّر ٦٦٠
الثالث: عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ٦٦٢
كلام صاحب المعالم﵀ في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال ٦٦٢
اختلاف كلمات الفقهاء في فروع المسألة ٦٦٣
المناقشة فيما ذكره صاحب المعالم والمحقّق القميّ﵀ ٦٦٣ـ ٦٦٤
المقام الثاني: في مقدار الفحص ٦٦٤
حدّ الفحص هو اليأس ٦٦٤

تذنيبٌ: شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني﵀ لأصل البراءة: ٦٦٤
١ ـ أن لا يكون موجباً لثبوت حكم آخر ٦٦٤
ملخّص شرح مراده ٦٦٤
تفصيل صاحب الفصول في مسألة الكرّيّة والملاقاة ٦٦٨
٢ ـ أن لا يتضرّر بإعمالها مسلمٌ ٦٦٩
محتملات مراد الفاضل التوني ثلاثةٌ ٦٦٩

قاعدة

«لاضرر ولاضرار»

الكلام فيها يقع في مقاماتٍ: ٦٧٠
الأوّل: في بيان مدركها ٦٧٠
الثاني: شرح معنى الضرر والضرار بحسب المادّة ٦٧٢
الثالث: في بيان معناها بحسب الهيئة التركيبيّة ٦٧٣
الرابع: نسبة هذه القاعدة مع أدلّة التكاليف ٦٧٩
ذكر ميزان الحكومة والتعارض وبعض مصاديقهما ٦٨٠
توهّم أن الضرر يتدارك بمصلحة الحكم الضرريّ المجعول ٦٨٢
الإشكالات الواردة على استدلال الفقهاء بهذه القاعدة ٦٨٢ـ ٦٨٥
تعارض الضررين ٦٨٦

فهرس محتوى التعليقات على القلائد

ما أرخص الجمل لولا القلادة ٢٥
نقل كلام المحقّق النائينيّ في أنّه لِمَ أُعتبر في مجرى الاستصحاب لحاظ الحالة السابقة ولَمْ يُكتف بمجرّد وجودها؟ ٣١
رواياتٌ حول القرآن الصامت والقرآن الناطق ٣٨ـ ٣٩
حول الكلام المشهور: «إنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً» ٥٩ـ ٦١
حول آيه ﴿لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً﴾ ٦٤
وجه تسمية المشائيّين والاشراقيّين وملخّص ما ذهبوا إليه ٧٥
نقل الآيات والروايات وكلمات الأصحاب حول الإحباط ٧٧ـ ٨٢
نقل كلام من قال بسهو النبيّ ﷺ، وردّه ٨٢ـ ٨٥
الإرادة عين الذات أو أنّها زائدةٌ عليها وأنّها من صفات الأفعال؟ ٨٥ـ ٨٦
مسألة تعيين أوّل الواجبات ٨٦ـ ٨٧
معنى «الجنان» بفتح الجيم وكسره وضمّه في اللغة ١٠٤
معنى «تنقيح المناط» ١١٣
التعليق بالوصف يشعر بالعلّيّة ولا يدلّ عليها ١٦٥
المعتبر في التعليق على الشرط ١٦٦
كلام صاحب القوانين ﷺ في وجه دلالة آية النفر على حجّيّة الخبر الواحد ١٧٧
حول كتاب «قرب الإسناد» ١٨٠ـ ١٨١
حول «الوشّاء» ١٨٦
حول جوامع الجامع ١٨٨
حول معنى كلمة «غبّ» ١٩٠

حول كتاب «غوالي اللئالي» ١٩١
حول «ابن الجهم» ١٩٢
حول «أبان بن تغلب» ١٩٣
كلام بحر الفوائد حول الاستدلال بالإجماع لإثبات حجّيّة الخبر الواحد ١٩٥
حول العبيدي ١٩٦
حول عبارة «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة ٢٠٠ـ ٢٠١
حول العيّاشي ٢٠٧
حول كتابة كلمة «حسب ما» ٢٦٥
حول معنى «التحكيم» في كلمات صاحب الجواهر ٢٨٦
حول حديث الرفع ٣٠٦ـ ٣٠٧
حول «الأمالي» ٣٢١ـ ٣٢٢
حول «الوافية» وشرحها للسيّد الصدر ٣٢٦
حول أُسلوب الحكيم ٣٤١
في علم الإمام عليه السلام ٣٨٩ـ ٣٩١
كلام الشهيد الثاني في كتابه «شرح البداية في علم الدراية» حول عدم انجبار الشهرة لضعف السند ٥٩٧
معنى صلاة المطاردة ٦١٥
حول حديث «لا ضرر ولاضرار» ٦٧١ـ ٦٧٢

