

مَنْبَهِي السِّرِّ الْبَيْتِي

بِ

تَوْضِيحِ الْكَيْفِيَّةِ

بِخَطِّ الْفَيْضِيَّةِ

الْقَوِيَّةِ الْحَقِيقَةِ بِمَجَامِيزِ آيَةِ اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ

عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا كَيْدُ الْفَاسِقِينَ



مَنْهَى الدَّيْتِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكِفَايَةِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهُ الْمَحِقُّ

سَيِّدُ آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَرْجِي

إِعْدَادُ

مُحَمَّدِ عَلِيِّ الْمَوْسَوِيِّ الْمَرْجِي

الجزء الخامس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين
الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغيّات المضطرّ المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف،
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.

هذا بعض الكلام في القطع مما^١ يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر^٢ في مبحث البراءة والاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو^٣ بيان:

(١) من المباحث المتعلقة بتنجيز العلم الإجمالي، لما عرفت من أن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن تنجيزه بنحو العلية أو الاقتضاء، أو عدم تنجيزه مطلقاً، على التفصيل الذي عرفته.

(٢) المراد بهذا البعض المباحث المتعلقة بجريان الأصل وعدمه في أطراف العلم الإجمالي، فإن المناسب لهذه المباحث هو المقصد المتكفل لأحكام الشك. فعلى القول بالاقتضاء يبحث في أصل البراءة عن وجود المانع عن جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، وعلى القول بالعلية يبحث في أصل الاشتغال عن عدم جريان الأصول.

(٣) أي: ما هو المهم.

ما قيل باعتباره^(١) من الأمارات، أو صحَّ أن يقال
وقبل الخوض في ذلك^(٢) ينبغي تقديم أمور:
أحدها^(٣): أنه لا ريب في أن الأمانة

الأمارات غير العلمية

(١) الضمير راجع إلى الموصول في « ما قيل » المراد به الأمارات غير العلمية .

(٢) أي: في بيان الأمارات .

عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتاً

(٣) الغرض من عقد هذا الأمر: إثبات أن الحجية للأمارات غير العلمية ممكنة الثبوت لها، وليست ضرورية الثبوت لها، لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء، خلافاً لما تقدّم في القطع من كون حجيته ذاتية، ولا يعقل جعلها له، نظير زوجية الأربعة بناءً على كونها من لوازم الذات .

وينبغي الإشارة إلى أمرٍ وهو:

أن إقامة البرهان على إثبات محمولٍ لموضوعٍ منوطة بعدم كون ذلك المحمول من مقتضيات ذات الموضوع ولوازمه، وبعدم كون المحمول ممتنع الثبوت للموضوع، ضرورة عدم صحة إقامة الدليل على ثبوت المحمول للموضوع في هاتين الصورتين، إذ في الصورة الأولى لا حاجة إلى البرهان، لفرض كون المحمول من لوازم الموضوع ومقتضياته التي لا تنفك عنه، فإقامة البرهان على ثبوته للموضوع من قبيل تحصيل الحاصل، وهو محال .

وفي الثانية، لا يمكن الحمل، لفقدان مصحِّح الحمل - وهو الاتحاد الوجودي

الغير العلمية^{١١} ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها^{١٢} (*)

بينهما - بعد فرض امتناع ثبوته له .

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم: أن محصل ما أفاده المصنف في هذا الأمر: أن الأمانة غير العلمية ليست علّة تامّة للحجية - كما في القطع - ولا مقتضية لها، إذ لا كشف تامّاً لها عن الواقع، بل الحجية ممكنة الثبوت لها ذاتاً، وحينئذٍ فلا بدّ في ثبوت اعتبارها من جعل الحجية لها شرعاً، كجعل الحجية لخبر الواحد أو الإجماع المنقول، أو من حصول مقدّماتٍ توجب الحجية لها كالظن المطلق، إمّا عقلاً بناءً على تامة مقدّمات الانسداد على تقرير الحكومة، وإمّا شرعاً بناءً على تماميتها بنحو الكشف، كما سيأتي .

[وليعلم: أن المراد بالتعبّد بالظن هنا هو كونه طريقاً إلى الواقع ومحرزاً له، كما هو الحال في الحجّة الذاتية وهو القطع الطريقي، وأمّا أخذ الظن في موضوع دليل الحكم الشرعي فهو خارج عن محلّ الكلام، لكونه كسائر الأوصاف المأخوذة في الموضوع.]

(١) كخبر الواحد والإجماع المنقول وغيرهما .

(٢) معطوف على «لوازمها» ومفسّر لها، والضميران راجعان إلى «الأمانة» .

(*) حتىّ يذهب القائل بحجية قاعدة المتقضي والمانع إلى أن الظن مقتضى للحجية، فإذا شكّ في وجود مانعٍ عنها وارتفع بالأصل، ثبت اعتباره، فينقلب أصل عدم حجّية الظن بمقتضى قاعدة المتقضي والمانع إلى أصالة اعتباره .
والمصنف رحمته أنكر اقتضاه للحجية لتلّا يبقى مجال لهذا التوهم .

لكن الأولى إسقاط كلمة «لاقتضائها» لتلّا يتوهم رجوع ضميره إلى الأمارات، وأنّها مقتضية للحجية، وإن كان الظاهر رجوع الضمير إلى المقدمات والحالات،

بنحو العليّة^١ بل^٢ مطلقاً، وأنّ ثبوتها^٣ لها محتاج إلى جعل^٤، أو ثبوت^٥ مقدمات وطروء حالات موجبة لاقترانها^٦ الحجية عقلاً - بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو^٧ الحكومة^٨ - وذلك^٩

(١) كما في القطع، فإنّه علّة تامّة للحجية. و« بنحو » متعلق بـ « لوازمها ».

(٢) إضراب عن قوله: « بنحو العلية » يعني: أنّ الأمانة لا تكون مقتضية

للحجية لا بنحو العلية التامة ولا بنحو الاقتضاء.

(٣) معطوف على قوله: « أنّ الأمانة » يعني: ولا ريب أيضاً في أنّ ثبوت

الحجية للأمانة غير العلمية محتاج إلى ... إلخ، وهذا إشارة إلى أنّ الحجية ممكنة الثبوت للأمانة، وليست ضرورية لها.

(٤) أي: جعل الشارع، كالظنون الخاصة، وكالظن المطلق الانسادي بناءً على

الكشف.

(٥) معطوف على « جعل » يعني: أنّ حكم العقل بالحجية إنّما يكون لأجل تلك

المقدمات.

(٦) أي: لاقتران المقدمات أو الحالات للحجية.

(٧) متعلق بـ « اقتضاءها ».

(٨) إذ على الكشف تكون الحجية بجعل الشارع.

(٩) أي: ما ذكرنا - من عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية مطلقاً -

إنّما هو لوضوح ... إلخ.

فهي المقتضية للحجية لا نفس الأمانة، فحق العبارة حينئذٍ أن تكون هكذا:

« وطروء حالات موجبة لحجيتها ».

لوضوح^(١) عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك^(٢) ثبوتاً^(٣) بلا خلاف (*)، ولا سقوطاً^(٤) وإن كان ربما يظهر فيه^(٥) من بعض^(٦) المحققين الخلاف والاكتفاء

(١) تعليل لما ذكره من عدم كون الأمارات علّة تامّة للحجية ولا مقتضية لها، وحاصله: أن الوجدان وبناء العقلاء شاهدان على عدم حجية الظن ومنجزيته، وعدم كون العبد تحت الخطر لو خالف ظنه، كما هو واضح.

(٢) أي: بدون جعل أو ثبوت مقدمات.

(٣) يعني: في مقام إثبات التكليف.

(٤) أي: في مقام امتثال التكليف وسقوطه، فلا يكفي الظن بفرغ الذمّة.

(٥) أي: في سقوط التكليف بالظن.

(٦) كالمحققين الخوانساري والبههاني على ما قيل.

[قال الأوّل - في شرح صور ما لو توضحاً مرتين، وتذكّر ترك واجب في أحد

الوضوءين، ولم يعلم محلّ المتروك - ما لفظه: «إذا تقرّر هذا فنقول: إن الأمر قد ورد بالوضوء مطلقاً بدون تقييد، فيكون مقتضياً له على جميع الأحوال، ويستحق العقاب بتركه أيضاً على جميعها. لكن قد خرج بالعقل ما إذا ترك، وظنّ أو قطع بعدم الترك، وبقي ذلك الظن أو القطع إلى خروج الوقت... الخ» فراجع «١».]

(* إن كان غرضه التمسك بنفي الخلاف عند المشرعة، ففيه: أنّه لا وجه له

بعد كون عدم الحجية بمقتضى الوجدان وبناء العقلاء كما عرفت.

وإن كان غرضه نفي الخلاف عند العقلاء فلا بأس به، إلا أنّ ذكر الوجدان

لعلّه أولى وأمتن.

بالظن بالفراغ، ولعلّه^(١) لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل^(٢).

(١) أي: ولعلّ الاكتفاء، وهذا توجيه للاكتفاء بالظن في مرحلة الفراغ، وحاصله: أنّ المقام من صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل، بيان: أنّ عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف وعدم سقوطه، وبقاؤه مستلزم للضرر على مخالفته، ودفع الضرر المحتمل لازم، فعدم الاكتفاء بالظن بالفراغ لازم. ولكن حيث ثبت عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فلا تجب مراعاة احتمال بقاء التكليف حتى لا يكتفى بالظن بالفراغ، بل يكتفى به.

وبعبارة أخرى: لو كان دفع الضرر المحتمل واجباً لم يجز الاكتفاء بالظن بالفراغ عن التكليف، لاحتمال بقائه المستلزم للضرر على مخالفته، لكن دفع الضرر المحتمل غير لازم، فعدم جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ غير ثابت، فيجوز الاكتفاء به، وهو المطلوب.

(٢) يمكن أن يشير به إلى: أنّ هذه القاعدة لا تُثبت ما أَرادَه ذلك البعض من اقتضاء الظن للحجية وجواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ، إذ التعليل بقاعدة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل تعليل بما هو خارج عن مقام الذات، والمدعى اقتضاء الظن ذاتاً للحجية المستلزمة لجواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ، لا اقتضاؤها لها بما هو خارج عن ذاته، فلا يصلح عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لأن يكون علّةً لاقتضاء الأمارات ذاتاً - كما عبّر به بعض - للحجية.

أو يشير به إلى عدم صغروية الفراغ لتلك القاعدة، إذ موردها هو الشك في ثبوت التكليف لا سقوطه الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، فدعوى اقتضاء الأمانة ذاتاً للحجية في مرحلة الفراغ في غير محلّها، بل المرجع عند الشك في الفراغ قاعدة الاشتغال.

ثانيها^(١): في بيان إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية

إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية وقوعاً

(١) بعد أن أثبت في الأمر الأول خصوص الإمكان الذاتي لحجية الأمارات، دون العلية والاختضاء، عقّد الأمر الثاني لبيان الإمكان الوقوعي لها كما نُسب إلى المشهور، إذ لا ملازمة بين الإمكانين، حيث إنّ الإمكان الذاتي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف بالنظر إلى نفس الذات كإمكان زيد، فإنّ معناه عدم ضرورية عدمه بالنظر إلى ذاته، وهذا المعنى لا ينافي امتناعه بلحاظ ما هو خارج عن الذات، فالممكن الذاتي يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير، فلا يكون حينئذٍ ممكناً بالإمكان الوقوعي، فالإمكان الذاتي أعم من الإمكان الوقوعي، ويقابل الإمكان الوقوعي الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وجوده محذور.

والمراد بالإمكان هنا هو الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي المنسوب إلى ابن قبة عليه السلام ^(١) الذي هو من قدماء الأصحاب، فإنّه قد ادّعى عدم الإمكان الوقوعي. فابن قبة والمشهور يتفقان في دعوى الإمكان الذاتي لحجية الأمارات غير العلمية، ويختلفان في أنّ المشهور يدعون الإمكان الوقوعي لها أيضاً، وابن قبة يدعي الامتناع الوقوعي لها، لما تخيّلته من ترتب محال أو باطل على التعبد بالأمارات كما سيظهر.

[وأما كون التعبد بالظن ممكناً ذاتاً - مع الغضّ عن وقوعه خارجاً - فليس مورداً للنزاع أصلاً «لبداهة قابلية الظن لأنّ يلزم باتباعه، وبداهة قابلية الإلزام

(١) «الكئي والألقاب، ج ١، ص ٤٣٧، قال فيه: «بكسر القاف وفتح الموحدة المخففة كعدة: أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، فقيه ربيع المنزل من عيون أصحابنا وصالحهم المتكلمين».

شرعاً^(١)، وعدم لزوم محال [المحال] منه عقلاً^(٢)، في قبال دعوى استحالته للزومه^(٣).

وليس^(٤) الإمكان بهذا المعنى^(٥) - بل مطلقاً^(٦) - أصلاً متبوعاً عند العقلاء، في مقام احتمال

للتحقق والثبوت بتحقيق علته وثبوتها «^(١)» . [

(١) قيد لـ «التعبد»، وقوله: «في قبال» متعلق بـ «إمكان».

(٢) قيد لـ «محال» وضمير «منه» راجع إلى التعبد.

(٣) أي: استحالة التعبد للزوم المحال.

(٤) غرضه التعريض بشيخه الأعظم الأنصاري رحمته حيث اعترض على المشهور - المستدلّين على إمكان التعبد بالأمرات بأثماً نقطع بعدم لزوم محالٍ من التعبد بها - بما لفظه: «وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة، وعلمه بانتفائها. وهو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر هكذا: انا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»^(٢).

وظاهر كلامه: أن الإمكان أصل متبوع عند العقلاء عند الشك في إمكان شيءٍ وامتناعه. وأورد المصنف رحمته عليه بوجوه ثلاثة سيأتي بيانها.

(٥) أي: الوقوعي.

(٦) يعني: سواء أكان ذاتياً أم وقوعياً أم قياسياً كما سيأتي بيانه.

«١» حاشية الرسائل، ص ٣٢

«٢» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٠٦

ما يقابله ^(١) من الامتناع، لمنع ^(٢) كون سيرتهم على ^(٣) ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه. ومنع ^(٤) حجيتها لو سلّم ثبوتها، لعدم ^(٥) قيام دليل قطعي على اعتبارها ^(٦)، والظن به ^(٧) لو كان فالكلام الآن في إمكان

(١) أي: يقابل الإمكان، و«من الامتناع» بيان للموصول في «ما يقابله».

(٢) تعليل لقوله: «وليس الإمكان...» وهذا هو الإيراد الأول على كلام

الشيخ الأعظم رحمته وحاصله: المنع من ثبوت سيرة العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك في إمكان شيءٍ وامتناعه.

[قال المصنف رحمته في الحاشية: «وهذا بخلاف الإمكان في مقابل الامتناع،

فإنّ الحكم به لا بدّ من البرهان، ولا يكفي مجرد عدم الاطلاع على ما يوجب الامتناع. وليس بمجرد ذلك طريقاً يسلكه العقلاء في الحكم به بهذا المعنى، ولا بمعنى آخر ^(٨).]

(٣) خبر «كون» والضمير في «الشك فيه» راجع إلى الإمكان.

(٤) معطوف على «منع» وهذا هو الإيراد الثاني على كلام الشيخ رحمته،

وحاصله: أنّ السيرة - على تقدير ثبوتها - لا اعتبار لها، لعدم دليل قطعي على حجيتها، والظن باعتبارها لا يكفي في الحجية، لأنّ الشأن في اعتبار الظن، فلا يمكن إثبات حجية الظن بالظن بالحجية، لاستلزامه الدور.

(٥) تعليل لـ «منع حجيتها».

(٦) هذا الضمير وضميراً «حجيتها، ثبوتها» راجعة إلى السيرة.

(٧) أي: والظن بالاعتبار لو كان وثبت، ف«كان» هنا تامة.

التعبد بها^(١) [به] وامتناعه^[٢]، فما ظنُّك به^(٣) ؟

لكن دليل^(٤) وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه^(٥) (*). حيث

يستكشف به عدم ترتب محالٍ

(١) أي: بالسيرة الظنية، وعلى تقدير تذكير الضمير - كما في نسخة - فمرجع

الضمير التعبد بالظن.

[٢] أي: امتناع التعبد، وهو معطوف على «إمكان».

(٣) أي: بالظن، والاستفهام للإنكار، يعني: أنه - بعد أن كان الظن بالسيرة

ساقطاً عن الاعتبار، إذ هو من أفراد الظن الذي لم ينهض إلى الآن دليلٌ على

اعتباره - كيف يكون الظن بالسيرة دليلاً على اعتبار مطلق الظن؟ وهل الشيء

يكون دليلاً ومثبتاً لنفسه؟

(٤) اسمٌ «لكن» و«من طرق» خبره، وغرضه من ذلك إثبات الإمكان

الوقوعي بطريق آخر غير ما ذكره الشيخ والمشهور، لعدم ارتضائه له، لما عرفت من

عدم السيرة أولاً، وعدم اعتبارها ثانياً.

وحاصل ذلك الطريق هو: أنّ الدليل على وقوع التعبد بالأمانة دليل على

إمكانه، لتفرع الفعلية على الإمكان، فالوقوع أقوى دليل على الإمكان.

(٥) أي: إمكان التعبد.

(*). لكن فيه: أنّ دليل الوقوع ليس دليلاً على الإمكان بالنسبة إلى من يدعي

الامتناع الوقوعي والاستحالة، إذ المنكر لا يرى ما يدعيه المثبت من الوقوع واقعاً،

حتى يكون صغرى للكبرى المسلمة، وهي كون الوقوع أدل دليل على الإمكان.

وعليه، فإذا قام دليل ظاهراً على وقوع محال فلا بدّ من طرحه أو تأويله.

من ^{١١} تالٍ باطل، فيمتنع ^{١٢} مطلقاً ^{١٣} أو على الحكيم ^{١٤} تعالى، فلا حاجة (*) معه ^{١٥} في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان ^{١٦}، وبدونه ^{١٧} لا فائدة في إثباته

(١) بيان لـ « محال » وضمير « به » راجع إلى وقوع التعبد.

(٢) بالفتح، لأنه نتيجة لترتب المحال، أي: لا يترتب محال حتى يمتنع.

(٣) كما إذا كان اللازم المترتب على التعبد بالأمانة محالاً ذاتياً كاجتماع

التقيضين أو الضدين.

(٤) كما إذا كان اللازم محالاً عَرَضِيّاً كقبحه عقلاً، نظير تفويت المصلحة والإلقاء

في المفسدة، فإنّ صدور القبيح من الحكيم تعالى محال، لمنافاته لحكمته، فدليل فعلية التعبد كاشف عن عدم المحال بقسميه.

(٥) أي: فلا حاجة مع دليل الوقوع، وهذا هو الإيراد الثالث على الشيخ رحمته،

وحاصله: أنه مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائدة في إثبات إمكان التعبد بدون دليل الوقوع، لوضوح أنّ الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد، لا على مجرد إمكانه، كما لا يخفى.

(٦) أي: إثبات إمكان التعبد، كما تقدم في عبارة شيخنا الأعظم.

(٧) أي: وبدون الوقوع لا فائدة في إثبات الإمكان، إذ مجردة لا يبدل على

الوقوع.

(*) عدم الحاجة إلى إثبات الإمكان في دعوى الوقوع إنّما هو مع تسليم

الخصم لدليل الوقوع، وأمّا مع إنكاره وعدم تسليمه له، وبنائه على الامتناع، وطرح ما ظاهره الوقوع أو تأويله، فلا محيص حينئذٍ عن إثبات الإمكان أولاً ثم إقامة الدليل على الوقوع.

كما هو واضح (*).

(*) إن كان مراد شيخنا الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من الإمكان الإمكانَ المقابلَ للامتناع والوجوب - كما هو ظاهر إطلاق عبارته - فورود ما في المتن من الإشكالات الثلاثة عليه واضح.

ولا يندفع بما في تقرير بحث بعض الأعظم، قال المقرر: «أمّا الوجه الأوّل فلتبوت بنائهم على الأخذ بظاهر الكلام ما لم يثبت من العقل استحالتة.

وأمّا الوجه الثاني، فلتبوت حجية بنائهم هذا، لأنّه يرجع إلى بنائهم على حجية الظواهر ما لم يثبت خلافه، ومن الظاهر أن الشارع قد أمضى بناءهم على حجية الظواهر.

وأمّا الوجه الثالث، فلأنّ مورد بنائهم هذا في المقام إنّما هو وقوع الدليل على التعبد، فلا يكون بلا أثر^١».

إذ هي مبتنية على مقام الإثبات والاستفادة من ظواهر الألفاظ، والمقام - لكونه ثبوتياً - أجنبي عن ظواهر الألفاظ، إذ لا سبيل إلى إحراز إمكان ماهية أو امتناعها عند دوران أمرها بينهما إلّا بالبرهان.

وبناء العقلاء - بعد تسليم ثبوته - لا يجدي هنا، لعدم الدليل على حجيته، وإنّما يكون معتبراً - في موارد اعتبار: كظواهر الألفاظ - بإمضاء الشارع ولو بعدم الردع، وليس مورد البحث منها، فلاحظ.

نعم، لا يرد على شيخنا الأعظم ما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث قال: «والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، يعني: أنّ من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، واستلزامه الحكم بلا ملاك، واجتماع الحكمين المتنافيين، وغير ذلك من

وقد انقده بذلك^{١١} ما في دعوى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من كون الإمكان عند العقلاء - مع احتمال الامتناع - أصلاً.

(١) أي: بما تقدم من الإشكال على السيرة التي ادّعاها الشيخ الأعظم، كما تقدم في عبارته.

التوالي الفاسدة المتوهمة في المقام، أو أنه لا يلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني، بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح^{١٢}.
 إذ فيه: أنّ الإمكان أمر وحداني اعتباري ذهني كالوجوب والامتناع، ولا ينقسم إلى قسمين تكويني وتشريعي، حتى يقال: إنّ مورد بناء العقلاء هو الإمكان التكويني لا التشريعي الذي هو مورد البحث، والاختلاف إنّما يكون في متعلقه، فقد يكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً.
 نعم، ينقسم الإمكان باعتبار علته وجوداً وعدمياً إلى الواجب بالغير والامتناع كذلك، لكنه أجنبي عما نحن فيه.

وإن كان مراد شيخنا الأعظم عليه السلام بناء العقلاء على الأخذ بظاهر دليل يدل على وقوع شيء يشك في إمكانه وامتناعه - كما استظهره بعض الأعظم المذكور - فلا ينبغي الإشكال في ثبوت هذا البناء منهم وحجته، لكونه من ظواهر الألفاظ التي هي معتبرة، ما لم يقدّم برهان قطعي على استحالته، إذ لا بدّ حينئذٍ من رفع اليد عن هذا الظاهر بهذا البرهان القطعي. فلو قام دليل على حجية خبر الواحد، وفرض شك في إمكانها، فلا ريب في أنّ بناءهم على الأخذ بظاهر دليل الاعتبار.

والإمكان^١ في كلام الشيخ الرئيس: «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب، فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك^٢ عنه واضح البرهان»^١ بمعنى^٣ الاحتمال المقابل للقطع والإيقان،

(١) هذا دفع لما يمكن توهّمه من: أن أصالة الإمكان في عبارة شيخنا الأعظم ممّا يدعيه الشيخ الرئيس أيضاً، حيث إنّ ظاهر عبارته هو الحكم بالإمكان حتى يثبت امتناعه بالبرهان.

(٢) أي: ما لم ينعك، وضمير «عنه» راجع إلى الموصول في «كل ما».

(٣) خبر قوله: «والإمكان» ودفع للتوهم، وحاصله: أن الإمكان في كلام الشيخ الرئيس ليس بمعنى الإمكان الذاتي ولا الوقوعي حتى يكون هذا الكلام دليلاً على أن الأصل المتبع عند العقلاء - لو سلّم، هو الإمكان بأحد هذين المعنيين. أمّا أنّه ليس بمعنى الإمكان الذاتي، فلأنّ الإمكان الذاتي ممّا لا نزاع فيه فيما نحن فيه، مع أنّه بمجرد لا يفيد الوقوع الذي هو محل البحث.

وأما أنّه ليس بمعنى الإمكان الوقوعي حتى يكون أصلاً متّبِعاً يستند إليه في المقام، فلأنّه لو كان بمعنى الإمكان الوقوعي لما احتاج المشهور - القائلون بإمكان التبعد - إلى التمسك في وقوعه بما سيأتي من الأدلة.

بل الإمكان في كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع، الشامل لجميع أقسام الممكن، بل الواجب، لصدق كلام الشيخ الرئيس حينئذٍ على الواجب أيضاً، كما إذا سمع أن هنا موجوداً بسيطاً داخلًا في الأشياء لا بالمازجة، خارجاً

ومن الواضح أن لا موطن له ^(١) إلا الوجدان، فهو المرجع فيه ^(٢) بلا بيّنة وبرهان.

وكيف كان ^(٣)، فما قيل ^(٤) أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير

عنها لا بالمباينة ... إلى غير ذلك مما يدل على الوجوب الذاتي، فإنه أيضاً يُجعل في بقعة الإمكان - أي احتمال وجوده - مع كونه واجباً في نفسه، فلا يمكن حمل قوله: « فذره في بقعة الإمكان » على الإمكان بأحد المعنيين المذكورين.

(١) أي: للإمكان بمعنى الاحتمال، وحاصله: أن الإمكان الاحتمالي من الأمور الوجدانية غير المحتاجة إلى إقامة برهان.

ولعلّ غرضه من هذه العبارة دفع ما ربما يتوهم من أن حمل الإمكان في كلام الشيخ الرئيس على الاحتمال لا ينافي كونه أصلاً في المقام، لاحتمال أن يكون مورد النزاع بين ابن قبة والمشهور في التعبد بالأمارات وعدمه هو الاحتمال، بأن يكون ابن قبة مدّعياً لعدم احتمال التعبد بغير العلم، والمشهور مدّعين لاحتماله.

فدفعه المصنف بأن الإمكان بهذا المعنى أمر وجداني غير قابل للإنكار، حتى يحتاج في إثباته إلى إقامة بيّنة وبرهان، مع أن المشهور أقاموا البرهان على ذلك، فيعلم أن مرادهم بالإمكان ليس هو الاحتمال، هذا.

(٢) أي: أن الوجدان هو المرجع في الإمكان بمعنى الاحتمال.

(٣) أي: سواء أكان الإمكان بمعنى الاحتمال أو بمعنى الإمكان الوقوعي.

(٤) هذا شروع في بيان ما استدل به على امتناع وقوع التعبد بالأمارات غير العلمية، وأنه يترتب عليه محاذير، وهو ثلاثة أوجه، لأن ما يترتب عليه إما محذور خطايي وملاكي معاً، أو خطايي فقط، أو ملاكي فقط.

العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال، أمور:
أحدها^(١): اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً

والمراد بالمحذور الخطابي هو اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في محل واحد، كاجتماع وجوبين، أو وجوب وحرمة في موضوع واحد.
وبالمحذور الملاكي أن يكون التنافي بين نفس الملاكين أعني ما يكون مبدأ للحكم ومتقدماً عليه تقدم العلة على المعلول، كالمصلحة والمفسدة.
(١) حاصل ما أفاده في هذا الوجه من امتناع التعبد بالطريق غير العلمي هو ترتب المحذور الخطابي والملاكي معاً عليه.

أما الأول - وهو المحذور الخطابي - فلاستلزامه اجتماع المثلين فيما إذا أدت الأمانة إلى الحكم المماثل للحكم الواقعي، نظير إذاؤها إلى الوجوب أو الحرمة أو الإباحة مثلاً، مع كون الحكم الواقعي مثل مؤدّي الأمانة، فيلزم اجتماع المثلين من الوجوبين أو الحرمتين أو الإباحتين، كظاهرة العصير العني بعد الغليان واقعاً، مع قيام الأمانة عليها أيضاً.

ويلزم اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة أو الوجوب والإباحة فيما إذا أدت الأمانة إلى الحكم المخالف للحكم الواقعي، كما إذا فرض وجوب الاستعانة قبل القراءة واقعاً، مع قيام الأمانة على استحبابها.

وأما الثاني - وهو المحذور الملاكي - فللزم اجتماع الضدين من الإرادة والكرهية فيما إذا أخطأت الأمانة، لنشء الأمر عن الإرادة، والحرمة عن الكراهة، ومن المصلحة والمفسدة المؤثرتين في الإرادة والكرهية، فيما إذا لم يكن بينهما كسر وانكسار، إذ معهما لا يكون كل من الإرادة والكرهية متصفّةً بالملزمية حتى يتحقق

فيما ^(١) أصاب، أو ضدّين من إيجابٍ وتحريم ^(٢)، ومن إرادة وكرهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين ^(٣) - بلا كسر وانكسار في البين - فيما ^(٤) أخطأ، أو التصويب ^(٥) وأن لا يكون ^(٦) هناك غير مؤديّات الأمانات أحكام.

التضاد بينهما، لعدم تأثير كل منهما بالاستقلال في الإرادة أو الكراهة حتى تحدث إرادة بالاستقلال أو كراهة كذلك، بل تتحقق إحداها، فلا يحصل التضاد بينهما، لصيرورة الحكم على طبق ما هو الغالب منهما. وهو - أي تحقق إحداها - خلاف المفروض، إذ الفرض وجود الإرادة والكراهة المستقلتين اللتين هما تابعتان للمصلحة والمفسدة الملزمتين اللتين يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

وبالجملّة: ففي صورة الخطأ يلزم اجتماع الضدين في كلّ من الخطاب

والملاك.

(١) متعلق بـ «اجتماع المثليين».

(٢) إشارة إلى المحدور الخطابي.

(٣) إشارة إلى المحدور الملاكي.

(٤) متعلق بـ «أو ضدّين».

(٥) معطوف على قوله: «اجتماع المثليين» يعني: أن ما ذكرنا من اجتماع المثليين

أو الضدين مبني على كون الحكم الواقعي الموافق لمؤدّي الأمانة أو المخالف له محفوظاً وبقياً على حاله. وأمّا بناءً على عدم كونه محفوظاً بل منقلباً إلى ما تؤدّي

إليه الأمانة، فيلزم التصويب، وانحصار الحكم في مؤديّات الأمانات، ومن المعلوم أن

التصويب إمّا محال وإمّا باطل كما قرّر في محله.

(٦) تفسير للتصويب.

ثانيها^(١): طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدبى إلى وجوب ضد^(٢)

الواجب.

ثالثها^(٣): تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة

(١) أي: ثاني الأمور المترتبة على التعبد بغير العلم طلبُ الضدين، وهو نظير قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب الواقعي هو الظهر، بعد فرض التضاد - ولو شرعاً - بين الظهر والجمعة، وطلب الضدين إمّا محال إن قلنا بسراية التضاد من المطلوب إلى نفس الطلب، فلا يمكن انقذاح الإرادتين المتعلقةتين بالمتضادين في نفس المولى، فهو من قبيل اجتماع الإرادة والكرهية. وإن قلنا بعدم السراية - كما قيل - كان قبيحاً بالعرّض، لعدم قدرة العبد على الانبعاث عنهما.

وإن شئت فقل: إن طلب الضدين يكون من باب التزاحم لا التعارض، على ما تقرر في محله من ضابط التعارض والتزاحم.

وقد ظهر من هذا البيان: الفرق بين هذا الوجه وسابقه، حيث إن متعلق التكليف في هذا الوجه متعدد كصلاحي الظهر والجمعة. بخلاف الوجه الأول، فإن المتعلق فيه واحد كاجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد، كما إذا فرض حرمة شرب التن واقعاً وقام الأمانة على حلّيته.

(٢) نظير صلاة الجمعة التي هي ضدّ للواجب الواقعي وهي الظهر.

(٣) أي: ثالث الأمور اللازمة من التعبد بغير العلم: فوات المصلحة، كما إذا أدت الأمانة إلى عدم وجوب صلاة الجمعة مع فرض وجوبها واقعاً، فإن التعبد بالأمانة حينئذٍ موجب لفوات مصلحة الوجوب عن المكلف. أو الوقوع في المفسدة، كما إذا أدت الأمانة إلى إباحة العصير العنبي وحلّيته قبل ذهاب ثلثيه مع فرض حرمة واقعاً، فإن التعبد بالأمانة موجب لوقوع المكلف في مفسدة الحرمة الواقعية.

فيما ^١ «أدّى» إلى عدم وجوب ^٢ ما هو واجب، أو عدم حرمة ^٣ ما هو حرام، وكونه ^٤ محكوماً بسائر الأحكام.

والجواب ^٥: «أنّ ما ادّعي لزومه إمّا غير لازم، أو غير باطل، وذلك

ولا يخفى أنّ هذا المحذور الملاكي ليس بمحال كاجتماع الضدين والتقيضين، لكنه قبيح على الحكيم، لمنافاته لحكمته.

(١) المراد بالموصول «الأمانة» يعني: فيما إذا أدّت الأمانة إلى عدم وجوب ... إلخ «فتذكّر» «أدّى» باعتبار الموصول.

ويحتمل أن يراد بالموصول «التعبد بالأمانة» فالمقصود حينئذٍ: فيما إذا أدّى التعبد بالأمانة إلى عدم وجوب ... إلخ.

(٢) هذا مثال لتفويت المصلحة.

(٣) هذا مثال للإلقاء في المفسدة.

(٤) أي: وكون مؤدّي الأمانة، وهو معطوف على قوله: «عدم وجوب» يعني: أنّ الأمانة لم تؤدّ إلى وجوب ما هو واجب واقعاً، أو إلى حرمة ما هو حرام كذلك، بل أدّت إلى كون مؤدّاها محكوماً بسائر الأحكام كالمثالين المتقدمين، فالأولى سوق العبارة هكذا: «وكونه محكوماً بغير الوجوب أو الحرمة من سائر الأحكام».

(٥) حاصل ما أفاده في الجواب عن المحاذير الثلاثة المتقدمة: إمّا راجع إلى منع الصغرى، وهي لزوم ما ادّعي لزومه وهما المحذوران الأوّلان، وإمّا راجع إلى منع الكبرى، وهي بطلان اللازم وهو المحذور الثالث.

أمّا منع الصغرى - وهي ما أشار إليه بقوله: «وذلك لأنّ التعبد ... إلخ» - فتوضيحه: أنّ الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية والزوجية والرقية والحريّة ونحوها، ومعنى جعلها ترتيب آثار الحجّة الذاتية - وهي العلم - من

لأنّ التّعبد بطريق غير علمي إنّما هو يجعل حجّيته ^(١)، والحجّية ^(٢) المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ^(٣) ما أدّى إليه ^(٤) الطريق، بل إنّما

التنجيز والتعذير على الأمانة غير العلمية التي صارت حجة بالتعبد، وليس معنى جعل الحجّية جعل الحكم التكليفي لمؤدّي الأمانة.

مثلاً إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة، فإنّ معنى حجّيته تنجيز الواقع عند الإصابة وتعذير المكلف عند المخالفة، لا أنّ معنى حجّيته وجوب صلاة الجمعة حتى يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كانت واجبة واقعاً، أو الضدين فيما إذا لم تكن واجبة واقعاً.

وعليه، فليس في مورد الأمانة المعتبرة حكمٌ غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين في صورة توافقهما، أو الضدين في صورة تخالفهما. ومما ذكرناه ظهر عدم لزوم التصويب أيضاً، إذ لزمه مترتب على ثبوت أمرين:

أحدهما: كون مؤدّي الأمانة حكماً مجعولاً.

ثانيهما: خلوّ الواقع عن الحكم. والمفروض بطلانها.

أمّا الأوّل، فلما قلنا من عدم استتباع حجّية الأمانة للحكم الشرعي.

وأمّا الثاني، فلوضوح أنّ لكل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وأمّا منع الكبرى فسيأتي.

(١) أي: حجّية الطريق غير العلمي.

(٢) هذا إشارة إلى ما ذكرناه بقولنا: «وليس معنى الحجّية ... إلخ».

(٣) متعلق بـ «إنشاء».

(٤) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الحكم التكليفي.

تكون^١ موجبةً لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون^[٢] مخالفته وموافقته تجريباً^٣ وانقياداً مع عدم إصابته^(٤)، كما هو شأن الحجّة غير المجعولة^(٥)، فلا يلزم^٦ اجتماع حكّمين مثليين أو ضدّين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، ولا الكراهة والإرادة كما لا يخفى.

(١) اسم «تكون» ضمير راجع إلى الحجية المجعولة، والضمير في «أصاب» و«به» في الموضوعين راجع إلى الطريق، يعني: بل تكون الحجية المجعولة موجبةً لتنجز التكليف بالطريق المجعول حجّيته إذا أصاب ذلك الطريق، ولصحة الاعتذار به إذا أخطأ.

وبعبارة أوضح: إنّ الآثار الأربعة الثابتة للحجة الذاتية وهي القطع - من التنجيز والتعذير في صورة موافقة القطع، والتجري في صورة مخالفته مع عدم الإصابة، والانقياد في صورة الموافقة مع عدم الإصابة - مترتبة على الحجّة غير الذاتية أيضاً.

[٢] معطوف على «لتنجز» أي: تكون موجبةً لكون مخالفته تجريباً.

(٣) هذا و«انقياداً» خبران لـ «مخالفته» على طريق اللف والنشر المرتّب.

(٤) هذا الضمير وضميراً «مخالفته، موافقته» راجع إلى الطريق غير العلمي.

(٥) أي: القطع. وضمير «هو» راجع إلى ما ذكر من التنجز، وصحة

الاعتذار، والتجري، والانقياد.

(٦) لما عرفت من عدم كون الحجية مستتبعَةً لأحكام تكليفية، مع وضوح أن

منشأ الاجتماع المزبور هو جعل الحكم التكليفي في التعبد بالأمارات، والمفروض

وأما تفويت^١ مصلحة الواقع، أو الإلقاء في مفسدته^٢ فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به^٣ مصلحةً غالبيةً (*) على مفسدة التفويت أو الإلقاء.

نعم^٤ لو قيل

(١) هذا بيان لمنع الكبرى، وهي ما أشار إليه بقوله: «أو غير باطل». وتوضيحه: أن تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وإن كان يلزم في التعبد بالأمانة عند مخالفتها للواقع، إلا أنه لا محذور فيه، ولا يكون باطلاً، لأنه مع وجود المصلحة في التعبد بالأمانة يتدارك المصلحة الواقعية الفائتة، أو المفسدة الملقى فيها.

نعم، إذا لم يكن في التعبد بالأمانات مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة أو المفسدة الملقى فيها، كان المحذور المتقدم لازماً.

(٢) أي: مفسدة الواقع، كما إذا أدت الأمانة إلى حلية شرب التنن مع فرض حرمة واقعة، وضمير «فيه» راجع إلى ما ذكر من التفويت أو الإلقاء.

(٣) أي: بالطريق غير العلمي.

(٤) استدراك على ما ذكره في الجواب عن الإشكال الأول والثاني من عدم لزوم المحذور الخطابي والملاكي، والمقصود من هذا الاستدراك الإشكال ثانياً على

(*) ظاهر العبارة اعتبار غلبة مصلحة اعتبار الأمانة على الواقع في صحة التعبد بها، لكن التحقيق عدم اعتبارها وكفاية التساوي، لارتفاع المحذور به أيضاً.

إلا أن يقال: إن ذلك المحذور وإن كان يرتفع بالتعبد بالأمانة، لكن مجردة لا يكفي في التعبد بها، ويلغو تشريع الحجية لها حينئذٍ، بل لا بد من ملاك آخر مضافاً إلى جبر ما يفوت من المصلحة أو يقع فيه من المفسدة.

وقوع التعبد بالأمارات غير العلمية بلزوم محذور اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين أيضاً، وهذا الإشكال مبني على أحد قولين، وتوضيحه: أن في باب حجية الأمارات غير العلمية قولين آخرين:

أولهما: أن الحجية التي هي من الأحكام الوضعية وإن كانت قابلة للجعل بنفسها، لكنها مستتعبة لأحكام تكليفية، كوجوب العمل بمؤدّي الأمانة.

ثانيهما: أن الحجية غير مجعولة بنفسها، ولكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها أعني به الأحكام التكليفية، وهو وجوب العمل كما عليه شيخنا الأعظم، فالحجية نظير الملكية في انتزاعها من جواز تصرف المالك في ماله، وعدم جواز تصرف غيره فيه بدون إذنه، وكان انتزاع الزوجية من جواز الاستمتاع ووجوب الإنفاق وغيرهما من أحكامها. فحجية الأمارات منتزعة من جعل الشارع المؤدّي هو الواقع، كما يظهر من قول الشيخ في الانسداد في ردّ الوجه الثاني من أدلة صاحب المحاشية على حجية الظن بالطريق: «فيه: أن تفرغ الذمة عما اشتغلت به إمّا بفعل نفس ما أَرادَه الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأثمه نفس المراد، وهو مضمون الطرق المجعولة»^١.

وبناءً على كلٍّ من هذين القولين يلزم اجتماع الحكمين المثليين أو الضدّين، وذلك لأنّ الأمانة غير العلمية إذا قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، وفرض وجوبها واقعاً، اجتمع فيها وجوبان: أحدهما وجوبها واقعاً، وثانيهما: وجوب مؤدّي الطريق، ومن المعلوم أنّ اجتماع المثليين ممتنع كاجتماع الضدين، فيما إذا فرض عدم

وجوبها واقعاً، فلا يمكن التعبد بالطريق غير العلمي حذراً عن المحاذير المتقدمة.

وقد دفع المصنف هذا الإشكال بما محصله: أن الحكم على قسمين:

الأول: حقيقي ناشٍ عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، بناءً على مذهب

مشهور العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات.

الثاني: طريقي ناشٍ عن مصلحة في نفسه لا في متعلقه، كالأوامر الامتحانية في

عدم وجود مصلحة في متعلقاتها. وحينئذٍ فحيث إن الأمر الطريقي غير كاشف عن

مصلحة في متعلقه ولا عن إرادة له، بل المصلحة في جعل نفس الطريقة للأمانة،

والحكم الحقيقي كاشف عن المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية في نفس متعلقه،

لم يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين في مورد واحد، إذ المفروض أنه ليس في

مورد الأمارات حكم حقيقي كاشف عن مصلحة أو مفسدة، وإرادة أو كراهية، حتى

يلزم اجتماع في الخطابين والملاكين، بل المصلحة أو المفسدة وكذا الإرادة أو الكراهية

منحصرة في الحكم الواقعي.

وبالجملة: فلا يلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدّين في شيءٍ من الخطاب

والملاك على كلا القولين في باب حجية الأمارات غير العلمية - أي القول بأنّ المجمول

في بابها هو خصوص الحكم الوضعي أعني به الحجية دون الحكم التكليفي، والقول

بأنّ المجمول فيه هو الحكم التكليفي الطريقي.

غاية الأمر أنّه حينئذٍ يلزم اجتماع حكمين حقيقي وطريقي، ولا محذور فيه،

لكونهما نوعين مختلفين، والممتنع إنّما هو اجتماع فردين من نوع واحد كاجتماع

الوجوبين الحقيقيّين أو الطريقيّين أو الفعلين أو الإنشائيين، هذا محصّل ما أفاده

المصنف.

باستتباع^١) جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بآته^٢) لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكيم وإن كان يلزم، إلا^٣) أتهما ليسا بمثلين أو ضدّين، لأنّ أحدهما طريقي^٤) عن مصلحة^٥) في نفسه^٦) موجبة لإنشائه^٧)

(١) إشارة إلى أحد القولين في باب حجية الأمارات اللذين بُني عليهما إشكال اجتماع الحكيم، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «أولهما أنّ الحجية ... إلخ».

(٢) هذا إشارة إلى ثاني القولين اللذين بُني عليهما إشكال الاجتماع، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «الثاني أنّ الحجية ... إلخ» وبيّنتي هذا القول على إنكار الجعل في الوضعيات، والالتزام بانتراعها من الأحكام التكليفية.

(٣) هذا شروع في الجواب عن إشكال الاجتماع، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «وقد دفع المصنف هذا الإشكال بما محصله ... إلخ».

(٤) وتسميته هنا بالطريقي لكونه متعلقاً بما هو محرز للواقع وطريق إليه، فالمراد بالحكم الطريقي هو الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، لا بداعي البعث الجدّي.

وإن شئت فقل: إنّ الغرض من إنشائه جعل المنجّر، وهو غير الغرض القائم بنفس الحكم الواقعي من المصلحة والمفسدة. [فمثل «صدّق العادل» المستفاد من أدلة حجية الخبر حكم مولوي أنشئ بداعي إيصال الأحكام الواقعية إلى المكلف، وهذا أجني عن المصالح والمفاسد الكامنة في المخبر به من وجوب فعلٍ وحرمة آخر].

(٥) متعلق بمحذوف أي: ناشٍ عن مصلحةٍ في نفس هذا الطريق موجبة لإنشائه، الموجب هذا الإنشاء لمجرد التنجز عند الإصابة، ولمجرد صحة الاعتذار عند الخطأ، من دون إرادة ... إلخ.

(٦) أي: في نفس هذا الحكم الطريقي في مقابل مصلحة المؤدّي.

(٧) أي: لإنشاء الحكم الطريقي، و«موجبة» صفة لـ «مصلحة».

الموجب ^(١) للتنجُّز، أو لصحة ^(٢) الاعتذار بمجردَه (*) من دون إرادةٍ نفسانيةٍ أو كراهةٍ كذلك ^(٣) متعلِّقةٌ ^(٤) بمتعلِّقه فيما ^(٥) يمكن هناك انقداحهما، حيث ^(٦) إنَّه

(١) صفة لـ «إنشائه» يعني: أنَّه لا يترتب على هذا الإنشاء إلاَّ تنجز الواقع أو صحة الاعتذار.

(٢) معطوف على «للتنجز» وضمير «بمجرده» راجع إلى كلِّ من التنجُّز والاعتذار كما تقدم توضيحه، و«من دون» تفسير لـ «بمجرده».

(٣) أي: نفسانية. وبالجملة: الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة مختصة بالحكم الحقيقي، دون الطريقي الذي منه حجية الأمارات.

(٤) صفة لـ «إرادة أو كراهة» يعني: أنَّ جعل الحجية للأمانة لا يوجب إرادةً ولا كراهةً بالنسبة إلى متعلق الطريق وهو المؤدَّى، فجعل الحجية لخبر الواحد الدالَّ على وجوب صلاة الجمعة لا يوجب تعلق كراهة أو إرادة بنفس الوجوب.

(٥) متعلق بـ «من دون» أي: أنَّ عدم حدوث الإرادة والكراهة إنَّما هو فيما يمكن حصولهما.

(٦) تعليل لما ذكره بقوله: «فيما يمكن» وضمير «أنَّه» للشأن، وغرضه: أنَّ الإرادة والكراهة مفقودتان في الحكم الطريقي، وإنَّما تتحققان في الحكم الحقيقي، فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، فهذا الوجوب يدل على تعلق إرادة

(*) لا يخفى عدم استقامة العبارة، لأنَّ الإنشاء بنفسه ليس موجباً للتنجُّز، بل الموجب له هو العلم بهذا الإنشاء، فالطريق غير الواصل إلى المكلف ليس منجزاً للواقع، كالطريق الواصل الذي لم يعلم التعبد به شرعاً أو عقلاً كما سيأتي، فحق العبارة أن تكون هكذا: «موجبة لإنشائه الذي يوجب العلم به تنجز الواقع عند الإصابة، والعتذر عند الخطأ».

مع المصلحة أو المفسدة الملمزمتين في فعلٍ، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى^(١)، إلا أنه تعالى إذا أوحى بالحكم الناشئ [الشأني] من قبَل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به^(٢) الولي، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببها^(٣) [بسببهما] الإرادة أو الكراهة^(٤) الموجبة للإنشاء بعثاً أو

بها ناشئة عن مصلحة في نفس الصلاة، ولكن هذه الإرادة لا تتحقق في ذات الباري تعالى شأنه، لتوقفها على مقدمات، من خطور الشيء بالبال وتصور نفعه وميل النفس إليه وغيرها من مبادئ الإرادة الممتنعة في حقه تعالى شأنه. نعم تحصل الإرادة والكراهة في الحكم الحقيقي في المبادئ العالية، وهي النفس المقدسة النبوية والولوية صلوات الله وسلامه عليهما وآلهما الطاهرين، فإنه تتحقق الإرادة والكراهة فيهما، وتترتان على المصلحة والمفسدة التابنتين في المتعلقات.

(١) لعدم كونه تعالى محلاً للحوادث.

(٢) أي: ألهم بالحكم الشأني، والمراد بالشأني المعبر عنه بالإنشائي أيضاً - كما في بعض النسخ - هو المرتبة الثانية من مراتب الحكم عند المصنف.

(٣) أي: بسبب المصلحة أو المفسدة، وعلى تقدير تثنية الضمير فالمرجع المصلحة والمفسدة.

(٤) حيث إن الإرادة إن كانت هي الشوق المؤكّد كما قيل:

«عقيب داعٍ دركنا الملائما شوقاً مؤكّداً إرادة سما»^(١)

فهي ممتنعة في حقه تبارك وتعالى.

وإن كانت عبارة عن العلم بالنفع، كما هو المنسوب إلى كثير من المعتزلة،

زجراً، بخلاف ^١ ما ليس هناك ^٢ مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إتما كانت في نفس إنشاء الأمر به ^٣ طريقاً.

والآخر ^٤ واقعي حقيقي عن ^٥ مصلحة أو مفسدة في متعلقه

وظاهر عبارة المحقق الطوسي رحمته في التجريد في الكيفيات النفسانية حيث قال فيها: «وهما - أي الإرادة والكرهات - نوعان من العلم» ^١ «فليست ممنوعة في الباري تعالى شأنه.

وظاهر عبارة المصنف رحمته هنا: أن الإرادة هو العلم بالنفع والصلاح، والكرهات هو العلم بالضرر والفساد دون الشوق المؤكد، ولذا نفى حدوثهما عن المبدأ الأعلى تعالى بقوله قبل أسطر: «وإن لم يحدث بسببهما إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى» وأثبت العلم المذكور له تعالى بقوله فيما سيأتي: «وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة».

(١) متعلق بقوله قبل أسطر: «حيث إنّه مع المصلحة والمفسدة» فكأنه قيل: «إن الإرادة والكرهات تحدثان في نفس النبي والولي عند وجود المصلحة والمفسدة في المتعلق، ولا تحدثان إذا لم توجد المصلحة والمفسدة في المتعلق».

(٢) أي: في الواقع ونفس الأمر، كما في الحكم الطريقي المجعول في الأمارات.

(٣) أي: بالطريق طريقياً، فمرجع الضمير حكمي، والأولى تبديل الأمر بالوجوب أو الحكم، لأن الأمر آلة للإنشاء، وليس هو المنشأ، والأمر سهل.

(٤) معطوف على قوله في (ص ٢٩): «لأن أحدهما طريقي».

(٥) أي: ناش عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، وهذا هو الحكم حقيقةً، في

موجبة^(١) لإرادته أو كراهته، الموجبة^(٢) لإنشائه^(٣) بعثاً أو زجراً في بعض^(٤) المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة - كما أشرنا^(٥) - فلا يلزم^(٦) أيضاً^(٧) اجتماع إرادة وكرهه، وإثما لزم^(٨) إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً أو [و] زجراً، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الإنشاءين^(٩) فيما إذا اختلفا^(١٠)، ولا يكون من اجتماع المثليين [المستحيل]

مقابل الطريقي الثابت للأمانة.

(١) صفة لـ «مصلحة أو مفسدة» وضمير «متعلقه» راجع إلى الحكم.

(٢) صفة لـ «إرادته أو كراهته» والضميران راجعان إلى المتعلق.

(٣) إي: لإنشاء الحكم.

(٤) متعلق بـ «إرادته أو كراهته» يعني: أن المصلحة والمفسدة الواقعتين

موجبتان لتحقيق الإرادة أو الكراهة في نفس النبي أو الولي صلى الله عليهما وآلهما الطاهرين، وهما توجبان إنشاء الحكم الوجوبي أو التحريمي.

(٥) قبل أسطر، حيث قال: وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ

الأعلى.

(٦) هذا تفريع على ما ذكره بقوله: «لأن أحدهما طريقي ... إلى أن قال:

والآخر واقعي حقيقي» فلا يلزم الاجتماع المذكور أي المحذور الملاكي والخطابي.

(٧) أي: كما لا يلزم اجتماع الإرادة والكراهة في شيء واحد، بناءً على الجواب

الأول المذكور بقوله: «لأن التعبد بطريق غير علمي إثما هو يجعل حجيته ... إلخ».

(٨) الأولى أن يقال: «وإثما يلزم»، لكونه معطوفاً على «فلا يلزم».

(٩) وهما إنشاء الحكم الواقعي، وإنشاء الحكم الآخر الطريقي.

(١٠) أي: إذا اختلف الحكمان، بأن كان الحكم الواقعي الحرمة، والطريقي

فيما اتفقا^(١)، ولا إرادة^(٢) ولا كراهة أصلاً إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي^(٣)، فافهم^(٤).

نعم^(٥) يُشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية،

الوجوب، فإنه لا بأس باجتماعهما، لاختلافهما سنجاً.

(١) بأن كان كل من الحكم الواقعي والطريقي الوجوب، فإنه ليس من اجتماع

المثلين المستحيل، لاختلاف الحكمين سنجاً.

(٢) عطف على «ولا مضادة» أي: ولا إرادة ولا كراهة بالنسبة إلى الحكم

الطريقي، وإتما هما ثابتان بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي فقط.

(٣) لأنه الحكم النفسي التابع المصلحة والمفسدة المستتبعين للإرادة والكراهة.

بخلاف الحكم الصوري الذي منه الطريقي، فإنه في نفسه فاقد للمصلحة والمفسدة

المستتبعين للإرادة والكراهة المتوقفتين على مبادئ خاصة، كما عرفت.

(٤) لعله إشارة إلى: أن ظاهر ما تقدم في دفع غائلة الاجتماع المذكور بقاء

الحكم الواقعي على الفعلية الحتمية المستلزمة لانقذاح الإرادة والكراهة في صوري

إصابة الأمانة وخطئها، وحينئذ يقع الإشكال في أنه كيف يسوغ الإذن في خلافه؟

فإن الحكم الطريقي إن كان هو الإباحة مثلاً كان منافياً قطعاً للحرمة أو الوجوب

الحقيقي. فمجرد الالتزام بالحكم الطريقي وإن كان يدفع غائلة اجتماع المثلين أو

الضدين، إلا أنه لا يدفع منافاة الإرادة أو الكراهة للإذن، لأنه مساوق لعدمهما وإن

كان صورياً.

ولكن سيأتي من المصنف رحمته دفع هذه المنافاة في الجمع بين الحكم الظاهري

والواقعي، فانتظر.

(٥) هذا استدراك على ما ذكره في دفع غائلة اجتماع الحكمين في الإمارات،

فإن الإذن في الإقدام والاقتحام،

بجعل أحد الحكمين حقيقياً والآخر طريقياً.

وحاصل الاستدراك: أن ظاهر أدلة بعض الأصول العملية كقوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»^(١) جعل الإباحة الشرعية، وهي تنافي الحرمة الواقعية، ويلزم اجتماع المثليين إذا كان الحكم الواقعي هو الإباحة أيضاً.

وعليه، فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في مثل أصالة الإباحة بما دُفع به في حجية الطرق.

ولتوضيحه نقول: إن الإباحة على قسمين:

أحدهما: الإباحة الاقتضائية، وهي الإباحة الناشئة عن مصلحة في متعلق الإباحة أو نفسها.

ثانيهما: الإباحة اللا اقتضائية، وهي الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق، إذ لو كان فيه إحداها كان الحكم الوجوب أو الحرمة إن كانت ملزمة، أو الاستحباب أو الكراهة إن لم تكن ملزمة.

وغالبُ الإباحات الظاهرية بل تمامها من قبيل الأول، والإباحات الواقعية من قبيل الثاني، ولذا تتغير بالعناوين الثانوية كالنذر وأخويه.

إذا عرفت هذين القسمين من الإباحة تعرف لزوم الإشكالات المتقدمة من اجتماع المثليين والضدّين في الحكم بالإباحة ظاهراً، وإن كانت لمصلحة في نفس الإباحة، غاية الأمر أن محذور الإباحة الناشئة عن عدم المقتضي في المتعلق أكثر من

«١» وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ٤

ينافي ^(١) المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام، وإن كان ^(٢) الإذن فيه لأجل مصلحة فيه ^(٣)، لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة

الإباحة الناشئة عن المصلحة في نفس الإباحة، إذ الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق تستلزم اجتماع الضدين في الحكم، لتضاد الحرمة أو الوجوب للإباحة، وكذا في مبادئ الحكم من الإرادة والكرهية، والمصلحة والمفسدة، لكشف الإباحة عن عدم الإرادة والكرهية، وعن عدم المصلحة والمفسدة.

وهذا بخلاف الإباحة الاقتضائية الناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة، فإن محذورها أقل من الإباحة اللا اقتضائية، إذ يلزم حينئذ اجتماع الضدين في الحكم، والإرادة والكرهية، دون المصلحة والمفسدة، لكشف الإباحة الاقتضائية عن عدمهما. فإشكال الإباحة الاقتضائية أقل من محذور الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المأذون فيه. لكن أقلية المحذور لا توجب ارتفاع غائلة اجتماع الضدين. والحاصل: أن الالتزام بكون الإباحة المجعولة في أصالة الإباحة من الإباحة الناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة - لا عن عدم المصلحة والمفسدة في المأذون فيه - لا يدفع الإشكال، وإن كان أقل محذوراً من الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق.

(١) يعني: فإن الإذن في الإقدام يجعل الإباحة الظاهرية ينافي الحرمة الواقعية الفعلية، وهذه المنافاة لا تختص بالإباحة الظاهرية، بل هي ثابتة مطلقاً، سواء أكان الإذن لمصلحة في نفس الإباحة، أم كان لعدم مصلحة أو مفسدة في المتعلق.

(٢) إشارة إلى الفرد الخفي من المحذور الموجود في كل من الإباحة الظاهرية والواقعية.

(٣) هذا الضمير وضمير «فيه» المتقدم راجعان إلى الإذن، أي: الإباحة الظاهرية.

في المأذون فيه ^١ . فلا محيص ^٢ في مثله ^٣ إلا عن (*) الالتزام (***) بعدم

(١) كما في الإباحة الواقعية .

(٢) هذا هو الجواب الثالث عن محذور اجتماع الحكّمين أو طلب الضدّين ، وهو جواب عن محذور الاجتماع في جميع الأحكام الظاهرية ، سواء ثبتت بالأمانة أم بالأصل .

(٣) أي : مثل بعض الأصول ، وأشار بقوله : « في مثله » إلى جريان الوجه - الذي سيذكره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - في غير أصالة الإباحة ، بل

(*) الصواب إسقاط « إلا » أو « عن » إذ المقصود إثبات الالتزام بعدم انقداح الإرادة والكرهية في بعض المبادئ العالية أيضاً ، وأنّه ممّا لا بدّ منه في دفع الإشكال في بعض الأصول العملية ، وحينئذٍ فيما أن يقال : « فلا محيص إلاّ الالتزام » يعني : أنّه لا مفرّ من الإشكال المذكور إلاّ الالتزام ، فالالتزام هو الذي يدفع الإشكال ، وهذا كناية عن ثبوت الالتزام المذكور .

أو يقال : « لا محيص عن الالتزام » أي : لا يوجد شيء غير الالتزام يُفرّ من الإشكال المذكور إليه ، بل الالتزام هو الذي يُفرّ إليه في دفع الإشكال . وهذا أيضاً كناية عن ثبوت هذا الالتزام .

وهذا بخلاف ما إذا قلنا : « لا محيص إلاّ عن الالتزام » فإنّ المعنى - بمقتضى كلمة المجاوزة - أنّ الالتزام هو الذي يُفرّ منه إلى غيره ، ويرفع اليد عنه ، دون الإشكال ، وأنّ الإشكال المذكور لا يُفرّ منه ، ولا يرفع اليد عنه ، ومعنى ذلك ثبوت الإشكال وتسليمه ، وهو خلاف المقصود كما لا يخفى .

(***) لا يخفى أنّ الالتزام بعدم انقداح الإرادة والكرهية اللتين هما من مبادئ الحكم يستلزم كون الحكم اقتضائياً أو إنشائياً محضاً ، إذ لا معنى للفعلية بمعنى التنجز في ظرف العلم به مع فرض عدم الإرادة والكرهية ، إذ معنى التنجز هو استحقاق

انقذاح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية

كلّ حكم ظاهري نفسي، سواء أكان في الأمارات على القول به، أم في غيرها كالاستصحاب على ما يظهر منه تَبَيَّنَ في الاستصحاب من التزامه يجعل الحكم المماثل،

المواخذة على مخالفة الحكم، ومن المعلوم توقف هذا الاستحقاق على بعث المولى أو زجره التابعين للإرادة والكراهة، فمع عدمهما لا بعث ولا زجر ولا مخالفة.

وبالجملة: فإنكار انقذاح الإرادة والكراهة بالنسبة إلى الحكم الواقعي يساوق الالتزام بالإنشائية التي ذكرها الشيخ الأعظم تَبَيَّنَ، ولازمه عدم وجوب موافقة مؤديات الأمارات، إذ وجوبها منوط بالبعث أو الزجر المنوطين بالإرادة والكراهة، والأمارَةُ لا تنجز الحكم إلّا بعد البعث والزجر، إذ يعتبر أن يكون انبعاث العبد عن بعث المولى لتكون إرادته التكوينية تابعة لإرادة المولى التشريعية، ومع عدم الإرادة لا بعث فلا انبعاث، هذا.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ قيام الأمانة يوجب كلاً من البعث والزجر، حيث إنّ المانع عن انقذاح الإرادة والكراهة هو مصلحة الجهل، وبالأمانة - كالعلم - يرتفع المانع، فينقذح الإرادة أو الكراهة، ويتنجز أيضاً.

وعليه، فالعلم بالحكم الإنشائي موضوع لمرتبتين: إحداها الفعلية، وهي البعث أو الزجر، والثانية التنجز، إذ لو كان العلم بالبعث أو الزجر موضوعاً لمتعلقه لزم الدور كغيره مما يؤخذ العلم موضوعاً لمتعلقه، ولزم وحدة ترتبي الفعلية والتنجز، وذلك خلاف ما عليه المصنف تَبَيَّنَ من تربييع مراتب الحكم، وتأخر التنجز رتبة عن الفعلية هذا. لكن إشكال وحدة ترتبي الفعلية والتنجز باقٍ على حاله، إذ المفروض كونهما معاً معلولين للعلم بالإنشاء.

وبالجملة: فقول المصنف: «لو علم به المكلف لتنجز عليه» مع الاعتراف «بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً» مشكل جداً، فتأمل جيّداً.

أيضاً^١ كما في المبدأ الأعلى.

لكنه^٢

وإن كان كلامه في الإجزاء «بل واستصحابهما في وجه قوي» يحتمل الخلاف. وكيف كان، فمحصل مراده في هذا المجمع هو: إنكار انقذاح الإرادة والكراهة في بعض المبادئ العالية، وتوقفه على عدم الإذن لمصلحة فيه، لما عرفت من أنه على تقدير انقذاحهما يلزم اجتماع النقيضين فضلاً عن اجتماع الضدين في نفس الحكمين، لتضاد الإباحة مع الحرمة أو الكراهة، ومناقضة الإرادة أو الكراهة لعدمها المنكشف بالإباحة الظاهرية.

وبالجملة: فلا بعث ولا زجر في الحكم الواقعي، ولا تنجز له أيضاً، وفعليته - أي تنجزه - معلقة على قيام الأمانة عليه.

وأما الحكم الظاهري فهو فعلي حتمي، فيُجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بأن كلا الحكمين فعلي، غاية الأمر أن الواقعي فعلي تعليلي، والظاهري فعلي حتمي، ولا مضادة بينهما، لاختلاف رتبتهما.

(١) قيد لـ «بعض المبادئ» وقوله: «كما في المبدأ الأعلى» تفسير له، يعني: كعدم انقذاحهما في المبدأ الأعلى جلّ وعلا. والحاصل: أنه لا تنقذح الإرادة أو الكراهة بالنسبة إلى الحكم الواقعي، لا في ذاته تعالى، ولا في النفس النبوية والولوية.

(٢) أي: لكن الالتزام، وهذا دفع لما ربما يتوهم من: أن الالتزام بعدم وجود الإرادة والكراهة في المبادئ العالية يوجب الالتزام بعدم فعلية الحكم الواقعي، لفرض أنه لم يتعلق الإرادة أو الكراهة به، وإذا لم يصر الحكم الواقعي فعلياً انهدم أساس المجمع المذكور، لانحصار الحكم في الظاهري فقط.

والحاصل: أن ما أفاده المصنف بقوله: «بعدم انقذح الإرادة أو الكراهة» صار

لا يوجب (*) الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلياً، بمعنى كونه على صفةٍ ونحوٍ لو عَلِمَ به المكلفُ لتنجَزَ عليه ^(١)، كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجُز بسبب القطع بها. وكونه ^(٢) فعلياً

منشأً لتوهُم عدم فعلية الحكم الواقعي، فأورد عليه بعدم وجود حكيمين فعليين حينئذٍ حتى يجمع بينهما بما ذكره الماتن، بل ليس هنا إلا الحكم الظاهري الذي هو مقتضى الأمانة أو الأصل.

والمصنف دفع هذا التوهم بما حاصله: أن الفعلية على قسمين:

الأول: الفعلية المنجزة، وهي بالنسبة إلى الحكم الذي قامت الحجة من علم أو علمي عليه.

الثاني: الفعلية المعلّقة، وهي بالنسبة إلى الحكم الذي كان بنحوٍ لو علم به لتنجَز. والمراد بالفعلية في المقام هو المعنى الثاني، فالحكم الواقعي يكون فعلياً معلّقاً، ولا منافاة بينه وبين الحكم الظاهري الذي هو فعلي منجَز بأمانة أو أصل.

(١) أي: على المكلف، وضميراً «كونه، به» راجعان إلى التكليف الواقعي.

(٢) أي: وكون الحكم الواقعي، وهذا تتميم لدفع التوهم، وتوضيحه: أن وصول الحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية بالمعنى الثاني لا يستلزم البعث أو الزجر مطلقاً، بل إنّما يستلزمهما فيما إذا لم ينقدح في النفس النبوية أو الولوية الإذن في الإقدام لأجل مصلحة في نفس الإذن فيه، فإذا انقدح الإذن في نفسها المقدسة، فلا تتحقق فعلية الحكم بمعنى إيجابها للبعث والزجر، إذ الإذن مانع عنهما.

(*) بل يوجب الالتزام بعدم فعليته كما عرفت، إلا بناءً على ما ذكرناه أخيراً بقولنا: «اللهم إلا أن يقال ... إلخ».

إنما يوجب (*) البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية، فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه .

فانقدح^{١)} بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً،

(١) يعني: ظهر بما ذكرناه - في دفع الإشكالات الواردة على التعبد بالأمارات غير العلمية والأصول العملية، وفي مقام الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري، من حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي الذي لو علم به لتنجز، والظاهري على الفعلي التنجيزي - أنه لا يلزم في بيان إمكان التعبد بالأمارات غير العلمية الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً، والالتزام بأنه شأني كما أفاده شيخنا الأعظم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بقوله: «الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمانة ... إلى أن قال ... فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأني في حقه ...»^{١)}.

والحاصل: أن مراد المصنف من نفي فعلية الحكم الواقعي ليس نفي الفعلية بكلا معنيها المتقدمين، والالتزام بالشأنية كما ذكره الشيخ رحمته، بل مراد المصنف من نفي الفعلية نفي الفعلية التنجيزية، وإثبات التعليقية، وهي أنه لو علم به لتنجز .

(*) سوق العبارة يقتضي إبدال البعث أو الزجر بالإرادة أو الكراهة كما في كلام المتهم، لأنهما وإن كانا كالإرادة والكراهة قائمين بالنفس المقدسة النبوية أو الولوية، لكن العلم بهما لا يوجب التنجز واستحقاق المؤاخظة على المخالفة، بل الموجب لهما هو العلم بالبعث والزجر المتأخرين عن الإرادة والكراهة والمبرزين لهما .

كي يشكل^(١) تارةً بعدم لزوم الإتيان حينئذٍ^(٢) بما قامت الأمانة على وجوبه^(٣)، ضرورة^(٤) عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية (*) ما لم تصرّ فعلية^(٥) ولم تبلغ^(٦) مرتبة البعث والزجر.

(١) توضيحه: أن حمل الأحكام الواقعية على الإنشائية - كما أفاده الشيخ - يستلزم ورود إشكالين عليه.

أمّا الأوّل، فأشار إليه بقوله: «تارةً بعدم...» وحاصله: أن لازم الإنشائية عدم لزوم امتثال مؤدّيات الأمانات، إذ المفروض كون مؤدّياتها أحكاماً إنشائية، ومن المعلوم أن الحكم الإنشائي لا يجب عقلاً امتثاله إذا علم به فضلاً عمّا إذا قامت عليه الأمانة غير العلمية. ومن البديهي خلافه، للزوم امتثال مؤدّيات الأمانات.

وأما الإشكال الثاني، فسياًتي.

(٢) أي: حين كون الحكم الواقعي إنشائياً.

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في «بما» المراد به متعلق الحكم الإنشائي.

(٤) تعليل لقوله: «بعدم لزوم» وقد عرفت توضيحه.

(٥) أي: بعثيةً وزجريةً، إذ لا بدّ في تنجز الحكم بالأمانة من وصوله إلى هذه

المرتبة.

(٦) عطف تفسيري لقوله: «ما لم تصرّ فعلية». ويمكن إرادة التنجز من الفعلية،

فيكون المعنى عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تنجز ولم تبلغ مرتبة البعث

(*) لا يخفى أن مغايرة الحكم الشأني للإنشائي مبنية على مذهب المصنف رحمته

من كون الحكم ذا مراتب أربع، حيث إنّ الشأني هو مرتبة الاقتضاء التي هي مرتبة الملاكات، والإنشائي هو ما يبلغ مرتبة الإنشاء. لكن الشيخ الأعظم رحمته لما لم يلتزم بتعدد مراتب الحكم، فلا بدّ أن يكون مراده بالشأني هو الإنشائي، ولذا حمّله الماتن عليه.

ولزوم^(١) الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال^(٢) لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائيةً، لأنها^(٣) بذلك^(٤) تصير فعليةً، تبلغ^(٥) تلك المرتبة.

فإنه يقال^(٦): لا يكاد يُحرز بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم

والزجر، لكنه لا يخلو عن حرازة، لتقدم رتبة البعث والزجر على التنجز.

(١) الواو للحال، أي: والحال أن لزوم الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه

تأ... الخ.

والحاصل: أن حمل الأحكام الواقعية على الإنشائية يستلزم عدم وجوب

امتثالها ولو أدت الأمانة إليها، مع أن لزوم امتثالها حينئذٍ من البديهيات، وفساد هذا اللازم كاشف عن بطلان جعل الأحكام الواقعية إنشائية.

(٢) أي: إشكال عدم لزوم الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه، ببيان: أن

هذا الإشكال - بناءً على إنشائية الأحكام الواقعية - مبني على بقائها على الإنشائية حتى بعد قيام الأمانات عليها. وأمّا بناءً على أن قيام الأمانات سبب لوصولها إلى مرتبة الفعلية، فلا وجه للإشكال المزبور، لصيرورتها بواسطة الأمانة فعليةً، فلا يتوجه إشكال عدم لزوم امتثال مؤدّيات الأمانات على مبني إنشائية الأحكام الواقعية كما يستفاد من كلام الشيخ رحمته.

(٣) تعليل لقوله: «لا مجال لهذا الإشكال» وقد مرّ توضيحه، والضائر في

«لأنها، بأنها، إليها» راجعة إلى الأحكام الواقعية.

(٤) أي: بقيام الأمانات على الأحكام تصير فعليةً.

(٥) صفة لـ «فعلية» والمراد بـ «تلك المرتبة» مرتبة البعث والزجر.

(٦) هذا دفع الإشكال، وتوضيحه: أن موضوع الفعلية - على ما ذكره

إنشائي - لا حقيقةً ولا تعبدًا -

المستشكل من أنه الحكم الإنشائي المنتصف بكونه مؤدّي الأمانة - مؤلف من الإنشائية والوصف المزبور، ومن المعلوم توقف أثر المركّب على وجود جميع أجزائه، كالاستيلاء غير المأذون فيه الموضوع للضمان، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الأثر.

وكذلك في المقام، فإنّه لا يترتب أثر الفعلية على الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة، وذلك لانتفاء إحرار الموضوع وجداناً وتعبدًا. أمّا وجداناً، فلأنّ إصابة الأمانة غير معلومة، فلا يعلم أنّ مؤدّاها هو الحكم الإنشائي.

وأمّا تعبدًا، فلأنّ دليل حجية الأمانة لا يقتضي إلّا التعبد بوجود مؤداه، وأنّ مؤدّاها هو الواقع، فلا يتكفل إلّا تنزيل المحكي بالأمانة منزلة الواقع، ولا يمكن أن يتكفل الجزء الثاني من الموضوع وهو كون هذا الحكم الإنشائي المحكي مؤدّي الأمانة، وذلك لأنّ اتصاف المحكي بهذا الوصف متأخر عن قيام الأمانة عليه، فلو فرض تقدمه على قيام الأمانة عليه - لفرض أنّه جزء الموضوع، والموضوع بجميع أجزائه مقدّم على الحكم - لزم الدور، كما هو واضح.

ومنه يظهر عدم إحرار جزأي الموضوع بالاختلاف، بأن يحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، وذلك لأنّ المحرز وجداناً إن كان نفس الحكم كالوجوب، فلا مجال حينئذٍ لحجية الأمانة، إذ لا شك في الواقع حتى يحرز بالتعبد.

وإن كان قيد الحكم الواقعي - أعني به كونه مؤدّي الأمانة - فلا يتصور كونه مؤدّي الأمانة بالوجدان، لأنّ هذا الإحرار منوط بإحرار الواقع، إذ لا يعقل إحرار القيد وجداناً مع عدم إحرار نفس المقيد - أعني به الواقع - كذلك، وحيث إنّ نفس المقيد لم يحرز، إذ لو كان محرزاً لم يبقَ مجال لحجية الأمانة كما تقدم، فلا يعقل إحرار قيده فقط، كما لا يخفى.

إلا حكم^{١١} إنشائي تعبدًا، لا حكم^{١٢} إنشائي أدت^{١٣} إليه الأمانة. أما حقيقة فواضح^{١٤}، وأما تعبدًا، فلأنّ قصارى ما هو قضية حجية الأمانة كون مؤدّاه [مؤداه] هو الواقع تعبدًا، لا الواقع^{١٥} الذي أدت إليه الأمانة، فافهم^{١٦}.

اللهم إلا أن يقال^{١٧}: إنّ الدليل على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع - الذي

وبالجملة: فلا يمكن تكفل دليل التعبد لإحراز قيد الحكم الإنشائي وهو اتصافه بكونه مؤدّي الأمانة.

نعم، لو فرض دليل آخر غير دليل حجية الأمانة يدل على اعتبار قيام الأمانة في فعلية الأحكام الإنشائية، فيصير الحكم الذي قامت عليه الأمانة فعلياً، لوجود القيد - أعني به قيام الأمانة - بالوجدان، لكن ذلك الدليل مفقود.

(١) نائب فاعل «يجرز» وقوله: «لا حقيقة ولا تعبدًا» قيد لـ «يجرز».

(٢) صفة لـ «إنشائي».

(٣) لما مرّ من أنّ إصابة الأمانة غير معلومة حتى يكون مؤدّاه حكماً إنشائياً

قطعاً.

(٤) يعني: أنّ الأمانة تؤدّي إلى الواقع بما هو واقع، لا الواقع المتصف بكونه ممّا أدت إليه الأمانة، لأنّ الأمانة لا تزيد على العلم الوجداني، فإنّ العلم يتعلق بنفس الواقع، لا الواقع بعنوان كونه معلوماً.

(٥) لعلّه إشارة إلى: أنّه لو فرض إمكان دلالة دليل غير الأمانة على كون مؤدّاه هو الواقع المتصف بكونه مؤدّي الأمانة، لم يكف ذلك أيضاً في الحكم بالفعلية، لأنّ الحكم بها منوط بدلالة دليل على هذا الوصف، ولم يثبت، فالقول بصيرورة الأحكام الإنشائية فعليّة بمجرد قيام الأمانة عليها خال عن الدليل.

(٦) غرضه تصحيح ما أنكره - من عدم تكفل دليل التنزيل لإثبات كون مؤدّي

صار مؤدّي لها - هو ^{١١} دليل الحجية بدلالة الاقتضاء (*).

الأمانة هو الحكم الإنشائي الموصوف بكونه مؤدّي الأمانة - بدلالة الاقتضاء، يعني: أن نفس دليل حجية الأمانة يوجب اتصاف مؤدّاها بالوصف المذكور - وهو كونه مؤدّي الأمانة - بدلالة الاقتضاء، وذلك لأنّ دليل اعتبار الأمانة لو لم يُثبت الوصف المذكور - وهو كونه مؤدّي الأمانة - لزم لغويته، لعدم ترتب الأثر إلا على الحكم الإنشائي المتصف بالوصف المزبور، فصون كلام الحكيم عن اللغوية يقتضي اتصاف الحكم الإنشائي بوصف كونه مؤدّي الأمانة (**).

(١) خبر قوله: «ان الدليل» وضمير «ها» راجع إلى الأمانة.

(*) الحق أن يقال: إنّ نفس دليل حجية الأمانة - بعد وضوح انسداد باب العلم بالأحكام مع تنجزها على المكلف بالعلم الإجمالي، ولزوم امتثالها، وعدم جواز إهمالها، وفرض عدم العلم التفصيلي بها، وعدم إمكان الاحتياط أو عدم لزومه - يقتضي فعلية مؤدّيات الأمارات وتنجزها.

وعليه، فلا حاجة إلى التشبث بدلالة الاقتضاء لإثبات فعليتها حتى يستشكل عليها بما في المتن من ترتيب الأثر على إنشائية مؤدّيات الأمارات قبل بلوغها مرتبة الفعلية أيضاً، فلا يلزم اللغوية في إنشائها حتى يتمسك بدلالة الاقتضاء في دفعها، فإنّ تنزيل دليل الحجية على مثل النذر من الآثار النادرة من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر.

فالنتيجة: كفاية نفس دليل حجية الأمارات في إثبات فعلية مؤدّياتها.

(**) أقول: ليس المقصود دعوى دلالة الاقتضاء على ارتفاع محذور الاستحالة - وهو تقدم الشيء على نفسه - كما عرفت الإشارة إليه، بل المقصود أنّ دلالة الاقتضاء توجب تعدد الدال والمدلول، فللدليل الحجية دلالتان: إحدهما كون المؤدّي هو الواقع، والأخرى فعلية هذا الواقع الذي قام عليه الأمانة.

لكنه^١ لا يكاد يتمّ إلّا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً، وإلّا^٢ لم يكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى. وأخرى^٣ بآته كيف يكون

(١) يعني: لكن ما ذكرناه من إثبات فعلية الحكم بدلالة الاقتضاء، وغرضه المناقشة في ما أفاده من وجه التصحيح، توضيحه: أنّ دلالة الاقتضاء إنّما تُثبت الفعلية إذا لم يكن للأحكام الإنشائية أثر أصلاً. وأمّا إذا كان لها أثر - ولو بملاحظة العنوان الثانوي كالنذر ونحوه - فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء، لعدم لزوم اللغوية حينئذٍ، لكفاية مثل هذا الأثر في الحجية.

(٢) أي: وإن كان للأحكام بمرتبها الإنشائية أثرٌ كالنذر ونحوه، بأن يقول: «إن قامت الأمانة على إنشائية حكم، فله على أن تصدّق بدرهم» فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء أصلاً.

(٣) معطوف على قوله: «تارة بعدم لزوم الإتيان حينئذٍ» وهو إشارة إلى ثاني الإشكالين الواردين على جعل الأحكام الواقعية إنشائيةً، كما تقدم في كلام الشيخ. وحاصل الإشكال: احتمال اجتماع المتنافيين، حيث إنّ المحتمل فعلية الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الأصل أو الأمانة، والمفروض فعلية الحكم الظاهري أيضاً، فيلزم اجتماع الحكيم الفعليين المتنافيين، واحتمال المتنافيين كالقطع بشبوتها محال.

ولازم هذا الإشكال عدم جواز الرجوع إلى الأمارات والأصول إلّا مع القطع بعدم فعلية الحكم الثابت في موردهما، ودعوى هذا القطع ممّا لا وجه لها، لاحتمال تمامية مقتضى الحكم وعدم مانع له، إذ لا إحاطة لنا بمقتضيات الأحكام وموانعها، فاحتمال وجود المقتضي وعدم المانع بالنسبة إلى الحكم الواقعي المساوق لفعليته

التوفيق^{١١} بذلك^{١٢}؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية^{١٣}، ضرورة^{١٤} أنه كما لا يمكن القطع

لا دافع له، ومعه لا يمكن الرجوع إلى الأمارات والأصول (*).

(١) أي: الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

(٢) أي: بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأمارات والأصول فعلياً.

(٣) يعني: فيلزم حينئذٍ - ولو احتمالاً - اجتماع حكيمين فعليين متنافيين، واحتمال اجتماع المتنافيين محال كالقطع به.

(٤) تعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يكون» وضمير «أنه» للشأن.

(*): أقول: هذا الإشكال بعينه وارد على المصنف أيضاً، لاحتمال وجود مقتضي البعث والزجر وعدم مانع منه، والفعلية بمعنى البعث والزجر الكاشفين عن الإرادة والكرهية لا تجتمع مع فعلية مؤدبات الأمارات والأصول، لتنافي الحكمين الفعليين، وإن جعل المصنف قوله انقذاح الإرادة والكرهية منوطاً بعدم الإذن والترخيص، فالفعلية المعلقة على عدم الإذن تساوق الإنشائية التي تستفاد من كلام الشيخ قوله، وإلا فيكون من الحكم الشأني وهو الاقتضائي باصطلاح المصنف، إذ الفعلية إما بمعنى البعث والزجر، وإما بمعنى التنجز، وفقدانها بالمعنى الثاني مع الجهل وعدم قيام الحجة عليه واضح، وفقدانها بالمعنى الأول ليس إلا الإنشاء.

وبالجمل: فلم يظهر فرق بين الفعلية التي ادّعاها المصنف هنا، وهي توقف انقذاح الإرادة والكرهية على عدم الإذن في الارتكاب، وبين الإنشائية المستفادة من كلام الشيخ، حتى يرد الإشكال المزبور عليه ولا يرد على المصنف قوله هذا.

ثم إنه لا سبيل إلى الالتزام بهذا الجمع - أعني حمل الحكم الواقعي على الإنشائي - من جهة أخرى، وهي عدم كون الإنشائي حكماً حقيقة، إذ الحكم الحقيقي هو الحاكي عن الإرادة والكرهية، وبدونهما لا حكم حقيقة، كما لا يخفى.

بشوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله^(١).

فلا يصح^(٢) التوفيقُ بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الطرق [والأصول العملية] إنشائياً غير^(٣) فعلي.
كما لا يصحُّ التوفيق بأنَّ الحكمين ليسا في مرتبةٍ واحدة^(٤) بل في مرتبتين،

(١) أي: إحتمال ثبوت المتنافيين.

(٢) هذه نتيجة ما ذكره من عدم لزوم الالتزام بما أفاده الشيخ رحمته في إمكان التعبد بالأمارات غير العلمية، لورود الإشكاليين السابقين عليه.

يعني: فبعد توجه هذين الإشكاليين عليه لا يصح ما ذكره رحمته في الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري، بالتزام كون الحكم الواقعي ... إلخ.

(٣) خبرُ «كون» و«إنشائياً» خبر «يكون» و«بالتزام» متعلق بـ«التوفيق».

(٤) هذا جمع آخر بين الحكم الواقعي والظاهري قد يُنسب إلى السيد المحقق المسدّد السيد محمد الإصفهاني رحمته، ويظهر أيضاً من كلمات الشيخ رحمته في أوّل مبحث البراءة وأوّل مبحث التعادل والترجيح، فراجع.

وهذا الجمع في مقابل الجمعين المزبورين، وحاصله: أنَّ محذور اجتماع المتنافيين مختص بما إذا كانا في رتبةٍ واحدة، دون ما إذا كانا في رتبتين كالمقام.

توضيحه: أنَّ موضوع الحكم الواقعي هو نفس الذات مع الغضِّ عن تعلق العلم أو الجهل به، وموضوع الحكم الظاهري هو الشيء بوصف أنَّه مشكوك في حكمه الواقعي، وحينئذٍ فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخراً الحكم عن الموضوع، والشكُّ في الحكم الواقعي متأخر أيضاً عن نفس الحكم الواقعي تأخراً عارضاً عن المعروض والوصف عن الموصوف، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين:

إحداهما: تأخره عن موضوعه، وثانيتها تأخراً موضوعه - وهو الشك - عن

ضرورة^(١) تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتين. وذلك^(٢) لا يكاد يُجدي، فإنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلّا أنّه يكون في مرتبته^(٣) أيضاً.

وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة^(٤) (*). فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنّه دقيق وبالتأمل حقيق.

الحكم الواقعي الذي هو متعلق الشك، ولا محذور في اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتهما.

وبالجملة: فمناط هذا الجمع هو تعدد الرتبة مع فعليتهما معاً، لا حمل الحكم الواقعي على الإنشائي، كما هو مناط الجمع السابق، هذا.

(١) هذا بيان لإثبات تعدد رتبة الحكمين، وقد عرفت توضيحه.

(٢) أي: والجمع المزبور باختلاف الرتبة لا يكاد يجدي، وحاصل ما أفاده في ردّه: أنّ الحكم الظاهري - لمكان تأخر موضوعه عن الحكم الواقعي - وإن لم يكن مع الواقعي في جميع المراتب، لكن الواقعي يكون معه في رتبة الشك، إذ المفروض إطلاق الحكم الواقعي ووجوده في كلتا صورتَي العلم والجهل به، وإلّا لزم التصويب لو اختص الواقعي بالعالم به، ففي هذه المرتبة يجتمع الحكمان المتنافيان.

وعليه، فهذا الجمع لا يرفع محذور اجتماع الحكمين المتنافيين.

(٣) أي: أنّ الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري، كما أنّه موجود قبل رتبة الحكم الظاهري.

(٤) أي: مرتبة الحكم الظاهري.

لا يرد عليه إشكال المتن، وهو: لأنّ موضوع الحكم الظاهري الشيء بما هو مشكوك الحكم، ولا ريب أنّ الشك في الحكم كالعلم به متأخر عن نفس الحكم المتأخر عن موضوعه، فكيف يكون مجتمعاً معه؟ مع وضوح أنّه لا يكاد يكون كذلك إلّا مع فرض كون الشيء الواحد موضوعاً للحكمين.

وبالجملة: فالحكم الواقعي ثابت للشيء بعنوانه الواقعي، وهو ليس متعلقاً للحكم الظاهري، ضرورة أنّه ثابت له عند فرض كونه مشكوك الحكم، والحكم الظاهري ثابت له بما هو مشكوك الحكم، وهو ليس مورداً للحكم الواقعي، بدهة أنّ الحكم الواقعي، لم يثبت للشيء إلّا بما له من العنوان، وليس بمطلقٍ بالنسبة إلى حالتي العلم بحكمه وعدمه، لوضوح أنّ الإطلاق إنّما يتأتى مع فرض صحة التقييد، ولا شك في امتناع الحكم على الشيء بقيد كونه مشكوك الحكم بنفس هذا الحكم، لاستلزامه الخلف احتمالاً، كاستلزام أخذ القطع به في موضوعه ذلك قطعاً واقعاً أو اعتقاداً، فإذاً لا اجتماع بين الحكمين، لتغاير موضوعهما^{١١}.

لكن فيه: أنّ المراد بالإطلاق ليس هو الدليلي اللحاظي الإثباتي، بل الإطلاق النتيجة الثبوتي الناشئ عن امتناع الإهمال الثبوتي، بمعنى استلزام عدم لحاظ شيء مع الذات المأخوذة موضوعاً للحكم الشرعي لإطلاق الحكم لجميع الحالات الطارئة على الموضوع من العلم بموضوعيته للحكم الفلاني والشك فيها، فموضوعية الذات للحكم الواقعي محفوظة في جميع تلك الحالات التي لا دخل لها في موضوعية الذات له، وإن كانت دخيلة في موضوع الحكم الظاهري، فكل حكم ثبت للذات مقيّدةً بالشك في حكمها الواقعي يستلزم اجتماع الحكمين: أحدهما الواقعي الثابت لنفس الذات،

«١» الحاشية المطبوعة مع الكفاية عام ١٣٤١، ص ٨٨؛ ونقله المحقق المشكيني أيضاً، فراجع

الكفاية، ج ٢، ص ٥٤ (المجربة)، ج ٣، ص ١٨٣ (الحديثة)

و الآخر الظاهري الثابت للذات بقيد الشك في حكمها الأوّلي .
 ويكفي في إثبات هذا الإطلاق الثبوتي - مضافاً إلى إطلاق أدلة تشريع الأحكام - الأخبار المدعى تواترها الدالة بإطلاقها على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين .

والحاصل: أنّ موضوعية نفس الذات توجب اجتماع الحكمين حال الشك .
 وإن لم يجتمعا في رتبة الذات، لتأخر موضوع الحكم الظاهري عن تلك الرتبة، هذا .
 مضافاً إلى: أنّ إنكار الحكم الواقعي حال الشك مساوق للتصويب، وهو خلاف الفرض .

وبالجملة: فإشكالُ المصنف وارد على هذا الجمع، كوروده على الجمعين السابقين .

وهناك وجوه أخرى للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري:

منها: ما عن الشيخ الأعظم رحمته، فإنه - بعد الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف الرتبة في الأصول العملية - قد جمع بينهما في الأمارات بوجه آخر، وهو: أنّ المجموع في الأمارات هي الهووية بين المؤدّي والواقع، ففي صورة إصابة الأمانة يكون مؤدّاها هو الواقع حقيقةً، وفي صورة الخطأ لا حكم للأمانة أصلاً، فلا يلزم اجتماع الضدين ولا المثليين "١".

وفيه: أنّ ذلك متجه بناءً على حجية الأمارات غير العلمية ببناء العقلاء الذين لا يعملون بغير العلم العادي من الظن والشك، فحينئذٍ تكون الأمانة مع الإصابة منجزّة للواقع، ومع الخطأ معذرة .

وأما بناءً على التعبد في حجية الأمارات كما هو صريح كلامه رحمته في دليل

الانسداد «أو ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد» فلا بدّ من ترتيب الأثر الشرعي على حجية الأمارات، لأنّه كسائر التزيلات الشرعية، كنتزيل الطواف منزلة الصلاة، فحجية الأمانة شرعاً عبارة عن ترتيب الأثر الشرعي عليها، وهذا مستلزم لاجتماع الحكمين الواقعي والظاهري الذي هو مقتضى حجية الأمانة.

ومنها: ما في تقرير بحث شيخ مشايخنا المحقق النائيني رحمته وحاصله: «أنّ الموارد التي توهم وقوع التضاد فيها بين الأحكام الواقعية والظاهرية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد الطرق والأمارات.

ثانيها: موارد الأصول المحرزة.

ثالثها: موارد الأصول غير المحرزة.

أما الطرق، فالمجموع فيها هو الحجية والوسطية في الإثبات، من دون أن تكون منتزعةً عن حكم تكليفي حتى يقع إشكال التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، فحال الأمانة المخالفة للواقع حكم القطع المخالف له في التنجيز والتعذير في صورتها الإصابة والخطأ.

وبالجملّة: ففي موارد الطرق والأمارات ليس حكم تكليفي حتى يشكل الجمع

بينه وبين الحكم الواقعي.

وأما الأصول المحرزة المعبر عنها بالتزيلية أيضاً، فالمجموع فيها ليس مغايراً

للواقع، بل هو وجوب الجري العملي على المؤدّي على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه

قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعدة التجاوز: «بلى قد ركع» وحينئذٍ فإن كان المؤدّي هو

الواقع فهو، وإلا كان الجري واقعاً في غير محله، من دون أن يتعلّق بالمؤدّي حكم على

خلاف الواقع.

وأما الأصول غير المحرزة كأصالي الاحتياط والبراءة، فالمجموع فيها يكون في

طول الواقع، بمعنى أنّه إمّا متمّم لقصور محرّكته وموجب لمنجزّيته، إن كانت مصلحة

الواقع مهمةً جداً، بحيث لا يرضى الشارع بفوقها حتى في ظرف الجهل، كما في إيجاب

الاحتياط، فإنّه في صورة المصادفة عين الحكم الواقعي، وفي صورة عدمها ليس له جعل أصلاً.

وإنّما مؤمّن من تبعة التكليف الواقعي على فرض وجوده، إن لم تكن مصلحته بتلك المثابة من الأهمية، كما في أصالتي الحل والبراءة، فإنّهما ترفعان تنجز التكليف في ظرف الشك فيه.

وبالجملة: فليس في الأصول مطلقاً حكم حتى يضاد الحكم الواقعي ويشكل الجمع بينهما». هذا ملخص ما في تقرير بحث المحقق الثاني قده في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري^١.

أقول: إن أُريد بالحجية المجعولة في الأمارات ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس فهو متين، لأنّها حينئذٍ حكم وضعي متأصل غير ناشٍ عن حكم تكليفي ولا مستتبع له. وإن أُريد بها تميم ما للأمارات من الكشف الناقص، وجعلها وسطاً لإثبات متعلقاتها - كما هو ظاهر عبارة التقرير بل صريحها - ففيه: أنّ تميم الكشف تكويناً بالتشريع غير معقول، فلا بدّ أن يراد به تنزيل غير العلم منزلة العلم في الآثار الشرعية، ومرجعه إلى ترتيب الأثر الشرعي على الأمانة، كترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه في الاستصحاب.

وعليه، فإذا أخبر العادل بوجود الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فمعنى تميم كشفه وجوب العمل به، فلو كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً واقعاً لزم اجتماع الحكّمين المتلين الواقعي والظاهري، ولو كان مستحباً لزم اجتماع الضدين، ولزم أيضاً بطلان حكومة الأمارات على الاستصحاب، لاتحاد مفادهما، وهو لزوم ترتيب الأثر كما عرفت في التعليقة المتقدمة.

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٠٥ - ١١٢؛ أجدد التقريرات، ج ٢، ص ٧٤

فالحقُّ أن يقال: إنّ الأمارات حجة ببناء العقلاء لا بالتعبد، ومن المعلوم أنّ بناءهم ليس على العمل بالشك أو الظن، بل على الاطمئنان المسمّى بالعلم العادي الذي يدور عليه رحي نظامهم، والشارع لم يردع عن هذا البناء. وعليه، فلا حكم في الإمارات، بل هي منجزة للحكم الواقعي مع الإصابة، وموجبة للعدر مع الخطأ، هذا في الإمارات.

وأما الأصول مطلقاً، فليس فيها أيضاً حكم بمجول مغاير للحكم الواقعي حتى يكون هناك حكمان واقعي وظاهري، بل الحكم منحصر في الواقعي، والمجول في الأصول إما متمم لقصور محرّكته وداعوته في ظرف الشك فيه، لأهمية ملاكه الداعية إلى تنميط محرّكته بجعل إيجاب الاحتياط. فإن كان هناك حكم واقعاً كان إيجاب الاحتياط عينه لا غيره، لوحدة المناط التي هي ملاك وحدة الحكم فيهما وإن تعدّد الخطاب. وإن لم يكن انكشف عدم جعل لوجوب الاحتياط حينئذٍ، وأنّه كان حكماً صورياً.

وإما مؤمّن من تبعة الحكم الواقعي، لعدم الاهتمام بحفظ مصلحته في ظرف الشك كما في الأصول النافية، سواء أكانت بلسان الرفع كحديثي الحجب والرفع، أم بلسان الوضع والإثبات كقاعدي الحل والطهارة.

بل دعوى كون الأصول المؤمنة مطلقاً إرشاداً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان قريبة جداً، إذ مرجع التأمين إلى نفي تنجز الواقع وعدم محرّكته حال الشك، لعدم قيام حجة وبيان عليه.

وإما حكم ببقاء تنجز الواقع تعبداً في ظرف الشك كما في الاستصحاب، فإنّ المستفاد من مثل «لا تنقض اليقين بالشك» إبقاء المعلوم سابقاً حال الشك في بقائه، فإن كان المعلوم سابقاً باقياً حال الشك فهو الحكم الوحيد، وإلا فلا حكم للاستصحاب.

والحاصل: أن مفاد أدلة الاستصحاب ليس إلا حفظ الواقع المنجز في ظرف الشك في بقاءه، فلو ارتفع المعلوم السابق حقيقةً، فالحكم الاستصحابي صوري، وليس بحكم، وإجزاؤه محتاج إلى الدليل، إذ الأصل عدمه، لعدمه حقيقةً. وإما حكمٌ بسقوط الواقع، كالأصول الجارية في وادي الفراغ، فإنها توسّع دائرة المفرّغ، ومرجعه إلى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، والتصرف في حكم العقل بتعين الإطاعة العلمية كما هو مقتضى الاشتغال اليقيني.

وبالجملة: شأن هذا القسم من الأصول - كقواعد التجاوز والفراغ والحيلولة - توسعة دائرة المفرّغ والمسقط، وليس فيه حكم في مقابل الواقع.

وعليه، فالأصول العملية ناظرة إلى الواقع، إمّا بتميم محرّكته، وإمّا بالتأمين من تبعته، وإمّا بإسقاطه بالامتثال الاحتمالي، وإمّا بإثباته في مرحلة الشك في البقاء بعد العلم بحدوثه، فليس في الأصول العملية حكم في مقابل الواقع حتى يلزم اجتماع الحكيم الواقعي والظاهري.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الحكم واحد وهو الواقعي، والأصول العملية ناظرة إليه بأحد الأنظار المتقدمة في ماهية الأصول المقررة لوظيفة الشاك، فليس فيها حكم في مقابل الحكم الواقعي حتى يشكل الجمع بينهما.

وقد ظهر: أنه إن أُريد بالبناء العملي الذي أفاده المحقق النائيني عليه السلام في الأصول التزيلية ما بيّناه من إبقاء الواقع المعلوم سابقاً حال الشك في بقاءه - كما هو الظاهر - فهو متين، وكذا إن أُريد ذلك من جعل المائل وإن كان خلاف الظاهر.

وأما إن أُريد به وجوب مستقل مغاير للواقع المتيقن سابقاً، ففيه: أنه يلزم محذور اجتماع الحكيم، ويقع الإشكال في الجمع بينهما.

وأما ما أفاده من جعل إيجاب الاحتياط متمماً لقصور محرّكية الحكم الواقعي، فهو أيضاً صحيح كما بيّناه.

ولا يرد عليه ما في تقرير بعض الأعظم مد ظله من قول المقرر:

«أما أولاً، فلأنّ ما ذكره من اختصاص وجوب الاحتياط بصورة المصادفة يدفعه - مضافاً إلى كونه خلاف أدلة الاحتياط من كونها ظاهرة في وجوب الاحتياط بما أنّه أخذ بالحائطة للدين، فيكون واجباً مطلقاً صادف الواقع أم خالفه، نعم وجوبه كذلك إنّما هو لأجل التحفظ بملاك الواقع، والتحرز عن هلكته على تقدير وجوده واقعاً، على ما هو مفاد روايات التثليث، فيكون نظير وجوب الاعتداد على المرأة لأجل التحرز عن اختلاط المياه على تقدير وجود حمل واقعاً - أنّه غير صحيح في نفسه، لأنّ الغرض من الاحتياط إنّما هو إيجاد الداعي إلى حفظ الواقع عند الجهل به، ومن الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير معلوم للمكلف، فيكون حاله حال نفس الحكم المجهول في عدم صلاحيته للدعوية، فلا يمكن التوصل به إلى الغرض، فيصبح لغواً في جعله»^١.

وذلك لما فيه أولاً: من أنّ إطلاق الوجوب لا بدّ أن يكون بمقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة أو الصالح للقرينة، ومن المعلوم أنّ الاهتمام بحفظ مصلحة الواقع الداعي إلى إيجاب الاحتياط إن لم يكن قرينةً على اختصاص وجوبه بوجود الحكم الواقعي، فلا أقل من صلاحيته لذلك، فلا دليل على إطلاق الوجوب.

وثانياً: من أنّ نفس الاحتياط المتعلّق للأمر يقتضي اختصاص الوجوب بصورة وجود الحكم الواقعي، لأنّ تشريعه إنّما يكون لحفظه في ظرف الجهل به، لكونه متممّاً لقصور الخطاب المجهول، والإحاطة به - أي امتثاله - منوطة بالاحتياط في الشبهات، للعلم الإجمالي بمصادفة بعض أوامر الاحتياط فيها للحكم الواقعي، وهذا

العلم الإجمالي يوجب العمل بأوامر الاحتياط في الشبهات، وبه يخرج الأمر بالاحتياط عن اللغوية، وعن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ففي قوله: «فيصح لغواً في جعله» ما لا يخفى.

وأما قياس المقام بمسألة وجوب الاعتداد على المرأة، ففيه أولاً: أنه لم يظهر انحصار ملاك وجوب الاعتداد في اختلاط المياه.

وثانياً: أن لازمه خلوّ جملة من الموارد عن الملاك، بعد وضوح كون الأحكام انحلالية، وذلك يوجب الترجيح بلا مرجح، وقد استقرّ مذهب العدلية على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. والالتزام بخلوّ بعض الأحكام عن الملاك منافي للحكمة.

وثالثاً: أن إطلاق وجوب الاحتياط في صورة عدم المصادفة يستلزم حرمة التصرف في المال المرّدّ بينه وبين غيره مع كونه ملكاً له واقعاً. وكذا حرمة الاستمتاع بالمرأة المرددة بين كونها أجنبيةً وزوجته مع فرض زوجيتها له واقعاً، لأنه خالف وجوب الاحتياط، فيسقط عن العدالة، ويترتب عليه آثار ارتكاب الحرام من وجوب التعزير وغيره.

ورابعاً: أنه على فرض صحة ما أُفيد في مسألة وجوب الاعتداد على المرأة - من حمل الملاك على الحكمة - لا وجه لقياس ما نحن فيه به بعد بطلانه في مذهبنا، ومنع استشمام رائحته واستعماله في أحكامنا، وعدم حجية الظن المستفاد منه.

ومنها: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته وحاصله بطوله: «اندفاع كلا المحذورين الخطائي والملاكي».

أما المحذور الخطائي - وهو اجتماع الحكمين - فيندفع بمقدمتين:

الأولى: أن متعلق الأحكام هي الصور الذهنية الملحوظة خارجيةً المعبر عنها بالفارسية «بماهيت خارج ديدة» غير مقيدة بالوجود الذهني ولا بالوجود الخارجي، لخلوّ الأوّل عن الأثر، مضافاً إلى استلزامه الامتثال بمجرد تصور المتعلق، واستلزام

الثاني تحصيل الحاصل المحال، لأنّ الخارج ظرف سقوط الإرادة لا ثبوتها.

الثانية: طولية الذات المعروضة للحكم الظاهري للذات المعروضة للحكم الواقعي، إذ المتصوّر أولاً هو نفس الذات، وثانياً الذات المشكوك حكمها، والأوّل موضوع الحكم الواقعي، والثاني موضوع الحكم الظاهري، وهذان المتصوّران طوليان ومتباينان، لتباين الصور الذهنية كالخارجية كزيد وعمرو، فلا يلزم اجتماع الحكمين مع طولية موضوعيهما.

وأما المخذور الملاكي - وهو تفويت الملاك بالتعبد بالأمارات غير العلمية - فيندفع أيضاً بمقدمتين:

أولاهما: أنّ المصالح الواقعية تارة تكون مهمةً بنظر الشارع بمثابة لا يرضى بتركها، فيسد جميع أبواب عدماها ممّا يكون من قبلة، كإنشاء الخطاب وإقدار المكلف وإعلامه برفع جهله تكويناً، أو إيجاب الاحتياط عليه.

وأخرى لا تكون كذلك، بل يسدُّ بعض أبواب عدمه، كإنشاء الخطاب القاصر عن تحريك العبد حال جهله به، فإنّ عدم المصلحة ينسد من هذه الحيثية، دون سائر الحيثيات التي لها دخل في وجود المصلحة، فلا يرفع جهل العبد بالخطاب.

وبيان أوضح: قد تتعلق الإرادة التشريعية بوجود فعل ذي المصلحة، وسدّ عدمه من جميع الجهات، وقد تتعلق بوجوده من بعض الجهات.

ثانيتها: أنّ الكاشف عن كيفية المصلحة والدليل عليها في مقام الإثبات ليس إلاّ الخطاب، ومن المعلوم أنّه بنفسه قاصر عن التحريك والبعث في ظرف الشك فيه، فلا يحفظ المصلحة من قبله إلاّ حال العلم به. ولو اهتم الشارع بحفظها مطلقاً كان عليه تتميم قصور محركية الخطاب الأوّلي بجعل آخر.

إذا عرفت هذا ظهر لك: أنّ الإرادة التي ينافيها الترخيص في ترك ذي المصلحة هي الإرادة التشريعية المولوية المتعلقة بوجود المراد بنحو الإطلاق، إذ المفروض اهتمام

الشارع حينئذٍ بحفظ المصلحة التي لا يرضى بتركها في شيء من الحالات، فلا بدّ من نشء إراداتٍ غيرية منها بإيجاد مقدمات وجودها وسدّ جميع أبواب عدمها، وإلّا فلا مانع من الترخيص في تركها، لأنّ حيثية إعلام الواقع لم تكن موضوعاً للإرادة، وإلّا لزم تتميم محركية خطابه بإيجاب الاحتياط، بل الإرادة تعلّقت بوجود الواقع من ناحية الجعل فقط، ولم يكن إعلامه موضوعاً لها، فالترخيص بلحاظ الحجة عليه من أمانة أو أصل لا بأس به، لأنّه لم يتعلق إرادته بسدّ باب عدمه من ناحية الإعلام.

فالمحصل: أنّ الإشكال الخطابي يندفع بطولية الموضوع الموجبة لتعددده، وكون متعلق الحكمين الصورتين الذهنتين المتباينتين. والإشكال الملاكي يندفع بعدم منافاة الترخيص للمصلحة التي لم يرد الشارع وجودها على كل حال «^١».

وأنت خير بأنّ ما أفاده ^٢ في دفع الإشكال الخطابي لا يخلو من المناقشة، إذ في

طولية موضوعي الحكمين الموجبة لتعدددهما:

أولاً: أنّها مبنية على تباين الصور الذهنية، وهو منوط بتباين حدودها وقيودها، كنصور حصّة من الحيوان بفصل الناطقية أو الناهقية، فإنّ الحصّة المتحيثة بحيثية الناطقية مباحنة للحصّة المتفصلة بالناهقية، فليس تباينها بمجرد تعدد تصور الصورة، ضرورة أنّ تصور صورة شرب التتن مثلاً مرّات لا يوجب تعدد الصور وتباينها حتى لا تندرج أحكامها في اجتماع الأمثال والأضداد.

وعليه، فلا يوجب تعدد تصور نفس الذات المعروضة للحكم الواقعي وتصور الذات المشكوك حكمها - المعروضة للحكم الظاهري - تباين المتصورين حتى لا يندرج حكماهما في اجتماع المثلين أو الضدين، بل يكونان من صغريات الاجتماع المنتع، بداهة أنّ تقيّد الذات بالشك في حكمها ليس من القيود الموجبة لتباين صورتي

الذات المطلقة والمشكوكة، حيث إنّ الأولى تصدق على الثانية، وحينئذٍ يجتمع حكماهما، فلا يندفع إشكال اجتماع الحكيم بمجرد طولية موضوعيهما التي لا توجب تباين الصورتين الذهنتين اللتين تعلقّ بهما الحكمان .

وثانياً: أنّ الإرادة وإن تعلقّت بالصور الذهنية، لكنّها إن كانت هي موضوع الحكم حقيقةً أوجب ذلك سقوط الأمر وامتثاله بمجرد تصور المكلف لتلك الصورة، إذ المفروض تعلق الحكم بما بما هي ذهنية .

وإن كانت مرآةً للصورة الخارجية وحاكيةً عنها بحيث يتعلق الطلب بالخارج، لزم تحصيل الحاصل وخلو الطلب عن الملاك والإرادة، لأنّ الخارج ظرف سقوطهما لا ثبوتهما .

فتلخص: أنّه لا يندفع إشكال اجتماع المثليين أو الضدين بتعلق الأحكام بالصور الذهنية وطوليتها. فالأولى إنكار الحكم الظاهري كما تقدم سابقاً.

وأما الإشكال الملاكى، فهو مندفع بعدم قبح تفويت الملاك غير المطالب الذي هو مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقد تقدم نفي البعد عن كون الأصول النافية الشرعية إرشاداً إلى هذا الحكم العقلي، ولا ملزم بالالتزام بالحكم الظاهري حتى يرد عليه إشكال تفويت ملاك الحكم الواقعي، والتمحلّ بالجمع بينهما بما لا يخلو من المناقشات. بل لا مسوّغ للالتزام بالحكم الظاهري، لما مرّ سابقاً من منافاته لنفس الحكم الواقعي، فلا وجه لنفي البأس عن جعلهما بدعوى عدم منافاة الظاهري له لا في المبدأ ولا في المنتهى، كما سيأتي .

ومنها: ما في تقرير بعض الأعظم، وحاصله: «أنّ الأحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها، إذ ليس الحكم إلّا اعتبار شيءٍ في ذمة المكلف من الفعل أو الترك، كاعتبار الدين في ذمة المديون، ولذا عبّر في بعض الروايات عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتبارية، وكذا

لاتنافي بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى: افعَل كذا أو لا تفعل كذا، وإنما التنافي بين الأحكام في موردين:

أحدهما: المبدأ، وهو المصلحة أو المفسدة الداعية إلى التشريع كما عليه الإمامية والمعتزلة، أو الشوق والكرهية كما عليه الأشاعرة المنكرون لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

ثانيهما: المنتهى، وهو مقام الامتثال.

أما لزوم التنافي في المبدأ، فلاّنه يلزم من اجتماع الحكّمين - كالوجوب والحرمة - اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار، وهو من اجتماع الضدين المستحيل. وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة، للزوم وجود المصلحة الملزمة وعدمها في شيء واحد، أو وجود المفسدة وعدمها كذلك، وهو من اجتماع النقيضين المحال.

وأما لزوم التنافي من حيث المنتهى، فلعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكّمين، بدهة دعوة الوجوب إلى الفعل، والحرمة إلى الترك، ويستحيل منه الفعل والترك في آنٍ واحد. وكذا في الوجوب والحرمة مع مثل الإباحة من الحكم غير الإلزامي.

إذا عرفت ذلك ظهر لك عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري أصلاً، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى.

أما من ناحية المبدأ، فلقيام المصلحة في الحكم الظاهري بنفس جعل الحكم، لا في متعلقه كما في الحكم الواقعي، فلا يتحد موردا المصلحتين حتى يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

وأما من ناحية المنتهى، فلاّنّ الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي، ومن المعلوم أنّ العقل لا يحكم بلزوم امتثاله إلاّ بعد وصوله إلى العبد

وتنجزه، بل الحكم الذي يلزم امتثاله عقلاً هو خصوص الحكم الظاهري .
والحاصل: أن المتنع هو اجتماعهما في المبدأ والمنتهى، والمفروض عدمه .
وأما نفس جعلهما، فقد عرفت عدم التنافي بينهما، لكونهما من الأمور
الاعتبارية التي لا تنافي بينها ذاتاً، والتنافي العارض لهما إنما هو من ناحية المبدأ
والمنتهى، وهو مفقود في الحكم الظاهري والواقعي . نعم هو موجود في الحكمين
المتحدتين سنخاً كالواقعيين أو الظاهرين»^١ .

وفيه: أن التنافي موجود في نفس تشريع الحكم الواقعي والظاهري، وإن كانت
الأحكام طرّاً - سواء أكانت تكليفية أم وضعية - من الأمور الاعتبارية بلا إشكال،
لكن مجرد اعتبارية الأحكام لا يسوّغ اجتماعها، ولا يرفع تضادها، بدهاء أن الأمور
الاعتبارية من الإنشائيات المتقومة بالقصد والإنشاء، فلا تشتغل الذمة بها حتى يصح
إطلاق الدين عليها إلا بقصدتها وإنشائها بما جعل آلة لإيجادها من قول أو فعل،
ضرورة أنها لا توجد بمجرد لقلقة اللسان، ومن العلوم أنه بعد تحققها لا يمكن إيجاد
مثلها أو ضدها، فهل يصح اعتبار ملكية دارٍ مثلاً لزيدٍ واعتبارها لعمرو أيضاً في نفس
ذلك الزمان، أو ملكيتها لزيدٍ ووقفيتها على مسجدٍ مثلاً؟

وبالجمله: فحال الأمور الاعتبارية حال الأعراض الخارجية في امتناع
الاجتماع .

وعليه، فالتنافي موجود في نفس اعتبار الأمور الاعتبارية، كالتنافي في مبدئها
ومنتهاها . وقد مرّ غير مرة أنّ الحكم الواقعي ثابت مع الحكم الظاهري، لثبوته
للذات بلا قيد، فالواقعي موجود في ظرف الشك الذي هو موضوع الظاهري .
فالوجه المزبور الذي مرجعه إلى منع تضاد الأحكام ذاتاً في مرحلة الجعل

«١» مباني الاستنباط، ج ١، ص ١٩٧ - ٢٠٠؛ مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٠٨ - ١١٠

ثالثها: أن الأصل^١ (*)

تأسيس الأصل

١) بعد أن أثبت في الأمرين الأولين إمكان حجية الأمانة ذاتاً ووقوعاً، صار بصدد بيان مقتضى الأصل في الشك في الحجية، وقبل الخوض في بيانه لا بأس

لا يجدي في دفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، لعدم صحته في نفسه .
ومنها: اختلاف الحكم الواقعي والظاهري نسخاً، فلا يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين والمثلين، فإنّ ضد الوجوب الواقعي هو الحرمة الواقعية لا الظاهرية .
ولعل هذا الوجه مراد من جمع بين الحكم الواقعي والظاهري باختلاف المحمول .
وفيه: أنّ اختلافهما إنّما هو من ناحية الموضوع، حيث إنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشيء المشكوك حكمه، وموضوع الحكم الواقعي هو ذات الشيء بلا قيد، وأمّا المحمول فهو في كليهما واحد، فإنّ الطهارة والحلية مثلاً لم تُستعمل إلاّ في معنى واحد، سواء أكانتا واقعيتين أم ظاهريتين .

(*) لا يخفى أنّ شيخنا الأعظم رحمته جعل هذا الأصل بمعنى القاعدة لا الاستصحاب، إذ الأثر الشرعي المترتب على جريانه - وهو حرمة التعبد بالأمانة المشكوكة حجيتها - يترتب على عدم العلم بحجيتها، لا على عدم ورود التعبد بها واقعاً حتى نحتاج في إحرازه إلى استصحاب عدمه، بل لا معنى للاستصحاب في أمثال المقام مما يكون الموضوع فيه محرزاً بالوجدان، لاستلزامه إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، وذلك لأنّ موضوع عدم حجية الأمانة هو الشك في حجيتها، وهو محرز بالوجدان، فيستحيل إحرازه تعبداً بالاستصحاب، هذا^١ .

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٢٧ - ١٢٨

بالتنبية على أمرين.

أحدهما: أن الحجية شرعاً على قسمين:

الأول: الحجية الإنشائية.

الثاني: الحجية الفعلية، وهي العلم بالحجية الإنشائية.

ثانيهما: أن الآثار الشرعية أو العقلية تترتب تارةً على نفس وجود الشيء واقعاً، علم به العبد أم لم يعلم به، وأخرى تترتب على وجوده العلمي أي بوصف كونه معلوماً.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم: أن للحجية آثاراً أربعة: التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ، والتجري في صورة مخالفة الأمانة المخطئة، والانقياد في صورة موافقتها. وموضوع هذه الآثار الأربعة هو الحجية الفعلية دون الإنشائية، وذلك لأنّ الحجة ما يصح أن يحتج به العبد على مولاه ليثبت عذره، ويصح للمولى أن يحتج به على العبد ليقطع عذره، ومن المعلوم توقف هذين الأثرين على العلم بالحجية التي هي من الأمور الاعتبارية، فإذا شك في حجية شيء قطع بعدم ترتب هذين الأثرين عليه.

لكن اعترض عليه المصنف رحمته الله في الحاشية بما لفظه: «قلت: الحجية وعدمها وكذا إيجاب التعبد وعدمه بنفسها مما يتطرق إليه الجعل وتناله يد التصرف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناك أثر شرعي يترتب على المستصحب أولاً، وقد أشرنا إلى أنه لا مجال للأصل في المسبب مع جريان الأصل في السبب كما حقق في محله.

هذا، مع أنه لو كانت الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظة ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، فإنما لا يكون مجال

فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص^١ شرعاً، ولا يحرز^٢ التبعُد به واقعاً،

ومن هنا يعلم أنّ المراد بالأصل في المقام هو القاعدة العقلية القاضية بعدم ترتب الحكم قطعاً على الموضوع الذي ينتفي جزؤه أو قيده، فلا حاجة في إثبات عدم ترتب آثار الحجية على الأمانة المشكوكة حجيتها إلى إجراء أصالة عدم الحجية، بل لا يعقل إجراؤها، لاستلزامها إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد، لما عرفت من انتفاء الحكم وجداناً بانتفاء موضوعه كلاً أو بعضاً، كما هو واضح.

(١) أي: بدليل خاصّ، كالتحيز الواحد الثابت حجيته بالدليل الخاصّ، في مقابل

الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد الآتي بيانه.

(٢) الظاهر أنّه عطف تفسيري لـ «ما لا يعلم». واحتمالُ كونه عدلاً له - بأن،

يكون المراد به الظن المطلق ليكون المتحصل: أنّ الأمانة إذا لم تثبت حجيتها بدليل خاص ولا بدليل الانسداد، فالأصل عدم حجيتها - ضعيف، لأنّ التعبير بـ «التعبد» ظاهر في اعتبار الأمانة بدليل خاصّ، لا بدليل الانسداد الذي هو دليل عقلي على حجية مطلق الظن، إلّا بناءً على أنّ نتيجته الكشف عن حجية الظن شرعاً.

لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلّا أثراً للشك فيها، لا لعدمها واقعاً. وأمّا إذا كانت أثراً له أيضاً، فالمورد وإن كان في نفسه قابلاً لكلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك، إلّا أنّه لا يجري فعلاً إلّا الاستصحاب، لحكومته عليها^١.

و ملخص ما أفاده في هذه الحاشية إشكالان:

أحدهما: أنّ نفس الحجية من الأحكام الوضعية القابلة للجعل الشرعي، فيصح

عدم^(١) حجيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه^(٢) قطعاً، فإنّها^(٣) لا تكاد ترتب إلّا على ما اتّصف بالحجية فعلاً، ولا يكاد يكون

(١) خبر «أنّ الأصل» أي: عدم الحجية الفعلية التي هي موضوع للآثار المرغوبة.

(٢) هذا الضمير وضمير «حجيته» راجعان إلى الموصول في «ما لا يعلم» فالحجية الفعلية تتوقف على العلم بها، وأمّا الإنشائية فلا تتوقف على العلم بها.
(٣) أي: فإنّ الآثار المرغوبة، وهذا تعليل لقوله: «عدم ترتب».

إجراء الاستصحاب فيها.

ولو نوقش في قابلية الحجية للجعل الشرعي، وقيل بأنّ المجعول في الأمارات هو الحكم التكليفي كما يظهر من الشيخ الأعظم رحمته في دليل الانسداد، وتقدم في (ص ٢٧) كفى في صحة جريانه في الحجية كون منشأ انتزاعها وجوب العمل بالأمانة تكليفاً، فلا حاجة في جريانه في هاتين الصورتين إلى أثر شرعي آخر.

ثانيهما: أنّ مجرد عدم كون الحجية ممّا يقبل التشريع لا يمنع عن جريان الاستصحاب فيها، إلّا إذا كان الأثر الشرعي - وهو حرمة العمل - أثراً لخصوص الشك في الحجية، إذ المفروض وجود الشك وجداناً، ولا معنى للتعبّد بوجود شيء موجود بالوجدان، حيث إنّه من أردأ وجوه تحصيل الحاصل المحال.

وأما إذا كان الأثر الشرعي - كحرمة العمل في المقام - أثراً لكلّ من عدم الحجية واقعاً ومن الشك فيها، فلا مانع من استصحاب عدم الحجية واقعاً وترتيب أثره وهو حرمة العمل، وهذا الاستصحاب يقدّم على القاعدة المضروبة لحكم هذا الشك، لحكومته عليها، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها هذا.

لكن المصنف رحمته عدل عمّا في الحاشية إلى ما في الكفاية، ولم يجر الاستصحاب في عدم الحجية.

الاتصاف بها^(١) إلا إذا أحرز التعبدُ به وجعلهُ^(٢) طريقاً متبَعاً، ضرورة^(٣) أنه

(١) أي: بالحجية، يعني: أن الآثار المرغوبة لا تترتب إلا على ما ثبت حجيته فعلاً، ولا تثبت الحجية الفعلية إلا بعد إحراز التعبد به، وجعله طريقاً متبَعاً.

(٢) عطف تفسيري لـ «التعبد» وضميره وضمير «به» راجعان إلى الموصول المراد به الأمانة غير العلمية، يعني: أن موضوع آثار الحجية مؤلف من أمرين: أحدهما: إنشاء الحجية والتعبد بالأمانة. والآخر: إحراز هذا الإنشاء.

والمراد بالآثار المترتبة على الحجية الفعلية - التي لا تنفك عنها - هي المنجزية والمؤننية، فإنَّ العقل ما لم يحرز حجية الطريق لا يحكم بصحة المؤاخذة على مخالفتها، ولا كونه عذراً ومؤمناً له.

(٣) تعليل لكون موضوع آثار الحجية هو الحجية المعلومة.

وكيف كان، ففيما أفاده **بَيِّنَةٌ** في الحاشية منع، بدهاء أنَّ حكم العقل بقبح التشريع والإسناد إلى المولى في صورتي العلم بمخالفة الواقع والجهل بها إنما هو بملأك واحد، وهو نفس عدم العلم بالواقع، لا عدم الواقع حتى نحتاج في إثبات حرمة العمل بمشكوك الاعتبار إلى إحراز موضوعه، وهو عدم جعل الحجية له واقِعاً.

وبالجملية: موضوع حكم العقل بقبح التعبد، وحكم الشرع بجرمة العمل واحد، وهو عدم العلم بورود التعبد بالأمانة، ومن المعلوم أنَّ عدم العلم موجود وجداناً، ولا يعقل إحرازه بالتعبد.

فالنتيجة: أنَّ استصحاب عدم إنشاء الحجية لا يجري في الأمانة التي شكَّ في اعتبارها، بل تترتب آثار عدم الحجية على مجرد الشك فيها، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم، وتبعه المصنف في الكفاية، والمحقق النائيني قدس الله تعالى أسرارهم، فمراؤهم بأصالة عدم الحجية في الأمانات غير العلمية هو القاعدة المستفادة من العمومات

بدونه^(١) لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته^(٢)، ولا يكره^(٣)

(١) أي: بدون الإحراز، وضمير «أته» للشأن.

(٢) أي: إصابة ما لم يعلم اعتباره، يعني: أن العقل لا يكم بحسن المؤاخذة على مخالفة الواقع بمجرد كون الطريق المعتبر مصيباً له، مع عدم إحراز "ببدا" اعتباره.

وغرضه: أن الحجية الإنشائية المحضة لا يترتب عليها أثر من صحة المؤاخذة إن كان الطريق مصيباً، وكونه مؤمناً وعتراً إن كان مخطئاً.

(٣) معطوف على «لا يصح» وهذا أثر آخر للأمانة المعتبرة، أي: ضرورة أنه لا يكون الطريق - الذي لم يحرز التعبد به - عتراً عند مخالفة العبد للتكليف في صورة عدم إصابة ذلك الطريق، مثلاً إذا قام أمانة غير معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة مع فرض وجوبها واقعاً، واعتمد عليها العبد في ترك صلاة الجمعة، فإن هذه الأمانة غير المعتبرة لا توجب عتراً للعبد في ترك الواقع.

وحكم العقل، لا الاستصحاب: لما عرفت من استلزامه إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد، ومن عدم أثر للاستصحاب بعد وضوح كون الأثر الذي يراد ترتيبه عليه - من عدم المنجزية والعذرية - مترتباً على نفس الشك في الحجية المحرز وجداناً، فلا يشملها عموم دليل الاستصحاب، بل الموضوع المحرز بالاستصحاب - على فرض جريانه - أجنبي عن موضوع الأثر، وهو حرمة التعبد بمشكوك الاعتبار، حيث إن الحرمة مترتبة على مشكوك الحجية، وهذا الشك موجود وجداناً وليست الحرمة مترتبة على عدم إنشاء الحجية حتى يلزم إحرازه بالاستصحاب.

وبالجملة: فالغرض من إجراء الاستصحاب إن كان إثبات الموضوع، ففيه: أن ما يثبت الاستصحاب أجنبي عن موضوع حرمة التعبد. وإن كان إثبات الحكم، ففيه:

عذراً لدئ مخالفته مع عدمها، ولا يكون^(١) مخالفته تجريباً، ولا يكون^(٢) موافقته

(١) معطوف على «لا يصح» وهذا أيضاً أثر آخر للأمانة المعتبرة، أي: ولا يكون مخالفة ما لم يعلم اعتباره تجريباً، لإناطة صدق التجري على مخالفة ما هو حجة عنده، والمفروض في المقام عدم إحراز حجية هذا الطريق، فلا يكون مخالفته تجريباً.

(٢) معطوف على «لا يصح» وهذا أيضاً أثر آخر للأمانة المعتبرة، ولا يترتب إلا على الأمانة الثابتة حجيتها.

أنّ الحكم ثابت بدون جريانه، إذ موضوعه نفس الشك في الحجية، وهو محرز وجداناً. وليس حرمة التعبد مترتباً على عدم جعل الحجية واقعاً حتى نحتاج في إحرازه إلى الاستصحاب، فلا وجه لإجرائه إمّا لعدم الأثر، وإمّا للزوم تحصيل ما هو حاصل وجداناً بالتعبد.

ويظهر ممّا ذكرنا غموض ما في تقارير بعض أعظم العصر، حيث إنّه أجرى الاستصحاب في عدم الحجية، ودفع إشكال لزوم تحصيل الحاصل «بأنه يلزم فيما إذا كان كلّ من الحاصل والمحصّل أمراً واحداً، وليس المقام كذلك، فإنّ ما هو حاصل بالوجدان هو عدم الحجية فعلاً، لعلم المكلف بعدم حجية مشكوك الحجية، وعدم صحة إسناد مؤداه إلى الشارع، حيث إنّ آثار الحجّة لا تترتب على مجرد جعل الحجية واقعاً، بل تترتب على وجودها الواصل. بخلاف ما يحصل بالتعبد الاستصحابي، فإنّه عدم الحجية إنشاءً، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالاستصحاب، ومعه لا يلزم تحصيل الحاصل فضلاً عن كونه من أردأ أمثاله»^(١).

وذلك لأنّ إشكال تحصيل الحاصل وإن كان يندفع بما أفاده، لكن يرد عليه:

بما هي موافقة [موافقته] انقياداً، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك^(١) إذا وقعت برجاء إصابته،

(١) أي: انقياداً، يعني: وإن كانت موافقةً الطريق غير المعتبر برجاء مطابقته للواقع انقياداً، وقوله: «إذا وقعت» ظرف لقوله: «وإن كانت».

أنه لا أثر لهذا الاستصحاب، حيث إن آثار الحجية لا تترتب على مجرد تشريعها واقعاً حتى تنتفي بجران استصحاب عدم تشريعها، بل تترتب على عدم علم المكلف بحجية أماره، كما اعترف به في كلامه المتقدم بقوله: «بل تترتب على وجودها الواصل».

وفي موضع آخر من الكتاب المزبور أيضاً بقوله: «فإن الموضوع في العموم - أي عموم ما دلّ على عدم جواز العمل بغير علم - هو العمل بغير العلم، ومن الظاهر أن العمل بما يشكّ في حجيته عمل بغير علم، فإنّ ثبوت حجيته واقعاً مع فرض عدم علم المكلف به لا يخرج العمل به عن كونه عملاً بغير العلم»^(١).

هذا كلّ في جريان الاستصحاب في عدم الحجية، وأمّا جريانه في حجية أماره كانت معلومة سابقاً كفتوى المجتهد بعد وفاته، فإنّه لا مانع منه بعد شمول عموم دليله له، ضرورة أنّه لا يترتب آثار حجية الفتوى بعد وفاة المجتهد إلاّ بعد إثبات حجيتها بعد الوفاة، فعدم إجراء الاستصحاب مستلزم لنقض اليقين بالحجية بالشكّ فيها، والنقض بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» منهى عنه، فيجري الاستصحاب حتى لا يلزم النقض.

ففرق بين استصحاب الحجية واستصحاب عدمها، فإنّه في الثاني لا أثر له، لأنّ آثار عدم الحجية من عدم المنجزية والمعدنية تترتب على نفس الشكّ وعدم العلم بالحجية، وهو موجود وجداناً، ولا تترتب على العلم بعدمها حتى نحتاج إلى

فمع الشك^(١) في التعبد به يقطع بعدم حجيته، وعدم ترتيب شيءٍ من الآثار عليه^(٢).

(١) نتيجة ما ذكره من كون موضوع آثار الحجّة هو الحجّة الفعلية، وأنه يقطع بانتفائها بالشك في الحجية، لما عرفت من بدهة انتفاء الحكم بارتفاع الموضوع كلاً أو بعضاً.

(٢) هذا الضمير وضمائر «أصابته، به، حجيته» راجعة إلى الموصور في «ما لا يعلم».

استصحاب عدمها، فلو جرى هذا الاستصحاب لم يترتب عليه أثر شرعي زائداً على الأثر الثابت للشك في الحجية، فلا يلزم من عدم جريانه نقض اليقين بالشك، فلا يشمل دليل الاستصحاب.

وهذا بخلاف الأوّل - وهو استصحاب الحجية - فإنه ذو أثر شرعي، فلو لم يجزٍ لزم النقض المنهني عنه، كما أشرنا إليه.

نعم، في استصحاب حجية فتوى الميت إشكال من جهة أخرى قد تعرّضنا له في مبحث الاجتهاد والتقليد من شرح العروة^(١).

ثم إنّ هنا أموراً ينبغي التعرض لها إجمالاً:

الأوّل: أنّ حكم العقل بقبح التعبد والبناء على حجية الأمانة غير العلمية لا يمنع عن حكم الشارع مولوياً بجرمته، كما هو ظاهر العمومات الناهية عن العمل بغير العلم، ولا منافاة بينهما أصلاً، لعدم وقوع الحكم العقلي هنا في سلسلة معلولات الأحكام، فمع الغض عن تلك العمومات لا ينبغي الإشكال في صغورية المقام لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع.

للقطع^١ بانتفاء الموضوع معه.

(١) تعليل لقوله: «يقطع بعدم» وضمير «معه» راجع إلى الشك، يعني: حيث كان موضوع الحجية مؤلفاً من التعبد والعلم به، فإذا شك في التعبد فقد انتفى العلم الذي هو جزء موضوع الحجية، ولا فرق في القطع بانتفاء الموضوع بين ارتفاع تمام الموضوع وجزئه.

الثاني: أن العمل بالأمانة التي لم يثبت اعتبارها استناداً إليها - مع الالتفات إلى عدم دليل على حجيتها - يوجب الفسق وسقوط العامل بها عن درجة العدالة مع كونه كبيرة، أو مع الإصرار عليه إن كان صغيراً، إذ امروض في الأمر السابق حرمة العمل شرعاً بمشكوك الحجية، بمعنى إسناد مؤداه إلى الشارع، وأنه حكم الله تعالى شأنه.

الثالث: أنه لا مانع من العمل بالأمانة المشكوك الحجية المثبتة لحكم رجاء واحتياطاً، سواء أكان ذلك الحكم استقلالياً أم ضمناً، نفسياً أم غيرياً، وذلك لحسن الاحتياط، وكونه ضدّاً للتشريع المحرم، فهو خارج عن عمومات حرمة التشريع موضوعاً. فلو قامت أمانة - لم يثبت اعتبارها - على وجوب شيء في الصلاة أو غيرها نفسياً أو غيرياً، فلا مانع من الإتيان به احتياطاً.

الرابع: أن المحرم شرعاً هو الإسناد إلى الشارع والبناء القلبي على أن مؤدّى الأمانة هو حكم الشارع، فإنّ هذا هو التشريع المحرم. وأما حرمة نفس العمل الصادر على وجه التشريع، فهي مبنية على كون التشريع من العناوين المغيرة لأحكام العناوين الأولية، كما هو ظاهر كلام شيخنا الأعظم رحمته، حيث قال: «والحاصل: أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به... إلخ»^١.

ولعمري هذا^(١) واضح لا يحتاج^(٢) إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

(١) أي: ما ذكرناه - من عدم ترتب آثار الحجة على مشكوك الحجية - واضح.

(٢) الظاهر أنه تعريض بالشيخ الأعظم رحمته، حيث إنّه تمسك لإثبات عدم جواز

ومال إليه المحقق النائيني رحمته بتقريب: «أنّه من الممكن أن يكون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه ... إلى أن قال المقرر رحمته وظاهر قوله: - رجل قضى بالحق وهو لا يعلم - حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدلّ على حرمة نفس العمل»^(١).

ولكن المصنف جعل التشريع من الآثام القلبية مع بقاء الفعل المشرّع به على ما هو عليه من الحكم واقعاً.

ولعلّ هذا أقرب إلى الصواب، حيث إنّ مجرد إمكان مغيرة القصد والداعي لجهة الحُسن والقُبْح لا يكفي في الالتزام به، ما لم ينهض دليل على الوقوع. وأما العمومات الناهية عن العمل بغير العلم، فظاهرها النهي عن العمل بغير العلم على نَهج العمل بالعلم حجّةً واستناداً، فالنهي متوجه إلى ترتيب آثار العلم على غير العلم، والمراد بجرمة القضاء بالحق مع الجهل به هو إسناد الحكم بالملكية أو غيرها إلى الشارع، واستحقاق العقوبة إنّما هو على ذلك.

وبالجملة: فالمتيقن حرمة نفس التشريع الذي هو إسناد شيء إلى الشارع مع عدم العلم به، ولو شكّ في حرمة نفس العمل الخارجي الصادر بداعي التشريع فأصالة البراءة تنفيها.

وكيف كان، فالبحث عن حرمة الفعل مسألة فقهية وليس مسألة أصولية.

وأما صحة الالتزام^{١١}

ترتيب آثار الحجية على مشكوك الحجية بالأدلة الأربعة، حيث قال: «التعبد بالظن الذي لم يدل على اعتباره دليل، محرّم بالأدلة الأربعة ...» فراجع «١».

(١) هذا تعريض آخر بالشيخ الأعظم رحمته، حيث قال بعد عبارته المتقدمة: «ويكفي من الكتاب قوله تعالى: الله أذن لكم أم على الله تفترون، دلّ على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء» «٢».

وحاصله: عدم اعتبار الأمانة المشكوكة الحجية لأجل حرمة الالتزام بما أدت إليه الأمانة، وحرمة الإسناد إليه سبحانه وتعالى إذا لم يعلم جواز التعبد بالأمانة شرعاً، حيث إن حرمة الالتزام والإسناد أثر شرعي مترتب على مشكوك الحجية، كما أن جوازها مترتب على معلوم الحجية، واستدلّ على حرمتها بالأدلة الأربعة. ومحصل إيراد المصنف عليه: أن الاستدلال على عدم الملزوم - وهو هنا عدم حجية الأمانة المشكوكة الحجية - بعدم اللازم - وهو عدم صحة الالتزام بمؤداها، وعدم صحة نسبته إليه تعالى - إما يصح في اللازم الأعم أو المساوي، دون اللازم الأخصّ كما في المقام، فإن جواز الالتزام بمؤدّي الأمانة ونسبته إليه تعالى لازم أخصّ لحجيتها، وليس لازماً أعمّ ولا مساوياً للحجية حتى يكون انتفاؤها موجباً لانتفائها، لافتراقهما في الظن الانسادي على الحكومة، فإن الحجية ثابتة له مع عدم جواز الالتزام والإسناد.

وحينئذٍ، فالاستدلال على عدم اعتبار مشكوك الحجية بجرمة الالتزام والإسناد لا وجه له، فكما لا يدلّ عدم جوازها على عدم الحجية كما في الظن

بما أدت^(١) إليه من الأحكام، وصحة^(٢) نسبته إليه تعالى، فليستا^(٣) [فليسا] من آثارها (*) ضرورة^(٤) أن حجية الظن عقلاً - على تقرير الحكومة في حال

الانسداد على الحكومة، فكذلك لا يدل جوازهما - إذا فرض قيام دليل عليه شرعاً - على ثبوت الحجية.

(١) أي: بما أدت الطريق إليه من الأحكام.

(٢) معطوف على « صحة الالتزام » وضمير « نسبته » راجع إلى الموصول المراد به الحكم، وضمير « آثارها » إلى الحجية.

(٣) لما تقدم من عدم كونها أعم من الحجية ولا مساويتين لها.

(٤) تعليل لعدم كون صحة الالتزام والإسناد من آثار الحجية، وقد عرفت توضيحه.

(*) ولا يرد عليه ما في تقرير بعض أعظم العصر دام ظلّه العالي من قوله: « ومما ذكرناه يظهر أنّ ما أفاده العلامة الأنصاري رحمته من عدم جواز الالتزام والتدين بمؤدّي الشيء عند الشك في وقوع التعبد به هو الصحيح في المقام. وأنّ ما اعترض عليه في الكفاية من أنّ صحة الالتزام بمؤدّي شيء وصحة نسبته إلى الله سبحانه ليستا من آثار حجيته لتدورا مدار حجيته وجوداً وعدمياً، فإنّ الظن الانسداد على تقرير الحكومة مع كونه حجة لا يصح الالتزام بمؤداه ونسبته إليه سبحانه، كما أنّ صحة ترتبهما على شيء لقيام دليل عليها لا تدل على حجيته، في غير محله، لما عرفت من أنّ صحة الالتزام بمؤدّي شيء أو صحة نسبته إلى الشارع لا تنفك عن حجيته، إذ كيف يمكن أن يتعبد الشارع بشيء ويحكم بلزوم متابعتة، ومع ذلك لا يصح الالتزام به ونسبته إليه؟ أم كيف يمكن أن يصح الالتزام بمؤدّي شيء ونسبته إلى الشارع بقيام دليل عليه ومع ذلك لا يكون حجة من قبله؟ بدهاه أنّ قيام دليل على صحة الالتزام بمؤداه

الانسداد - لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما^{١١} شرعاً مع الشك في

(١) أي: صحة الالتزام والنسبة، وهذا تفرّيع على ما تقدم من أنّ صحة الالتزام والنسبة ليستا من آثار الحجية، يعني: بعد أن ثبت عدم جواز الالتزام والإسناد من لوازم الحجية، فلا يكون جوازها - على فرض ثبوته - دليلاً على الحجية فيما إذا شك فيها.

و نسبته إليه يكشف عن حجّيته كما لا يخفى»^{١١}.

لأنه إن أُريد بالالتزام وصحة النسبة الالتزام بحجية تلك الأمانة وكون مؤداها هو الحكم الفعلي الذي اقتضته حجيتها، فما أفاده من التساوي بينهما في غاية المتانة . وإن أُريد به الالتزام بكون مؤداه هو الحكم الواقعي الأوّلي كما هو ظاهر الآية الشريفة وظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمته: «فهو إفتاء» فلا يمكن المساعدة عليه، لأنّ قيام الحجة لا يحرز كون مؤداها حكماً واقعياً أوّلياً، ومع عدم إحراز الواقع بهذه الحجة كيف يصح الالتزام به ونسبته إلى الشارع؟ إذ ليس ذلك إلّا تشريعاً محرماً . نعم، يرد على ما أفاده المصنف بقوله: «ضرورة أن حجية الظن عقلاً على تقرير الحكومة ... إلخ» أنه ليس للعقل حكم بالحجية على وزان حكم الشرع بها، بل العقل يُدرك حسن الأشياء وقبحها، فحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد يراد به حكمه بالتبعيض في الاحتياط، بتقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات، فلا يكون عدم جواز إسناد مؤدّى الظن الانسدادي إلى الشارع نقضاً حتى يقال: إنّ عدم صحة نسبة مؤدّى الأمانة ليس دليلاً على عدم حجيتها، لعدم صحة النسبة في الظن الانسدادي على الحكومة مع حجّيته .

التعبد به، لما كان مجدي^(١) في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه^(٢) ما ذُكر من آثارها^(٣)، ومعه^(٤) لما كان يضرُّ عدم صحتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً^(٥).
 فبيانُ عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الإسناد [الاستناد] إليه تعالى غيرُ مرتبطٍ بالمقام^(٦)، فلا يكون الاستدلال عليه^(٧) بهم، كما أتعب به^(٨) شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية،

(١) لما تقدم من عدم الملازمة بين صحة الالتزام والإسناد وبين الحجية.

(٢) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الموصول المراد به الأمانة.

(٣) أي: من آثار الحجية، والمراد بالآثار هي التنجيز والتعذير والتجري والانتقاد، فلوازم الحجية الكاشفة عن الحجية وجوداً وعدمًا هي هذه الآثار الأربعة، دون صحة الالتزام والإسناد.

(٤) أي: ومع ترتب تلك الآثار عليه لا يضرُّ عدمُ صحة الالتزام والإسناد بالحجية أصلاً.

(٥) في قوله: «ضرورة أن حجية الظن... إلخ».

(٦) لأنه بعد ما عرفت من عدم كون صحة الالتزام والإسناد من اللوازم المساوية للحجية أو الأعم منها، فالاستدلال على عدم حجية مشكوك الاعتبار مجرمتها - كما صنعه الشيخ الأعظم رحمته - أجني عن محلّ البحث، وهو عدم حجية مشكوك الحجية.

(٧) أي: على عدم صحة الالتزام وعدم جواز الإسناد، والأولى أن تكون العبارة هكذا: «فلا يكون الاستدلال به - أي بعدم الصحة وعدم الالتزام - عليه - أي على عدم الحجية - بهم».

(٨) الضمير راجع إلى الموصول في «كما» المراد به الاستدلال.

بما أظن من النقض والإبرام، فراجعه^(١) بما علّقناه عليه، وتأمل.

وقد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم^(٢) في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً^(٣) عن تحت هذا الأصل، أو قيل

(١) أي: فراجع استدلال الشيخ. وقوله: «بما أظن» متعلق بـ «أتعب».

قال في الحاشية مستشكلاً على الشيخ ما لفظه: «ولا يخفى أن التعبد بالمعنى الذي ذكره - وهو التدين بكون المظنون أو ما قام عليه الأصل أو الدليل حكم الله تعالى - ليس بلازم على كل حال، لا تخيراً ولا تعييناً، والذي لا بد منه ولا محيص عنه عقلاً هو الاستناد إلى حجة معتبرة عقلاً أو نقلاً، ولو كانت أصالة البراءة العقلية وهو قبح العقاب بلا بيان، ومن الواضح أن الاستناد إليها في مقام الاقتحام لا يقتضي الالتزام بحكم شرعي أصلاً... إلخ»^(١).

(٢) غرضه بالمهم هو البحث عن الحجية، وقد عرفت أن عدم صحة الالتزام والإسناد لا يدل على عدم الحجية، فتقرير الأصل على الوجه الذي ذكره المصنف أولى، لما مرّ أولاً: من عدم دلالة انتفاء جواز الالتزام والإسناد على انتفاء الحجية.

وثانياً: من أن البحث عن جواز الالتزام والإسناد وعدمه، والاستدلال عليهما بالأدلة الأربعة الفقهية لا أصولي، والمناسب للبحث الأصولي هو البحث عن نفس الحجية، لا عمّا يترتب عليها من الأحكام الشرعية.

(٣) لما كان موضوع أصالة عدم الحجية الظن المشكوك الاعتبار، فالخارج عنها

بخرجه يُذكر [نذكر] في ذيل فصول:

يكون خروجه موضوعياً، إذ هو معلوم الاعتبار، ومن الواضح أنه يغير مشكوك الاعتبار موضوعاً.

فصل

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده^(١) في الجملة^(٢)،

حجية ظواهر الألفاظ

(١) هذا أحد الظنون الخاصة الخارجة عن أصل عدم الحجية، وغرضه: نفي شبهة عن حجية ظواهر الألفاظ الكاشفة عن المرادات بنحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي.

قال الشيخ الأعظم رحمته متعرضاً لهذه المسألة «منها - أي ومن الأمور الخارجة عن تحت أصالة حرمة العمل بما سوى العلم - الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، وهي على قسمين... إلخ»^(١).

(٢) متعلق بـ «لا شبهة» يعني: أن عدم شبهة في لزوم اتباع الظواهر إنما هو بنحو الإيجاب الجزئي، في مقابل التفاصيل الآتية، هذا.

وقد استدللّ المصنف رحمته على حجية الظواهر بما يتألف من أمرين:

لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها^(١)، لوضوح^(٢) عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمراه

أحدهما: ما أفاده بقوله: «لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات». ثانيهما: القطع بإمضاء الشارع لهذه السيرة، والدليل على هذا الإمضاء هو عدم ردعهم عنها باختراع طريقة أخرى في مقام إفادة مرآه، وعدم الردع في مثله يوجب القطع بالإمضاء بعد وضوح عدم مانع عن الردع.

ولا إشكال في تسلّم المقدمتين وتآميتها. وأمّا الأولى، فلبدها بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، وكشفها عن المرادات الجدّية للمتكلّم، ولذا لا يقبل اعتذار العبد - الذي يخالف ظاهر كلام مولاه - بعدم علمه بكون الظاهر مراداً جدّياً له.

وأما الثانية، فلوضوح كون الطريق الموصل لجُلِّ الأحكام هو الألفاظ، فلو كانت هذه الطريقة مردوعةً عنده لكان اللازم إحداث طريقة أخرى، والتالي باطل، فالقدّم مثله.

(١) أي: ردع الشارع عن طريقة العقلاء. وهذا هو الأمر الثاني المتقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما: القطع بإمضاء الشارع ... إلخ». واحتمال كون الآيات الناهية عن اتباع الظن رادعةً عن العمل بالظواهر مندفع، لما سيأتي.

(٢) تعليل لقوله: «مع القطع بعدم الردع» وقد عرفت توضيحه.

ثم إن الأقوال في مسألة حجّية الظواهر ثلاثة.

الأول: أنّها حجّة مطلقاً، في مقابل تفصيلي المحقق القمي وجماعة من المحدثين

كما سيأتي، وفي هذا القول أيضاً أقوال وتفصيل:

منها: أنّها حجّة مطلقاً، يعني: سواء أفادت الظن الشخصي أو النوعي بإرادة

من كلامه، كما هو واضح.

المتكلم لها أم لا، وسواء أكان ظنّ شخصي أو نوعي بخلافها أم لا، من غير فرق في ذلك كلّ بين من قصد إفهامه بها ومن لم يقصد، ولا بين ظواهر الكتاب وغيره، فهي منوطة بنفس وضع اللفظ، وحجّة من غير شرط، لكن ما لم يحصل العلم بإرادة خلافها.

وهذا القول هو الذي استظهره المصنف رحمته واختاره بقوله: «والظاهر أنّ سيرتهم على اتباعها ... إلخ» واختاره الشيخ رحمته أيضاً حيث قال: «ثم إنك قد عرفت أنّ مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى، ولو بواسطة القرائن المقامية المكتسفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه ... إلخ»^١.

ومنها: أنّها حجّة بشرط إفادتها - بنفسها أو من خارج - الظن بإرادة المتكلم لها.

ومنها: أنّها حجّة بشرط عدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها. وقد ذكر الشيخ هذين القولين أيضاً ناسباً لهما إلى بعض معاصريه، حيث قال رحمته بعد ما اختار الحجية مطلقاً كما عرفت: «نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تُفد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها. لكن الإنصاف أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان»^٢.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٩

«٢» المصدر، ص ١٧٠

والظاهر أن سيرتهم على اتباعها ^(١) من غير تقييد بإفادتها ^(٢) للظن فعلاً ^(٣)، ولا بعدم الظن كذلك ^(٤) على خلافها قطعاً، ضرورة ^(٥) أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها ^(٦) للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن

وهناك أقوال وتفصيل أخرى لم تتعرض لها تبعاً للمصنف، هذا.

وقد استدل المصنف رحمته على مختاره بإطلاق السيرة العقلانية القائمة على الأخذ بالظواهر واتباعها إلى أن يعلم بالخلاف، والدليل على هذا الإطلاق هو عدم صحة الاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف، وهذا كاشف قطعي عن إطلاق السيرة وعدم تقيدها بأحد هذين القيدين، وهما الظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف.

(١) خبر «أن سيرتهم» وقوله: «من غير تقييد» حال من «سيرتهم» يعني: أن سيرتهم مستقرة على اتباع الظواهر حال كون تلك السيرة غير مقيّدة بإفادتها للظن.

(٢) هذا الضمير وضميراً «اتباعها، خلافها» راجع إلى الظهورات. وهذا إشارة إلى القول الثاني في حجية الظواهر مطلقاً كما تقدم بقولنا: «ومنها أنها حجة بشرط إفادتها... إلخ».

(٣) أي: الظن الشخصي.

(٤) أي: فعلاً، وهذا إشارة إلى القول الثالث في حجية الظواهر مطلقاً، كما تقدم بقولنا: «ومنها: أنها حجة بشرط عدم قيام... إلخ».

(٥) تعليل لعدم تقييد حجية الظواهر بإفادتها للظن الفعلي بالوفاق، ولا بعدم الظن الفعلي بالخلاف.

(٦) هذا الضمير وضمير «مخالفتها» راجعان إلى الظهورات.

بالخلاف .

كما أن^{١)} الظاهر عدم اختصاص ذلك^{٢)} بمن قصد إفهامه، ولذا^{٣)}

١ - التفصيل بين من قصد إفهامه و غيره

١) هذا هو القول الثاني، وهو المنسوب إلى المحقق القمي رحمته الله وقد تعرّض له الشيخ الأعظم بقوله: «وأما التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين رحمته الله في آخر مسألة حجية الكتاب، وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد، وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص ... إلخ»^{١)}.

ومحصّله: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره.

وحاصل وجه اندفاعه هو: عموم دليل اعتبار الظاهر - أعني به سيرة العقلاء الثابتة في الظواهر مطلقاً حتى بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه - والشاهد على إطلاق بنائهم هو أنه لا يُسمع اعتذار من لم يقصد إفهامه بأني لم أكن مقصوداً بالإفهام، فلا يكون مخالفة الحكم الذي تضمّنه الخطاب الموجّه إلى شخصٍ معيّن - إذا كان شاملاً لغيره أيضاً - معصية، ومن المعلوم أن عدم السماع ليس إلّا لعدم صحته الكاشف عن عموم السيرة قطعاً. فلا مجال لتوهم أن مقتضى القدر المتيقن من السيرة التي هي دليل لبيّ هو الالتزام بحجية الظواهر في بعض الموارد لا مطلقاً.

٢) أي: اتباع الظواهر.

٣) أي: ولأجل عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه لا يُسمع

اعتذار ... إلخ.

لا يسمع اعتذار مَنْ لا يقصد إفهامه إذا خالف^١ ما تضمّنه ظاهرُ كلام المولى من تكليفٍ^٢ يعمّه أو يخصّه^٣ (*)

(١) قيد لقوله: «لا يسمع» وفاعل «خالف» ضمير راجع إلى «من لا يقصد» يعني: إذا خالف مَنْ لم يقصد إفهامه ظاهرًا ما تضمّنه... إلخ.
(٢) بيان للموصول في «ما تضمّنه».

(٣) الضميران راجعان إلى الموصول في «مَنْ لم يقصد افهامه» يعني: أن غير المقصود بالإفهام قد يشمله الحكم المذكور في الكلام: إمّا بلسان العموم، بمعنى كون الحكم عامًّا لغير المقصود بالإفهام في ضمن المقصودين به، كما إذا سأل الراوي عن معنى الاستطاعة الشرعية الموجبة لاستقرار الحج على المكلف، فقال عليه السلام: «من كان صحيحاً في بدنه، مخلىً سرّبه، له زاد وراحلة، فهو مستطيع للحج»^(١)، فإنّ الحكم

(*) لا يخفى أنّ ظاهر عبارة المتن - بل صريحها - إناطة حجية ظاهر الكلام بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام باختصاص الحكم المذكور في الكلام به أو شمول عمومه له. مع أنّه ليس كذلك، لوضوح أنّه إذا سأل الراوي عن حكم تحيض المرأة مثلاً، فأجابه الإمام عليه السلام، ثم وقع هذا الجواب على يد رجل آخر غير الراوي، فلا إشكال حينئذٍ في حجية ظاهره بالنسبة إلى هذا الرجل الآخر غير المقصود بالإفهام أيضاً، مع عدم كونه مشمولاً للحكم المذكور لا عمومياً ولا خصوصاً.
فالتبعية: أنّ ظاهر الكلام حجّة بالنسبة إلى كلّ أحد، من غير فرق بين كونه مقصوداً بالإفهام وعدمه، ولا بين كونه مشمولاً للحكم وعدمه. والمناقشة في المثال لا تقدر في صحة المدعى.

ويصحُّ^(١) به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به^(٢) صحة الشهادة بالإقرار من كلِّ مَنْ سمعه^(٣) ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه (*).

المذكور في الجواب يشمل بلسان العموم غير المقصود بالإفهام.

وإما بلسان الخصوص، كما إذا سأل الراوي عن حكم الدماء الثلاثة، فأجاب الإمام عنه، فإنَّ الحكم الذي تضمنه ظاهر كلامه عليه السلام يشمل غير المقصود بالإفهام، وهو المرأة بنحو يختص بها.

(١) معطوف على «لا يسمع» أي: ولذا يصح، وضمير «به» راجع إلى «ظاهر» يعني: ويصح احتجاج المولى بظاهر كلامه على العبد التارك للعمل به، مع كونه غير مقصود بالإفهام، فصحة الاحتجاج تكشف عن حجية الظواهر مطلقاً.

(٢) أي: كما تشهد بعدم سماع الاعتذار وصحة الاحتجاج بظاهر الكلام، صحة الشهادة بالإقرار... إلخ.

(٣) أي: سمع الإقرار، وقوله: «من كل» متعلق بالشهادة، أي: يصح الشهادة بالإقرار من كلِّ أحدٍ سمع ذلك الإقرار، كما إذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو عليّ عشرة دراهم» ولم يكن زيد مقصوداً بالإفهام، لصحة أن يشهد زيدُ «بأنَّ هذا الشخص أقرَّ بالدرهم لعمرو عليه» بل تصح الشهادة المذكورة حتى إذا علم زيدُ بأنَّ المتكلم قصد عدم إفهامه بكلامه.

(*) الحق أن يقال: إنَّ ظاهر اللفظ سواء أكان ناشئاً من الوضع أم غيره حجة ببناء العقلاء مطلقاً، من غير فرق بين من قصد إفهامه به وغيره، ولا بين ظاهر الكتاب والسنة وغيرهما، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك.

نعم، إذا علم من حال المتكلم أنه بصدد بيان مقصوده لخصوص المخاطب أو غيره ممن قصد إفهامه بألفاظ خاصة كالرموز، بحيث يريد إخفاء مرامه ممن لم يقصد إفهامه بها، فلا شك في عدم حجية هذه الظواهر حينئذٍ بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه. بل لا ينعقد ظهور لكلامه حتى ينازع في حجيته بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، لكون هذا البناء منه قرينةً مانعةً عن انعقاد ظهورٍ لكلامه.

فإن كان هذا مقصوده من التفصيل، فليس هو تفصيلاً في حجية الظهور بين من قصد إفهامه وغيره، بل هو تفصيل بين الكلام الذي له ظهور وبين الكلام الذي ليس له ظهور. وهو خارج عن موضوع البحث، لأنّ ظاهر العنوان هو انعقاد الظهور، والخلاف إنّما هو في حجيته مطلقاً كما هو المشهور، أو حجيته لخصوص من قصد إفهامه كما نسب إلى المحقق القمي رحمته، وإن كانت عبارته لا تخلو من اضطراب بالنسبة إلى أنّ مورد البحث في ظواهر الكتاب والسنة هل هو حجيتها بالنسبة إلى من قصد إفهامه دون غيره؟ أم انعقاد الظهور لهما، فلا ظهور لهما بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام، فالأولى حينئذٍ نقل عبارته.

قال في بحث السنة: «وأما السنة المعلومة الصدور عنه عليه السلام، فيحتمل ضعيفاً أن تكون مثل المصنفات والمكاتيب، ولكن الأظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطة تبليغهم، ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه عليه السلام بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظناً معلوم الحجية... إلى أن قال: وثبت اشتراكنا معهم في أصل التكليف بالإجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الأدلة، وتوجه الخطاب إلينا، ولا إجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا»^١.

وقال في بحث الاجتهاد والتقليد: «لكننا نقول: المسلم منه حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحدو حدوهم، لأن مخاطبته كان معهم، والظن الحاصل للمخاطبين من جهة أصالة الحقيقة أو القرائن المجازية حجة إجماعاً» إلى أن قال: «والحاصل: أن دعوى العلم بأن وضع الكتاب العزيز إنما هو على وضع تأليف المصنفين سيما في الأحكام الفرعية، دعوى لا يفي بإثباتها بيّنة»^١.

أقول: يكفي في إثباتها بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً، وعدم الوجه في اختصاص حجية ظواهر الروايات المتضمنة للأحكام بخصوص الرواة، بعد كون مضامينها أحكاماً كلية لجميع المكلفين، واقتضاء ارتكاز رواة أحاديثنا السؤال من الحكم الكلي، فلا موجب لجعل تلك الأحكام مختصة بالرواة، وإثباتها لغيرهم بقاعدة الاشتراك مثلاً، كما ادّعاه المحقق القمي رحمته الله.

ومما ذكرنا يظهر ما في قوله: «ولا إجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا» حيث إن ظاهره تسليم ظهور الكتاب العزيز بالنسبة إلى غير المخاطبين، لكنه لا دليل على اعتباره شرعاً، لما مرّ آنفاً أيضاً من حجية ظواهر الألفاظ ما لم يحرز قرينة على إرادة الخلاف، وبمجرد احتمال نصب القرينة وإرادة خلاف الظاهر لا يقدر في حجية بناء العقلاء على اتباع الظواهر، بعد وضوح بنائهم على نفي القرينة بالأصل العقلاني.

والحاصل: أن ما أفاده المحقق القمي رحمته الله من الفرق بين المقصود بالإفهام وغيره يرجع إلى جريان أصالة عدم الغفلة والخطأ في الأوّل دون الثاني، حيث إن عدم إرادة الظاهر بالنسبة إلى المقصود بالإفهام ناشئ عن غفلة المتكلم عن نصب القرينة على إرادة خلاف الظاهر، أو عن غفلة المخاطب عن القرينة المنصوبة من المتكلم، واحتمال

الغفلة في كليهما مدفوع بأصالة عدم الغفلة التي هي من الأصول العقلائية .
وهذا بخلاف مَنْ لم يقصد إفهامه ، لعدم انحصار عدم إرادة الظاهر بالنسبة إليه
في هذين الاحتمالين حتى يندفعا بأصالة عدم الخطأ والغفلة ، لإمكان أن يكون منشؤه
اختفاء القرائن لأجل أمور خارجية ، فلم يثبت منهم بناءً على عدم الاعتناء بهذا
الاحتمال .

والسرّ في ذلك: أنّه لا يجب على المتكلم أن يعالج اختفاء القرائن الحالية أو
المقالية عمّن لم يقصد إفهامه ، بل الواجب عليه عند أبناء المحاوراة إلقاء كلامه على
وجهٍ يفِي بتمام مراده بالنسبة إلى مَنْ قصد إفهامه .

ثمّ إنّ فرّع على هذا المسلك عدم حجية ظواهر الكتاب والسنة ، لاختصاص
حجيتها بالمشافهين المقصودين بالإفهام ، ومنه نشأ انسداد باب العلمي إلى معظم
الأحكام ، لأنّ إنكار حجية ظواهرهما يوجب الانسداد المزبور .
فدعوى المحقق المذكور تنحل إلى كبرى وصغرى :

أما الأولى ، فهي عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى مَنْ لم يقصد إفهامه ، لما ذكر
من الوجه .

وأما الثانية ، فهي كون ظواهر الكتاب والسنة من الظواهر التي لم يقصد إفهامها
لغير المخاطبين . أما الكتاب ، فلعدم توجه خطاباته إلينا ، وعدم كونه من قبيل الكتب
المقصود بها إفهام كل من يرجع إليها . وأما الروايات ، فلأنّ أكثرها أجوبة عن
الأسئلة ، فهي موجهة إلى الرواة دون غيرهم .

وقد عرفت الإشكال في كلّ من الكبرى والصغرى .

إذ في الأولى : أنّ منشأ احتمال عدم إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إلى مَنْ لم يقصد
إفهامه وإن لم يكن منحصراً بغفلة المتكلم عن نصب القرينة أو غفلة المخاطب عن
الالتفات إليها ، إلّا أنّ أصالة الظهور أصل برأسه ، وعليه استقرت طريقة العقلاء في

ولا فرق في ذلك^{١١} بين الكتاب المبين وأحاديث سيّد المرسلين والأئمة

٢ - التفصيل في حجية الظواهر بين الكتاب وغيره

(١) أي: في حجية الظواهر، وهذا هو القول الثالث المنسوب إلى جماعة من المحدثين، وهو التفصيل في حجية الظواهر بين ظواهر الكتاب فليست بحجة، وبين ظواهر غير الكتاب فهي حجة، وقد تعرّض شيخنا الأعظم لهذا التفصيل بقوله: «أمّا

الأخذ بالظواهر وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها. ومنشأ هذا الأصل استقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على إرادة ظواهر الأقوال بملاحظة القرائن العامة أو الخاصة الحالية أو المقالية. ومنشأ أصالة عدم الغفلة هو ما يقتضيه طبع الإنسان من عدم صدور السهو والغفلة عنه.

وفي الثانية: أنّ الكتاب العزيز والروايات من قبيل كتب المصنفين، كما مرّ آنفاً.

وأما ما عن المحقق القمي رحمته الله "١" من منع حجية الأخبار بالنسبة إلينا، لوقوع التقطيع الهادم لظهورها، ففيه: أنّ ذلك التقطيع يهدم الظهور ممّن لا يعرف أسلوب الكلام والقواعد العربية، أو لا يبالي بتغير الأحكام الشرعية. وأمّا العارف بأساليب الكلام والمبالي بالأحكام والورع في الدّين كالكليني والشيخ وغيرهما من أرباب الجوامع، فلا يقدر التقطيع في الظهور.

وكذا الحال في اعتماد الأئمة الأطهار عليهم الصلاة والسلام على القرائن المنفصلة، فإنّه لا يهدم الظهور، بل يوجب الفحص عن القرينة، وعدم جواز العمل بالظواهر قبل الفحص.

(١) «قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٥١ و ج ٢، ص ٢٦٦»

الطاهرين^(١)، وإن ذهب بعضُ الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب:
 إما بدعوى^(٢) اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومَن خوطب به،

الكلام في الخلاف الأول، فتفصيله: أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب، من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان... إلخ»^(٣).
 والوجه الأول من الوجهين المذكورين في الرسائل هو الأخبار، وهي على طوائف:

الأولى: ما تدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، وقد جعلها المصنف أول الوجوه، كما سيأتي.
 الثانية: ما يدل على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، وقد جعلها المصنف خامس الوجوه.
 الثالثة: ما تدل على أن للقرآن مضامين عالية لاتصل إليها أفكار الرجال، وجعلها المصنف هنا وفي الحاشية ثاني الوجهين.
 والوجه الثاني المذكور في الرسائل قد جعله المصنف رابع الوجوه، وسيأتي الحديث عنه.

(١) أو غيرهم عليهم السلام.

(٢) هذا هو الوجه الأول، وحاصله: منع الصغرى وهي الظهور، واختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، كما يرشد إليه جملة من النصوص المتضمنة لذلك.
 منها: ما عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه «قال أبو عبد الله عليه السلام لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال:

بكتاب الله وسنة نبيه .

قال: يا أبا حنيفة: تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة: لقد ادعيت علماً، ويملك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل

الكتاب الذين أنزل عليهم، ويملك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ،

وما ورتك الله من كتابه حرفاً - وذكر الاحتجاج عليه - إلى أن قال:

يا أبا حنيفة: إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار

والسنة كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأبي.

فقال: يا أبا حنيفة: إن أول من قاس إبليس الملعون، قاس على ربنا تبارك

وتعالى، فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، قال: فسكت أبو

حنيفة.

فقال: يا أبا حنيفة: أيما أرجس البول أو الجنابة؟ فقال: البول، فقال: فما

بال الناس يغتسلون من الجنابة، ولا يغتسلون من البول؟ فسكت.

فقال: يا أبا حنيفة: أيما أفضل، الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما

بال الحائض تقضي صومها، ولا تقضي صلاتها؟ فسكت»^(١).

ومنها: ما رواه زيد الشحام، قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام

فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون.

فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، فقال له قتادة: نعم.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا بعلم.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٧

فقال له أبو جعفر عليه السلام: فَإِنْ كُنْتَ تَفْسِّرُهُ بِعِلْمٍ فَأَنْتِ أَنْتِ وَأَنَا أَسْأَلُكَ، قَالَ قَتَادَةَ: سَلْ.

قال: أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى فِي سَبَأٍ: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمَنِينَ﴾ فَقَالَ قَتَادَةَ: ذَلِكَ مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ بَزَادٍ حَلَالٍ وَرَاحِلَةَ وَكَرَاءَ حَلَالٍ يَرِيدُ هَذَا الْبَيْتَ، كَانَ آمِناً حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ.

فقال أبو جعفر عليه السلام: نَشِدُكَ اللَّهُ يَا قَتَادَةَ: هَلْ تَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ يَخْرُجُ الرَّجُلُ مِنْ بَيْتِهِ بَزَادٍ حَلَالٍ وَرَاحِلَةَ وَكَرَاءَ حَلَالٍ يَرِيدُ هَذَا الْبَيْتَ، فَيَقْطَعُ عَلَيْهِ الطَّرِيقَ، فَتَذْهَبُ نَفْقَتُهُ، وَيَضْرِبُ مَعَ ذَلِكَ ضَرْبَةً فِيهَا اجْتِيَا حَهُ؟ قَالَ قَتَادَةَ: اللَّهُمَّ نَعَمْ.

فقال أبو جعفر عليه السلام: وَيَحْكُ! يَا قَتَادَةَ، إِنْ كُنْتَ إِثْمَا فَسَّرْتَ الْقُرْآنَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِكَ فَقَدْ هَلَكْتَ وَأَهْلَكَتِ، وَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَخَذْتَهُ مِنَ الرِّجَالِ فَقَدْ هَلَكْتَ وَأَهْلَكَتِ، وَيَحْكُ يَا قَتَادَةَ، ذَلِكَ مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ بَزَادٍ وَرَاحِلَةَ وَكَرَاءَ حَلَالٍ يَرِيدُ هَذَا الْبَيْتَ عَارِفاً بِحَقِّنَا يَهُونَا قَلْبَهُ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تعالى: ﴿وَجَعَلَ أَفْتَدَةَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ وَلَمْ يَعْزِمْ الْبَيْتَ، فَيَقُولُ: إِلَيْهِ، فَنَحْنُ وَاللَّهُ دَعْوَةَ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام الَّتِي مَنْ هَوَانَا قَلْبُهُ قُبِلَتْ حُجَّتُهُ، وَإِلَّا فَلَا. يَا قَتَادَةَ: فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ آمِناً مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. قَالَ قَتَادَةَ: لَا جَرْمَ وَاللَّهُ لَا فَسَّرْتَهَا إِلَّا هَكَذَا.

فقال أبو جعفر عليه السلام: وَيَحْكُ يَا قَتَادَةَ إِثْمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مِنْ خَوْطَبِ بِهِ «^١».

وهاتان الروايتان تدلّان على اختصاص فهم القرآن بالأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فليس للقرآن ظهور بالنسبة إلى غيرهم عليهم السلام حتى يجوز العمل به

«١» الكافي، ج ٨، الروضة، ص ٣١١، الحديث: ٤٨٥؛ وروى جملة منها في وسائل الشيعة،

ج ١٨، ص ١٣٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٥

كما يشهد به ^(١) ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به .

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه ^(٢) على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار غير الراسخين العالمين ^(٣) بتأويله، كيف ^(٤)؟ ولا يكاد يصل إلى فهم

حتى لو سُلم حجية الظواهر .

(١) أي: بهذا الاختصاص، وضمير « به » الآتي راجع إلى ظاهر الكتاب .

(٢) هذا الضمير وضمير « أنه » راجعان إلى الكتاب، وهذا هو الوجه الثاني وحاصله: منع الصغرى أيضاً - وهي الظهور - بعد عدم معرفة أبناء المحاورة بتلك المعاني الغامضة، فجهلهم بها يمنع عن انعقاد الظهور. ويشهد لهذا الوجه بعض الروايات:

منها: ما رواه العياشي في تفسيره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن» ^(١). ووردت هذه العبارة في رواية جابر ^(٢). ولأجل علو مضامين الكتاب العزيز لا يبلغ أحد كنه معانيه إلا النبي وأوصياؤه صلوات الله عليهم أجمعين.

(٣) وهم - كما في عدة من الأحاديث - أمير المؤمنين والأئمة من ولده عليه السلام .

منها: ما رواه عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الراسخون في العلم أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة من ولده عليه السلام» ^(٣).

(٤) أي: كيف تصل أيدي أفكار أولي الأنظار إلى مضامين الكتاب العزيز

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦٩

«٢» المصدر، ص ١٥٠، الحديث: ٧٤

«٣» المصدر، ص ١٣٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٧

كلمات الأوائل^١ إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع
اشتماله على علم ما كان^٢ وما يكون وحكم كل شيء.
أو بدعوى^٣ شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال

العالية؟ والحال أنه لا يكاد يصل... إلخ.

(١) وهم المتقدمون في العلم، لأنهم الأوائل في الرتبة، فإن غيرهم متأخر عنهم
فيها.

(٢) كما ورد في عدة من الروايات:

منها: ما رواه مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال الله تبارك وتعالى أنزل في
القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع
عبد يقول لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه»^(١).

ومنها: ما رواه عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعتني يقول: إن الله
تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم»
الحديث^(٢).

(٣) هذا هو الوجه الثالث، حكاها شيخنا الأعظم عن السيد الصدر، قال الشيخ
ملخصاً كلام السيد: «ان المتشابه كما يكون في أصل اللغة، كذلك يكون بحسب
الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أريد الخصوص من
غير قرينة، وربما أخاطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع
ببراده، ولا يحصل لنا الظن به. والقرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح

«(٢١) الكافي، ج ١، ص ٥٩، الحديث ٢١٠ وغيرهما مما دل على أن في القرآن علم ما مضى
وما يأتي إلى يوم القيامة

خاص ... إلى أن قال:

ذمّ على اتباع المتشابه، ولم يبيّن لهم المتشابهات ما هي؟ وكم هي؟ بل لم يبيّن لهم المراد من هذا اللفظ، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالآراء، وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل ... أيضاً ذمّ الله تعالى من اتباع الظن، وكذا الرسول ﷺ ولم يستثنوا ظواهر القرآن ...»^(١) (*) .

وحاصل ما أفاده المصنف في تقريبه هو: منع الكبرى - وهي حجية كل ظهور - بدعوى إجمال المتشابه، واحتمال شموله للظاهر، ويكفي في عدم

(*) ويظهر من هذه العبارة أنّ السيد الصدر رحمته الله عليه يسلم الصغرى وهي أصل الظهور، ولكنه يمنع حجيته بزعم اندراجها في المتشابه، خلافاً لما استظهره المصنف منها في حاشية الرسائل من جعل النزاع صغرياً، حيث قال فيها: «ثالثها: كون المنع لأجل أن ما يترأى فيه ظاهراً ليس بظاهر، إمّا لما عن السيد الصدر من أنه على اصطلاح خاص من وضع جديد أو مجازات لا يعرفها العرب»^(٢)، وإن كان في نسبة الوضع الجديد إليه منع، لتصريحه بنفيه .

وكيف كان، فالإنصاف أن عبارات السيد مضطربة، فيستفاد من بعضها صغرية النزاع، ومن بعضها كبروته، فلاحظ .

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٣؛ شرح الوافية (مخطوط)، ص ١٤٠ - ١٤٦

«٢» حاشية الرسائل، ص ٤٨

شموله له ^(١)، لتشابه ^(٢) المتشابه وإجماله.

أو بدعوى أنه ^(٣) وإن لم يكن منه ذاتاً، إلا أنه ^(٤) صار منه عَرَضاً،

حجية الظاهر احتمال شمول المتشابه له، إذ احتمال اندراجه في المتشابه يوجب الشك في حجيته، وقد عرفت أن مقتضى الأصل في مشكوك الحجية عدم جواز العمل به.

(١) أي: شمول المتشابه للظاهر.

(٢) تعليل لقوله: «لا أقل...» و«إجماله» عطف تفسير للمتشابه، يعني: بعد

كون المتشابه مجملاً، فيحتمل شموله للظاهر أيضاً.

(٣) أي: أن ظاهر الكتاب، وهذا هو الوجه الرابع، وقد جعله شيخنا الأعظم

ثاني الوجهين، حيث قال: «أنا نعلم بطرء التخصيص والتقييد والتجوز في أكثر

ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور» ^(١).