بعض منشورات مؤسّسة ميراث النبوّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة ميراث النبوّة بقم المشرّفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحيا التراث الإسلاميّ سيّما كتاب الغدير تأليف العلّامة الأميني رحمه الله.

وإليكم سرداً لبعض منشوراتها:

١ ـ تلخيص الغدير باللغة العربيّة والفارسيّة والأُوردويّة.

من خصائص هذا الكتاب: وضع فهارس موضوعيّة تشتمل على أهمّ موضوعات المطالب المبحوثة. وهذا ما يسهّل على الخطباء والمحاضرين والدارسين الاستفادة السريعة في العثور على بغيتهم، وحصول منيتهم.

٢ ـ مجموعة كتب «سلسلة الغدير الموضوعيّة» باللغات الثلاثة المذكورة.

بعد أن قمنا بتلخيص كتاب الغدير، اقترح علينا أحد مراجع التقليد، بعد اطّلاعه على التلخيص، أن نعمد إلى مطالب هذا الكتاب القيّم وننصفها إلى مواضيع، ثمّ نجمع في كلّ موضوع شتّات ماتفرّق من أبحاث، ونؤلّف منها كتيّبات صغيرة الحجم، سهلة الحمل، ميسورة المطالعة..

وبعد الرجوع إلى التلخيص ومطالعته والتأمّل فيه استطعت أن أقف علي (٢٧) سبعة وعشرين موضوعاً، تمّ تفكيك محتوياتها وإدراجها كلّ تحت موضوعه، وصار الموضوع اسماً للكتاب، فيما نظمتُ حلقات السلسلة وجعلتُ لها عنوان (سلسلة الغدير الموضوعيّة)؛ وإليك فيما يلي تلك الحلقات حسب نظمها:

١ ـ محمّد النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله	٢ ـ القرآن
٣ ـ أهل البيت عليهم السلام	٤ ـ عليّ في القرآن
٥ ـ عليّ في السنّة	٦ ـ عليّ على لسان المخالفين

٧ ـ عليّ سيّد المظلومين
٨ ـ الصدّيقة الطاهرة عليها السلام
٩ ـ الإمام الحسن عليه السلام
١٠ ـ الإمام الحسين عليه السلام
١١ ـ أبوطالب عليه السلام
١٢ ـ أصحاب أمير المؤمنين
١٣ ـ أعداء أمير المؤمنين
١٤ ـ بنواُميّة
١٥ ـ معاوية بن أبي سفيان
١٦ ـ عمرو بن العاص
١٧ ـ أصحاب الجمل
١٨ ـ يزيد بن معاوية
١٩ ـ الأئمّة الأربعة
٢٠ ـ الغدير في الإسلام
٢١ ـ الكتب المزوّرة
٢٢ ـ شيعة عليّ عليه السلام
٢٣ ـ الغلوّ
٢٤ ـ الخلافة والإمامة
٢٥ ـ الاجتهاد
٢٦ ـ الشعر والشعراء
٢٧ ـ السرقات الحديثيّة .

إنّ أكثر هذه الموضوعات ليس لها هذه العناوين والمسمّيات في كتاب الغدير، لكنّني من خلال بحثي ومطالعتي للتلخيص واستقرائي للأبحاث استطعتُ اصطياد هذه اللمّة من الموضوعات، وسلكت فيها ماتناثر في غضون التلخيص وتفرّق، ثمّ جرى تنظيم وتنسيق تلك المطالب والأبحاث، فجاءت هذه السلسلة باللغة العربيّة بناءً على أصل الكتاب، وهي جاهزة للنشر تباعاً إن شاء الله. ثمّ سوف يصار إلى ترجمتها إلى اللغتين الفارسيّة والأُوردويّة وسائراللغات بحول الله وقوّته.