وحاصله: منع الصغرى - وهي الظهور - بتقريب: أن ظاهر الكتاب وإن

لم يكن ذاتاً مندرجاً في المتشابه، لكنه مندرج فيه عَرَضاً، فيسقط عن الظهور، لأجل

العلم الإجمالي بطرء التخصيص والتقييد والتجوز في الكتاب. وهذا العلم الإجمالي

يمنع عن الرجوع إلى الأصول المرادية، كأصالة عدم التخصيص وغيرها، والمفروض

أن حجية الظاهر منوطة بجريان الأصول المرادية، ومع عدم جريانها - كعدم جريان

الأصول العملية في أطراف الشبهة المحصورة - يسقط الظاهر عن الحجية، فيكون

الظاهر حينئذٍ بحكم المتشابه في عدم الحجية.

(٤) أي: أن ظاهر الكتاب، وضمير «منه» في الموضعين راجع إلى المتشابه.

للعلم^١ الإجمالي بطرؤء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من
ظواهره^٢ كما هو الظاهر (*).

أو بدعوى^٣ شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى

(١) تعليل لصيرورة الظاهر من المتشابه عَرَضاً، وإن لم يكن ذاتاً متشابهاً.

(٢) أي: ظواهر الكتاب.

(٣) هذا هو الوجه الخامس، وحاصله منع الكبرى، وهي حجية كل ظهور،
بدعوى شمول الأخبار - الناهية عن التفسير بالرأى - لحمل الكلام على ظاهره،
فيحرم حمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه، لأنه مصداق للتفسير بالرأى المنهي عنه،
والروايات الناهية عن التفسير بالرأى عديدة.

منها: ما رواه الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «قال الله عزّ وجلّ: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي» الحديث^(١).

ومنها: ما رواه عبد الرحمن بن سمرة قال: «قال رسول الله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبياً، ومن جادل في آيات الله كفر، قال الله: وما يجادل في آيات الله إلاّ الذين كفروا، ومن فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله

(* هكذا وقع فيما بأيدينا من النسخ، والصواب « كما هو ظاهر » بإسقاط اللام، لأنّ غرضه بيان وضوح طرؤء الإجمال عَرَضاً على ظواهر الكتاب بسبب التخصيص والتقييد وغيرهما، وهذا لا يلائم التعبير عنه بـ « الظاهر » لأنّه يوهم الترديد فيه، وهو ينافي جزمه الناشئ من العلم الإجمالي بكثرة التخصيص والتقييد.

حمل^١ الكلام - الظاهر في معنى - على إرادة هذا المعنى^٢.

ولا يخفى^٣ أن النزاع يختلف صغرياً وكبروياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً، وأما بحسبهما فالظاهر

الكذب، ومن أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماوات والأرض، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة سبيلها إلى النار» الحديث^١.

ومنها: ما رواه أبو البخترى عن الصادق عن آبائه عليهم السلام: «ان أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليه السلام ... إلى أن قال عليه السلام: فأتي سمعت جدِّي رسولَ الله صلى الله عليه وآله يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» الحديث^٢.

ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء»^٣.

(١) متعلق بـ «شمول» وقوله: «على إرادة» متعلق بـ «حمل».

(٢) أي: الظاهر، فحمل الكلام على ظاهره منهي عنه، لأنّه مصداق للتفسير بالرأي.

(٣) حاصله: أن الوجوه الخمسة المذكورة تختلف مقتضاها، فالنزاع بحسب الوجه الأخير والثالث كبروي، إذ مقتضاها - كما تقدم - عدم حجية الظاهر، لا منع أصل الظهور، وبحسب الوجه الأوّل والثاني والرابع صغروي، لأنّ مقتضاها عدم انعقاد الظهور لكلامه تعالى.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٧

«٢» المصدر، ص ١٤٠، الحديث: ٣٥

«٣» المصدر، ص ١٤٩، الحديث: ٦٦

أته^١ كبروي، ويكون المنع عن الظاهر

(١) أي: أن النزاع، يعني: وإن سُلِّمَت الصغرى - وهي: القرآن له ظاهر - لكن مقتضى الوجه الثالث والأخير منع كلية الكبرى - وهي: كل ظاهر حجة - حتى الذي ردع الشارع عن اتباعه كظاهر القرآن، فيكون سبب منع الكبرى إما كون ظاهر القرآن من المتشابه، وإما كونه من التفسير بالرأي.

[وقد صرَّح المصنف رحمته في الحاشية بأن النزاع بحسب الوجه الأخير كبروي، وبحسب الوجه الرابع صغروي، قال - بعد تقرير الوجه الأول وهو الخامس في المتن - ما لفظه: «ولا يخفى أنه على هذا يكون النزاع في الكبرى، أي في تحقيق حجية قاعدة الظهور وأصلتها في الكتاب».

وقال أيضاً: «ثالثها: كون المنع لأجل أن ما يترأى فيه ظاهراً ليس بظاهر، إما لما عن السيد الصدر رحمته من أنه على الاصطلاح خاص ... وإما لطروء التقييد والتخصيص ...»^١.

والظاهر أن التفصيل بين مقتضيات الوجوه الخمسة لا يخلو من تعريض بشيخنا الأعظم، من جعل خلاف المحدثين بخلاف المحقق القمي راجعاً إلى منع صغرى الظهور، قال رحمته: «مرجع كلا الخلافين إلى المنع الصغروي. وأمّا الكبرى أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم ما هو التعارف عند أهل اللسان في الاستفادة، فمما لا خلاف فيه ولا إشكال»^٢.

هذا، ولعلّ تعبير المصنف رحمته بـ «فالظاهر أنه كبروي» - الظاهر في عدم

«١» حاشية الرسائل، ص ٤٨

«٢» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٧

إمّا لأته^١ من المتشابه قطعاً أو احتمالاً^٢، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي^٣.

وكل هذه الدعاوي فاسدة.

أمّا الأولى، فإثماً [فبأنّ] المراد^٤ ممّا دلّ على اختصاص فهم القرآن

الجزم به - لأجل احتمال كون النزاع صغرياً بحسب الوجه الثالث والخامس، لما في شرح المحقق الآشتياني رحمته من كون مورد جواز العمل بالظواهر هو الظاهر المعتبر عند العرف وأهل اللسان في مقام استكشاف مراداتهم عند التكلم والمحاوره، لا مطلق ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة، فللمحدثين المنع من كون ظواهر الكتاب ممّا يستخرج منه المراد ... إلى آخر ما أفاده، فراجع^١].

(١) أي: لأنّ القرآن.

(٢) كما هو مقتضى الوجه الثالث.

(٣) كما هو مقتضى الوجه الخامس.

وبالجمله: فوجه المنع كبرياً بحسب الوجه الثالث والخامس بعد تسليم

الصغرى - وهي أنّ للقرآن ظهوراً - هو كونه من المتشابه أو من التفسير بالرأي.

(٤) حاصل ما ذكره في الجواب عن الدعوى الأولى يرجع إلى وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ المراد من الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بأهله هو فهم

مجموعه من حيث المجموع، من متشابهه ومحكمه، وناسخه ومنسوخه، وعامّه وخاصّه وغير ذلك، لا فهم كل آية آية، لوضوح أنّ في الكتاب المجيد ما لا يختص فهمه بهم عليهم السلام، وهو ما يكون صريحاً في معناه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الميِّتة

ومعرفته بأهله اختصاصُ فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته^(١)، بداهة^(٢) أن فيه ما لا يختص به^(٣) كما لا يخفى.

وردع^(٤) أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به

والدم ... ﴿١﴾ "فإنها نصّ في التحريم.

(١) الضمائر الستة راجعة إلى القرآن.

(٢) تعليلٌ لإثبات إرادة فهم تمام القرآن، وقد عرفت توضيحه.

(٣) أي: أن في القرآن آياتٍ لا يختص فهمها بأهله.

(٤) هذا هو الجواب الثاني عن الدعوى الأولى، وحاصله: أنه بعد تسليم أن

يكون المراد اختصاص فهم كل واحدة من الآيات - وإن كانت ظاهرة - بهم عليهم السلام يُراد من الردع عن العمل بالظواهر العمل بها استقلالاً، لا مطلقاً حتى بعد الفحص عما ورد منهم عليهم السلام من المخصّص والمقيّد وغيرهما.

ويشهد له سؤال الإمام عليه السلام عن أبي حنيفة: «أ تعرف الناسخ والمنسوخ؟» إذ يدل على كون المانع عن التمسك بظواهر القرآن والاستدلال بها هو عدم معرفة الناسخ والمنسوخ وغيرهما، فإذا عرف ذلك بعد الفحص فقد ارتفع المانع، وجاز التشبث بها.

وبالجملّة: فردعُ أبي حنيفة لا يمنع عن العمل بالظواهر مطلقاً، كما هو مقصود

المستدل - على ما ينسب إليه - بل يمنع عن العمل بها استقلالاً، وبدون الرجوع إلى ما ورد عنهم عليهم السلام من المخصّص والقرينة وغيرهما.

وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته هذا الجواب بقوله: «أنّ المنهي في تلك الأخبار

إِثْمًا^١ هو لأجل الاستقلال به في الفتوى بالرجوع إليه^٢ من دون مراجعة أهله، لا عن^٣ الاستدلال بظاهره مطلقاً، ولو بالرجوع^٤ إلى رواياتهم، والفحص^٥ عما ينافيه، والفتوى^٦ به مع اليأس

المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به، ومن المعلوم ضرورةً من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورةً من مذهبهم العكس، ويرشدك إلى هذا ما تقدم في رد الإمام على أبي حنيفة، حيث إنّه يعمل بكتاب الله، ومن المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بظواهره، لا أنّه كان يؤوِّله بالرأي، إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة ... إلخ»^(١).

(١) خبر «وردع» وضمير «به» راجع إلى ظاهر القرآن.

(٢) أي: إلى ظاهر الكتاب، وقوله: «بالرجوع» متعلق بـ «الفتوى».

(٣) معطوف على «لأجل الاستقلال» والمقصود من العبارة: أن ردع المعصوم عليه السلام لأبي حنيفة وقتادة ليس ردعاً عن الفتوى مطلقاً ولو كان بالرجوع إليهم عليهم السلام، بل ردعهم عليهم السلام إنّما هو عن الإفتاء المستند إلى ظاهر الكتاب من دون مراجعة أبي حنيفة وأضرابه إلى الأئمة عليهم السلام.

وحق العبارة أن تكون هكذا «لا لأجل أصل الاستدلال».

(٤) بيان للإطلاق، وضمير «بظاهره» راجع إلى القرآن.

(٥) معطوف على «الرجوع».

(٦) معطوف على «الاستدلال» وضميراً «ينافيه، به» راجعان إلى ظاهر

القرآن.

عن الظفر به ^(١)، كيف ^(٢)؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاعُ إلى

(١) الضمير راجع إلى الموصول في « ما ينافيه » المراد به المخصَّص أو المقيد ونحوهما.

(٢) أي: كيف يكون الردُّ عن الاستدلال بظاهر الكتاب مع الرجوع إلى رواياتهم؟ مع أنه قد وقع ... إلخ، وهذا هو الجواب الثالث عن الدعوى الأولى. وحاصله: أنه لا بدَّ من إخراج الظواهر عمَّا دل على اختصاص فهم كل آيةٍ من الآيات بهم عليه السلام، إذ هو مقتضى التوفيق بينه وبين الأخبار الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب العزيز في موارد متفرقة، كالأخبار الدالة على عرض الروايات المتعارضة على الكتاب، وما دلَّ على بطلان الشرط المخالف للكتاب، وما دلَّ على وجوب الرجوع إلى الكتاب، وغير ذلك، فإنه لا يمكن طرح تلك الأخبار الكثيرة لأجل ما دلَّ على اختصاص فهم القرآن بأهلها عليه السلام.

والنسبة بين تلك الأخبار وبين ما يدل على هذا الاختصاص وإن كانت عموماً من وجه، لاجتماعهما في الظواهر، وافتراقهما في النصوص والمتشابهات، إلا أن الجمع العرفي بينهما يقتضي حمل الأخبار الكثيرة على الظواهر، وحمل غيرها على غير الظواهر، وعلى الظواهر قبل الفحص.

فالمتحصل: أن ظواهر الكتاب حجة كحجية الأخبار، غاية الأمر أن ظاهر الكتاب كظاهر السنة لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصَّص وغيره.

قال الشيخ الأعظم رحمته: « هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها مما يدل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه ... » ^(١).

الكتاب والاستدلال^١ بغير واحد من آياته [الآيات].
 وأمّا الثانية، فلأنّ احتواءه^٢ على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها^٣ كما هو^٤ محل الكلام^٥.

(١) معطوف على «الإرجاع» كما في خبر عبد الأعلى مولى آل سام الوارد في المسح على المرارة المتضمن لقوله ﷺ: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: ما جعل عليكم في الدين من حرج»^١.

(٢) أي: احتواء القرآن، وهذا ردُّ للدعوى الثانية، وهي اشتمال الكتاب على المطالب الشاحخة المانعة عن انعقاد الظهور له.

وحاصل الردّ: أنّ اشتمال الكتاب على تلك المطالب لا يمنع عن حجية الظاهر في الآيات المتضمنة للأحكام الشرعية، فضلاً عن أصل ظهورها فيها، لأنّ تلك المطالب تكون في بطون الآيات ومن قبيل المعاني الكنائية، ولا ربط لها بالمعاني التي تكون الألفاظ ظاهرة فيها عند أبناء المحاورة.

وإن شئت فقل: إنّ محل الكلام هو حجية ظواهر آيات الأحكام، ومن المعلوم عدم المجال لإنكار الظهور بالنسبة إليها.

(٣) أي: حجية الظواهر.

(٤) أي: فهم ظواهر آيات الأحكام محل الكلام.

(٥) وجه عدم المنع عدم الملازمة والارتباط بين تعذر فهم الغوامض وإمكان فهم ظواهر آيات الأحكام، فلا منافاة بين فهم بعض الآيات - كآيات الأحكام

«١» وسائل الشريعة، ج ١، ص ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث: ٥، والآية في

وأما الثالثة^(١) فللمنع عن كون الظاهر [الظواهر] من المتشابه، فإن^(٢) الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس^(٣) بتشابهه ومجمله.

مثلاً - لوضوح معانيها، وبين تعذر فهم آيات أخرى لإجمالها، كما هو الشأن أيضاً في بعض الروايات المشتملة على جمل يكون بعضها مجملاً وبعضها ظاهراً، فإن إجمال مجملها لا يسري إلى الجمل التي هي ظاهرة في معانيها.

(١) وهي كون الظاهر من المتشابه ولو احتمالاً، وحاصل ردّها: منع كون الظاهر من المتشابه، إذ المتشابه هو خصوص المجمل، وليس «المتشابه» ظاهراً فيما هو أعمّ من الظاهر، ولا مجملاً ليرتدّد المتشابه بين الأقل - وهو خصوص المجمل - والأكثر - وهو الشامل للمجمل والظاهر - حتى يقال بعدم حجية الظاهر، لاحتمال كونه من المتشابه.

ويظهر هذا الجواب من شيخنا الأعظم رحمته حيث قال في جملة ما أورده على السيد الصدر: «ثم إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات، واحتمال كونها من المتشابهات، ممنوع أولاً بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغةً ولا عرفاً... إلى أن قال: وثانياً بأنّ احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل... الخ»^(١).

(٢) تعليل لمنع شمول المتشابه للظاهر.

(٣) أي: وليس لفظ «المتشابه» من الألفاظ الجملة، بل هو من الألفاظ المبيّنة، لأنّ معناه هو المجمل، فقوله: «ومجمله» عطف تفسير للمتشابه.

وأما الرابعة^(١)، فلأنّ العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر، إنّما^(٢) يوجب الإجمالَ فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد^(٣) إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.
مع^(٤) أن دعوى اختصاص

(١) وهي كون الظاهر متشابهاً بالعرض، وحاصل ما ذكره المصنف في ردّها وجهان، أشار إلى الأوّل بقوله: «فلأنّ العلم ...».

وتوضيحه: أنّ سببية العلم الإجمالي - بإرادة خلاف الظاهر في جملة من الآيات - للإجمال مشروطة بعدم انحلاله بالظفر في الروايات بالمخصّصات وغيرها من موارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع الانحلال لا إجمال، كما إذا علم إجمالاً بأنّ موارد إرادة خلاف الظاهر عشرة مثلاً، وظفرنا في الروايات بمقدارها، فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموارد الباقية، ويجوز الرجوع إلى الأصول اللفظية المرادية.

(٢) خبرٌ «فلأنّ العلم».

(٣) متعلق بـ «الظفر» و«بمقدار» متعلق بـ «موارد» أي: الظفر بالموارد الكائنة بمقدار المعلوم بالإجمال.

(٤) هذا هو الجواب الثاني، وقد ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «بأنّ من المعلوم هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث يظهر تفصيلاً بعد الفحص. وأمّا وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم ... إلخ»^(١).

وحاصل ما أفاده المصنف: أنّ دائرة المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات، حتى يقال ببقاء احتمال التخصيص ونحوه حتى بعد الظفر بمخصّصاتٍ ونحوها فيما

أطرافه ^(١) بما إذا تفحص عمّا يخالفه لظفر به ^(٢) غير بعيدة ^(٣)، فتأمل جيّداً.
وأما الخامسة ^(٤)

بأيدينا من الروايات وغيرها، بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به. وهذا العلم الإجمالي يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فبعد الفحص - إذا لم يظفر بما يخالف ظاهر الكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينة مجاز - يكون ذلك الظاهر ممّا علم خروجه تفصيلاً عن أطراف الشبهة، فلا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة الظهور فيه.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي بإرادة خلاف جملة من الظواهر مانعٌ عن أصالة الظهور قبل الفحص لا بعده.

(١) أي: أطراف العلم الإجمالي.

(٢) هذا الضمير والضمير المستتر في « يخالفه » راجعان إلى الموصول في « عمّا » المراد به المخصّص أو المقيّد، والضمير البارز في « يخالفه » راجع إلى ظاهر القرآن.

(٣) خبر « أن دعوى ».

(٤) وهي شمول الأخبار - الناهية عن التفسير بالرأي - لحمل الكلام على ظاهره، وحاصل ما ذكره المصنف في الجواب عنها يرجع إلى وجوه ثلاثة.

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: « فيمنع كون حمل الظاهر » وحاصله: أنّ حمل الظاهر على ظاهره ليس تفسيراً، لأنّ التفسير - كما في المجمع - هو « كشف المراد عن اللفظ المشكل » ^(١) أي: أنّه عبارة عن كشف القناع ورفع الحجاب، ولا قناع للظاهر، إذ المفروض أنّ المعنى الموضوع له ينسب إلى الأذهان بمجرد العلم بالوضع كما هو واضح.

فيمنع^(١) كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه^(٢) كشف القناع، ولا قناع للظاهر.

ولو سئل، فليس^(٣) من التفسير بالرأي، إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو

قال الشيخ الأعظم «الجواب عن الاستدلال بها - أي بالروايات الناهية - أنها لا تدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى، بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً، فإن أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاة أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما، فعمل به وامثله، لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع»^(١).

(١) الأولى أن يقال: «فيمنع» ليلائم ما سبق.

(٢) أي: فإن التفسير هو كشف القناع ورفع الحجاب.

(٣) أي: فليس حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي، وهذا هو الجواب

الثاني، وحاصله: أن المنهي عنه - بعد تسليم شمول التفسير لحمل الكلام على ظاهره - هو التفسير بالرأي، والمراد به الاعتماد في استفادة المعاني من ظواهر الألفاظ على الأمور الاعتبارية التي لا اعتبار بها، لعدم إفادتها إلا الظن كالقياس والاستحسانات العقلية، فإذا حُمِلَ اللفظ على معنى اعتماداً على ذلك الوجه الاعتباري فهو من التفسير بالرأي. ومن المعلوم أن التفسير بهذا المعنى أجنبي عما نحن فيه من حمل الكلام على ظاهره، لأن هذا الحمل ليس مستنداً إلى الأمر الظني الاستحساني، بل إلى العلم بالوضع ونحوه مما يعتمد عليه أبناء المحاورة في باب

الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وإِثْمًا كان منه^١ حملُ اللفظ على خلاف^٢ ظاهره، لرجحانه^٣ بنظره، أو حمل^٤ المِجْمَل على محتمله بمجرد مساعدة

استفادة المعاني من الألفاظ.

وبالجملَة: فلو سُلِّم إطلاق التفسير على حمل الكلام على ظاهره، فليس من التفسير بالرأي الممنوع في الأخبار (**).

(١) خبرُ «كان» و«حملُ اللفظ» اسمه، وضمير «منه» راجع إلى التفسير بالرأي.

(٢) متعلق بـ «حمل» أي: وإِثْمًا كان حملُ اللفظ على خلاف ظاهره من صغريات التفسير بالرأي، لرجحانه... إلخ.

(٣) تعليل لقوله: «كان» أي: لرجحان خلاف الظاهر - بنظر مَنْ يفسر القرآن برأيه - على الظاهر بنظر غيره.

(٤) معطوف على «حمل اللفظ» وضمير «محتمله» راجع إلى المِجْمَل.

(**) وعليه يحمل إطلاق الأخبار الناهية عن التفسير، مثل ما رواه جابر بن يزيد، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيءٍ من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا، فقال: يا جابر إنَّ للقرآن بطناً وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيءٌ أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنَّ الآية تكون أولها في شيءٍ وآخرها في شيءٍ، وهو كلام متصل متصرف على وجوه»^١.

[مساعدته] ذاك الاعتبار [عليه ^(١)]، من دون ^(٢) السؤال عن الأوصياء. وفي بعض الأخبار ^(٣) «إتّما هلك الناس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، فيعرفونهم» ^(٤).

هذا، مع أنّه ^(٤) لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به

(١) أي: بمجرد مساعدة ذلك الأمر الاستحسانى الظني - الذي لا عبرة به - على حمل الجمل على محتمله.

(٢) متعلق بقوله: «وإتّما كان منه حمل».

(٣) الظاهر أنّ غرضه من نقله هو الاستشهاد على عدم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير بالرأي، إذ ما ورد في المتشابه من التعليل «بأنّهم لم يقفوا على معناه» لا يتأتى في حمل الكلام على ظاهره، لأنّ المعنى الظاهر ممّا يقف عليه أبناء المحاورة، فتأمل جيّداً.

(٤) الضمير للشأن، وهذا هو الوجه الثالث في الرد على الدعوى الخامسة، وتعرض له شيخنا الأعظم بقوله: «هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها... إلخ» وقد نقلناها في الجواب عن الدعوى الأولى.

وحاصل ما أفاده المصنف: أنّه لا بدّ من إخراج الظواهر عن عموم الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي، وإن قلنا بشمولها للظواهر، وذلك لأنّ إخراجها عنها هو مقتضى التوفيق بين تلك الأخبار الشاملة للظواهر والمجملات، ولحمل الظواهر

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٧-١٤٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث:

٦٢، وقد نقل الحديث بطوله عن كتاب المحكم والمتشابه.

على ذلك^(١)، ولو^(٢) سُلِّمَ شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة^(٣) أنه قضية

على خلافها، وبين ما يدل على حجية الكتاب مثل أخبار الثقلين، وما دلّ على عرض الأخبار المتعارضة عليه، وغير ذلك، فإنّ ما يستفاد منه حجية الكتاب أخص، لاختصاصها بالظواهر، إذ لا معنى للإرجاع إلى المتشابه والمجمل. والأخبار الناهية عن التفسير بالرأي أعم، لشمولها للظاهر وغيره كما عرفت، فمقتضى الصناعة تخصيص عموم حرمة التفسير بالرأي بأخبار حجية الكتاب، وإخراج الظواهر عن موضوع النهي.

وتوهم كون النسبة بينهما عموماً من وجه، لشمول أخبار الحجية للمحكّمات وهي النصوص، فتكون الظواهر مورد الاجتماع، فاسد، لما فيه - بعد تسليم وجود النص في آيات الأحكام - من أنّ إخراج الظواهر عن دائرة أخبار الحجية يوجب حملها على المورد النادر، لندرة النص جداً، فلا بدّ من معاملة العموم المطلق بين أخبار النهي عن التفسير بالرأي، وبين أخبار الحجية. وقد عرفت أنّ مقتضاها الالتزام بحجية الظواهر.

هذا، مضافاً إلى أنّ قصارى ما يلزم - بعد تسليم عدم ندرة النص - هو التعارض في الظواهر، والمرجع حينئذٍ هو بناء العقلاء على اتّباعها. وبالجملة: فالظواهر خارجة عن التفسير بالرأي على كل تقدير إمّا موضوعاً، وإمّا حكماً.

(١) أي: لا يحيص عن حمل الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي على غير الظاهر.

(٢) وصلية، أي: ولو سُلِّمَ شمول الروايات الناهية لحمل اللفظ على ظاهره.

(٣) تعليل لقوله: «لا يحيص» وضمير «أته» راجع إلى الحمل على غير

التوفيق بينها وبين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين^(١)، وما دلّ^(٢) على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه^(٣)، وردّ الشروط المخالفة

الظاهر، يعني: أن حمل الأخبار الناهية على غير الظاهر هو مقتضى الجمع بينها وبين الأخبار التي يستفاد منها حجية الكتاب.

(١) قال في الوسائل: «وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي ﷺ أنه قال: إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأتتهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(١).

(٢) كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «انتفعوا ببيان الله واتعظوا بمواعظ الله واقبلوا نصيحة الله، فإن الله قد أعذر إليكم بالجلية واتخذ عليكم الحجة، وبين لكم محابه من الأعمال ومكارهه منها ... إلى أن قال عليه السلام: واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش، والهادي الذي لا يضل، والمحدث الذي لا يكذب، وما جالس هذا القرآن أحد إلا قام عنه بزيادة أو نقصان، زيادة في هدى أو نقصان من عمى ... إلخ»^(٢).

وكذا ما رواه حفص المؤذن وإسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالة طويلة كتبها إلى جماعة من الشيعة، وفيها: «قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء، وجعل للقرآن ولتعلم القرآن أهلاً ...»^(٣).

(٣) أي: على القرآن، مثل ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «قال

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٩، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٩

(٢) نهج البلاغة، باب الخطب، الخطبة ١٧٦

(٣) الكافي، ج ٨ (الروضة)، ص ٥، الحديث الأول

له^(١)، وغير ذلك^(٢) مما لا يحيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره، لا خصوص

الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه^(٣).

بل ظاهر بعض الأخبار أنه يعتبر في حجية الخبر - وإن لم يكن معارضاً - أن لا يكون مخالفاً لكتاب الله، مثل ما رواه أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٤).

وكذا ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٥).

(١) أي: للقرآن، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله صلى الله عليه وآله»، ونحوه غيره^(٥).

(٢) أي: وغير الأخبار المتقدمة، وقد ذكر الشيخ الأعظم بعضها، فقال في مقام عدّ الأخبار المعارضة للأخبار الناهية عن التفسير بالرأي ما لفظه: «والأخبار

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٩

«٢» المصدر، ص ٧٨، الحديث: ١٢

«٣» المصدر، ص ٧٩، الحديث: ١٥

«٤» وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث الأول

«٥» المصدر، الحديث: ٢ و٣ و٤

نصوصه^(١)، ضرورة^(٢) أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها^(٣) ليست إلا ظاهرةً في معانيها، وليس فيها^(٤) ما كان نصّاً، كما لا يخفى.

الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب، مثل قوله ﷺ - لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ -: لمكان الباء، فعرفه ﷺ مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب، وقول الصادق ﷺ في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام: أنه فاسق، وقال الله تعالى: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية، وقوله ﷺ لابنه إسماعيل: إن الله عزّ وجلّ يقول: يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم... إلخ»^(٥).

والحاصل: أن هذه الروايات تدل بوضوح على أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا الرواة إلى القرآن الكريم، ولا بدّ أن يكون إرجاعهم إلى ظواهر الكتاب، لا خصوص نصوصه ومحكماته، إذ الآيات المتكفلة للأحكام ليست إلا ظاهرةً في معانيها، كما لا يخفى.

(١) هذا الضمير وضمير «ظواهره» راجعان إلى القرآن.

(٢) تعليل لقوله: «قضية التوفيق» وقد عرفت توضيحه.

(٣) هذا الضمير وضميراً «بها، معانيها» راجعة إلى الآيات.

(٤) أي: ليس في الآيات ما كان نصّاً، حيث إن أظهر آيات الأحكام هي آيات الإرث، وليس شيء منها نصّاً، فإنّ قوله تعالى: ﴿فَلَأَمَّهُ السُّدُسُ﴾^(٦)

(١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ١٤٥ - ١٤٦

(٢) «النساء، الآية: ١١»

ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف^(١) فيه بنحو: «إمّا بإسقاط^(٢) أو

وإن كان نصّاً، إلّا أنّ إرثها من جميع التركة يكون بالإطلاق، كما هو واضح.

(١) قال العلامة الطريحي رحمته الله: «تحريف الكلام تغييره عن موضعه»^(١) والمصنف رحمته الله أطلقه على مطلق التغيير، فيشمل الإسقاط والتصنيف.

والغرض من التعرض للعلم الإجمالي بالتحريف هو بيان وجه آخر لإسقاط ظاهر الكتاب عن الحجية، وإن لم نظفر إلى الآن بمن استدل به من المحدثين عليه.

نعم، قال في أوثق الوسائل ما حاصله: «إن أخبار التحريف قد جعلها شريف العلماء من جملة الأدلة على عدم حجية الكتاب، لكن الشيخ الأعظم عدل عن ذلك، وتعرض لمسألة التحريف في تنبيهات المسألة، والسّر فيه عدم تمسك أحد من الأخباريين بها لتذكّر في جملة أدلتهم. ولعلّ السّر في ترك الاستدلال بها هو أنّ النزاع في حجية الكتاب قبل وقوع التحريف فيه، كما في زمن النبي صلّى الله عليه وآله أو مع قطع النظر عن ذلك»^(٢).

وكيف كان، فحاصل ما أفاده المصنف رحمته الله في تقرير هذا الوجه: أنّ العلم الإجمالي بوقوع التحريف في الكتاب إمّا بإسقاط بعض الآيات وإمّا بتغيير موضع بعضها، يمنع عن انعقاد الظهور، أو يوجب سقوط الظهور عن الحجية.

قال شيخنا الأعظم في التنبيه الثالث: «إن وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك... إلخ»^(٣).
(٢) إمّا الزيادة فقد قام الإجماع على عدمها. والتصنيف كما في الجمع:

(١) «مجمع البحرين، ج ٥، ص ٣٧»

(٢) «أوثق الوسائل، ص ٩٢»

(٣) «فرائد الأصول، ج ١، ص ١٥٨»

تصحيف [بتصحيف]، وإن كانت غير بعيدة^(١)، كما يشهد به بعض الأخبار^(٢) ويساعده^(٣) الاعتبار^(٤)،

« تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى ... يقال: صحفه فتصحف، أي غيره فتغير حتى التبس »^(١).

أقول: الظاهر أنّ التصحيف تغيير الكلام مادةً أو هيئةً بحيث يُخرجه عن الكلام المنزل، ومع احتمال له لم يُحرز كونه من الكلام المنزل حتى يتبع ظهوره الفعلي أو الذاتي.

وأما الإسقاط، فلا يُخلُ بظهور الكلام وإن كان متّصلاً به، لبقاء ظهوره الذاتي مع اتصال القرينة به، وبقاء ظهوره الفعلي مع انفصالها عنه.

(١) بل بعيدة، والتفصيل في محله.

(٢) التي رواها بعض أصحابنا وقوم من حشوية العامة.

(٣) هذا الضمير وضمير « به » راجعان إلى وقوع التحريف.

(٤) لما يُترأى من عدم المناسبة بين بعض الآيات مع بعضها، كقوله تعالى:

﴿ وإن خفتن أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾^(٢) فإنه لا تنسق إلى الذهن مناسبة بين المقدّم والتالي.

فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال للزندق - لما أنكر المناسبة بين قوله

تعالى: وإن خفتن أن لا تقسطوا في اليتامى، وبين قوله تعالى: فانكحوا ما طاب لكم من النساء -: « وأما ظهورك على تناكر قوله: فإن خفتن ... إلى أن قال عليه السلام: فهو

(١) « مجمع البحرين، ج ٥، ص ٧٨

(٢) « النساء، الآية: ٣

إلا أنه^١ لا يمنع عن حجية ظواهره،

مما قدّمتُ ذكره من إسقاط المنافقين من القرآن بين القول في اليتامى وبين نكاح النساء من الخطاب والقصص أكثر من ثلث القرآن» الحديث^١.

ولكن المراجعة إلى التفاسير ترفع هذا الاستبعاد، وتوضّح وجه المناسبة، فإنّ العلامة الجليل الشيخ الطبرسي رحمته الله نقل في مجمع البيان أقوالاً ستة لنظم الآية ونسقتها، ثم فسرها اعتماداً على المعنى الأوّل بقوله: «إن خفتم أن لاتعدلوا في نكاح اليتامى إن نكحتموهن، فانكحوا البوالغ من النساء، وذلك أنّه إن وقع حيفٌ في حق البوالغ أمكن طلب المخلص منهنّ بتطبيب نفوسهن والتماس تحليلهن، لأنهن من أهل التحليل وإسقاط الحقوق. بخلاف اليتامى، فإنّه إن وقع حيفٌ في حقهن لم يمكن المخلص منه، لأنهنّ لسن من أهل التحليل ولا من أهل إسقاط الحقوق»^٢.

وتصدّى العلامة المحقق البلاغي رحمته الله لبيان نسق الآية ونظمها بوجهٍ آخر، فراجع^٣.

(١) أي: أن وقوع التحريف، وهذا جواب عن الاستدلال بالعلم الإجمالي المزبور، وحاصل ما أفاده فيه يرجع إلى وجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «لعدم العلم» وتوضيحه: أن التحريف لا يوجب العلم بخلل في الظواهر، لاحتمال عدم ارتباطه بالآيات الباقية، نظير إسقاط بعض جمل روايةٍ مشتملةٍ على أحكام عديدة غير مرتبط بعضها بالآخر، فمثل هذا

«١» الاحتجاج، للشيخ الطبرسي، ج ١، ص ٣٧٧

«٢» مجمع البيان، ج ٣، ص ٥ - ٦

«٣» آلاء الرحمن، ج ٢، ص ٧ - ٨

لعدم^(١) العلم بوقوع الخلل فيها بذلك^(٢) أصلاً.

ولو سُلم، فلا علم^(٣) بوقوعه في آيات الأحكام. والعلمُ بوقوعه^(٤) فيها

الإسقاط لا يضرُّ بظهور الجمل الباقية.

وبالجمله: فمجرد العلم الإجمالي بالتحريف لا يُسقط الظهور عن الاعتبار.

(١) تعليل لقوله: «لا ينع» وضمير «فيها» راجع إلى الظواهر.

(٢) أي: بسبب وقوع التحريف.

(٣) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أنه - بعد تسليم العلم بوقوع الخلل في

الظواهر المانع عن حجيتها - لا علم بوقوع الخلل في آيات الأحكام التي هي مورد البحث والابتلاء، لاحتمال وقوع الخلل في ظواهر غير آيات الأحكام ممَّا يرتبط بالولاية وغيرها، ومن المعلوم أنه لا أثر للعلم الإجمالي الذي يكون بعضُ أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، كما إذا علم إجمالاً بخلل في إحدى الصلوات الأربع التي صلّاها إلى الجهات الأربع لاشتباه القبلة فيها، فلو كان الخلل في غير الصلاة الواقعة إلى القبلة لم يكن له أثر.

وقد أفاد هذا الجواب أيضاً الشيخُ الأعظم بقوله: «لاحتمال كون الظاهر

المصروف عن ظاهره من الظواهر غير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب»^(١).

(٤) أي: والعلمُ بوقوع التحريف في آيات الأحكام أو في غيرها غير ضائر،

وذلك لما عرفت من خروج ظواهر سائر الآيات عن مورد الابتلاء، فليس العلمُ الإجمالي بوقوع التحريف في ظواهر آيات الأحكام أو غيرها منجزاً.

أو في غيرها من الآيات ^١ غير ضائر بحجية آياتها ^٢.
والعلم الإجمالي ^٣ بوقوع الخلل في الظواهر إتما يمنع عن حجيتها إذا
كانت كلها حجةً، وإلا ^٤ لا يكاد ينفكُ ظاهرٌ عن ذلك ^٥، فافهم ^٦.

(١) بيان لـ «غيرها» كالأيات المتضمنة لقصص الأنبياء والحكم والمواعظ.

(٢) أي: آيات الأحكام.

(٣) غرضه بيان مانعية العلم الإجمالي - بوقوع التحريف - عن التمسك بظواهر القرآن إذا فرض حجية جميع ظواهر الكتاب، من غير فرقٍ في ذلك بين آيات الأحكام وغيرها، لأن العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر في الجملة مانع عن أصالة الظهور، فلا يمكن الأخذ بشيءٍ من ظواهر الكتاب، سواء أكانت من آيات الأحكام، أم من غيرها، لكون الجميع حينئذٍ مورداً للابتلاء.

(٤) أي: وإن لم تكن ظواهر الكتاب كلها حجةً - بأن كان ظواهر خصوص آيات الأحكام حجةً - ومع ذلك كان العلم الإجمالي مانعاً عن حجيتها، لزم سقوط جميع الظواهر عن الحجية، إذ ما من ظاهرٍ إلا ويحتمل وقوع الخلل فيه، ومن المعلوم أن الالتزام بسقوط جميع الظواهر عن الحجية ينافي ما سبق من الإرجاع إلى بعض آيات الأحكام.

(٥) أي: عن وقوع الخلل فيه، لكونه طرفاً للعلم الإجمالي بوقوع التحريف في

القرآن، وضميراً «حجيتها، كلها» راجعان إلى الظواهر.

(٦) لعلّه إشارة إلى منع خروج غير آيات الأحكام - من سائر الآيات - عن

مورد الابتلاء، إذ يكفي في الابتلاء بها جوازُ الاعتماد عليها في الإخبار عن مضامينها، فلا تختص أصالة الظهور بآيات الأحكام.

وعليه، فالعلم الإجمالي بوقوع الخلل في بعض الظواهر في الجملة يمنع عن

نعم ^(١) لو كان الخللُ المحتمل فيه أو في غيره بما ^(٢) اتّصل به، لأخلّ بحجّيته ^(٣)، لعدم ^(٤) انعقاد

حجية أصالة الظهور في جميع الآيات، فالصواب حينئذٍ منع التحريف الموجب للخلل في الظواهر.

(١) هذا استدراك على قوله: «لا يمنع عن حجية ظواهره» وحاصل الاستدراك: التفصيل في الإخلال بظواهر الكتاب بين القرائن المتصلة والمنفصلة، بالإخلال في الأولى دون الثانية.

وتوضيحه: أن الكلام المتقدم كان في الخلل غير المخلّ بالظهور كما في القرائن المنفصلة، فإن الحكم فيه - كما عرفت - هو عدم كونه مضرّاً بحجية أصالة الظهور بالنسبة إلى ظواهر آيات الأحكام.

وأما إذا كان الخللُ المحتمل بالتحريف موجباً لاختلال أصل الظهور وعدم انعقاده، كما في القرائن المتصلة، كما إذا احتمل احتفاف ظاهر آيات الأحكام بما يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، لم تجر فيه أصالة الظهور، إذ مجراها هو الظهور المعلوم، وأما مشكوك الظهور، فلا مجال لمجربانها فيه.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي بالتحريف إنّما لا يمنع عن حجية أصالة الظهور إذا انعقد أصلُ الظهور، لكون الخلل المحتمل بسبب التحريف في القرائن المنفصلة عن آيات الأحكام غير المانعة عن انعقاد الظهور لها، دون ما إذا لم ينعقد أصلُ الظهور، لمنع الخلل المحتمل بالتحريف عن انعقاده، كما في القرائن المتصلة بآيات الأحكام.

(٢) متعلق بـ «الخلل».

(٣) هذا الضمير وضمائر «فيه، به، غيره، به» راجعة إلى ظاهر الكتاب.

(٤) تعليل لـ «لأخلّ بحجّيته» وضمير «له» في الموضعين راجع إلى الكتاب.

ظهور له حينئذٍ^(١) (*) وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله^(٢).
ثم إن التحقيق^(٣) أن الاختلاف

(١) أي: حين وقوع الخلل في الظاهر بسبب القرينة المتصلة.

(٢) هذا الضمير والمستتر في «اتصل» راجعان إلى الموصول في قوله: «بما

اتصل» المراد به القرينة المتصلة، كالحال والاستثناء.

(٣) بعد أن أثبت حجية ظواهر آيات الأحكام، نبه على ثبوت الإخلال

بالتمسك بظواهر الكتاب بسبب اختلاف القراءات الموجب لعدم إحراز ما هو القرآن، وباختلافها لا يمكن الاستدلال بظاهر الكتاب، إذ المفروض اختلاف الظهور تبعاً للقراءة.

وحاصل ما أفاده المصنف: أن اختلاف القراءات إذا كان موجباً لاختلاف

الظهور مَنَعَ عن التمسك بالكتاب، لعدم إحراز ما هو القرآن حتى يستدل بظاهره لإثبات الحكم الشرعي.

نعم، بناءً على كل واحد من القولين - أعني به ثبوت تواتر القراءات، وثبوت

جواز الاستدلال بكل واحدة من القراءات وإن لم يثبت تواترها - لا مانع من

(*) أقول: لا مانع من إجراء أصالة عدم القرينة وإثبات الظهور بها، ثم إجراء

أصالة الظهور فيه، فيما إذا كان الخلل المحتمل الحاصل بالتحريف مانعاً عن انعقاد الظهور، نظير القرائن المتصلة.

فالمتحصل: أنه لا فرق في حجية ظواهر آيات الأحكام بين كون الخلل المحتمل

بالتحريف مانعاً عن حجية الظهور كما في القرائن المنفصلة، وبين كونه مانعاً عن

انعقاد أصل الظهور كما في القرائن المتصلة، فلا أثر للعلم الإجمالي بوقوع الخلل في

ظواهر الآيات في الجملة في كلتا الصورتين.

في القراءة بما^١ يوجب الاختلافَ في الظهور مثل « يطهرن » بالتشديد^٢ والتخفيف^٣ يوجب الإخلالَ بجواز التمسك والاستدلال،

التمسك بظواهره.

ولكن لم يثبت شيءٌ منهما، لما سيأتي من توضيحه عند تعرض المصنف له. وعليه، فالاختلاف الموجب لتغيير المعنى مانع عن جواز التمسك بظواهر الكتاب.

وقد عقد الشيخ الأعظم رحمته التنبيه الثاني لبيان ذلك، فقال: «الثاني: أنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدّي، كما في قوله تعالى حتى يطهرن، فلا يخلو إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور ... إلى أن قال: وإمّا أن لا نقول كما هو مذهب جماعة. فعلى الأوّل فهما بمنزلة آيتين تعارضتا ... إلى أن قال: وعلى الثاني، فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة - كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة - كان الحكم كما تقدم، وإلا فلا بدّ من التوقف في محل التعارض ... إلخ»^١.

١) متعلق بـ «الاختلاف» أي: بنحوٍ يوجب الاختلاف في الظهور، وهذا احتراز عن الاختلاف غير الموجب لاختلاف الظهور، مثل «الصراط والسرط» و«بسطة وبسطة» إلى غير ذلك، حيث إنّه لا إشكال في جواز الاستدلال به، لحجّيته سنداً لتواتر قرآنيته، وظهوراً لجريان أصالة الظهور فيه، كما هو واضح.

٢) الظاهر في وجوب الاغتسال.

٣) الظاهر في انقطاع الدم، وقوله «يوجب» خبر «أن الاختلاف».

لعدم^{١١} إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت^{١٢} تواترُ القراءات (*) ولا جوازُ الاستدلال بها^{١٣} (***)

(١) تعليل لعدم جواز الاستدلال فيما إذا كان الاختلاف في القراءة موجباً للاختلاف في الظهور، ووجهه واضح، إذ لا وجه للاستدلال به ما لم يثبت قرآنيته.
 (٢) إشارة إلى توهم ودفعه، أمّا التوهم فهو: أنّ اختلاف القراءات لا يوجب الإخلالَ بظهور الكتاب، لأنّ القراءات كلّها متواترة، وتواترها يحرز القرآن، فيجوز التمسك به.

ولو سلّم عدم تواترها بأجمعها، فمع ذلك يجوز التمسك بكل واحدة من القراءات، استناداً إلى ما دلّ على جواز الاستدلال بكلّ قراءة، هذا.
 وأمّا دفعه، فهو الذي أشار إليه بقوله: «لم يثبت» وحاصله: عدم ثبوت تواتر القراءات، وإن نسب إلى المشهور ذلك. وكذا لم يثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، إذ الدليل ورد في جواز القراءة بكل قراءة، لا في جواز الاستدلال به، ومن المعلوم أنّه لا ملازمة بينهما.
 (٣) أي: بالقراءات.

(*) ظاهره أنّه على تقدير ثبوت تواتر كل قراءة - كما نسب إلى المشهور خلافاً للشيخ وجماعة لإنكارهم تواترها - يجوز التمسك بها، وهو في غاية الضعف، لأنّه على مبنى الطريقة في الإمارات - كما هو المفروض والمعتمد - يكون الحكم التساقط، وعدم جواز الاستدلال بشيءٍ من القراءات المختلفة مضامينها.

(***) لا يخفى ما فيه، لأن مجرد جواز الاستدلال بها إنّما يصحّح التمسك بها في غير صورة اختلاف الظهور باختلاف القراءة. وأمّا في صورة اختلافه باختلافها فلا يصحّح الاستدلال بها، بل مقتضى القاعدة بناءً على الطريقة هو التساقط، وعدم حجية شيءٍ من القراءتين المتعارضتين.

وإن نُسب [١] إلى المشهور تواترها، لكنّه ٢) مما لا أصل له، وإتما الثابت جواز

[١] نسبه إلى المشهور شيخنا الأعظم رحمته الله في عبارته المتقدمة، وكذلك المحقق القمي رحمته الله وغيرهما، بل حُكي الإجماع على تواتر القراءات السبع.

قال المحقق الآشتياني رحمته الله: «المشهور بين الأصحاب، بل المدعى عليه الإجماع في روض الجنان لثاني الشهيدين وجامع المقاصد لثاني المحققين - بعد اتفاقهم على تواتر القرآن في الجملة - هو تواتر القراءات السبع المروية عن مشايخها السبعة، وهم: نافع وأبو عمرو والكسائي وحمة وابن عامر وابن كثير وعاصم، وهو الذي صرح به في محكي التذكرة، ونُسب إلى الصدوق والسيد والشهيد في الذكرى والشيخ الطبرسي ... الخ» [١].

والظاهر أنّ مقصود مدعي التواتر هو تواتر القراءات عن النبي صلوات الله عليه وآله لا عن القراء السبع أو العشر، لما قيل من أنّ المدار في ثبوت القرآنية هو التواتر عنه صلوات الله عليه وآله. قال الشهيد الثاني رحمته الله - بعد دعوى تواتر القراءات العشر - : «فإنّ الكلّ من عند الله نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين، تخفيفاً على الأمة ... الخ» [٢].

(٢) أي: لكن ما نسب إلى المشهور ممّا لا أصل له، لعدم ثبوته بدليل.

قال المحقق القمي رحمته الله: «وكيف كان، فدعوى تواتر السبعة عن النبي صلوات الله عليه وآله محلّ الكلام» [٣]، وقال به جماعة آخرون كالسيد المجاهد والفاضل النراقي رحمته الله.

وقال المحقق الآشتياني: «والذي يقتضيه الإنصاف عدم حصول الجزم بتواتر

[١] «مجر الفوائد، ج ١، ص ٩٤»

[٢] «المقاصد العلية في شرح الألفية، ص ٢٤٥»

[٣] «قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٠٦؛ مفاتيح الأصول، ص ٣٢٢؛ مناهج الأحكام، ص ١٥٠»

القراءة بها^(١)، ولا ملازمة بينهما^(٢) كما لا يخفى.

القراءات السبعة، فضلاً عن العشرة، فضلاً عن غيرهم، عن النبي ﷺ «^(١)».

(١) أي: بالقراءات، نظير ما رواه سالم بن سلمة عن الصادق عليه السلام قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله عزّ وجلّ على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، وقال: أخرجه علي عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ وجلّ كما أنزله الله على محمد ﷺ وقد جمعته من اللّوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن، لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنّما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرءوه»^(٢).

فإنّ قوله عليه السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس» أجنبني عن جواز الاستدلال بكلّ قراءة، لظهوره في جواز القراءة فقط.

(٢) أي: لا ملازمة بين جواز القراءة وبين جواز الاستدلال بها، لقصور ما دلّ على جواز القراءة عن إثبات جواز الاستدلال بها، فإنّ جواز القراءة غير جواز الاستدلال كما هو واضح، هذا.

ويحتمل - كما في بعض المحواشي^(٣) - أن يكون المقصود: أنّه لا ملازمة بين

«١» بحر الفوائد، ج ١، ص ٩٥

«٢» أصول الكافي، ج ٢، ص ٦٣٣، الحديث: ٢٣؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٢١، الباب ٧٤

من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل

«٣» شرح كفاية الأصول للعلامة الرشتي، ج ٢، ص ٦٢

ولو فرض^١ جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها (*)

جواز القراءة وبين التواتر، ولا بين جواز القراءة وبين جواز الاستدلال (**).^١

(١) أي: بعد تسليم الملازمة بين جواز القراءة وبين جواز الاستدلال، فلا وجه لترجيح بعض القراءات على بعض كما احتمله شيخنا الأعظم بقوله: «فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كان الحكم كما تقدم، وإلا فلا بدّ من التوقف في محل التعارض، والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقاً، بناءً على ثبوت الترجيح هنا»^١.

[ومحصله: إته - بناءً على عدم تواتر القراءات - إن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة ولو كان الناقل لها واحداً، كانت القراءتان المتعارضتان بمنزلة آيتين تعارضتا، ويتعين الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو الأظهر، ومع التكافؤ يرجع إلى غيرهما.

وإن لم يثبت جواز الاستدلال بكل قراءة - وسلّمنا شمول دليل نقل الواحد لنقل القراءات - احتمال التوقف في العمل بالقراءتين المتعارضتين، مع فقد المرجح، فإن كان في إحداها مزية تعين الأخذ بها. ويحتمل التوقف مطلقاً حتى مع وجود المرجح، لعدم ثبوت الترجيح - بمرجحات الخبرين المتعارضين - في القراءتين

(*) إلا أن يفصل - كما قيل - بين حكاية نفس الآية و حكاية قراءة المعصوم ﷺ

لها، فإنها على الثاني حكاية فعل المعصوم ﷺ فتدخل في السنة المحكية، فليتأمل.

(**) لكن لا يبعد استفادة جواز الاستدلال من النصوص الآمرة بالرجوع إلى

القرآن، فليتأمل.

بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص

المتعارضتين، هذا.

وأورد المصنف عليه هنا وفي الحاشية ^{١١} "بعدم المجال لترجيح إحدى القراءتين على الأخرى، وذلك لأنّ الأمارات غير العلمية - ومنها القراءات المنقولة بغير التواتر - إمّا أن تكون حجة من باب الطريقة، وإمّا من باب الموضوعية والسببية. ولا يتنجه ترجيح إحدى القراءتين على كلا المبنيين.

أمّا على الأوّل، فلأنّ الأصل في تعارض الطريقتين هو التساقط، والرجوع إلى دليل آخر من عموم أو أصل. نعم التزم المشهور بالترجيح في الخبرين المتعارضين المتفاضلين، استناداً إلى أخبار العلاج الواردة في الروايات المتعارضة، ولولاها كان الأصل في تعارض الروايتين هو التساقط، كسائر الأمارات المتعارضة.

وأما على الثاني، فلأنّ الأصل في المتعارضين هو التخيير، كما هو واضح.

وعليه، فلا وجه للحكم بالترجيح بين القراءتين - بناءً على الطريقة - إلّا بالتعدي من مورد الأخبار العلاجية - وهو الخبران المتعارضان - إلى مطلق الأمارات غير العلمية، كالشهرتين والإجماعين والظاهرين والقراءتين، بتنقيح المناط وإسقاط خصوصية الخبرين المتعارضين، ومن المعلوم أنّه لا وجه للتعدي مع عدم القطع بمناط الترجيح في الخبرين. [

فالمحصل: أنّه - بناءً على جواز الاستدلال بكل قراءة - يكون مقتضى القاعدة في تعارض القراءتين على الطريقة التساقط، وعلى الموضوعية التخيير. ولا وجه لملاحظة الترجيح والتخيير بين القراءتين أصلاً، لاختصاصها بالروايات المتعارضة.

المؤدّي^١ بناءً^٢ على اعتبارها^٣ من باب الطريقة، والتخير^٤ بينها بناءً على السببية، مع^٥ عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد^٦ من الرجوع

لكن يمكن إجراء حكم تعارض الخبرين في القراءتين المتعارضتين، بدعوى كون القارئ راوياً للقرآن، فتندرج القراءتان المتعارضتان في الروايتين المتعارضتين، فيعامل معهما معاملتهما، فتأمل.

(١) أي: يتساقطان في المدلول المطابق، لا المدلول الالتزامي وهو نفي الثالث.

(٢) قيد لقوله: «سقوطها» وضمير «سقوطها» راجع إلى الأمارات.

(٣) أي: اعتبار الأمارات من باب الطريقة.

(٤) معطوف على «سقوطها».

(٥) قيد لـ «سقوطها» وما بعده، يعني: أن كون مقتضى الأصل في تعارض

القراءتين هو التساقط - بناءً على الطريقة - والتخير على الموضوعية، مبني على اختصاص دليل الترجيح بالخبرين المتعارضين، وعدم شموله لسائر الأمارات المتعارضة. وأما بناءً على عدم اختصاصه بهما، فلا بد من الرجوع إلى الأخبار العلاجية وترجيح ما تقتضي تلك الأخبار ترجيحه، ولا وجه للتساقط أو التخير كما لا يخفى.

(٦) هذا تنمة الإيراد على شيخنا الأعظم رحمته، وليس وجهاً مستقلاً، وغرضه:

أته بعد تساقط القراءتين المختلفتين في الظهور - بناءً على الطريقة - يرجع إلى العموم أو الأصل العملي على اختلاف المقامات.

ففي المرأة الحائض التي انقطع عنها الدم، وشك في جواز وطئها قبل الاغتسال

- بعد تساقط قراءتي «يظهرن» بالتشديد والتخفيف - هل يبني على عدمه،

حينئذٍ^١ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات.

لاستصحاب الحرمة، أو على جوازه، لقوله تعالى: ﴿فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شَتْمٌ﴾^(١) لدلالته على جواز الوطء في كل زمان، خرج منه زمان وجود الدم قطعاً، وخرج غيره مشكوك فيه، فيشك في التخصيص الزائد، فيرجع إلى العام؟ أو لا يتمسك بشيءٍ منهما، بل يتشبه بأصل البراءة المقتضي للجواز، فلا بدّ من التأمل في الموارد حتى يعلم أنّ المورد من موارد الرجوع إلى العموم أو الأصل، والله تعالى هو الهادي.

(١) أي: حين كون مقتضى الأصل في تعارض الأمارات هو التساقط.

فصل

قد عرفت ^١ حجية ظهور (*) الكلام في تعيين المرام، فإن أُحرز ^٢

احتمال وجود القرينة أو قرينة الموجد

(١) لما عقد الفصل السابق لبيان جهة كبروية وهي حجية ظواهر الألفاظ، تعرّضَ في هذا الفصل للبحث عن الصغرى وهي إحراز الظهور، وأنّ اللفظ الفلاني ظاهر في المعنى.

ومحصل ما أفاده: أنّ الظهور إن أُحرز بالقطع فلا شك في حجيته ولزوم اتباعه، وإن لم يحرز به، فإنّما أن يكون الشك وعدم إحراز الظهور لأجل احتمال وجود القرينة، وإنّما للشك في قرينية ما هو موجود، وإنّما للشك في الوضع، وأنّ الموضوع له هل هو هذا المعنى أم غيره؟ فالصور ثلاث سيأتي بيانها.

(٢) بالبناء للمجهول، والنائب عن الفاعل ضمير مستتر يرجع إلى ظهور

(*) لا فرق في كون منشأ هذا الظهور الوضع وغيره، لاستقرار بناء العقلاء على حجية الظواهر، وكشفها النوعي عن المرادات، مع الغض عن منشأ الظهور من الوضع وغيره.

بالقطع، وأن المفهوم منه ^(١) جزءاً - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا، فلا كلام، وإلا ^(٢) فإن كان ^(٣) لأجل احتمال وجود

الكلام، وقد فسره بقوله: «وأن المفهوم ... هو ذا».

(١) أي: من الكلام.

(٢) أي: وإن لم يحرز ظهور الكلام بالقطع، فإن كان ... إلخ.

(٣) أي: فإن كان عدم الإحراز، وهذا إشارة إلى الصورة الأولى، وهي كون

الشك في الظهور ناشئاً من احتمال وجود القرينة.

وحاصل ما أفاده فيها: أنه لا خلاف في أن الأصل عدم القرينة، والبناء على

كون اللفظ ظاهراً فيما هو الموضوع له، إنما الكلام في أن البناء على المعنى الموضوع

له هل يكون بعد البناء على عدم القرينة لأصالة عدمها، بأن يثبت أولاً ببركة هذا

الأصل ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي، ثم حجيته بأصالة الظهور كما قال به بعض؟

أم يكون أصالة الظهور حجةً عند احتمال وجود القرينة بلا حاجة إلى أصل عدمي

كما عليه المصنف، أم ليس في البين إلا أصالة عدم القرينة، وأن مرجع أصالة العموم

والإطلاق والحقيقة إلى أصالة عدم القرينة، كما عليه الشيخ الأعظم رحمته، حيث قال

في مقام بيان ما خرج عن عموم حرمة العمل بالظن ما لفظه:

«منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب

والسنة، وهي على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند

احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم

والإطلاق. ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يُقطع

بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة ... إلخ» ^(١).

قرينة^(١) فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها.
لكن الظاهر أنّه معه^(٢) يُبنى على

وعليه يظهر الفرق بين ما ذكره المصنف من التزامه بأصالة الظهور التي هي أصل وجودي، وما ذكره الشيخ من إرجاع أصالة العموم ونحوها إلى أصل عدمي أعني به أصالة عدم القرينة، فلاحظ.

(١) أي: رافعة للظهور، كالقرينة الصارفة، نحو «يرمي» في قولك: «رأيت أسداً يرمي» أو دافعة أي: مانعة عن انعقاد الظهور، كالإجمال الناشئ عن اشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر.

(٢) أي: مع احتمال وجود القرينة، وضمير «أته» للشأن، وهذا تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم في عبارته المتقدمة.

وحاصل ما أفاده الشيخ: أنّ الأخذ بظاهر الكلام منوط بأحد أمرين:
الأول: القطع بعدم وجود قرينة على خلافه.

الثاني: البناء على عدم القرينة - فيما إذا شك في وجودها - بأصالة عدم القرينة.

وأورد عليه المصنف هنا وفي الحاشية بأنّ بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام ما لم يقطع بوجود قرينة على الخلاف، وليس بناؤهم على إجراء أصالة عدمها في ظرف الشك في وجودها، كما يدّعيه شيخنا الأعظم رحمته الله.

قال في الحاشية: «وكذا أصالة عدم القرينة في مثل المقام، فإنّ المعلوم من حالهم إنّما هو عدم الاعتناء باحتمالها في صرف الظهور المستقرّ عليه الكلام، لا في أصل انعقاده واستقراره له لو لم يكن المعلوم منهم خلافه»^(١).

والفرق بين مختار الشيخ والمصنف هو: أنه بناءً على ما أفاده الماتن يحمل الكلام على ظاهره عند احتمال وجود القرينة، بلا حاجة إلى التمسك بأصالة عدم القرينة. وبناءً على مذهب الشيخ يكون الأخذ بالظهور منوطاً بإجراء أصالة عدم القرينة المشروط بالفحص عنها واليأس عن الظفر بها (*).

فحاصل الفرق بينهما: أن حمل اللفظ على معناه الظاهر متوقف على الفحص عن القرينة عند احتمالها بناءً على مذهب الشيخ، ولا يتوقف عليه بناءً على مذهب المصنف.

(*) ولكن الحق الاحتياج إلى كليهما معاً، أما أصل عدم القرينة فلنفيها ليثبت به بقاء الظهور الثابت بالوضع ونحوه، وعدم عدول المتكلم عنه بقرينة.

وأما أصالة الظهور، فلإثبات حجية هذا الظهور الذي ثبت بقاءه بأصالة عدم القرينة، وكونه مراداً جدياً للمتكلم، فالأصل العدمي ينقح الصغرى، والوجودي يُثبت الكبرى.

وبالجملة: ففي المقام مراحل ثلاث:

الأولى: أصل الظهور الثابت بالوضع ونحوه.

الثانية: بقاء هذا الظهور وعدم عدول المتكلم عنه، والثبت له أصالة عدم القرينة.

الثالثة: كون هذا الظاهر مراداً، ويثبت بأصالة الظهور.

ولايخفى أن صريح كلام الشيخ رحمته رجوع الأصول المرادية - من أصالتي العموم والإطلاق - إلى أصل عدمي وهو أصالة عدم القرينة.

لكن الظاهر خلافه، إذ شأن أصالة عدم القرينة إحراز بقاء الظهور وعدم العدول عنه كما تقدم آنفاً، وشأن الأصول المرادية الوجودية كأصالتي العموم

المعنى الذي لولاها ^(١) كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً ^(٢)، لا أنه يُبنى عليه ^(٣) بعد البناء على عدمها ^(٤) كما لا يخفى، فافهم ^(٥).

وإن كان ^(٦) لاحتمال قرينية الوجود، فهو وإن لم يكن مجالاً للإشكال

(١) أي: لولا القرينة.

(٢) يعني: أنه يبنى على المعنى الموضوع له، من دون إجراء أصالة عدم القرينة والبناء على عدمها ليتوقف على الفحص وعدم الظفر بالقرينة.

(٣) أي: على المعنى الظاهر، وضمير «أنه» للشأن.

(٤) يعني: لا أنه تجري أصالة عدم القرينة أولاً ثم يبنى على ظهور اللفظ في

معناه.

(٥) لعله إشارة إلى ما ذكرناه في التعليقة من أنه لا بدّ أولاً من إجراء أصالة

عدم القرينة ليثبت موضوع أصالة الظهور، حتى تجري هي فيه.

(٦) معطوف على قوله: «فإن كان» وهذا إشارة إلى الصورة الثانية، وهي

الشك في قرينية الوجود، يعني: وإن كان عدم إحراز الظهور للشك في قرينية

الوجود، كالاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة كقوله: «أكرم الفقهاء والنحاة

والأصوليين إلّا شعراءهم» فإن الاستثناء صالح للرجوع إلى الأخيرة وإلى الجميع

أيضاً، فملخص ما ذكره فيه: أنه - بناءً على حجية أصالة الحقيقة تبعداً من العقلاء

والإطلاق إثبات كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم وكاشفاً عن مرامه.

فعلى هذا تكون أصالة عدم القرينة محققة لموضوع الأصول المرادية ومتقدمة

عليها رتبةً، فلا يعني إجراء أصالة عدم القرينة عن هذه الأصول المرادية. كما أن ما

استظهره المصنف من اكتفائه بأصالة الظهور غير خالٍ عن الإشكال، لما عرفت من

عدم إغناء أصالة الظهور عن أصالة عدم القرينة، لأنها محققة لموضوع أصالة الظهور.

[بخالٍ عن الاشكال] بناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد، إلا أن الظاهر^(١) أن يعامل معه^(٢) معاملة الممثل.

لا من باب الظهور - لا إشكال في البناء على المعنى الحقيقي، وعدم رفع اليد عنه إلا بحجة على خلافه، لعدم اشتراط الظهور في حجية أصالة الحقيقة على هذا البناء، فهي حجة، سواء أكانت كاشفة عن المراد أم لا. هذا، بناءً على ما هو الصحيح من كون العبارة « وإن لم يكن مجالاً » أو « وإن لم يكن بمحل ».

وأما بناءً على كون النسخة « وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال » فلا يستقيم المعنى، وذلك لأنَّ الاستفادة من العبارة حينئذٍ هو: أنه بناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد، يشكل التمسك بها في الشك في قرينية الموجود، حيث إنَّ حجيتها عند العقلاء إما مطلقة أو مقيدة بوجود الظهور، وإن لم يكن من باب الاتفاق كاشفاً عن المراد، فعلى الأول تجري أصالة الحقيقة دون الثاني، لعدم انعقاد ظهورٍ للكلام المحفوف بما يصلح للقرينية.

ولكن بطلان هذا التوجيه واضح، إذ بناءً على إناطة الحجية بالظهور لا تعبد في البين، لكون الظهور كاشفاً عادياً عن المراد، فالصواب كما عرفت أن تكون العبارة هكذا « وإن لم يكن مجالاً أو بمحلٌّ » فلاحظ.

(١) لأنَّ أصالة الحقيقة حجة من باب الظهور لا التعبد، فحينئذٍ يعامل معه معاملة الممثل، لإجمال الكلام بسبب ما احتف به مما يصلح للقرينية، فلا ظهور حتى تجري فيه أصالة الظهور، ومن المعلوم أن حكم الممثل حينئذٍ الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة.

(٢) أي: مع الكلام المحفوف بما يصلح للقرينية.

وإن كان ^(١) لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغةً أو المفهوم منه ^(٢) عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه ^(٣)، فإنه ^(٤) ظنٌّ في أته ظاهر، ولا دليل إلا على حجية الظواهر [ولا دليل على حجية الظن بالظواهر].
 نعم ^(٥) تُسبب إلى المشهور حجية قول اللغوي

(١) معطوف على « فإن كان لأجل » وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة وهي الشك في الموضوع له، أي: وإن كان عدم إحراز الظهور لأجل الجهل بالمعنى الموضوع له لغةً، أو المفهوم منه عرفاً، فحكمه عدم حجية الظن فيه، لأنه ظن بالظهور، ولا دليل إلا على حجية الظهور المعلوم، فيبقى الظن بالظهور داخلًا تحت أصالة عدم حجية الظن.

(٢) أي: من الكلام.

(٣) أي: في هذا الظهور الذي لم يُحرز للشك في منشئه وهو الموضوع له، أو مفهومه العرفي.

(٤) أي: فإن الظن بظهور اللفظ في الموضوع له - الذي لم يعلم وضع اللفظ له - ظنٌّ في أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى، ومن المعلوم عدم حجية هذا الظن، لأنه - مع فرض كونه مظنوناً - لم يبرز الظاهر الذي هو موضوع الحجية بيناء العقلاء حتى يكون الظن بالظهور حجةً فيه.

حجية قول اللغوي

(٥) هذا استدراك على قوله: « ولا دليل على حجية الظن بالظواهر » وحاصله: أنه إذا كان منشأ الشك في الظهور الجهل بالموضوع له، فقد تُسبب إلى المشهور حجية الظن الحاصل من قول اللغوي به، واستدل لهم بوجوه خمسة سيأتي

بالخصوص^١ في تعيين الأوضاع، واستدلّ لهم [واستدلاهم] باتفاق العلماء^٢،
بل العقلاء^٣

بيانها.

ثم إنّ هذه المسألة عنوانها شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «وأما حجية الظن في أنّ هذا ظاهر، فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئيٍّ من هذه المسألة، وهي حجية قول اللغويين في الأوضاع، فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية ... إلخ»^٤ فراجع.

(١) أي: بأدلة خاصة سيأتي بيانها، لا بدليل الانسداد.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل من الوجوه التي استدلت بها على حجية قول اللغوي، وحاصله: أنّه استقرّت سيرة العلماء على التمسك بقول اللغوي في مقام الاستدلال، إذ لو سئلوا عن الوجه الداعي لهم إلى جعل لفظٍ قالباً لمعنىٍّ لأجابوا بأنّ الداعي إلى ذلك هو الظفر بذلك المعنى في كلام اللغويين. ولو كان هناك لجاج ومخاصمة لسكت الخصم بذلك، ولا يعترض عليهم بأنّه لا ينبغي التمسك بقول اللغوي في تشخيص الأوضاع، والسكوت وعدم الإنكار دليل على اتباع قول اللغوي عندهم وعملهم به.

(٣) هذا هو الوجه الثاني وحاصله: استقرار سيرة العقلاء - بما هم عقلاء - على الرجوع إلى قول اللغوي والاستناد إلى كلامه في تشخيص الموضوع له عن غيره، والظاهر أنّ هذه السيرة ممضاة لعدم الردع عنها.

على ذلك^(١)، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله^(٢) في مقام الاحتجاج بلا إنكارٍ من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض^(٣) دعوى الإجماع على ذلك^(٤).

وفيه^(٥):

وقد تعرّض شيخنا الأعظم لبيان هذين الوجهين بقوله: «وكيف كان فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات، والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد»^(١).

(١) أي: على التمسك بقول اللغوي الكاشف عن حجّيته.

(٢) أي: بقول اللغوي، وقوله: «بلا إنكار» متعلق بـ «يستشهدون».

(٣) كالسيد المرتضى على ما تُنسب إليه.

(٤) أي: على حجّية قول اللغوي، وهذا هو الوجه الثالث، والفرق بينه وبين الوجه الأوّل - أعني به اتفاق العلماء - هو: أنّ الأوّل وكذا الثاني إجماع عملي على الرجوع إلى قول اللغوي بما أنّ قوله حجة، وهذا الوجه إجماع قولي.

وقد ذكره شيخنا الأعظم بقوله: «وقد حكى عن السيد عليه السلام في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين»^(٢).

(٥) هذا جواب عن الوجه الأوّل والثاني أعني بهما اتفاق العلماء والعقلاء

(١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٤»

(٢) «فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٤، ولكن لم نظفر بدعوى الاجماع في الذريعة، نعم ادعاه المحقق

التقي في هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢١٣ - ٢١٤، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول، ص ٦١

أنّ الاتفاق [ممنوع ^١، و] لو سلّم اتّفاقه ^٢

معاً، وحاصل ما يمكن استفادته من العبارة أجوبة ثلاثة:

الأوّل: عدم ثبوت الاتفاق العملي على الرجوع إلى قول اللغوي، لا من العقلاء ولا من العلماء.

الثاني: أنّه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور لا يفيد ذلك الاتفاق شيئاً، إذ مناط حجيته هو الكشف عن دليل معتبر، وهو غير ثابت، لاحتمال عدم ثبوت السيرة في زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردّها مع إمكانه دليلاً على إيمانه.

الثالث: أنّ السيرة لما كانت دليلاً كثيراً، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن منها، وهو صورة اجتماع شرائط الشهادة من التعدد والعدالة في اللغوي، ومع الشك في اجتماع الشرائط - كما هو محل البحث - لا تكون السيرة حجة، وإلا فلا كلام فيما إذا حصل العلم أو الوثوق بقوله.

والمذكور في الرسائل من الأجوبة عن الاتفاق هو هذا الثالث، قال عليه السلام: « وفيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لا مطلقاً، ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرّجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد ... إلخ » ^١.

(١) إشارة إلى الجواب الأوّل المتقدم بقولنا: « عدم ثبوت الاتفاق ... ».

(٢) الضمير راجع إلى الاتفاق، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني المتقدم بقولنا: « أنّه على تقدير ... » ومقصوده عليه السلام: أنّه لو سلّم وقوع الإجماع العملي من العلماء والعقلاء من باب الاتفاق على حجية قول اللغوي، فهذا الاتفاق العملي غير مفيد.

فغير مفيد (*)، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه ^١ مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

والإجماع المحصل ^٢ غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً في

(١) أي: مع أن المتيقن من الاتفاق العملي هو الرجوع إلى قول اللغوي مع اجتماع شرائط الشهادة، وهذا إشارة إلى الجواب الثالث.

(٢) هذا رد للدليل الثالث، وهو دعوى الإجماع عليه، وحاصل ما أفاده في الرد: أن الإجماع إما محصل وإما منقول.

أما المحصل، فهو غير حاصل، إذ بعد احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء لا يتحقق الإجماع المحصل الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام.

وأما المنقول، ففيه إشكالان:

أحدهما: أن الإجماع المنقول ليس حجةً في شيءٍ من المقامات، كما سيجيء إن شاء الله تعالى. وقد أشار إلى هذا بقوله: «غير مقبول».

ثانيهما: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة، لا يبقى وثوق بكون الإجماع تعديداً، فلو سلّم حجية الإجماع المنقول في سائر الموارد، أشكل الاعتماد عليه هنا، لاحتمال مدركيته.

(*): إن كان غرضه من عدم الإفادة تسليم ثبوت الاتفاق في زماننا وعدم ثبوته في زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردع الشارع إمضاءً للسيرة، ففيه: أنه يمكن إثبات اتصال السيرة المحققة في زماننا قطعاً بزمان المعصوم عليه السلام بالاستصحاب.

وإن كان غرضه عدم ثبوت حجية السيرة مع فرض اتصالها بزمانه عليه السلام، ففيه: أن عدم الردع عن مثلها مع عدم مانع عنه - كتنقية أو غيرها - دليل على إمضاءها، وهو كافٍ في حجيتها.

مثل المسألة مما احتمل قريباً^{١١} (*) أن يكون وجهُ ذهابِ الجملِ لولا الكل هو

وقد أشار المصنف إلى هذا الإشكال بقوله: «خصوصاً في مثل المسألة».

(١) هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الوجوه التي استدلّ بها على حجية قول اللغوي، وهو أوسع من الوجوه الثلاثة المتقدمة، وحاصله: أن قول اللغوي معتبر، لأنه من أهل الخبرة فيما يختص به، وقد بنى العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة فيما يختصون به، فيكون الرجوع إلى اللغوي من باب الرجوع إلى أهل الخبرة.

وهذا الوجه حكاه الشيخ عن الفاضل السبزواري رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بقوله: «قال الفاضل السبزواري - فيما حكى عنه في هذا المقام - ما هذا لفظه: صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات - البارزين في صنعتهم البارعين في فهمهم فيما اختص بصناعتهم - ممّا اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان»^{١٢}.

وقد أورد المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على هذا الدليل بوجهين كما سيأتي.

(*) ويستفاد من عبارة المصنف - حيث جعل الإجماع مدركياً - أن هناك وجهاً آخر لحجية قول اللغوي، وهو استقرار سيرة العقلاء على مراجعة أهل الخبرة من كل فن، كما حكاه شيخنا الأعظم عن الفاضل السبزواري.

لكن لو أريد إثبات المعنى الحقيقي بالرجوع إلى اللغوي من حيث إنّه من أهل الخبرة، ففيه: أنه ليس من أهل خبرة الأوضاع حتى يصح الرجوع إليه، بل ليس هو من أهل خبرة موارد الاستعمال أيضاً، لوضوح اعتبار النّظر والرأي في الخبرية، فاعتبار العدد والعدالة حينئذٍ متجه.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٤؛ رسالة في تحريم الغناء، ضمن مجموعة رسائل في حكم الغناء،

اعتقاد أنه ^{١١} مما اتفق عليه ^{١٢} العقلاء من ^{١٣} الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما ^{١٤} [مما] اختص بها.

والمتيقن من ذلك ^{١٥} إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق [موجباً للوثوق] والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل ^{١٦} (*) لا يكون اللغوي من أهل خبرة

(١) أي: أن الرجوع إلى قول اللغوي.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الرجوع إلى أهل الخبرة.

(٣) بيان للموصول في «مما اتفق».

(٤) متعلق بـ «الرجوع».

(٥) أي: من الرجوع إلى أهل الخبرة، وهذا أحد الإيرادين على الدعوى المتقدمة، وحاصله: أن المتيقن من هذه السيرة العقلائية هو ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان بقول أهل الخبرة، ولا يحصل ذلك من قول اللغوي، ومع عدم حصوله لا دليل على اعتبار قوله وإن كان من أهل الخبرة.

(٦) هذا هو الإيراد الثاني، وحاصله: - بعد تسليم حجية قول أهل الخبرة - أن الرجوع إلى قول اللغوي أجني عن الرجوع إلى أهل الخبرة، ضرورة أن اللغوي

(*) الأولى تقدم هذا الإيراد الثاني على الأول، بأن يقال: «ليس اللغوي من أهل الخبرة أولاً، ولم ينهض دليل على اعتبار قوله - بعد تسليم كونه من أهل الخبرة - ثانياً» لأن مناط اعتبار قولهم - وهو إفادة الوثوق - مفقود في قول اللغوي، فلا وجه لاعتباره.

لكن فيه: أن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة ليس على الوثوق الشخصي، بل النوعي، وهو حاصل من قول اللغوي بناءً على كونه من أهل الخبرة.

ذلك^١، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال (*). بدهاة^٢ أن همّه^٣ ضبط موارد، لا تعيين أن أياً منها^٤ كان اللفظ فيه حقيقةً أو مجازاً (***)، وإلا لوضعوا لذلك^٥ علامةً، وليس ذكره أولاً^٦ علامةً كون اللفظ

ليس من أهل الخبرة بالأوضاع، بل شأنه ضبط موارد الاستعمال، لا تعيين حقائقها ومجازاتها، فاللغوي خبير بموارد الاستعمال، من دون أن يميّز الحقائق عن المجازات.

(١) أي: من أهل الخبرة بالأوضاع، والأولى أن يقال: «من أهل الخبرة بها».

(٢) تعليل لعدم كون اللغوي من أهل الخبرة بالأوضاع.

(٣) أي: أن همّ اللغوي ضبط موارد الاستعمال.

(٤) أي: من موارد الاستعمال، وضمير «فيه» راجع إلى «أياً».

(٥) غرضه إثبات عدم كون اللغوي خبيراً بالأوضاع، وحاصله: أنه لو كان خبيراً بكلّ من المعاني الحقيقية والمجازية لكان اللازم وضع علامةٍ لتشخيص الحقائق عن المجازات، وعدم وضعها له دليل على عدم اطلاعه بالأوضاع.

(٦) إشارة إلى وهمٍ ودفعه، أمّا الوهم فهو: أن اللفظ إذا كان له معنى حقيقي ومجازي، فما يذكره اللغوي أولاً هو المعنى الحقيقي، فتقديم أحد المعنيين أو المعاني بالذکر علامةً كونه هو المعنى الحقيقي.

(*) بل ليس اللغوي من أهل خبرة موارد الاستعمال أيضاً، بناءً على اعتبار النظر والحدس في الخبرة كما هو كذلك، وقد مرّت الإشارة إليه في بعض التعاليق.

(**) لكن الإنصاف أن اللغوي وإن لم يكن خبيراً بالأوضاع وعارفاً بالحقائق والمجازات، إلا أن قوله موجب لظهور اللفظ في المعنى الذي استعمله فيه، وهذا المقدار كافٍ في إثبات الظهور الذي هو موضوع الحجة العقلانية.

حقيقةً فيه ^(١)، للانتقاص ^(٢) (*) بالمشترك.

وكون ^(٣) موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن تُحصى، لانسداد

وأما الدفع، فهو: أن ذكر أحد المعاني أولاً ليس علامة كون اللفظ حقيقةً فيه ومجازاً في سائر المعاني، لانتقاضه بالمشترك، إذ من المسلّم أن جميع المعاني المذكورة له قد وُضع بإزائها اللفظ، فلو كان المذكور أولاً هو المعنى الحقيقي لزم أن يكون ما عده من المعاني الموضوع لها اللفظ المشترك مجازات. وهذا خلاف ما تسالموا عليه من وضع اللفظ بإزاء جميع المعاني.

وعليه، فلا يمكن الالتزام بأن المعنى المذكور أولاً هو المعنى الحقيقي حتى يكون اللغوي لأجله عالماً بالأوضاع، مضافاً إلى علمه بموارد الاستعمال.

(١) هذا الضمير وضمير «ذكره» راجعان إلى المعنى.

(٢) تعليل لقوله: «ليس» وقد عرفت توضيحه.

(٣) هذا هو الدليل الخامس على حجية قول اللغوي، وحاصله: التمسك بدليل الانسداد الصغير أي المختص بالظن الحاصل من قول اللغوي.

وتقريبه: أن باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات منسد، والرجوع إلى البراءة غير جائز، لاستلزامه الخروج عن الدين، أو المخالفة القطعية في كثير من الموارد، والاحتياط غير واجب للعسر، والأصول الشخصية باطلة، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فيتعيّن العمل بقول اللغوي، لكونه مفيداً للظن.

(*) هذا النقص غير وارد، إذ للقاتل بعلاميته أن يقول باختصاص أماريته بحال الجهل، وأما مع العلم بتعدد الوضع والاشتراك اللفظي فليس ذكره أولاً علامة الوضع، فالأولى منع العلامة لعدم الدليل عليها.

باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث ^١ يُعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن ^٢ كان المعنى معلوماً في الجملة، لا يوجب ^٣ اعتبار قوله

وبالجملة: فانسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات يوجب اعتبار الظن الحاصل فيها بقول اللغوي، للاحتياج إلى معرفة معانيها.

[والمستدل بالانسداد هو المحقق التقي رحمته حيث قال: «ويدل على حجية الثاني: عموم البلوى باستعلام اللغات، مع عدم حصول الغناء عنها، مع انسداد طريق القطع في كثيرٍ منها، فلا مناص عن الأخذ بالظن فيها ...» ^١.]

(١) متعلق بـ «العلم بتفاصيل» وبيان له.

(٢) وصلية، وهو قيد لـ «انسداد باب العلم» ومثال معلومية المعنى إجمالاً لفظ «الغناء» فإنه وإن تردد بين كونه مطلق الصوت المطرب وبين كونه الصوت المطرب المشتمل على الترجيع، لكن القدر المتيقن منه هو المشتمل على الترجيع، وأما غيره فلم يظهر شمول لفظ الغناء له.

ومثله لفظ الصعيد، فإنه لا يعلم أنه مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب الخالص. وغيرهما من الألفاظ المأخوذة في حيز الخطابات الشرعية التي لا يعلم مفهومها سعةً وضيقةً، مع العلم بالمعنى في الجملة.

(٣) خبر قوله: «وكون» وجواب عنه، وملخصه: أن فرض الانسداد في تفاصيل اللغات مع انفتاح باب العلم أو العلمي في الأحكام الشرعية لا يُجدي في حجية قول اللغوي، إذ لا يلزم من الاحتياط أو جريان أصل البراءة - في موارد انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات - المحذور اللازم من انسداد باب العلم

ما دام^(١) انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام من العُسر والخرج الناشئين من الاحتياط والخروج عن الدين، أو المخالفة القطعية الكثيرة الناشئ من جريان البراءة.

وعليه، فلا يثبت اعتبار قول اللغوي فيها.

وبعبارة أخرى: أن جريان مقدمات الانسداد منوط بترتب محذور الخروج عن الدين، أو الوقوع في الحرج الشديد، ومن المعلوم أنه لا يلزم من إجراء أصل البراءة في موارد الجهل بتفاصيل اللغات محذور الخروج عن الدين، كما لا يلزم من إجراء أصل الاحتياط في تلك الموارد العُسر أو الحرج المنفيان في الشريعة المقدسة، ومع عدم لزوم أحد هذين المحذورين لا يتم دليل الانسداد لإثبات حجية الظن المحاصل من قول اللغوي.

نعم إذا ترتب أحد المحذورين المتقدمين، ثبت انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام، فيصير مطلق الظن - الذي منه الظن المحاصل من قول اللغوي - حجة.

فالتنتيجة: أنه لا تتم مقدمات الانسداد الصغير لإثبات حجية قول اللغوي.

ثم إن ما تقدم من تقرير الانسداد وجوابه قد أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام بقوله: «ولا يتوهم أن طرح قول اللغوي غير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام، لاندفاع ذلك بأن أكثر موارد اللغات إلّا ما شدّ وندر - كلفظ الصعيد ونحوه - معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفى... إلخ»^(١).

(١) ظرف لقوله: «لا يوجب» و«دام» هنا تامة بمعنى ثبت، أي: لا يوجب

ومع الانسداد^١ كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن، من باب حجية مطلق الظن، وإن فُرِضَ انفتاح باب العلم باللغات^٢ بتفاصيلها فيما عدا المورد^٣.
نعم^٤ لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب

اعتبار قوله في ظرف ثبوت انفتاح باب العلم.

والأولى أن يقال: «ما انفتح باب العلم بالأحكام» أو «ما دام باب العلم بالأحكام مفتوحاً».

(١) أي: ومع انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام كان قول اللغوي حجةً في خصوص هذا المعظم بشرط إفادته الظن، فحجيته حينئذٍ تكون من باب حجية مطلق الظن، وإن فُرِضَ انفتاح باب العلم والعلمي بالنسبة إلى ما عدا هذا المعظم من اللغات، وقد تقدم تربيته بقولنا: «نعم لا ريب ... إلخ».

(٢) فلا يكون انسداد باب العلم والعلمي في اللغات منشأً لحجية قول اللغوي.

(٣) أي: فيما عدا المورد الذي لا يعلم تفصيل المعنى اللغوي فيه.

(٤) غرضه الاستدراك على ما ذكره من أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات

لا يوجب اعتبار قول اللغوي، وأن المدار على الانسداد في الأحكام.

وحاصل الاستدراك: أن الانسداد في اللغات وإن لم يترتب عليه اعتبار قول

اللغوي، لعدم كونه دليلاً على ذلك، لكن يمكن أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات حكمةً لتشريع حجية قول اللغوي إذا قام هناك دليل خاص على اعتباره،

فيكون حينئذٍ من الظنون الخاصة، كما نبّه عليه شيخنا الأعظم رحمته بقوله في صدر

المسألة: «فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن

انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب

العلم بتفاصيل اللغات موجباً له ^١ على نحو الحكمة لا العلة.
لا يقال ^٢: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.
فإنه يقال ^٣:

العلم في غالب مواردنا «^١».

وبالجملة: فالانسداد حكمة لتشريع الحجية لقول اللغوي ولو في حال انفتاح باب العلم، لا علة لتشريعها له، حتى لا يعتبر قوله مع التمكن من تحصيل العلم في المورد.

والداعي إلى جعل الانسداد حكمةً لا علةً هو منافاة إطلاق دليل حجيته - الشامل لحالتي إمكان العلم وعدمه - لعلية الانسداد المقترضة لاختصاص حجيته بحال الانسداد، كما لا يخفى.

(١) أي: لا اعتبار قول اللغوي، وضمير «اعتباره» راجع إلى قول اللغوي.

(٢) هذا إشكال على ما تقدم في الجواب عن الاستدلال على حجية قول اللغوي بكونه من أهل الخبرة بالأوضاع.

وحاصل الإشكال: أنه على ما ذكرت - من عدم حجية قول اللغوي لعدم كونه من أهل الخبرة بالأوضاع - لا يبقى فائدة في الرجوع إلى اللغة، لعدم إحراز الأوضاع بأقوال اللغويين حسب الفرض.

(٣) هذا دفع الإشكال، وتوضيحه: أن ما أنكرناه هو اعتبار قول اللغوي من حيث كونه ظناً، وأمّا إذا أفاد الوثوق والاطمئنان - خصوصاً مع اتفاق كلهم أو جلهم على معنى اللفظ - فلا إشكال في اعتباره من هذه الحثية، إذ قول اللغوي

مع هذا ^(١) لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنه ^(٢) ربما يوجب القطع بالمعنى ^(٣)، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى ^(٤) - بعد الظفر به وبغيره ^(٥) في اللغة - وإن لم يُقطع [نقطع] بأته

حينئذٍ يكون من مناشئ الحجة، وهي - أي الحجة - العلم العادي أو الوجداني، لا أنه بنفسه حجة.

ولا منافاة بين هذا - أي حصول الوثوق بقول اللغوي أحياناً - وبين ما تقدم بقوله: «ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع» إذ ما ذكره هناك راجع إلى عدم الوثوق بقوله في الأوضاع في كل موردٍ، فيمكن تحقق الوثوق بالوضع من قوله في بعض الموارد، كما هو ظاهر.

(١) أي: مع عدم كون اللغوي من أهل الخبرة بالأوضاع لا يكاد ... إلخ.

(٢) أي: فإن الرجوع إلى قول اللغوي ربما يوجب ... إلخ.

(٣) المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي، بقرينة مقابلته لقوله ﷺ: «ظاهر في معنى» يعني: أن الرجوع إلى قول اللغوي ربما يوجب القطع بالمعنى الحقيقي، كما أنه ربما يوجب القطع في موردٍ بظهور اللفظ في معنى، أعمّ من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، وهذا المقدار - أعني به القطع بظهور اللفظ في معنى ما - كافٍ في مقام الإفتاء، لعدم توقفه على معرفة أن المعنى حقيقي أو مجازي.

(٤) فما نفاه هناك هو الوثوق بالأوضاع في جميع الموارد، فلا ينافيه حصوله في بعض الموارد، فتدبر.

(٥) أي: بعد الظفر بذلك المعنى وبغير ذلك المعنى في اللغة، وغرضه: أنه بعد الظفر بذلك المعنى وبغيره في اللغة ربما يحصل الوثوق بقرائن - حالية أو مقالية أو مقامية - بكون اللفظ ظاهراً في ذلك المعنى، فيحمل عليه في مقام الاستنباط.

حقيقة فيه ^(١) أو مجاز ^(*)، كما اتفق كثيراً، وهو ^(٢) يكفي

(١) الضمير راجع «إلى «معنى» في قوله: «ظاهر في معنى» أي: وإن لم تقطع بأن اللفظ - الذي كان ظاهراً في معنى - حقيقةً في ذلك المعنى أو مجاز فيه، لكفاية الظهور في مقام الفتوى.

(٢) يعني: أن القطع بظهور اللفظ في معنى - وإن لم يعلم بأنه معنى حقيقي له - كافٍ في مقام استنباط الحكم، إذ المدار على الظهور، وهو حاصل بالفرض، دون تمييز كونه حقيقياً أو مجازياً، كما تقدم.

فتلخص: أن قول اللغوي حجة من باب الظن المطلق بناءً على تمامية مقدمات الانسداد في الأحكام، وغير حجة بناءً على عدم تماميتها، وإن فرض انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات، إذ لا يكفي مجرد ذلك في إثبات حجية قوله كما مر، إلا إذا أفاد الوثوق والعلم العادي بكون اللفظ ظاهراً في المعنى، والله العالم.

(*) بل يمكن إثبات الوضع بقول اللغوي أيضاً بعد البناء على وثاقته في نقل موارد الاستعمال، بأن يقال: إنه بعد وقوفه على استعمال أهل اللسان لفظاً في معنى بلا قرينة، فلا محالة يكون ذلك المعنى حقيقياً، إذ لو كان مجازياً لنصبوا عليه قرينة، واحتمال نصبهم لها وإهمال اللغوي لذكرها خلاف ما فرض من كونه ثقةً في النقل، كما أن احتمال وجود قرينة خفية على اللغوي مندفع بالأصل.

وبالجملية: فنقل اللغوي لموارد الاستعمال - مع ملاحظة ما عرفت - يدل على وضع اللفظ فيما استعمل فيه، وهذا غير كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، إذ المدار هنا على الظهور المجرد عن القرينة بمعونة الأصل العقلاني، وهناك على الاستعمال في المعنى المعلوم قصده، مع الجهل بكونه حقيقةً أو مجازاً، ومن المعلوم أن مجرد الاستعمال ليس أمارةً على الحقيقة.

في الفتوى (*) .

(*) لا يخفى أن لسيدنا الأستاذ رحمته وجهاً لحجية قول اللغوي قد أفاده في مجلس الدرس وفي حقائق الأصول بقوله: «ثم إن أقوى ما يستدل به على حجية قول اللغوي هو ما دلّ على حجية خبر الثقة في الأحكام. ودعوى أن خبر اللغوي ليس متعرضاً للحكم، لأنه من الخبر عن الموضوع، فاسدة، لأن المراد من الخبر في الأحكام كل خبر ينتهي إلى خبرٍ عن الحكم ولو بالالتزام ... إلخ»^١.

وملخصه بطوله: أن ما دلّ على حجية خبر الثقة في الأحكام يشمل قول اللغوي، حيث إن الإخبار عن الحكم أعم من الدلالة المطابقية، كما إذا قال الراوي: «سمعتُ الإمام عليه السلام يقول: يجوز التيمم بالتراب الخالص» فإنه إخبار عن الحكم الشرعي مطابقةً، ومن الدلالة الالتزامية، كما إذا قال اللغوي: «الصعيد هو التراب الخالص» فإنه أيضاً إخبار عن الحكم الشرعي - وهو جواز التيمم - بالدلالة الالتزامية.

وبالجملة: فقول اللغوي حجة بمناط إخباره عن الحكم الشرعي التزاماً، ولا فرق في حجية الإخبار عنه بين الدلالة المطابقية والالتزامية، هذا.

أقول: قد يختلج بالبال أنه لا يخلو من الغموض، إذ يتوجه عليه:

أولاً: أن الدلالة الالتزامية وإن لم تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، لكنها تتبعها في الوجود، فدلالة قول اللغوي على الحكم الشرعي التزاماً منوطة بدلالة اللفظ على معناه المطابقي أولاً، والمفروض عدم كون اللغوي من أهل خيرة الأوضاع حتى يدل قوله على المعنى المطابقي، ويكون الإخبار عنه إخباراً عن لازمه وهو الحكم الشرعي، وإنما هو من أهل خيرة موارد الاستعمال على ما قيل.

وعليه، فدلالة قول اللغوي على الحكم الشرعي التزاماً ممنوعة، فلو قال

اللغوي: «الصعيد هو التراب الخالص» ودلّ النص على جواز التيمم بالتراب الخالص، لم يدلّ قوله هذا - من ناحية دلالاته على جواز التيمم بالتراب الخالص - على كونه معنىً حقيقياً للصعيد أو مصداقاً له .

وثانياً: أنه يعتبر في الدلالة الالتزامية لزوم عقلاً أو عرفاً، على ما هو مذكور في علم الميزان، وذلك مفقود بين المعنى اللغوي والحكم الشرعي، ضرورة أنّ الأحكام الشرعية مجعولات ثابتة لموضوعاتها تبعداً، وليست من لوازمها العقلية أو العرفية. فجعل الأحكام الشرعية من لوازم المعاني اللغوية حتى يكون قول اللغوي إخباراً عنها التزاماً، ممّا لم يظهر له وجه .

وبعبارة أخرى: لو قال الشارع: «الغناء حرام» وكان معنى الغناء مجملاً، لم يكن قول اللغوي: «الغناء مطلق الصوت المطرب» إخباراً عن حرمة الغناء التزاماً، إلا إذا ثبت أنه معنى الغناء مطابقةً، وأنّ الحرمة من لوازمه، وقد عرفت أنّها عدم ثبوتهما .

أما الأوّل، فلعدم كون اللغوي من أهل خبرة الأوضاع .

وأما الثاني، فلعدم كون الأحكام الشرعية من اللوازم العقلية أو العرفية لموضوعاتها .

وثالثاً: أنه يستلزم الدور، حيث إنّ الدلالة الالتزامية - كما مرّ - تتوقف على الدلالة المطابقية، وهي تتوقف أيضاً على الدلالة الالتزامية، إذ المفروض أنّ الإخبار عن اللازم - وهو الحكم الشرعي - يوجب الإخبار عن ملزومه، وهو المعنى المطابقي اللغوي الذي صار حجةً لأجل الإخبار عن اللازم .

ورابعاً: أنّ قياس قول اللغوي على موضوع الحكم الشرعي - الواقع في الأخبار الثابت قطعاً تبعاً لحكمه - مع الفارق، إذ الموجب لحجية خبر الواحد بالنسبة إلى الموضوع هو دلالة الاقتضاء، بدهاه أنه لو لم يثبت الموضوع المذكور في الخبر لم يمكن

الاستدلال به على الحكم أصلاً، ولزم لغوية حجية خبر الواحد غالباً.

مثلاً: إذا قال الراوي: «سألت الإمام عليه السلام عن الفأرة التي وقعت في البئر، فأجاب عليه السلام: أنه يترجح منها سبع دلاء» فإنه لو لم يثبت بهذا الخبر وقوع الفأرة في البئر لم يكن وجه للاستدلال به على الحكم الشرعي، وهو الانفعال الزائل بترجح سبع دلاء. وما ذكره عليه السلام من الأمثلة من هذا القبيل، سواء أخبر الراوي بالموضوع فقط كما إذا قال: «دخلنا على المعصوم عليه السلام يوم الجمعة، وقال: هذا يوم عيد، أو هذا المكان وادي العقيق»، أم أخبر بالموضوع والحكم معاً، كما إذا قال عليه السلام: «هذا مسجد الشجرة يجب الإحرام فيه، أو المشعر الحرام يجب الوقوف فيه» فإنه لو لم يثبت بخبر ابن مسلم مثلاً كون هذا المكان أحد المكانين المذكورين لم يثبت وجوب الإحرام أو الوقوف فيه، لعدم صحة التمسك برواية ابن مسلم مثلاً على ذلك بدون ثبوت الموضوع.

والحاصل: أن دلالة الاقتضاء تقتضي حجية الخبر في كل من الحكم والموضوع، بخلاف قول اللغوي، لعدم جريان دلالة الاقتضاء فيه، فلا دليل على حجيته إلا ما ذكرناه في التعليقة السابقة لو تمّ، فلاحظ.

ثم إنه على تقدير عدم حجيته، فإن كان للفظ ظاهر عرفاً أخذ به، وإن لم يعلم كونه معنى مطابقاً له.

وإن لم يكن له ظاهر، فإن تردّد بين المتباينين وكان التكليف المتعلق به إلزامياً، كما إذا فرض تردد الواجب يوم الجمعة بين أربع ركعات وركعتين وخطبتين، احتاط بالجمع بينهما. وإن تردّد بين الأقل والأكثر، فعلى القول بالاحتياط في الأقل والأكثر الارتباطيين أتى بالأكثر، وعلى القول بالبراءة فيهما أتى بالأقل.

ثم إنه لا بأس ببيان الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على حجية قول اللغوي إجمالاً، وهي أمور:

الأول: أن اللغوي من أهل الخبرة، وقد استقرّ بناءً العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من دون اعتبار العدالة والعدد، بل ولا الإسلام. وفيه: ما عرفت من أن اللغوي ليس من أهل الخبرة. الثاني: إجماع العلماء على اعتبار قول اللغوي في تعيين الأوضاع اللغوية، والرجوع إليه في تعيينها.

وفيه: أن تحقق الإجماع التعبدى في المقام - مع أنه ليس من موارده - غير معلوم، لاحتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه التي استدلت بها على اعتبار قول اللغوي من حصول الوثوق لهم بقوله، أو الانسداد الصغير، أو غيرهما.

الثالث: جريان مقدمات الانسداد الصغير في باب اللغات.

وفيه: أن المدار في حجية الظن الانسدادي هو انسداد باب العلم والعلمي في معظم الفقه - لا في اللغة - كما قرّر في محله.

الرابع: ما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته في حقائق الأصول، وقد عرفته.

الخامس: ما بيّناه في التعليقة السابقة بقولنا: «بل يمكن إثبات الوضع بقول اللغوي أيضاً بعد البناء على وثاقته... إلخ».

السادس: أن قول اللغوي يفيد الاطمئنان.

وفيه: أنه أخص من المدعى، لاختصاصه بموارد اتفاق اللغويين، وأمّا موارد اختلافهم فلا يحصل الوثوق بقولهم فيها.

فصل ١١

الإجماع المنقول

الإجماع المنقول

١) الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن صغروية الإجماع المنقول لكبرى الخبر الواحد، بمعنى: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد هل هو من مصاديق الخبر الواحد - حتى إذا ثبتت حجية الخبر بما سيأتي من الأدلة كان الإجماع المنقول به حجة أيضاً - أم لا؟ وسيأتي بيانه.

وقد تعرّض لهذه المسألة شيخنا الأعظم بقوله: «ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنه من أفرادها، فيشملة أدلته، والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة (*) بين حجية الخبر

(*) لا يخلو هذا التعبير من المسامحة، إذ المقام من باب استلزام الحكم الثابت للكلي لبعض أفرادها، لا من باب الملازمة بين المتلازمين، ولأجل فردية الإجماع

بخبر [بالخبر] الواحد ^١ حجةً عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص ^٢،
من جهة ^٣ أنه من أفراده (*) من دون

و حجيته « ^١ » .

١) وأما المنقول بالخبر المتواتر فهو كالمحصّل في الاعتبار، ولذا خصّصوا النزاع
بالمنقول بخبر الواحد.

٢) أي: بدليل خاص، لا بدليل عام كدليل الانسداد.

[قال في المعالم: «اختلف الناس في ثبوت الإجماع بخبر الواحد - بناءً على
كونه حجةً - فصار إليه قوم، وأنكره آخرون، والأقرب الأول» ^٢] .

٣) متعلق بـ «حجة» وتقريباً لدليل المشهور القائلين بحجية الإجماع المنقول

المنقول للخبر كان الأنسب تأخيره عن بحث الخبر الواحد وجعله متمماً له، لأنّ العلم
بشمول أدلة حجية الخبر له منوط بتقديم بحثه على بحث الإجماع المنقول حتى يظهر أنّ
المراد بالخبر معنىً يشمل الإجماع المنقول.

فلعلّ الأولى أن يقال: «هو التعرض لفردية الإجماع المنقول لخبر الواحد حتى
يشمله دليل اعتباره لكونه من أفراده» .

(*) لا يخفى أنه بناءً على اختصاص أدلة حجية الخبر بالحسّي، لا يكون الإجماع
المنقول من أفراده حتى يشمل إطلاق أدلته أو عمومها، إلّا على بعض المباني في
الإجماع كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٩

«٢» معالم الدين، ص ١٨٢، ويظهر من صاحب القوانين أيضاً بناءً على حجية الخبر بمثل آية
النبا، فراجع قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٨٤، وكذا الفصول الغروية، ص ٢٥٨

أن يكون عليه^(١) دليلٌ بالخصوص، فلا بدّ في اعتباره^(٢) من شمول أدلته اعتباره^(٣) له، بعمومها أو إطلاقها^(٤).

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمورٍ:

الأوّل^(٥): أن وجه اعتبار الإجماع هو القطعُ برأي الإمام عليه السلام، ومستندُ القطع به^(٦) لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه^(٧) بدخوله عليه السلام في

من جهة كونه من أفراد الخبر الواحد.

(١) أي: على اعتبار الإجماع المنقول، يعني: أن كون الإجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد كافٍ في حجّيته، بعد ثبوت حجّية نفس الخبر الواحد، ولا تتوقف حجّيته على وجود دليل يدل على اعتباره بالخصوص مع الغض عن أدلة حجّية الخبر.

(٢) أي: إعتبار الإجماع المنقول.

(٣) أي: اعتبار الخبر الواحد.

(٤) الضميران راجعان إلى «أدلة» وضمير «له» راجع إلى الإجماع المنقول.

ملاك حجّية الإجماع

(٥) الغرض من عقد هذا الأمر بيان مناط حجّية الإجماع المحصّل، وأنه القطع برأي الإمام عليه السلام، ثمّ التعرّض لمنشأ هذا القطع وأنه أحد أمور أربعة تعرّض لها في المتن، وسيأتي توضيحها.

(٦) أي: مستند القطع برأي الإمام عليه السلام لحاكي الإجماع.

(٧) أي: علم الحاكي برأيه عليه السلام، وهذا هو الطريق الأوّل لاستكشاف قول المعصوم من الإجماع، ويسمّى بالإجماع الدخولي، قال شيخنا الأعظم توفيقه: «وعلى

المجمعين شخصاً، ولم يُعرف عيناً^(١)، أو قطعه^(٢) باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام

أيّ تقدير، فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين، بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام ... إلخ^(٣) «^(١)».

(١) إذ مع معرفته عليه السلام عيناً يخرج المحكي عن الإجماع المنقول قطعاً، ويدخل في نفس الخبر الواحد جزءاً، فيكون كسائر الروايات المروية عنهم عليهم السلام.

ثم إنّ هذا الإجماع الدخولي الموجب لعلم الناقل بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين قد يكون بسماع الناقل الحكم من جماعة يعلم إجمالاً بأنّ أحدهم الإمام عليه السلام، وقد يكون بغير السماع، كما إذا ظفر بفتاوى متعددة يعلم بأنّ إحداها فتوى الإمام عليه السلام، ففي هاتين الصورتين يعلم الناقل بدخول رأي الإمام عليه السلام في آراء المجمعين (*).

(٢) معطوف على «علمه» والضمير راجع إلى حاكمي الإجماع، يعني: أو قطع

(*) فالمستفاد من كلماتهم اختصاص الإجماع الدخولي بدخول قوله عليه السلام في أقوال المجمعين سواء أكان شخصه الأجل داخلاً فيهم أم لا.

وعلى هذا، فيكون فعله وتقريره عليه السلام خارجين عن الإجماع الدخولي المصطلح وإن كانا حجتين أيضاً، كما إذا صدر فعل عن جماعة نعلم أن أحدهم الإمام عليه السلام، أو صدر فعل من شخص بمحض جماعة نعلم أن أحدهم الإمام عليه السلام، فسكتوا بأجمعهم مع إمكان الردع منهم على تقدير كونه خلاف الواقع، فإنّ هذا الفعل أو التقرير ليس من الإجماع الدخولي المصطلح وإن كان بنفسه حجة.

عقلاً^١ من باب اللطف، أو عادة^٢

الحاكمي - باستلزام ما يحكيه من الإجماع - لرضا الإمام عليه السلام بمورد الإجماع من باب اللطف.

وهذا هو الطريق الثاني - من الطرق الأربعة التي يستكشف بها قول المعصوم عليه السلام - المسمّى بالإجماع اللطفي، وهو طريقة الشيخ الطوسي رحمته وأتباعه. وتقريبه: أن وجود الحكم الواقعي في أقوال أهل عصر واحد لطف، وهو واجب على الإمام عليه السلام عقلاً، فإذا اتفق أهل عصر واحد على حكم واحد، يعلم بقاعدة اللطف رضاه عليه السلام به.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «الثاني: قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة، وحكى القول به عن غيره من المتقدمين ... إلخ» ثم ذكر بعض عبارات الشيخ من العدة، فراجع «١».

١) قيد للاستلزام، و«من باب اللطف» متعلق به، يعني: استلزام ما يحكيه الحاكمي لرضا الإمام عليه السلام من باب اللطف.

٢) معطوف على «عقلاً» وهذا هو الطريق الثالث، ويسمّى بالإجماع الحدسي، وهو على وجهين:

الأول: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعة على نظر واحد، مع الملازمة عادةً بين اتفاقهم وبين رأيه عليه السلام عليه، وذلك لأن اتفاق جمع على مطلب - مع اختلاف الأنظار والأفكار - يكشف عن كون ذلك المطلب الذي اتفقوا عليه من رئيسهم، وهذا الكشف عادي، لا عقلي، إذ لا ملازمة عقلاً بينهما.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ١٩٤-١٩٣؛ عدة الأصول، ج ٢، ص ٦٣١ و ٦٣٧

أو اتفاقاً^١ من جهة حدس رأيه عليه السلام [الحدس برأيه عليه السلام]

الثاني: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعة مع عدم الملازمة بين اتفاقهم ورأيه عليه السلام، فالكشف عن رأيه عليه السلام يكون من باب الصدفة والاتفاق، فاتفق العلماء على حكم كاشف - في نظر الناقل - عن رأي الإمام عليه السلام من باب الاتفاق بلا استلزام عقلي أو عادي له، ويكون هذا الكشف من جهة الحدس الذي هو عبارة عن العلم الناشئ عن غير الحواس الخمس الظاهرة، الشامل للاستلزام العقلي والعادي (*).

ثم إنَّ هذا الطريق تعرّض له شيخنا الأعظم رحمته الله بقوله: «الثالث من طرق انكشاف قول الإمام لمُدَّعي الإجماع الحدس، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه ... إلى أن قال: الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ ... إلخ»^(١).

(١) معطوف على قوله: «عقلاً» فكأنه قيل: أو قطعه باستلزام ما يحكيه

(*). لكن جرى اصطلاحهم في هذا المقام على إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولي والتشرفي والملازمة العقلية الثابتة بقاعدة اللطف، والملازمة الشرعية الناشئة من التقرير، وهو إمضائه عليه السلام لقول أو فعل صدر بمحضه الشريف، مع عدم مانع من رده، فإنَّ سكوته عليه السلام تقرير لذلك القول أو الفعل. وعليه، فالحدس المصطلح عليه في الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عادة أو اتفاقاً.

وإن (*) لم تكن ^١ ملازمة بينهما ^٢ عقلاً ولا عادةً، كما هو ^٣ طريقة

لرأيه عليه السلام عقلاً أو عادةً أو اتفاقاً من جهة الحدس، فمنشأ هذا القطع الاتفاقي هو الحدس.

(١) قيد لقوله: «اتفاقاً» وبيان له، يعني: أن هذا القطع الاتفاقي الحاصل من جهة الحدس يكون في صورة عدم الملازمة بين ما يحكيه مدعي الإجماع وبين رأيه عليه السلام، إذ مع الملازمة بينهما لا يكون حصوله اتفاقياً، بل هو عقلي أو عادي، كما تقدم.

وبالجملة: فمستند القطع برأي الإمام عليه السلام كما يكون علم الحاكم بدخوله عليه السلام في المجمعين، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً أو عادةً، للملازمة العقلية أو العادية، كذلك قد يحصل علمه به من جهة حدسه برأيه عليه السلام من باب الاتفاق والصدقة، لا من جهة الملازمة بينهما عقلاً أو عادة.

(٢) أي: بين ما يحكيه مدعي الإجماع وبين رأي الإمام عليه السلام.

(٣) أي: الاستلزام الاتفاقي، وغرضه توضيح استظهار المباني المعهودة في الإجماع من الكلمات - بعد بيان وجوه مستند القطع برأي الإمام عليه السلام ثبوتاً - وأنه أحد الطرق الثلاثة المتقدمة، وسيأتي الرابع منها، فإن الظاهر من كلمات المتأخرين - بقرينة عدم اعتقادهم بالملازمة العقلية والعادية، وعدم العلم بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين - هو كشف اتفاق المجمعين عن رأيه عليه السلام اتفاقاً وتصادفاً.

(*) في هذا التعبير مسامحة، إذ ليس للاتفاق إلّا فرد واحد، وهو ما لم يكن فيه ملازمة لا عقلاً ولا عادةً، مع أن ظاهر العبارة وجود فردين له، أشار إلى الخفي منهما بقوله: «وإن لم تكن» فالأولى إبداله بقوله: «بأن لم تكن» ليكون مفسراً للاتفاق.

التأخرين في دعوى الإجماع، حيث ^(١) إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً ^(٢)، وعدم العلم بدخول جنابه ﷺ في المجمعين عادة، يحكون ^(٣) الإجماع كثيراً. كما أنه ^(٤) يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه ^(٥) معلوم النسب، أنه ^(٦) استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله ﷺ،

وقد تعرض له شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «... فلم يبقَ مما يصلح أن يكون مستنداً في الإجماعات المتداولة على السنة ناقلها إلا الحدس... إلخ» ^(١) فراجع.

(١) هذا وجه استظهار المصنف لكون مستند المجمعين هو القطع الحاصل برأيه ﷺ من باب الاتفاق، وقد تقدم توضيحه.

(٢) قيد لـ «عدم الملازمة» يعني: حيث إنهم - مع عدم اعتقادهم بوجود الملازمة العقلية والعادية في غالب الموارد - يحكون الإجماع.

(٣) خبر قوله: «إنهم».

(٤) الضمير للشأن، وهذا إثبات للإجماع الدخولي استظهاراً من كلمات القائلين باعتبار الإجماع، لدخول الإمام ﷺ في المجمعين.

وحاصله: أن الظاهر ممن يعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أن مستند علم ناقل الإجماع هو علمه بدخول الإمام ﷺ في المجمعين، وذلك لعدم قدح خروج معلوم النسب في العلم الإجمالي بدخوله ﷺ في المجمعين، وإلا فخروجه قادح في ثبوت الملازمة مطلقاً، كما لا يخفى.

(٥) أي: بأن المخالف، وهو متعلق بـ «اعتذر».

(٦) فاعل «يظهر» والضمير راجع إلى الموصول المراد به المعتذر.

وَمَنْ^(١) اعتذر عنه بانقراض عصره^(٢) أنه^(٣) استند إلى قاعدة اللطف.
هذا^(٤)، مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك^(٥)، على ما يشهد به^(٦) مراجعة
كلماتهم.

(١) معطوف على «من اعتذر» والغرض منه استظهار الإجماع اللطفي من
كلمات الأصحاب، وتوضيحه: أنه يكفي - في استلزام ما يحكيه مدعي الإجماع لرأي
الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف - اتفاق أهل عصر واحد، فلا يقدح خروج من انقراض
عصره - وإن كان مجهول النسب - فيما تقتضيه قاعدة اللطف. بخلاف الإجماع
الدخولي، فإن خروج المجهول نسبه قادح في العلم الإجمالي بدخول الإمام عليه السلام في
المجمعين، وكذا يقدح في ثبوت الملازمة العادية، بل الاتفاقية أيضاً، فتدبر.

(٢) أي: عصر المخالف، وضمير «عنه» راجع إلى وجود المخالف.

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في «مَنْ» المراد به المعتذر.

(٤) يعني: ما استظهرناه - من المسلكين المزبورين - من عباراتهم قد صرّحوا
به أيضاً. وإثماً جعلنا المشار إليه موردي الاستظهار، أعني بهما قوله: «كما أنه يظهر
ممن اعتذر... إلخ» وقوله: «وممن اعتذر... إلخ» أي: الإجماع الدخولي واللطفي
فقط، ولم نجعله شاملاً للقسم الأول - أعني به الإجماع الحدسي الاتفاقي - لأن
المصنف عليه السلام جعله في كلمات المتأخرين من المسلمات، ولذا عبّر عنه بقوله: «كما هو
طريقة المتأخرين».

(٥) أي: بموردي الاستظهار، وهما: الإجماع الدخولي واللطفي.

(٦) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به تصريحات الأصحاب بما ذكرناه

من اللطفي والدخولي.

وربما يتفق^(١) لبعض الأوحدي وجه آخر من^(٢) تشرُّفه برؤيته ﷺ وأخذه [وأخذ] الفتوى من جنبه، وإثما لم ينقل عنه^(٣)، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء^(٤).

(١) هذا هو الطريق الرابع من طرق استكشاف رأي الإمام ﷺ والقطع به، ومستند هذا القطع تشرف مدعي الإجماع بحضوره ﷺ، ويسمى بالإجماع التشريفي، فيقول من يرزقه الله تعالى هذه النعمة العظمى: «إجماعاً» أو ينقل روايةً مرسله مثل قوله: «وروى كذا» ومن هنا يقال: إن مراسيل الكافي ليست كسائر المراسيل، هذا. ولا يخفى أنَّ عدَّ هذا من أقسام الإجماع لا يخلو من المسامحة، بل هو أجنبي عنه.

(٢) بيان لـ «وجه آخر» وضميراً «تشرُّفه، أخذه» راجعان إلى حاكم الإجماع.

(٣) أي: وإثما لم ينقل حاكم الإجماع الحكمَ عن الإمام ﷺ بعنوان الرواية والحديث، بأن يقول: «سمعت» أو «قال» وشبههما، بل ينقله بنحو الإجماع، لبعض دواعي الإخفاء.

(٤) كالتقية كما في بعض الأزمان، أو لما ورد من تكذيب من يدعي رؤيته - عليه وعلى آبائه الطاهرين أفضل الصلاة والسلام وعجل الله تعالى فرجه الشريف - في زمن الغيبة. مثل ما رواه البحار عن إكمال الدين والاحتجاج: «خرج التوقيع إلى أبي الحسن السمري: يا علي بن محمد السمري، اسمع أعظم الله أجرَ إخوانك فيك، فإنك ميّت ما بينك وبين ستة أيام، فاجمع أمرك، ولا توصِ إلى أحدٍ يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة، فلا ظهور إلَّا بعد إذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد، وقسوة القلوب، وامتلاء الأرض جوراً، وسيأتي من شيعتي من يدعي المشاهدة، ألا فمن ادعى المشاهدة قبل خروج السفيناني والصيحة فهو كذاب مفتر،

الأمر الثاني^١: «أته لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارة ينقل رأيه عليه السلام

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»^٢.

ثم قال العلامة المجلسي رحمه الله: «لعله محمول على مَنْ يدعي المشاهدة مع النيابة وإيصال الأخبار من جانبه عليه السلام إلى الشيعة على مثال السفراء، لئلا ينافي الأخبار التي مضت وستأتي فيمن رآه عليه السلام، والله يعلم».

اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع

(١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان جهتين: إحداهما ثبوتية، والأخرى إثباتية.

أمّا الجهة الأولى - وهي التي أشار إليها بقوله: «أته لا يخفى اختلاف نقل الإجماع» - فهي: أن نقل الإجماع يتصور ثبوتاً على نحوين:

الأول: نقل السبب والمسبب معاً، الثاني نقل السبب فقط، والمراد بالسبب هنا فتاوى العلماء الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام، والمسبب هو نفس قوله عليه السلام.

أمّا النحو الأول، فتارة يكون كلاهما حسيين كالإجماع الدخولي، فإن ناقل الإجماع الدخولي ينقل كلاً من السبب والمسبب عن حس، كما إذا قال: «اتفق المسلمون» أو «أجمعوا» أو «اتفقت الأمة» أو «أهل القبلة» الظاهر في دخول الإمام عليه السلام في ضمنهم.

وأخرى يكون السبب حسيّاً والمسبب حدسياً، كما في غير الإجماع الدخولي من اللطفي والتقريرى. والمراد بالحدس هنا - كما تقدم - مطلق ما لم يستند إلى

«١» بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ١٥١، الباب ٢٣ من أبواب الغيبة، الحديث الأول

في ضمن نقله حدساً^(١)، كما هو^(٢) الغالب، أو حسّاً، وهو نادر جداً، وأخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله عقلاً^(٣) أو عادةً^(٤) أو اتفاقاً^(٥). واختلاف^(٦)

إحدى الحواس الظاهرة، فيشمل جميع أقسام الإجماع إلا الدخولي والتشرفي، أمّا الدخولي فلما تقدم من أن السبب والمسبب كليهما فيه حسيّان، وأمّا التشرفي فلخروجه عن الإجماع موضوعاً وإن سُمّي به، لما تقدّم من وجهه.

وأما النحو الثاني أعني به نقل السبب فقط - وهو الذي أشار إليه بقوله: «وأخرى لا ينقل» - فحاصله: أن غرض ناقل الإجماع هو نقل نفس السبب أعني به اتفاق العلماء بمثل «أجمع أصحابنا» الظاهر في عدم شموله للإمام عليه السلام، ولا بدّ في صحّة نقله من كون الاتفاق في نظره سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام. وأمّا الجهة الثانية الإثباتية، فسيأتي بيانها.

(١) كما إذا أراد بالإجماع اتفاق جميع العلماء حتى الإمام عليه السلام، فحينئذٍ يكون نقل رأي المعصوم عليه السلام حدسياً، ونقل رأي غيره حسياً.

(٢) يعني: أن نقل رأي الإمام عليه السلام حدسي غالباً، لما عرفت من ندرة الإجماع الدخولي والتشرفي، فيكون نقل رأيه عليه السلام في غيرها من سائر أنحاء الإجماع عن حدس، كما هو واضح.

(٣) كما في الإجماع اللطفي.

(٤) كما في الإجماع الملازم عادةً لرأي المعصوم عليه السلام.

(٥) كما في الإجماع الحدسي الموجب لقطع حاكمه برأيه عليه السلام صدفةً واتفاقاً.

(٦) معطوف على «اختلاف نقل الإجماع» وهو إشارة إلى الجهة الثانية

الإثباتية، وهي استظهار أنحاء الإجماع من اختلافهم في التعبير.

وحاصله: أن ألفاظ نقل الإجماع تختلف - صراحةً وظهوراً وإجمالاً - في نقل

ألفاظ النقل أيضاً^{١١} صراحةً وظهوراً وإجمالاً^{١٢} في ذلك، أي في أنه^{١٣} نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثالث^{١٤}: أنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجّية

السبب والمسبب معاً أو السبب فقط، فإذا قال مثلاً: «اتفق جميع العلماء حتى الإمام» كان صريحاً في نقل كل من السبب والمسبب، وإذا قال: «اتفقت الأمة» كان ظاهراً في نقل السبب والمسبب معاً، وإذا قال: «أجمع الأصحاب» كان ظاهراً في نقل السبب فقط، وإذا قال: «أجمع علماؤنا» مثلاً فربما كان مجملاً.

(١) أي: كاختلاف نقل الإجماع.

(٢) كلٌّ من هذه الكلمات الثلاث قيود لقوله: «واختلاف ألفاظ النقل» وقد تقدمت أمثلتها آنفاً.

(٣) أي: أن النقل نقل للسبب والمسبب معاً، أو نقل للسبب فقط.

حجّية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي الإمام عليه السلام

(٤) الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم ما ذكره من أقسام الإجماع المنقول في الأمر المتقدم، وأنّ أيّاً منها مشمول لأدلة حجّية الخبر.

وتوضيحه: أنّ نقل الإجماع إن كان متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حسٍّ - كما في الإجماع الدخولي - فلا إشكال في شمول أدلة حجّية خبر الواحد له، لكون نقل الإجماع حينئذٍ من أخبار الآحاد الحسّية.

وإن كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب فقط عن حسٍّ، فهو يتصور على

وجهين:

الأوّل: أن يكون ذلك السبب سبباً في نظر كلٍّ من الناقل والمنقول إليه، فيكون

الخبر، إذا كان نقله ^١ متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسٍّ، لو لم نقل بأن نقله كذلك ^٢ في زمان الغيبة موهون جداً ^٣.

المسبب اللازم له حسياً أيضاً، وهذا القسم من الإجماع كالقسم المتقدم في الحجية، وشمول أدلة اعتبار خبر الواحد له، لأنه لما كان السبب الحسبي سبباً في نظر المنقول إليه أيضاً، كان المسبب اللازم له حسياً أيضاً، لكن بدلالة التزامية.

ولا فرق في حجية الخبر بين مدلوله المطابقي كالقسم السابق - أعني به الإجماع الدخولي - وبين مدلوله الالتزامي كهذا القسم، فإن الحكم المدلول عليه بالخبر سواء أكان محكياً بالدلالة المطابقة أم الالتزامية يكون الخبر الدال عليه حجة، والمفروض في المقام كون رأي الإمام عليه السلام لازماً عقلياً للسبب الذي يحكيه ناقل الإجماع كما في قاعدة اللطف، أو شرعياً كما في التقرير، أو عادياً كما في غيرهما، وهذا هو الذي أشار إليه بقوله: «إلا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً».

الثاني: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط، وحاصل ما أفاده فيه: أن الأظهر عدم شمول أدلة حجية الخبر له، لأنه لما لم يكن السبب في نظر المنقول إليه سبباً حسياً، لم يكن المسبب في نظره حسياً، فلا تشمله أدلة حجية الخبر، إذ المتيقن من دليلها اللبي، وكذا المنصرف من دليلها اللفظي من الآيات والروايات - بعد تسليم دلالتها - هو الخبر الحسبي.

(١) أي: نقل الإجماع، وقوله: «بأدلة» متعلق بـ «حجية الإجماع».

وهذا إشارة إلى القسم الأول المتقدم بقولنا: «إن كان متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً».

(٢) أي: بأن نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسٍّ موهون.

(٣) لندرة هذا النحو من الإجماع أي الدخولي، وكذا التشرفي كما تقدم، فما

وكذا^{١١} إذا لم يكن متضمناً له^{١٢}، بل كان محضاً لنقل السبب عن حسٍّ، إلا أنه^{١٣} كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً^{١٤} عقلاً^{١٥} أو عادةً^{١٦} أو اتفاقاً^{١٧}، فيعامل حينئذٍ^{١٨} مع المنقول معاملة

تشمله أدلة حجية الخبر - وهو نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حس - نادرٌ جداً، وما ليس بنادر - وهو نقله متضمناً لنقل المسبب فقط وهو رأي المعصوم عليه السلام - لا تشمله أدلة حجية الخبر، لاختصاصها بالأخبار الحسيّة كما سيأتي.

(١) معطوف على «إذا كان» أي: وكذا لا إشكال في حجية الإجماع إذا لم يكن نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حسٍّ، بل كان نقلاً للسبب فقط عن حس، وهذا إشارة إلى أوّل الوجهين الأخيرين المتقدم بقولنا: «أن يكون ذلك السبب سبباً في نظر ...».

(٢) أي: لنقل السبب والمسبب عن حسٍّ.

(٣) أي: أن نقل السبب فقط عن حسٍّ كان سبباً ... إلخ.

(٤) يعني: أنه سبب عند المنقول إليه كسببته عند الناقل.

(٥) في الإجماع اللطفي.

(٦) في الإجماع الحدسي من باب الملازمة العادية.

(٧) في الإجماع الحدسي المجرد عن الملازمة العقلية والعادية.

(٨) أي: فيعامل - حين كون نقل السبب فقط عن حسٍّ مع استلزامه لرأيه عليه السلام

في نظر المنقول إليه - مع هذا الإجماع المنقول معاملة الإجماع المحصل، لأنه بعد أن ثبت حجية السبب بأدلة اعتبار الخبر كان كتحصيل الإجماع للمنقول إليه، فيترتب على هذا الإجماع المنقول ما يترتب على الإجماع المحصل من الالتزام بسببه، وهو رأي المعصوم عليه السلام.

المحصّل^(١) في الالتزام بمسببه بأحكامه^(٢) وآثاره.

وأما إذا كان نقله^(٣) للمسبب لا عن حسن، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه^(٤) دون^(٥) المنقول إليه، ففيه^(٦) إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة^(٧)

(١) لأن نقله للسبب - الذي هو سبب بنظر المنقول إليه أيضاً - نقلٌ للمسبب عن حسن، لكن بدلالة التزامية لا مطابقية، كما تقدم.

(٢) بدل عن «مسببه» وضمائر «بمسببه، بأحكامه، آثاره» راجعة إلى المحصّل.

(٣) أي: نقل الناقل للمسبب لا عن حسن، بأن نقل حاكي الإجماع السبب عن حسن، فيكون نقله للمسبب عن حسن أيضاً، لما يراه الناقل من ملازمة - اتفاقاً لا عادةً - بين اتفاق العلماء وبين المسبب. لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول إليه، كان مسببه مسبباً عن حدس. وقد تقدم توضيح هذه الصورة بقولنا: «الثاني: أن يكون سبباً في نظر الناقل فقط... إلخ» فراجع.

وبما أوضحناه في معنى العبارة ظهر: أن الصواب سوق العبارة هكذا: «وأما إذا كان سبباً بنظر الناقل فقط، فالمسبب وإن كان عن حسن لملازمة ثابتة عنده بوجه، لكن لما لم يكن سبباً بنظر المنقول إليه، كان نقله للمسبب بنظره نقلاً له لا عن حسن، وفيه حينئذٍ إشكال، أظهره عدم نهوض... إلخ».

(٤) متعلق بـ «ثابتة» أي: تثبت الملازمة بأحد الوجوه السابقة من قاعدة اللطف وغيرها.

(٥) أي: لم تكن الملازمة ثابتة عند المنقول إليه.

(٦) جواب «وأما إذا كان».

(٧) أي: أدلة حجّية الخبر لا تنهض على حجّية الإجماع المنقول المتضمن لنقل

على خبثيته، إذ^(١) المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك^(٢). كما أن المنصرف من الآيات والروايات - على تقدير دلالتها - ذلك^(٣)، خصوصاً^(٤) فيما إذا رأى المنقولُ إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة، هذا^(٥) فيما انكشف الحال. وأما فيما اشتبه^(٦)، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار،

المسبب عن حدسٍ.

(١) تعليل لـ «عدم نهوض» وقد تقدم توضيحه بقولنا: «لأن المتيقن من ...

إلخ».

(٢) أي: غير النقل عن حدسٍ، وهو النقل عن حسٍّ.

(٣) المشار إليه «غير ذلك» فالمراد أن المنصرف من الآيات والروايات هو غير

الخبر الحدسي، بل هو الخبر الحسِّي.

(٤) وجه الخصوصية هو: عدم كشف مثل هذا النقل عن قول المعصوم عليه السلام.

وعدم دلالاته عليه بوجهه، فلا يكون إخباراً عن رأيه عليه السلام حتى تشمله أدلة حجية الخبر. بل على تقدير شمول أدلتها لكلِّ خبرٍ من الحسِّي والحدسي لا يكون المورد مضمولاً لها أيضاً، إذ المفروض عدم كشف هذا النقل الحدسي عن رأي الإمام عليه السلام للمنقول إليه، حتى يكون من الأخبار الحدسية لتشمله أدلة اعتبار الخبر مطلقاً.

(٥) أي: ما ذكرناه من أحكام الأقسام الثلاثة المتقدمة للإجماع المنقول.

(٦) أي: وأما إذا اشتبه أن نقل المسبب عن حسٍّ أو حدسٍ، ولم يجرز كون

نقل الإجماع بالنسبة إلى المسبب حسِّيًّا أو حدسيًّا، فلا يبعد القول باعتباره، لأنَّ بناء العقلاء قد استقرَّ على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حسٍّ، كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حسٍّ، ولذا لو اعتذر شخص عن عدم العمل بالخبر باحتمال

فإنَّ^(١) عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حسٍّ، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدسٍ، حيث إنَّه^(٢) ليس بناؤهم إذا أُخبروا بشيءٍ، على التوقف والتفتيش عن أنه^(٣) عن حدسٍ أو حسٍّ، بل العمل على طبقه والجري^(٤) على وفقه^(٥) بدون ذلك^(٦).
نعم^(٧) لا يبعد أن يكون بناؤهم

كونه عن حدس، لم يقبل ذلك منه، وليس إلَّا لأجل بنائهم على العمل بالمشكوك كونه عن حسٍّ، كبنائهم على العمل بالمعلوم كونه عن حسٍّ.
ومن هنا يظهر: أنَّ مستند حجية الخبر إن كان هو الآيات والروايات وأدعي انصرافهما إلى خصوص الخبر الحسِّي، لم يقدر ذلك في الاعتماد على بناء العقلاء المفتضي لإلحاق المشكوك كونه عن حسٍّ بالمعلوم كذلك، لوضوح أن الآيات والروايات لا تتكفل حكم الشك. بخلاف بناء العقلاء، فإنَّه يتكفل ذلك، فلا تنافي بين عدم دلالتهما إلَّا على اعتبار الخبر الحسِّي، وبين بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم، هذا.

(١) تعليل لقوله: « فلا يبعد » وقد عرفت توضيحه.

(٢) الضمير للشأن، وضمائر « أنه، به، كونه » راجعة إلى الخبر.

(٣) أي: أنَّ الإخبار عن ذلك الشيء عن حدسٍ أو حسٍّ... إلخ.

(٤) عطف تفسيري لـ « العمل » وهما معطوفان على « التوقف » أي: بل بناؤهم على العمل والجري.

(٥) هذا الضمير وضمير « طبقه » راجعان إلى الإخبار.

(٦) أي: بدون التفتيش.

(٧) استدراك على ما ذكره من بناء العقلاء على العمل على طبق ما أُخبروا به

على ذلك^{١١} فيما^{١٢} لا يكون هناك أمانة على الحدس، أو اعتقاد^{١٣} الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة، هذا.

لكن^{١٤} الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس

بلا توقفٍ وتفتيش، وتوضيحه: أن بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حسٍّ بالخبر المعلوم كونه كذلك، لا يبعد أن يكون في غير صورة وجود الأمانة على الحدس، أو اعتقاد الناقل الملازمة بين السبب والمسبب مع عدم ثبوتها عند المنقول إليهم، فإذا كان هناك أمانة على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمة فيما لم يعتقد فيها المنقول إليهم، لم يحرز بناء العقلاء في هاتين الصورتين على معاملة الخبر الحسِّي مع المشكوك كونه عن حسٍّ.

(١) أي: على العمل بدون التوقف والتفتيش فيما ... إلخ، إلحاقاً منهم للخبر المشكوك كونه عن حسٍّ بالخبر المعلوم كونه عن حسٍّ.

(٢) خبر قوله: «أن يكون».

(٣) معطوف على «الحدس» يعني: لا يبعد أن يكون بناؤهم على العمل بلا تفتيش فيما لا يكون أمانة على الحدس، أو على اعتقاد الناقل الملازمة بين السبب والمسبب فيما لا يعتقد المنقول إليهم تلك الملازمة بينهما، وأما فيما كان أمانة على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمة المذكورة فلا يعملون به.

(٤) هذا استدراك على قوله: «فلا يبعد أن يقال» وحاصله: أن البناء المزبور ليس ثابتاً في الإجماعات المنقولة، لوجود أمانة الحدس فيها، والمراد بالأمانة هو الغلبة الموجبة لإلحاق النادر بالغالب، لوضوح ابتناء غالب الإجماعات المنقولة على حدس الناقل، أو اعتقاده الملازمة بين اتفاق الفتاوى وبين رأي المعصوم عليه السلام عقلاً، كما في قاعدة اللطف.

الناقل، أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار^١ لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلا بد^٢ في الإجماعات المنقولة

(١) هذا متفرع على ما ذكره من عدم ثبوت بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حسٍّ بالمعلوم كونه عن حسٍّ، فيما إذا كان هناك أمانة على حدسيته، أو على اعتقاد الملازمة فيما لا يعتقد فيها المنقول إليهم، كالإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب.

وعليه، فمقتضى ما تقدّم هو البناء على عدم شمول أدلة اعتبار خبر الواحد للإجماعات المنقولة، ما لم يبرز نقل السبب فيها عن حسٍّ حتى يكون نقل المسبب عن حسٍّ أيضاً بوجهٍ من وجوه الملازمة بينهما.

(٢) غرضه: أنه بعد أن ثبتَ عدمُ بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم حسّيته فيما إذا كان فيه أمانة الحدسية كما في الإجماعات المنقولة، فمجرد نقل الإجماع لا يكون حجّةً، لعدم كشفه عن رأيه عليه السلام حسّاً، بل لا بدّ حينئذٍ من ملاحظة مقدار دلالة ألفاظ الإجماع صراحةً وظهوراً، ولو بقرينة حال الناقل لسعة باعه ووفور إطلاعه وتثبته في النقل، وأنه يتتبع ولا يعتمد على ظاهر كلمات من ينقل الإجماع، ولا على بعض المسالك التي سلكها الناقل في إحراز اتفاق الأصحاب المبتنية على الحدس.

وقيل: إنّ الجامع لهذه الصفات لا يبعد أن يكون جماعة من المتأخرين كالفاضلين والشهيديين والمحقق الثاني وأضرابهم كالفاضل الهندي وغيره رضوان الله عليهم أجمعين.

وكيف كان، فإنّ دلّ لفظ الإجماع - ولو بقرينة ما عرفت - على اتفاق يكون تمام السبب في الكشف عن قول المعصوم عليه السلام أخذ به، كقول الناقل: «أجمع أصحابنا»

بألفاظها المختلفة^(١) من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل^(٢) وخصوص موضع النقل^(٣)، فيؤخذ بذلك المقدار^(٤) ويعامل

أو «أجمع فقهاء أهل البيت» أو «اتفقت الإمامية» أو «هذا ممّا انفرد به الإمامية». وإن لم يكن نقل الإجماع تمام السبب في استكشاف رأي الإمام عليه السلام، فيضمُّ إليه ممّا حصّله من سائر الأقوال أو الأمارات مقداراً يوجب سببته للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وبالجملة: فلا اعتبار بنقل الإجماع في هذه الأعصار بحيث يكون دليلاً في المسألة على حذو سائر الأدلة، بل لا بدّ من ملاحظة أنّ هذا النقل بالنسبة إلى السبب هل هو حسيّ أم لا، فإن كان حسيّاً فهل يكون سبباً تامّاً للكشف عن رأيه عليه السلام أم لا؟ فإن كان تامّاً فلا إشكال فيه، وإلا فلا بدّ في الاعتماد عليه من ضمّ أماراتٍ إليه حتى يتمّ سببته، هذا.

(١) كقول المحامي للإجماع: «اتفق أو أطبق أو أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا» فإنّه كالصريح في اتفاق الكلّ، بخلاف قوله: «لا خلاف فيه» أو «لا تعرف فيه خلافاً» أو «لم يظهر فيه خلاف» فإنّه ظاهر في اتفاق الكلّ.

(٢) أي: حين نقله من جهة ضبطه وتورّعه في النقل، ومقدار بضاعته في العلم، ووقوفه على الكتب، وتتبعه للأقوال، وغير ذلك من الأوصاف الدخيلة في الضبط والإنتان.

(٣) ككونه من المسائل المحرّرة في كتب الأصحاب، أو المهملة في جملة منها.

(٤) أي: المقدار الذي يدلّ عليه لفظ «الإجماع» مع ملاحظة القرائن الأخر من رعاية حال الناقل وموضع النقل، ويعامل مع ذلك المقدار - مع ملاحظة تلك القرائن - معاملة المحصّل، فكأنّ المنقول إليه بنفسه قد حصّل تلك الأقوال التي هي مورد

معه كآته^(١) المحصّل، فإن كان^(٢) بمقدار تمام السبب، وإلا^(٣) فلا يجدي ما لم يضمّ^(٤) إليه ممّا حصّله أو نُقِلَ له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات^(٥) ما^(٦) به تمّ، فافهم^(٧).

الإجماع.

(١) أي: يكون ذلك المقدار مثلَ تحصيل تلك الأقوال بنفسه، وضميراً «معه، كآته» راجعان إلى المقدار.

(٢) أي: فإن كان ذلك المقدار تمام السبب للكشف عن رأي المعصوم عليه السلام فهو المطلوب.

(٣) أي: وإن لم يكن ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام السبب، لم يجد ذلك المقدار في الاستناد إليه في مقام الفتوى.

(٤) كلمة «ما» ظرف لقوله: «فلا يجدي»، ومفعول «يضم» هو الموصول في قوله: «ما به تم» وقد بيّن هذا الموصول بقوله: «مّمّا حصله» فذكر المبيّن قبل المبيّن، ولو قال: «ما لم يضمّ إليه ما به يتم السبب ممّا حصله أو نقل له» كان أحسن.

(٥) من شهرة أو رواية مرسلّة أو غيرها.

(٦) مفعول لقوله: «يضم» والمعنى: أنّه لا يجدي هذا المقدار المنقول الناقص في كشف رأيه عليه السلام ما لم يضمّ إليه من الأقوال أو الأمارات مقداراً يتمّ به سبب ذلك المقدار المنقول، بمعنى صيرورة المجموع من المنقول وما انضمّ إليه سبباً لكشف قول المعصوم عليه السلام.

وعلى هذا، يكون الإجماع المنقول جزء السبب الكاشف، وإن لم يصِر المنقول والمنضمّ إليه سبباً، لم يكن جزء السبب أيضاً.

(٧) لعلّه إشارة إلى: أنّ اعتباره حينئذٍ لا يكون من حيث كونه إجماعاً، بل من

فتلخص بما ذكرنا ^(١): أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمن ^(٢) أو الالتزام ^(٣)، كخبر ^(٤) الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام

حيث كونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام ولو من باب تراكم الظنون الموجب للقطع. فالمتحصل: أن الإجماع المنقول لا يكون بنفسه حجةً ما لم يكن موجباً للقطع بقول المعصوم عليه السلام، فالمدار على هذا القطع، سواء حصل من نقل فتاوى جماعة فقط أو مع ضمائم أخر، هذا.

(١) من حجية الإجماع المنقول في قسمين، وهما: نقل السبب والمسبب عن حس، واستلزام نقل السبب حساً للمسبب حدساً بنظر المنقول إليه. وحاصل ما أفاده: أن الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأي المعصوم عليه السلام تضمناً، كما في الدخولي، أو التزاماً كما في الإجماع اللطفي، حجة كخبر الواحد، بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وبين ما نقله الناقل من الأقوال إجمالاً، فإن أدلة اعتبار خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول في هاتين صورتين.

أما صورة التضمن، فلكون نقل المسبب فيها كالسبب حسياً. وأما صورة الالتزام، فلأن المفروض أن نقل السبب فيها عن حس مستلزم - في نظر المنقول إليه - لرأيه عليه السلام وسبب للقطع به عقلاً أو عادة. وهاتان صورتان مشمولتان لأدلة الاعتبار.

(٢) كما في الإجماع الدخولي، وضمير «حكايته» راجع إلى الإجماع.

(٣) كما في الإجماع اللطفي والحدسي.

(٤) خبر قوله «أن الإجماع».

وما نقله ^(١) من الأقوال، بنحو ^(٢) الجملة والإجمال، وتعمه ^(٣) أدلة اعتباره، وينقسم بأقسامه ^(٤)، ويشاركه في أحكامه ^(٥)،

(١) معطوف على «رأيه» وقوله: «من الأقوال» بيان للموصول، والمراد بالأقوال السبب الكاشف عن رأيه عليه السلام الذي هو عبارة أخرى عن الإجماع، يعني: وبين الإجماع الذي حكاه مدعي الإجماع. والأولى أن يقال: «وبين ما نقل إليه».

(٢) متعلق بـ «نقله» فإن الإجماع نقل للأقوال إجمالاً، في مقابل حكايتها تفصيلاً، حيث إن قول ناقل الإجماع: «أجمع أصحابنا» متضمن لنقل أقوال الأصحاب جملةً لا تفصيلاً. فالمراد بالإجمال هو الجملة، لا الجهل والسترة، فالقصد: نقل الأقوال بعبارة واحدة جامعة لها.

(٣) هذا هو الموجود في أكثر النسخ، وفي بعضها «فعلية يعمه»، والأولى «فتعمه» بإسقاط «فعلية» ليكون نتيجةً لتشبيه الإجماع بالخبر الواحد، والمعنى: فتعم أدلة اعتبار الخبر الواحد الإجماع المنقول.

(٤) أي: وينقسم الإجماع بأقسام الخبر، لأنه بعد أن صار هذا النحو من الإجماع من مصاديق خبر الواحد، فلا جرم ينقسم إلى أقسامه من الصحيح والحسن والموثق والمسند والمرسل، كما إذا قال: «حكى عليه الإجماع» فهذا الإجماع كالرواية المرسلة.

وعليه، فإن كان ناقل الإجماع عدلاً إمامياً، اتصف الإجماع بالصحة، وإن كان إمامياً ممدوحاً بمدح لا يفيد العدالة اتصف بالحسن، وهكذا.

(٥) أي: ويشارك الإجماع الخبر الواحد في أحكامه، من كونه منجزاً عند

وإلا^(١) لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية^(٢).

وأما من جهة نقل السبب، فهو^(٣) في الاعتبار بالنسبة إلى مقدارٍ من

الإصابة ومعزراً عند الخطأ، وكذا إجراء أحكام تعارض الخبرين على الإجماعين المتعارضين. ويستفاد اتحاد حكم الإجماع والخبر الواحد مما نبّه عليه شيخنا الأعظم رحمته في صدر المسألة بقوله: «ان ظاهر أكثر القائلين باعتبار الإجماع المنقول أن الدليل عليه هو الدليل على ...»^(٤).

(١) أي: وإن لم يكن نقل الإجماع غير الدخولي - في نظر المنقول إليه - مستلزماً لرأيه عليه السلام، لم يكن مثل الخبر الواحد في الحجية والحكاية لرأيه عليه السلام، إذ المفروض عدم كشفه عن رأيه عليه السلام الذي هو مناط حجّيته.

(٢) يعني: أن ما ذكرناه كان من حيث الحكاية عن المسبّب، وأما من جهة نقل السبب، فما نُقل له من الأقوال إجمالاً بلفظ الإجماع ونحوه يكون كالمنقول له تفصيلاً، فإن كان هو مع ما ينضمُّ إليه من الأقوال والأمارات سبباً تاماً للقطع برأيه عليه السلام، كان المجموع كالإجماع المحصّل في الاعتبار، وإلا فلا.

فالأولى بسوق العبارة أن يقال: «هذا كلّ من حيث الحكاية عن المسبّب، وأما من جهة ... إلخ».

(٣) يعني: أن الإجماع المنقول - الذي هو نقلٌ للأقوال على الإجمال - يكون مثل نقل الأقوال على التفصيل في الاعتبار والحجية، فإذا انضمَّ إليه من سائر الأقوال والأمارات ما يجعله كسبب تامٍّ في الكشف عن المسبّب - أعني به رأي المعصوم عليه السلام - كان المجموع كالإجماع محصّل، فيترتب عليه أحكامه.

الأقوال التي نُقلت إليه ^(١) على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ^(٢) ما إذا نُقلت على التفصيل، فلو ضُمَّ ^(٣) إليه ^(٤) مما حصَّله أو نقل ^(٥) له - من أقوال ^(٦) السائرين أو سائر الأمارات - مقدارٌ كان ^(٧) المجموع منه وما ^(٨) نقل بلفظ الإجماع بمقدار ^(٩) السبب التام، كان ^(١٠) المجموعُ كالمحصَّل، ويكون حاله ^(١١) كما

(١) أي: إلى المنقول إليه، و«على الإجمال» متعلق بـ «نقلت».

(٢) خبرٌ «فهو» أي: أن نقل الأقوال جملةً بلفظ الإجماع يكون كنقلها تفصيلاً.

(٣) مبنياً للمجهول، وقوله: «مقدار» نائب فاعل له.

(٤) أي: إلى الإجماع.

(٥) عطف على «حصَّله» وكل منهما بيان المقدار، وضمير «حصَّله» راجع

إلى الموصول المراد به المقدار، وضمير «له» راجع إلى المنقول إليه.

(٦) نائب فاعل لـ «نقل».

(٧) صفة لـ «مقدار» وضمير «منه» راجع إلى المقدار.

(٨) في محل جر معطوف على الضمير المجرور في «منه» أي: كان الإجماع

المنقول - وسائر الأقوال التي حصَّلتها أو نُقلت إليه - سبباً تاماً في الكشف عن رأي

المعصوم عليه السلام.

(٩) خبرٌ «كان المجموع».

(١٠) جواب قوله: «فلو ضم» يعني: كان المجموع كالمحصَّل في إحراز جميع

الفتاوى واتفاق الكل الذي هو السبب، ولكنه كالمُنقول في الحجية، للملازمة بينه

وبين رأي الإمام عليه السلام.

(١١) أي: يكون حالُ المجموع - من الإجماع وما ضمَّ إليه أو نقل إليه - حالُ

الإجماع الذي يكون كُله منقولاً.

إذا كان كلُّه منقولاً. ولا تفاوت^(١) في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه^(٢)، كما يشهد به^(٣)

وبعبارة أخرى: الإجماع الذي هو جزء السبب الكاشف، يكون في الحجية نظير الإجماع المنقول الذي هو تمام السبب.

(١) إشارة إلى توهم ودفعه، أمّا التوهم فحاصله: أن دليل اعتبار الخبر يشمل الإجماع المنقول الذي يكون تمام السبب لرأي المعصوم عليه السلام، ولا يشمل الإجماع المنقول الذي يكون جزء السبب، لعدم ترتب رأيه عليه السلام - الذي هو الأثر الشرعي - على هذا الإجماع، وإثما يترتب على المجموع منه وتما ضم إليه، والمفروض أن الحجية تكون بلحاظ الأثر الشرعي، كما لا يخفى.

وأما الدفع، فحاصله: أن ترتب الأثر الضمني كافٍ في صحة التعبد والحجية كما في البيّنة، فإن الأثر الشرعي يترتب على مجموع قولي الشاهدين، لا على كل منهما بالاستقلال. وكما في الإخبار عن بعض الخصوصيات الدخيلة في الحكم، على ما سيأتي توضيحه في شرح عبارته المتعلقة بذلك.

(٢) هذا الضمير وضميراً «تامه، فيه» راجع إلى السبب، وضميراً «له، به» راجعان إلى «ما» الموصول المراد به جزء السبب.

(٣) أي: بعدم التفاوت، يعني: أنه يشهد بما ذكرناه - من عدم التفاوت المذكور في الاعتبار والحجية - حجية الخبر في تعيين حال السائل، كما إذا كان الراوي مردداً بين عدل أو ثقة أو ضعيف، فلو أخبر حينئذ ثقة بأن الراوي يكون ذلك العدل أو الموثق دون الضعيف، فلا إشكال في اعتبار خبره، مع أنه ليس إخباراً عن حكم شرعي ولا عن تمام الموضوع للأثر الشرعي، كما لا يخفى.

حجيته بلا ريب في تعيين^(١) حال السائل، وخصوصية^(٢) القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك^(٣) مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.

وينبغي التنبيه على أمور:
الأول^(٤):

(١) هذا وقوله: «بلا ريب» متعلقان بقوله: «حجيته» أي: حجية الخبر.

(٢) معطوف على قوله: «تعيين» وحاصله: أن قول الراوي حجة في الواقعة التي سأل حكمها عن الإمام عليه السلام، كما إذا سأل عن حكم الفأرة التي وقعت في بئر كذا، فأجابه الإمام عليه السلام بنزح ثلاث دلاء منها، فإنه لو لم يكن قول الراوي حجة في إثبات الواقعة المسؤول عنها، لم يمكن استفادة الحكم الشرعي من كلامه صلوات الله وسلامه عليه أصلاً، فالأستئلة الواقعة في الروايات دخيلة في إثبات الحكم الشرعي.

(٣) كما إذا أخبر الراوي المضمّر للخبر بقوله: «سألته» بأن مقصودي هو الصادق عليه السلام مثلاً، فإن هذا الخبر ليس تمام الموضوع للحكم الشرعي، كما هو واضح، ولكنه دخيل في تعيين مرام السائل. هذا إذا كان ضمير «مرامه» راجعاً إلى السائل. وأما إذا أريد به الإمام - خصوصاً بقرينة تعقيبه برمز عليه السلام كما في بعض النسخ - فهو كما إذا قال عليه السلام: «المستطيع يحج» فسأل الراوي: «ما الاستطاعة؟» ففسرها الإمام عليه السلام بالزاد والراحلة وتخلية السرب وغيرها، فإن في هذه الرواية خصوصية معينة لمرام الإمام من موضوع الحكم أعني به المستطيع.

تنبيهات مبحث الإجماع المنقول

الأول: بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأي الإمام

(٤) المقصود من عقد هذا الأمر الإشارة إلى بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف

أته قد مرَّ^(١) أن مبنئ دعوى الإجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً، لقاعدة^(٢) اللطف، وهي باطلة^(٣)،

قول المعصوم عليه السلام من الإجماع، ولا يخفى أن غالب ما ذكره في هذا التنبيه تكرر للمباحث المتقدمة، والمختص بذكره هنا بيان بطلان قاعدة اللطف التي هي مستند الشيخ وأتباعه، كما سيأتي توضيحه عن قريب.

(١) يعني: في قوله: «لكن الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً» فراجع (ص ١٧٥).

(٢) تعليل لقوله: «اعتقاد الملازمة عقلاً».

(٣) ووجه بطلانها - كما عن السيد المرتضى رحمته الله ويظهر من غيره أيضاً -: إمّا كوننا نحن السبب في غيبته عليه السلام والحرمان عن فيوضاته وتصرفاته، فلا يجب عليه اللطف حينئذٍ، بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته عجل الله تعالى فرجه الشريف، إذ لا دليل على وجوب بيان الأحكام عليه بغير الطرق المتعارفة، ومن المسلم تحقق ذلك، فالاختفاء عرض بسوء أعمالنا، ولذا قيل: «وجوده لطف، وتصرفه لطف آخر، وعدمه متا».

وأما وجوب اللطف عليه صلوات الله عليه فإنما هو فيما إذا كانت المسألة المجمع عليها من الأحكام الفعلية المنجزة، وأما إذا لم تكن كذلك، كما إذا كان هناك مانع عن فعليتها وتنجزها، أو كان الحكم الواقعي من غير الأحكام الإلزامية، فلا دليل على وجوب اللطف عليه عليه السلام حينئذٍ.

وبعد بطلان قاعدة اللطف لا تكون دعوى الإجماع من جهة المسبب حجةً، إذ ليست دعواه حينئذٍ إخباراً عن رأيه عليه السلام، وحينئذٍ فإنما أن يكون حجةً بمعنى كونه جزء السبب، أو لا يكون حجةً أصلاً، وإلا فلا ملازمة بينهما عقلاً ولا عادةً.

أو اتفاقاً^(١) بجدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة، وهي^(٢) غالباً غير مسلمة. وأما كون^(٣) المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة، أو العلم^(٤) برأيه، للاطلاع^(٥) بما يلازمه^(٦) عادةً من الفتاوى، فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب، كما لا يخفى، بل^(٧) لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة.

(١) معطوف على قوله: «عقلاً» والباء في قوله: «بجدس» للسببية، يعني: أو يكون مبنى دعوى الإجماع اعتقاد الملازمة الاتفاقية بسبب حدس رأيه عليه السلام من اتفاق جماعة على حكم.

(٢) يعني: أن الملازمة الاتفاقية غير مسلمة، لعدم كشف اتفاق جماعة - عقلاً ولا عادةً - عن رأيه عليه السلام.

(٣) هذا إشارة إلى بطلان الإجماع الدخولي، وحاصله: أن هذا القسم من الإجماع نادر جداً في زمان الغيبة، بل معدوم، إذ يبعد صحة دعوى العلم بدخوله عليه السلام في ضمن المجمعين في ذلك الزمان.

(٤) هذا إشارة إلى بطلان الإجماع الحدسي، لندرة حصول القطع برأي الإمام عليه السلام من اتفاق جماعة على حكم شرعي.

(٥) تعليل لقوله: «العلم برأيه».

(٦) الضمير المستتر راجع إلى الموصول المراد به فتاوى العلماء، والضمير البارز راجع إلى رأي الإمام عليه السلام.

(٧) إضراب عن قوله: «قليل جداً» يعني: أن الإجماع الدخولي لا يكاد يتفق في زمن الغيبة فضلاً عن كونه قليلاً.

وإن احتمل تشرّف^{١١} (*) بعض^{١٢} الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد^{١٣} يُجدي نقل الإجماع إلّا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه،

(١) يعني: أن الإجماع الدخولي غير معلوم التحقق في عصر الغيبة، وتشرّف بعض الأكابر بخدمته صلوات الله عليه وأرواحنا فداه وإن كان محتملاً، لكن مجرد هذا الاحتمال لا يجدي في حجتيه، لعدم كشفه عن مناط الحجية وهو رأيه عليه السلام. نعم، لو ثبت أن أصحاب الأئمة عليهم السلام عملوا عملاً بمحضهم عليهم الصلاة والسلام، ولم ينهههم على خطئهم، كان ذلك تقريراً قطعياً منهم عليهم السلام لذلك وإمضاء له ورضى به، لكنه قليل أيضاً.

(٢) هكذا في أكثر النسخ، وفي بعضها «تشرّف الأوحدي» بدون «بعض» وهو الصواب، إلّا أن تكون كلمة «بعض» مقرونة بالألف واللام ليكون «الأوحدي» صفة لها، أو يقال: «بعض الأوحدين» بصيغة الجمع، لكنه خلاف الظاهر، لعدم وجوده بصيغة الجمع في أكثر النسخ.

(٣) هذا تفريع على جميع ما ذكره من بطلان الملازمة العقلية المبنية على قاعدة اللطف، والملازمة الاتفاقية، وندرة الإجماع الدخولي والتشرفي، والإجماع المستلزم عادةً للعلم برأيه عليه السلام، لوضوح عدم حجية نقل الإجماع من حيث المسبب في جميع الأقسام، لفقدان جهة الكشف عن رأيه عليه السلام في جميعها (***)).

(*) ظاهره كونه فرداً للإجماع الدخولي، لكنك عرفت أن الإجماع التشرفي ليس إجماعاً حقيقةً، وإنما هو مجرد اصطلاح وأجنبي عنه.

(**) فما في حاشية المحقق المشكيني رحمه الله^{١١} من جعل قوله: «فلا يكاد» تفريعاً

بما^١) اكتنف به من حالٍ أو مقال، ويعامل معه^٢) معاملة المحصل^٣ .

الثاني^٤): أنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها

(١) الباء بمعنى «مع» والمراد بالموصول - كما سيبينه بقوله: «من حال أو مقال» - القرينة الحالية أو المقالية المكتنفة بالسبب أعني به الإجماع.
وغرضه: أنه بعد ما تقدم - من أن نقل الإجماع لا يجدي من حيث المسبب، بل يجدي من حيث السبب فقط - نقول: إن كان ظاهر النقل - ولو بمعونة القرائن المكتنفة به الحالية أو مقالية - اتفاق جماعة يوجب العلم برأيه عليه السلام كان حجةً وكاشفاً عن قوله عليه السلام.

وإن كان ظاهره ما لا يوجب العلم برأيه عليه السلام، فإن حصل له ضائم يوجب ضمها إلى النقل المزبور القطع برأيه عليه السلام فلا إشكال في حجيته، أي كونه جزء السبب الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وإلا فلا فائدة في هذا النقل أصلاً.

(٢) هذا الضمير وضميراً «لفظه، به» راجع إلى السبب المراد به الإجماع.

(٣) كما تقدم توضيحه بقولنا: «ان كان ظاهر النقل ولو بمعونة ... إلخ».

الثاني: تعارض الإجماعات المنقولة

(٤) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم تعارض الإجماعات المنقولة.

على خصوص الأقسام الثلاثة الأخيرة غير شديد، إذ لا وجه لهذا التخصيص بعد وضوح عدم حجية نقل الإجماع من جهة الكشف عن المسبب في الجميع، حيث لا فرق في عدم حجيته في المسبب بين القطع بعدم الكشف عن رأيه عليه السلام - كما هو كذلك بناءً على بطلان قاعدة اللطف - وبين الشك في ثبوت رأيه عليه السلام بنقل الإجماع كما في الحدس.

أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب^(١) (*).

وملخص الكلام فيه: أن التعارض يكون في المسبب - أعني به رأيه عليه السلام - دون السبب، وهو نفس أقوال المجمعين، وذلك لأن التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين ثبوتاً بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر، كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها مع وحدة الموضوع، إذ مرجع التعارض إلى التناقض أو التضاد، ومع عدم إمكان اجتماعهما يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، ومن المعلوم تحقق التعارض والتهافت بالنسبة إلى المسبب، إذ لا يمكن تعدد رأيه عليه السلام في واقعة واحدة، فالإجماعان المتعارضان يكونان متنافيين من حيث المسبب بلا إشكال.

ثم إن في الحصر المستفاد من قوله: «فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب ... إلخ» غموضاً، لما سيظهر من إمكان التعارض بحسب السبب أيضاً، وكان حقّ العبارة أن يقال: «إذا تعارض اثنان منها، فقد يكون في كلٍّ من السبب والمسبب كما في قاعدة اللطف، وقد يكون في المسبب فقط - كما في غير قاعدة اللطف - دون السبب، لاحتمال صدق ... إلخ».

(١) لأن الإجماعين يدلّان التزاماً على صدور حكمين متباينين من الإمام عليه السلام، كما إذا نقل الإجماع من المتقدمين على انفعال ماء البئر بملاقة النجاسة، وعن المتأخرين على طهارتها ما لم تتغير.

وعلى هذا، فلا مانع من جعل قوله: «فلا يكاد» تفريراً على جميع ما ذكره من أوّل التنبيه إلى هنا، فتدبر.

(*). لا يخفى أن التعارض بحسب المسبب لا يختص بما إذا كان وجه حجية الإجماع الاستلزام العقلي أو العادي لرأي الإمام عليه السلام، بل يعمُّ ما إذا كان وجه حجيته حجة معتبرة، حيث إن مرجع التعارض في الجميع إلى تنافي الحكمين، لعدم إمكان صدورهما عن الإمام عليه السلام، من دون فرق في تنافيهما بين كون الدال عليهما

وأما بحسب ^١ السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال ^٢ صدق الكل، لكن ^٣

(١) حاصله: أن نقل الإجماع إن كان ظاهراً في حكاية آراء جماعة حصل منها للناقل القطع برأي المعصوم عليه السلام، لحسن ظنه بهم، أمكن صدق كل من ناقلي الإجماع، فلا يكون النقلان متعارضين، لأنه بعد فرض ظهور نقل الإجماع في حكاية آراء جمع من العلماء لا تهافت بين الإجماعين المختلفين، إذ لا تعارض بين الحكايتين، لإمكان صدق كلا النقلين. والمناط في التعارض العلم الإجمالي بكذب أحدهما، وحيث فقد هذا المناط - كما هو المفروض - فلا يتحقق التعارض بين النقلين، وإن تحقق بين محكيي هذين الإجماعين، كما لا يخفى.

وأما إن كان النقل ظاهراً في اتفاق جميع العلماء - كما إذا كان مبنى الناقل قاعدة اللطف - فلا محالة يقع التعارض بين النقلين أيضاً، لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين.

(٢) لأن كلاً من الناقلين رأى الملازمة بين ما نقله من الفتاوى وبين رأي المعصوم عليه السلام.

(٣) غرضه: أن مجرد نفي التعارض في السبب - أعني به نقل الفتاوى، لاحتمال صدق الكل - لا يوجب صلاحيته لأن يكون سبباً للكشف عن رأيه عليه السلام، لتحقق الخلاف في الفتاوى المانع عن حصول العلم برأيه عليه السلام، إلا إذا كان في أحد النقلين

نفس الإجماع، وبين كونه حجةً معتبرة.

وبالجملة: فلا وجه لخصر التعارض في المسبب كما هو ظاهر قوله: «فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب»، كما لا وجه لنفي التعارض بحسب السبب على الإطلاق. ولعل كلامه مبني على ما هو الغالب في نقل الإجماع من عدم كون مبنى الناقل قاعدة اللطف، حتى يتصور التعارض في كل من السبب والمسبب، بل مبناه الحدس، فينحصر التعارض حينئذٍ في المسبب، والله العالم.

نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ^{١١} لا يصلح لأن يكون سبباً^{١٢} ولا جزء سبب (*)، لثبوت^{١٣} الخلاف فيها، إلا^{١٤} إذا كان في أحد المتعارضين^{١٥} خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها، ولو مع^{١٦} اطلاعه على الخلاف. وهو^{١٧} وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على

خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام، فحينئذ يكون ذلك النقل حجة.

(١) أي: حين التعارض.

(٢) يعني: في صورة عدم خصوصية في أحد النقلين، وذلك واضح، لأنه مع

اختلاف النقلين وعدم الخصوصية لا يكون شيء منهما سبباً للقطع برأيه عليه السلام.

(٣) تعليل لقوله: «لا يصلح» يعني: أن ثبوت الخلاف في الفتاوى مانع عن كون

الإجماع سبباً أو جزء سبب للكشف عن رأيه عليه السلام، ضرورة امتناع سببتهما، لحصول القطع بالمتنافيين.

(٤) استثناء من قوله: «لا يصلح» يعني: أنه قد يكون في أحد النقلين خصوصية

باعتبار المورد أو الناقل توجب القطع برأيه عليه السلام للمنقول إليه.

(٥) أي: النقلين، إذ المفروض وقوع التعارض في السبب دون المسبب.

(٦) يعني: أن الخصوصية تكون بنحو توجب حصول القطع للمنقول إليه برأي

المعصوم عليه السلام مطلقاً حتى مع اطلاعه على الخلاف في الفتاوى.

(٧) يعني: وإيجاب الخصوصية للقطع برأيه عليه السلام غير بعيد.

(*): هذا ممنوع، إذ يمكن ضم ما يحصله المنقول إليه من الأمارات إليه، وبعده

يحصل من المجموع القطع برأيه عليه السلام، وهذا واضح، فلا بدّ من التأمل في كلامه حتى

يظهر مرامه.

اختلافها مفصلاً ببعيد^(١)، إلا أنه^(٢) مع عدم الاطلاع عليها كذلك^(٣) إلا^(٤)

(١) خبر « وإن لم يكن » وقوله: « مفصلاً » قيد لقوله: « مع الاطلاع ». وحاصل ما أفاده: أن المنقول إليه تارة لا يطلع على الخلاف، وأخرى يطلع عليه.

وعلى الثاني قد يكون اطلاعه عليه بالتفصيل، وقد يكون بالإجمال. فإن لم يطلع على الخلاف أصلاً، فلا ريب في إيجاب الخصوصية لحصول القطع برأي الإمام عليه السلام من أحد الإجماعين المنقولين.

وإن أطلع على الخلاف تفصيلاً، فلا يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبةً لحصول القطع للمنقول إليه برأيه عليه السلام، كما إذا كان أرباب الفتاوى المنقولة من الطبقة العليا من الفقهاء وأعلام الدين.

وإن أطلع عليه إجمالاً، فيبعد أن توجب تلك الخصوصية حصول القطع له برأيه عليه السلام، لاحتمال أن تكون تلك الفتاوى التي لم يطلع عليها تفصيلاً بمثابة مانعة لتلك الخصوصية عن أن توجب القطع للمنقول إليه برأيه عليه السلام.

فقوله: « وإن لم يكن ... ببعيد » إشارة إلى ما ذكرناه بقولنا: « وإن أطلع على الخلاف تفصيلاً ... إلخ ».

(٢) أي: إلا أن إيجاب الخصوصية لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام. وهذا إشارة إلى ما ذكرناه بقولنا: « وإن أطلع عليه إجمالاً ... إلخ ».

(٣) أي: مفصلاً، وضمير « عليها » راجع إلى الفتاوى.

(٤) استثناءً من عدم الاطلاع مفصلاً، أي: أنه مع اطلاعه الإجمالي يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبةً للقطع برأي الإمام عليه السلام.

ومن هنا ظهر زيادة قوله: « كذلك » أو قوله: « إلا مجملاً » إذ لا معنى لأن

بجملًا بعيد، فافهم^{١١} (*).

يقال: «إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها مفصلاً إلاً بجملاً بعيد» إلا أن تكون نسخة الأصل «بل» بدل «إلا».

(١) لعله إشارة إلى: أن الحق عدم صحة الاستبعاد المزبور أصلاً، فإنه إذا كان ناقل الإجماع مثل المحقق والعلامة وأضربهما من أساطين الفقه، فلا بُد في حصول القطع منه لبعض برأي المعصوم عليه السلام، فلا فرق في إمكان حصول القطع من أحد النقلين برأيه عليه السلام بين الاطلاع التفصيلي على الفتاوى وبين الاطلاع الإجمالي عليها.

(* لا يخفى أن دعوى الإجماع بمعنى اتفاق الكل مجازفة، بدهاء أن الإحاطة بفتاوى علماء عصر واحد - مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد والبيادى - من المحالات العادية، خصوصاً في الأعصار السابقة التي كانت فاقدة لوسائل نقل الأشخاص والمواصلات وطبع الكتب ونشر الفتاوى، فلا محيص حينئذٍ عن حمل نقل الإجماع وتحصيله على نقل الشهرة وتحصيلها، فالبحث عن نقله وتحصيله من الأبحاث الفرضية التي لا وجود لها خارجاً.

ثم إنه على فرض وجوده في الخارج، لا فرق في اعتباره وعدمه بين الإجماع المنقول في كلمات القدماء وكلمات المتأخرين، لوحدة مناط الحجية وعدمها في كليهما.

ودعوى الفرق بينهما بحجّة الأوّل دون الثاني - كما عن بعض الأعظم - استناداً إلى احتمال أن يكون مستندهم في اعتباره هو السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، لقرب عصرهم بزمان الحضور، فضموا أقوال العلماء إلى قوله عليه السلام ونقلوه بلفظ الإجماع، غير مسموعة.

أما أولاً: فلأنّ صرف الاحتمال لا يجدي في حجية الإجماع، وإن قلنا بكفاية احتمال استناد الخبر إلى الحسن في حجّيته، وذلك لو هن الاحتمال المزبور بأنّ

الثالث^١: أنه يتقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر،

الثالث: نقل التواتر بالخبر الواحد

١) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حال نقل الخبر المتواتر بخبر الواحد، وأنه كنقل الإجماع به فيما ذكر له من الأحكام، وقد تعرض له شيخنا الأعظم عليه السلام بقوله: «ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، وأن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد... إلخ»^١.

وحاصل ما أفاده المصنف: أن ما ذكرناه في نقل الإجماع بخبر الواحد يجري في نقل التواتر به، فحجية نقل التواتر من حيث المسبب - وهو رأي الإمام عليه السلام - منوطة بالملازمة بين السبب والمسبب عند المنقول إليه، ليدلّ نقل السبب - وهو التواتر -

الشيخ عليه السلام استند في دعوى الإجماع إلى قاعدة اللطف، لا إلى السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، والسيد عليه السلام استند في دعوى الإجماع إلى أصل أو قاعدة أجمع عليهما واعتقد انطباقهما على مورد، مثل دعواه الإجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استناداً إلى أصالة البراءة، مع عدم قائل به ظاهراً.

وأما ثانياً: فلاّنه لو كان كذلك لكان عليه النقل عن المعصوم عليه السلام والإسناد إليه عليه السلام كسائر الروايات، فإنّ النقل بلفظ الإجماع لا يخلو من تدليس بعيد عن ساحتهم المقدسة.

فالمتحصل: أن مسألة الإجماع من المسائل الفرضية، وأنه على فرض وجوده لا فرق في الاعتبار وعدمه بين إجماع القدماء وإجماع المتأخرين.

وأته^١ من حيث المسبب وآثاره لا بدّ

بالالتزام على نقل المسبب، وهو رأي الإمام عليه السلام، فنقل التواتر إنّما يُثبت المسبب إذا تحققت الملازمة في نظر المنقول إليه، وإلا فلا يكون حجةً في إثبات المسبب، هذا كله في حجيته من حيث المسبب.

وأما حجيته من حيث السبب - وهو الذي أشار إليه بقوله: «ومن حيث السبب» - فحاصله: أنه إن كان إخباره تفصيلاً بالتواتر دالاً عليه، ثبت به التواتر بنقله إجمالاً، وإلا فلا يثبت به التواتر، بل لا بدّ في معاملة حكم التواتر معه من ضمّ مقدار آخر من الأخبار إليه حتى يبلغ المجموع حدّ التواتر.

وبعبارة أخرى: إن كانت هذه الأخبار المنقولة إجمالاً - المتواترة بزعم الناقل - بمقدار التواتر المعترف عند المنقول إليه في حصول العلم له بمسببه، كان هذا التواتر حجة، لأنه سبب تام، فيثبت به مسببه. وإن لم يكن بهذا المقدار لم يكن حجة، لأنه حينئذٍ سبب ناقص، فلا يثبت به مسببه، فلا بدّ في إثبات مسببه من تميمه بضمّ مقدار آخر من الأخبار إليه، بحيث يبلغ المجموع الحدّ المعترف في تحقق التواتر عند المنقول إليه.

فلو فرض أن الناقل قصد بقوله مثلاً: «قد تواتر الأخبار بقدم الحاج» إخبار عشرة أشخاص به، وكان الحدّ المعترف في تحقق التواتر عند المنقول إليه إخبار عشرة أشخاص أيضاً، كان ما نقله الناقل سبباً تاماً فهو حجة. ولو فرض في المثال أن الحدّ المعترف عند المنقول إليه في تحقق التواتر إخبار خمسة عشر شخصاً، كان ما نقله الناقل سبباً ناقصاً، فلا يكون حجة، بل لا بدّ من ضمّ إخبار خمسة أشخاص آخرين إليه ليتحقق السبب التام عند المنقول إليه ويحصل له العلم بالمسبب.

(١) معطوف على «حال» والضمير للشأن، وضمير «آثاره» راجع إلى

في اعتباره^(١) من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدارٍ يوجب قطع المنقول إليه بما أُخبر^(٢) به لو علم به [بها]، ومن حيث السبب يثبت به^(٣) كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أُخبر^(٤) به على التفصيل، فرميا لا يكون^(٥) إلا دون حدّ التواتر،

المسبب.

(١) أي: اعتبار التواتر، وضمير «به» راجع إلى المسبب.

(٢) بصيغة المجهول، ونائب الفاعل ضمير راجع إلى المنقول إليه، والمراد بالموصول المسبب، وضمير «به» في «لو علم به» راجع إلى المقدار، يعني: لو علم المنقول إليه بذلك المقدار الذي نُقل إليه، وكان كافياً في حصول القطع برأي الإمام عليه السلام، فهذا التواتر حجة. وإن لم يكن ذلك المقدار الذي أُخبر به الناقل كافياً في حصول القطع بالمسبب - لو علم به المنقول إليه - لم يكن هذا التواتر حجة، بل لا بدّ من ضمّ ما يتمّمه إليه، كما تقدم.

(٣) أي: بالتواتر المنقول، وضمير «إخباره» راجع إلى الناقل، يعني: ومن حيث السبب يثبت بهذا التواتر المنقول إجمالاً كلُّ مقدارٍ كان إخبار الناقل بالتواتر - تفصيلاً - دالاً عليه.

فقوله: «كما إذا أُخبر به... إلخ» مشبّه به للتواتر المنقول على الإجمال، يعني: أنّ التواتر المنقول على الإجمال لا بدّ أن يكون كالتواتر المنقول على التفصيل في إفادته القطع بالمسبب للمنقول إليه، فلو قال: «يثبت به كلُّ مقدار كان إخباره به تفصيلاً دالاً عليه» كان أخصر وأقلّ غموضاً.

(٤) بصيغة المجهول، ونائب الفاعل ضمير راجع إلى المنقول إليه.

(٥) الضمير المستتر وضميرا «عليه، به» راجعة إلى المقدار.

فلا بدّ في معاملته معه ^١ معاملته ^٢ من لحوق مقدارٍ آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذلك الحدّ ^٣.

نعم ^٤ لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه ^٥، ولو لم يدلّ على ما بحدّ التواتر من ^٦ المقدار (*).

(١) أي: في معاملة التواتر مع المقدار الذي هو دون حدّ التواتر.

(٢) مفعول مطلق نوعي لقوله « في معاملته » والضمير راجع إلى المنقول إليه، وهو من إضافة المصدر إلى فاعله. وقوله: « من لحوق » متعلق بـ « فلا بدّ ».

يعني: فلا بدّ في معاملة المنقول إليه مع المقدار الذي هو دون حدّ التواتر عنده - معاملة التواتر التام - من لحوق مقدارٍ آخر من الأخبار يبلغ المجموع حدّ التواتر الموجب للعلم.

(٣) أي: الحدّ الموجب للعلم بالمخبر به.

(٤) استدراك على ما ذكره من عدم ثبوت التواتر، وعدم ترتب الأثر عليه إذا كان نقل الأخبار إجمالاً دون حدّ التواتر، وحاصله: أنّه إذا فرض أنّ أثراً شرعياً مترتب على هذا المقدار المنقول الذي هو متواتر في الجملة - أي عند الناقل دون المنقول إليه - وجب ترتيب هذا الأثر الشرعي على هذا المتواتر في الجملة، إذ المفروض كونه متواتراً تاماً عند الناقل، وإن لم يكن بمقدار التواتر المعتبر عند المنقول إليه.

(٥) أي: ترتيب الأثر على الخبر المتواتر في الجملة.

(٦) بيان للموصول في « ما بحدّ » يعني: ولو لم يدلّ هذا المقدار المنقول على

المقدار المعترف في التواتر عند المنقول إليه، كما إذا فرض أن حدّ التواتر عند الناقل إخبار عشرة أشخاص، وعند المنقول إليه إخبار عشرين شخصاً.

الأول: أن الفرق بين الإجماع وبين سائر الأدلة هو: أن الإجماع - أعني به اتفاق أهل الفتوى على حكم - ليس بنفسه دليلاً معتبراً على حدو اعتبار الكتاب والسنة، بل اعتباره إنما هو لأجل كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام، فمع القطع بكشفه عنه يكون حجةً على الحكم، وبدونه - ولو مع الظن بكشفه - لا حجية فيه. نعم، بناءً على حجية الإجماع بنفسه وإن لم يُفد القطع بقول المعصوم عليه السلام كما ربما يستدل عليه بقوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة: «فإنَّ إجماع عليه لا ريب فيه» بناءً على كونه من العلة المنصوصة وإناطة حسن التعليل بعموم العلة، حيث إنَّ المستفاد منه حينئذٍ اعتبار كل ما أجمع عليه وإن لم يكن رواية - يندرج الإجماع المنقول في خبر الواحد، ويصير حجةً، من دون توقف على كشفه عن قول المعصوم عليه السلام، ويكون وزانه في الحجية وزان أخبار الآحاد.

لكن ثبت في محله بطلان الاستدلال المزبور، واختصاص العلة المذكورة في المقبولة بالروايات، وأن وجه حجية الإجماع هو كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام، وأن اتفاق الفتاوى بنفسه لا حجية فيه ما لم يكشف قطعياً عنه.

الثاني: أن نقل السبب - أعني به اتفاق الكل - حسيّاً لما كان ممنوعاً عادةً خصوصاً في الأعصار السابقة الفاقدة للوسائل الارتباطية بين البلاد، مع انتشار أرباب الفتاوى في الأقطار، وعدم كتاب فتاوي لكل واحد منهم حتى يطّلع المتبّع على فتاواهم وينقلها عن حسّ، فلا بدّ من توجيه نقلهم للإجماعات إما بالظفر على فتوى جماعة والاعتقاد بانحصار أرباب التّظنر بهم، ولو باستصحاب عدم اجتهاد غيرهم.

وإما بابتناء الحكم على قاعدةٍ يعتقد ناقل الإجماع تسلّمها عند الكل، فدعوى

الإجماع مبنية على أمرين:

أحدهما: ابتناء الحكم على تلك القاعدة.

ثانيهما: تسالم الفقهاء عليها.

وإنما بحصول الوثوق للناقل من اتفاق جماعة من الأكابر باتفاق الكل.

وعلى كل حال لا يكون نقل السبب - فضلاً عن نقل المسبب الذي هو مناط

حجية الإجماع - حسيّاً، فلا يندرج الإجماع المنقول بخبر الواحد في الخبر الواحد الحسيّ، أو الحدسي القريب به حتى يشمله أدلة حجية الخبر.

الثالث: أنه يعتبر في صحة الاستدلال بالإجماع أن لا يكون هناك ما يمكن

التمسك به لحكم المسألة، إذ مع وجوده يحتمل استناد المجمعين إليه، لا إلى الإجماع، فلا يحصل القطع بإجماع تعبدي في المسألة.

وعليه، فتسقط الإجماعات عن الاعتبار في كثير من الموارد التي يذكر فيها

الإجماع وغيره من الأدلة، والإجماعات المجردة عن سائر الوجوه في غاية القلة، وهي معدودة في أبواب الفقه.

فالحق أن الإجماعات بمنزلة الشهرة، بل هي عينها كما مرّ في بعض التعاليق،

فلا يمكن الاستناد إليها في الحكم الشرعي، إلا الإجماعات المتلقاة بالقبول في كل طبقة مع عدم وجه آخر يصح الاستناد إليه في الفتوى ولو رواية مرسلة، وقد أمّها بعض الفقهاء رضوان الله عليهم في جميع أبواب الفقه إلى خمسة وعشرين، وآخر إلى أكثر، وثالث إلى أقل من ذلك.

الرابع: أن المحقق النائيني على ما حكاه سيدنا الأستاذ عليه السلام عنه في مجلس الدرس

«نفى البأس عن حجية الإجماع في موردين:

أحدهما: نقل الاتفاق عن جميع أرباب الفتاوى وأصحاب الأئمة عليهم السلام حسّاً،

لكشفه قطعاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: نقل اتفاق الفتاوى من الصدر الأوّل إلى زمان ناقل الإجماع من دون اتصاله بزمان أصحاب الأئمة عليهم الصلاة والسلام . وهذا الإجماع - مع القطع بورع الفقهاء وعدم إفتائهم بغير علم - يكشف عن ظفرهم برواية معتبرة عندهم، بحيث لو ظفرنا بها كانت حجّةً عندنا أيضاً، بشرط عدم عموم أو إطلاق أو أصل يحتمل استناد الجمعين إليه، إذ مع وجوده يخرج عن الإجماع التعبدي»^(١).

وأنت خير بأنّ القسم الأوّل وإن كان مفيداً قطعاً، لكشفه عن رأي المعصوم عليه السلام بلا إشكال، لكنه مجرد فرض، لامتناع تحقق النقل الحسّي بهذه المثابة . ومثله القسم الثاني، إذ من الممتنع عادةً كتمان أصحاب الحديث والكتب الاستدلالية لتلك الرواية المبتلى بها وعدم ضبطها في الجوامع وغيرها، وشدة الاهتمام بإخفائها والإيصاء بعدم كتبها وعدم نقلها إلّا إلى الصدور، فإنّ ذلك تمّما يقطع بعدمه .

نعم، مقتضى ورعهم وشدة تقواهم عدم إفتائهم إلّا بما اعتقدوا حجّيته وصحة استنادهم إليه، وهذا لا يستلزم اعتبار مستندهم عندنا أيضاً .

الخامس: أنّ اعتبار خير العادل الحسّي يقتضي اعتبار نقل الإجماع، بمعنى البناء على تصديق الناقل في نقل اتفاق الفتاوى عن حسّ، وأنّه لم ينقله عن حدس، لكن مجرد ذلك لا يسوّغ الاعتماد على هذا الإجماع والاستناد إليه في الحكم الشرعي، ما لم يكن كاشفاً قطعياً عن رأي المعصوم عليه السلام في نظر المنقول إليه .

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص^١: الشهرةُ في الفتوى (*)

الشهرة الفتوائية

١) أي: بعنوانه الخاصّ، لا بعنوان كونه مفيداً للظن، وقد تعرّض شيخنا الأعظم رحمته لذلك بقوله: «ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى المحاصلة بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين... إلخ»^١. وقد استدل على اعتبار الشهرة بوجوه تعرّض المصنف لجملة منها، وسيأتي بيانها.

(*) لا يخفى أن للشهرة أقساماً ثلاثة:

الأول: الشهرة الفتوائية التي هي محلّ الكلام فعلاً، والمراد بها اشتهاار الفتوى بحكم بدون العلم بمسئنها.

الثاني: الشهرة من حيث الرواية، بمعنى اشتهاار الرواية بين الرّواة بكثرة نقلها وضبطها في كتب الحديث، وهذه الشهرة هي التي عدّها المشهور - على ما قيل -

من المرجّحات السنديّة في باب تعارض الخبرين، ويأتي الكلام فيه في باب التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى.

الثالث: الشهرة العملية، وهي استناد المشهور إلى رواية في مقام الاستنباط، وهذه الشهرة كما نُسب إلى المشهور هي الجابرة لضعف سند الرواية، كما أنّ إعراضهم عن رواية صحيحة أو موثقة موهينٌ ومسقط لها عن الحجية، بحيث يرجع إلى دليل آخر إن كان، وإلا فيلجأ إلى الأصل العملي.

خلافًا لبعض الأعظم، وقد وجّه ذلك في تقريراته بما لفظه: «لكن الإنصاف أنّ جعل عمل المشهور على رواية جابراً لضعفها وإعراضهم عنها موجباً لو أنها تمّ لا يسعنا الالتزام به، فإنّ الرواية بعد فقد شرائط الحجية عنها لا يمكن العمل بها، لكونه عملاً بالظن، فإنّ عمل المشهور بها لا يزيد على الظن شيئاً، وقد نُهينا عن العمل به والاعتماد عليه. كما أنّه بعد اجتماع شرائط الحجية فيها لا يمكن طرحها والعمل بغيرها، لأنّه طرح لما أوجب الشارع العمل بها»^(١). وقد تعرّض أيضاً لذلك مفصّلاً في أواخر دليل الانسداد، من أراد الوقوف عليه فليراجعه^(٢).

وملخص ما أفاده في ذلك: منع الانجبار بعمل المشهور كبرى وصغرى. أمّا الكبرى، فلأنّ عملهم بخبرٍ ضعيف لا يوجب إلّا الظن الذي نُهي عن العمل به، ولا يكون توثيقاً للراوي، وضمُّ غير الحجّة إلى مثله لا يوجب الحجية، فوجود عمل المشهور بخبرٍ ضعيف كعدمه.

وأمّا الصغرى، فلأنّه لا سبيل إلى إحراز استنادهم إلى الخبر الضعيف في مقام الاستنباط، حيث إنّ المدار في الخبر عند القائلين به إنّما هو على عمل قدماء مشهور

(١) مباني الاستنباط، ج ١، ص ٢٦٥

(٢) المصدر، ص ٤١٣-٤١٢

الأصحاب، باعتبار أنّ عملهم بخيرٍ ضعيفٍ مع قُرْبهم بزمان المعصوم عليه السلام يكشف عن وجود قرينة دالة على صحة الخبر، والمفروض أنّ كتب القدماء خالية عن الاستدلال على فتاواهم، فإحراز الصغرى أصعب من إثبات الكبرى.

أقول: لا يخفى أنّ ما أفاده - بناءً على حجية الأخبار تبعداً، وعلى عدم إفادة عمل المشهور برواية ضعيفة إلاّ الظن - متين جداً، حيث إنّ أدلة الاعتبار لا تشمل الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور، إذ المفروض عدم اجتماع شرائط الحجية فيه، والظن الحاصل له بعملهم ليس حجة أيضاً، بل نُهي عنه. وكذا الخبر الصحيح الواجد لشرائط الحجية، فإنّ إعراض مشهور الأصحاب عنه لا يوجب إلاّ الظن بعدم اعتباره، وهو لا يُخرجه عن عموم أدلة حجية الخبر، لعدم اشتراط اعتباره بعدم الظن بخلافه.

وأما بناءً على حجية الأخبار ببناء العقلاء، بمعنى: أنّ المعتمد هو الخبر المفيد للاطمئنان والعلم العادي، فلا محيص عن الذهاب إلى الجبر والوهن المزبورين، وذلك لأنّ الخبر الموثوق الصدور - وإن لم يكن راويه ثقةً - حجة، سواء حصل هذا الوثوق من الراوي أو من الخارج كعمل المشهور به أو غيرهما، ومن المعلوم أنّ العمل بالخبر الضعيف من المشهور الذين هم في الدرجة العليا من العلم وسعة الباع ودقة النظر وكمال التثبت وغاية الورع والتقوي - بل كثير منهم ضعفوا راوي ذلك الخبر في كتبهم الرجالية ولم يعملوا بروايته في سائر الموارد، ومع ذلك عملوا بخبره هذا - يوجب تكويناً الوثوق والاطمئنان بصدور خبره، فإنّ عمل كل واحد من المشهور يوجب الظن بصدوره، وتراكم الظنون من الأسباب الموجبة للعلم الوجداني أو العادي، وهذا غير قابل للإنكار. واحتمالُ الغفلة في كل واحد منهم مدفوع بالأصل العقلاني. واستدلالهم به مع ضعفه إخباراً بحجّيته، لما ظفروا به من قرينة دالة على اعتباره.

لا يقال: إنَّ الثابت اعتباره من الخبر هو خصوص الحسِّي منه .

فإنَّه يقال: نعم، لكن المشكوك كونه عن حسٍّ أو حدسٍ ملحق بالخبر الحسِّي، فلا يرد: أنَّ إخبارهم عن احتفاف الخبر الضعيف بقريئة دالة على حجيته حدسي، فلا يشمله دليل اعتبار الخبر، هذا كلُّه في الجبر بعمل المشهور .

ومنه يظهر حال الوهن بإعراضهم عن الخبر الصحيح أو الموثق، فإنَّه يرفع عنه الوثوق بصدوره تكويناً، وقد مرَّ أنَّه مدار حجية الخبر، فلا يكون عدم العمل به طرْحاً للحجَّة، ولما أوجب الشارع العملَ به .

فالنتيجة: أنَّه لا ينبغي الإشكال في صحة الكبرى .

وأما الصغرى، فيمكن إحرازها بالفحص عن الروايات في الجوامع المتقدمة والمتأخرة، كإحراز عدم المخصَّص والمقيّد للعمومات والإطلاقات به بالمقدار الموجب للقطع العادي بعدمهما، وصحة التمسك بعده بالعموم أو الإطلاق .
ففي المقام، يعلم عادة - بعد الفحص وعدم الظفر برواية أخرى - أنَّ مستندهم هو هذا الخبر الضعيف، خصوصاً بعد استدلال مثل الشيخ عليه السلام من قرب عصره بعصر القدماء بذلك .

وبالجملة: فكما يحرز بالفحص عدم المخصَّص والمقيّد للعمومات والمطلقات، فكذلك يحرز عدم رواية أخرى في المسألة غير الخبر الضعيف، والمفروض عدم عموم أو إطلاق أو أصل في المسألة يمكن استناد المشهور إليه، فيحصل القطع العادي بعدم مستندٍ لهم سوى هذا الخبر الضعيف .

نعم، يتوقف حصول هذا القطع على إتيان التمسك بالفحص التام في الجوامع العظام، واحتمال استنادهم إلى رواية معتبرة لم تصل إلينا بعد الاطلاع على بذل كمال الجهد والوسع من المحدثين في ضبط الروايات في غاية الوهن والسقوط .

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنَّ عمل المشهور بروايةٍ ضعيفة يوجب الوثوق

ولا يساعده^١ دليل [ولا دليل يساعده عليه مطلقاً] .
وتوهمُ دلالة أدلة حجية الخبر الواحد عليه^٢

(١) أي: ولا يساعد القولَ باعتبار الشهرة بالخصوص دليلٌ، وبناءً على
النسخة الثانية، يرجع ضمير « يساعده » إلى القائل المستفاد من الكلام، وضمير
« عليه » إلى القول بالاعتبار، يعني: ولا دليل يساعد هذا القائل بالاعتبار على قوله.
(٢) أي: على اعتبار الشهرة بالخصوص.

الشخصي بالصدور الذي هو مناط حجّية الخبر، كما أن إعراضهم عن رواية معتبرة
سنداً يرفع الوثوق عنه، فما أفاده المشهور من الجبر والوهن هو المعتمد.
نعم، لو لم يوجب عمل المشهور الوثوق الشخصي في موردٍ لم يعبأ به، وكان
وجوده كعدمه. وكذا الإعراض، فإنّه إذا لم يرفع الوثوق بالصدور عن الرواية
الصحيحة في مورد، لم يكن مانعاً عن حجّيتها، فليس للعمل والإعراض موضوعية
لإثبات الحجية ونفيها، بل هما طريقان لإحراز مناط الحجية وعدمها.
فإن كان مراد بعض الأعظم صورةً عدم حصول الوثوق بعمل المشهور، بل
الحاصل به هو الظن الذي نُهينا عنه، فهو متين.

وإن كان نفي الجبر والوهن مطلقاً ولو مع حصول الوثوق الشخصي بالصدور
من عمل المشهور وارتفاعه بإعراضهم، فلا يمكن المساعدة عليه، فلاحظ وتأمل،
والله تعالى هو العالم. هذا كلّ من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة، فلا يكون حمل المشهور لروايةٍ على خلاف ظاهرها
جائزاً لضعف دلالتها، ضرورة أنّ بناء العقلاء على حجية الظواهر، وإرادة خلاف
الظاهر - ولو بعمل الأصحاب - أجنبية عن ظواهر الألفاظ التي هي حجة عقلانية،
فلا أثر لإعراض المشهور وعملهم بالنسبة إلى الدلالة.

١) هذا هو الوجه الأول، وقد نقله شيخنا الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بقوله: «ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران: أحدهما: ما يظهر من بعض من أن أدلة حجية خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منه الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل ...»^(١).

وتوضيحه: أن أدلة حجية خبر الواحد تدل بالأولوية على اعتبار الشهرة، وجه الأولوية: أن مناط حجية الخبر - وهو الظن - أقوى في الشهرة، إذ الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر، فتكون هي أولى بالاعتبار منه، هذا.

ولا يخفى أن هذا الدليل موقوف على أمور:

الأول: القطع بأن مناط اعتبار الخبر هو الظن.

الثاني: أن هذا المناط علة للجعل لا حكمة له، إذ لو كان حكمة له لم يتعد منه إلى غيره، لما قيل من عدم أطراد الحكمة وانعكاسها، بخلاف العلة، فإن الحكم يدور مدارها وجوداً وهدماً، فإذا تحققت العلة في موارد أخرى ترتب عليها الحكم.

الثالث: أن الظن الناشئ من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر، وإلا فلا تتحقق الأولوية المسماة بالفحوى، إذ دلالة اللفظ على معنى في مورد - كالمفهوم - بالأولوية من دلالته على ذلك المعنى في مورد آخر - كالمنطوق - منوطة بوجود مناط الدلالة في المفهوم بنحو أقوى من وجوده في المنطوق كما في آية التأفيف، فإن دلالتها على الحرمة في المفهوم - أعني به الضرب والشتم - بطريق أولى من دلالتها على

١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣١-٢٣٢، وراجع هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٤٤٤»

لكون^(١) الظن الذي تفيده^(٢) أقوى مما يفيد الخبر، فيه^(٣) ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالتها^(٤) على كون مناط اعتباره إفادته^(٥) الظن، غايته تنقيح ذلك^(٦) بالظن، وهو^(٧) لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به.

الحرمة في المنطوق - أعني به قول: «أف» - إنما هي كون مناط الحرمة - وهو الإيذاء - في المفهوم أقوى منه في المنطوق.

وبالجملة: فالتشبيث بالفحوى - وهي دلالة اللفظ على المفهوم الموافق بالأولوية - منوط بهذه الأمور، ومنعه يتحقق بمنع بعضها.

(١) تعليل لقوله: «بالفحوى» وتقريب له.

(٢) أي: الظن الذي تفيده الشهرة أقوى من الظن الذي يفيد الخبر.

(٣) خبر قوله: «وتوهم» ودفع له، وحاصل ما أفاده في دفعه وجهان، أشار إلى أولهما بقوله: «ضرورة» وهو رد للأمر الأول من الأمور الثلاثة المتقدمة.

وحاصله: أنه لم يحصل القطع بأنّ المناط في اعتبار الخبر هو الظن، فإنّ أدلة اعتبار خبر الواحد لا دلالة فيها على أنّ المناط في حجتيه ذلك، فلا بدّ من استنباط هذه العلة من الخارج، ومن المعلوم عدم سبيل إلى حصول القطع بأنّ الظن علة لحجية الخبر، بل غايته أنّها علة مستنبطة ظنية، فتكون الأولوية حينئذٍ ظنية لا قطعية، ولا دليل على اعتبار الظن بأنّ المناط هو الظن، فالأصل عدم حجتيه.

(٤) أي: دلالة أدلة حجية الخبر.

(٥) الضميران راجعان إلى الخبر.

(٦) أي: المناط، وغرضه: أنّ تنقيح المناط ظني، ولم يثبت اعتباره، فوجوده

كعدمه.

(٧) أي: الظن، يعني: أنّ الظن بكون مناط حجية الخبر هو الظن لا يوجب إلا

مع^١ أن دعوى القطع بأنه ليس بمناطٍ غير^٢ مجازفة (*).

الظن بأولوية الشهرة من الخبر في الاعتبار، ومن المعلوم أنه لا عبرة بالظن بالأولوية، بل لا بدّ من القطع بها، فضمير « به » راجع إلى الظن بالأولوية.

(١) هذا هو الإيراد الثاني على الدليل الأوّل أعني به الأولوية، وقد أفاده شيخنا الأعظم رحمته بقوله: « مع أن الأولوية ممنوعة رأساً، للظن بل العلم بأنّ المناط والعلّة في حجية الأصل ليس مجرد إفادة الظن »^١.

وحاصله: منع تنقيح المناط الظني المزبور، والقطع بعدمه، يعني: أنّا نقطع بعدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن، وذلك لحصول الظن من غير الخبر أيضاً، كفتوى الفقيه الموجبة لظنّ فقيه آخر بالحكم الشرعي، مع أنّها ليست حجّةً عليه حتى تكون سنداً له على الحكم الشرعي. وكعدم حصول الظنّ من الخبر أحياناً مع كونه حجّةً، والانفكاك بين الظنّ والحجّية كاشف عن عدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن.

(٢) خبر « دعوى » وضمير « بأنه » راجع إلى الظن، ووجه عدم المجازفة ما عرفته من تخلف الحجّية عن الظن بقولنا: « لحصول الظن من ... إلخ ».

(*): قد عرفت أنّ القطع بكون المناط هو الظن لا يفيد في الأولوية، إذا لم يحرز كونه بنحو العلة لا الحكمة، فالنفكيك الذي تعرّض له المصنف رحمته وإن كان يمنع الأولوية، لكنه لا يمنع عن أن يكون المناط بنحو الحكمة هو الظن، ومقصوده من المناط هو العلة، لإناطة الأولوية بها.

وبالجملة: فما أفاده في الجوابين يرجع إلى منع كون مناط حجّية الخبر هو

الظن كما هو واضح .

ثم إنَّ للشيخ الأعظم رحمته وجهاً آخر في الجواب، وهو قوله: «وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنَّه ما كان استفادةً حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى: ولا تقل لهما أف»^١.

وأورد عليه المصنف في الحاشية بما لفظه: «لا يخفى أنَّه يمكن تقريب دلالة بعض أدلة حجية الخبر الواحد بمفهوم الموافقة على حجية الشهرة مثل آية النبأ، بأن يقال: إنَّه لما كانت هذه الآية مفصَّلة بين الفاسق والعاقل منطوقاً ومفهوماً، مع تعليل الحكم في طرف المنطوق بعدم إصابة القوم بالجهالة وحصول الندم بذلك، كانت دالةً من حيث دلالتها المفهومية عرفاً على حجية كل أمانة كانت أقوى ظناً وأبعد من الإصابة بالخطأ من خبر العدل بطريق أولى... إلى أن قال: فعلى هذا يكون استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل، فيكون تسميتها بمفهوم الموافقة في محله... إلخ»^٢.

وأنت خبير بعدم إمكان المساعدة عليه، لا بتناؤه على أمرين:

أحدهما: اختصاص التعليل بالمنطوق، وهو خلاف ما عن أبناء المحاورة من إناطة حسن التعليل بعموم العلة، نظير قول الطبيب للمحموم مثلاً: «لا تأكل الرمان، لأنَّه حامض» إذ من البديهي عموم النهي لكل حامض، وعدم اختصاصه بالرُّمان .
وعليه، فالتعليل في آية النبأ لا يختص بالمنطوق، فكل خيرٍ غير علمي يجب التنبه فيه وإن لم يكن الجائي به فاسقاً، وهذا التعليل مانع عن تحقق المفهوم .

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٢

«٢» حاشية الرسائل، ص ٥٧ - ٥٨

وأضعف منه^(١) توهم دلالة المشهورة^(٢) [المرفوعة]

(١) أي: من توهم الأولوية، وسيأتي وجه الأضعفية.

(٢) هذا هو الوجه الثاني من وجوه حجية الشهرة الفتوائية، وحاصله: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة على ذلك، والمرفوعة هي المروية في عوالي اللثالي عن العلامة مرفوعة إلى زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت جعلت فداك: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ فقال يا زرارة:

ثانيهما: دلالة الآية على المفهوم، وعلى إناطة حجية خبر العادل بإفادته الظن، حتى يدل على حجية الظن الأقوى منه - كالحاصل من الشهرة - بالفحوى.

وكلاهما ممنوع، أمّا الأول، فلما عرفت من كون عموم التعليل مانعاً عنه.

وأمّا الثاني، فلأنّ المفهوم - بعد تسليمه - لا يقتضي إلّا حجية خبر العادل وعدم وجوب تحصيل العلم به، فلو لم يفد خبره الظن بل ظنّ خلافه كان حجة أيضاً، فلا يدل المفهوم على حجية الظن أصلاً في خبر العادل، حتى يستدل به على حجية الظن الأقوى منه الحاصل من الشهرة أو غيرها بالأولوية، هذا.

مع أنّه يمكن أن يقال: - بعد تسليم المفهوم ودلالته على اعتبار الظن الحاصل من نبأ العادل - إنّه خارج عمّا اصطالحوا عليه من مفهوم الموافقة، لاعتبار كون ما يدل على حكم الأصل هو المنطوق، كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾^(١) الدال بالأولوية على حرمة الشتم والضرب ونحوهما، وعدم كفاية المفهوم في الدلالة على حكم الأصل كما ادّعه المصنف في آية النبأ.

فما أفاده شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية ... إلخ» في غاية المتانة، ولا يرد عليه ما ذكره المصنف، فتأمل جيّداً.

والمقبولة^{١١}

خُذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، قلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال: خُذ بما يقوله أعدلهما ...»^(*).

وتقريب الاستدلال بها: أن الموصول في قوله: «خُذ بما اشتهر» مطلق، فيكون المعنى: خذ بكل شيء اشتهر بين أصحابك، والشهرة الفتوائية من مصاديق الشيء المشهور، فيجب الأخذ بها. وقد تعرّض له شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «بناءً على أن المراد بالموصول مطلق المشهور روايةً كان أو فتوىً»^(*).

(١) وهي ما رواه المشايخ الثلاثة عن عمر بن حفظة، قال: «سألت أبا عبد

(*) وللشيخ الأعظم تقريب آخر للاستدلال بالمشهورة مبني على إطلاق الصلة - أعني قوله عليه السلام: «اشتهر» - وهو ما أفاده بقوله: «أو أن إناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة بنفسه، وإن لم يكن في الرواية»^(٣) الظاهر في عليّة الشهرة - بما هي شهرة - لترجيح الخبر المشهور على غيره، فيدل على اعتبار الشهرة مطلقاً، سواء أكانت في الفتوى أم في الخبر أم غيرها، هذا.

لكن يمكن أن يقال: إن إطلاق الصلة لما كان بمقدمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح للتقييد، ومن المعلوم أن الموصول - المراد به الخبر - صالح لذلك، فلا يتعقد إطلاق للصلة.

نعم، تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، لكن لا عبرة بالإشعار، لعدم اندراجه في الظهورات التي هي حجة.

«١» مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢، رواه

عن عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣، الحديث: ٢٢٩

«٢ و٣» فراند الأصول، ج ١، ص ٢٣٣

الله ﷺ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث» إلى أن قال ﷺ - بعد فرض الراوي اختيار كل واحد من المترازمين رجلاً موصوفاً بما اعتبره ﷺ في القضاء، وفرض إختلافهما في الحكم من جهة اختلاف مستندهما :-

«يُنظر إلى ما كان من روايتهما منّا في ذلك - الذي حَكَمَ به - المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» الحديث ^١.

قال شيخنا الأعظم - بعد نقل جملة من المقبولة :- «بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور، بقرينة إطلاق المشهور على ما يقابل الشاذ في قوله: ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور، فيكون في التعليل بقوله: فان المجمع عليه ... إلخ دلالةً على أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به، وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية ... إلخ» ^٢.

ومحل الاستشهاد بها على ما أفاده المصنف رحمته أيضاً هو قوله ﷺ - بعد فرض تساوي الراويين في العدالة :- «يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا - في ذلك الذي حكما به - المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه ...» الحديث.

وتقريب الاستدلال به ما تقدم في المرفوعة، بل هو هنا أظهر ممّا سبق،

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل، ورواه

في الباب ٩، ص ٧٥، الحديث: ١

«٢» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٣

عليه^(١)، لوضوح^(٢) أن المراد بالموصل في قوله عَلَيْهِ في الأولى: «خذ بما اشتهر

لاشماله على التعليل بقوله عَلَيْهِ: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» بعد ظهوره في المشهور، إذ يدل على أن كل مشهور لا ريب فيه، فيشمل الشهرة الفتوائية.

(١) أي: على اعتبار الشهرة.

(٢) تعليل لقوله: «وأضعف منه» وجواب عن الوجه الثاني من وجوه حجية الشهرة في الفتوى، وهو الاستدلال بالروايتين، وحاصله: منع الإطلاق فيهما، لأنَّ المراد بالموصل - أعني: «ما اشتهر في المرفوعة» و«ما كان» في المقبولة - هو خصوص الرواية، فلا إطلاق في الموصول حتى يشمل كلَّ مشهورٍ وإن كان فتوى المشهور.

ووجه إرادة خصوص الرواية من الموصول واضح، أمَّا في المقبولة فللتصريح بذلك بقوله عَلَيْهِ: «من روايتهم عنَّا ... إلخ» فيكون اللام في «المجمع عليه» للعهد. وأمَّا في المشهورة، فلقول الراوي بعد ذلك: «قلت جعلت فداك: إتهما معاً مشهوران» فإنه قرينة على أن المراد بـ «ما اشتهر» هو خصوص الرواية. وإنكار قرينته - كما في بعض الحواشي - لا وجه له، وخارج عن طريقة المحاورات العرفية الملحوظة في باب الاستظهارات من الألفاظ، كما لا يخفى.

وقد أجاب الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن الرواية الأولى بقوله: «يرد عليها مضافاً إلى ضعفها ... إلى أن قال: إنَّ المراد بالموصل خصوص الرواية المشهورة من الروايتين، دون مطلق الحكم المشهور ... إلخ» فراجع^(١).

ثم إنَّ وجه أضعفية التمسك بالروايتين من الوجه الأوَّل - أعني به الفحوى -

بين أصحابك» وفي الثانية: «يُنظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك - الذي حكما به - المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به» هو الرواية (**) لا ما يعم الفتوى^١ كما هو أوضح من أن يخفى.

بناءً على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الموصول كما في المتن، واضح، إذ مناط الاستدلال حينئذٍ هو جعل الموصول كل مشهور، وهو خارج عن طريقة أبناء المحاورة في الاستظهار، ضرورة وجود قرينة - بل قرائن - على أن المراد بالموصول هو خصوص الخبر. وهذا بخلاف الفحوى، لأن حجية المفهوم الموافق مما لا كلام فيه، غاية الأمر منع إناطة حجية الخبر بالظن، هذا.

وأما بناءً على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الصلة، أعني بها قوله عليه السلام في المرفوعة: «اشتهر بين أصحابك» وفي المقبولة «المجمع عليه بين أصحابك» المعلل بقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فلا وجه للأضعفية كما لا يخفى على المتأمل.

(١) لتفسير الموصول في المقبولة بقوله عليه السلام: «من روايتهم» الصريح في إرادة الرواية من الموصول، فلا إطلاق فيه حتى يشمل غير الرواية، إذ الإطلاق منوط بعدم البيان على المراد، والمفروض أن قوله: «من روايتهم» بيان، وهو مانع عن إرادة الإطلاق من الموصول.

(*) لكن الحق أن مورد الاستدلال بالمقبولة ليس هو قوله عليه السلام: «ما كان من روايتهم ... إلخ» إذ لا مجال له بعد كون «من روايتهم» بياناً للموصول، فالمتعين الاستدلال بقوله: «فإن المجمع عليه» بعد إرادة المشهور منه، إذ المدار حينئذٍ على الشهرة مطلقاً وإن كانت في الفتوى، على ما هو قضية العلة المنصوصة، هذا.

نعم^{١١} بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص

(١) هذا استدراك على ما تقدّم من توهم الاستدلال بفحوى أدلة حجية الخبر

ثم إنّ الظاهر من هذا الجواب - أعني به استظهار إرادة خصوص الرواية من الموصول - هو كون نظر المصنف عليه السلام في الاستدلال إلى إطلاق الموصول لكل مشهورٍ روايةً كان أو فتوىً، وإلا فلا يلائم الجواب، إذ لو لم يكن الاستدلال ناظرًا إلى إطلاق الموصول، بل كان ناظرًا إلى إطلاق الصلة وهي «اشتهر» والعلة - وهي قوله عليه السلام: «فإنّ الجمع عليه لا ريب فيه» - كان جواب المتن أجنبيًا عنه، ولما لم يتعرض المصنف لهذا الاستدلال، فلا تعرض له إلّا إجمالاً، فنقول:

إنّ الاستدلال بإطلاق الصلة وهو «اشتهر بين أصحابك» كما هو أحد الوجهين المتقدمين عن الشيخ الأعظم في المشهورة، وبعموم العلة وهي قوله عليه السلام: «فإنّ الجمع عليه لا ريب فيه» في المقبولة على اعتبار الشهرة الفتوائية، خالٍ عن الصواب، ضرورة أنّ تعليق الحكم على الوصف غير ظاهر في العلية حتى يدور الحكم وجوداً وعدمًا مداره، بل غايته الإشعار بالعية، ولا عبرة به إذا لم يبلغ حدّ الظهور، هذا في المشهورة.

وأما المقبولة، فلأنّ الأخذ بظاهاها من اعتبار كل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غير المشهور يوجب لزوم الأخذ بكل راجح كالظن، حيث إنّه راجح بالنسبة إلى مقابله وهو الوهم، وأقوى الشهرتين وغير ذلك. وهو باطل بالضرورة، فبتعيين إرادة الخبر بالخصوص من الموصول في قوله: «الجمع عليه».

وإن شئت فقل: إنّ جعل «الجمع عليه» من العلة المنصوصة يوجب تخصيص الأكثر.

فالتحصّل: أنّه لا وجه للاستدلال بالمشهورة والمقبولة على اعتبار الشهرة الفتوائية مطلقاً، سواء أكان الاستدلال بنفس الموصول أم بصلته أم بعموم العلة.

بنائهم على حجيته ^١ (*) بل ^٢ على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك ^٣ خرط القتاد.

على اعتبار الشهرة الفتوائية، وهو وجه ثالث لإثبات اعتبار الشهرة،

وتوضيحه: أنه - بناءً على أن يستند في حجية خبر الواحد إلى بناء العقلاء - لا تبعد دعوى حجية الشهرة وغيرها، وعدم اختصاص بنائهم على اعتبار خبر الواحد، حيث إن منشأ حجية الخبر عندهم هو إحراز الواقع الذي تعلق غرضهم بحفظه، ومن المعلوم أن ملاك التحفظ على الواقع لا يختص بإحرازه بالخبر، بل هو موجود في كل ما يكون طريقاً إليه من الظن بجميع مراتبه أو خصوص الاطمئنان منه، فكل ما يوجب إحراز الواقع - ولو ظناً - يكون حجةً.

فمرجع هذا الوجه الثالث إلى دعوى الملازمة بين حجية الخبر ببناء العقلاء، وبين حجية الشهرة وغيرها مما يوجب الوصول إلى الواقع مطلقاً خبراً كان أو شهرة أو غيرها.

(١) أي: حجية الخبر الواحد.

(٢) أي: بل لا تبعد دعوى بنائهم على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان.

(٣) الظاهر أن المشار إليه هو: دعوى عدم اختصاص بناء العقلاء على الحجية بالخبر، وعموم بنائهم لكل أمانة ظنية، وعليه فحاصل كلامه تعالى: أن دون إثبات هذا العموم خرط القتاد، إذ لم يثبت عموم بناء العقلاء على حجية كل أمانة ظنية حتى يشمل بناؤهم الشهرة الفتوائية، هذا.

(*) الظاهر سقوط كلمة «به» بعد «حجيته» ليكون متعلقاً بـ «اختصاص»

وضميره راجعاً إلى الخبر، كما لا يخفى وجهه.

ويحتمل ضعيفاً أن يكون المشار إليه أحد أمرين:

الأول: أن يراد به بناء العقلاء على حجية خصوص الخبر، وحينئذٍ فلا وجه لدعوى حجية الشهرة ببناء العقلاء، إذ المفروض عدم ثبوت بنائهم على حجية الأصل - وهو الخبر - حتى يتعدى منه إلى الشهرة.

ووجه ضعف هذا الاحتمال: منافاته لما سيأتي من المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من جعل بناء العقلاء عمدة الأدلة على حجية الخبر.

الثاني: أن يراد بالمشار إليه: منع الصغرى - أي: منع كون الشهرة من الأمارات المفيدة للظن - فهو خارج موضوعاً عما يدل على اعتبار الظن. ولا يخفى ضعف هذا الاحتمال أيضاً، إذ إفادة الشهرة الفتوائية للظن من الأمور الوجدانية غير القابلة للتشكيك.

فصل

المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة^{١)}

حجية الخبر الواحد

١) أي: بنحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي.

ثم إنَّ المراد بخبر الواحد ما يقابل الخبر المفيد للعلم، سواء أكان متواتراً أم واحداً محفوظاً بالقرائن القطعية، وذلك لأنَّ الخبر بقسميه المفيد للعلم خارج عن مورد البحث - وهو الأمارات غير العلمية، ضرورة عدم الوجه في البحث عن حجيته بعد حجية نفس العلم ذاتاً - كما هو واضح، هذا.

وقد عنون شيخنا الأعظم رحمته هذه المسألة بقوله: «ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً» إلى أن قال: «والمقصود هنا بيان إثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي»^{١)}.

بالخصوص^(١).

ولا يخفى أن هذه المسألة من أهمّ المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب^(٢) أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط^(٣)، ولو لم يكن البحث فيها^(٤)

(١) أي: بدليل خاص، في مقابل حجيته بدليل الانسداد، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) في بيان موضوع العلم بقوله: «وقد انقده بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي»^(١).

(٣) لكن بنحو تكون تلك النتيجة كبرى لقياس يُنتج الحكم الكلي الفرعي. وإن شئت فقل: إن المسألة الأصولية هي الجزء الأخير لعللة الاستنباط، إذ لو لم تكن الجزء الأخير من علته - بل كان لها مجرد دخل في استنباط الحكم - لكان كل ما له دخل ما في الاستنباط كالعلوم العربية وعلمي الرجال والحديث وغيرها داخلاً في علم الأصول، وليس كذلك.

ثم إن المراد بالاستنباط هو استخراج الأحكام الكلية الفرعية من أدلتها المعهودة، دون الأحكام الجزئية التي يستنبطها العامي من المسائل الفرعية التي استنبطها الفقيه، فإن ما يقع في طريق استنباط الجزئيات هو ما استنبطها المجتهد من الأحكام الكلية، كحرمة شرب الخمر مثلاً، فإن العامي يستنبط حكم الخمر الشخصي من قول المجتهد: «كل خمر حرام» بعد إحراز خمريته.

(٤) أي: في المسائل الأصولية.

عن الأدلة الأربعة^(١)، وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم

(١) أي: بخصوصها، وغرضه ﷺ من قوله: «ولو لم يكن البحث فيها ... إلخ» التعريض بمن جعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة، سواء أكانت بما هي أدلة كما عليه المشهور واختاره المحقق القمي ﷺ، أم ذواتها أي بما هي كما عليه صاحب الفصول ﷺ.

وحاصل التعريض: أنه بناءً على جعل موضوعه خصوص الأدلة الأربعة - كما سيأتي بيانه - يلزم خروج مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل علم الأصول مع أنها من أهم مسائله، فلا بدّ دفعاً لهذا لزوم من رفع اليد عمّا اشتهر من جعل الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، والبناء على كون الموضوع كلياً منطبقاً على موضوعات المسائل، ومتحدداً معها اتحاد الكلّي مع أفرادها، فكل قضية لها دخل عليّ في الاستنباط - لا إعدادي - يكون موضوعها متحدداً مع موضوع علم الأصول، وإن لم يعرف باسم.

وبعد توسعة الموضوع يندفع المحذور المذكور عن مسألة حجية خبر الواحد، وهو لزوم خروجها عن المسائل الأصولية، لعدم كون محمولها وهو قولنا: «حجة أو ليس بحجة» عرضاً ذاتياً للسنة - أعني بهما محكي الخبر - وهي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، وهي التي تكون أحد الأدلة الأربعة، بل يكون محمولها من عوارض الخبر - أي الحاكي للسنة - وهو لا يكون أحد الأدلة الأربعة. فما يكون المحمول عرضاً ذاتياً له - أعني به الخبر - ليس من الأدلة، وما هو من الأدلة - أعني به السنة - لا يكون المحمول عرضاً ذاتياً له.

هذا، وقد دُفع الإشكال المذكور بوجوهٍ أخرى غير ما أفاده المصنف ﷺ من توسعة الموضوع، تعرّضَ لبعضها مع تضعيفها كما سيأتي.

الأصول هي الأدلة.

وعليه^(١) لا يكاد يفيد في ذلك - أي كون هذه المسألة أصولية - تجسّم دعوى^(٢) أن البحث عن دليلية الدليل بحثٌ عن أحوال الدليل.

(١) أي: وعلى ما اشتهر.

(٢) هذا أحد الوجوه التي دُفع بها إشكال خروج مسألة حجية خبر الواحد عن علم الأصول بناءً على كون موضوعه خصوص الأدلة الأربعة، وهو لصاحب الفصول تَبَيُّرُ فَإِنَّهُ - بعد جعله موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة - أورد على نفسه إشكال خروج أكثر مباحث الفن عنه، كمباحث الأمر والنهي والعام والخاصّ وحجية الكتاب وخبر الواحد وغيرها.

ثم أجاب عن الإشكال مفضلاً إلى أن قال: «وأما مجتهدهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الأدلة، لأنّ المراد بها ذوات الأدلة، لا هي مع وصف كونها أدلة، فكونها أدلةً من أحوالها اللاحقة لها، فينبغي أن يبحث عنها أيضاً»^(١).
وحاصله: أن هذا الإشكال إنّما يلزم إذا جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بوصف كونها أدلة - يعني الخبر الواحد مثلاً بوصف كونه دليلاً - بحيث يكون هذا الوصف جزء الموضوع.

وجه اللزوم: أن البحث عن حجية خبر الواحد معناه البحث عن أنّه دليل بمفاد «كان» التامة أم لا، يعني هل الدليليّة ثابتة له أم لا؟ وحيث إنّ وصف الدليلية جزء الموضوع حسب الفرض، فالبحث عن وجوده بحث عن وجود نفس الموضوع، لأنّ المركّب متقوم بوجود جميع أجزائه، ومن المعلوم أنّ البحث عن وجود الموضوع داخل في المبادئ لا المسائل.

ضرورة^(١) أن البحث

وأما إذا جعل الموضوع ذوات الأدلة - أي نفس خبر الواحد مثلاً - كما هو كذلك، كان البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن العوارض بمفاد «كان» الناقصة، بمعنى أن خبر الواحد الذي هو دليل من الأدلة الأربعة هل يكون حجة أم لا؟ فتندرج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية، هذا.

ولا يخفى أن هذا التجشم - أي التكلف - من صاحب الفصول إنما هو لإدراج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية، يجعل موضوع علم الأصول ذوات الأدلة التي منها خبر الواحد، كما عرفت توضيحه. وحينئذٍ فمحمولات المسائل الأصولية تكون من عوارض الأدلة بعد فرض دليليتها، وأما نفس دليليتها فليست من محمولات المسائل الأصولية، إذ البحث عن دليلية الدليل بحث عن حجيته، والبحث عن حجيته ليس بحثاً عن حالاته حتى يكون مسألة أصولية، وإنما هو بحث كلامي، فإن علم الكلام هو المتكفل لحجية الكتاب والسنة وغيرهما، كما لا يخفى.

نعم، البحث عن دليلية الدليل بمعنى الخبر الحاكي للسنة بحثٌ عن عوارضه، لكنّه خارج عن البحث عن عوارض نفس الدليل، وهو المحكي أعني به السنة، وسيأتي لهذا مزيد توضيح عند قول المصنف: «ضرورة أن البحث... إلخ».

(١) تعليل لقوله: «لا يكاد يفيد» وإيراد على ما أفاده صاحب الفصول، وقد أفاده شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «ولا حاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل».

وحاصله: أن ما تكلفه صاحب الفصول لإدراج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية بالتقريب المتقدم غير مفيد، لتوقفه - بعد تسليم صحته في نفسه، وأن الموضوع ذوات الأدلة - على كون الخبر أحد الأدلة، حتى يكون البحث عن

في المسألة^(١) ليس عن دليلية الأدلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها.
كما لا يكاد يفيد عليه^(٢) تجسّم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن

حجيته بحثاً عن عوارض الأدلة، ومن المعلوم أنه ليس منها.

أما عدم كونه من الثلاثة غير السنة، فواضح.

وأما عدم كونه من السنة، فلائها هي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره،
والخبر - على تقدير حجيته - يكون حاكياً عن السنة، لا نفس السنة، والحاكي غير
المحكي، والبحث عن حجية الحاكي أجنبي عن عوارض المحكي - أعني به السنة التي
هي من الأدلة - فلا يكون البحث عن حجية الخبر مسألة أصولية، هذا.

(١) يعني: أن البحث في مسألة حجية خبر الواحد ليس بحثاً عن دليلية الخبر

بمعنى السنة، بل بحث عن دليلية الخبر الحاكي عن السنة، ومن المعلوم مغايرة الحاكي
للمحكي، كما مرّ آنفاً.

(٢) أي: على ما اشتهر، وهذا هو الوجه الثاني من وجوه دفع الإشكال المزبور،

وقد اختاره شيخنا الأعظم تقي الدين بقوله: «فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة أعني قول
الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد، أم لا يثبت إلا بما يفيد القطع من
التواتر أو القرينة، ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال
الأدلة»^(١).

وهذا الوجه مبني على ما اختاره تقي الدين - كما أشرنا إليه - من جعل موضوع

علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة، وحاصله: أنه - بناءً على هذا المذهب -
لا يلزم خزوج بحث حجية الخبر الواحد عن المسائل الأصولية ودخوله في المبادئ،

السُّنَّة - وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت [يثبت] بالخبر الواحد أو لا تثبت [لا يثبت] إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة ؟ فإنَّ التَّعْبُدَ بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض

لأنَّ البحث عن حجية خبر الواحد حينئذٍ بحث عن عوارض السنة، إذ معنى «أنَّ خبر الواحد حجة أم لا» أنه هل تثبت السنة - وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره - بخبر الواحد أم لا ؟ ومن المعلوم أنَّ ثبوت السنة به وعدم ثبوتها من حالات السنة وعوارضها، فيكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً أصولياً، فلا يلزم - من جعل موضوع علم الأصول الأدلَّة الأربعة - خروجُ مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل العلم.

١) تعليل لقوله: «كما لا يكاد يفيد» وجواب عن مختار الشيخ الأعظم، وقد أجاب عنه بوجهين، أشار إلى الأوَّل منهما بقوله: «فإنَّ التَّعْبُدَ بثبوتها ... إلخ». وتوضيحه: أنَّ ضابط المسألة الأصولية كغيرها - وهو ما يكون نفس محمول المسألة من عوارض موضوع العلم، وإلا فلا يكون من مسائله - لا ينطبق على مسألة حجية الخبر، وذلك لأنَّ البحث عن ثبوت السنة بالخبر بحثٌ عن عوارض السنة المشكوكة، لا نفس السنة الواقعية، فقولنا: «هل خبر الواحد حجة أم لا» معناه: أنه هل تثبت السنة المشكوكة بخبر الواحد أم لا ؟ ومن المعلوم أنَّ موضوع علم الأصول هو السنة الواقعية لا المشكوكة.

وحيثئذٍ فما يكون من الأدلَّة - وهو السنة الواقعية - لا يكون حجية الخبر من عوارضه، وما يكون حجية الخبر من عوارضه - وهو السنة المشكوكة - لا يكون من الأدلَّة، فلا يكون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول حتى يكون من مسائله.

مشكوكها^(١) كما لا يخفى.

مع أنه^(٢) لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجّية^(٣) الخبر (*).

(١) هذا الضمير والضمائر الأربعة المتقدمة راجعة إلى السنّة.

(٢) أي: مع أنّ التعبد بثبوت السنّة، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الشيخ الأعظم وتوضيحه: أنه - بعد تسليم رجوع البحث عن حجّية الخبر إلى البحث عن عوارض السنّة - لا يمكن المساعدة على ما أفاده تتبع أيضاً، وذلك لأنّ ضابط كون قضية من مسائل علمٍ هو أن يكون نفسُ المبحوث عنه - أعني به المحمول في تلك القضية - من عوارض موضوع العلم، فلا تعدُّ تلك القضية من مسائل العلم إذا كان لازمٌ محمولها من عوارض موضوع العلم. فإذا كان هناك قضية وكان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم، لم تعدّ تلك القضية من مسائل ذلك العلم. والمقام كذلك، فإنّ المبحوث عنه هو حجّية الخبر، ومن لوازمها ثبوت السنّة، فليس ثبوت السنّة بالخبر في مسألة حجّية الخبر نفس المبحوث عنه، وإتما هو من لوازمه.

(٣) بيان للموصول في «لما يبحث» وضمير «عنه» راجع إلى الموصول، يعني: أنّ التعبد بثبوت السنّة لازمٌ لحجّية الخبر الذي يبحث عنه في هذه المسألة.

(*). ولا يندفع الإشكال أيضاً على ما ذهب إليه شيخنا الأعظم تتبع في حجّية خبر الواحد من أنّ المجعول فيه وجوب العمل لا نفس الحجية كما هو مذهب غيره، إذ وجوب العمل - مضافاً إلى أنه ليس حكماً أصولياً - يكون من عوارض الخبر لا السنّة، وثبوت السنة من لوازم وجوب العمل بالخبر. وبالجملة: لا فرق في عدم ارتفاع الإشكال بين كون المجعول في خبر الواحد نفس الحجية، وبين كونه وجوب العمل.

ولأبأس بالتكلم حول ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في دفع الإشكال من « أن مرجع البحث عن حجية الخبر إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد وعدمه، وهذا بحث عن عوارض السنة، فتندرج مسألة حجية الخبر في المسائل الأصولية » فنقول:

إن أريد بثبوتها بالخبر علية للخبر للعلم الوجداني بثبوتها، ففساده غني عن البيان، إذ موضوع البحث هو خبر الواحد غير العلمي، فالخبر الموجب للعلم بالسنة كالخبر المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينة القطعية خارج عن محل الكلام.

وإن أريد بثبوتها به علية الخبر لوجودها تكوينياً، فهو أوضح فساداً من سابقه، لأن الخبر حاكٍ عن السنة، والحاكي متأخر رتبةً عن المحكي، فلو كان الخبر علةً لوجود السنة تكوينياً لزم تأخر العلة عن المعلول، ولزم أيضاً أن يكون البحث حينئذٍ عن وجود الموضوع بمفاد « كان » التامة، لا عن عوارضه التي هي بمفاد « كان » الناقصة.

ولاريب في أنه رحمته لم يرد شيئاً من هذين الوجهين.

وإن أريد بثبوتها به ثبوتها تعبداً - وهو مراده ظاهراً - بأن يرجع البحث عن حجية خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنة به تعبداً، فيرد عليه ما في المتن من: أن الثبوت التعبدي وإن كان من العوارض، لكنه من عوارض الخبر، لا من أحوال السنة وعوارضها.

وإن أريد بثبوتها ما وجهه به بعض المحققين رحمته في حاشيته على المتن بقوله: « إن إيجاب تصديق العادل حيث إنه بعنوان المؤدّي هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق، فلا محالة يكون المؤدّي وجوداً عنوانياً للواقع، والواقع موجود عنواناً به.

فإذا كان موضوع المسألة هي السنة صحّ البحث عن عارضها وهو ثبوتها العنواني بالخبر. كما أن الموضوع للمسألة إذا كان هو الخبر صحّ البحث عن عارضه وهو كونه ثبوتاً عنوانياً للسنة، فإن الثبوت العنواني له نسبة إلى الطرفين.

إلا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسألة باحثة عما ينطبق على عوارض السنة، وإلا فالبحث المتداول في الأصول هو البحث عن عارض الخبر، فإنه الموضوع للمسألة، فتدبر، فإنه حقيق به»^{١١}.

وملخص ما أفاده: أن تنزيل الخبر منزلة السنة يوجب عروضَ عنوانٍ - وهو السنة - للخبر، كعروض عنوان «الأسد» لزيد بسبب تشبيهه بالأسد، وبعد تعنون الخبر بعنوان السنة يبحث عن ثبوت السنة بالخبر، فمرجع البحث عن حجية الخبر حينئذٍ إلى البحث عن ثبوت السنة التي هي عنوان ثانوي تنزيلي للخبر.

ففيه أولاً: أن هذا التوجيه مبني على أن يكون مفاد أدلة حجية الخبر تنزيل الخبر منزلة السنة، وليس الأمر كذلك، إذ المبنى الصحيح حجية الأخبار ببناء العقلاء، فليس في البين إلاً الطريقة، فمع الإصابة ينتجز بها الواقع، ومع الخطأ يكون المكلف معذوراً، وليس في البين تنزيل أصلاً.

ولو قلنا بالجعل في حجية الأخبار، فليس المجعول إلاً نفس الحجية أو تميم الكشف أو الوجوب الطريقي، ولا مساس لشيءٍ منها بالتنزيل.

وثانياً: أنه - بعد تسليم التنزيل المزبور - لا وجه لجعل الموضوع في مسألة حجية الخبر عنوانه الثانوي التنزيلي أعني به السنة.

إذ فيه - مضافاً إلى أنه توجيه بعيد عن الأذهان، ولم يتعرض له الباحثون عن حجية الخبر - أنه ليس الكلام في حجية السنة، لأنها مفروغ عنها، مع أن للبحث عنها مقاماً آخر.

وإن أُريد بثبوتها تنجز السنة بالخبر، بأن يكون مرجع البحث عن حجية الخبر إلى تنجز السنة به.

والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أتها^(١) من المباحث أو من غيرها^(٢) [غيره]

(١) أي: أن المسائل من المباحث.

(٢) معطوف على «المباحث» والضمير راجع إلى المباحث، فالصواب تأنيته كما في بعض النسخ، والواو في «والمبحوث عنه» للحال، يعني: أن الملاك في عدّ قضية من مسائل فنّ هو كون محمولها - وهو المبحوث عنه فيها - أولاً وبالذات من عوارض موضوع ذلك الفن، فلا يكفي في عدّها من مسائله كون لازم المبحوث عنه فيها من عوارضه، كالتعبّد بثبوت السنة - الذي هو لازم السنة - بحجية الخبر التي هي محمول مسألة حجّية الخبر، هذا.

ففيه: أنّ المنجزية من عوارض الخبر لا السنّة، وتضايّف منجزيته ومنتجزيتها لا يصحّح ذلك، لتغاير حيثيتهما، فإنّ المبحوث عنه في حجّية الخبر هو حيثية التنجيز، لا تنجز السنة، وإن كان ذلك من لوازم التنجيز، لكنه لا يعبأ به بعد عدم كون السنّة موضوع الحجّية.

فالصواب إنكار انحصار موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة، والالتزام بأنّه كلّ يَنطبق على جميع موضوعات مسائله، أو إنكار الموضوع لعلم الأصول رأساً، ودعوى: أنّ هذا العلم عبارة عن جملة من قضايا متشعبة يترتب عليها القدرة على الاستنباط، وموضوعات تلك القضايا نفس موضوع العلم عيناً ومفهوماً كما تقدم في الجزء الأوّل من هذا الشرح^(١).

وعليه، فيسهل اندراج مسألة حجّية الخبر في علم الأصول.

لا ما هو لازمه^(١)، كما هو واضح.

وكيف كان^(٢)، فالمحكيّ عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم حجية الخبر، واستدلّ لهم^(٣) بالآيات الناهية^(٤) عن اتّباع غير العلم، والروايات الدالّة على ردّ ما لم يعلم أنّه

وكان الأنسب سوق العبارة هكذا: «مع أنّه لازم لحجية الخبر المبحوث عنها، والملاك في أنّ القضية من مسائل العلم هو كون المحمول نفس المبحوث عنه، لا ما هو لازمه».

(١) أي: لازم المبحوث عنه، والمراد باللازم هنا ثبوت السنة.

(٢) أي: سواء أكان موضوع علم الأصول هو الكلّي أم خصوص الأدلّة

الأربعة، فالمحكي ... إلخ.

[والمحكي صاحبُ المعالم رحمته، فإنّه بعد البناء على جواز التعبد بالخبر الواحد عقلاً، خلافاً لابن قبة قال: «فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى، وأبي المكارم، وابن البرّاج وابن إدريس إلى الثاني»^(١)، ومراده عدم وقوع التعبد به.]
 (٣) قال الشيخ الأعظم رحمته: «أما حجّة المانعين فالأدلّة الثلاثة، أمّا الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، والتعليل المذكور في آية التنبأ على ما ذكره أمين الإسلام من أنّ فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد»^(٢).

(٤) كقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿إن

«١» معالم الدين، ص ١٨٨، ولاحظ: الذريعة، ج ٢، ص ٥٢٨؛ الغنية، ص ٤٧٥ (ضمن جوامع

الفقهية)؛ السرائر، ج ١، ص ٥١

«٢» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٢، ولاحظ مجمع البيان، ج ٥، ص ١٣٣

«٣» الإسراء، الآية: ٣٦

قولهم ^(١) «عليه السلام»، أو لم يكن ^(٢) عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان،

يتبعون إلا الظن، وإن الظن لا يبغي من الحق شيئاً ^(٣)، وغير ذلك من الآيات الدالة على ذم من يعتمد على الظن.

(١) قال الشيخ الأعظم: «وأما السنة فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر غير المعلوم الصدور، إلا إذا احتفّ بقريئة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة» ^(٢).

مثل ما رواه في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال: «أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه عليه السلام، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ إذا نردّ إليك فقد اختلف فيه، فكتب عليه السلام وقرأته: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا» ^(٣).

[وقوله عليه السلام: «وما لم تعلموا فردّوه إلينا» يدلّ على أن الخبر غير المعلوم صدوره عنهم عليه السلام يجب ردّ علمه إليهم عليه السلام، وعدم جواز الأخذ به.]

(٢) معطوف على «لم يعلم» أي: والروايات الدالة على ردّ ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، مثل ما رواه ابن بكير مرسلًا عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «إذا جاءكم عتّا حديث، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم» ^(٤)، لدلالة وجوب الردّ

(١) «النجم، الآية: ٢٨»

(٢) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٢»

(٣) «بصائر الدرجات، ص ٥٢٤، الحديث: ٢٦، عنه في البحار، ج ٢، ص ٢٤١، الحديث: ٣٣، وفي مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٥ - ٣٠٦، الحديث: ١٠»

(٤) «وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٨»

أو لم يكن [١] موافقاً للقرآن إليهم^(٢)، أو على^(٣) بطلان ما لا يصدقه كتاب الله^(٤)، أو على^(٥) أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف،

إليهم ﷺ على عدم جواز العمل بالخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب العزيز. [١] معطوف أيضاً على «لم يعلم» أي: الروايات الدالة على رد ما لم يكن موافقاً للقرآن، مثل ما رواه شيخ الطائفة في الأمالي بسنده عن جابر عن أبي جعفر ﷺ في حديث، قال: «انظروا أمرنا، وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم، ففقفوا عنده، وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شُرح لنا»^(١).

فإنّ الجملة الثانية تدل على طرح الخبر غير الموافق للقرآن، لا ردّ علمه إليهم ﷺ، وإتّما مورد الإرجاع إليهم ﷺ هو الخبر المشتبه موافقته للقرآن.

(٢) متعلق بـ «ردّ ما لم يعلم» يعني: أنّ الطوائف الثلاث المتقدمة تدلّ على وجوب ردّ علم الخبر - الفاقد للخصوصيات المذكورة فيها - إلى الأئمة ﷺ.

(٣) معطوف على «على ردّ» أي: الروايات الدالة على بطلان... الخ.

(٤) مثل ما رواه كليب بن معاوية عن أبي عبد الله ﷺ قال: «ما أتاكم عنّا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل»^(٢).

(٥) معطوف أيضاً على «على ردّ» أي: الروايات الدالة على أنّ ما لا يوافق كتاب الله زخرف، مثل ما رواه أيوب بن الحرّ، قال: «سمعتُ أبا عبد الله ﷺ يقول: كلُّ شيءٍ مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٣).

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٧

«٢» رواه في المحاسن، ج ١، ص ٢٢١، ونقله عنه في البحار، ج ٢، ص ٢٤٢

«٣» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٤

أو على النهي^(١) عن قبول حديثٍ إلا ما وافق الكتاب أو السنة،

(١) معطوف أيضاً على «على ردّ» أي: ما دلّ على النهي عن قبول حديثٍ إلا ما وافق الكتاب والسنة، قال الشيخ رحمته: «وصحيفة هشام بن حكم عن أبي عبد الله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا (ﷺ)، والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة»^(١).

(ﷺ) صدر الحديث كما في رجال الكشي في ترجمة المغيرة بن سعيد - وفي البحار نقلاً عنه - هكذا: «حدّثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي، قالوا: حدّثنا سعد بن عبد الله، قال: حدّثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا؟ فما الذي يملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدّثني هشام بن الحكم: أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا ...»^(٢) الحديث.

والتعبير عنها بالصحيحة كما في الرسائل - مع الجهل بحال الحسين بن الحسن بن بندار، إذ لم يرد في شأنه غير أنّه من أصحاب سعد، وعدم التصريح بوثاقة محمد بن قولويه - إمّا لاستظهار وثاقة محمد من كلام النجاشي، حيث قال في ترجمة ابنه جعفر: «وكان أبوه من خيار أصحاب سعد»^(٣).

(١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٤ - ٢٤٥

(٢) «رجال الكشي، ج ٢، ص ٤٨٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٠ - ٢٥١

(٣) «رجال النجاشي، ص ١٢٣، الرقم: ٣١٨

إلى غير ذلك^(١).

(١) كالأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله وسنة نبيه، مثل رواية محمد بن

وإمّا لما حُكي عن السيد بن طاوس رحمته من: «أنه روى في ترجمة الحسن بن علي بن فضال رواية عن محمد بن قولويه عن سعد بن عبد الله القمي عن عليّ بن الريان عن محمد بن عبد الله بن زرارة بن أعين، ثم قال: أتني لم أستثبت حال محمد بن عبد الله بن زرارة، وباقي الرجال موثقون» بناءً على إرادة الثقة من الموثق كما قيل^(١). وإمّا لاستفادة التوثيق العام من عبارة كامل الزيارات، كما ادّعى صاحب الوسائل صراحتها فيه، حيث قال في الفائدة السادسة من الخاتمة - بعد استظهار ذلك من عبارة تفسير علي بن إبراهيم - ما لفظه: «وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه، فإنه صرح بما هو أبلغ من ذلك في أول مزاره»^(٢)، وتثبت وثاقة محمد بن قولويه حينئذٍ، لوقوعه في أسناد كامل الزيارات، هذا.

لكن في الأوّل: أنّ دلالة لفظ «من خيار أصحابنا» على التوثيق لا يخلو من تأمل، كما يظهر من مراجعة بداية الدراية لشيخنا الشهيد رحمته^(٣). وفي الثاني: أنّ دلالة «موثّقون» على ما هو محلّ الكلام من كون الراوي عدلاً إمامياً - حتى تصف روايته بالصحة - لا يخلو من التأمل أيضاً، إذ التوثيق أعم من ذلك. مضافاً إلى احتمال كونه اجتهاداً من السيد بن طاوس رحمته. وعليه، فينحصر وجه توصيف الرواية بالصحة باستظهار التوثيق العام من عبارة كامل الزيارة.

(١) «تنقيح المقال، ج ٣، ص ١٧٥ (المحجرية)

(٢) «وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٦٨، ولاحظ كامل الزيارة، ص ٣٧ (مقدمة المؤلف) تحقيق نشر الفقاهة.

(٣) «بداية الدراية، ص ٣٩ و ١٢٢»

والإجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه^(١)، بل^(٢) حكي عنه

مسلم عن الصادق عليه السلام قال: «يا محمد، ما جاءك في رواية من برُّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من برُّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به»^(٣).
والحاصل: أن هذه الروايات بألسنتها المتشعبة تنفي اعتبارَ خبر الواحد المجرّد عن أحد القيود المزبورة فيها، من وجود شاهدٍ أو شاهدين من كتاب الله أو غيرهما، فإن الرّد كناية عن عدم الحجية.

قال الشيخ الأعظم رحمته في تقريب الاستدلال بالروايات المتقدمة: «والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلّي بحيث يتعدّر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم عليهم السلام ما يباين الكتاب والسنة كليّةً، إذ لا يصدّقهم أحدٌ في ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمة عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة... إلخ»^(٤).

(١) قال الشيخ الأعظم: «وأما الإجماع فقد ادّعاه السيد المرتضى رحمته في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس... إلخ»^(٥).

(٢) إضراب عن حكاية الإجماع، والغرض جعل بطلان العمل بالخبر الواحد فوق كونه إجماعياً، بل من المسلّمات.

(١) مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٥

(٢) فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٥

(٣) فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٦، وراجع رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٤، وج ٣،

ص ٣٠٩ رسالة إبطال العمل بالخبر الواحد

أنه ^(١) «جَعَلَهُ بِمَنْزِلَةِ الْقِيَاسِ، فِي كَوْنِ تَرْكِهِ مَعْرُوفًا مِنْ مَذْهَبِ الشَّيْعَةِ (*).»

والجواب: أمّا عن الآيات ^(٢)، فبأنّ الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها ^(٣)

(١) أي: حُكي عن السيد أنّه جعل الخبر الواحد بمنزلة القياس في كونه باطلاً، وأنّ تركه كان معروفاً من مذهب الشيعة، كمعروفة ترك العمل بالقياس عندهم.

(٢) قد أجاب عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بوجوه ثلاثة:

الأول: ما أفاده بقوله: «فبأنّ الظاهر» وحاصله: أنّ ظاهر الآيات الناهية بقريئة المورد هو اختصاص النهي عن اتباع غير العلم بأصول الدين، فإنّ قوله تعالى - في مقام ذم الكفار: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ - ورد عقيب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى، وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾ ^(١).

(٣) أي: إطلاقات الآيات، وهذا هو الجواب الثاني، وحاصله: أنّ المورد إن لم يكن قريئةً موجبةً لظهور الآيات في الاختصاص بأصول الدين، فلا أقلّ من كونه موجباً لإجمالها، من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقريئة، فلا بدّ حينئذٍ من الأخذ بالقدر المتيقن من إطلاقها وهو خصوص أصول الدين.

(*): وقد يستدلّ على حرمة العمل به بأصالة عدم الحجية.

ويتوجه عليه: أنّه إن أُريد بها الأصل العملي وهو الاستصحاب مثلاً، ففيه: أنّه مع الدليل الاجتهادي من الآيات والروايات لا تصل النوبة إليه.

وإن أُريد بها القاعدة المستنبطة من الأدلّة الأربعة - كما عليه شيخنا الأعظم في تأسيس الأصل على حرمة العمل - فلا حاجة إلى ذكره مع وجود تلك الأدلّة وبيانها بصورة مفصّلة، إلّا أن يكون ذكرها سنداً لتلك القاعدة، فتدبّر.

هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعمُّ الفروع الشرعية. ولو سلّم عمومها لها^(١)، فهي مخصّصة بالأدلة الآتية [الدالّة] على اعتبار الأخبار. وأما عن الروايات، فبأنّ الاستدلال بها خالٍ عن السداد، فإنّها أخبار آحاد^(٢).

(١) أي: ولو سلّم عموم الآيات الناهية للفروع الشرعية فهي ... إلخ. وهذا هو الجواب الثالث، وتوضيحه: أنّه - بعد تسليم عمومها للفروع، وبعد كون موردها أعني به أصول الدين قرينةً موجبةً لظهورها في الاختصاص بالأصول ولا موجبةً لإجمالها - نقول: لا مانع من عموم الآيات الناهية للفروع، بعد كون ما دلّ على حجّية خبر الواحد أخصّ من تلك الآيات، فيخصّص به عموم الآيات، هذا، بل قيل بحكومة أدلّة حجّية الخبر على الآيات الناهية. بل قيل بورودها عليها، لكنهما محلّ إشكال، بل منع، والتفصيل في محله.

قال شيخنا الأعظم: «والجواب أمّا عن الآيات، فبأنّها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بما سيجيء من الأدلّة»^(١).

أقول: قوله: «بعد تسليم دلالتها» إشارة إلى المناقشة في إطلاق الآيات أو عمومها للظنّ في الفروع، إذ يمكن الخدشة في إطلاقها بقرينة موردها كما عرفته، فما أفاده المصنف من الوجه الثالث مستفاد من كلام الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضاً.

(٢) غرضه: أنّ الاستدلال بالأخبار على عدم حجّية خبر الواحد غير مستقيم، لاستلزامه الدور المحال، ضرورة أنّ عدم حجّية خبر الواحد - الذي هو مفروض البحث - موقوف على حجّية الروايات المشار إليها بطوائفها، إذ لو لم تكن

لا يقال^(١): إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، إلا أنها متواترة

حجّة لم يمكن التشبث بها لإثبات عدم اعتبار خبر الواحد، وحجّة هذه الروايات موقوفة على حجية مطلق خبر الواحد، إذ لو لم يكن حجّة لما صح الاستدلال بهذه الأخبار على عدم حجية الخبر. فعدم حجية خبر الواحد مطلقاً موقوف على حجية الروايات المتقدمة، وحجية تلك الأخبار موقوفة على حجية مطلق خبر الواحد وهكذا، وهذا هو الدور.

وإن شئت فقل: إن الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجية خبر الواحد يستلزم عدم حجية نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

ويستفاد هذا الجواب ممّا أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «وأما عن الأخبار، فعن الرواية الأولى، فبأنها خبر واحد، ولا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد».

(١) الغرض من هذا الإشكال المناقشة فيما أجاب به المصنف رحمته عن الأخبار المتقدمة بأنها أخبار آحاد، وأن الاستدلال بها على عدم حجية الخبر الواحد دوري. وحاصل الإشكال: أن الأخبار المتقدمة وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، لكنّها مع ذلك ليست أخبار آحاد، ولتوضيحه نقول: إن للتواتر أقساماً ثلاثة:

الأول: التواتر اللفظي، وهو عبارة عن إخبار جماعة بلفظ واحد عن واقعة واحدة يوجب حصول العلم، سواء أكان ذلك اللفظ تمام الخبر مثل قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيّات»^(١) كما ادّعي تواتره، أو بعضه كلفظ «من كنت مولاه فعلي

(١) وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٤، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث: ٥

مولاه» وحديث الثقلين، وروايات «من حفظ أربعين حديثاً» كما ادّعي تواترها كما يظهر من شيخنا الأعظم، حيث قال: «النبوي المستفيض بل المتواتر».

الثاني: التواتر المعنوي، وهو إخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتمال كلٍّ منها على معنىٍّ مشترك بينها، سواء أكان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلالة المطابقة كالإخبار بأنَّ «الهرّة طاهرة» أو «أثما نظيفة» أو أنّ «السّور نظيف» وهكذا، حيث إنّ المتواتر في كل قضية هو معناها المطابق أعني به طهارة الهرّة.

ولا يبعد دعوى تواتر ما ورد منطوقاً في انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، مع القطع بتواتر مجموع ما دلّ على ذلك منطوقاً ومفهوماً^(١).

أم بالدلالة التضمنية، مثل ما ورد في حرمان الزوجة عن بعض التركة، فإنّ نفس الحرمان في الجملة متواتر، وإنّما الخلاف فيما تحرم عنه^(٢).

أم بالدلالة الالتزامية كالأخبار الواردة في جهاد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وما ظهر منه في ميادين الحرب والمجدال من مبارزة الأقران ومنازلة الأبطال، فإنّ كلّ واحدة من تلك الحكايات خبر واحد، لكن اللازم المترتب على مجموعها وهي شجاعته عليه السلام متواتر.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو اصطلاح جديد من المصنف، ولم نعر عليه في كتب الدراية، وقد فسّره في حاشية الرسائل في مقام الجواب عن الأخبار المتقدمة بقوله: «وأما عن الأخبار، فبأنّ غاية تقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، لاختلافها بحسبهما كما لا يخفى، إلاّ أنّه يقطع بصدور

(١) وسائل الشيعة، ج ١، ص ١١٢ - ١٢١، الباب ٨ و ٩ من أبواب الماء المطلق

(٢) المصدر، ج ١٧، ص ٥١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج

بعضها إجمالاً، بحيث يستحيل عادةً أن يكون كلّها كاذبة، وهو كافٍ في المنع. ولا يخفى أن قضية ذلك أن يؤخذ بأخصّ الطائفة التي يقطع بصدور البعض في جملتها ليتوافق عليه الكلّ»^(١).

وحاصله: أن التواتر الإجمالي هو صدور جملة من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً، والعلم إجمالاً بصدور بعضها.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة، تعرف أن الأخبار المتقدمة وإن لم ينطبق عليها حدّ التواتر اللفظي، لاختلاف ألسنتها، ولا المعنوي، لورود بعضها في حكم الخبرين المتعارضين، بحيث يختص الحكم بعدم حجّية المخالف للكتاب بباب التعارض، ولا ربط له بعدم حجّية خبر الواحد مطلقاً وإن لم يكن له معارض، كما أن بعضها الآخر الدال على عدم حجّية خبر الواحد لم يثبت تواتره حتى يتمسك به لإثبات المطلوب.

ولكن تندرج في التواتر الإجمالي، للعلم بصدور بعضها، فيثبت بمجموعها ما هو الجامع بين الكلّ وما هو أخصّ مضموناً، كعنوان «المخالف للكتاب» الذي تضمّنه جميع الطوائف المتقدمة، فليست تلك الأخبار بالنسبة إلى هذا القدر الجامع أخبار آحاد حتى يتّجه إشكال إثبات عدم حجّية خبر الواحد بخبر الواحد، وإّما هي أخبار متواترة موجبة لحصول العلم، للعلم بعدم حجّية الخبر المخالف للكتاب.

وعليه، فالمقام ليس من قبيل إنكار حجّية خبر الواحد بالخبر الواحد، بل من باب إنكار حجّية ما يفيد الظن بما يفيد العلم.

إجمالاً (*)، للعلم^(١) الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.

فإنه يقال: إنَّها وإن كانت كذلك^(٢)، إلَّا أنَّها لا تفيد إلَّا فيما توافقت

عليه^(٣)،

(١) تعليل لقوله: «متواترة إجمالاً» وبيان للتواتر الإجمالي، وقد عرفت

توضيحه.

(٢) أي: متواترة إجمالاً، توضيح ما أفاده في الجواب عن استدلال المنكرين هو: أنَّ إشكال كونها أخبار آحاد وإن كان مندفعاً بأنَّ التمسك ليس بكلِّ واحدٍ منها حتى يلزم الخلف، بدعوى كون كلِّ منها خبراً واحداً، وإنَّما هو بالمجموع المفروض تواتره إجمالاً، ولكن - مع ذلك - لا يثبت دعوى الناقلين، إذ هي أخصَّ من مدَّعاهم الَّذي هو سلب الحجية عن خبر الواحد رأساً، ضرورة أن مقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها هو الأخذ بالقدر المتيقن منها، وهو أخصُّها مضموناً، ومن المعلوم أنَّ أخصُّها مضموناً هو المخالف للكتاب والسنة معاً، فيختصَّ عدم الحجية بذلك بنحو القضية السالبة الجزئية. وهذا لا يضرُّ بمدَّعى المثبتين الذي هو اعتبار خبر الواحد في الجملة، أي بنحو الإيجاب الجزئي، فلهم القول بحجية ما عدا المخالف للكتاب والسنة.

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في «فيما توافقت» المراد به الخبر المخالف

(* الحَقُّ أن تواترها معنوي، لدلالة مجموعها تضمُّناً والتزاماً على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، فإنَّ الكلَّ متفق على عدم حجية الأخبار المخالفة لهما، إذ مع عدم الدلالة - ولو التزاماً - على ذلك لا يتفق الكلُّ على مضمون واحد، ولا يجدي مجرد التواتر الإجمالي بدونه كما أفاده المصنف بقوله: «إلَّا فيما توافقت عليه» فالتواتر الإجمالي يراد به هنا خصوص المعنوي منه.

وهو ^(١) غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو ^(٢) محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإتما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به ^(٣) ليس بضائر ^(٤)، بل لا محيص عنه ^(٥) في باب المعارضة.

للكتاب والسنة معاً، إذ هو الذي توافقت الأخبار المتقدمة على عدم حجيته بنحو السلب الجزئي.

(١) أي: وما توافقت الأخبار عليه غير مفيد في إثبات المدعى وهو عدم حجية أخبار الآحاد مطلقاً، وجه عدم الإفادة ما عرفته من أن أخص مضامينها - الذي يتعين الأخذ به - هو الخبر المخالف للكتاب والسنة، لا كل خبر واحد، والمدعى هو الثاني، فيكون الدليل أخص من المدعى.

(٢) أي: كما أن السلب كلياً محل الكلام ومورد البحث.

(٣) أي: والالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة ليس بضائر.

(٤) إذ لا منافاة بين ما دل على عدم الحجية بنحو السلب الجزئي، وبين ما دل من الروايات وغيرها على الحجية بنحو الإيجاب الجزئي - على ما سيأتي بيانها - إذ من الواضح أنه لا منافاة بين الإيجاب والسلب الجزئيين.

وبالجملة: فالالتزام بالتواتر الإجمالي في الأخبار المشار إليها - الدالة على عدم حجية الخبر الواحد - غير قادح في حجيته في الجملة.

(٥) أي: لا محيص عن عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة عند المعارضة، يعني: أنه لا بد للقتال بحجية الخبر الواحد من الالتزام أيضاً بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة في صورة التعارض، لما سيأتي في باب التعادل والترجيح من تسالمهم على تقديم الخبر الموافق للكتاب وطرح المخالف له.

وعليه، فطرح الخبر المخالف للكتاب عند التعارض أمر مفروغ عنه، سواء

وأما عن الإجماع^(١) فبأنّ المحصّل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به^(٢) غير قابل، خصوصاً في المسألة^(٣)

قلنا بحجية خبر الواحد في الجملة أم لم نقل .

وقد اتّضح وجه الإضراب عن قوله: «والالتزام به ليس بضائر» وأنّ وجهه تسالمهم على ذلك في باب التعارض، فإنّه ممّا لا محيص عنه هناك .

(١) أجاب عن دعوى الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد بوجوه أربعة:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «فبأنّ المحصّل منه ...» وحاصله: أنّ الإجماع

المدعى إمّا محصّل وإمّا منقول. أمّا المحصّل فغير حاصل، لوجهين:

أحدهما: أنّه يمتنع تحصيل الإجماع مع مخالفة جمع من الأساطين كما سيظهر.

وقد تعرض له الشيخ بقوله: «وأما الجواب عن الإجماع الذي ادّعاه السيد والطبرسي، فبأنّه لم يتحقق لنا هذا الإجماع»^(٤).

ثانيهما: أنّه - بعد تسليم تحقق الإجماع - لا يمكن الاستناد إليه، لاحتمال

استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمة المستدلّ بها على عدم حجّية خبر الواحد، فيصير الإجماع مدركياً ولو احتمالاً، كما لا يخفى.

وأما الإجماع المنقول، فلا يصلح للاستدلال به في شيءٍ من المقامات، لعدم

حجّيته رأساً، كما عرفت سابقاً.

(٢) متعلق بـ «غير قابل».

(٣) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن دعوى الإجماع، وهو إشكال

على خصوص الإجماع المنقول، وحاصله: أنّه - لو أغمضنا عن عدم حجّية الإجماع

المنقول في جميع المقامات، وبنينا على حجّيته في بعضها - لا يمكن الالتزام بحجّيته في خصوص المقام، للزوم المحال على كلا تقديري حجّية خبر الواحد وعدم حجّيته. أمّا على تقدير عدم حجّية خبر الواحد فواضح، لأنّ هذا الإجماع المنقول به أيضاً من أفرادهِ، فلا يكون حجّةً، إذ البناء على عدم حجّية الخبر الواحد معناه الالتزام بعدم حجّية الإجماع المنقول به أيضاً، فكيف يُثبت هو عدم حجّية الخبر الواحد؟

وبعبارة أخرى: إثبات عدم حجّية الخبر الواحد بالإجماع المنقول به - على هذا التقدير - تحصيل للحاصل، وهو محال.

وأما على تقدير حجّية الخبر الواحد، فلائنه يلزم حينئذٍ حجّية الإجماع المنقول، لكونه من أفراد الخبر الواحد، فيثبت بحجّيته حجّية كلِّ خبرٍ واحد، ومنه نفس هذا الإجماع، فالتمسك به - على هذا التقدير - مبطل لنفسه، وهو محال أيضاً. وبالجملة: فالتمسك بالإجماع المنقول بالخبر الواحد لإثبات عدم حجّية الخبر الواحد - على كلِّ تقدير - باطل، لآئنه مبطل لنفسه.

ودعوى «أنّ هذا الإجماع لا يشمل نفسه حتى يلزم المحال المذكور» غير مسموعة، إذ غايته عدم شموله لنفسه لفظاً، أمّا حقيقةً - أي بنحو القضية الطبيعية - فيشمل نفسه، لاتحادهما في الواقع ونفس الأمر، كما لا يخفى، فتدبر. ويستفاد هذا الجواب من كلام شيخنا الأعظم: «والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد»^(١).

كما يظهر وجهه ^(١) للمتأمل. مع أنه ^(٢) معارضٌ بمثله، وموهونٌ ^(٣) بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

(١) أي: وجه عدم قابلية الإجماع للاستدلال به في خصوص المسألة، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «أما على تقدير... إلخ».

(٢) أي: مع أن الإجماع الذي ادّعاه السيد وغيره معارضٌ بمثله، وهذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإجماع، وتقريبه: وهنّ هذا الإجماع بسبب معارضته بالإجماع الذي نقله شيخ الطائفة وجماعة على حجية خبر الواحد. فلو كان الإجماع المنقول حجةً في نفسه لم يكن حجة في المقام، لأجل المعارضة، كما لا يخفى.

وهذا الوجه مذكور في الرسائل أيضاً بقوله: «مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ - المعتضدة بدعوى جماعة أخرى - الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة» ^(١).

(٣) معطوف على «معارض» وهذا هو الوجه الرابع من وجوه الجواب عن الإجماع، وحاصله: أن الإجماع لا يتحقق مع ذهاب المشهور إلى خلافه.

وهذا الوجه يستفاد أيضاً من كلمات شيخنا الأعظم، حيث قال: «وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين...» ^(٢).

ولا يخفى أن الأنسب تقديم هذا على الوجه الثالث، بأن يقال: «مع أنه موهون... ومعارضٌ بمثله».

فصل

في الآيات التي استدلّ بها

فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١).

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه^(١)

الآيات المستدل بها على حجية الخبر

١ - آية النبأ

(١) سبعة، ذكّرها في الحاشية^(٢)، ونحن نذكر بعضها:

الأول: من جهة مفهوم الوصف - بناءً على ثبوت المفهوم له - بأن يقال: إن تعليق وجوب التبين على كون الخبر نبأ الجائي الفاسق يقتضي انتفائه عند انتفاء

«١» الحجرات، الآية: ٦

«٢» حاشية الرسائل، ص ٦٠

وصف الجائي أعني فسقه، فكأثمه قيل: «خبر الجائي الفاسق يجب التبيين عنه» فإن مفهومه «أن خبر الجائي غير الفاسق وهو العادل لا يجب التبين عنه».

الثاني: من جهة مفهوم الوصف الخاص في المقام - كما اختاره في القوانين^١ - وإن لم نقل بحجّية مفهوم الوصف في سائر الموارد، بأن يقال: إن وجوب التبين إنّما هو لأجل عدم الأمن من تعمد الكذب في الفاسق، فهذه الخصوصية في وصف الفسق أوجبت له المفهوم، وهو أنّه إذا انتفى انتفى وجوبُ التبين (*).

(*). ولعلّ تقريب الاستدلال بالآية الشريفة بما في الرسائل يرجع إلى مفهوم الوصف، وحاصله: أنّ هنا وصفين: أحدهما ذاتي، وهو كونه خبر واحد، والآخر: عرضي وهو كون المخبر فاسقاً، وتعليق وجوب التبين على الوصف العرضي دون الذاتي ظاهر في أنّ سبب الوجوب هو الوصف العرضي، إذ لو كان السبب هو الوصف الذاتي لم يكن وجه للعدول عنه إلى العرضي، لتقدم الذاتي رتبةً عليه.

وعلى هذا، فلا بدّ من عدم وجوب التبين إذا كان المخبر عادلاً، وحينئذٍ يدور الأمر بين وجوب القبول وهو المطلوب، والرّد وهو باطل، لاستلزامه أسوئية حال العادل من الفاسق.

وبالجملة: فهذا الوجه لا يخرج عن مفهوم الوصف، لترتب عدم وجوب التبين في خبر غير الفاسق على انتفاء الوصف، وهو فسق المخبر.

الثالث: أن التبين المأمور به بقوله تعالى: «فتبينوا» هو التبين العرفي المفيد للاطمئنان وإن لم يفد القطع الوجداني بالواقع، وخبر العادل بما أنه مفيد للاطمئنان، فلا يبقى معه موضوع لوجوب التبين والتفحص عرفاً بالنسبة إليه، فيكون كما إذا أفاد خبره القطع الوجداني بالواقع، فإنه لا معنى لوجوب التبين فيه، فكأنه قيل: «إن أخبركم من لا يفيد قوله الاطمئنان - وهو الفاسق - بخبر فتبينوا» فإن مفهومه أنه «إن أخبركم من يفيد قوله الاطمئنان - وهو العادل - لم يجب التبين فيه».

فالآية الشريفة في مقام بيان وجوب التبين في خبر الفاسق لأجل تحصيل الاطمئنان بصدق خبره، وعدم وجوبه في خبر العادل، لأن الاطمئنان بصدق خبره حاصل، فلا موضوع لوجوب التبين في خبر العادل، لكون نتيجة التبين - وهي انكشاف صدق الخبر - حاصلة في خبره.

والإشكال عليه هو: عدم دلالة الوصف على المفهوم، إذ التعليق على الوصف لا يدل على كونه علةً منحصرة، والمفروض توقف المفهوم على الانحصار المزبور. وأما الإيراد عليه «تارة»: بأن كون الخبر خبر واحد أيضاً من العناوين العرضية، فكل من عنواني - خبر الواحد وخبر الفاسق - عرضي، ويحتمل دخل كليهما في الحكم، وذكر خصوص الفسق لعله من جهة الإشارة إلى فسق الوليد.

وأخرى: بأن تقييد موضوع وجوب التبين بأعم من العادل والفاسق أو بخصوص الفاسق ضروري، إذ لا يعقل الإهمال الثبوتي. وحيث إن كلاً من التقييدين محتمل، فلا يدل ذكر الفاسق على تقييد الموضوع به حتى ينتفي وجوب التبين بانتفائه، لاحتمال أن يكون ذكره لنكتة مرت الإشارة إليه.

وثالثة: بالقطع بعدم دخل الفسق في وجوب التبين، إذ لازمه حجية خبر غير

الرابع: من جهة التعليل في الآية المباركة بخوف الوقوع في الندم، فإنه يقتضي اعتبار خبر العادل، إذ لا يترتب الندم إلا على ما لا يحسن ارتكابه عند العقلاء، ومنه الاعتماد على خبر الفاسق بدون تبين، وهذا بخلاف الاعتماد على خبر العادل بدونه، فإنه ليس ممّا لا يحسن ارتكابه حتى إذا انكشف خطؤه، وترتب عليه الندم، إذ لا يزيد خبر العادل على العلم الذي يعتمد عليه العالم ثم ينكشف خطؤه، فكأنه قيل: إن أخبركم من لا يوجب الاعتماد على خبره خوف الوقوع في الندم - وهو العادل - فلا يجب التبين عنه.

الخامس: التقريب المذكور في المتن، وسيأتي توضيحه.

الفاسق وإن لم يكن عادلاً، كمن لم يرتكب المعصية في أول بلوغه، مع عدم حصول ملكة العدالة له بعد، وكذا الصغير والمجنون».

ففيه ما لا يخفى، إذ في الأول: أن المراد بالذاتي في المقام ليس هو الذاتي الإيساغوجي، بل الذاتي البرهاني، بمعنى كفاية تصور الموضوع وعدم الحاجة إلى أمر خارجي في صحة الحمل عليه كما كان الإنسان، ومن المعلوم أن الخير كذلك، لأنه - في نفسه بدون لحاظ أمر خارجي معه - يحتمل الصدق والكذب، والمراد بالخبر الواحد هو هذا، ومن المعلوم صحة حمل «واحد» على الخبر بدون لحاظ شيء خارجي معه.

وعلى هذا، فالإتصاف بالواحد ذاتي للخبر، بخلاف كونه خير فاسق، ضرورة عدم كفاية مجرد تصور خبريته في صحة حمل «خير الفاسق» عليه.

إلا أن يقال: إن إتصاف الخبر بالواحد كإتصافه بالتواتر إنما هو بملاحظة المخبر وعدم بلوغه حد التواتر، فوصف «الواحد» كخبر الفاسق أيضاً عرضي للخبر لا ذاتي

أظهرها (*) أنه^{١١} من جهة مفهوم الشرط،

(١) أي: أن الاستدلال من جهة مفهوم الشرط، وهذا هو التقريب الخامس،

له، لأنّ ذاتيه هو احتمال صدق النسبة الخيرية وكذبها مع الغض عن المخبر. وأمّا اتصافه بالواحد فإنّما هو بملاحظة المخبر كاتصافه بالتواتر.

وعليه، فاتصافه بكل من هذين الوصفين عرضي، فتدبر.

وفي الثاني: أنّ عدم معقولية الإهمال الثبوتي لا يقتضي ضرورةً التقييد بأحد

القيدين، لإمكان الإطلاق بمعنى لحاظ الطبيعة بدون القيود والخصوصيات، بحيث لو فرض إمكان وجود الطبيعي مجرداً عنها لكان هو الموضوع للحكم.

وعليه، فتقييده بالفاسق - مع إمكان إطلاق الخبر - يدل على انتفاء الحكم عن

غير مورده، وإلا لزم لغوية ذكره.

وفي الثالث - مضافاً إلى إمكان دعوى عدم دخول خبر الصبي والمجنون في

منطوق الآية حتى يدخل في مفهومها، لعدم بناء العقلاء على العمل بخبرهما وإن

لم يردع عنه الشارع - أنّ إطلاق المفهوم لهما يقيّد بما دلّ على اعتبار العقل والبلوغ

في الشاهد، فلا منافاة بين المفهوم وبين خروج خبرهما عنه، لأنّهما كسائر

المطلقات والمقيّدات.

وأمّا من لا يرتكب المعصية، فإنّ كانت العدالة نفس اجتناب المعاصي بداعي

إلهي، فهو عادل ومندرج في المفهوم، وإن كانت هي الملكة النفسانية فهو خارج عن

إطلاق المفهوم، كخروج خبر الصبي والمجنون عنه بالدليل، ومن المعلوم أنّه غير ضائر

بأصل المفهوم.

وبالجملّة: لا يرد شيء من هذه الإيرادات على الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فالإيراد عليه هو ما

مرّ من عدم دلالة الوصف على المفهوم.

(*) جعله في حاشية الرسائل غير خالٍ عن الوجه، حيث قال فيها ما لفظه:

وأظهرتته من سائر الوجوه إتما هي لسلامته من الإشكالات الواردة على سائر الوجوه الستة المذكورة في حاشية الرسائل.

وتوضيحه: أن الموضوع في الآية الشريفة هو طبيعة النبأ، وقد عُلّق وجوب التبيين عنه على كون الجائي به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط - وهو مجيء الفاسق بطبيعة النبأ - لم يجب التبين عنه، فكأته قيل: «النبأ يجب التبين عنه إن جاء به الفاسق، والنبأ لا يجب التبين عنه إن لم يجيء به الفاسق».

وعلى هذا التقرير لا إشكال في استفادة حجية خبر العادل من الآية المباركة، لصدق المفهوم على خبره، يعني: يصدق على خبره «أنه نبأ لم يجيء به الفاسق». ولا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم رحمته من «أن القضية الشرطية في الآية الشريفة سقت لبيان تحقق الموضوع، فالمفهوم في الآية قضية سالبة بانتفاء الموضوع»^١.

«الموضوع هو النبأ، لا نبأ الفاسق، وعليه يكون مفهومه عدم اشتراط قبوله بالتبين عند انتفاء شرطه وهو إتيان الفاسق به كما هو واضح. ويمكن أن يكون نظر من استدلّ بالآية من هذا الوجه إلى ذلك، والإنصاف أنه لا يخلو من وجه»^٢.

أقول: كما يحتمل أن يكون الموضوع طبيعة النبأ كما أفاده رحمته، ولها حالتان: إحداهما كون الجائي بها فاسقاً، والأخرى: عدم كون الجائي بها فاسقاً. ووجوب التبين حيث عُلّق على إتيان الفاسق بها ينتفي بانتفائه، فتكون القضية الشرطية ذات مفهوم، لكون تعليق الحكم على الشرط شرعياً لا عقلياً، كقوله: «إن رزقت ولداً

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٧

«٢» حاشية الرسائل، ص ٦٢

وجه عدم الورود: أن الشيخ رحمته جعل الموضوع في قضية المنطوق مجيء الفاسق بالنبأ، فيرد عليه الإشكال الذي ذكره. وأمّا نحن فقد جعلنا الموضوع فيها النبأ، وهو باقٍ في قضية المفهوم أيضاً، وسيأتي مزيد توضيح له.

والفرق بين هذه الوجوه الخمسة في تقرير الاستدلال: أن موضوع التبين في الأوّل هو وصف الفسق، وفي الثاني هو وصف الفسق في خصوص المقام، وفي الثالث هو عدم الاطمئنان العرفي في خبر الفاسق، وفي الرابع هو خوف الوقوع في الندم، وفي الخامس هو النبأ بما هو نبأ، لكن بشرط كون الجائي به فاسقاً.

ومقتضى الوجهين الأولين أن وجود وصف الفسق في المخبر موجب للتبين في خبره مطلقاً، يعني سواء حصل الاطمئنان العرفي بقوله أم لا، وسواء خيف الوقوع في الندم إذا لم يتبين أم لا، وعدم وجوده فيه - كما في خبر العادل - لا يوجب التبين مطلقاً كما ذكر.

فاخته « كما هو واضح.

كذلك يحتمل أن يكون الموضوع الجائي بالنبأ، فكأنه قيل: «الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً وجب التبين عن خبره، وإن لم يكن فاسقاً فلا يجب التبين عنه».

وكذلك يحتمل أن يكون الموضوع خصوص الفاسق، فكأنه قيل: «الفاسق إن جاءكم نبأ فتيّنوا».

وعلى هذا الاحتمال لا مفهوم للآية، لأنّ تعليق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ عقلي لا شرعي، ضرورة أن انتفاء وجوب التبين حينئذٍ إنّما هو لعدم موضوعه، وهو مجيء الفاسق بالنبأ.

ومع هذه الاحتمالات الثلاثة في الآية الشريفة، وعدم المفهوم لها على الاحتمال الأخير، لا بدّ من ملاحظة ظهورها في أحد هذه الاحتمالات، فإن كان لها

ومقتضى الثالث أن عدم الاطمئنان العرفي بخبر المخبر موجب للتبين،
 ووجوده لا يوجبه، سواء أكان المخبر فاسقاً أم لا.
 ومقتضى الرابع أن خوف الوقوع في الندم - كما في خبر الفاسق - موجب
 للتبين، وعدم خوفه - كما في خبر العادل - لا يوجبه.
 ومقتضى الخامس أن النبأ يجب فيه التبين إن كان الجائي به فاسقاً، سواء
 خيف الوقوع في الندم أم لا، وسواء حصل الاطمئنان العرفي بقوله أم لا، ولا يجب
 فيه التبين إن لم يكن الجائي به فاسقاً مطلقاً كما ذكر.

ظهور في أحدها أخذ به، وإلا يعامل معها معاملة المجهول.
 والظاهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير، لوجهين:
 أحدهما: وقوع مجيء الفاسق موقع الفرض والتقدير، فهو المعلق عليه، لوقوعه
 تلو أداة الشرط.
 ثانيهما: أن مجيء الخبر عبارة أخرى عن الإخبار، لا أنه شيء آخر غير النبأ،
 حتى يكون النبأ موضوعاً ومجئاً معلقاً عليه، فمعنى الآية الشريفة حينئذٍ «ان أخبركم
 فاسق فتيبنوا عن خبره» وهذا مثل قولهم: «إن جاءك زيد بخبرٍ فصلدقه، أو تبين عنه»
 أو «إن أعطاك زيد درهماً فتصدق به» وغير ذلك من النظائر التي يكون انتفاء الجزاء
 فيها بانتفاء الشرط عقلياً.

نعم، إن كان معنى الآية: «إن كان الجائي بالخبر فاسقاً» أفاد المطلوب، إذ
 مفهومه حينئذٍ «إن لم يكن الجائي به فاسقاً فلا يجب التبين» حيث إن المعلق عليه هو
 فسق الجائي مع محفوظية مجيء النبأ. لكنه خلاف الظاهر، لأنّ الواقع تلو أداة الشرط
 كما عرفت هو مجيء الفاسق المراد به إخباره.

ولو نوقش في ظهور الآية الشريفة في هذا المعنى الأخير، فلا أقلّ من مساواته

وَأَنَّ تَعْلِيْقَ الْحَكْمِ

(١) عطف تفسير للاستدلال بمفهوم الشرط.

للاحتمالين الأولين، وعليه تكون الآية مجملة، ولا يصح الاستدلال بها على حجية خير الواحد، وإن حكى عن الفقيه الكبير كاشف الغطاء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في أوثق الوسائل: «أنه لو أُورد على الآية بألف إيراد، فهو لا يقدر في ظهورها في اعتبار خبر العادل».

و كيف كان، فما ذكر من الإشكالات على المفهوم يرجع إلى ناحية المقتضي .
وقد أُورد عليه من ناحية المانع أيضاً بوجوه:

الأول: أن في الآية قرينة مانعة عن دلالة القضية الشرطية على المفهوم، وتلك القرينة عموم التعليل في قوله تعالى: ﴿ أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا بِيْهَالَةٍ ﴾ حيث إنّ العلة تقتضي عدم حجية كل خبر غير علمي وإن كان خبر عادل، وهذه القرينة الحافّة بالكلام تمنع عن انعقاد ظهوره في المفهوم، وهو حجية خبر العادل، ولا أقلّ من صلاحيته للقرينة .

وبالجمله: فالعمل بالخبر غير العلمي معرض للوقوع في الندم، فيجب التبين عنه، ومن العلوم أنّ عدم تعمد العادل للكذب لا يمنع عن غفلته وخطئه، فعدالته لا تدفع احتمال الخطأ الموجب لخوف الوقوع في الندم، فيجب التبين عن خبره كخبر الفاسق .

وقد أُجيب عنه تارةً: بابتناء الإيراد على إرادة عدم العلم من الجهالة، لكن الظاهر أنّ المراد منها السفاهة، إذ العمل بخبر الفاسق سفهي عند العقلاء، بخلاف خبر العادل، فإنّ العقلاء يعملون بخبر الثقة فضلاً عن خبر العادل .

والإشكال على ذلك بأنّ العمل بخبر الوليد لو كان سفاهةً، لما أقدم عليه الصحابة، مندفع بعدم علمهم بفسق الوليد أو غفلتهم عنه، ولذا تَبَهَّم اللهُ تعالى عليه .

بإيجاب التبين^١ عن النبأ الذي جيء به

(١) المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾.

وأخرى بعدم مانعية التعليل - ولو بإرادة عدم العلم من الجهالة - عن المفهوم، إذ المفهوم - بناءً على دلالة الآية الشريفة عليه - حاكم على عموم التعليل، حيث إنّ مقتضى حجية خبر العادل كونه علماً تعبدياً، فهو خارج عن عموم التعليل موضوعاً، ويكون حكومة المفهوم على عموم التعليل نظير حكومة الأمارات على الأصول العملية.

وبالجملة: فلا يمنع عمومُ التعليل عن المفهوم^(١)، هذا.

وأنت خير بما في كليهما.

إذ في الأول: أنّ حمل الجهالة على السفاهة - التي هي غير معناها الحقيقي - بلا موجب، بعد وضوح عدم بناء العقلاء على العمل بخبر غير علمي، وخروجه عن طريقتهم، وكونه سفهياً عندهم، ولا يختص هذا البناء منهم بخبر الفاسق، بل يعم كلّ خير لا يفيد العلم أو الاطمئنان وإن كان خبر عادل.

بل لا يندفع الإيراد بإرادة السفاهة من الجهالة أيضاً، لما عرفت من عدم بناء العقلاء على العمل بالخبر غير العلمي وإن كان المخبر به عادلاً، وآتهم يعدّون العمل بغير العلم والاطمئنان سفهياً.

وفي الثاني أولاً: أنّ مقتضى أدلة حجية الخبر ليس جعل خبر العادل علماً تعبدياً حتى يكون خروجه عن عدم العلم موضوعياً، بل أدلة حجيته إرشاد إلى ما عليه العقلاء من بنائهم على العمل بخبر يفيد الوثوق والاطمئنان، كما تقدم في محله وسيأتي أيضاً إن شاء الله تعالى.

(١) متعلق بـ «تعليق» وضمير «به» في الموضوعين راجع إلى النبأ.

وثانياً: أنّ الحكومة فرع وجود الحاكم - أعني به المفهوم - وهو أوّل الكلام، إذ المفروض اكتشاف المنطوق بعموم التعليل المانع عن تحقق المفهوم، أو الصالح للمنع عنه، ومع احتفاف الكلام بذلك لا ينبغي معاملة القطع بوجوده، وجعله حاكماً على غيره.

فالمتحصل: أنّ إشكال مانعية عموم التعليل عن المفهوم لا يندفع بما ذكر.

الوجه الثاني من الإشكال على الاستدلال بالآية الشريفة على المفهوم: أنّه لو أُريد بالتبين العلم الوجداني كان هو الحجّة عقلاً دون خبر الفاسق، والأمر بالتبين يكون إرشاداً إليه، فلا مفهوم له، لعدم دلالة الأمر الإرشادي عليه.

وإن أُريد به الوثوق، وقع التهافت بين المنطوق والمفهوم، بحيث لا يمكن العمل إلاّ بأحدهما وهو المنطوق، ولا بدّ من رفع اليد عن المفهوم، لترتبه على المنطوق.

تقريره: أنّ مقتضى المنطوق - بناءً على إرادة الوثوق من التبين - اعتبار خبر الفاسق الموثوق به، ومقتضى المفهوم حجية خبر العادل وإن لم يحصل الوثوق به، كالخبر الصحيح المعروض عنه عند الأصحاب، مع أنّهم بين من اعتبر العدالة في حجّيته ولم يعمل بخبر الفاسق وإن حصل الوثوق به، وبين من اعتبر الوثوق في حجّيته ولم يعمل بخبر العادل الذي لا يوجب الوثوق، كالرواية الصحيحة المعروض عنها.

فالجمع بين جواز العمل بالخبر الموثوق به وإن كان راويه فاسقاً - كما هو مقتضى المنطوق - وجواز العمل بالخبر بمجرد كون راويه عادلاً وإن لم يحصل الوثوق به - كما هو مقتضى المفهوم - خرق لإجماعهم وإحداث لقول ثالث، فلا بدّ من طرح المفهوم، لتفرعه على المنطوق، إذ لا معنى لبقاء المفهوم وسقوط المنطوق.

فالمتحصل: أنّ عدم إمكان العمل بالمنطوق والمفهوم معاً - لاستلزامه خرق

الإجماع - يوجب طرح المفهوم، هذا.

فاسقاً [الفاسقَ]^{١١} يقتضي انتفاءه عند انتفائه .

(١) خبر «كون» و«يقتضي» خبر «أن» يعني: أن التعليق المذكور يقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي به فاسقاً .

ولكن قد ظهر مما تقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل المزبور: أنه لا تصل النوبة إلى المفهوم حتى نلتزم بطرحه للتعارض .

مضافاً إلى: أنه لا إجماع في المسألة، إذ مستند القولين أدلة حجية الخبر، لا الإجماع التعدي .

وإلى: أن الإجماع الذي لا يجوز خرقه هو الإجماع على نفي القول الثالث، وذلك غير ثابت، فلا مانع حينئذٍ من إحداث القول الثالث، كما لم يكن مانع من إحداث القول الثاني، إذ لم يحدث القولان في آنٍ واحد، بل حدثا في زمانين .

فالمحصل: أن إشكال التعارض بين المنطوق والمفهوم لا يمنع عن المفهوم، لإمكان العمل بهما معاً، فيحكم بحجية خبر يوثق به وإن كان مخبره فاسقاً، وبحجية خبر يكون روايه عادلاً وإن لم يحصل الوثوق به، لإعراض المشهور عنه، هذا بناءً على مذهب غير المشهور .

وأما بناءً على مذهبهم من كون إعراضهم عن رواية موجباً لوحتها، فلإمكان تخصيص المفهوم بغير مورد إعراضهم، فلا منافاة بين المنطوق والمفهوم في الأخذ بهما . فالعمدة في الإشكال على المفهوم هو ما تقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل . هذا كله لو أريد بالتبين الوثوق .

ولو أريد به العلم، فلا يلزم منه انتفاء المفهوم، إذ المراد به تحصيل العلم لا العمل به، حتى يقال: إن العمل به واجب عقلاً لا شرعاً، فلا مفهوم له، بل المقصود وجوب تحصيل العلم، فينتفي عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ، فلا يجب تحصيل العلم عن نبأ العادل .

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد^(١): أن الشرط في القضية لبيان

(١) وجه عدم الورد: أن الموضوع - بناءً على هذا التقرير كما عرفته - هو

وبالجملة: فالتبئين المأمور به - سواء أكان هو العلم أم الوثوق - لا يمنع عن المفهوم، بل المانع هو ما عرفت من احتفاف المنطوق بالتعليل.

الوجه الثالث من الإشكال على الاستدلال بالآية الشريفة على المفهوم: أنه - على تقدير دلالتها عليه - يلزم خروج المورد عنه.

بيان ذلك: أن موردها - وهو الإخبار عن ارتداد جماعة وهم بنو المصطلق - لا يثبت بخبر العدل الواحد، وخروج المورد أمر مستهجن عند أبناء المحاورة، فيكشف عن عدم المفهوم للآية المباركة.

وفيه: أنه ينافي إطلاق المفهوم لا أصله، حيث إنه يدل على حجية خبر العادل مطلقاً، وقد قيّد هذا الإطلاق في مورد الارتداد بل في سائر الموضوعات أيضاً بضمّ عدلٍ آخر، وعدم الاكتفاء بعدل واحد، وهذا لا ينافي حجّية أصل المفهوم، فلو دلّت الآية الشريفة في نفسها عليه لم يكن تقييد إطلاقه بالنسبة إلى مورده مانعاً عن تحقّقه.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا: أن شيئاً من الإشكالات المذكورة لا يمنع عن المفهوم، بل الإشكال فيه أولاً من ناحية مقتضى، وثانياً من جهة المانع، وهو عموم التعليل، وقد مرّ الكلام فيهما مفصلاً.

بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه، وهو: أنه - بناءً على تسليم المفهوم والإغماض عمّا فيه من الإشكالات - ليس المفهوم إلّا عدم وجوب التبين نفسياً أو شرطياً في العمل بخبر العادل، سواء أفاد الظن أم لا، بل وإن قام الظن على خلافه، فخير العادل حجة مطلقاً. وهذا منافع لما ذهب إليه من يقول بجعل المحرزية والوسطية في الإثبات في الأمارات غير العلمية، فإن الاستدلال بالمفهوم على هذا القول لا يخلو من الغموض، لما عرفت من ظهور المفهوم في خلافه.

تحقق الموضوع^(١)، فلا^(٢) مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع،

النبأ بما هو نبأ، وهو باقٍ بعد انتفاء الشرط، أعني به مجيء الفاسق، لا أنه النبأ الذي جاء به الفاسق حتى يكون الشرط - أعني به مجيء الفاسق - جزء الموضوع ومحققاً له لينتفي الموضوع بانتفائه، ولا يثبت له مفهوم، أو يكون مفهومه قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

(١) هذا أحد الإشكاليين اللذين تعرّض لهما شيخنا الأعظم رحمته وادّعى أنه لا يمكن الجواب عنهما، قال بعد تقريبين للاستدلال بالآية الشريفة - أي بمفهوم الشرط والوصف -: «إن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار الوصف - أعني الفسق - ففيه: أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف ... إلى أن قال: وإن كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة، ففيه: أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما في قول القائل: إن رزقت ولداً فاختنه ... إلخ» فراجع^(١).

ومقصوده رحمته بقوله: «وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين» أن عدم وجوب التبين لأجل انتفاء المجيء بالخبر على ما يستفاد من المفهوم - وهو قولنا: «إن لم يجئ الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين فيه» - لا يثبت عدم وجوب التبين فيما إذا كان الجائي به عادلاً، كما لا يخفى.

(٢) يعني: بعد أن كان الشرط مسوقاً لبيان الموضوع، فلا يبقى للآية دلالة على المفهوم، لأن المفهوم عبارة عن نفي المحمول - وهو الحكم - عن الموضوع المذكور في القضية على تقدير انتفاء الشرط، كنفى وجوب الإكرام عن زيدٍ عند عدم تحقق

الشرط - وهو المجيء - في قولنا: «إن جاء زيد وجب إكرامه» الرجوع إلى قولنا: «زيد واجب الإكرام إن جاء» فإن مفهومه «زيد غير واجب الإكرام إن لم يجيء».

وعلى هذا، فالآية الشريفة لا تدلّ على المفهوم، لأنّ الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق، وهو منتفٍ، لا طبيعة النبأ حتى يكون باقياً، لتدلّ قضية المنطوق على المفهوم. وحينئذٍ فلا يستفاد منها أنّ خبر العادل لا يجب فيه التبين، إذ من المعلوم أنّ عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس مفهوماً لوجوب التبين في خبر الفاسق، إذ المفروض انتفاء نبأ الفاسق - الذي هو الموضوع في المنطوق - في خبر العادل.

والحاصل: أنّه إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع - كما اشتهر - فبناءً على عدم دلالة الشرط على التعليق - يعني تعليق وجوب التبين عن النبأ على مجيء الفاسق به - لا يبقى مفهوم للجمله الشرطية، وتكون كالجمله اللقبيّة في عدم الدلالة على المفهوم، فكأنّه قال: «الفاسق يجب التبين عن نبئه» فإنّه لا يدلّ على أنّ العادل لا يجب التبين عن نبئه، فهو كقولنا: «زيد يجب إكرامه» إذ لا يدلّ على «أنّ عمراً لا يجب إكرامه».

وأما بناءً على دلالته على التعليق يبقى له مفهوم، لكنه قضية سالبة بانتفاء الموضوع، وهي قولنا: «إن لم يجيء الفاسق بالنبأ لم يجب التبين» فلا يثبت المطلوب، وهو عدم وجوب التبين في خبر العادل. لا سالبة بانتفاء المحمول، كقولنا: «إن جاء العادل نبأ لم يجب التبين» حتى يثبت المطلوب.

والوجه في عدم كون المفهوم حينئذٍ قضيةً سالبةً بانتفاء المحمول ما تقرّر في محله من اعتبار جميع القيود المعتبرة في المنطوق - حتى الزمان والمكان فضلاً عن الموضوع - في المفهوم، وعدم جواز اختلافهما إلّا في السلب والإيجاب.

فافهم^(١).

وحينئذٍ، فلو جعل المفهوم عدم وجوب التبين في خبر العادل لزم اختلاف الموضوع في المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع في الأوّل هو نبأ الفاسق، وإثبات الحكم المفهومي لخبر العادل إثبات له في غير موضوع المنطوق، فلا بدّ - تخلصاً من هذا المحذور - من كون المفهوم حينئذٍ قضية سالبة بانتفاء الموضوع، هكذا قيل.

والحاصل: أنّه بناءً على أنّ الشرط في الآية الشريفة مسوق لبيان الموضوع، فإنّما أن لا يكون لها مفهوم، أو يكون مفهومها قضية سالبة بانتفاء الموضوع، وعلى كلا التقديرين لا دلالة لها على عدم وجوب التبين في خبر العادل، هذا.

ولا يخفى أنّ المذكور في تقريب الإشكال - كما نقلناه عن الرسائل - هو أنّ مفهوم الآية الشريفة قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

وأما تقريبه بعدم تحقق مفهوم لها أصلاً كما نبّه عليه في المتن بقوله: «فلا مفهوم له» فلم يذكره الشيخ الأعظم، وإتّما اختصّ المصنف ببيانه هنا وفي الحاشية مستشكلاً على الشيخ، حيث قال فيها: «والحاصل: أنّ القضية الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع لا مفهوم لها أصلاً، كي يلاحظ أنّها سالبة منتفية الموضوع أو المحمول... فانقدح بذلك أنّ التزامه بالتزام بالمفهوم كما يظهر من الجواب عمّن جعل المفهوم فيها السالبة المنتفية بانتفاء المحمول - بأنّ المفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع - في غير محلّه، وأنّه من باب اشتباه ما يستقلّ به العقل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه مطلقاً بما هو مدلول اللفظ»^(١).

(١) لعلّه إشارة إلى: أنّه لو فرض كون الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع، تعيّن أنّ لا يكون له مفهوم، لا الترديد بينه وبين أن يكون له مفهوم، وهو قضية سالبة

نعم^{١)} لو كان الشرط هو نفس تحقق النبا ومجيء الفاسق به، كانت^{٢)} القضية الشرطية مسوقةً لبيان تحقق الموضوع.

مع أنه^{٣)} يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت [وإن كانت] مسوقةً

بانتهاء الموضوع، وذلك لعدم انطباق ضابط المفهوم عليه حينئذٍ كما تقدم.

(١) استدراك على قوله: «لا يرد» وحاصله: أنه بناءً على كون شرط وجوب التبين مؤلفاً من النبا ومجيء الفاسق به - كما عليه شيخنا الأعظم - يرد إشكال كون القضية مسوقةً لبيان تحقق الموضوع، وأن مفهومه سالبة بانتهاء الموضوع، فلا يصلح للاستدلال بمفهومه على حجية خبر العادل، لأنه نظير: «إن رزقت ولدًا فاختنه» حيث إن عدم وجوب الختان لأجل عدم موضوعه وهو الولد.

فبناءً على تقرير الشيخ رحمته من تركب موضوع وجوب التبين من النبا ومجيء الفاسق به، يكون الموضوع النبا الذي جاء به الفاسق، لا مطلق النبا حتى لا يجب التبين فيما إذا جاء به العادل، فإذا انتفى أحد جزأي الموضوع - وهو مجيء الفاسق به - انتفى الموضوع رأساً، فلا ينعقد للقضية مفهوم، لأنها حينئذٍ من باب السالبة بانتهاء الموضوع، لانتهاء المركب بانتهاء أحد جزأيه، فعدم وجوب التبين يكون لعدم بقاء موضوعه.

(٢) جواب: «لو كان» و«مجيء» معطوف على «تحقق».

(٣) غرضه إثبات المطلوب - أعني به حجية خبر العادل - حتى بناءً على كون الشرط محققاً للموضوع، بمعنى أن الموضوع نباً الفاسق لا طبيعة النبا، بأن يقال: إن الشرط حتى في القضية المسوقة لتحقق الموضوع يستفاد منه التعليق والانحصار، وأن الموضوع المنحصر لوجوب التبين هو نباً الفاسق، فينتفي عند انتفائه ووجود موضوع آخر، وهو نباً العادل.

لذلك^(١)، إلا أنها ظاهرة^(٢) في انحصار موضوع وجوب التبيين في النبأ^(٣) الذي جاء به الفاسق، فيقتضي^(٤) انتفاء وجوب التبيين عند انتفائه^(٥) ووجود^(٦) موضوع آخر، فتدبر^(٧).

ولكنه يشكل^(٨) بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سئل أن أمثالها ظاهرة

(١) أي: لبيان تحقق الموضوع.

(٢) بمقتضى إطلاق الشرط، الظاهر في انحصار سبب وجوب التبين في فسق المخبر.

(٣) متعلق بـ «انحصار».

(٤) أي: فيقتضي انحصار السبب - وهو الفسق - انتفاء وجوب ... إلخ.

(٥) أي: انتفاء النبأ الذي جاء به الفاسق.

(٦) عطف على «انتفائه».

(٧) لعلّه إشارة إلى: أن الظاهر من القضية التي سيقّت لبيان تحقق الموضوع هو

كون الغرض بيان الموضوع فقط، فتكون القضية الشرطية حينئذٍ بمنزلة الجملة اللقبية في عدم دلالتها على الانحصار أصلاً.

ويمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكرنا من عدم انطباق ضابط المفهوم عليه، إذ

المفهوم هو تقيض المنطوق، فلا بد أن يكون الجزاء ونقيضه ثابتين لنفس الموضوع المذكور في المنطوق، فلو كان تقيض الجزاء ثابتاً لغير الموضوع المذكور في المنطوق، لم يكن ذلك من المفهوم.

(٨) أي: ولكن الاستدلال يشكل، وهذا ثاني الإشكاليين اللذين جعلهما الشيخ

الأعظم رحمته مما لا يمكن دفعه، قال: «إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم،

في المفهوم،

والترجيح مع ظهور التعليل ... إلخ»^١.

وحاصل الإشكال: المنع من تحقق المفهوم في المقام، وإن قلنا بكون الشرطية في سائر المقامات ذات مفهوم.

بيانه: أن المفهوم إما يستفاد من إطلاق المنطوق الرافع لموضوع آخر - أعني به العدل - وهو المسمّى بالإطلاق الأوي تارةً وبالإطلاق العِدلي أُخرى.

مثلاً: إذا قال المولى: «إذا خفي الأذان فقصر» فهو مطلق يشمل صورتي خفاء الجدران أيضاً وعدم خفائها، وهذا الإطلاق يرفع الموضوع الآخر لوجوب التقصير - أعني به خفاء الجدران - يعني يجعل موضوع وجوب التقصير منحصراً في خفاء الأذان، ومن انحصاره فيه يستفاد المفهوم، وهو أنه «إذا لم يخفِ الأذان فلا تقصر».

لكن من المعلوم - كما حُقِّق في محله - أن هذا الإطلاق متقوم بعدم القرينة أو ما يصلح للقرينية على صرف المطلق عن إطلاقه، فإذا كان هناك قرينة أو ما يصلح لأن يكون قرينةً على صرف المطلق انتفى الإطلاق، فلا يرتفع العدل حتى يثبت الانحصار كي يثبت المفهوم.

والسر فيه واضح، فإنه مع عدم الإطلاق ووجود العدل للموضوع المذكور في القضية، لا يستفاد من الشرط المعين فيها انحصاراً موضوع الحكم في الموضوع المذكور فيها، فلا يتحقق لها مفهوم، وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع المذكور في المنطوق. بخلاف صورة وجود الإطلاق الرافع للعدل، فإنه يستفاد الانحصار المذكور من الشرط، فيتحقق المفهوم.

ففي مثال وجوب التقصير، لو فرض تعليل الوجوب بما يشترك فيه خفاء الأذان والمجدران، كقوله: «لأنك فارقت بلدك» كان هذا التعليل قرينةً مانعةً عن إطلاق المنطوق الراجع للعدل، إذ ظاهره حينئذٍ أنّ المناط في وجوب التقصير مفارقة البلد، سواء تحققت بخفاء الأذان أو المجدران، فيثبت العدل لخفاء الأذان، فكأنه قال: «إذا خفي الأذان أو المجدران فقصر». وحينئذٍ فلا يستفاد من الشرط انحصار وجوب التقصير في خفاء الأذان، بل يتعدى منه إلى خفاء المجدران أيضاً، فلا يثبت له المفهوم، وهو: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر.

وكذلك في المقام، يعني توجد القرينة المانعة عن الإطلاق، وذلك لأنّ التعليل بـ «إصابة القوم بجهالة» مشترك بين المنطوق والمفهوم وهو نبأ العادل، لأنّ المفروض عدم إفادة خبر العادل للعلم، إذ لو أفاد العلم لخرج عن المبحث وهو التعبد بغير العلم. فالاعتماد على نبأ العادل - كالاتماد على نبأ الفاسق - اعتماد على ما لا يفيد العلم، فيصير من إصابة القوم بجهالة. واحتفافُ الكلام بهذه القرينة يمنع الإطلاق الراجع للعدل، فيثبت العدل، ولا يثبت الانحصار الذي يُبنى عليه المفهوم، فلا مفهوم لهذه الشرطية حتى يكون مقتضاه عدم وجوب التبين عن نبأ العادل.

والحاصل: أنّ ترتب حكمٍ على موضوعٍ في قضيةٍ بنحو الانحصار إنّما يفيد انتفاء الحكم المذكور عند انتفاء الموضوع - المعبر عنه بالمفهوم - إذا لم تكن هناك قرينة على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء ذلك الشرط أو الموضوع، فإذا كان هناك قرينة على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء ذلك الشرط أو الموضوع لم يُفد الترتب المذكور الانتفاء عند الانتفاء، فلا يثبت لها مفهوم. والمقام من هذا القبيل، كما عرفت، هذا.

لأنَّ^(١) التعليل بإصابة القوم بالجهالة - المشترك^(٢) بين المفهوم والمنطوق - يكون قرينةً على أنه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى^(٣) أنَّ الإشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم،

ثم إنَّ التعليل قد يوسَّع موضوع الحكم المعلَّل، كقوله: «أكرم زيدا لأته هاشمي» وقد يضيِّقه كقوله: «أكرم الفقهاء لأنَّهم عدول»، وما نحن فيه من قبيل الأوَّل، حيث إنَّ التعليل في الآية الشريفة بإصابة القوم بجهالة يوسَّع موضوع وجوب التبين، فيوجهه في نبأ كلِّ من الفاسق والعاقل.

(١) تعليل لقوله: «يشكل» وتقريب للإشكال، وقد عرفت توضيحه.

(٢) صفة للتعليل، وغرضه إثبات سعة دائرة العلة واشتراكها بين نبأ العاقل

والفاسق.

(٣) غرضه دفع الإشكال المزبور وإثبات المفهوم للآية، وحاصل الجواب هو:

أنَّ مبنى الإشكال كون «الجهالة» بمعنى عدم العلم - كما هو مقتضى مادة الاشتقاق لغةً أي الجهل - إذ يكون عدم العلم مشتركاً بين خبر العاقل والفاسق.

لكن لا يبعد دعوى أنَّ «الجهالة» حقيقة عرفاً في السفاهة، ومن المعلوم تقدم

المعنى العرفي على اللغوي عند الدوران بينهما، فإذا كان الجهل بمعنى «السفاهة» التي هي عبارة عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، فيختصَّ التعليل حينئذٍ بخبر الفاسق، لأنَّه الذي يكون الاعتماد عليه بدون تبيينٍ سفهياً، لاحتمال تعمُّده للكذب، وبهذا الاحتمال يوجب العقلُ التبينَ في خبره.

وهذا بخلاف نبأ العاقل، فإنَّ الاعتماد عليه لا يكون سفهياً، ولو فرض مخالفة

خبره للواقع، لعدم احتمال تعمُّده للكذب، بل نعلم بعدم تعمُّده له، فالركون إليه

بلا تبيينٍ لا يكون سفهياً.

مع أن دعوى أنها^١ بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من [عن] العاقل غير بعيدة (*).

وهذا الجواب قد تعرّض له شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «ثم إن المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع، بأن المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم... إلخ»^١ فراجع. (١) أي: أن الجهالة بمعنى السفاهة، و«غير بعيدة» خبر «دعوى».

(*) إذ من المعلوم كون العمل بخير الفاسق مع العلم بفسقه سفهياً، ولا يرد عليه ما ذكره الشيخ بعد عبارته المتقدمة بقوله: «وفيه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة - أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يُقدمون على الأمور من دون وثوق بخير المخبر بها، فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم... إلخ»^٢.

وذلك لأنهم لم يعلموا فسق الوليد، فنبههم الله تعالى على فسقه حتى يلتفتوا إلى أن إقدامهم يكون من السفاهة.

هذا كله على تقدير تسليم إقدامهم كما ورد من غير طرقنا، وإلا فالإقدام غير معلوم أصلاً.

وبالجملة: فيندفع اشتراك التعليل بجعل الجهالة بمعنى السفاهة، ويختص بنأ الفاسق.

لكن الإشكال كله في دلالة الآية على المفهوم، لما عرفت من ابتناؤه على كون الموضوع طبيعة النبأ، وهو غير ثابت، فتدبر جيداً.

ثم إنّه لو سلّم تامة دلالة الآية^١ على حجية خبر العدل، ربما أشكل^٢

(١) بناءً على أنّ موضوع وجوب التبين طبيعة النبأ حتى يصح الاستدلال بمفهوم الشرط، كما عرفت توضيحه.

(٢) هذا إشكال آخر على الاستدلال بجميع أدلة حجية خبر الواحد من دون اختصاص له بآية النبأ، بخلاف الإشكالات المتقدمة، فإنّها مختصة بها، وقد أشار إلى عدم اختصاص هذا الإشكال بآية النبأ بقوله: «مثلها».

وقد تعرّض الشيخ الأعظم رحمته لهذا الإشكال، فقال: «ويشكل بأن الآية إنّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه ... إلى أن قال:

وبعبارة أخرى: الآية لا تدلّ على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلّا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر، لأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر ... إلخ»^٣.

والغرض من هذا الإشكال: أنّ المقصود من حجّية خبر الواحد - وهو إثبات السنة بالأخبار التي وصلت إلينا مع الوساطة عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - لا يترتب على حجّيته، لقصورها عن ذلك [٥].

توضيحه: أنّ حجّية الخبر - المعبر عنها بوجوب تصديق العادل - إنّما هي

[٥] وليُعلم أنّ المصنف قرّر هذا الإشكال تارةً في مطلق الوساطة حتى من ينقل إلينا الأخبار، مثل شيخ الطائفة وغيره من أرباب الجوامع الروائية، كما إذا قال

بلحاظ الأثر الشرعي الثابت للمخبر به، إذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحجية لغواً، فإذا أخبر بأنّ زيداً مجتهد مثلاً، فوجوب تصديقه لا بدّ أن يكون بلحاظ أثره الشرعي كجواز التقليد المترتب على اجتهاد زيد، وإلا كان وجوب تصديقه لغواً.

الشيخ: «حدّثني المفيد، قال: حدّثني الصدوق، قال: حدّثني الصفار، قال كتبت إلى الإمام العسكري عليه السلام كذا، فأجاب بكذا» وأنّ أدلّة حجّية الخبر لا تشمل إخبار الشيخ أصلاً، وإنّما تقتضي حجّية خبر الصفار المحاكمي لكلام المعصوم عليه السلام.

وأخرى: في من عدا الأخير من الوسائط - كالمفيد والصدوق في المثال - وأنّ مفهوم آية النّبأ ونحوه قاصرٌ عن إثبات اعتبار خبرهما.

ويقع الكلام فعلاً في تقريب الإشكال من الجهة الأولى، وينبغي توضيحه ببيان

أمور:

الأوّل: أنّ مفاد أدلّة حجّية الخبر هو وجوب تصديق المخبر العادل، وإلغاء احتمال خلافه، ومعنى التصديق التعبدى أنّ الآثار الواقعية الثابتة في نفس الأمر للمخبر به - مع الغضّ عن وجوب تصديق الخبر - تترتب على إخبار العادل، كما هو معنى حجّية سائر الأمارات غير العلمية كالبيّنة، فلو لم يكن للمخبر به أثر شرعي امتنع التعبد بخبر العادل، لكونه لغواً.

فإذا أخبر العادل بأنّ زيداً مجتهد، فإنّ وجوب تصديقه لا بدّ أن يكون بلحاظ الحكم المترتب شرعاً على الاجتهاد كجواز التقليد.

وكذا لو أخبر العدل بمخرية مائع، وبنينا على حجّيته في الموضوعات كما في

و حينئذٍ فوجوب تصديقه المستفاد من دليل حجية الخبر حكماً، وخبره والمخبر به وهو اجتهاد زيد وأثره الشرعي وهو جواز تقليده موضوع، ومن المعلوم لزوم تغاير كلِّ حكمٍ مع موضوعه، وعدم إمكان اتحادهما، فإذا لم يكن في موردٍ أثر شرعي للخبر إلا نفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجية الخبر، لم يمكن ترتيب هذا الأثر على وجوب تصديق المخبر، لأنه يلزم اتِّحاد الحكم والموضوع، وقد عرفت لزوم تغايرهما.

والمقام من هذا القبيل، يعني: لو أردنا استفادة حجّية الخبر من آية النبأ لزم في

الأحكام، فإنَّ وجوب تصديقه يكون بلحاظ الآثار الواقعية المترتبة شرعاً على الخمر من النجاسة وحرمة الشرب وغيرها.

الثاني: أنه لا ريب في تأخُّر الحكم - بما هو حكم - عن موضوعه - بما هو موضوع - تأخُّر المعلول عن علته، ومغايرته له، وامتناع اتحادهما، لاستلزامه اجتماع المتقابلين في واحد.

ففي المقام: يكون وجوب تصديق العادل حكماً، وموضوعه مؤلَّف من أمرين: أحدهما: إخبار العادل، وثانيهما: كون المخبر به ذا أثر شرعي، قبل جعل الحجية لخبر العدل. فلو فُرض عدم موضوعية المخبر به لحكمٍ شرعي - قبل إخبار العدل به - امتنع موضوعيته له بنفس أدلة حجّية الخبر.

الثالث: أن أدلّة حجية الخبر من الكتاب والسنة وغيرها ممّا تمسك به المثبتون، وإن كانت متعددة، لكنها تكشف عن جعلٍ واحد، وإنشاء الحجية لخبر العدل مرّةً.

الخبر الواسطة اتحاد الحكم والموضوع.

مثلاً: إذا أخبرنا الشيخ بقوله: «أخبرني المفيد عن الصدوق عن الصفار عليه السلام» لم يترتب على المخبر به - أعني به إخبار المفيد - سوى وجوب التصديق، لأنّ نفس السنة كقول الإمام عليه السلام أثر لخبر المخبر عنه عليه السلام بلا واسطة كالصفار، وحينئذٍ فوجوب تصديق خبر الشيخ عليه السلام - بمقتضى آية النبأ - حكم، ونفس خبر الشيخ عليه السلام والمخبر به - أعني به خبر المفيد - وأثره الشرعي - وهو وجوب تصديقه - موضوع، إذ المفروض وجوب تصديق خبر المفيد أيضاً بمقتضى الآية، وأثّه لا أثر لوجوب تصديق الشيخ سوى تصديق المفيد عليه السلام، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع، لأنّ وجوب التصديق - مضافاً إلى الشيخ - حكمٌ لخبر الشيخ، وهو - أي وجوب التصديق - بنفسه مضافاً إلى المفيد موضوع لنفسه مضافاً إلى الشيخ، واتحاد الحكم والموضوع محال [٥].

إذا عرفت هذه الأمور قلنا في تقريب الإشكال: إنّه لو أخبر العدل بكلام الإمام عليه السلام بلا واسطة، كما إذا أخبرنا الصفار بقوله عليه السلام، فلا شبهة في وجوب تصديقه، بعد البناء على حجية الخبر الواحد. وأمّا إذا تعدّدت الوسائط امتنع شمول الأدلة للأخبار الحاكية لكلام الصفار، لمحذور اتحاد الحكم والموضوع. مثلاً إذا أخبرنا الشيخ... إلى آخر ما في الشرح.

[٥] وبعبارة أخرى: لما كان ما أخبر به الشيخ هو «حدّثي المفيد» كان مقتضى وجوب تصديق الشيخ ترتيب الأثر الشرعي للمخبر به وهو «حدّثي المفيد» والمفروض أنّه لا أثر له إلا وجوب التصديق. وهكذا بالنسبة إلى قول المفيد «حدّثي

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال على الأخبار الوسائط قد قرّر بوجوه:

الأول: اتحاد الحكم والموضوع، كما تقدم تربيّه.

الثاني: عدم ترتب حكمٍ شرعي على وجوب تصديق العادل، إذ الأثر الشرعي أعني به نفس السُّنة ليس قول المفيد مثلاً، ولا قول من قبله من الوسائط حتى يثبت بتصديقهم، وإّما هو قول الصّفار مثلاً الراوي عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، كما أشرنا إليه في تقريب الوجه الأوّل.

الثالث: إثبات الموضوع بالحكم المستلزم لتقدمه على الموضوع، مع أنّه لا بدّ من تأخّر الحكم عن موضوعه.

وبعبارة أخرى: لو كان الأثر المترتب على وجوب التصديق نفس وجوب التصديق الآتي من قبل دليل اعتبار خبر العادل، لزم أن يكون الحكم مولدّاً لموضوع نفسه، ضرورة أن قول الشيخ مثلاً: «حدّثني المفيد» لا أثر له إلّا وجوب تصديقه الناشئ من دليل اعتبار الخبر، وكذا لا أثر لقول المفيد: «حدّثني الصدوق» إلّا وجوب تصديقه كذلك.

بل يلزم أن يكون الحكم بالنسبة إلى خبر من لم نشاهده من الوسائط مولدّاً لنفس الخبر أيضاً، لأنّ الحكم - أعني به وجوب التصديق - هو الذي يصير الخبر

الصدوق» فيكون نتيجة وجوب تصديق الشيخ في إخباره هو وجوب التصديق، فكأنّه قال: «صدّق العادل بلحاظ صدّق العادل» مع أنّ المنشأ بأدلة حجية الخبر وجوب تصديق واحدٍ لخبر العادل كشيخ الطائفة، ولا ينحلُّ إلى وجوبات متعدّدة بعدد ما في سلسلة السند إلى الإمام عليه السلام من الوسائط.

شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة^{١)}

خبراً يعني يحقّق خبريّته، فيكون مؤلّداً له كخبرٍ من قبل الشيخ، فإنّه - بعد تصديق خبر الشيخ - يتولّد «حدّثني الصدوق» الذي هو خبر المفيد قدس الله أسرارهم.

وتظهر هذه الوجوه الثلاثة من المتن كما سيأتي الإشارة إليه، لكنه في حاشية الرسائل اقتصر في تقرير الإشكال على الوجهين الأولين، فراجع^(١).

(١) الظاهر أنّه من سهو الناسخ أو من قلمه الشريف، والصواب أن يقال: «بواسطتين أو وسائط» وذلك لأنّ مناط الإشكال في أخبار الوسائط - وهو عدم الأثر الذي هو موضوع دليل الاعتبار - مفقود في خبر الواسطة، كزرارة الراوي عن الإمام عليه السلام، لأنّه إذا نقل زرارة كلامه عليه السلام لحريز مثلاً، فيكون لخبر زرارة أثر شرعي وهو قول الإمام عليه السلام، فيشمّله دليل اعتبار خبر الواحد بلا تكلف، كسائر الموضوعات ذوات الآثار.

إلا أن يقال: إنّ المراد هو الواسطة بين الراوي عن الإمام عليه السلام وبيننا، لا بينه عليه السلام وبيننا، كما إذا فرض أنّ المفيد قال: «حدّثني الصدوق، حدّثني الصفار قال: كتبت إلى الإمام عليه السلام ... إلخ» فإنّ المفيد ينقل عن الصفار بواسطة واحدة، ولا يكون لخبر المفيد عن الصدوق أثر شرعي سوى وجوب التصديق.

لكنه خلاف ظاهر العبارة بل صريحها، حيث قال: «للمروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة» فإنّ الواسطة الواحدة إنّما هي بين من يكون حاكياً لقول الإمام عليه السلام وبين غيره، فتأمّل في العبارة.

أو وسائط^(١)، فإنه^(٢) كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق - الذي^(٣) ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي - بلحاظ^(٤) نفس هذا الوجوب؟ فيما^(٥) كان المخبر به خبر العدل

(١) كما في مثل إسناد الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن معمر بن يحيى، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يسأل الله عبداً عن صلاة بعد الخمس»^(١).

(٢) الضمير للشأن، وهذا تقريب للإشكال، وقد تقدم توضيحه.

(٣) صفة لـ «وجوب التصديق» و«من الأثر» بيان للموصول في «ما للمخبر به».

(٤) حال لوجوب التصديق ومتعلق به، يعني: أنه كيف يمكن الحكم بوجوب

التصديق حال كونه نفس وجوب التصديق المستفاد من الدليل؟

والحاصل: أنه كيف يمكن أن يتوَلَّد الموضوع من الحكم مع تقدمه عليه تقدم

العلة على المعلول؟ وهذا هو التقرير الثالث من وجوه تقرير الإشكال على أخبار الوسائط.

(٥) متعلق بـ «الحكم» في قوله: «كيف يمكن الحكم» أي: كيف يمكن الحكم

بوجوب التصديق بلحاظ نفس هذا الوجوب في مورد يكون المخبر به خبر العدل أو عدالة الراوي.

وبعبارة أخرى: إذا كان المخبر به خبر عدل كالمفيد أو عدالة مخبر، فلا يمكن

ترتيب هذا الأثر عليه، بمعنى الحكم بوجوب تصديق هذا الخبر - الثابت هذا

الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق الخبر - وذلك كخبر الصدوق الثابت بقول

أو عدالة المخبر^(١)، لأته^(٢) وإن كان أثراً شرعياً لهما، إلا أنه^(٣) بنفس الحكم في

المفيد للشيخ، حيث قال الشيخ: «حدثني المفيد» فإن المخبر به هو قول المفيد: «حدثني الصدوق» وهذا خبرٌ عدلٍ لا أثر له إلا وجوب التصديق الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق المخبر وهو الشيخ عليه السلام.

(١) كما إذا أخبر معلومُ العدالة بعدالة بعض المؤرّخين كالمسعودي أو صاحب ناسخ التواريخ أو أبي مخنف أو نحوهم، فإن عدالة أمثال هؤلاء لا أثر لها إلا وجوب التصديق، والبناء على صدقهم في نقلهم.

(٢) أي: لأنّ وجوب تصديق خبر العدل وإن كان أثراً شرعياً لخبر العدل وعدالة المخبر، إلا أنه ثابت بنفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل.

(٣) أي: إلا أنّ وجوب التصديق ثابت بسبب نفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل المستفاد من الآية، فقوله: «بوجوب» متعلق بـ «الحكم».

و يستفاد من هذه العبارة الوجوه الثلاثة المتقدمة في تقريب الإشكال. أمّا تقريب اتحاد الحكم والموضوع، فلأنّ المفروض أنّه لا أثر للخبرين إلا وجوب التصديق الذي هو ناشٍ من وجوب التصديق المستفاد من الآية الشريفة، فيلزم أن يكون وجوب التصديق موضوعاً وحكماً، وهذا هو معنى اتحاد الحكم والموضوع.

وأما تقريب تقدم الحكم على الموضوع، فلأنّ فرض تولّد الموضوع - وهو الأثر أعني به وجوب تصديق الخبر - من وجوب التصديق الذي هو الحكم، يستلزم تقدم الحكم عليه، لأته علّة لوجود موضوعه، وذلك لأنّ وجوب تصديق الشيخ في قوله: «أخبرني المفيد» الثابت بالآية هو الذي يجعل خبر المفيد خبر عدلٍ حتى يصير موضوعاً لوجوب التصديق، فإذا حكم بوجوب تصديقه - أي خبر المفيد - بنفس

مثل الآية بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض (*).

الآية، صار الحكم بوجود التصديق الثابت بالآية مولدًا لموضوع نفسه، فيلزم تقدمه على موضوعه، مع وضوح تأخره عنه تأخر المعلول عن علته.
وأما تقريب عدم ترتب الأثر الشرعي على المخبر به، فلأنه لا أثر لوجوب التصديق المستفاد من آية النبأ حتى يجب ترتيبه - بمقتضى وجوب تصديق العادل المدلول عليه بمفهوم الآية - مع قطع النظر عن وجوب تصديق المخبر به، وقد تقدم أن الحكم بوجود تصديق خبر العدل إنما هو باعتبار الأثر الثابت للمخبر به في نفس الأمر، كجواز الانتماء المترتب على عدالة زيد مثلاً التي أخبر بها العادل، وتقدم أيضاً: أن هذا الأثر موضوع للحكم بوجود تصديق الخبر، فإذا لم يكن

(* ويمكن تقريب الإشكال بوجهين آخرين:

الأول: ما ذكره شيخنا الأعظم في صدر عبارته المتضمنة لبيان الإشكال، قال قوله: «ومنها: أن الآية لا تشمل الأخبار مع الوساطة، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة ... إلخ»^١.

وحاصله: دعوى انصراف الأدلة عن حجية الأخبار مع الوساطة، وقد أجاب هو عنه.

الثاني: ما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني قوله ذكره في ذيل الوجه الرابع أعني به اتحاد الحكم والموضوع، قال المقرّر: «وهو .. أنه لو عمّ دليل الاعتبار للخبر مع الوساطة يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه، ويتحد الحاكم والمحكوم»^٢.
وأنت خير باندفاعه بالانحلال الآتي بيانه.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٦٥

«٢» فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٨١

نعم^{١١} لو أنشئ

لعدالته أثر واقعاً لغا وجوب تصديق العادل أي من أخبر بعدالة زيد، لانتفاء موضوع وجوب التصديق حينئذٍ.

[والفرق بين محذور اتحاد الحكم والموضوع وبين اتحاد الحكم والأثر هو أن الموضوع في الأوّل يكون وجدانياً، كإخبار شيخ الطائفة، ولم يتحقق من قبل الحكم بوجوب التصديق، ولكن في المحذور الثاني يكون الأثر في آخر السلسلة متحققاً بنفسه لا من قبل وجوب تصديق الصفار مثلاً، لأن الأثر المترتب على إخبار الصفار هو السنة، لا وجوب التصديق، فلا يلزم اتحاد الحكم والأثر الذي بلحاظه يرد الحكم.]

(١) استدراك على لزوم إشكال اتحاد الحكم والموضوع المستفاد من قوله: «إلا أنه بنفس الحكم» وحاصل الاستدراك: أن محذور وحدة الموضوع والحكم يندفع فيما إذا تعدّد الإنشاء، حيث إن وجوب التصديق الذي أنشئ أولاً يصير موضوعاً للوجوب المنشأ ثانياً، كما هو مقتضى القضية الحقيقية، فلا يلزم تولد الموضوع من الحكم واتحادهما.

نعم، يلزم اتحادهما نوعاً، وهو غير قادح كما سيأتي.

فإذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن الإمام العسكري عليه السلام، وبنينا على وجوب تصديق الشيخ - بدلالة مثل الآية على وجوب تصديق العادل - فإنه لا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، إذ ينحل وجوب التصديق إلى وجوبات متعددة بعدد الوسائط، فيثبت بوجوب تصديق الشيخ «حدثني المفيد» ويصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر، وهو وجوب تصديق المفيد المغاير لوجوب تصديق الشيخ، وبوجوب تصديق المفيد يثبت «حدثني الصدوق» ويصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر مغاير لوجوب تصديق المفيد، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول المعصوم عليه السلام.

هذا الحكم^{١١} ثانياً، فلا بأس في^٢ أن يكون بلحاظه^٣ أيضاً^٤، حيث إنه^٥ صار أثراً بجعلٍ آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد^٦

حيث يترتب الحكم الشرعي على وجوب تصديق الصفار مثلاً.

(١) أي: وجوب التصديق ثانياً وثالثاً ورابعاً بعدد أخبار الوسائط.

(٢) الأولى تبديل «في» بالباء.

(٣) أي: بلحاظ وجوب التصديق، يعني: فلا بأس بأن يكون إنشاء الحكم

- أي وجوب تصديق العادل - بلحاظ نفس وجوب التصديق المفروض تعددهما إنشاءً، وإن اتّحدا نوعاً، فوجوب تصديق الشيخ يكون بلحاظ وجوب تصديق المفيد المغاير له إنشاءً، وإن اتحد معه نوعاً.

(٤) يعني: أنه يصح لحاظ هذا الوجوب موضوعاً لوجوب التصديق المغاير له،

كلحاظ غيره من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به.

(٥) أي: أن وجوب تصديق المفيد صار أثراً لوجوب تصديق الشيخ بجعلٍ آخر

كما هو مقتضى الانحلال.

(٦) يعني: أنه يلزم مع وحدة الجعل محذور اتحاد الحكم والموضوع.

ثم إن الفرق بين دفع إشكال اتحاد الحكم والموضوع بما ذكره بقوله: «نعم ...

إلخ» وبين ما سيأتي في الوجه الأول بقوله: «ويمكن الذب عن الإشكال ...» هو:

أن ما تقدم بيانه ناظر إلى تعدد الإنشاء حقيقةً، لكون قضية «صدّق العادل» أو

«رتّب الأثر» من القضايا الحقيقية أو الخارجية، فإن إنشاء «صدّق العادل» أو

«رتّب الأثر» ينحل حقيقةً، ويتعدد بتعدد أخبار الوسائط.

وأما ما أفاده بقوله: «ويمكن الذب ...» فهو ناظر إلى تعدد الإنشاء أيضاً،

فتدبر^١.ويمكن الذب^٢ عن الإشكال بأنه إما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية،

لكنه لا بنحو القضية الحقيقية أو الخارجية، بل بنحو القضية الطبيعية التي يحكم فيها على الطبيعة، ثم على الأفراد من جهة انطباق الطبيعة عليها، مثل: «الإنسان حيوان» فإنّ الحيوانية ثابتة حقيقة لطبيعة الإنسان أولاً وبالذات، ولأفراده ثانياً وبالعرض. ففي المقام يثبت الحكم لطبيعة الأثر أولاً وبالذات، ولأفرادها ثانياً وبالعرض.

والحاصل: أنّ الإشكال يندفع بكلا الجوابين، لتحقق الانحلال، إلا أنّ الانحلال في الأوّل حقيقي، وفي الثاني حكمي، لترتبه على انطباق الطبيعة على أفرادها.

(١) لعلّه إشارة إلى: أنّ الإشكال إنّما هو في الإنشاء الأوّل، إذ لا مصحح له بعد فرض عدم أثر للخبر إلاّ نفس وجوب التصديق الجائي من قبل مثل الآية، وإلاّ فلو فرض صحته فلا مانع من شمول الوجوب الثاني له.

وبه يندفع إشكال تولد الموضوع من الحكم بالنسبة إلى خبر الواسطة والخبر الحاكي عنه، ضرورة أنّ وجوب تصديق خبر الشيخ حينئذٍ غير وجوب تصديق الخبر المحكي به، فلا يلزم الاتحاد، فتدبر.

(٢) الصواب أن يقال: ويمكن دفع الإشكال، لأنّ الذب عن الشيء هو حفظه والدفع عنه، وحاصل ما أجاب به عنه وجوه ثلاثة:

الأوّل: ما ذكره بقوله: «بأنّه إنّما يلزم» وتوضيحه: أنّ الأثر الشرعي الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق ومصححاً له إن كان مصاديق الأثر وأفراده، توجّه الإشكال المذكور، إذ لا يمكن أن يكون وجوب التصديق بلحاظ نفسه، لأنّ

والحكم^١ فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل^٢ بلحاظ أفراده، وإلا^٣ فالحكم

هذا الوجوب الشخصي الملحوظ موضوعاً لا يتأثّر إلا من قبل نفسه، فكيف يمكن أن يؤخذ هذا الوجوب موضوعاً وحكماً لنفسه؟ كما لا يخفى.

وإن كان هو طبيعة الأثر لا أفراده، فكان الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق هو طبيعة الأثر المتقدمة رتبةً على الوجوب المدلول عليه بالآية الشريفة، لأنّ هذا الوجوب فرد طبيعة الأثر، فإذا صارت الطبيعة موضوع الأثر سرى حكمها - وهو موضوعيتها للحكم بوجوب التصديق - إلى أفرادها التي منها نفس وجوب التصديق، فليس الملحوظ موضوعاً فرد الطبيعة - أعني به نفس وجوب التصديق - حتى يتحد الموضوع والحكم، فالمتقدم هو الطبيعة، والمتأخر هو الفرد.

فقضية «صدق العادل» نظير «كل خبري صادق» فإنّ هذه القضية طبيعية شاملة لنفس هذه الجملة أيضاً، إذ المراد بـ «كل خبري» طبيعة الخبر، ومن المعلوم شمولها لنفس هذه القضية كشمولها لسائر إخباراته.

والحاصل: أنّ إشكال اتحاد الحكم والموضوع إنّما يلزم إذا جعل «صدق العادل» قضية خارجية ترتب الحكم فيها على خصوص أفراد الموضوع الموجودة في الخارج فعلاً، وإما إذا جعل قضية حقيقية ترتب الحكم فيها على طبيعة الموضوع - ومنها يسري إلى أفرادها الخارجية المحققة أو المقدرة - فلا يلزم الإشكال المذكور.

(١) عطف تفسير لـ «القضية طبيعية».

(٢) عطف على «لم تكن» يعني: بل كان الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الأثر حتى يلزم الإشكال.

(٣) أي: وإن لم يكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الأثر - بل كان بلحاظ الطبيعة - لم يلزم إشكال اتحاد الحكم والموضوع.

بوجوب التصديق يسري إليه سراية^(١) حكم الطبيعة إلى أفرادها^(٢) بلا محذور لزوم اتّحاد الحكم والموضوع، هذا.

مضافاً إلى القطع^(٣) بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر - أي

(١) مفعول مطلق نوعي لـ «يسري» وضمير «إليه» راجع إلى الأثر المراد به الحكم بوجوب التصديق.

وحاصله: أنه يسري حكم طبيعة «وجوب التصديق» إلى أفراد وجوب التصديق سرايةً حكم الطبيعة إلى أفرادها، يعني: أن كل فرد من أفراد «وجوب التصديق» يصير موضوعاً لوجوب تصديق العادل، لسراية حكم الطبيعة - وهو الموضوعية - إلى أفرادها، وهي الآثار التي يكون وجوب التصديق منها، كما عرفت.

(٢) الأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى «الطبيعة».

(٣) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الإشكال المذكور، وتوضيحه: أن المناط في شمول دليل الاعتبار للخبر هو كون الخبر ذا أثر شرعي، من دون تفاوتٍ بين كون ذلك الأثر وجوب التصديق أو غيره، غاية الأمر أن دليل الاعتبار لا يشمل الأثر الأوّل - أعني به وجوب التصديق - لفظاً، للزوم محذور الاتحاد، ولكن يشمل مناطاً، ومن المناط يستكشف تعدد الإنشاء، كاستكشافه من كون القضية طبيعيةً، كما هو مقتضى الوجه الأوّل، ومن المعلوم أن المناط في شمول دليل اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا أثر شرعي.

كما إذا أخبر زيدُ العادل بعدالة عمرو، فإنّ دليل الاعتبار لا يشمل الإخبار بعدالة عمرو إلا إذا كان لعدالته أثر شرعي كجواز الائتمام به، دون ما إذا لم يترتب على عدالته أثر شرعي، ولذا لو أخبر العادل بأن ارتفاع الجبل الفلاني مائة ذراع مثلاً لم يجب تصديقه استناداً إلى وجوب تصديق العادل المستفاد من الآية الشريفة.

وجوب التصديق - بعد تحققه^(١) بهذا الخطاب، وإن كان^(٢) لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور.

وإلى^(٣) عدم القول بالفصل بينه^(٤) وبين سائر الآثار

ويستفاد هذا الجواب الثاني من كلام الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فإنه بعد تقريبه للإشكال بما حكيناه عنه أجاب عنه بوجوه ثلاثة، قال في ثالثها: «بأنّ عدم قابلية اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر، لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام، وأنّ المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر... إلخ»^(١).

(١) أي: بعد تحقق الأثر - وهو وجوب التصديق - بآية النبأ الدالة على اعتبار خبر العادل.

(٢) أي: وإن كان لا يمكن أن يكون الأثر - وهو وجوب التصديق - ملحوظاً وشاملاً لوجوب التصديق لفظاً لأجل محذور اتحاد الحكم والموضوع، ولكن يشملها مناطاً، كما عرفت.

(٣) عطف على «إلى القطع» وهذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإشكال، وحاصله: أنه لم يوجد قولاً بالفصل بين وجوب التصديق وبين غيره من الآثار، في وجوب ترتيبه على خبر العادل، فيجب ترتيب كل أثر شرعي على خبره وإن كان هو وجوب تصديقه.

(٤) أي: بين الأثر المذكور - وهو وجوب التصديق - وبين سائر الآثار كجواز الائتمام وتحمل الشهادة وقبولها عند أدائها، وغيرها من آثار العدالة.

في وجوب^١ الترتيب لدى^٢ الإخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوباً التصديق، وهو^٣ خبر العدل، ولو^٤ بنفس الحكم في الآية، فافهم^٥.
ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك^٦ للإشكال^٧ في خصوص الوسائط^٨ من الأخبار، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً،

(١) متعلق بـ «عدم القول».

(٢) ظرف متعلق بـ «وجوب» وقوله: «صار» صفة لـ «موضوع».

(٣) أي: الموضوع الذي صار أثره الشرعي وجوب التصديق هو خبر العدل.

(٤) قيد لـ «صار أثره» أي: ولو كانت صيرورة أثره الشرعي وجوباً

التصديق بسبب نفس وجوب التصديق المستفاد من الآية الشريفة، فوجوب التصديق الذي صار موضوعاً يكون نظير جواز الائتمام بالعدل في موضوعيته لوجوب تصديق العدل الذي أخبر بعدالة زيد. ولا فرق في وجوب ترتيب هذه الآثار بين أثرٍ وأثرٍ آخر.

(٥) لعلّه إشارة إلى: أنّ المجدي هو القول بعدم الفصل، لا عدم القول به،

والأول غير ثابت.

أو إلى: أنّ عدم القول بالفصل وإن سُلّم كونه مجدياً في سائر المقامات، لكنه

لا يجدي في المقام، لإحتمال استناده إلى أحد الوجهين المتقدمين.

(٦) أي: بما ذكر من الوجوه الثلاثة المتقدمة في دفع الإشكال.

(٧) متعلق بـ «لا مجال».

(٨) يعني: - بعد دفع الإشكال المذكور عن الأخبار الواسطة بجميع مراتبها -

لا مجال لإيراده على خصوص الوسائط دون مبدأ سلسلة السند ومنتهاها، بأن

يقال:

بأنه ^(١) لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجود تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف

إن الإشكال لا يرد على مبدأ السلسلة كالشيخ الطوسي رحمته، لأنه يُخبرنا عن حسٍّ، ولا على منتهاها كالصفار، لترتب الأثر الشرعي - وهو حكم الإمام عليه السلام - عليه، بل يرد على ما بين المبدأ والمنتهى، فهو - كما سيأتي تقريره - مختص بالوسائط، وهم ما بين من روى عن الإمام عليه السلام كالصفار وزرارة، وبين الشيخ الطوسي والكليني رحمته، فإن ثبوت خبر المفيد وغيره إنما هو بالتعبد - أي بوجود تصديق خبر الشيخ - فيتحد الحكم والموضوع، كما أنه لا أثر له غير وجوب التصديق الآتي من قبل الآية الشريفة.

(١) متعلق بـ «للإشكال» وبيان له، وضميره راجع إلى خبر الصفار، وقد نبّه على هذا الإشكال شيخنا الأعظم بقوله: «ولكن قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلا به؟».

وحاصله: أن الآية ونحوها لا تشمل الخبر مع الوساطة، إذ بوجود تصديق الشيخ، المستفاد من «صدّق العادل» المدلول عليه بآية النبأ يثبت «حدّثني المفيد» تعبداً، فهذه الجملة - أعني بها «حدّثني المفيد» - قد تولّدت من «صدّق العادل» فهي متأخرة عنه، فلا يمكن أن يشملها «صدّق العادل» لأن مقتضى شموله لها ترتبه عليها، وهو يقتضي تقدمها عليه، لأنها تكون بمنزلة الموضوع للحكم المستفاد من «صدّق العادل» والموضوع مقدّم رتبةً على الحكم، فلو شمل «صدّق العادل» الأخبار الوسائط، لزم تقدم الحكم على الموضوع، ومن المعلوم استحالته، لتأخر الحكم عن الموضوع رتبةً.

يكون ^١) هذا الحكم ^٢) المحقق لخبر الصفار تعبداً ^٣) مثلاً حكماً ^٤) له أيضاً ^٥) ؟
وذلك ^٦) لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقةً بحكم الآية، وجب

(١) هذا هو منشأ الإشكال، وهو استحالة تولد الموضوع - أعني به نفس خبر العدل كخبر المفيد - من الحكم أعني به وجوب التصديق، فالإشكال حينئذٍ يكون من جهة عليّة الحكم لوجود الموضوع ولو تعبداً، وما يتولد منه الموضوع كيف يكون حكماً له ؟

وبعبارة أخرى: كيف يكون « صدق العادل » حكماً لما يتولد هو منه، وهو « حدثني المفيد » ؟

(٢) أي: وجوب التصديق.

(٣) قيدٌ - « المحقق ».

(٤) خبر « يكون » وضمير « له » راجع إلى خبر الصفار.

(٥) يعني: ككونه محققاً لموضوعيته.

وبتعبير آخر: وجوب التصديق - الذي يحقق خبرية خبر الصفار مثلاً ويجعله موضوعاً - لا يمكن أن يكون بنفسه حكماً له أيضاً.

وحق العبارة أن تكون هكذا: « المحقق لخبر الصفار مثلاً حكماً له تعبداً أيضاً ».

(٦) تعليل لقوله: « لا مجال » ودفع للإشكال المزبور على خصوص الوسائط، وحاصله: أن ما تقدم من الوجوه الثلاثة في الجواب عن الإشكال المزبور جارٍ بعينه هنا، لأن منشأ الإشكال هو لحاظ أفراد الأثر موضوعاً لوجوب التصديق، دون ما إذا كان الملحوظ طبيعة الأثر، فإذا لوحظت طبيعة الأثر موضوعاً لم يرد الإشكال، لأن طبيعة الأثر لا تكون ناشئة عن نفس الحكم بوجوب التصديق، حتى يلزم محذور

ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به ^(١)، كسائر ^(٢) ذوات الآثار من الموضوعات، لما ^(٣) عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو ^(٤) القضية الطبيعية ^(٥)، أو لشمول الحكم فيها له ^(٦) مناطاً، وإن لم يشمل لفظاً، أو لعدم القول بالفصل ^(٧)، فتأمل جيداً.

ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة

اتحاد الحكم والموضوع.

كما أننا نقطع بعدم الفرق بين الآثار الأخرى المترتبة على ما أخبر به العادل وبين هذا الأثر أعني به وجوب التصديق.

هذا مضافاً إلى عدم القول بالفصل في ترتيب الآثار بين أثر وأثر آخر.

(١) هذا الضمير وضميراً «أثره، عليه» راجع إلى خبر العدل.

(٢) كنفس العدالة التي هي موضوع لترتيب آثارها - من جواز الائتمام به وقبول شهادته - عليها، فقوله: «من الموضوعات» بيان لمحذوف، وهو «أشياء» أي: كسائر الأشياء ذوات الآثار.

(٣) تعليل لقوله: «وجب ترتيب أثره».

(٤) متعلق بـ «الحاكي» والمراد بالخبر هنا «صدق العادل» المستفاد من آية

النبأ. -

(٥) كما هو مقتضى الوجه الأول.

(٦) أي: شمول الحكم في الآية للخبر الحاكي مناطاً، وإن لم يشمل الخبر

الحاكي لفظاً، كما هو مقتضى الوجه الثاني.

(٧) كما هو مقتضى الوجه الثالث.

منهم طائفة ﴿ الآية «١» ، وربما يستدل بها من وجوه :

أحدها : أن كلمة « لعل »^١ وإن كانت مستعملةً على التحقيق في معناها

٢ - آية النفر

(١) توضيحه : أنه قد تقدم في مبحث الأوامر أن الصيغ الإنشائية التي يُنشأ بها التمني والترجي والاستفهام يكون إنشاؤها تارةً بداعي ثبوت هذه الصفات حقيقةً، وأخرى يكون إنشاؤها بداعٍ آخر، كما هو الحال في صيغة الأمر، حيث إنّه قد يكون الداعي إلى إنشاء الطلب بها هو الطلب حقيقةً، وقد يكون غيره من الإنذار والإهانة والتعجيز وغيرها.

وعلى كلا التقديرين تكون كلمة « لعل » مستعملةً في إنشاء الترجي.

فإن قلنا بأنها حقيقةٌ في إنشاء الترجي فيما إذا كان الإنشاء بداعي الترجي الحقيقي، ومجازاً فيما إذا كان بداعٍ آخر غير الترجي الحقيقي، فلا محيص عن الالتزام بكونها مجازاً إذا وقعت في كلامه تبارك وتعالى، لاستلزامه الجهل بوقوع الأمر المرجو، وأقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي - فيما نحن فيه - هو المحبوبة، وإن لم يكن الترجي بمعنى المحبوبة في كلام غيره تعالى، لأنّ الترجي هو الترقب، من غير فرق بين تعلقه بمحبوبٍ أو مكروه.

وإن قلنا بأنها حقيقة في إنشاء الترجي وإن كان بداعٍ آخر غير الترجي الحقيقي، فاستحالة كونها بمعنى الترجي الحقيقي في حقّه تعالى أوضح، إذ المفروض عدم كونها مستعملةً في كلامه تعالى في معنى مجازي غير الترجي. والترجي سواء أكان بداعي الترجي الحقيقي أو غير الحقيقي مستحيل في حقه تعالى، لما تقدم من

الحقيقي، وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي^(١)، إلا أن الداعي إليه^(٢) حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي،

استلزامه الجهل بالأمر المرجو، فلا بد أن تكون بمعنى المحبوبة.

وعلى كل حال، فمدخول كلمة «لعل» في خصوص المقام يكون محبوباً، لأنه غاية للإنذار بالمأمور به، وإذا ثبتت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم القول بالفصل بين محبوبة مدخولها وبين وجوبه، يعني: كل من قال بمحبوبة مدخولها قال بوجوبه، ولم يقل أحد بمحبوبة مدخولها وعدم وجوبه، وسيأتي لهذا مزيد توضيح.

وقد تعرض للاستدلال بهذه الآية شيخنا الأعظم، قال بعد نقل الآية:

«دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد، أمّا وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظة - لعل - بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم، وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره في المعالم من أنه لا معنى لنذب الحذر، إذ مع قيام المقتضي يجب، ومع عدمه لا يحسن.

وإمّا لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب، لأنّ كلّ من أجازَه فقد أوجبه»^(١).

(١) حيث إن معنى كلمة «لعل» إنشاء الترجي ولو كان بدواعٍ مختلفة، وليس معناها الصفة القائمة بالنفس حتى يستحيل في حقه تعالى.

(٢) أي: إلى الترجي.

كان^{١)} هو محبوبة التحذر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه^{٢)} شرعاً^{٣)}، لعدم^{٤)} الفصل، وعقلاً^{٥)}

(١) جواب « حيث » أي: كان الداعي إلى الترجي محبوبة التحذر.

(٢) هذا الضمير وضمير « محبوبيته » راجعان إلى التحذر.

(٣) قيد لـ « وجوبه » وإن أمكن جعله قيداً لـ « ثبت وجوبه ».

(٤) تعليل لـ « ثبت وجوبه » يعني: أن دليل وجوب الحذر شرعاً - بمعنى حجية

الخبر الواحد - هو الإجماع المركب، حيث إن الأصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وأتباعه رضي الله عنهم، وبين من يجوزُه ويلتزم بحجتيه بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل ورجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المركب، كما تقدم في عبارة الشيخ الأعظم.

(٥) عطف على « شرعاً » وهو إشارة إلى الملازمة العقلية الموجودة بين حسن

الحذر ووجوبه كما تقدم في كلام الشيخ الأعظم عن صاحب المعالم رضي الله عنه، وحاصله: أن الحذر هو الاحتراز عمّا فيه الخوف كالعقوبة، ومن المعلوم أنه لا يوجد الخوف إلا مع وجود مقتضي له من قيام حجة على التكليف، فالعقوبة حين وجود مقتضي الخوف معلومة أو محتملة باحتمال منجز، فيجب عقلاً الحذر عن العقوبة المعلومة أو المحتملة، لارتفاع عدم البيان الذي هو الموضوع لحكم العقل بعدم العقاب.

ومع عدم مقتضي للخوف - يعني عدم الحجة على التكليف - لا حسن

للحذر، إذ لا خوف من العقوبة مع عدم البيان الذي هو المؤمن العقلي على عدم العقاب حتى يحسن الحذر منه، فيستكشف إنّا من وجوب الحذر المترتب على الإنذار حجية قول المنذر، وكون قوله بياناً رافعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والحاصل: أنه إن استند لإثبات حجية الخبر إلى الإجماع المركب، كان مدلوله

لوجوبه^(١) مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه^(٢) - بل عدم إمكانه^(٣) - بدونه^(٤).
ثانيها^(٥): أنه لما وجب الإنذار

حكماً شرعياً، فالخبر الواحد حجة شرعاً. وإن استند إلى حكم العقل كان مدلوله حكماً عقلياً، إذ الملاك في حجية الخبر حينئذٍ هو دفع محذور المخالفة، فيكون وجوب العمل بالخبر حكماً عقلياً.

(١) تعليل للوجوب العقلي وبيان له، وقد عرفت توضيحه، وضميره وكذا ضمائر «يقتضيه، حسنه، إمكانه» راجع إلى التحذر.

(٢) لما عرفت من أنه مع عدم المقتضي له لا خوف حتى يحسن الحذر، لوجود المؤمن حينئذٍ.

(٣) لأن عدم العقاب بدون الحجة على التكليف قطعي، فلا يمكن الخوف منه.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في «ما يقتضيه» المراد به الموجب للحذر.

(٥) أي: ثاني وجوه الاستدلال بآية النفر: أنه... الخ، وتوضيحه: دعوى

الملازمة بين الإنذار الواجب بسبب كونه غايةً للنفر الواجب، وبين وجوب الحذر.

أما وجوب النفر، فلدلالة «لولا» التحضيضية عليه، لأن حروف التحضيض

- وهي «لولا، لوما، ألا، هلاً» - إذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل

والحث والترغيب عليه، وإذا دخلت على الماضي - كما في الآية الشريفة - أفادت

الذم والتوبيخ على تركه.

قال في شرح الجامي: «فمعناها - أي: فمعنى حروف التحضيض - إذا دخلت

على الماضي التوبيخ واللوم على ترك الفعل، ومعناها في المضارع الحض على الفعل

والطلب له»^(١)، هذا.

لكونه ^(١) غايةً للنفر الواجب، كما هو ^(٢) قضية كلمة «لولا» التحضيضية،
وجب ^(٣) التحذر، وإلا لغا ^(٤) وجوبه.

ثالثها ^(٥): أنه جعل غايةً للإنذار الواجب،

ومن المعلوم أنه لا يحسن الذم والتوبيخ على ترك شيء إلا إذا كان واجباً،
فلا بدّ وأن يكون النفر واجباً، لتوجّه الذم على تركه.
وأما وجوب الإنذار، فلما ذكره في المتن من كونه غايةً للنفر الواجب، وما هو
غاية للواجب واجب.

وأما وجوب الحذر، فلأنه لو لم يجب الحذر بقبول قول المنذر والعمل به لغا
وجوب الإنذار، إذ لا معنى لوجوب الإنذار مع عدم وجوب العمل بقول المنذر، نظير
ما يأتي في آيتي الكتمان والسؤال من أنّ وجوب الإظهار والسؤال ملازم للقبول،
فمناط هذا الوجه هو لغوية وجوب الإنذار لو لم يكن القبول واجباً.

(١) أي: لكون الإنذار غايةً للنفر، لدخول «لام» الغاية عليه مثل «ليتفقها».

(٢) أي: وجوب النفر مقتضى كلمة «لولا» كما عرفت توضيحه.

(٣) جواب «لما».

(٤) أي: وإن لم يجب التحذر مع وجوب الإنذار لزم لغوية وجوب الإنذار،

فضمير «وجوبه» راجع إلى الإنذار.

(٥) أي: ثالث وجوه الاستدلال بآية النفر: أنّ التحذر جعل في الآية غايةً

للإنذار الواجب، لوقوع «لعل» هنا موقع الغاية، نظير قوله: «أسلم لملك تفلح»
وقوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ ^(١) و﴿لعلكم تفلحون﴾ ^(٢)، وغير ذلك مما ورد في

«١» البقرة، الآية: ٢١

«٢» البقرة، الآية: ١٨٩

الكتاب المجيد، وحينئذٍ فالغاية المترتبة على الإنذار الواجب - لكونه غايةً للنفر الواجب - هي الحذر، وغاية الواجب واجبة، فيكون الحذر واجباً.

والفرق بين هذه الوجوه الثلاثة: أن الوجه الأول ناظر إلى دعوى الملازمة بين محبوبة الحذر عند الإنذار، وبين وجوبه شرعاً وعقلاً.

والثاني ناظر إلى لزوم لغوية وجوب الإنذار لو لم يجب الحذر.

والثالث إلى دعوى الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر، لكونه غايةً

للإنذار، كوجوب نفس الإنذار، لكونه غايةً للنفر الواجب.

وقد أفاد هذين الوجهين الثاني والثالث شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «الثاني

- يعني من طرق إثبات وجوب الحذر - أن ظاهر الآية وجوب الإنذار، لوقوعه

غايةً للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر،

لوجهين (*): أحدهما: وقوعه غايةً للواجب، فإن الغاية المترتبة على فعل الواجب

مما لا يرضى الأمر بانتفائه، ... إلى أن قال:

الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلا لغا الإنذار ... إلخ»

(*): الظاهر أن الملاك في كلا الوجهين لزوم اللغوية، إذ لو لم يجب الحذر لزم

لغوية وجوب الإنذار، حيث إنه مع الغض عن اللغوية لا دليل على وجوب ما هو

غايةً للواجب، وإن قلنا بوجود العكس وهو وجوب المقدمة بوجود ذبيها، لكنه

أجنبي عن المقام، لكون الإنذار الواجب مقدماً للحذر، ومقتضاه إثبات وجوب

الإنذار بوجود الحذر، مع أن المطلوب إثباته عكس ذلك، إذ المقصود الاستدلال

على وجوب الحذر بوجود الإنذار.

و غايةُ الواجب واجبة (*).

فراجع «١».

ولا يخفى أن الشيخ رحمته جعل منشأ وجوب الحذر وجهين:
أحدهما: ظهور «لعل» في المحبوبة.

ثانيهما: وجوب الإنذار، وجعل هذا الوجه الثاني أيضاً وجهين، كما عرفت
من عبارته المتقدمة.

لكن المصنف رحمته جعل في المتن كلاً من الوجه الأول ووجهي الوجه الثاني
وجهاً مستقلاً للاستدلال بآية النفر، حيث جعل الاستدلال بها من وجوه ثلاثة - كما
تقدم - وجعل أول وجهي الوجه الثاني من كلام الشيخ رحمته وجهاً ثالثاً لكلام نفسه،
والوجه الثاني منهما وجهاً ثانياً لكلامه، فلاحظ.

(* وزاد في الحاشية تقريباً رابعاً للاستدلال بالآية، فقال: «إنه - أي إيجاب
الإنذار - مستلزم له - أي لوجوب الحذر - عرفاً، وإن لم يكن بينهما لزوم لا عقلاً
ولا شرعاً».

ثم ناقش فيه بقوله: «إن الاستلزام عرفاً إنما هو بين إيجاب إظهار الواقع والإنذار
به، وبين لزوم قبوله على تقدير إحرازه لا تعبداً، وهذا واضح لا سترة عليه»^٢.
أقول: لو تم الاستدلال بالآية الشريفة اقتضى ذلك حجية قول المنذر، والبناء
على أنه هو الواقع في ظرف الشك.

وبعبارة أخرى: تدل الآيات الشريفة على أن ما ينذر به النافر هو الواقع تعبداً،
فيجب القبول، فلا يلزم أن يكون التمسك بها - مع عدم إحراز كون ما ينذر به هو

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٧٧ - ٢٧٨

«٢» حاشية الرسائل، ص ٦٨

الواقع - تشبيهاً بالعام في الشبهة المصداقية .

هذا، لكن الكلام كله في صحة الاستدلال بالآية الشريفة، لقوة احتمال أن يراد بالإنذار الإعلام بما تفقهوا فيه وتعلموه من الأحكام، فيكون الإنذار إخباراً بالأحكام المعلومة لهم، فالمستفاد من هذه الآية المباركة وجوب تعليم النافرين وإرشادهم للجاهلين إلى معالم الدين، والتعليمُ يوجب علم المتعلم، فكأنه قيل: «ليعلموا قومهم إذا رجعوا إليهم».

فالحذر حينئذٍ عبارة عن العمل الناشئ عن العلم، لا مجرد العمل ولو تعبداً، نظير الأمر بسؤال أهل العلم، وسؤال الأعرابي عن الطريق مثلاً، و«أن لكل داء دواء، ودواء الجهل السؤال» فإن السؤال إنما هو لتحصيل العلم، وكذلك الدواء، فإنه رافع للمرض، فالسؤال دواء رافع لمرض الجهل. وكذلك تعليم النافرين المتفقيهن في الدين والعالمين بأحكامه، فإنه يوجب علم الجاهلين المنذرين، فتكون الآية المباركة إرشاداً إلى ما عليه العقلاء من بنائهم على اعتبار خبر الثقة الموجب للعلم العادي، ولا تدلّ على اعتبار خبر الواحد غير العلمي تعبداً كما هو المطلوب.

وقد يستدلّ على وجوب الغاية وهي التحذر «بأنّ المطلوب بالذات هي الغاية، وذو الغاية مطلوب بالعرض، فلا يمكن أن يكون ذو الغاية مطلوباً بالطلب اللزومي، ولا تكون الغاية كذلك، مع أنّها فعل اختياري لا مانع من تعلق الطلب بها»^(١).

لكن فيه: أنّ المطلوب بالذات وإن كان هو العمل، لمقدمة التعليم والتعلم له، لكن كونه كذلك مطلقاً حتى بدون علم المنذر، غير ثابت، لأنّه على هذا التقدير لا حاجة إلى إقامة الدليل عليه، نكونه بديهياً.

(١) «منتهى الأصول، ج ٢، ص ١٠٧»

مضافاً إلى: أنه لو كان كذلك انعكس الأمر، وكان وجوب الإنذار مترشحاً من وجوب التحذر، مع أنّ ظاهر عطف «لينذروا» على قوله تعالى: «ليتفقهاوا» وجوب الإنذار كالتفقه شرعياً لا غيرياً مقدمياً، كيف؟ وهو كالتفقه من الواجبات الكفائية.

فالأولى إثبات وجوب التحذر بلزوم لغوية وجوب الإنذار بدونه كما قيل، وهذه اللغوية توجب الملازمة بين الغاية وذيها في الحكم فيما إذا كانت الغاية فعلاً اختيارياً، ولا وجه لإنكار هذه الملازمة بدعوى انتقاضها في موارد: منها: وجوب إظهار النبي نبوته ودعوة الناس إليها، مع عدم وجوب غايتها وهي القبول والتصديق تبعداً.

ومنها: وجوب أداء الشهادة على الشاهد، مع عدم وجوب غايتها - وهي حكم الحاكم - إلا بعد شهادة شاهد آخر.

ومنها: وجوب بذل المال للظالم لحفظ النفس، مع عدم وجوب غايتها، وهي أخذ الظالم للمال، بل حرمة أخذه له، إلى غير ذلك مما هو من هذا القبيل. توضيح عدم الوجه لهذا الإنكار في الأول: أنّ الغاية فيه ليست هي القبول تبعداً، حتى يقال بعدم وجوبها على الناس، ولزوم انفكاك الغاية عن المغيّب في الحكم، بل الغاية وجوب النظر عليهم والفحص عن صدق دعواه.

وفي الثاني: أنّ الغاية فيه ليست حكم الحاكم، حتى يرد عليه انفكاك المغيّب في الحكم عن الغاية، بل الغاية دخل الشهادة في تحقق موضوع حكم الحاكم، إذ لا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادة شاهد واحد.

والحاصل: أنّ الغاية لشهادة كل من الشاهدين هي الدخل في حصول ما هو ميزان الحكم، فيجب على الشاهد إيجاد موضوع الحكم، ولا شك في ترتب هذه الغاية على شهادة كل منهما.

ويشكل الوجه الأول^(١) بأن التحذّر

(١) غرضه ردّ الوجه الأول، وهو التلازم بين محبوبة الحذر ووجوبه عقلاً وشرعاً، وحاصل رده بالنسبة إلى الملازمة العقلية: أنّه إذا كان الحذر عن العقوبة لوجود مقتضي له - وهو تتجزّز التكليف بالحجّة من علم أو علمي - فلا إشكال حينئذٍ في ثبوت الملازمة العقلية بين حُسن الحذر ووجوبه عقلاً.

وأما إذا كان الحذر عن ملاك التكليف أعني به المفسدة أو فوات المصلحة مع فرض عدم قيام حجّة على نفس التكليف، فالملازمة بين حسن الحذر وبين وجوبه عقلاً ممنوعة أشدّ المنع، لكون العقوبة حينئذٍ بلا بيان.

ولا دليل على وجوب الحذر عن مجرد الملاكات من دون مطالبة المولى لها، وإن كان حسناً، بل مقتضى البراءة العقلية في الشبهات البدوية عدمه، كما إذا فرض أنّ العبد علم بمصلحة صلاة العيدين، فإنّ مجرد علمه بالملاك لا يوجب الإتيان بها

وفي الثالث: أنّ غاية وجوب بذل المال هي وجوب حفظ النفس، وهو لا ينفك عن وجوب بذله، وليست الغاية أخذ الظالم، حتى يقال بجرمته الموجبة لانفكاك الغاية عن المعيا في الحكم.

فتلخص: أنّ شيئاً من هذه الموارد ونظائرها لا يوجب انقلام الملازمة بين الغاية والمعيا في الحكم.

لا يقال: إنّ وجوب الإنذار المستلزم لوجوب غايته - وهي الحذر - غير ثابت، لعدم كون اللام في «لينذروا» للأمر، فلا وجه حينئذٍ لوجوب الحذر.

فإنّه يقال: إنّ التفقه والإنذار إنّما وجبا لكونهما غايتين للنفر الواجب، فوجوبهما إنّما هو لأجل غائتيهما له، واللام الداخل عليهما يدل على أنّهما غايتان له، وهذا الوجوب يستلزم وجوب غايته وهي الحذر.

لرجاء^(١) إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حَسَنٌ^(٢)، وليس^(٣) بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت هاهنا^(٤) عدم الفصل، غايته^(٥) عدم القول بالفصل.

ما لم يطالبها المولى مع فرض عدم مانع من طلبه.

وبالجملة: فمجرد حُسن الحذر لا يلازم عقلاً وجوبه، لكونه لازماً أعم، ضرورة حسن الحذر في الشبهات البدوية مع عدم وجوب التحذر قطعاً، بل إتما يلازمه إذا كان عن العقوبة الثابتة بقيام الحجة على التكليف، هذا.

وحاصل ردّه بالنسبة إلى الملازمة الشرعية هو: أن عدم الفصل بين حُسن الحذر - فيما لم يتم حجة على التكليف - وبين وجوبه شرعاً، غير ثابت. فدعوى الملازمة الشرعية بين حُسن الحذر وبين وجوبه شرعاً - كدعوى الملازمة العقلية بينهما - ممنوعة جداً.

(١) متعلق بـ «التحذر» وضمير «مخالفته» راجع إلى الواقع.

(٢) خبرٌ «بأن التحذر» و«من فوت المصلحة» بيان لـ «محذور».

(٣) أي: وليس التحذر بواجب إذا لم يكن هناك حجة على التكليف كموارد البراءة، لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع.

(٤) أي: في صورة عدم قيام الحجة على التكليف، وهذا إشارة إلى نفي الملازمة الشرعية بين حُسن الحذر ووجوبه، واختصاص الملازمة بموارد قيام الحجة على التكليف.

(٥) أي: غاية الأمر، أو غاية ما ثبت هو عدم القول بالفصل، وغرضه: أن المُجدي في ثبوت الملازمة الشرعية بين حُسن الحذر في صورة عدم الحجة على التكليف وبين وجوبه هو الإجماع على عدم الفصل، وليس ذلك ثابتاً في المقام، بل

والوجه^{١١} الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر

الثابت فيه هو عدم القول بالفصل، وهو غير مفيد، إذ ليس ذلك إجماعاً، بل المجدي هو ثبوت عدم الفصل، كما لا يخفى^(*).

١) معطوف على «الوجه الأوّل» أي: ويشكل الوجه الثاني والثالث بعدم

انحصار... الخ.

وحاصل ما أورده من الإشكال عليهما: أنّهما - بعد تسليم اقتضائهما لوجوب الحذر - لا يدلّان على وجوبه مطلقاً ولو مع عدم إفادة الإنذار للعلم بصدق المنذر، كما هو المدعى، إذ لا ينحصر فائدة الإنذار في الحذر حتى يقال بوجوبه على المنذر، بمعنى العمل بقول المنذر وإن لم يُقدِّ العلم بصدقه، حتى يخصّص به - يعني بوجوب العمل بقول المنذر وإن لم يُقدِّ العلم - ما دلّ على النهي عن العمل بغير العلم، بل يكفي في عدم اخوية وجوب الإنذار كونه مفيداً للعلم في بعض الأحيان، فيختص وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم، كما يكفي ذلك - يعني كونه مفيداً للعلم في بعض الأحيان - غايةً للإنذار الواجب، هذا.

وقد ذكر شيخنا الأعظم هذا الإشكال بقوله: «الأوّل: أنّه لا يستفاد من الكلام إلّا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم... إلخ» فراجع^(١)،

(*) أقول: إنّ دعوى عدم القول بالفصل في صورة عدم قيام الحجّة على التكليف في غاية الغرابة، إذ لا شبهة عند الكلّ حتى المحدثين في مرجعية البراءة في بعض الشبهات الحكمية مع حُسن الاحتياط فيها.

[بالتحذر] تعبدًا، لعدم^(١) إطلاقٍ يقتضي وجوبه على الإطلاق^(٢) (*)، ضرورة^(٣) أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايته التحذر^(٤)،

غير أن بين ما أفاده الشيخ وما أفاده المصنف **تَبَيَّنًا** فرقاً يسيراً، وهو: أن الشيخ جازم بعدم الإطلاق، ولكن المصنف منع الإطلاق أولاً بقوله: «لعدم إطلاق» ثم تردّد فيه بقوله: «ولعل وجوبه كان مشروطاً به».

(١) تعليل لعدم الانحصار، وضمير «وجوبه» راجع إلى التحذر.

(٢) يعني: سواء أفاد العلم أم لا، حتى يدلّ على حجّية خبر الواحد غير

العلمي.

(٣) تعليل لنفي الإطلاق، وإشارة إلى دفع توهم، أمّا التوهم فهو: أن إطلاق الآية يقتضي عم اختصاص وجوب الحذر بصورة إفادة الإنذار للعلم، فيجب العمل بقول المنذر مطلقاً، يعني سواء حصل للمنذر العلم بقوله أم لا.

وأما الدفع، فهو: أنه لا إطلاق للآية من هذه الجهة حتى يدلّ على حجّية قول المنذر مطلقاً، إذ الآية غير مسوقة لبيان غائيّة التحذر حتى يكون لها إطلاق من هذه الجهة، بل مسوقة لبيان وجوب النفر، ومن المعلوم أنه مع عدم إحراز الإطلاق من جهة لا يمكن التمسك به من تلك الجهة كما قرّر في محله، فلعلّ وجوب الحذر كان مشروطاً بما إذا أفاد الإنذار العلم، كما هو واضح.

(٤) كي يجب التحذر مطلقاً حتى في صورة عدم حصول العلم بصدق المنذر.

(*) لكن لو سلّم الإطلاق لا يرد عليه: أن مقتضاه حجّية قول المنذر مطلقاً وإن كان فاسقاً، لتدلّ الآية على حجّية خبر الواحد مطلقاً، وذلك لأنّ هذا الإطلاق يُقَيّد بمنطوق آية النبأ، وهو عدم حجّية خبر الفاسق، فتختص آية النفر بخبر العادل.

ولعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم، لو^(١) لم نقل بكونه مشروطاً به^(٢)، فإن^(٣) النفر إنما يكون لأجل التفقه وتعلّم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيّد المرسلين ﷺ، كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين،

(١) هذا إشكال ثانٍ على الاستدلال بالآية تعرّض له الشيخ الأعظم أيضاً بقوله: «الثاني: أنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفة الأمور الواقعية من الدين ... فالحذر لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر، أنّ الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو غيرها خطأً أو تعمّداً من المنذر، لم يجب الحذر ... إلخ»^(١).

ومحصّل هذا الإشكال: إحراز عدم الإطلاق في الآية، وظهورها في اشتراط وجوب الحذر بإفادة الإنذار للعلم، توضيحه: أنّ ظاهر الآية هو الإنذار بما تفقّهوا فيه من معالم الدين، فلا بدّ أن يكون وجوب الحذر مترتباً على هذا النحو من الإنذار، فما لم يحرز أنّ الإنذار إنذار بما تفقّهوا فيه لم يجب الحذر، ولا يجوز الحكم بوجوبه - عند الشك في أنّه إنذار بما تفقّهوا فيه أم لا - تمسكاً بهذه الآية، لأنّه حينئذٍ تمسكٌ بها مع الشك في الموضوع، وهو غير جائز على ما حرّر في محله.

وبالجملة: فمقتضى هذا التقريب اشتراط وجوب العمل بقول المنذر بما إذا علم المنذر أنّ المنذر أنذر بما علمه من الأحكام الشرعية، ومع الشك فيه لا يجب التحذر، لعدم إحراز موضوعه.

(٢) أي: لو لم نقل بكون التحذّر مشروطاً بما إذا أفاد العلم.

(٣) بيان لاستظهار كيفية اشتراط وجوب التحذر بإفادة الإنذار للعلم.

على الوجهين^(١) في تفسير الآية لكي [كي] يحذروا^(٢) إذا أُنذروا بها^(٣)، وقضيته^(٤) إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها^(٥)، كما لا يخفى. ثم إنّه أشكل^(٦) أيضاً بأن الآية لو سلّم دلالته على وجوب الحذر مطلقاً،

(١) متعلق بحذوف، أي: كائناً هذا التريد - بين المتخلفين أو النافرين - على الوجهين في تفسير الآية، والوجهان أحدهما: أن المتفقهين هم النافرون، والآخر: أن المتفقهين هم المتخلفون، فعلى الأوّل يرجع ضمير «يتفقهوا، ينذروا، رجعوا» إلى النافرين، وضمير «إلهم، لعلهم» إلى المتخلفين.

وعلى الثاني ينعكس الأمر إلّا في «رجعوا».

(٢) أي: يحذر المتخلفون بناءً على الوجه الأوّل، ويحذر النافرون بناءً على الوجه الثاني، وكذا الحال في المستتر في «أُنذروا».

(٣) أي: بمعالم الدين.

(٤) أي: ومقتضى كون وجوب النفر لأجل التفقه في الدين أنّه لا بدّ من إحراز أن الإنذار كان بما تفقهوا فيه من معالم الدين حتى يجب التحذّر، وليس هذا إلّا اشتراط وجوب التحذّر بحصول العلم بأنّ الإنذار إنذار بمعالم الدين.

(٥) خبر «أنّ الإنذار» وضميره راجع إلى معالم الدين.

(٦) أي: أشكل الاستدلال، وضمير «أنّه» للشأن. وهذا إيراد على أصل

الاستدلال بالآية بتقاربيها الثلاثة، وهو ثالث الإشكالات التي ذكرها الشيخ رحمته بقوله: «الثالث: لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين ولو لم يفد العلم، لكن لا تدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنّه خبر، لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، ومن المعلوم أنّ التخويف لا يجب إلّا على الوعاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها ... إلى أن قال:

فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر^(١)،

توضيح ذلك (*) أن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء، ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة ... إلخ^(١).

وحاصل الإشكال: أن الآية لا تصلح لإثبات حجية الخبر من حيث كونه خبراً، وإن سلمنا وجوب التحذّر مطلقاً وإن لم يفد الإنذار علم المنذر بصدق المنذر، وذلك لأنّ شأن الراوي تحمّل الرواية ونقلها إلى غيره من دون إنذارٍ وتخويف، والآية إنّما تُثبت حجية الخبر فيما إذا كان مع التخويف والإنذار، والتوعيد شأن الواعظ الذي وظيفته الإرشاد، وشأن المجتهد بالنسبة إلى العوام، فالآية لا تدلّ على اعتبار الخبر بما هو خبر، بل تدلّ على اعتباره بما هو إنذار، وهو أمر اجتهادي، فالأولى الاستدلال بها على اعتبار الفتوى.

(١) بل بما هو خبر متضمن للتخويف.

(*) لا يخفى أن ما أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «و توضيح ذلك ... إلخ» تفصيل لما أجمله بقوله: «الثالث لو سلمنا ...» وقد عرفت أنّ حاصله أخصية الدليل من المدعى أعني به حجية الخبر الواحد مطلقاً وإن لم يكن مشتقاً على الإنذار. ولا بأس بالتعرض لكلام الشيخ أزيد ممّا تقدم لئلا يتوهم التنافي بين كلماته، قال عليه السلام بعد عبارته المتقدمة: «فالأول»، كأن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير، فإنّ شربه يوجب المؤاخظة، والثاني: كأن يقول في مقام التخويف: قال الإمام عليه السلام: من شرب العصير، فكأنما شرب الخمر.

أما الإنذار على الوجه الأوّل فلا يجب الحذر عقيبهِ إلا على المقلّدين لهذا المفتي .
 وأمّا الثاني، فله جهتان: إحداها: جهة تخويف وإيعاد، والثانية: جهة الحكاية لقول من الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أنّ الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجّة إلا على مَنْ هو مقلّد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه . وأمّا الجهة الثانية، فهي التي تنفع المجتهد الآخر الَّذي يسمع منه هذه الحكاية ... إلخ» .

وهذه العبارات ظاهرة في بيان موارد الإنذار والتخويف، كما أنّ ما تعرّض له قبل قوله: «وتوضيح ذلك» بيان لأخصّية الدليل من المدعى، واختصاص حجّة الخبر بما إذا كان مشتتملاً على الإنذار . وأمّا أنّ هذا الإنذار كيف يتحقق ومتى يكون معتبراً؟ فلم يتعرض له، وأوكله إلى ما أفاده بقوله: «وتوضيح ذلك» .

نعم، ما ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «وأمّا الثاني فله جهتان ... إلى قوله: فهي ليست حجّة إلا على مَنْ هو مقلّد له» ممّا لا يمكن المساعدة عليه، حيث إنّ ظاهره عدم حجّة نقل قول الإمام عليه السلام في الجهة الأولى - أعني بها جهة التخويف والإيعاد - على غير مقلّديه ولو كان مجتهداً، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ لو كان قول الإمام المنقول بلفظه للغير صريحاً أو ظاهراً عرفاً، كان حجّة في كلتا الجهتين - وهما جهة التخويف وجهة الحكاية - على الكلّ ولو كان مجتهداً، كما أفاده هو عليه السلام بقوله: «والثاني كأن يقول في مقام التخويف ... إلخ» حيث إنّّه ظاهر في ترتب جميع ما للخمر - من الحكم والمواخذة - على شرب العصير .

نعم، إذا لم يكن المنقول عن الإمام عليه السلام بتلك المثابة من الصراحة أو الظهور في التخويف، بأن كان ذا وجهين أو وجوه، كما إذا أمكن حمله على الإخبار وعلى الاستفهام، والاستفهام على الحقيقي والإنكاري والتوبيخي مثلاً، تمّ ما ذكره عليه السلام، لأنّ حمله على التخويف اجتهاد منه، فلا يكون حجّة إلا على مقلّديه .

حيث ^(١) إنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمّله، لا التخويف والإنذار ^(٢)، وإتما هو ^(٣) شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلّد.

قلت ^(٤): لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأوّل في نقل ما تحمّلوا من النبي صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام إلا كحال ^(٥) ثقلة الفتاوى إلى العوام. ولا شبهة في أنه يصحّ

(١) تقريب للإشكال وقد عرفته، وضمير «أته» للشأن.

(٢) الذي هو عبارة - لغةً وعرفاً - عن الإبلاغ مع التخويف، قال في الصحاح: «الإنذار هو الإبلاغ، ولا يكون إلا في التخويف» ^(١)، وفي القاموس: «أنذره بالأمر إنذاراً: أعلمه وحذّره وخوّفه في إبلاغه» ^(٢).

(٣) أي: التخويف والإنذار.

(٤) هذا جواب الإشكال المتقدم، وحاصله: أنّ ثقلة الروايات كثقلة الفتاوى إلى العوامّ في أنه كما يصحّ التخويف من ثقلة الفتاوى، كذلك يصحّ من ثقلة الروايات، فإذا كان نقل الرواية مع التخويف حجّةً، كان نقلها بدونه حجّةً أيضاً، لعدم القول بالفصل بينهما، فنقل الرواية يصير حجّةً مطلقاً، سواء أكان مع التخويف أم بدونه، وهو المطلوب.

(٥) خبر «ليس» و«من الأحكام» بيان للموصول في «ما تحمّلوا» يعني: أنّ ثقلة الروايات لا يخرجون عن كونهم ثقلةً، كعدم خروج ثقلة الفتاوى عن عنوان الثقلة بسبب الإنذار.

منهم ^(١) التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة ^(٢)، فالآية لو فرض دلالتها على حجّية نقل الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجّةً بدونه أيضاً ^(٣)، لعدم الفصل بينهما ^(٤) جزماً، فافهم ^(٥).

(١) أي: من نقله الفتاوى.

(٢) أي: من غير الصدر الأول.

(٣) يعني: ككونه حجّةً مع التخويف، وضمير «بدونه» راجع إلى التخويف.

(٤) أي: بين نقل الراوي مع التخويف ونقله بدون التخويف.

(٥) لعلّه إشارة إلى: أن مقوم الحجّية إذا كان هو الإنذار ببدلول الخبر مع التّظّر

وإعمال الفكر، فلا مجال لتسرية الحكم إلى الخبر من حيث كونه خبراً، لاختلاف الموضوع. نعم إن كان التخويف ظرفاً للحجّية لا مقوماً لها، فلا بأس بدعوى عدم الفصل بينهما.

أو إشارة إلى: أن التخويف أعمّ من أن يكون بالدلالة المطابقيّة أو الالتزامية،

مثلاً إذا نقل الراوي أن الإمام عليه السلام قال: «تجب صلاة الجمعة» أو «يحرم شرب المسكر» فإنّ هذا النقل واجد للإنذار بالدلالة الالتزامية، لأنّ الإخبار عن الملزوم - وهو الوجوب أو الحرمة - إخبار التزاماً عن اللازم، وهو استحقاق العقوبة على المخالفة.

لكنّه أخصّ من المدعى، وهو حجّية الخبر مطلقاً، سواء أكان مفاده حكماً

إلزامياً أم غيره، ومن المعلوم أنّ الرواية التي لا تتضمن حكماً إلزامياً ليس فيها إخبار عن العقاب حتى يكون إنذاراً.

أو إشارة إلى: أنّ وجوب الحذر مترتب على الإنذار الواجب، لا على مجرد

صحّة الإنذار، ومن المعلوم عدم وجوب الإنذار على الرواة من حيث إنهم رواة، لعدم وجوبه على نقله الفتاوى، والمفروض وجوب الحذر في خصوص ما إذا وجب

ومنها: آية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا﴾ «^١» الآية (*).

وتقريب الاستدلال بها: أن حرمة الكتمان تستلزم [وجوب] القبول ^{١)}

الإنداز، دون ما إذا صحّ وإن لم يكن واجباً.

٣ - آية الكتمان

١) الأولى أن يقال: «تستلزم وجوب القبول» كما في عبارة شيخنا الأعظم رحمته الله

أيضاً.

(* الحق أجنبية هذه الآية الشريفة عما نحن فيه، لوجهين:

أحدهما: أن مورد الآية هو نبوة نبينا ﷺ، ومن المعلوم عدم حجّية خبر الواحد فيها، لكونها من أصول الدين، فلا ربط لها بالفروع، فالتعدّي عن مورده إلى الفروع بلا وجه، ولو بُني على التعدّي فلا يتعدّى إلّا إلى مثلها ممّا هو من أصول الدين.

ثانيهما: أن حرمة الكتمان عبارة أخرى عن حرمة الإخفاء، فيجب إظهار ما ليس بظاهر. وأمّا إذا كان واضحاً وظاهراً كال مقام، لقوله تعالى: «من بعد ما بيّناه للناس» فالمراد بالكتمان حينئذٍ هو إبقاء الواضح على حاله، وعدم بيانه أتكالاً على وضوحه، لا أن المراد بالكتمان ترك إظهار الشيء الخفي، كما في آية كتمان النساء لما خلقه الله في أرحامهن.

وبالجملة: فعلماء اليهود كتموا ما كان ظاهراً ومبيّناً في التوراة من علامات نبوة نبيّنا و صفاته ﷺ، بحيث لو لم يكتموا لظهر الحق بنفسه لعامة الناس، لكن كانوا مكلفين ببيان ما كان ظاهراً، لأن المطلوب إشاعة الحق وكثرة إظهاره، لا قبول الخبر

عقلاً، للزوم لغويتها [لغويته] بدونه ^(١).

ولا يخفى أنه لو سلّمت هذه الملازمة لا مجال ^(٢) للإيراد على هذه الآية

(١) أي: لغوية حرمة الكتمان بدون وجوب القبول، وتوضيح ما أفاده: أن حرمة كتمان الفروع - بناءً على أعمية الآيات والبيّنات من الأصول والفروع، وإطلاق الحرمة يعني: حتى إذا لم يكن الإظهارُ موجباً للعلم - تستلزم عقلاً وجوب القبول، للزوم لغوية حرمة الكتمان بدون وجوب القبول، هذا.

وقد تعرض الشيخ الأعظم للاستدلال بهذه الآية بقوله: «ومن جملة الآيات التي استدلّ بها جماعة تبعاً للشيخ في العدة ... إلى أن قال: والتقريب فيه نظير ما بيّناه في آية النفر من أن حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار» ^(١).

(٢) الصواب أن يقال: «فلا مجال» بالاقتران بالفاء، جواباً لجملة الشرط، وهي «لو سلّمت».

وغرضه من هذه العبارة دفع ما أورده الشيخ الأعظم على الاستدلال بهذه الآية بقوله: «ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيبَ الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يجرم كتمانها ويجب إظهاره ... إلخ» ^(٢).

تعبداً، كما هو المقصود في مسألة حجية خبر الواحد. فلا يصح الاستدلال بهذه الآية الشريفة بدعوى الملازمة بين حرمة الكتمان وجوب القبول تبعداً.

نعم، لا بأس بدعوى هذه الملازمة في آيتي حرمة كتمان النساء لما في أرحامهن وحرمة كتمان الشهادة على الشاهد، فتأمل جيّداً.

بما أورد على آية النفر، من دعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها^١ تنافيهما، كما لا يخفى.

[و] لكنها^٢ ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم^٣ لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا^٤، وإمكان^٥ أن تكون

وحاصل هذين الإيرادين كما تقدم هو التشكيك في الإطلاق المثبت لحجية الخبر وإن لم يفد العلم، كما هو المطلوب في حجيته، ودعوى استظهار اشتراط الحجية بما إذا أفاد العلم.

ومحصل دفعهما: أنه - بعد تسليم الملازمة العقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول - لا مجال لدعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص، إذ لا إهمال في موضوع حكم العقل، لأنه إن أحرز موضوع حكمه حكم به بنحو الإطلاق، وإن لم يحرز لم يحكم بشيء.

(١) أي: فإن الملازمة تنافي الإهمال والاختصاص، كما عرفته.

(٢) أي: ولكن الملازمة ممنوعة، وهذا إشكال على الاستدلال بالآية، وحاصله: منع الملازمة، لعدم انحصار الفائدة في القبول تعبدًا كما هو المطلوب، لتثبت الملازمة ويتم الاستدلال بها على حجية الخبر غير العلمي، لإمكان أن تكون الفائدة في وجوب الإظهار إفشاء الحق وإتمام الحجة، لا لأجل حجيته تعبدًا.

(٣) تعليل لعدم لزوم اللغوية، وقوله: «فإن» تقريب لمنع الملازمة.

(٤) كما هو المطلوب في حجية الخبر الواحد.

(٥) عطف على «عدم» أي: وإمكان أن تكون... قال الشيخ الأعظم رحمته:

«ويشهد لما ذكرنا أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي، بعد ما بين الله لهم

حرمة الكتمان^(١) لأجل وضوح الحقّ بسبب كثرة مَنْ أفسّاه ويبيّنه^(٢)، لئلاّ يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذّكر: ﴿فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(٣). وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان^(٤).

ذلك في التوراة، ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن ...»^(٥).

(١) الأولى سوق العبارة هكذا: «حرمة الكتمان وجوب الإظهار ليتضح الحق ... إلخ».

(٢) هذا الضمير والضمير الظاهر في «أفسّاه» راجع إلى الحقّ.

٤ - آية السؤال من أهل الذّكر

(٣) من دعوى الملازمة بين وجوب السؤال وجوب القبول، إذ يلزم لغوية وجوب السؤال بدون وجوب القبول، فيدلّ وجوب السؤال على وجوبه. ولا يخفى أن صحة هذا الاستدلال منوطّة بأمر:

الأوّل: أن لا يكون المراد بأهل الذّكر علماء أهل الكتاب، كما هو ظاهر الآيّة بحسب المورد، ولا الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، كما ورد به النصّ المستفيض، مثل ما رواه عبد الله بن عجلان عن أبي جعفر عليه السلام: «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾ قال رسول الله ﷺ: الذّكر أنا، والأئمة أهل الذّكر، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وإنّه لذكركم ولقومك وسوف تسألون﴾ قال أبو جعفر عليه السلام: نحن

(١) «النحل، الآية: ٤٣؛ الأنبياء، الآية: ٧

(٢) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٨٧

قومه ونحن المسؤولون»^(١).

الثاني: أن يكون مورد السؤال أعم من الأصول والفروع.

الثالث: أن لا يكون للسؤال فائدة إلا القبول تبعداً، إذ لو كانت له فائدة سواه

لا يتم التلازم بين وجوب السؤال ووجوب القبول تبعداً، هذا.

لكن الجميع محل المناقشة خصوصاً الأخير، لوضوح أن ترتب القبول أحياناً

- يعني فيما إذا أفاد الجواب العلم - كافٍ في دفع لغوية وجوب السؤال، فلا تدل

الآية الشريفة على حجّية قول أهل الذّكر مطلقاً، ولو مع عدم إفادته العلم كما هو

المطلوب، هذا.

وقد تعرّض شيخنا الأعظم للاستدلال بهذه الآية أيضاً بقوله: «ومن جملة

الآيات التي استدللّ بها بعضُ المعاصرين قوله تعالى: فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم

لا تعلمون، بناءً على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغا

وجوب السؤال ... إلخ»^(٢).

والظاهر أن المقصود ببعض المعاصرين صاحب الفصول تَبَيُّرٌ حيث جعل الآية

الشريفة رابع الأدلة على حجّية الخبر الواحد، فلاحظ^(٣).

«١» راجع الكافي، ج ١، ص ٢١٠، الحديث الأوّل، وغيره من الأحاديث المذكورة في باب «أن

أهل الذّكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام» وجمار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٧٢، الباب

٩ من كتاب الإمامة

«٢» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٨٨

«٣» الفصول الغروية، ص ٢٧٦

وفيه: أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم^(١)، لا للتعبد بالجواب.

وقد أُورد عليها^(٢) بأنه لو سلّم دلالتها على التعبّد بما أجاب أهل الذّكر،

(١) إذ الظاهر من وجوب السؤال في صورة الجهل - كما يقتضيه قوله تعالى: إن كنتم لا تعلمون - هو كون السؤال لتحصيل العلم، ويؤيّد ما قيل من: «أن لكل داء دواءً ودواء الجهل السؤال» فإنّ الدواء رافع للمرض، فالسؤال يوجب ارتفاع مرض الجهل وصورته الجاهل عالماً، فلا تدلّ الآية على وجوب الأخذ بقول أهل الذّكر تعبدًا، بل في خصوص صورة إفادة العلم.

وهذا الجواب قد ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا»^(١).

(٢) أي: على الاستدلال بالآية، فالأولى تذكير الضمير، وضمير «بأنه» للشأن» وهذا ثالث مناقشات الشيخ الأعظم، قال: «... قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام، وإلا لدلّ على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر ... إلى أن قال: ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد»^(٢).

وحاصله: أن الآية - بعد تسليم دلالتها على وجوب القبول تعبدًا - تدلّ على حجية قول أهل العلم، لا حجية ما يروي الراوي الذي لا يكون - من حيث كونه راويًا - من أهل العلم، فالآية تدلّ على حجية فتوى الفقيه، فالمناسب جعل

فلا دلالة لها ^(١) على التعبد بما يروي الراوي، فإنه ^(٢) بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذِّكر والعلم، فالمناسب ^(٣) إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية.

وفيه ^(٤): «أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهلُ الذِّكر والاطِّلاع على رأي الإمام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم

الآية من أدلة حجية الفتوى، لا الرواية.

(١) أي: فلا دلالة للآية على التعبد... الخ.

(٢) أي: فإن الراوي بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذِّكر ولا من أهل العلم.

(٣) تفريع على قوله: «فلا دلالة لها» وضمير «بها» راجع إلى الآية.

(٤) هذا جواب عن الإيراد الثالث المتقدم في كلام الشيخ، وتوضيحه: أن

«أهل العلم» وإن كان لا يطلق اصطلاحاً على مَنْ علم من طريق الحواس الظاهرة كما في المقام، حيث إنَّ الراوي يعلم كلام المعصوم عليه السلام بالسمع، فلا يطلق عليه «أهل العلم» وإنما يطلق على خصوص مَنْ عَلم بالقوَّة الناطقة، إلَّا أنَّ عدَّة من الرواة كانوا واجدين لمرتبتين: الفتوى والرواية، فالآية تدل على حجية قوله من حيث إنَّه من أهل الذِّكر، ويثبت اعتبار قوله من حيث كونه راوياً بعدم الفصل في اعتبار الرواية بينه وبين مَنْ لا يكون إلَّا راوياً، كجملة من الرواة الذين لم يكونوا من أهل الذِّكر. يعني: كل مَنْ قال باعتبار رواية الواجد لمرتبتين قال باعتبار رواية الواجد لمرتبة الرواية فقط.

كما يثبت اعتبار قول الراوي مطلقاً بعدم الفصل أيضاً بين ما يكون مسبوqاً بسؤالٍ وبين غيره، فإنَّ مقتضى هذه الآية وإن كان حجية قول أهل الذِّكر - دون الرواة - في خصوص ما يكون مسبوqاً بالسؤال، فيكون أخصّ من المدعى، ولكن

ومثلهما^(١)، ويصدق على السؤال عنهم^(٢) أنه^(٣) السؤال عن أهل الذِّكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم^(٤)، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً^(٥)، لعدم^(٦) الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبق

بعدم الفصل المزبور يتم المطلوب، ويندفع إشكال الأخصية، هذا (*).

(١) الأولى أن يقال: «وأمثالهما».

(٢) ضمائر الجمع من هنا إلى «وغيرهم ممن لا يكون» راجعة إلى: كثير من

الرواة.

(٣) فاعلُ «يصدق» أي: يصدق أن السؤال عنهم سؤالٌ عن أهل الذِّكر.

(٤) كهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن وأبان بن تغلب.

(٥) يعني: سواء أكان في مقام الجواب بما هو راوٍ أم بما هو مفتٍ، وسواء أكان

مسبقاً بالسؤال أم لم يكن، فالصور أربع.

(٦) تعليل لقوله: «وجب قبول روايتهم» وقد عرفته.

(*). لكن فيه ما لا يخفى، لأن ظاهر كلِّ عنوانٍ أخذ في حيز خطابٍ هو

الموضوعية، فلو كان في مورده عنوانٌ آخر لا يكون لذلك دخل في الحكم أصلاً، فالتعدي عن العنوان المأخوذ موضوعاً إلى عنوان آخر غير ظاهر.

وإن شئت فقل: إن مقوم الحجة هو كون المسؤول من أهل الذِّكر، فبانتفائه

ينتفي الحكم، وإن اجتمع معه عنوان آخر ككونه راوياً للحديث، هذا.

لكن الإنصاف صحة الاستدلال بالآية الشريفة، وذلك لمناسبة الحكم

للموضوع، حيث إنها تقتضي إرادة السؤال من كلِّ من هو عالم بموضوع السؤال،

سواء أكان المسؤول مجتهداً أم راوياً أم غيرهما من أرباب الحرف والصناعات.

بالسؤال، ولا بين أضرار زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإتما يروي ما سمعه أو رواه، فافهم^(١).

ومنها: آية الأذن: ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي، ويقولون هو أذن، قل أذن خير لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾^(٢)، فإنه^(٣) تبارك وتعالى مدح

(١) لعله إشارة إلى ما ذكرناه - في التعليقة - من عدم الوجه في التعدي عن العنوان الموضوعي وهو القدر المتيقن من مورد الآية - أعني به كون المجيب من أهل الذكر ومسبوفاً بالسؤال - إلى غيره من الصور الثلاث الأخر، وإتما يتجه التعدي فيما إذا كان العنوان ظرفاً للحكم أعني به وجوب السؤال، لا موضوعاً ومقوماً له، كما هو ظاهر الكلام، فلا استدلال بهذه الآية كالأيات السابقة غير ظاهر.

٥ - آية الأذن

(٢) هذا تقريب الاستدلال بالآية الشريفة على حجية خبر الواحد، توضيحه: ان الله ﷻ مدح نبيه ﷺ بأنه يصدق المؤمنين، وتسرية الحكم من النبي ﷺ إلى غيره: إما من جهة دلالة الآية على حسن التصديق مطلقاً من غير فرق بين النبي ﷺ وغيره. وإتما من جهة ما دل على حسن المتابعة والتأسي للنبي ﷺ. وحسن التصديق يلزم حجية الخبر، والمصدق كل واحد من المؤمنين، لا جميعهم بعنوان الاجتماع، فدلّت الآية على حجية كل خبر مؤمن وإن لم يُفد العلم.

ولا يمكن حمله على ما إذا أفاد العلم، لأن التصديق في صورة إفادة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث إته مؤمن حتى يكون مدحاً، وإتما هو من جهة

نبيّه بأته يُصدّق المؤمنين، وقرّنه^(١) بتصديقه تعالى.
وفيه^(٢) أولاً:

العلم بالواقع فلا يكون مدحاً. وظاهر الآية أنّها في مقام المدح، فيكون تصديق المؤمن - بما هو تصديق المؤمن - محبوباً، خصوصاً مع اقتراحه بتصديقه له تبارك وتعالى، ومن المعلوم أنّ تصديقه تعالى لازم، فكذا ما بعده من تصديق المؤمنين، فدلّت الآية المباركة على حجية قول المؤمن.

قال شيخنا الأعظم رحمته الله بعد ذكر الآية ما لفظه: «مَدَحَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ رَسُولَهُ بِتَصْدِيقِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ، بَلْ قَرَنَهُ بِالتَّصْدِيقِ بِاللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ، فَإِذَا كَانَ التَّصْدِيقُ حَسَنًا يَكُونُ وَاجِبًا... إلخ»^(١).

(١) أي: وقرّن الله تصديق النبي للمؤمنين بتصديق النبي صلّى الله عليه وآله له تبارك وتعالى، فكما لا يتصف تصديق النبي لله سبحانه إلّا بالحسن، فكذا تصديق النبي للمؤمنين ليس إلّا حسناً، ولازم ذلك أنّ قول المؤمن لا بدّ أن يكون معتبراً في نفسه حتى يتصف قبوله بالحسن.

(٢) أورد المصنف على الاستدلال بالآية بوجهين مذكورين في الرسائل، أوّلها ما تعرّض له الشيخ بقوله: «إنّ المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تبعداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه بذلك بحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم»^(٢).

وحاصله: أنّ الآية تدل على أنّه صلّى الله عليه وآله سريع القطع، فيكون تصديقه صلّى الله عليه وآله

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٩١

«٢» المصدر، ص ٢٩٢

أثمه^١ إنما مدحه بأثمه أذن، وهو سريع القطع (*). لا الأخذ بقول الغير تعبداً^٢.

وثانياً: أنه^٣

للمؤمنين لأجل حصول القطع بقولهم، لا مطلقاً ولو تعبداً، فيكون أجنبياً عن المقام الذي هو اعتبار قول المؤمن تعبداً.

(١) الضمير للشأن، وضميراً «مدحه، بأثمه» راجعان إلى النبي ﷺ.

(٢) كما هو المطلوب في حجية الخبر الواحد.

(٣) الضمير للشأن، والأولى بسوق العبارة أن يقال: «وثانياً أن المراد... إلخ» وكيف كان، فهذا ثاني إيراد الشيخ الأعظم رحمته قال: «وثانياً: أن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خيراً لجميع الناس... إلخ»^٤.

وتوضيحه: أن المطلوب في حجية خبر الواحد هو ترتيب جميع الآثار الشرعية - المترتبة على المخبر به واقعاً - على إخبار الثقة أو العادل، سواء أكانت ضرراً على المخبر أم نفعاً له، وحينئذٍ فإذا أريد من التصديق غير هذا المعنى لم يكن مرتبطاً بحجية الخبر.

وفي المقام، حيث دلت الآية الشريفة على أنه ﷺ أذن خيراً لجميع المؤمنين، لدلالة الجمع المحلى باللام على العموم، فلا يمكن إرادة جميع الآثار من التصديق، إذ

(*). ولا يخفى أن هذا الإيراد بظاهره لا يلائم مقام النبوة، والتفصيل في محله.

لو أريد منه ذلك لما كان هو ﷺ أذن خير لجميع الناس، بل أذن خير لخصوص المخبر. مثلاً: إذا أخبره شخص بأن بكراً شرب الخمر، فإن التصديق المطلوب في حجية الخبر هو ترتيب آثار الصدق على إخباره، بأن يجري على بكرٍ حدّ شرب الخمر، ومن المعلوم أنه ليس خيراً لبكر، بل هو خير للمخبر فقط، لتصديقه.

ويؤيد إرادة هذا المعنى - بل يدل عليه - ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من تعليل تصديق المؤمنين بقوله: «لأنه ﷺ كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين»^(١)، حيث إن الرأفة بجميع المؤمنين تنافي قبول قول أحدهم على الآخر مطلقاً، بمعنى ترتيب الآثار على قوله، حتى لو أنكر المخبر عنه وقوع ما نُسب إليه، فمع الإنكار لا بدّ من تكذيب أحدهما، فلا يكون أذن خير للجميع.

وبالجملة: فالمراد من التصديق بالنسبة إلى المؤمنين هو التصديق الصوري، لا التصديق بمعنى ترتيب جميع آثار الصدق عليه، كما هو كذلك بالنسبة إلى الله تعالى. ويؤيد أيضاً كما أفاده الشيخ - بل يشهد له - ما في تفسير القمي رحمه الله من «أنه كان سبب نزولها: أن عبد الله بن نفيل كان منافقاً، وكان يقعد لرسول الله ﷺ فيسمع كلامه وينقله إلى المنافقين وينمُّ عليه، فنزل جبرئيل على رسول الله ﷺ، فقال يا محمد: إن رجلاً من المنافقين ينمُّ عليك، وينقل حديثك إلى المنافقين.

فقال رسول الله ﷺ: من هو؟

فقال: الرجل الأسود الكثير شعر الرأس، ينظر بعينين كأنهما قدران، وينطق بلسان شيطان.

«١» تفسير نور الثقلين، ج ٢، ص ٢٣٧، الحديث ٢٢٠: تفسير البرهان، ج ٢، ص ١٣٩ عن

تفسير العياشي، ج ٢، ص ٩٥

إنما المراد بتصديقه ^(١) للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرهم غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو ^(٢) المطلوب في باب حجية الخبر. ويظهر ذلك ^(٣) من تصديقه ﷺ للنمام

فدعاه رسول الله ﷺ، فأخبره، فحلف أنه لم يفعل.

فقال رسول الله ﷺ: قد قبلت منك فلا تتعد.

فرجع إلى أصحابه فقال: إن محمداً أذن، أخبره الله أنني أتم عليه وأنقل أخباره، فقبل، وأخبرته أنني لم أفعل ذلك فقبل.

فأنزل الله على نبيه: ومنهم الذين يؤذون النبي ... الآية «^(١)». ومن المعلوم أن تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً.

وربما يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين: تعديته في الأول بالباء، وفي الثاني باللام.

وبالجملية: فبعد ملاحظة هذه القرائن وغيرها لا يبقى مجال لتوهم إرادة التصديق المطلوب في باب حجية الخبر - وهو ترتيب جميع آثار الصدق - على المخبر به تبعداً من قوله تعالى: ﴿ويؤمن للمؤمنين﴾ فلا تدل هذه الآية أيضاً على حجية خبر الواحد.

(١) أي: بتصديق النبي ﷺ للمؤمنين.

(٢) أي: كما أن التصديق بترتيب جميع الآثار هو المطلوب ... إلخ.

(٣) أي: يظهر أن المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ...، وغرضه إثبات أن التصديق في الآية غير التصديق المطلوب في باب حجية الخبر، وأن المراد به في الآية ترتيب خصوص ما ينفعهم ولا يضرهم غيرهم،

بأثمه ما نمّه^(١)، وتصديقه لله تعالى بأثمه نمّه^(٢). كما هو^(٣) المراد من التصديق في قوله عليه السلام: «فصدقه وكذبهم» حيث قال - على ما في الخبر -: «يا أبا^(٤) محمد: كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك

وفي باب حجية خبر الواحد ترتيب جميع الآثار على المخبر به، وهذا أحد الأمور الموجبة لكون التصديق غير التصديق المطلوب في اعتبار خبر الواحد.

(١) أي: بأنّ النمام ما نمّ النبي صلى الله عليه وآله.

(٢) أي: بأنّ التمام نمّ النبي صلى الله عليه وآله، وضمير «تصديقه» راجع إلى النبي.

(٣) أي: ترتيب خصوص الآثار النافعة دون الضارة، يكون المراد من التصديق.

(٤) هكذا في الرسائل أيضاً^(١)، لكن الموجود في عقاب الأعمال وروضة الكافي

والوسائل^(٢) نفلًا عنهما «يا محمد» والظاهر أنّه الصحيح، لأنه خطاب لمحمد بن الفضيل القائل للإمام عليه السلام، وكنية «محمد» هذا «أبو جعفر» فراجع^(٣).

[والرواية هكذا: عن محمد بن فضيل: «عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال:

قلتُ له: جعلتُ فداك: الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه، فيُنكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقة.

فقال لي: يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون

قسامة، وقال لك قولاً، فصدقه وكذبهم، ولا تدعينّ عليه شيئاً تشينه به، وتهدم مروته، فتكون من الذين قال الله: إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا،

لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة.»]

(١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٩٥

(٢) «وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٦٠٩، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث: ٤

(٣) «رجال النجاشي، ص ٣٦٧، الرقم ٩٩٥

خمسون قسامة^(١) أنه قال قولاً^(٢)، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذبهم» فيكون مراده تصديقه^(٣) بما ينفعه ولا يضرهم، وتكذيبهم^(٤) فيما يضره ولا ينفعهم،

(١) قال الفيومي: «القسامة، الأيمان، تقسم على أولياء القتيل إذا ادّعوا الدّم، يقال: قتل فلان بالقسامة، إذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل، فادّعوا على رجل أنه قتل صاحبهم، ومعهم دليل دون البيّنة، فحلفوا خمسين يمينا أن المدّعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الذين يُقسمون على دعواهم يُسمّون قسامة»^(١).

(٢) لعلّ هذا نقل له بالمعنى كما فسّره بما يقرب منه الملال صالح المازندراني تتبرّك في شرحه، حيث قال: «والمقصود أنه إن شهد عندك خمسون رجلاً مع حلفهم بالله أن مؤمناً فعل كذا وقال كذا، وقال لك ذلك المؤمن إني لم أفعله أو لم أقله، فصدّقه وكذبهم»^(٢)، وإلا فالموجود في عقاب الأعمال وروضة الكافي والوسائل نقلاً عنهما - كما تقدم آنفاً - هكذا: «وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم».

و هذا بظاهره غير مستقيم المعنى، إلا أن يكون أصل الحديث: - والله العالم - : «فإن شهد عندك خمسون قسامة على الأخ، وقال لك قولاً يخالفهم، فصدّقه وكذبهم».

(٣) أي: تصديق أخيك - المنكر - بما ينفعه ولا يضرّ القسامة الذين شهدوا عليه بأثمه قال قولاً، وضمير «مراده» راجع إلى الإمام عليه السلام.

(٤) أي: وتكذيب القسامة المخبرين فيما يضره - يعني ذلك الأخ - ولا ينفع القسامة.

«١» المصباح المنير، ص ٥٠٣، مادة «قسم»

«٢» شرح أصول الكافي، ج ١٢، ص ١٤٨

وإلا^(١) فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟
وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل^(٢)، فتأمل جيداً.

(١) أي: وإن لم يكن المراد بالتصديق في الآية الشريفة ترتيبَ خصوص الآثار النافعة دون الضارة، بل كان المراد ترتيب جميع الآثار الضارة والنافعة - كما هو المطلوب من التصديق في باب حجية خبر الواحد - فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟

(٢) نقلها شيخنا الأعظم بعد تقريب الاستدلال بآية الأذن بقوله: «ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً: ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم»^(١) وساق الرواية، وهي كما في الكافي بإسناده عن حريز قال:
«كانت لإسماعيل ابن أبي عبد الله عليه السلام دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبت إن فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً، فترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بضاعة من اليمن ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر ؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس.

فقال: يا بني لا تفعل، فعصى إسماعيلُ أباه ودفع إليه دنانيره، فاستهلكها ولم يأت به بشيءٍ منها، فخرج إسماعيل.
وقضى أن أبا عبد الله عليه السلام حجّ وحجّ إسماعيل تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم اجرني واخلف عليّ.
فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه، فقال له: مه يا بني، فلا والله ما لك على الله حجة، ولا لك أن يأجرك ولا يُخلف عليك، وقد بلغك أنه يشرب

الخمر فائتمنته .

فقال إسماعيل : يا أبت إني لم أره يشرب الخمر، إتما سمعت الناس يقولون .

فقال يا بني : إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه : يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ،

يقول : يصدّق الله ويصدّق المؤمنين ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم ، ولا تأتمن

شارب الخمر « الحديث ^(١) .

ثم ذكر شيخنا الأعظم رحمته في توجيهها : « أن المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه

معنيان :

أحدهما : ما يقتضيه أدلّة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن ، فإنّ

الإخبار من حيث إنّه فعل من أفعال المكلفين صحيحه ما كان مباحاً ، وفاسده ما كان

نقيضه ، كالكذب والغيبة ونحوهما ، فحمل الإخبار على الصادق حمل على أحسنه .

والثاني : هو حمل إخباره من حيث إنّه لفظ دالّ على معنىٍ يحتمل مطابقتها

للمواقع وعدمها ، على كونه مطابقاً للمواقع بترتيب آثار الواقع عليه .

والمعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل .

وأما المعنى الأوّل ، فهو الذي يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح

والأحسن ، وهو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه

ولا يتهمه ، خصوصاً مثل قوله عليه السلام : يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك ...

إلى أن قال :

«١» الكافي، ج ٥ ، ص ٢٩٩ ، الحديث الأوّل ، عنه في وسائل الشيعة ، ج ١٣ ، ص ٢٣٠ ، الباب ٦

من أبواب أحكام الوديعه ، الحديث الأوّل

فإنّ تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلّا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنّه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح. نعم خرج من ذلك مواضعٌ وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأملتَ هذه الرواية - يعني بها رواية محمد بن الفضيل - ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بدٌّ من حمل التصديق على ما ذكرنا «^١»، أي حمل «فصدّقهم» في حكاية إسماعيل على المعنى الأوّل من المعنيين، فلاحظ.

فصل

في الأخبار^١ التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد

وهي وإن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها.

الاستدلال بالأخبار على حجّية الخبر الواحد

(١) وهي على طوائف، وكلّها بين ما تدلُّ على اعتبار خبر الثقة، وخبر العادل، وخبر الشيعي، وخبر الثقة العادل وهو أخصها مضموناً، ونحن نتعرّض لنقل بعض هذه الأخبار، مع الاختصار على المعتبر منها في كلّ طائفة إن كان:

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية الدالّة على أنّ حجّية الأخبار الآحاد كانت مسلّمةً بين الأصحاب، وإنّما سألوا عن علاج ما يمنع عن حجّيتها، وهي المعارضة، ومن المعلوم أنّه لم يكن مورد الأخبار العلاجية السؤال عن خصوص الخبرين المتعارضين المقطوع صدورهما، لعدم مناسبة المرجّحات المذكورة فيها لعلم السائل بالصدور، فلا جرم كان السؤال عن حكم تعارض مطلق الأخبار الآحاد، وهاكها:

١ - صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الوقوف عند الشبهة

خير من الاقتحام في الهلكة، إنَّ على كلِّ حقِّ حقيقةً، وعلى كلِّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^١.

٢ - حسنة سماعة - بل صحبته على الأقوى - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويهِ، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقى من يُخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^٢.

وهذا المضمون وغيره روايات كثيرة مذكورة في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي من قضاء الوسائل، لم نتعرض لها لما في أسناد بعضها من المناقشة. الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاصٍ معيّنين من الرواة، أو المتضمنة لتوثيق بعضهم، وهي:

١ - صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته وقلت: مَنْ أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقني، فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون. قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه تقنان، فما أدّى إليك فعني يؤدّيان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما التقنان المأمونان»^٣.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٥

«٢» المصدر، ص ٧٧، الحديث: ٥، رواه عن الكافي، ج ١، ص ٥٣، الحديث: ٧

«٣» المصدر، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤، رواه عن الكافي، ج ١،

٢ - صحيحة يونس بن عمار: «انَّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: أما ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» «١».

٣ - موثقة إبراهيم بن عبد الحميد: «قال أبو عبد الله عليه السلام: رحم الله زرارة بن أعين، لولا زرارة ونظراؤه لاندurst أحاديث أبي عليه السلام» «٢».

٤ - حسنة عبد الله بن أبي يعفور أو صحيحته، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إته ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا، فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً» «٣».

٥ - صحيحة شعيب العرقوفي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي يعني أبا بصير» «٤».

٦ - حسنة إسماعيل بن الفضل الهاشمي - بل صحيحته - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: إلق عبد الملك بن جريح فسله عنها، فإن عنده منها علماً، فلقيته، فأملئ عليّ شيئاً كثيراً في استحلالها، وكان روى فيها ابن جريح أنه

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٧، رواه عن رجال الكشي، ج ١، ص ١٣٣

«٢» المصدر، ص ١٠٤، الحديث: ٢٠، رواه عن رجال الكشي أيضاً، ج ١، ص ١٣٦، موثقة بإبراهيم بن عبد الحميد.

«٣» المصدر، ص ١٠٥، الحديث: ٢٣، رواه عن رجال الكشي أيضاً، ج ١، ص ١٦٣، حسنة بمحمد بن قولويه، إن لم يستفد وثاقته من كونه من خيار أصحاب سعد.

«٤» المصدر، ص ١٠٣، الحديث: ١٥، رواه عن الكشي بإسناده عن ابن أبي عمير - والإسناد صحيح - عن شعيب، رجال الكشي، ج ١، ص ٤٠٠

ليس لها وقت ولا عدد، إلى أن قال: فأتيت بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام، فقال: صدق وأقرّ به «^١».

٧ - صحيحة جميل بن دراج، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشرّ المختبتين بالجنة: بُريد بن معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البختری المرادي، ومحمد بن مسلم، وزرارة، أربعة نجباء أمّناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست»^٢.

هذه جملة من الأخبار المعتبرة الإرجاعية أو المتضمنة لتوثيق بعض الأصحاب، وهناك روايات أخرى في توثيق جمع آخر من الأصحاب كيونس بن عبد الرحمن، وأبان بن تغلب، وزكريا بن آدم، وغيرهم، مذكورة في رجال الكشي، فلاحظ. الطائفة الثالثة: ما ورد في الأمر بضبط الروايات والعمل بما في كتبها، وهي عدّة روايات نذكر بعضها:

١ - صحيحة أبي هاشم الجعفري، قال: «عرضت على أبي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس، فقال لي: تصنيف من هذا؟ قلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكلّ حرف نوراً يوم القيامة»^٣.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٥، رواه عن الكافي، ج ٥، ص ٤٥١، الحديث: ٦، حسنة بإبراهيم بن هاشم بل صحيحة به.

«٢» المصدر، ص ١٠٣، الحديث: ١٤، رواه عن رجال الكشي، ج ١، ص ٣٩٨

«٣» المصدر، ص ٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٨٠، رواه عن رجال النجاشي، ص ٣١٢، صحيحة، وبمضمونه الحديث ٧٤ من نفس الباب، ص ٧١، وفيه: «ترحم الإمام على يونس ثلاث مرات».

٢ - معتبرة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف، فقال: نصر الله عبداً سمع مقالتي، فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمع، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» «١» الحديث.

٣ - حسنة أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «قول الله جل ثناؤه: الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، قال: هو الرجل يسمع الحديث، فيحدث به كما سمعه، لا يزيد فيه ولا ينقص منه» «٢».

٤ - موثقة عبيد بن زرارة، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها» «٣».

٥ - رواية أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اكتبوا، فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا» «٤».

الطائفة الرابعة: ما ورد في الرجوع إلى ثقات الرواة، وعدم جواز التشكيك في حديثهم، أو الرجوع إلى الرواة الشيعة وأخذ الحديث منهم. وذلك مثل ما رواه أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: «ورد على القاسم بن العلاء، وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه: فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفوا

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٦٣، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٣، رواه عن الكافي، ج ١، ص ٣٣٢

«٢» المصدر، ص ٥٤، الحديث: ٨، رواه عن الكافي، ج ١، ص ٤١

«٣» المصدر، ص ٥٦، الحديث: ١٧، رواه عن الكافي، ج ١، ص ٤٢، موثقة بابن بكير.

«٤» المصدر، ص ٥٦، الحديث: ١٦، رواه عن الكافي، ج ١، ص ٤٢

بأثا نفاوضهم سرنا ونحملهم إياه إليهم»^١.

وما رواه علي بن سويد السائي، قال: «كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إثمهم أثمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة - في كتاب طويل -»^٢.

وهذه الرواية تدل على حجية خصوص خبر الراوي الشيعي.

وما رواه أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبتُ إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عن أخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهمتُ ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حننا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»^٣.

الطائفة الخامسة: الروايات الكثيرة المدعى تواترها الدالة على أن «من حفظ أربعين حديثاً ينتفع بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً» وإطلاقها يدل على مطلوبة حفظ الأحاديث والحث عليه، سواء أكان متواتراً أم واحداً (*).

(* استظهار هذا الإطلاق مشكل، لأن تلك الروايات في مقام الحث

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٠، رواه عن رجال الكشي، ج ٢، ص ٥٣٥

«٢» المصدر، ص ١٠٩، الحديث: ٤٢، رواه عن رجال الكشي، ج ١، ص ٧

«٣» المصدر، ص ١١٠، الحديث: ٤٥، رواه عن رجال الكشي أيضاً، ج ١، ص ١٥

إلا أنه يُشكل الاستدلال بها على حجّية الأخبار الآحاد بأنّها^١ أخبار

وقد أورد جمعاً من هذه الروايات صاحبُ الوسائل، وفي ألفاظها اختلاف يسير لا يقدح في المقصود، تتبرك بذكر واحدة منها، وهي ما رواه عن خصال الصدوق عليه السلام عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»^١.

هذه جملة من الأخبار التي استدللّ بها على وجوب العمل بخبر الواحد.

قال شيخنا الأعظم بعد بيان جملة من الأخبار: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع، وادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة.. إلخ»^٢.

(١) متعلق بـ «يشكل» وبيان له، وحاصل الإشكال: أن الاستدلال بالأخبار المتقدّمة على حجّية أخبار الآحاد دوري، إذ هذه الأخبار في نفسها أخبار آحاد، وليست متواترة لفظاً ولا معنىً، ومن المعلوم أنّه لم يثبت اعتبار أخبار الآحاد بعدُ حتى يتم الاستدلال بهذه الطوائف على شيء، فحجية هذه الأخبار تتوقف على

والترغيب في حفظ العدد المذكور من الأحاديث، وأمّا كون تلك الأحاديث متواترة أو غيرها فليست الروايات في مقام بيانها حتى يكون لها إطلاق بالنسبة إلى هذه الجهة، فالتمسك بإطلاق هذه الطائفة لحجية خبر الواحد مشكل جداً.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٦٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦٠، الخصال، ص ٥٤١، وقريب من هذا اللفظ، الحديث: ٥ و ٦ و ٤٨ و ٥٤ و ٥٩ و ٦١ و ٦٢ و ٦٤ و ٧١ و ٧٢ من نفس الباب،

(٢) «فرائد الأصول»، ج ١، ص ٣٠٩

آحاد، فإنها^١ غير متفقة على لفظٍ ولا على معنى، فتكون^٢ متواترة لفظاً أو معنى.

ولكنه^٣ مندفع بآثها وإن كانت

حجّية مطلق الأخبار الآحاد، وحجّية مطلقها موقوفة على اعتبار هذه الأخبار، ولازمه توقف حجّية هذه الأخبار على أنفسها، وهو دور واضح.

وقد تقدم في تقريب الاستدلال بالأخبار على عدم حجّية الخبر الواحد تقريب الدور بتقرير أوضح، فلاحظ (ص ٢٣٦).

(١) هذا الضمير وضميراً «بها، بأنها» راجعة إلى الأخبار.

(٢) بالنصب، أي: ليست الأخبار المتقدمة متفقة على لفظ ولا على معنى حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى.

(٣) أي: ولكن الإشكال على الاستدلال مندفع، وذلك لأنّ هذه الأخبار وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، لاختلاف ألفاظها ومضامينها، ولكنها ليست أخبار آحاد حتى يلزم الدور، لأنّها متواترة إجمالاً بمعنى أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الروايات - على اختلاف مضامينها - عن المعصوم عليه السلام.

وحينئذٍ، فالمتعيّن الأخذ بما هو أخصّها مضموناً، وهو خبر العدل الإمامي الضابط المزكّي بعدلين مثلاً، وهو المسمّى بالصحيح الأعلاني، فإنّ ظفرنا في مجموع تلك الأخبار بخبرٍ واجدٍ لهذه الصفات دالٌّ على حجّية خبر كلِّ ثقة وإن لم يكن عادلاً بل وإن لم يكن إمامياً، أمكن التعدي من حجّية خصوص خبر الإمامي العدل الضابط إلى القول باعتبار خبر مطلق الثقة.

وإن لم نظفر بذاك لم يمكن القول بحجّية خبر الثقة اعتماداً على الأخبار

كذلك^(١)، إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليه السلام، وقضيته^(٢) وإن كان حجية خبرٍ دلّ على حجية أخصّها مضموناً، إلا أنه يتعدّى عنه^(٣) فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية^(٤)، وقد دلّ على حجية ما كان أعمّ^(٥) (*).

(١) أي: غير متواترة لفظاً أو معنى.

(٢) أي: ومقتضى العلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار وإن كان... الخ.

(٣) أي: عن أخصّها مضموناً، وضمير «أته» للشأن.

(٤) وهي كون المخبر ثقةً عدلاً.

(٥) والظاهر أنّ صحيحة أحمد بن إسحاق المتقدمة وافية بإثبات المطلوب، إذ

هي من حيث السند صحيحة، لأنّ رجال سندها من الشيعة الثقات العدول، كما يظهر بمراجعة كتب الرجال، ومن حيث الدلالة في غاية الظهور في حجية قول الثقة مطلقاً سواء أكان إمامياً أم غيره، فإنّ تعليل الإمام عليه السلام لوجوب قبول رواية العمري

(*). لكن الحجة حينئذٍ ليست تعبدية، ضرورة أنّ خبر الثقة بما بنى العقلاء على

اعتباره في أمورهم، وحيث إنّ بناءهم ليس على العمل بالظن والشك، بل يعملون بما يعلمون ولو علماً عادياً، فلا يكون الأمر بالعمل بخبر الثقة إلاّ إرشاداً إلى ما عليه العقلاء، من دون أن يكون هناك تعبد.

كما أنّه يستفاد من بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة لأجل إفادته الوثوق

والاطمئنان أنّ المدار في حجّيته ليس على أنّه خبر الثقة، بل على أنّه خبرٌ يوثق بصدوره وإن لم يكن مخبره ثقةً، لكن كان محفوظاً بما يوجب الوثوق بصدوره، كما استقرّ على هذا طريقة أكثر المجتهدين في استنباط الأحكام، فإنّهم يستندون فيه إلى الخبر الموثوق الصدور وإن كان بحسب السند ضعيفاً. هذا حال الأخبار.

فافهم^(١).

وابنه بقوله: «فإنهما الثقتان المأمونان» تعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية، لا الوثاقة المختصة بأمثال العمري وابنه، ومن المعلوم أن العبرة بعموم التعليل لا بخصوصية المورد، ومقتضاه الالتزام بحجية خبر الثقة مهما كان مذهبه.

(١) لعلّه إشارة إلى عدم جواز التعديّ عمّا هو أخصّها مضموناً إلى غيره، لأنّ تلك القيود دخيلة في موضوع حجّية خبر الواحد، ولا أقلّ من احتمال دخلها فيه كما لا يخفى.

وأما الآيات الشريفة، فقد تقدم عدم دلالتها أيضاً على وجوب قبول خبر الواحد تبعداً كما هو المطلوب، بل هي بين ما لا تدلُّ على ذلك أصلاً كآية النبأ، لعدم المفهوم لها، وبين ما تدلُّ على وجوب إشاعة الحق وإذاعته المستلزمة للعلم به، ومن المعلوم أنّ حجّية العلم ليست جعليةً تبعديّة بل ذاتية، فهذا القسم من الآيات إرشاد إلى حكم العقل بلزوم متابعة القطع.

فالمتحصل: أنّه لا دليل على وجوب قبول خبر الواحد تبعداً، فتأمّل جيّداً.

فصل

في الإجماع على حجية الخبر

و تقريره من وجوه^(١):

أحدها^(٢): دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب^(٣) على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف^(٤) رضاه عليه السلام

-
- (١) ستة، ذكرها شيخنا الأعظم، واقتصر المصنف على ثلاثة منها.
 - (٢) أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «أحدها: الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه، وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو: أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم... إلى أن قال: والثاني تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك... إلخ»^(١).
 - (٣) فيكون الإجماع محصلاً.
 - (٤) بالبناء للمجهول، وإلا فالصواب: «فيكشف رضاه» أو «فيكشف تتبع

بذلك^(١)، ويُقطع^(٢) به^(٣)، أو من تتبّع^(٤) الإجماعات المنقولة على الحجية. ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى^(٥)، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ

عن رضاه».

(١) أي: باعتبار الخبر، المستفاد من قوله: «حجية الخبر».

(٢) يعني: حدساً، لعدم وجود الإجماع الدخولي، وبطلان اللطفي عند المصنف.

(٣) أي: باعتبار الخبر.

(٤) عطف على «من تتبّع» وهذا تقريب للإجماع المنقول بالتواتر على اعتبار

الخبر الواحد. وعليه، فلا يلزم الدور، لأنه إتماً يلزم لو كان الإجماع محكياً بخبر الواحد، كما لا يخفى.

(٥) غرضه المناقشة في دعوى الإجماع المحصل على اعتبار خبر الواحد،

وحاصلها: اختلاف الفتاوى في الخصوصيات الدخيلة في حجة خبر الواحد، إذ

العنوان في بعضها «خبر الثقة» كما نسب إلى مشهور القدماء، وفي بعضها الآخر

«خبر العدل الإمامي» على الاختلاف في اعتبار تعدد المزكي، كما ذهب إليه صاحب

المعالم^(١)، وكفاية تزكية واحد كما ذهب إليه العلامة في التهذيب. وفي بعضها الآخر

شيء آخر، ككونه مقبولاً عند الأصحاب كما عن المعتبر^(٢).

ومع هذا الاختلاف وعدم وصول شيء من هذه العناوين إلى حدّ الإجماع

كيف يمكن دعوى الإجماع والقطع برضا المعصوم عليه السلام باعتبار خبر الواحد؟

(١) «معالم الدين، ص ٢٠٤ (المجربة)، ونحوه المحقق في معارج الأصول، ص ١٥٠

(٢) «المعتبر، ج ١، ص ٢٩»

في اعتباره^(١) من الخصوصيات^(٢)، ومعه^(٣) لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبّعها^(٤). وهكذا^(٥) حال تتبع الإجماعات المنقولة.

اللهم إلا أن يدعى تواطؤها^(٦) على الحجية في الجملة، وإتّما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته^(٧) خرط القتاد.

(١) أي: في اعتبار الخبر الواحد.

(٢) بيان للموصول في «فيما أخذ» وقد عرفت المراد من الخصوصيات.

(٣) أي: ومع اختلاف الفتاوى في الحجية لا مجال... إلخ.

(٤) أي: من تتبّع الفتاوى.

(٥) هذه مناقشة بالنسبة إلى الإجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد

كالمناقشة في دعوى الإجماع المحصل، لأنّ بعضهم نقل الإجماع على حجية خبر العدل الإمامي مثلاً، وآخر على حجية خبر الثقة، وثالث على حجية خبر العدل الضابط... إلخ، وهذا الاختلاف في الفتاوى وفي الإجماعات المنقولة مانع عن تحقق الإجماع المحصل والمنقول بالتواتر.

(٦) أي: تواطؤ الفتاوى، وغرضه تصحيح التمسك بالإجماع على حجية الخبر

الواحد، بأن يقال: إنّ الاختلاف في الخصوصيات المأخوذة في مورد الإجماع لا يقدح في تحقّقه بعد اتّفاقهم على أصله، حيث إنّ الاختلاف يرجع إلى تشخيص ما هو الحجّة عندهم قطعاً، فأصل اعتبار الخبر مفروغ عنه لديهم، غاية الأمر أنّ بعضهم يقول: إنّ الحجّة هو الخبر الواحد لشرط كذا، والآخر يقول: إنّها هي الخبر الواحد لشرط كذا، فلو انكشف بطلان قول أحدهما لالتزم بصحة قول صاحبه، ولا بأس بدعوى الإجماع حينئذٍ.

(٧) أي: ولكنّ دون إثبات ادّعاء التواطؤ خرطُ القتاد، وذلك لأنّ الاختلاف

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً^{١١} - بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر^{١٢} من أخذ فتاوى المجتهدين من

في الفتاوى في مسألة حجّية الخبر إن كان راجعاً إلى الاختلاف في الخصوصيات دون أصل الحجّية - كما صحّحنا به دعوى الإجماع - فلا بدّ حينئذٍ من الأخذ بما هو أخصّ مضموناً، كأن يؤخذ بخبر العدل الإمامي المدوح بما يفيد العدالة في كلّ طبقة، كما هو الحال في التواتر الإجمالي، للعلم بأنّ الاختلاف حينئذٍ راجع إلى تعيين ما هو الحجّة عندهم بعد تسلّم أصلها.

ولكن الإشكال في إثبات هذه الدعوى، إذ ظاهر ترتّب الحجّية على كلّ عنوانٍ هو عدم حجّية غيره على تقدير بطلانه، وعليه فدعوى رجوع الاختلاف إلى الاختلاف في تعيين الحجّة غير ظاهرة، إن لم يكن خلافها ظاهراً.

(١) وهذا هو الإجماع العملي المعبر عنه بالسيرة التشريعية، كما أنّ الوجه الأوّل هو الإجماع القولي، ومناطق اعتبار كلّ من الإجماع القولي والعملي إنّما هو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لأنّ الوجه في حجّية الإجماع العملي هو كشفه عن الإجماع القولي كما قيل، فلاحظ وتأمل.

وقد جعل شيخنا الأعظم رحمته هذا الوجه ثالث تقارير الإجماع، حيث قال: «استقرار سيرة المسلمين طرّاً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد... إلى أن قال: ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف»^{١٣}.

(١) أي: كما يظهر العمل بخبر الواحد من أخذ فتاوى... إلخ.

الناقلين لها.

وفيه^(١) : - مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأوّل - أنه^(٢) لو سلّم اتّفاقهم على ذلك^(٣) لم يجرز^(٤) (*) أنهم اتّفقوا بما هم مسلمون ومتديّنون بهذا

(١) أجاب المصنف عن هذا التقرير للإجماع بوجوه ثلاثة :

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى ما عرفت» وحاصله: أن سيرة المشرعة وإن كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، إلّا أنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره والعمل به، حيث إن بعضهم يعمل به لأنه خبر عدل إمامي، وآخر لأنه خبر ثقة، وثالث لأنه مقبول عند الأصحاب، وهكذا، لم يكن مجرد عملهم به كاشفاً عن السنّة، أعني به قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره. وقد تقدّم هذا الإشكال على أوّل تقارير الإجماع أيضاً.

(٢) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: منع الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد مطلقاً، وإن لم يوجب العلم - كما هو المطلوب - وإثما المسلّم هو عملهم بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة كالكتب الأربعة المتقدمة ونحوها، إلّا أن مسالكهم في العمل بها متشعبة، فبعضهم يعمل بها لكونها متواترة عنده، والآخر يعمل بها لكونها في نظره محفوفةً بالقرائن الموجبة للعلم بالصدور، والثالث يعمل بها لكونها عنده أخبار ثقات، والرابع لأجل شهادة مؤلّفها بصحة ما أوردوه من الروايات فيها.

(٣) أي: على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

(٤) هذا ثالث الوجوه، وحاصله: أنه - بعد تسليم اتّفاقهم على العمل بخبر

(*) بل ظاهر تعبير مدّعي الإجماع بقوله: «كافة المسلمين» أنهم بما هم مسلمون يعملون بالخبر، فدعوى عدم الإحراز خلاف ظاهر التعبير بالمسلمين ونحوه.

الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا [يلزموا] بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها^١ في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء^٢ من ذوي الأديان وغيرهم على

الواحد مطلقاً - لم يظهر أن إجماعهم لأجل كونهم مسلمين أو لكونهم عقلاء، مع الغض عن تدينهم والتزامهم بدين، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء عليه، كما سيأتي بيانه.

(١) أي: بأخبار الآحاد.

(٢) وحاصله: دعوى استقرار سيرة العقلاء - بما هم عقلاء - على العمل بخبر الثقة، واستمرارها إلى زماننا، وعدم ردع نبي ولا وصي نبي عنه، إذ لو كان هناك ردع عنه لبان، فعدم الردع عنه يكشف قطعاً عن رضا المعصوم عليه السلام بالعمل بخبر الثقة في الشرعيات أيضاً، كعملهم به في أمورهم العادية.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أن الوجه السابق كان دعوى سيرة خصوص المسلمين على العمل بالخبر الواحد في الشرعيات، وهذا الوجه دعوى سيرة العقلاء وبنائهم على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، لا خصوص المسلمين، هذا.

وقد جعله شيخنا الأعظم رابع تقارير الإجماع، فقال: «الرابع: استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد، فنقول: إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلا وجب عليه ردعهم وتسيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية، كما ردع في مواضع خاصة... إلخ»^١.

العمل بخبر الثقة واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبيٌ ولا وصيٌ نبي، ضرورة^(١) أنه^(٢) لو كان^(٣) لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضی الشارع به^(٤) في الشرعيات أيضاً^(٥).

إن قلت^(٦): يكفي في الردع الآياتُ الناهية والرواياتُ المانعة عن اتباع غير العلم،

(١) تعليل لقوله: «ولم يردع» وضمير «عنه» راجع إلى العمل بخبر الثقة.

(٢) مرجع الضمير معنوي، وهو الردع المستفاد من العبارة.

(٣) أي: لو ثبت الردع لاشتهر وبان، فـ«كان» هنا تامة.

(٤) أي: بالعمل بخبر الثقة، وضمير «أنه» راجع إلى عدم الردع.

(٥) قيد لـ«خصوص الشرعيات» يعني: كرضاه بعملهم به في غير الشرعيات.

(٦) هذا إشكال على التمسك ببناء العقلاء، وقد ذكره الشيخ الأعظم بعد

التقرير الرابع للإجماع، وقال: «فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم»^(١).

وتوضيحه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة في كافة أمورهم وإن كان مسلماً، ولكن من المعلوم أن التشبث به منوط بإمضاء الشارع له، إذ ليس بنفسه حجة، ولم يثبت إمضاء الشارع له، بل ثبت ردعه عنه، لأن عموم أو إطلاق الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وكذا عموم الروايات المتقدمة في أدلة المانعين، يشمل هذا البناء العقلاني أيضاً، فيصير مورداً للردع، ومعه لا عبرة به حتى يتمسك به لحجية خبر الواحد.

وناهيك^(١) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢).

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك^(٢)، فإنه - مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سُئِم^(٣)، فإنما المتيقن

(١) اسم فاعل من «نهي ينهى»، معناه: أن ما نذكره من الآيات والروايات ينهك عن تطُّب غيره.

(٢) أي: في الردع، وضمير «فإنه» للشأن، وقد أجاب المصنف عن الإشكال المتقدم بوجوه ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى...» وحاصله: أن مورد هذه الآيات الناهية هو خصوص أصول الدين، ولا ربط لها بما نحن فيه أعني به إثبات حجية خبر الواحد في الفروع، فيكون النهي عن اتباع الظن في أصول الدين إرشاداً إلى حكم العقل بعدم كفاية الظن فيها، وهو كما ترى أجنبى عن المقام.

(٣) يعني: ولو سُئِم إطلاق النهي الوارد في الآيات والروايات ليشمل العمل بالخبر الواحد في فروع الدين أيضاً، فإنما... إلخ، وهذا هو الوجه الثاني.

وحاصله: أن النهي - بعد تسليم إطلاقه في الآيات والروايات - منصرف إلى خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة، أو هو مجمل، والمتيقن منه هو ذلك أي الذي لم يقم على اعتباره دليل، وعلى التقديرين لا يشمل بناء العقلاء الذي هو حجة عندهم.

«١» الإسراء، الآية: ٣٦

«٢» يونس، الآية: ٣٦

- لولا^{١١} أنه المنصرف إليه إطلاقاً - هو خصوص^{٢١} الظن الذي لم يقم على

فالمراد بالحجية في قوله: «لم يقم على اعتباره حجة» أعمّ من الحجّة الشرعية والعقلانية، إذ لو كان المقصود خصوص الحجّة الشرعية لكان بناء العقلاء مندرجاً فيما لم تقم على اعتباره حجة شرعية، ولتمّ الإشكال المذكور على العمل بخبر الواحد ببناء العقلاء.

وبالجملة: فقوله: «لو سلّم» بحسب التحليل إشارة إلى جوابين:

أحدهما: دعوى انصراف إطلاق الآيات إلى خصوص الأمانة غير المعتبرة.

ثانيهما: دعوى تيقنّها، أي: تيقن الأمانة غير المعتبرة من إطلاقها، لو فرض

إجمالها، وعدم وجود ما ينصرف إليه إطلاقها، كما لا يخفى.

(١) هذه جملة معترضة، وهي إشارة إلى انصراف الإطلاق بعد تسليمه كما

عرفت توضيحه، وضمير «أنّه» راجع إلى اللام الموصولة في «المنصرف» المراد بها

«المتيقن» يعني: لولا أنّ المتيقن هو الذي ينصرف إليه إطلاق الآيات والروايات.

(٢) خبر «المتيقن» والأولى سوق العبارة هكذا: «فإنّما المتيقن هو خصوص

الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة، لولا أنّه المنصرف إطلاقاً إليه» لوجهين:

أحدهما: أن يرجع ضمير «أنّه» إلى «خصوص الظن» إذ لا بدّ من فرض

المرجع ما يلائم صورتى الإجمال وعدمه، وهو الذي لم يقم على اعتباره دليل.

ولو تركت العبارة مجالها، فإنّ رجوع ضمير «أنّه» إلى المتيقن - كما هو المنسب

إليه الذهن - لم يستقم المعنى، إذ لا معنى لكون المتيقن هو المنصرف إليه، لأنّ القدر

المتيقن يكون في فرض الإجمال، والانصراف في فرض عدم الإجمال، وهما

متناقضان.

وإن رجع ضميره إلى قوله: «خصوص الظن» سلم من هذا الإشكال، لكنه

اعتباره حجة^١ - لا يكاد^٢ يكون الردع بها إلا على وجه دائر،

يلزم عود الضمير إلى المتأخر لفظاً ورتبةً، وهو غير جائز.

اللهم إلا أن يحذف ضمير «أته» فيكون قوله: «هو خصوص الظن» مورداً لتنازع «المتيقن» و«أن» لأن كلاً منهما حينئذٍ يطلبه خبراً له، وتستقيم العبارة لفظاً ومعنى، كما لا يخفى.

الثاني: أن لا ينسب إلى الذهن قراءة «المنصرف» بصيغة المفعول، وجعل «إليه» متمماً له.

(١) كالشهرة الفتوائية التي لم ينهض دليل على اعتبارها.

(٢) خبر «فإته» في قوله: «فإته مضافاً» وهذا هو الوجه الثالث والجواب الأصلي عن الإشكال، وتوضيحه: أنه لا يمكن أن تكون الآيات الناهية رادعةً عن السيرة العقلائية، لأن ردعها مستلزم للدور، وذلك لأن رادعية عموم الآيات للسيرة موقوفة على حجية هذا العموم، إذ لو لم يكن حجةً لم يكن رادعاً، وحجية هذا العموم موقوفة على عدم كون السيرة - التي هي أخص من العموم - مخصصةً له، إذ لو كانت مخصصةً له لم يبقَ للآيات عمومٌ حتى تكون بعمومها حجةً رادعةً عن السيرة، وعدم مخصصية السيرة لعموم الآيات موقوف على عموميتها، وعموميتها موقوفة على عدم مخصصية السيرة لها.

وبالجمله: فرادعية هذه الآيات موقوفة على عموميتها، وعموميتها موقوفة على عدم مخصصية السيرة لها، وعدم مخصصية السيرة لها موقوف على عموميتها، وعموميتها موقوفة على رادعيتها للسيرة، فرادعيتها موقوفة على رادعيتها، وهو دور واضح.

وبعبارة مختصرة نقول: ردع الآيات عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة

وذلك^(١) لأنّ الردع بها^(٢) يتوقف على عدم تخصيص^(٣) عمومها، أو تقييد إطلاقها^(٤) بالسيرة على اعتبار^(٥) خبر الثقة، وهو^(٦) يتوقف على الردع عنها بها، وإلا^(٧) لكانت مخصّصةً أو مقيدةً لها [بها] كما لا يخفى.

مخصّصة لها، إذ لو كانت مخصّصة لها لم تردع عنها، وعدم كون السيرة مخصّصة لها متوقف على كون الآيات رادعةً عنها، إذ لو لم تردع عنها كانت السيرة مخصّصة لها، فردع الآيات عن السيرة متوقف على ردعها عن السيرة، وهو دور.

(١) هذا بيان للدور، وقد مرّ توضيحه آنفاً.

(٢) هذا الضمير وضمير «بها» المتقدم راجعان إلى الآيات والروايات المانعة.

(٣) التخصيص ناظر إلى الآيات والروايات الدالة بعمومها على النهي عن العمل بما وراء العلم، كما أن التقييد ناظر إلى ما دلّ منها بالإطلاق على النهي.

(٤) هذا الضمير وضمير «عمومها» راجعان إلى الآيات والروايات الناهية.

(٥) متعلق بـ «بالسيرة».

(٦) أي: وعدم تخصيص الآيات أو عدم تقييدها بالسيرة يتوقف على الردع

عن السيرة بالآيات.

والحاصل: أنّ ردع السيرة بالعمومات غير ممكن.

(٧) أي: وإن لم تكن الآيات رادعةً عن السيرة لكانت السيرة مخصّصةً أو

مقيدةً للآيات الناهية.

هذا بناءً على أن النسخة «ها» باللام، وأمّا بناءً على أنّها «بها» بالباء - كما

في بعض النسخ - فالمعنى: وإن لم تكن الآيات رادعةً عن السيرة كانت مخصّصةً

بالسيرة، يعني: أنّ السيرة تخصّصها حينئذٍ، والأمر سهل.

لا يقال: على هذا^(١) لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً^(٢) إلا على وجهٍ دائر، فإن^(٣) اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها^(٤)، وهو^(٥) (*) يتوقف على تخصيصها بها،

(١) أي: بناءً على استلزام رادعية الآيات للسيرة للدور، لا يكون... إلخ، وغرضه من هذا الإشكال: عدم إمكان التثبت بالسيرة لإثبات حجّية خبر الثقة، لاستلزامه الدور المذكور أيضاً.

توضيحه: أنّ حجّية خبر الثقة موقوفة على حجّية السيرة، لأنّها - حسب الفرض - دليل اعتبار خبر الثقة، والمفروض أنّ حجّية السيرة موقوفة على عدم رادعية الآيات لها، وعدم رادعية الآيات لها موقوف على مخصّصة السيرة لها، ومخصّصة السيرة لها موقوفة على حجّية السيرة، وحجّية السيرة موقوفة على عدم رادعية الآيات لها، وعدم رادعية الآيات لها موقوف على حجّيتها. فحجّية السيرة موقوفة على حجّية السيرة، وهو دور، ولزوم هذا الدور مانع عن ثبوت حجّية السيرة، ومع عدم ثبوت حجّيتها كيف يصح جعلها دليلاً على اعتبار خبر الثقة؟

(٢) يعني: كما لم يكن ردع الآيات عن السيرة إلا على وجه دائر.

(٣) أي: فإنّ اعتبار خبر الثقة بالسيرة، وهذا تقريب للدور، وقد عرفته.

(٤) أي: عدم الردع بالآيات عن السيرة.

(٥) أي: وعدم الردع يتوقف على تخصيص الآيات بالسيرة.

(*) لا يخفى أنّه بناءً على اعتبار خبر الثقة ببناء العقلاء، لا تصلح الآيات الناهية للردع عنه، لخروجه عن موضوع الآيات تخصّصاً، لما مرّ في بعض التعليقات من عدم بناء العقلاء على العمل بالظنّ، فلا يعملون بخبر الثقة إلا إذا أفاد الاطمئنان الذي هو علم عادي، فخير الثقة على هذا خارج موضوعاً عن الآيات الناهية، ولا يرى العقلاء

وهو ^(١) يتوقف على عدم الردع بها عنها.
فإنه يقال ^(٢): «إثما يكفي

(١) أي: وتخصيص الآيات بالسيرة يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيرة، فضمير «بها» راجع إلى الآيات، و«عنها» إلى السيرة.

(٢) هذا جواب الإشكال، ومحصله: منع الدور بمنع التوقف الثاني، وهو توقف وجوب اتباع السيرة على ثبوت عدم الردع بتلك الآيات عنها، وأن القدر المسلّم هو توقفه على عدم ثبوت الردع عنها، لا توقّفه على ثبوت عدم الردع عنها.

وتوضيحه: أن اعتبار خبر الثقة بالسيرة لا يتوقف على عدم الردع الواقعي عن السيرة، بل يتوقف على عدم العلم بالردع عنها، فعدم العلم بالردع كافٍ في اعتبار السيرة، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، كما أن عدم ثبوت الردع كافٍ أيضاً في تخصيص العموم بالسيرة، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيرة. ويثبت به اعتبار خبر الثقة حينئذٍ، وعدم ثبوت الردع كافٍ في تخصيص العموم بالسيرة.

والوجه في جواز الركون إلى السيرة مع عدم ثبوت الردع عنها: أن المناط في الإطاعة والمعصية - اللتين يحكم العقل بحسن الأولى وقبح الثانية - هو ما يكون عند العقلاء طاعةً وعصيانياً، وحينئذٍ فإذا كان خبر الثقة حجةً عندهم - إذ المفروض

من يعمل بخبر الثقة عاملاً بالظن ومخاطباً بمثل قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم».

ثم إن الرادعية والمخصّصة من الأمور المتضادة، وقد ثبت في محله: أنه لا مقدّمية بين عدم أحد الضدين ووجود الآخر، فتعبير المصنف ^(٣) «بتوقف التخصيص على عدم الردع، وتوقف الردع على عدم التخصيص» لا يخلو عن المسامحة.

نعم، وجود كلّ منهما يلزم عدم الآخر، وهذا غير التوقف والمقدّمية.

في حجته^(١) بها عدمُ ثبوت الردع عنها، لعدم^(٢) نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها^(٣) ذلك^(٤) كما لا يخفى، ضرورة^(٥) أن ما جرّت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها (*) مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون^(٦)

عدم ثبوت ردع الشارع عنها - كان موافقته ومخالفته طاعةً وعصيائاً بنظرهم، فإذا كانت موافقته طاعةً وجبت عقلاً، لصدق الإطاعة عليها بنظر العقلاء، وكذا تحرم مخالفته عقلاً، لكونها معصية عندهم أيضاً.

فالمتلصل: أن ما يكون عند العقلاء طاعة يجب عقلاً، وما يكون عندهم معصيةً يجرم كذلك.

(١) أي: حجية خبر الثقة، وضميراً «بها، عنها» راجعان إلى السيرة.

(٢) تعليل لعدم ثبوت الردع، ووجه عدم النهوض ما عرفت من عدم صلاحية الآيات والروايات - الناهية عن اتباع غير - العلم للردع عن السيرة، لاستلزامه الدور.

(٣) أي: في تخصيص السيرة للآيات، وضمير «لردعها» راجع إلى السيرة.

(٤) فاعل «يكفي» والمشار إليه: عدم ثبوت الردع عن السيرة.

(٥) تعليل لـ «يكفي» وقد عرفته بقولنا: «والوجه في جواز... إلخ».

(٦) خبرٌ «أن ما جرّت» وقوله: «ولو في صورة» قيد لقوله: «وفي استحقاق

العقوبة وعدم استحقاقها» وهو إشارة إلى الفرد الخفي من الإطاعة والمعصية، وهو صورة مخالفة مورد الإطاعة والمعصية للواقع، والفرد الجلي منهما هو صورة إصابته

(*) الأولى سوق العبارة هكذا: «وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، والمثوبة

بالموافقة - ولو في صورة المخالفة للواقع - يكون عقلاً... إلخ».

عقلاً في الشرع متّبعاً ما لم ينهض^{١١} دليل على المنع عن اتّباعه^{١٢} في الشرعيات، فافهم وتأمل (*).

للواقع، يعني: أنّ ما هو إطاعة ومعصية عند العقلاء يكون عند الشرع كذلك، سواء أكانتا حقيقتين كما في صورة إصابة موردهما للواقع، أم صورتين كما في صورة مخالفته للواقع.

(١) فإذا نهض دليل على المنع عن اتّباعه كالتقياس، لم تكن السيرة على العمل به معتبرة حينئذٍ، فالمعيار في عدم حجية السيرة العقلانية قيام الدليل على المنع عن اتّباع ما جرت عليه، ووصوله إلى المكلف.

(٢) أي: اتّباع ما جرت عليه السيرة.

(* قولنا: «فافهم وتأمل» إشارة إلى كون خبر الثقة متّبعاً، ولو قيل بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييدها بها، وذلك لأجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فإن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإنّ دليل اعتبارها مغياً بعدم الردع عنها، ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق، مع صلاحيته للردع عنها كما لا يخفى.

قلت: الدليل ليس إلّا إمضاء الشارع لها ورضاه بها، المستكشف بعدم ردعه عنها في زمانٍ مع إمكانه، وهو غير مغياً. نعم يمكن أن يكون له واقعاً وفي علمه تعالى أمدٌ خاص كحكمه الابتدائي، حيث إنّه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الإجمالي ليس إلّا كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغياً، كما لا يخفى.

وبالجمله: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلّا كحال الخاص المقدّم والعام المؤخّر، في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الأمر أيضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات، فافهم.

فصل

في الوجوه العقلية التي أُقيمت على

حجية (*) خبر [الخبر] الواحد^(١)

أحدها^(٢): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ مما بأيدينا من الأخبار

(١) الغرض من بيان هذه الوجوه العقلية إثبات حجّية خصوص خبر الواحد بها، دون مطلق الظن، كما أن الغرض من الوجوه العقلية التي يتعرض المصنف لها بعد هذه الوجوه هو إثبات حجّية مطلق الظن كما ستعرف.

(٢) ذَكَرَ هذا الوجهَ العقلي الشيخُ الأعظم، وأورد عليه بوجوه أربعة، لكن المصنف تخلّصاً عن الإيراد الأوّل عدل عن تقريب الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى بيان آخر، ونحن

(*) التعبير بالحجية مسامحة، إذ مقتضى الوجوه العقلية ليس إلّا لزوم العمل بالأخبار احتياطاً بحكم العقل، لأجل العلم الإجمالي بصدور جملة منها، فذكر الوجوه العقلية لإثبات حجية خبر الواحد على حدو إثباتها بالآيات وغيرها غير سديد، إذ من المعلوم مغايرة الحجية لحكم العقل بلزوم العمل بالروايات للعلم الإجمالي، كما يظهر من كلام المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيما سيأتي.

بعد توضيح ما أفاده المصنف تنقل بعض عبارات الشيخ، ثم نبين الفرق بينهما، فنقول:

أما توضيح ما أفاده المصنف رحمته الله فهو: أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها كالشهرات والإجماعات المنقولة والأولويات الظنية وغيرها، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالي الكبير، كما نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعية في روايات صادرة عن الأئمة عليهم السلام منقولة إلينا في ضمن مجموع ما بأيدينا من الأخبار المروية عنهم عليهم السلام، وهذا ما يسمّى بالعلم الإجمالي الصغير.

ومقتضى هذا العلم الإجمالي الصغير هو العلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار التي بأيدينا عن الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار بمقدار وافٍ بمعظم الفقه، بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافي لجاز لنا إجراء الأصول النافية في الشبهات الحكمية فيما عداه، لعدم لزوم محذورٍ من جريانها حينئذٍ، من الخروج عن الدين أو المخالفة القطعية في جملة من الأحكام.

لكن حيث لا نعلم تفصيلاً بذلك المقدار الوافي وإّما نعلم به إجمالاً، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبرٍ مظنون الصدور، لأنّ تعذر تحصيل الواقع الذي يجب العمل به على وجه العلم، يوجب المصير إلى الظنّ في تعيينه، والعمل به بسبب العمل بالأخبار المظنونة الصدور، ولا يجب مراعاة أطراف العلم الإجمالي الكبير.

والسرّ في ذلك هو انحلال العلم الإجمالي الكبير، لأنّه إذا تضيقت أطراف علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف الشرعية المنتشرة بين جميع الأمارات على كثرتها، وانحصرت أطرافه في خصوص ما بأيدينا من الروايات التي علمنا إجمالاً بصدور

كثير منها، لانحصرت التكاليف والأحكام الشرعية في هذه الأطراف، ولخرجت بقية الأمارات عن أطراف العلم الإجمالي، وكان الشك في ثبوت التكليف بالنسبة إليها بدوياً.

مثلاً: إذا فرضنا أنّ المعلوم لنا بالعلم الإجمالي الكبير مائة حكم إلزامي، وعلّمنا إجمالاً - بالعلم الإجمالي الصغير - بصدور مائة رواية ممّا بأيدينا من الروايات متضمنة لتلك المائة من الحكم الإلزامي، انحلّ العلم الإجمالي الكبير. كما أنّه لو فرضنا أنّنا علّمنا تفصيلاً بتلك المائة من الروايات انحلّ كلا العلمين الإجماليين الكبير والصغير معاً.

ومقتضى الفرض الأوّل - أعني به انحلال العلم الإجمالي الكبير فقط - لزوم الأخذ بالروايات طراً، لكونها من أطراف العلم الإجمالي الصغير، وجواز إجراء الأصل النافي للتكليف - في موارد سائر الأمارات ممّا هي من أطراف العلم الإجمالي الكبير، لكون الشك في التكليف بالنسبة إليها بدوياً، كما عرفت.

ونظير المقام: ما إذا علّمنا إجمالاً بأنّ في قطيع غنم - مشتمل على سود وبيض مثلاً - عشرين غنماً مغصوباً، ثم قامت بيّنة على مغصوبة عشرين غنماً في خصوص السود، فإنّه ينحلّ - بهذه البيّنة - العلم الإجمالي الكبير الذي كانت أطرافه مجموع السود والبيض، فلا يجب الاجتناب إلّا عن خصوص السود، لجريان قاعدة الحلّ في البيض، لصيرورة الشك فيها بدوياً، كما هو واضح.

فالمتحصل: أنّ العلم الإجمالي الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، والعمل بجميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل بالنافية ما لم يكن هناك أصل مثبت للتكليف، فمقتضى هذا الوجه الأوّل العقلي اعتبار الأخبار فقط دون سائر الأمارات

كما لا يخفى، من غير فرقٍ في وجوب العمل بين مظنون الصدور ومشكوكه وموهومه، هذا.

وأما شيخنا الأعظم رحمته فقد قرّر هذا الوجه العقلي بقوله: «أولها ما اعتمدته سابقاً، وهو أنه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في أن أكثر الأخبار بل جلّها إلّا ما شدّ وندر صادرة عن الأئمة عليهم السلام، وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا، وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدّمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم» إلى أن قال بعد الاستشهاد بكيفية تدوين الأحاديث وجمعها:

«والمقصود ممّا ذكرنا رفع ما ربما يُكابرُه المتعسّف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالي.

ثم إنّ هذا العلم الإجمالي إمّا هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل المجرّدة عن القرينة، وإلّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العملُ بكل خبرٍ مظنون الصدور، لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعيّن المصيرُ إلى الظن في تعيينه، توصّلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة»^١.

وأما الفرق بين التقريرين فهو: أنّ الشيخ أفاد في تقريب الدليل: أنّ العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجودة فيما بأيدينا يوجب العمل بكل واحد من هذه الأخبار، لأنّه من أطراف العلم الإجمالي.

وأورد عليه أولاً بقوله: «إنّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة إمّا هو لأجل

في الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار^١ وافٍ بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً

وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار ... إلى أن قال:
وحينئذٍ نقول: إن العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار «^١».

وحاصله: أن العلم الإجمالي لا تنحصر أطرافه بخصوص الأخبار، إذ نعلم
إجمالاً بوجود الأحكام الواقعية في موارد الشهرة والإجماعات المنقولة أيضاً،
ويلزم حينئذٍ وجوب العمل بجميع الأمارات من باب الاحتياط دون خصوص
الأخبار.

والمصنف رحمته الله قرّر الدليل بنحوٍ يخلو عن هذا الإشكال - يعني إشكال عدم
الانحصار - إذ قد عرفت في توضيح كلامه: أنه جعل دائرة العلم الإجمالي منحصراً في
خصوص الأخبار، بدعوى: أن الروايات المعلوم صدورها إجمالاً تكون بمقدار
الأحكام الواقعية ووافيةً بها، وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير - أعني به
العلم الإجمالي بوجود الأحكام في موارد جميع الأمارات - بما في الأخبار المدوّنة في
الكتب التي بأيدينا، فلا موجب للاحتياط في جميع الأمارات، كما هو مقتضى الإيراد
المتقدم.

وعليه، فهذا الوجه العقلي يختص بالأخبار، ولا يكون أعمّ منها ومن سائر
الأمارات، فكلام الشيخ في تقرير هذا الوجه من الدليل العقلي أعمّ مورداً من كلام
المصنف في تقريره.

(١) عبارة الرسائل - كما عرفت - خالية عن هذا القيد، وبه تخلص المصنف
عن الإيراد الأوّل، وقد عرفت توضيح الإيراد وجواب المصنف عنه، وأنه لا أثر

ذاك^١ المقدار لانحلّ (*) علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم^٢ التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً (***)، والشك^٣ البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات

للعلم الإجمالي الكبير مع انحلاله بالعلم الإجمالي بوجود الأحكام في خصوص الأخبار، ووفائها بمعظم الأحكام.

(١) أي: ذاك المقدار من الأخبار الوافي بمعظم الفقه.

(٢) متعلق بـ « لانحلّ ».

(٣) عطف على « العلم التفصيلي » أي: لانحلّ العلم الإجمالي الكبير إلى العلم

التفصيلي وإلى الشك البدوي.

(*) سيأتي في بحث البراءة - إن شاء الله - الكلام حول هذا الانحلال، وأنه حقيقي أو حكمي، فانتظر^١.

(**) الصواب ذكر كلمة « أو إجمالاً » بعد قوله: « تفصيلاً » في الموضوعين، ضرورة عدم توقف انحلال العلم الإجمالي الكبير على العلم التفصيلي بصدور الروايات، لكفاية العلم الإجمالي بصدور أخبار في انحلال العلم الإجمالي الكبير، هذا. مع أنّ العلم التفصيلي بصدور روايات لا يقتضي إلّا لزوم العمل بها، ولا يقتضي لزوم العمل بكل رواية يحتمل صدورها، كما هو واضح. وسيأتي التصريح منه بكفاية العلم الإجمالي بصدور روايات في الانحلال المزبور بقوله في (ص ٣٦٠): « لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينها بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال ».

غير المعتبرة^(١)، ولازم ذلك^(٢) لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة،

(١) المفيدة للظن، كالشهرات والإجماعات المنقولة.

(٢) يعني: ولازم انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى ما في الأخبار، وهذا جواب عن ثالث إيرادات شيخنا الأعظم على الدليل العقلي المتقدم، حيث قال: «وثالثاً: إن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف، لأنه الذي يجب العمل به، وأمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها ... إلخ»^(١).
وتوضيحه: أن مقتضى هذا الوجه العقلي هو وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط، لأنه الذي يجب العمل به. وأمّا الأخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها، لأننا مكلفون بامتنثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، والمفروض العلم بصدور مقدار من الأخبار وافٍ بتلك الأحكام، فيجب العمل بها امتثالاً لتلك الأحكام.

وعليه، فلا موجب للعمل بالروايات النافية، فهذا الدليل أخص من المدعى، إذ المقصود إثبات حجية الأخبار مطلقاً، سواء أكانت مثبتة للتكليف أم نافية له، هذا. وقد أجاب المصنف رحمته عن هذا الإشكال بقوله: «ولازم ذلك ... إلخ» وتوضيحه: أن غرض المستدل إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة وجواز العمل بالروايات النافية، لا وجوب العمل بها، فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ.

نعم، يرد عليه: أن جواز العمل بالأخبار النافية ليس مطلقاً كالعمل بالأخبار المثبتة، بل مقيد بما إذا لم يكن في مورد الخبر النافي للتكليف أصل مثبت له، مع أن كلامه بالنسبة إلى العمل بالأخبار النافية مطلق، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

وجوازُ العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصلٌ مثبت [يُثبت] له ^(١)، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناءً ^(٢) على جريانه

(١) أي: للتكليف، وغرضه: أن جواز العمل بالخبر النافي مشروط بعدم أصلٍ مثبت للتكليف في مورده من قاعدة الاشتغال، كما إذا قام خبرٌ على عدم وجوب السورة في الصلاة، فإن مقتضى قاعدة الاشتغال - على تقدير مرجعيتها في الأقل والأكثر الارتباطيين - لزوم الإتيان بالسورة.

أو الاستصحاب المثبت للتكليف، كاستصحاب نجاسة الماء القليل المتنجس المتمم كراً بظاهر، إذا فرض شمول قوله ﷺ: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ كَرًّا لَمْ يَحْمِلْ خَبْنًا» ^(٣) له، يعني القليل المتنجس المتمم كراً بظاهر أيضاً، كما قيل بطهارته، فإن هذا الخبر نافٍ للتكليف أعني به وجوب الاجتناب عن هذا الماء، واستصحاب نجاسته مثبت له، فمع وجود المثبت للتكليف لا يجوز العمل بالخبر النافي.

(٢) قيد للاستصحاب، وغرضه أن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام وتقديمه على الخبر النافي للحكم مبني على جريانه في أطراف العلم الإجمالي، إذا عُلِمَ وجداناً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، أو عُلِمَ الانتقاض في بعضها تعبدًا، كما إذا قامت أمارة عليه. فإذا بنينا على جريانه هناك جرى في المقام وثبت به التكليف السابق، وقُدِّم على الخبر النافي للتكليف، وإلا لم يجر، وبقي الخبر النافي للتكليف بلا معارض، فيعمل به.

وحينئذٍ، فإذا علمنا إجمالاً بصدور بعض الأخبار النافية للتكليف، فقد علمنا

(١) «مستدرك الوسائل، ج ١، ص ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث: ٦، رواه عن

عوالى اللثالي، ج ١، ص ٧٦، وج ٢، ص ٦

إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي المثبت له. فعلى القول بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف في تلك الأطراف مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة على الانتقاض يجري الاستصحاب هنا، ولا يجوز العمل بالخبر النافي. وعلى القول بعدم الجريان يختص جواز العمل بالنافي بما إذا لم يكن في مقابله قاعدة الاشتغال.

مثلاً: إذا علمنا إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة يومها، ودلت رواية - من الروايات المعلوم صدور جملة منها - على نفي وجوب الجمعة، لم يجوز العمل بهذا الخبر النافي، لوجود الأصل المثبت للتكليف وهو قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الجمعة، فيجب الإتيان بكلتا صلاتي الظهر والجمعة، مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة يوم الجمعة بعد الزوال وقبل صلاة العصر.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى الاستصحاب إن قلنا بجريانه، فإنه لما علمنا إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة يومها، فلو دلت رواية من الروايات النافية - التي علمنا بصدور جملة منها - على نفي وجوب الجمعة، فقد علمنا بها بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي بوجود إحدى صلاتي الظهر والجمعة. فمقتضى جريان الاستصحاب مع العلم بانتقاض بعض الأطراف - حسب الفرض - وجوب الإتيان بكلتيهما بمقتضى العلم الإجمالي - مع الغض عن الإجماع المتقدم - وعدم جواز العمل بهذا الخبر النافي، هذا.

وأما تحقيق البحث عن جريان الاستصحاب - فيما إذا علم وجداناً أو تعبداً بانتقاض الحالة السابقة - وعدم جريانه، فموكول إلى محله، ونقول هنا مختصراً :

في أطراف [ما] عُلْمٌ إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ^(١)، أو قيام ^(٢)

إثمه إذا بنينا على أن المانع من جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي هو تضاد العلم الإجمالي مع الأصول العملية، لم يجر الاستصحاب، سواء لزم من جريانه مخالفة عملية - كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين المعلومي الطهارة سابقاً، فإن استصحاب طهارة كليهما مستلزم للمخالفة العملية للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، لأن استعمال كليهما بمقتضى الاستصحاب مخالفة عملية لوجوب الاجتناب عن المعلوم النجاسة إجمالاً - أم لم تلزم، كما إذا انعكس المثال، بأن علمنا إجمالاً بطهارة أحد الإناءين المعلومي النجاسة سابقاً، فإن استصحاب نجاسة كليهما لا يستلزم مخالفة عملية للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما، لأن الاجتناب عن كليهما بمقتضى الاستصحاب لا ينافي عملاً بطهارة أحدهما المعلومية إجمالاً، كما لا يخفى.

وأما إذا بنينا على أن المانع من جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم المخالفة العملية، جرى الاستصحاب إذا لم يلزم منه مخالفة عملية، دون ما إذا لزم.

ومن هنا قد يُفصل في المثال المتقدم بين صورته الأولى، فلا يجري، للزوم المخالفة العملية من جريانه - كما تقدم - وبين صورته الثانية، فيجري، لعدم لزومها، وسيأتي مزيد تحقيق للمقام في محله إن شاء الله تعالى.

(١) أي: في بعض الأطراف.

(٢) عطف على قوله: «بانتقاض» فكأنه قيل: «أو علم بقيام أمانة معتبرة على انتقاضها» والأولى سوق العبارة هكذا «أو قام أمانة... إلخ» ليكون معطوفاً على «علم».

وكيف كان، فالأول انتقاض وجداني، والثاني تعبدي.

أمانة معتبرة على انتقاضها^(١) فيه، وإلا^(٢) لاخصّ عدم جواز العمل على وفق النافي بما^(٣) إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.
وفيه: أنه^(٤) لا يكاد ينهض على حجية الخبر،

(١) أي: على انتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف.

(٢) يعني: وإن لم يجر الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي - فيما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها - كان عدم جواز العمل بالخبر النافي للتكليف مختصاً بما إذا كان على خلاف مقتضى قاعدة الاشتغال، إذ المفروض حينئذٍ أن الاستصحاب المثبت للتكليف غير جارٍ حتى ينافي الخبر النافي للتكليف.

(٣) متعلق بـ «لاخصّ» أي: لاخصّ عدم جواز العمل بما إذا كان ... إلخ.

(٤) يعني: أن هذا الوجه الأوّل من الدليل العقلي على حجية خبر الواحد لا يكاد ...، وهذا الإيراد هو رابع إیرادات الشيخ الأعظم على الدليل المتقدم، قال عليه السلام بعد بيان الإيراد الثالث ما لفظه: «وكذلك (*) لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصف ظواهر الكتاب والسنة القطعية.

والحاصل: أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبوعاً في مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلها، فانتظر»^(١).

وقد ارتضاه المصنف وجعله رداً للدليل، وحاصل ما أفاده: أن مقتضى

(*) الأولى التعبير عنه بـ «رابعاً» رعاية للسياق، ولعدم توهم كونه تنمة

للإيراد الثالث.

بمبحث ^{١١} يقدّم ^٢ تخصيصاً ^٣ أو تقييداً أو ترجيحاً على ^٤ غيره، من ^٥ عموم أو إطلاقٍ أو مثل ^٦ مفهوم، وإن كان ^٧ (*) يسلم عما أُورد عليه من أن لازمه

الدليل المزبور هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجةً، لأنه مقتضى العلم الإجمالي، ومن المعلوم أن الأخذ من باب الاحتياط ينافي الأخذ بها من باب الحجية، فإنّ الحجة تخصّص وتقيّد وتقدّم على معارضها مع الرجحان والمزية، بخلاف الأخذ بها احتياطاً، فإنّه لا يترتب عليه هذه الآثار.

وبالجملة: فهذا الوجه العقلي لا يقتضي حجية الأخبار التي هي المقصودة منه، بل يقتضي الأخذ بها من باب الاحتياط، كما لا يخفى.

(١) بيان لـ «حجية الخبر» إذ من شأن حجيته تخصيص العموم به، وتقييد الإطلاق، و ترجيحه على غيره عند التعارض مع وجود مزية فيه.

(٢) بصيغة المجهول، ونائب فاعله ضمير راجع إلى الخبر.

(٣) مفعولٌ لأجله، وتعليل لتقديمه.

(٤) متعلق بـ «يقدم» ويمكن تعلقه أيضاً بقوله: «ترجيحاً» على وجه التنازع.

(٥) بيان لـ «غيره» بنحو اللّف والنشر المرتّب.

(٦) التعبير بالمثل إشارة إلى مطلق الدلالة الالتزامية، فإنّ المفهوم أحد أقسامها، فإذا كان الأخذ بالخبر من باب الاحتياط كان موروداً بالدليل الاجتهادي، كعموم الكتاب أو إطلاقه أو مفهوم الآية، ومعه كيف يمكن تخصيص العموم الكتابي أو تقييد إطلاقه بالخبر الذي يؤخذ به من باب الاحتياط ؟

(٧) أي: وإن كان هذا الوجه العقلي - بالتقريب المتقدم للمصنف - سليماً عن

(*) هذه الجملة قد استفيدت تلويحاً مما أفاده المصنف في تقرير الدليل بقوله:

الاحتياط في سائر الأمارات، لا في خصوص الروايات، لما^(١) عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينها^(٢) [بينهما]

أول الإيرادات الأربعة، وقد كان حاصل الإشكال لزوم مراعاة الاحتياط في جميع الأمارات، وعدم الاقتصار على العمل بالروايات.

- (١) تعليل لقوله: «يسلم وقد عرفت اندفاع الإشكال بقوله: «بمقدار وافٍ» حيث جعل العلم الإجمالي الكبير منحللاً بالأخبار.
- (٢) أي: بين الأمارات التي منها الروايات، وبناءً على كون النسخة «بينهما»

«بمقدار وافٍ بمعظم الفقه» فلاحظ .

ثم إن للشيخ الأعظم إشكالاً آخر، وهو ما أفاده بقوله: «وثانياً: أن اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار، لما عرفت من أن العمل بالخير الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذٍ فكل ما ظنَّ بمضمون خيرٍ منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به، وكل خيرٍ لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به، ولو كان مظنونَ الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخير للواقع، لا بظن الصدور»^(١).

ولكن المصنف لم يرتضِ هذا الإشكال في الحاشية^(٢)، ولم يتعرض له هنا، والحقُّ معه، لعدم وروده على الدليل المتقدم، لما عرفت من أن هذا الوجه المبني على العلم الإجمالي - الموجب للاحتياط في جميع الأطراف - لا يفرق فيه بين كون بعضها مظنوناً أو مشکوكاً أو موهوماً، فلا يتعين الأخذ بالظن بالمطابقة، لأنَّ حجية العلم الإجمالي بالنسبة إلى جميع الأطراف على حدٍّ سواء.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٥٩

«٢» حاشية الرسائل، ص ٧٣

بما^(١) عُلِمَ بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال^(٢)، فتأمل جيِّداً.

ثانيها: ما ذكره في الوافية مستدلاً^[٣] على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة، مع عمل جمعٍ به^(٤) من غير ردٍّ ظاهر،

فمرجع الضمير الروايات وسائر الأمارات.

(١) متعلق بـ «انحلال» أي: ينحلُّ العلم الإجمالي الكبير بما عُلِمَ ثبوته من الأخبار، فيختص الاحتياط بما لم ينحلَّ العلم الإجمالي بالنسبة إليه من الأخبار، ولا موجب له بالنسبة إلى سائر الأمارات.

(٢) قيد لـ «علم» أي: ولو كانت الأخبار التي انحلَّ بها العلم الإجمالي الكبير غير معلومة بالتفصيل، بل كانت معلومةً بنحو الإجمال، لكن معلوميتها كذلك كافية أيضاً في الانحلال، لما مرَّ في تقريب الدليل من عدم إناطة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم التفصيلي بالأخبار الصادرة. نعم انحلال العلم الإجمالي الصغير يتوقف على ذلك، كما هو واضح.

[٣] الأولى إضافة «به» إليه ليرجع ضميره إلى الموصول في «ما ذكره».

(٤) الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الأخبار، أو يقال: «حجية الخبر الموجود» بلفظ الإفراد كما في عبارة الرسائل.

وكيف كان، فقد نقل هذا الدليل شيخنا الأعظم بقوله: «الثاني ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة بوجوه، قال: الأول: أنا نقطع...»^(١) إلى آخر ما نقله المصنف رحمته.

وتوضيح ما أفاده: أن هذا الدليل مؤلف من أمرين:

وهو: «أثنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيّما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها^(١) إنّما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر^(٢) فإنّما يُنكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان» انتهى^(١).

أحدهما: القطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، وعدم سقوطها بانسداد باب العلم بها.

ثانيهما: أنّ جلّ أجزاء وشرائط وموانع الأصول الضرورية من الصلاة والحج والصوم والأنكحة، وغيرها من العبادات والمعاملات، تثبت بالأخبار غير القطعية، بحيث لو اقتصر في معرفة أجزائها وشرائطها وموانعها على الكتاب العزيز والأخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية، لمخرجت هذه الأمور عن هذه العناوين، بحيث يصحّ سلبها عنها، لقلّة الأخبار القطعية الصدور، وعدم كون الآيات غالباً إلّا في مقام التشريع فقط، فلا يحيص عن العمل بالأخبار غير القطعية الصدور.

(١) هذا الضمير وضميراً «أجزائها، شرائطها» راجع إلى الأصول الضرورية.

(٢) يعني: ومن أنكر ما ذكرناه - من خروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور، لو لم يعمل بأخبار الآحاد غير القطعية - فإنّما ينكره بلسانه، وقلبه مطمئن بالاعتقاد بصحّة ما ذكرناه.

وأورد^١ عليه أولاً: بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذٍ^٢ إمّا الاحتياط والعمل بكل خبرٍ دلّ على جزئية شيءٍ أو شرطيته، وإمّا العمل^٣

(١) المورد هو الشيخ الأعظم عليه السلام فقد أورد على هذا الدليل بوجهين، قال عليه السلام: «ويرد عليه أولاً: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي ... إلخ»^(١).
وحاصل الإيراد: أن العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط لا تنحصر أطرافه في الأخبار الواجدة لما ذكره من الشرطين، أعني بهما: كونها موجودة في الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، وكونها معمولاً بها عندهم لا معرضاً عنها، لوجود هذا العلم الإجمالي أيضاً في سائر الأخبار الفاقدة لهذين الشرطين، فلا بدّ مع الإمكان من الاحتياط التام بالأخذ بكلّ خبرٍ يدلّ على الجزئية أو الشرطية وإن لم يكن واجداً للشرطين المزبورين، ومع عدم الإمكان من الاحتياط التام - لكونه مخلاً بالنظام أو موجباً للعسر - لا بدّ من الأخذ بما يظن صدوره من الروايات، على ما سيأتي في دليل الانسداد.

(٢) أي: حين العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار.

(٣) غرضه بيان إيراد الشيخ الأعظم، وقد عرفت المراد من كلامه.

ثم إنّ عبارة الرسائل - والموجودة في حاشية العلامة الرشتي عليه السلام «٢» على

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٦١

«٢» شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص ٩١

بكلِّ خبرٍ ظُنَّ صدوره مما دلَّ على الجزئية أو الشرطية [إمَّا الاحتياط، أو العمل بكل ما دلَّ على جزئية شيءٍ أو شرطيته] .

قلت: يمكن أن يقال: إنَّ^(١) العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلَّا أنَّ العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم ﷺ بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار تلك الطائفة كذلك^(٢) بينها، يوجب^(٣) انحلالَ ذاك العلم الإجمالي^(٤)، وضرورة^(٥) غيره خارجاً [غيرها خارجة] عن طرف العلم،

المتن - هي هذه، ولكن الموجود في أكثر نسخ الكفاية عبارة موجزة مخلَّة بالمقصود، وقد جعلناها بين معقوفين .

(١) غرضه ﷺ دفع إيراد الشيخ، بدعوى انحلال العلم الإجمالي الكبير الذي تكون أطرافه جميع الأخبار - من دون خصوصية للطائفة التي ذكرها المستدل، وهي المشروطة بوجودها في الكتب المعتمدة وعمل الأصحاب بها - بالعلم الإجمالي الصغير الذي تكون أطرافه خصوصاً الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة المعمول بها، وخروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي .

تقريب الانحلال: أنَّ العلم الإجمالي بوجود رواياتٍ صادرة أو معتبرة بقدر الكفاية بين تلك الطائفة - المشروطة بما ذكر - يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير الذي تكون أطرافه جميع الأخبار .

(٢) أي: بقدر الكفاية، والمراد بتلك الطائفة هي المشروطة بالشرطين المذكورين .

(٣) خبرٌ « أنَّ العلم » وضمير « بينها » راجع إلى تلك الطائفة .

(٤) أي: العلم الإجمالي الكبير الذي تكون أطرافه جميع الأخبار .

(٥) معطوف على « انحلال » وضمير « غيره » راجع إلى تلك الطائفة، فالأولى

كما مرّت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأوّل^(١).

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك^(٢)، وأدّعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره من تلك الطائفة، أو ادّعي^(٣) العلم بصدور أخبارٍ آخر بين غيرها^(٤)، فتأمّل^(٥).

وثانياً: بأنّ قضيته^(٦) إنّما هو العمل بالأخبار المثبّته للجزئية أو الشرطية،

تأنيث الضمير - كما في بعض النسخ - يعني: أن غير تلك الطائفة خارج عن أطراف العلم الإجمالي.

(١) حيث قال: «إنّه يعلم إجمالاً بصدور كثير ... بمقدار وافٍ بمعظم الفقه» فراجع (ص ٣٥٢).

(٢) أي: يمنع عن انحلال العلم الإجمالي بوجود هذا المقدار، وغرضه: منع الانحلال، إمّا بدعوى كون معلوم الصدور أو الحجية أقلّ من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، وإمّا بدعوى علم إجمالي آخر بصدور أخبارٍ آخر غير هذه الأخبار المذكورة في الكتب المعتمدة، فاللازم حينئذٍ العمل بجميع الأخبار، وعدم جواز الاكتفاء بتلك الطائفة.

(٣) الأولى «يدّعي» في الموردين.

(٤) أي: غير الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة.

(٥) لعلّه إشارة إلى منع كون معلوم الصدور أو الاعتبار أقلّ من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، فالصواب ما أفاده من الانحلال بقوله: «قلت يمكن أن يقال ... إلخ».

(٦) أي: بأنّ مقتضى هذا الدليل العقلي الثاني إنّما هو ...، وهذا ثاني إيراد

شيخنا الأعظم رحمته قال: «وثانياً: إنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالّة

دون الأخبار النافية لهما.

والأولى^{١)}

على الشرائط والأجزاء، دون الأخبار الدالة على عدمهما، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية «^{١)}».

وحاصله: أن هذا الدليل أخص من المدعى، إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما، لأنّ الموجب للحجية هو العلم الإجمالي بالأخبار المتضمنة لبيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية، فأطراف العلم الإجمالي هو خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافية، مع وضوح أن البحث عن حجية الخبر لا يختص بالأخبار المثبتة للتكاليف.

١) لما كان الإشكال الثاني على هذا الدليل العقلي غير وارد بالنسبة إلى الأخبار النافية، عدل المصنف رحمته في الرد عليه عنه إلى ما في المتن.

وحاصله: أن الدليل العقلي غير تام في نفسه. أمّا عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار المثبتة، فلأنّ العمل بها من باب الاحتياط - كما هو مقتضى العلم الإجمالي - إنّما يتجه إذا لم يكن في مقابلها ما ينفي التكليف من عموم أو إطلاق، إذ الاحتياط أصل، والدليل مقدّم عليه.

مثلاً: إذا قامت البيّنة على طهارة إناء من الأواني التي علم إجمالاً بنجاسة جملة منها، فالاحتياط بالاجتناب عن الجميع إنّما هو فيما لم تقم حجة على طهارة بعضها، فلو قامت حجة على طهارة بعضها لم يجب الاحتياط بالاجتناب عن الجميع. وبالجملة: فوجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام

أن يورد عليه ^{١١} بأنّ قضيته ^٢ إنّما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما ^٣ لم تقم حجة معتبرة على نفيهما، من ^٤ عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية ^٥ بحيث يخصّص أو يقيد بالمثبت منها ^٦، أو يعمل ^٧

حجة على نفي التكليف في مورده ولو بلسان العموم أو الإطلاق، فلو قامت حجة على نفي التكليف أخذ بها، ولم يكن الخبر المثبت له مخصّصاً لعمومها أو مقيداً لإطلاقها حتى يؤخذ به، إذ الأخذ بالخبر المثبت إنّما هو من باب الاحتياط كما تقدم، وما يدلّ عموماً أو إطلاقاً على نفي التكليف مقدّم عليه، وليس الأخذ بالخبر المثبت للتكليف من باب الحجية حتى يعارض ما يدلّ على نفيه، كي يخصّص به عمومه أو يقيد به إطلاقه، هذا.

وأما عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار النافية، فلأنّ جواز العمل بالنافي أيضاً مشروط بما إذا لم يكن في مورده ما يثبت التكليف، ولو كان أصلاً كما تقدّم.

(١) أي: على ثاني الوجوه العقلية المذكور في الوافية.

(٢) أي: بأنّ مقتضى هذا الوجه العقلي الثاني.

(٣) هذا وجه العدول عن الإشكال الثاني للشيخ الأعظم، وحاصله: أنّ العمل بالأخبار المثبتة مشروط بعدم قيام حجة معتبرة على نفي الجزئية أو الشرطية.

(٤) بيان للحجية المعتبرة، وضمير «نفيهما» راجع إلى الجزئية أو الشرطية.

(٥) معطوف على الاحتياط، يعني: أنّ مقتضى هذا الدليل العقلي هو الاحتياط لا الحجية، كما عرفت توضيحه آنفاً، وقوله: «بحيث» بيان للحجية.

(٦) أي: من الأخبار التي ثبتت حجيتها بهذا الوجه العقلي.

(٧) معطوف على قوله: «يخصّص» يعني: أنّ مقتضى الدليل المزبور ليس هو الحجية حتى يخصّص بالمثبت، أو يعمل بالنافي في مقابل حجة على ثبوت التكليف،

بالنافي (*) في قبال حجةٍ على الثبوت

بل مقتضاه الاحتياط، فوجوب العمل بالمثبت من باب الاحتياط منوط بعدم قيام حجةٍ على نفي التكليف، كما أن جواز العمل بالنافي موقوف على عدم قيام حجةٍ على ثبوت التكليف في مورده ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

(*) أو يقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي، إذ لو كان حجةً كان مصداقاً للعلم تعبداً، بخلاف الأخذ به احتياطاً، حيث إن الاحتياط ليس علماً وجدانياً ولا تعبدياً، أو يصح إسناد مضمونه إلى الشارع، إذ لو كان حجةً كان كالعلم في صحة إسناد مفاده إلى الشارع. أو يُقدّم على الأصول العملية وروداً أو حكومةً. ولا بأس بتفصيل الكلام في هذا المقام، فنقول وبه نستعين: إن الأصل إما تنزيلي كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ - بناءً على عدم أماريتهما - وإما غير تنزيلي كأصالي البراءة والاشتغال. وعلى التقديرين إما يكون الأصل نافياً للتكليف دائماً كالبراءة، وإما يكون مثبتاً له كذلك كقاعدة الاشتغال، وإما يثبت تارةً وينفيه أخرى.

فإن كان الأصل نافياً للتكليف سواء أكان محرراً أم غيره، فلا مجال لجريانه مع قيام خيرٍ على ثبوته، من غير فرقٍ في ذلك بين حجية الخبر وبين وجوب العمل به لأجل العلم الإجمالي، أما على القول بحجيته فواضح. وأما بناءً على وجوب العمل به للعلم الإجمالي، فللزوم المخالفة القطعية العملية من جريانه في جميع الأطراف، وللزوم الترجيح بلا مرجح من جريانه في بعضها.

وإن كان الأصل كالخبر مثبتاً للتكليف الإلزامي كالوجوب والحرمة، فلا مانع من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأن المانع من جريانه إما ارتفاع موضوع الأصل وجداناً أو تعبداً، وإما لزوم المخالفة القطعية العملية، وكلاهما مفقود في المقام، كما هو واضح.

نعم، لا يترتب على جريانه وعدمه ثمرة عملية بعد فرض كون الخبر كالأصل مثبتاً للتكليف، إلا في صحة إسناد الحكم المستصحب إلى المولى بناءً على جريان الاستصحاب فيه، وعدم صحة إسناده إليه بناءً على عدم جريانه فيه، لكون الإسناد حينئذٍ تشريعاً محرماً بعد فرض عدم حجية الخبر.

نعم، بناءً على حجيته يصحّ الإسناد ولا يجري الاستصحاب، لارتفاع موضوعه تعبداً بالخبر.

وإن كان الأصل كالخبر نافياً للتكليف كأصالة البراءة واستصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمرة بين حجية الخبر وبين وجوب الأخذ به من باب الاحتياط إلا في صحة الإسناد إلى الشارع، وترتيب اللوازم بناءً على حجيته، وعدمهما بناءً على عدم حجيته.

وإن كان الأصل مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له، كما إذا قام خبرٌ على جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم قبل الغسل مع اقتضاء الاستصحاب حرمة، فعلى القول بحجية الخبر لا يجري الأصل مطلقاً وإن كان محرراً كالأستصحاب في المثال، لارتفاع موضوعه - وهو الشك - بالخبر المفروض اعتباره.

وعلى القول بعدم حجيته، وأن لزوم العمل به إنما هو للعلم الإجمالي، يفصل بين الأصل المحرّز وغيره، فأما الأصل غير المحرّز كقاعدة الاشتغال، فبعدم جريانه، لوجود المقتضي، وهو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عن التكليف المعلوم إجمالاً، وعدم المانع وهو لزوم المخالفة العملية. فلو علم بوجود إحدى الصلاتين القصر أو التمام، وقام الخبر على عدم وجوب التمام، جرت قاعدة الاشتغال بلا مانع، فيجب الجمع بينهما، إذ المفروض عدم حجية الخبر حتى يمنع عن جريان القاعدة.

والعلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار النافية للتكليف لا يمنع عن جريان قاعدة الاشتغال بعد تحقق موضوعها - وهو العلم بثبوت التكليف إجمالاً - إذ لازمه

عدم جريان أصالة الاشتغال في شيءٍ من موارد العلم الإجمالي، بدهاءة وجود الترخيص في جميع الموارد، كالعلم الإجمالي بوجود إحدى الصلاتين الظهر والجمعة يومها، فإنه يعلم بالترخيص في ترك ما لا يجب منهما واقعاً.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات المرخّصة عن المعصومين عليهم الصلاة والسلام لا يمنع عن جريان قاعدة الاشتغال، بناءً على كون العمل بالأخبار للعلم الإجمالي لا لأجل الحجية.

نعم، بناءً على حجّيتها لا وجه لجريان القاعدة، لانحلال العلم الإجمالي بالتكليف بالخبر المفروض اعتباره. هذا في الأصل غير المحرز.

وأما الأصل المحرز كاستصحاب حرمة وطى الحائض بعد النقاء قبل الاغتسال مع قيام الخبر على جوازه، فإن لم يحصل العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار النافية في موارد الاستصحابات المثبتة، جرى الأصل المحرز بلا مانع. وإن حصل العلم الإجمالي بصدور الأخبار النافية، فجريانه حينئذٍ مبني على جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في أطراف العلم الإجمالي، فالشيخ الأعظم والمحقق النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا منعاً عن جريانه، والمصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ذهب إلى جريانه.

فتلخص: أنّه يجري الأصل إذا كان هو مع الخبر مثبتين للتكليف، إلا إذا ثبتت حجّية الخبر، فإن الأصل حينئذٍ لا يجري، سواء أكان تنزيلاً أم غيره. وإذا كانا نافيين للتكليف، فلا تظهر الثمرة إلا في صحّة الإسناد وترتب اللوازم بناءً على حجّية الخبر.

وإذا كان الأصل نافياً للتكليف والخبر مثبتاً له، فلا يجري فيه الأصل، سواء أكان الخبر حجّةً أم لازم العمل للعلم الإجمالي.

وإذا انعكس الأمر، بأن كان الأصل مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له، فإن كان الخبر حجّةً لم يجر فيه الأصل مطلقاً، سواء أكان محرزاً أم غيره، وإن لم يكن الخبر حجّةً فالأصل غير المحرز يجري.

ولو (*) كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين^(١) بما ملخصه: أتأ نعلم بكوننا مكلفين

(١) وهو المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وقد ذكر هذا الوجه العقلي في عداد الوجوه الثمانية التي أقامها على وجوب الرجوع حال انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية إلى الظنون الخاصة دون مطلق الظن، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيما يرتبط بما لخصه الماتن هنا - تبعاً للشيخ الأعظم - ما لفظه:

«السادس: أنه قد دلت الأخبار القطعية والإجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، بل ذلك مما اتفقت عليه الأمة، وإن وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة، وذلك مما لا ربط له بالمقام ... إلى أن قال: والحاصل: أن هناك درجتين:

إحداهما: الرجوع إليهما على وجه يعلم معه بأداء التكليف من أوّل الأمر، إمّا لكون الرجوع إليهما مفيداً للعلم بالواقع، أو لقيام دليل أوّلاً على الرجوع إليهما على وجه مخصوص، سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظن به، أو لم يفد شيئاً منهما.

وأما الأصل المحرز فهو يجري إن لم يعلم بصدور الأخبار النافية في موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف، وإن علم إجمالاً بذلك، ففي جريان الأصل خلاف بين الأعلام كما عرفت، والحق عدم جريانه، لما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(*) الصواب إسقاط الواو، لأن المقصود إثبات العمل بالنافي من هذه الأخبار لو كان الحجّة على الثبوت أصلاً كالاستصحاب، لوضوح تقدم الخبر على الأصل العملي، إذ لو كان المثبت خبراً لم يقدم الخبر النافي عليه، بل يتعارضان، ويجري عليهما أحكام التعارض، فيختص تقدم الخبر النافي على المثبت بما إذا كان المثبت أصلاً فقط.

بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكّنا من الرجوع إليهما

ثانيتها: الرجوع إليهما على وجه يظنُّ معه بذلك، وذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأوّل مع العلم ببقاء التكليف المذكور، فينزّل في حكم العقل إلى الظن به، فإن سلم انسداد سبيل الوجه الأوّل على وجه مكتمل به في استعلام الأحكام كما يدّعيه القائل بحجية مطلق الظن، فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني، سواء حصل هناك ظن بالطريق أو الواقع. وإن ترتّب الوجدان على ما مرّ من التفصيل، وحينئذٍ فالواجب الأخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الأحكام من غير تعديّة إلى سائر الظنون» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه «^١»، وللكلامه تنمة نتعرض لها عن قريب، فانظر.

ولا يخفى أنّ المصنف - تبعاً للشيخ الأعظم - لم يتعرض في تلخيصه للظن المظنون الاعتبار، ولم يبيّن تمام مراتب المذكورة في كلام صاحب الحاشية، ولكن بيّنها في أوثق الوسائل بقوله: «وحاصل ما ذكره: أنّ المتعيّن أولاً هو الرجوع إلى كتاب معلوم أو سنة معلومة، ومع تعذره إلى ما عيّنه منهما طريق معلوم الاعتبار، ومع تعذره إلى ما عيّنه منهما طريق مظنون الاعتبار، ومع تعذره إلى مطلق ما ظنّ كونه كتاباً أو سنة...»^٢ وأورد على الشيخ بعدم استيفائه شقوق كلام صاحب الحاشية.

ولعلّ إهمال شيخنا الأعظم للظن المظنون الاعتبار لأجل أنّ المقصود من التعرض لكلام المحقق التقى هنا هو بيان حجية الظن الحاصل من الخبر، فتنزّل من العلم والعلمي إلى الظن بالحكم الشرعي، ولم يتعرض للطريق المظنون اعتباره،

«١» هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٣٧٣ - ٣٧٤

«٢» أوثق الوسائل، ص ١٨٧

على نحوٍ يحصل العلم بالحكم^(١) أو ما^(٢) بحكمه، فلا بد^(٣) من الرجوع إليهما كذلك^(٤)،

والأمر سهل.

وكيف كان، فتوضيح ما أفاده المصنف في تقرير كلام صاحب الحاشية هو: أنه قد ثبت بالإجماع والأخبار القطعية - مثل حديث الثقلين - وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، ومن المعلوم أن العقل يحكم حينئذٍ بلزوم الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما، أو ما هو بمنزلة العلم كالظن الخاص الذي ثبت اعتباره المعبر عنه بالعلمي، فإن ثبت بالعلم أو العلمي أن ما رجعنا إليه كتاباً أو سنة فهو المطلوب، وإن لم يثبت بهما ذلك مع عدم التمكن من إحرازه بشيءٍ منهما لانسدادهما، فلا محيص عن الرجوع في تمييز الكتاب والسنة إلى الظن، إذ المفروض بقاء التكليف بالرجوع إليهما، وينحصر طريق امتثاله في الظن، فيجب العمل بالروايات التي يظنُّ بصورها، للظن بوجود السنة فيها.

(١) أي: بالحكم الواقعي، لأنه مع العلم بالكتاب والسنة يحصل العلم بالحكم

الواقعي.

(٢) معطوف على العلم، وضمير «بحكمه» راجع إلى العلم، يعني: أو يحصل ما هو بحكم العلم بالحكم الواقعي، والمراد بما هو بحكم العلم الظنُّ الخاص المعلوم اعتباره، فكأنه قال: أو يحصل الظن الخاص بالحكم الواقعي، فإنه بمنزلة العلم به. وغرضه أن الحكم الواقعي يحرز تارة بالعلم، وأخرى بالظن الخاص الذي هو بمنزلة العلم، وذلك كخبر الواحد مثلاً.

(٣) جواب قوله: «فإن تمكّنا» وضمير «إليهما» راجع إلى الكتاب والسنة.

(٤) أي: على نحوٍ يحصل العلم أو ما هو بحكم العلم، يعني: فإن تمكّنا من

وإلا^١ فلا محيص عن الرجوع على نحوٍ يحصل الظن به^٢ في الخروج عن عهدة هذا التكليف^٣، فلو لم يتمكن^٤ من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بدّ من التنازل إلى الظن بأحدهما^٥.

وفيه: أن^٦ قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة

الرجوع إلى الكتاب والسنة على نحوٍ يحصل العلم أو الظن الخاصّ بالحكم الواقعي، وجب الرجوع إليهما على هذا النحو، وإن لم تتمكنّ فلا محيص عن التنازل إلى حصول الظن المطلق بالحكم.

(١) أي: وإن لم يحصل العلم ولا الظن الخاصّ بالحكم الواقعي، فلا محيص ...

إلخ.

(٢) أي: بالحكم.

(٣) وهو وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة الثابت بالضرورة.

(٤) هذه نتيجة ما أفاده من عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم ولا الظنّ

الخاصّ به، وقد مرّ توضيحه.

(٥) أي: الظن بالصدور أو بالاعتبار.

والحاصل: أنّ صورة التمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار هي فرض تحقق

العلم بالحكم الواقعي، أو ما هو بحكم العلم به، وصورة عدم التمكن منهما هي فرض حصول الظن بهما، هذا.

(٦) أورد المصنف على دليل المحقق النقي قِيَمًا بوجهين: هذا أوّلهما.

وحاصله: أنّه لا شك في عدم وصول النوبة إلى الامتثال الظني مع التمكن من

الامتثال العلمي التفصيلي أو الإجمالي. وعليه، فإن كان في الروايات ما هو متيقن الاعتبار وكان وافيّاً بمعظم الفقه - بحيث لا يلزم من إجراء الأصول في باقي الموارد

كما صرّح^(١) بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه إتما

محدورٌ إهمال الأحكام - وجب الأخذُ به، ولا يجب العمل بغيره. ومع عدم وفائه به يضمّ إليه ما هو متيقّن اعتباره بالإضافة إلى غيره لو كان هناك متيقّن الاعتبار، وإلا فلا بدّ من الاحتياط بالعمل بالأخبار المثبتة للتكاليف ممّا ليست متيقّنة الاعتبار، فيما لم يكن حجّة معتبرة على نفي التكليف في موارد تلك الأخبار المثبتة، وجواز العمل بالنافي إن لم يكن في مقابله ما يثبت التكليف ولو كان أصلاً.

وعلى كل حال، فلا مجال للرجوع إلى مظنون الاعتبار كما أفاده تتبيّر.

(١) غرضه دفع ما أورده الشيخ الأعظم تتبيّر على كلام صاحب الحاشية، وحاصل ما أفاده المصنف: أنّ مراد المحقق النقي تتبيّر بالسنة ليس هو المحكي - أعني به نفس قول المعصوم وفعله وتقريره - بل مراده بها خصوص الحاكي أعني به الروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، وإليك نصّ عبارته.

قال بعد فصل طويل من عبارته المتقدمة: «فإن قلت: إنّ قضية ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة هو الرجوع إلى ما علّم كونه كتاباً وسنةً ... إلى أن قال: وإن كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن، فلا بدّ أيضاً من الرجوع إلى مطلق الظن.

قلت: لا ريب أنّ السنة المقطوع بها أقلّ قليل، وما يدلّ على وجوب الرجوع إلى السنة في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك، للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة بإجماع الفرقة واتفاق القائل بحجّية مطلق الظن والظنون الخاصّة، فلا وجه للقول بالاعتصار على السنة المقطوعة، وبذلك يتمّ التقريب المذكور»^(١).

هي [هو] ^(١) الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار، فإن وفى ^(٢)،
وإلا ^(٣) أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة ^(٤) لو كان ^(٥)،
وإلا ^(٦) فالاحتياط بنحوٍ عرفت، لا ^(٧) الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره،

فإنّ المراد بقوله: «للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة» هو الرجوع إلى السنة الحاكية، إذ التعبير بالكتب الأربعة كالصریح في إرادة الحاكي دون المحكي، فلا يرد عليه ما أورده شيخنا الأعظم بقوله: «قلت: مع أنّ السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره، لا حكاية أحدها يرد عليه أنّ الأمر بالعمل ... إلخ» ^(١).

(١) خبرٌ «أنّ قضية».

(٢) أي: فإنّ وفى المتيقن الاعتبار بمعظم الفقه فهو المطلوب.

(٣) أي: وإن لم يف المتيقنُ اعتباره بمعظم الفقه أضيف إلى المتيقن الاعتبار ما يكون متيقن الاعتبار بالإضافة إلى غيره.

(٤) كخبر العدل الإمامي بالإضافة إلى الحسن، وهو بالإضافة إلى الموثق، وهكذا.

(٥) أي: لو كان المتيقن الاعتبار بالإضافة موجوداً.

(٦) أي: وإن لم يكن المتيقنُ اعتباره بالإضافة موجوداً، فيلزم الاحتياط بنحو ما عرفت في الإيراد على الوجه الثاني العقلي بقوله: «والأولى أن يورد عليه بأنّ قضيته إنّما هو الاحتياط ... إلخ».

(٧) عطف على «فالاحتياط» أي: فلا تصل النوبة إلى الرجوع إلى ما ظنّ

وذلك^{١١} للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً^٢ أو إجمالاً^٣ (*)، فلا وجه معه^٤ من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره، هذا.

مع أن مجال المنع^٥ عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاك المعنى

اعتباره.

(١) تعليل لقوله: «وإلا فالاحتياط ... لا الرجوع ...».

(٢) بالرجوع إلى المتيقن الاعتبار إن كان وافياً بمعظم الفقه.

(٣) في صورة الأخذ بالأخبار احتياطاً.

(٤) أي: مع التمكن من الرجوع إلى ما يوجب العلم.

(٥) هذا هو الإيراد الثاني، وحاصله: أن ما ذكره صاحب الحاشية من وجوب

الرجوع إلى السنة - بل نسب إليه دعوى كونه ضرورياً - ممنوعٌ جداً إذا أُريد بالسنة الأخبار الحاكية عنها، كما نسبه إليه المصنف بقوله: «كما صرح بأنها المراد» وقد نقلنا عبارته، إذ لا دليل على وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية التي لا يعلم صدورها ولا اعتبارها بالخصوص. وأساسُ هذا البرهان العقلي هو وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى الحاكي، وحيث لا دليل عليه، فينهدم.

نعم، لا بأس بدعوى وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره إجماعاً ونصاً ضرورةً، لكنّه ليس بمراده بعد تصريحه بخلافه، وأن مقصوده بالسنة نفس الأخبار، ومن المعلوم أنه لا يمكن الاستدلال - على وجوب العمل بقول زرارة مثلاً الحاكي للسنة - بما دلّ من الإجماع والضرورة على وجوب العمل بقول الإمام عليه السلام، وذلك لعدم التلازم بينهما مع احتمال مخالفته للواقع.

(* الأولى أن يقال: للتمكن من الرجوع إلى المعلوم الاعتبار تفصيلاً أو

إجمالاً.

فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص، واسع^(١).
وأما^(٢) الإيراد عليه برجوعه إمّا إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى

وهذا الإشكال قد أورده الشيخ الأعظم على المحقق النقي - على تقدير أن يراد بالسنة الأخبار الحاكية لها - بقوله: «إنّ الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دلّ على الرجوع إلى قول الحجّة، وهو الإجماع والضرورة الثابتة من الدين أو المذهب. وأمّا الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجّة، فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادّعاها المستدل... إلخ»^(١).

(١) خبر «أنّ مجال» وقد عرفت وجه المنع آنفاً.

(٢) هذا الإيراد من الشيخ الأعظم، فإنّه بعد ما أورد على كلام المحقق النقي بما تقدم من قوله: «فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين» استدرك عليه، وقال: «نعم، لو ادّعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات غير العلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طُرِحَتْ بالكليّة، يرد عليه: أنّه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثيرٍ منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكره لمحجّة الظن... وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار... فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأوّل...»^(٢).

وحاصل ما أفاده: أنّه - بعد عدم دلالة الإجماع والضرورة على وجوب الرجوع إلى الروايات الحاكية للسنة - إن ادّعى المحقق النقي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وجوب العمل

العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإمّا إلى الدليل الأوّل لو كان ملاكه دعوى العلم^(١) بصدور أخبارٍ كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار، ففيه^(٢): أن ملاكه

بالروايات الظنية لأجل أنّ طرحها وعدم العمل بها يستلزم الخروج عن الدين، فنقول: إنّ هذا الوجه ليس دليلاً مستقلاً على حجّية الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، وذلك لأنّه إن استند في وجوب العمل بها إلى العلم بمطابقة كثيرٍ منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بوجوب رعايتها، فمرجع ذلك إلى دليل الانسداد الآتي بيانه، ومقتضاه حجّية كلّ أمانة كاشفةٍ عن الواقع، لا خصوص الخبر.

وإن استند في لزوم العمل بها إلى العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار من الأئمة المعصومين عليهم السلام - حتى يختص اعتبار الظن بالواقع بالحاصل من خصوص الخبر - فمرجع ذلك إلى الوجه الأوّل المتقدم بيانه.

والحاصل: أن مقتضى لزوم رعاية الأحكام الواقعية - وعدم كون المكلف معذوراً من قبلها، لتنجّزها عليه - وإن كان وجوب العمل بهذه الأخبار، لأنّها طرق إليها وحاكية عنها، ولكن مرجعه إمّا إلى الوجه الأوّل، وإمّا إلى دليل الانسداد.

(١) أي: العلم الإجمالي.

(٢) جواب «وأما الإيراد» وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد هنا وفي الحاشية^(١) بأنّ ملاك دليل المحقق التقي ليس هو العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا العلم الإجمالي بصدور جملةٍ من الروايات المدوّنة في الكتب المعتمدة ليرجع إلى الدليل الأوّل العقلي، بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع إلى هذه الروايات فعلاً حتى إذا لم يحصل علم إجمالي بصدور جملةٍ منها، أو علم إجمالي

إثما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع^{١١} إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة (*)، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

بتكاليف واقعية يجب التوصل بها بالظن، بعد تعذر الوصول إليها بالعلم أو ما هو بحكمه.

وعليه، فمؤدّيات هذه الروايات أحكام فعلية لا بدّ من امتثالها، ولا فعلية للأحكام الواقعية مع الغض عن قيام الأمارات عليها، هذا.

(١) يعني: التكليف بالرجوع إلى الأخبار نفسياً، كما عرفت.

(*) لكن لا بدّ من استناد وجوب العمل بها - مع عدم حصول العلم بالواقع منها واحتمال مخالفتها له - إمّا إلى الجعل الشرعي وهو أوّل الكلام.

وإمّا إلى العلم الإجمالي بصدور بعضها من المعصوم، فيرجع إلى الوجه الأوّل.

وإمّا إلى حكم العقل بتعين الامتثال الظني، فيرجع إلى دليل الانسداد.

وعليه، فإيراد شيخنا الأعظم من عدم كون هذا الوجه دليلاً مستقلاً على حجية الخير الواحد في محله، فتأمل في المقام.

فصل

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن

وهي أربعة:

الأول^١: أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي

أدلة حجية مطلق الظن

(١) تعرّض لهذه الوجوه العقلية التي أُقيمت على حجية مطلق الظن شيخنا الأعظم رحمته، قال بعد الفراغ من الوجه الثالث المتقدم ما لفظه: «فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجية الظن يعني من غير خصوصية للخبر... إلى أن قال: وهي أربعة: الأول: أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر»^(١) إلى آخر ما في المتن.

توضيح ما أفاده المصنف: أن هذا الدليل مؤلف من صغرى وكبرى.

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٦٧، حكي استدلال جمع به، كالعلامة في نهاية الوصول، ص ٢٩٧ (مخطوط)، والمحقق القمي، قوانين الأصول، ج ١، ص ٤٤٧، وصاحب الفصول في الفصول، ص ٢٧٨

مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الأولى - وهي التي أشار إليها بقوله: «أما الصغرى» فتقريبها: أن الظن بالحكم الإلزامي ملازم للظن بأمرين: أحدهما: ترتب العقوبة على مخالفته، والآخر: ترتب المفسدة عليها إن كان الحكم هو الحرمة، وفوات المصلحة إن كان هو الوجوب، بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. والوجه في الاستلزام المزبور كون الحكم مترتباً على الملاك وعلّة لاستحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته، ومن المعلوم أن الظن بالعلّة - وهي الحكم - يلازم الظن بالمعلول وهو استحقاق المثوبة أو العقوبة، كما أن العلم بها أو الشك فيها يوجب العلم بالمعلول أو الشك فيه.

وعليه، فالظن بالحكم الإلزامي مستلزم للظن بالضرر الديني أو الأخروي على مخالفته، أما الديني فليترتب الوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة على مخالفته. وأما الأخروي فليترتب الظن بالعقوبة على مخالفته، فالصغرى - وهي ترتب الضرر الديني أو الأخروي على مخالفة الحكم المظنون - ثابتة.

وأما الكبرى - وهي التي أشار إليها بقوله: «وأما الكبرى...» - فحاصلها: أنه - بعد إثبات الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر في الصغرى - نقول: إن دفع الضرر المظنون لازم، لاستقلال العقل به، وإن عزلنا العقل عن التحسين والتقييح كما هو مذهب الأشعري، لعدم ابتناء حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقييح، لأن لزومه من الأمور الفطرية المجبولة عليها النفوس، ولا ربط له بإدراك العقل لهما وعدمه، ضرورة أن ملاك وجوب دفع الضرر هو كونه منافراً للطبع، كما أن ملاك جلب المنفعة هو كونها ملائمة للطبع، وهما مما اتفق عليه العقلاء حتى الأشعري المنكسر للحسن والقبح، حيث إن ما أنكره هو إدراك العقل

أما الصغرى، فلأن الظن بوجود شيءٍ أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته، أو الظن^(١) بالمفسدة فيها^(٢)، بناءً^(٣) على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى^(٤)، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل^(٥) (*) بالتحسين والتقييح،

بعض الأفعال على وجهٍ يمدح أو يذم فاعله عليه، لا منافرة بعض الأشياء للطبع أو ملاءمته له، فإنهما مما لا ينكره ذو فطرة، ومنه دفع الضرر وجلب المنفعة.

وبالجملة: فملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منحصراً في التحسين والتقييح العقليين حتى ينتفي لزوم دفعه بانتفاء ملاكه، فالتزامه بلزوم دفع الضرر المظنون في عرض التزامه بفعل ما استقل بحسنه وترك ما استقل بقبحه بناءً على قاعدة التحسين والتقييح.

(١) معطوف على «الظن بالعقوبة» يعني: أن الظن بالوجوب أو الحرمة يلازم الظن بالعقوبة والمفسدة، فكلمة «أو» هنا بمعنى الواو.

(٢) أي: في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم.

(٣) قيد لقوله: «أو الظن بالمفسدة» إذ بناءً على عدم التبعية لا يكون الظن بالحكم ملازماً للظن بالمفسدة، كما هو واضح.

(٤) وهي وجوب دفع الضرر المظنون، وقد عرفت توضيحه.

(٥) هذا ردٌّ لما أجاب به الحاجبي عن هذا الدليل العقلي من منع الكبرى، وقد

(*) هذا التعميم غير ظاهر، لأنه بناءً على عدم إدراك العقل للحسن والقبح

لا معنى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل بحكم العقل، إذ مع عزله عن الإدراك لم يظن العقل بالضرر حتى يحكم بوجود دفعه، فالفطرة كافية في الحكم بلزوم دفعه.

لوضوح^١ عدم انحصار ملاك حكمه بهما^٢، بل يكون التزامه^٣ بدفع الضرر المظنون بل المحتمل - بما هو كذلك^٤ - ولو لم يستقل بالتحسين والتقيح، مثل^٥

حكاه عنه شيخنا الأعظم رحمته، حيث قال: «وأجيب عنه بوجوه: أحدها: ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى، وأنّ دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقيح العقليين احتياط مستحب لا واجب» ثم أجاب عنه، فراجع^١.

وحاصل ما أفاده المصنف - كما تقدم توضيحه -: أن وجوب دفع الضرر المظنون ليس منوطاً بالقول بالتحسين والتقيح العقليين، لأنّ وجوب دفع الضرر من الأمور الفطرية، وإن فرض عدم إدراك العقل حُسن الأشياء وقبحها.

(١) تعليل للتعميم المتقدم بقوله: «ولو لم نقل».

(٢) أي: عدم انحصار حكم العقل بدفع الضرر المظنون في التحسين والتقيح،

فالباء في «بهما» بمعنى «في».

(٣) أي: التزام العقل، فهو بالنصب خبر «يكون» واسمه ضمير مستتر راجع

إلى «ملاك حكمه» وقد صرّح به في بعض النسخ، وعلى كل حال فيكون قوله:

«مثل الالتزام» حالاً من «التزامه». وبناءً على عدم التصريح باسم «يكون»

فالأولى جعل «التزامه» اسمه، و«مثل الالتزام» خبره.

(٤) أي: بما هو ضرر مظنون أو محتمل.

(٥) يعني: أن حكم العقل بدفع الضرر المظنون والمحمّل يكون نظير حكمه

بفعل ما استقل بحسنه، بناءً على قاعدة التحسين والتقيح العقليين.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٦٨، وانظر شرح العضيدي على مختصر الأصول للحاجبي،

الالتزام بفعل ما استقلَّ بحُسنه إذا قيل باستقلاله، ولذا ^(١) «أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح، فتدبر جيداً. والصواب في الجواب هو منع الصغرى^(٢)».

(١) أي: ولأجل عدم انحصار حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون في التحسين العقلي، أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في قاعدة التحسين. هذا، وفي بعض النسخ «أطبق عليه» مجرداً عن فاعله وهو العقلاء، ولا بد من قراءته بصيغة المجهول حينئذٍ، لكن الأولى ذكر فاعله حتى يلائم قوله: «مع خلافهم».

(٢) لا يخفى أنه قد أُجيب عن هذا الدليل العقلي المؤلف من صغرى وكبرى: تارة بمنع الكبرى وأخرى بمنع الصغرى، أما منع الكبرى، فلما كانت هي مسلمة عند المصنف لم يتعرض للمناقشة فيها، بل ردّ ما عن الحاجبي في منعها بقوله قبل أسطر: «ولو لم نقل بالتحسين والتقييح... إلخ» وقد تقدم توضيحه آنفاً.

وأما منع الصغرى، فهو الذي أشار إليه بقوله: «والصواب في الجواب... إلخ» وتوضيحه: أنه إما أن يكون المراد بالضرر المذكور في صغرى الدليل العقوبة، أو يكون المراد به المفسدة، فهنا احتمالان:

الأول: أن يراد بالضرر المذكور فيها العقوبة.

الثاني: أن يراد به المفسدة.

فإن أُريد الاحتمال الأول، منعنا الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالعقوبة على مخالفته، وجه المنع: أن الملازمة بينهما منوطة بثبوت هذه الملازمة بين وجودها في الواقع حتى يكون الظن بأحد المتلازمين ظناً بالملازم الآخر، كالظن باستقبال

الكعبة لمن ظنّ باستدبار الجدي ممّن يكون في أواسط العراق، فإنّ الملازمة حيث تكون بين نفس الاستدبار والاستقبال، فالتلازم يتحقق في جميع المراحل من العلم والظن والشك.

والمقام ليس كذلك، ضرورة أنّ مطلق مخالفة الحكم الواقعي لا يستلزم استحقاق العقوبة، بل المستلزم له هو خصوص مخالفة الحكم المنجز.

وإن شئت فقل: إنّ استحقاق العقوبة ليس من لوازم جميع مراتب الحكم، بل خصوص مرتبته الأخيرة وهي التنجز، فاستحقاق العقوبة من لوازم المعصية التي هي خصوص مخالفة الحكم المنجز، ومن المعلوم أنّ الظن بالحكم - مع الشك في اعتباره - لا يستلزم الظن باستحقاق العقوبة، ولا الشك فيه، بل يقطع بعدم الاستحقاق، إذ مع عدم تنجز الحكم الواقعي لا تعدّ مخالفته معصيةً حتى يترتب عليها استحقاق العقوبة. هذا كله في منع الصغرى بناءً على الاحتمال الأوّل، أعني به كون المراد بالضرر العقوبة.

وإن أُريد بالضرر المفسدة، فسيأتي إن شاء الله تعالى.

ثم إنّ ما أفاده في الجواب بمنع الصغرى - على تقدير أن يراد بالضرر العقوبة - قد سبقه فيه شيخنا الأعظم، قال رحمته: «فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل بأنّه إن أُريد من الضرر المظنون: العقاب، فالصغرى ممنوعة، فإنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك - كاستحقاق الثواب عليهما - ليس ملازماً للوجوب أو التحريم الواقعيين... إلخ»^(١).

أما العقوبة^(١) فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه^(٢) والعقوبة على مخالفته، وإثما الملازمة بين خصوص معصيته^(٣) واستحقاق العقوبة عليها، لا بين^(٤) مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها (*) و بمجرد [ومجرد] الظن به^(٥) بدون دليل

(١) أي: أمّا إذا كان المراد بالضرر العقوبة فهي ممنوعة، لضرورة عدم الملازمة... إلخ، وقد مرّ توضيحه.

(٢) هذا الضمير وضمير «مخالفته» في الموضعين راجع إلى التكليف، وكان الأولى تكرار كلمة «بين» بأن يقال: «بينه وبين العقوبة».

و غرضه: أنّه لا ملازمة بين التكليف وبين العقوبة على مخالفته حتى تثبت الملازمة بين ظئيهما، ضرورة تحقق الانفكاك بينهما في صورة الجهل بالتكليف.

(٣) وهي مخالفة التكليف المنجز، فضميره راجع إلى التكليف.

(٤) عطف على «الملازمة» يعني: أنّ الظن بالعقوبة متفرع على ثبوت التلازم بين مطلق المخالفة - وإن لم تكن معصيةً - وبين نفس العقوبة، وليس الأمر كذلك، بل الملازمة كما عرفت تكون بين المعصية وبين استحقاق العقوبة.

(٥) أي: بالتكليف، يعني: أنّ مجردّ الظن بالحكم - إذا لم يثبت اعتبار ذلك الظن - لا يوجب الظنّ باستحقاق العقوبة، لأنّ الظن غير المعبر بحكم الشك في عدم

(*) هذه الكلمة مستدركة، لأنّ المقصود نفي الملازمة بين مطلق المخالفة والعقوبة، وهو يستفاد من العبارة بلا حاجة إليها.

ويمكن توجيه العبارة بجعل كلمة «بنفسها» صفةً للعقوبة، وإرجاع ضميرها إلى المخالفة، بأن يكون المراد: نفي الملازمة بين مطلق المخالفة والعقوبة الناشئة عن مطلق المخالفة، فيكون نفي العقوبة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

على اعتباره لا يتنجز^(١) به، كي يكون مخالفته^(٢) عصيانه.
إلا أن يقال^(٣): إنّ العقل وإن لم يستقلّ بتنجزه

كون مخالفته سبباً للاستحقاق، فيقطع بعدم الاستحقاق في الظن غير المعترف.

(١) أي: لا يتنجز التكليف بالظن الذي لا دليل على اعتباره، حتى يكون مخالفته عصيانه للتكليف الواقعي.

(٢) هذا الضمير وضمير «اعتباره» راجعان إلى مجرد الظن.

(٣) غرضه الإشكال على الجواب، وتصحيح الدليل العقلي، وتوضيحه: أنّ العقل وإن لم يحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به ليرتب عليه استحقاق العقوبة، إلاّ أنّه لاحتمال بيانية الظن للحكم الواقعي لا يحكم أيضاً بعدم استحقاق العقوبة، فتكون العقوبة محتتملةً، وحينئذٍ فدعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً.

لا يقال: إنّ مقتضى الظن بالحكم هو الظن بالعقوبة، لا الشك فيها واحتمالها. فإنّه يقال: ليس غرض المصنف دعوى الملازمة بين الحكم بوجوده الواقعي وبين العقوبة على مخالفته حتى يكون العلم بالتكليف والظن به والشك فيه موجباً للعلم بالعقوبة والظن بها والشك فيها، إذ لا يتصور التفكيك بين المتلازمين في شيءٍ من المراحل، بل غرضه عدم استقلال العقل بقبح العقوبة مع احتمالها بيانية الظن، ومع هذا الاحتمال يحتمل العقوبة، فيحصل التفكيك بين الظن بالتكليف وبين الظن بالعقوبة.

وبالجملة: يكون العقاب في المقام محتملاً، والعقل يستقل بوجوب دفعه كالعقاب المظنون، هذا.

وقد تعرض الشيخ الأعظم لهذا الإشكال وأجاب عنه، ولكن المصنف ارتضاه ولم يجب عنه، ولم يكن له وجه كما ذكرناه في التعليقة، قال في الرسائل ما

بمجردة^(١)، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضاً^(٢) بعدم استحقاقها معه^(٣)، فيحتمل العقوبة حينئذٍ^(٤) على المخالفة. ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة^(٥) جداً^(*)،

لفظه: «اللهم إلا أن يقال: إن الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط أو المركب بالوجوب والحزمة إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، وأما مع الظن بالوجوب أو التحريم، فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه، ولا إجماع أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع، ويرده أنه ... إلخ» فراجع^(١).

- (١) أي: بتنجز التكليف بمجرد الظن به، وقوله: «بحيث» تفسير للتنجز.
- (٢) يعني: أن العقل كما لا يستقلُّ بالحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به، كذلك لا يستقل بعدم استحقاق العقوبة، بل يحتمل العقوبة معه، لما عرفت من احتمال كون هذا الظن بياناً للحكم الواقعي، ومعه لا يستقل العقل بعدم استحقاق العقوبة.
- (٣) أي: بعدم استحقاق العقوبة مع الظن بالتكليف.
- (٤) أي: حين عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبة مع الظن.
- (٥) لاحتمال كون الظن بالحكم أو الشك فيه بياناً ومنجزاً له، كاحتمال

(*) بل بعيدة جداً، لما تقدم في أول بحث الأمارات غير العلمية من أن الظن المشكوك اعتباره بحكم المعلوم عدم اعتباره، وإن كان حجة واقعاً، لأنّ البيان الرافع لموضوع البراءة العقلية والمصحح للعقوبة هو الحجة الواصلة إلى المكلف، فلا يكفي في تصحيح العقوبة مجرد جعل الحجية لشيء مع عدم وصوله إلى العبد، كما هو واضح.

لا سيمّا^(١) (*) إذا كان هو العقوبة الأخروية، كما لا يخفى.
وأما المفسدة^(٢)، فلائها وإن كان الظن بالتكليف

التكليف المنجز في الشبهات البدوية قبل الفحص، حيث يستقل العقل بالاحتياط،
للزوم دفع الضرر المحتمل.

(١) وجه الخصوصية هو أهمية العقوبة الأخروية من الدنيوية بمراتب.

(٢) معطوف على قوله: «أما العقوبة» أي: وأما إذا كان المراد بالضرر المذكور

في صغرى الدليل هو المفسدة فلائها... إلخ، وهذا هو الاحتمال الثاني في المراد من
الضرر المذكور في صغرى الدليل، وقد أجاب عنه بوجهين، ثانيهما ما سيذكره
بقوله: «مع منع كون الأحكام تابعة... إلخ»، وأولهما ما ذكره هنا بقوله: «فلائها
وإن كان الظن... إلخ» وسننبه في توضيح الوجه الثاني على أنه كان الأولى تقديمه
على هذا الوجه الأول.

وكيف كان فتوضيح الوجه الأول: أن المفسدة وإن كانت مظنونةً بظنّ

التكليف، حيث إنّ الملاكات من قبيل الأمور التكوينية والخواصّ المترتبة على
الأشياء التي لا تنفك عنها، فالظن بالتكليف كالعلم به والشك فيه مستلزم للظن
بالملاك أو العلم به أو الشك فيه، فإنّ الملازمة بين الحكم وبين ملاكه ثابتة في جميع

وعليه، فالظن بالتكليف ما لم يثبت اعتباره لا يستلزم العقوبة على مخالفته،
فليست العقوبة محتملةً حتى يحكم العقل بلزوم دفعها، كحكمه بلزوم دفع الضرر
المظنون. نعم تصح هذه الدعوى في أطراف العلم الإجمالي.

(*) هذه الجملة مستدركة، إذ الكلام في منع الصغرى على تقدير إرادة

خصوص العقوبة من الضرر، كما تقدم بقوله: «أما العقوبة» فالكلام حول الضرر
معنى العقوبة، لا مطلق الضرر حتى يتجه قوله: «لا سيما».

المراحل، بخلاف العقوبة كما عرفت، فلا يمكن التفكيك بين الظن بالحكم وبين الظن بملاكه.

إلا أن هذا التكليف إما أن يكون هو الحرمة، وإما أن يكون هو الوجوب. فإن كان هو الوجوب كانت المفسدة المظنونة - لو خولف الوجوب المظنون - هو فوات المصلحة، وسيأتي التعرض له عند قول المصنف: «وأما تفويت المصلحة... إلخ».

وإن كان هو الحرمة، فالمفسدة وإن كانت مظنونةً حينئذٍ، إلا أن المفسد على قسمين، فإنها قد تكون نوعيةً وقد تكون شخصيةً.

فإن كانت نوعيةً لم توجب ضرراً على الفاعل، كإيذاء أحد معاندي الدين في مركز أهل الديانة، فإنه لا يوجب ضرراً على الفاعل، وإن كان ضرراً على المؤمنين القاطنين في أقطار أعداء الدين، فالمفسدة النوعية توجب قبح الفعل، لكنها ليست ضرراً على الفاعل حتى يجب عليه دفعه عند الظن به، فنفس عنوان المفسدة ليس ضرراً ولا ملازماً له.

وإن كانت المفسدة شخصيةً، فالعقل وإن حكم بوجوب دفعها، لأنه ضرر على شخص الفاعل، لكن لزوم دفعها منوط بإحرازها علماً أو ظناً، وما لم يجر ذلك الضرر لم يحكم العقل بلزوم دفعه والتخلص منه، فإن المورد شبهة موضوعية تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا، ما أفاده المصنف في منع الصغرى، ولكن شيخنا الأعظم منعها بوجه آخر، وناقش المصنف فيه في الحاشية، فراجع^١.

يوجب^(١) الظن بالوقوع فيها لو خالفه^(٢)، إلاّ أنّها ليست بضررٍ على كل حال^(٣)، ضرورة^(٤) أنّ كلّ ما يوجب قبح الفعل من المفاصد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حازةً ومنقصةً في الفعل، بحيث يُذمُّ عليه^(٥) فاعله بلا ضرر عليه^(٦) أصلاً، كما لا يخفى.
وأما تفويت المصلحة^(٧)، فلا شبهة

(١) للملازمة الواقعية بين التكليف بوجوده الواقعي وبين ملاكته، ومن المعلوم أنّ هذه الملازمة تتحقق في صورة العلم بالتكليف والظن به والشك فيه.
(٢) أي: خالف التكليف، وضميراً «فيها، أنّها» راجعان إلى المفسدة.
(٣) يعني: أنّ المفسدة ليست ضرراً مطلقاً حتى لو كانت نوعيةً، بل هي ضرر إن كانت شخصيةً فقط.

(٤) تعليل لعدم كون المفسدة ضرراً مطلقاً، تقرّبه: أنّ «القبیح» أعم من الضرر، فالمفسدة - ولو كانت نوعيةً - توجب قبح الفعل من دون أن تكون ضرراً، فلا ملازمة بين القبح وبين الضرر الشخصي الذي هو مورد قاعدة دفع الضرر المظنون، كما لا يخفى.

(٥) أي: على الفعل.

(٦) أي: على الفاعل.

(٧) غرضه منع الصغرى - أعني به كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالضرر - مطلقاً، سواء أكان المظنون الحرمة أم الوجوب. أمّا الحرمة، فقد تقدم الكلام فيها.
وأما الوجوب - وهو المقصود بالذکر فعلاً - فمحصل ما أفاده في وجهه: أنّ مخالفة الوجوب المظنون لا توجب إلاّ الظن بفوات المصلحة، ومن المعلوم أنّ فوات المصلحة ليس ضرراً - أي نقصاً - بل عدم نفع، ومن الواضح أنّ تحصيل النفع غير

في أنه ليس فيه ^١ مضرّة، بل ربما يكون في استيفائها ^٢ المضرّة، كما في الإحسان بالمال، هذا.

مع منع ^٣ كون الأحكام تابعةً للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي

لازم حتى يجب العمل بالوجوب المظنون.

وقد تحصّل من جميع ذكرنا في منع صغرى هذا الدليل العقلي: أن الملازمة المدعاة بين الظن بالحكم والظن بالضرر ممنوعة، سواء أكان الحكم المظنون وجوباً أم حرمةً، وسواء أُريد بالضرر الضرر الدنيوي - وهي المفسدة - أم الأخرى وهي العقوبة. وعليه فلا يكون الظن بالحكم حجّةً.

(١) أي: في تفويت المصلحة، وضمير «أثّه» للشأن.

(٢) أي: استيفاء المصلحة، وغرضه: أن فوات المصلحة لا يكون مطلقاً ضرراً، لعدم كونه نقصاً، بل قد يكون الضرر في استيفائها، كما في استيفاء مصلحة الإحسان بالمال، والجهد، فإنّ الأوّل موقوف على الضرر المالي، والثاني على الضرر النفسي.

(٣) هذا ثاني الوجهين اللذين ذكرهما في منع الصغرى بناءً على الاحتمال الثاني - أعني به ما إذا أُريد بالضرر المذكور فيها المفسدة - وهذا الوجه ناظر إلى إنكار أصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وكان الأولى تقديمه على الوجه الأوّل المتقدم بقوله: «فلأنّها وإن كان الظن ... إلخ» لتقدمه عليه طبعاً، فكان المناسب أن يقول هكذا: «أمّا المفسدة فيها أولاً، عدم تسليم كونها في الفعل، وثانياً منع كونها ضرراً على كل حال».

وكيف كان، فتوضيح هذا الوجه الثاني: أن الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسدة أو فوات المصلحة، إذ هذه الملازمة مبنية على حصر المصالح والمفاسد في

عنها، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها^(١) كما حققناه في بعض فوائدها (*).

متعلقات التكاليف حتى تكون مخالفة العبد سبباً للوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة. وأما إذا كانتا في نفس الجعل، فهما حاصلتان بنفسه، ولا ربط لهما بمخالفة العبد وموافقته للحكم المظنون.

(١) أي: في نفس الأحكام.

(*): لم نظفر بذلك فيما بأيدينا من فوائده المطبوعة مع حاشيته على الفرائد، بل فيها ما يكون ظاهراً أو صريحاً في تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، حيث قال في الفائدة التي عقدها لتحقيق ما اشتهر من الملازمة بين حكم العقل والشرع ما لفظه: «فها هنا دعويان:

الأولى: عدم لزوم الإلزام شرعاً بما ألزم به عقلاً.

الثانية: لزوم أن لا يلزم شرعاً إلا بما يلزم به عقلاً، وذلك لأن الطلب الحقيقي والبعث الجدّي الإلزامي لا يكاد أن يكون إلا بملاك يكون في المطلوب والمبعوث إليه، ولا يكاد أن يكون فيه بالنسبة إليه تعالى ملاك إلا المصلحة الذاتية أو العارضة بسبب بعض الوجوه الطارئة، حيث لا يعقل في حقه تبارك وتعالى غرض وداع آخر.

إن قلت: نعم، ولكنه يكفي حُسن التكليف وثبوت المصلحة في نفس الطلب والإلزام، من دون أن يكون مصلحة ومفسدة في الواجب والحرام، كما هو كذلك في غير موردٍ من الموارد، منها: الأوامر الامتحانية، ومنها: الأمر في الواجبات والمستحبات العبادية، إذ الطلب فيهما لم يتعلق بالراجح وما فيه المصلحة، فإنها بدون قصد القرية غير راجحة ولا إنما فيها المصلحة، مع أنها كذلك متعلقة للطلب. إلى أن قال:

ومنها: أوامر التقية، بداهة أنه لا حُسن إلا في نفسها لا في المأمور بها.

قلت: الطلب الحقيقي والإلزام الجدّي والبعث الواقعي لا يكاد أن يتعلق بشيء

ما لم يكن فيه بذاته أو بالوجوه والاعتبارات الطارئة عليه خصوصيةً موافقة للغرض داعيةً إلى تعلق الطلب به حقيقةً، وإلا كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا مرجح، وهذا واضح، ولا يكون تلك الخصوصية بالنسبة إليه تعالى إلا المصلحة المرجحة لصدورها عقلاً، كما لا يخفى.

وأما الأوامر الامتحانية فليست بأوامر حقيقة، بل صورية، إذ لا إرادة، فلا طلب ولا بعث عن جد، والكلام إنما هو في التكليف الحقيقي لا الصوري. نعم بناءً على عدم اتحاد الطلب والإرادة يمكن أن يكون فيها الطلب الحقيقي مع عدم الإرادة، وقد عرفت في بعض الفوائد اتحادهما بما لا مزيد عليه « انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه »^١.

ولا يخفى أن قوله: « كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا مرجح » كالصريح في تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، كما هو مذهب المشهور.

وأفاد نظير ما ذكره هنا في حاشيته على الرسائل فيما يتعلق بهذا الدليل العقلي، قال **بَيِّنَاتُ**: « ثانيها: أن الأحكام الواقعية وإن كانت على المشهور بين العدلية تابعةً للمصالح والمفاسد التي تكون في نفس المأمور بها والمنهي عنها، لا المصالح في نفس الأمر والنهي، إلا أن مخالفة المجهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي لا يوجب ظناً بالضرر »^٢.

نعم، في ذيل عبارته احتمال عدم تبعية الأحكام لهما، قال: « مع احتمال عدم كون الأحكام تابعةً لهما، بل تابعة لما في أنفسها من المصلحة، فلا يكون حينئذٍ ظنُّ

«١» الفوائد المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص ٣٣٥

«٢» حاشية الرسائل، ص ٧٥

وبالجملة ^(١): ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتئة اللتان في الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضرة ^(٢)، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حُسن ما فيه المصلحة من ^(٣) الأفعال على القول باستقلاله ^(٤) بذلك ^(٥)، هو ^(٦)

(١) هذا حاصل ما ذكره في الوجه الأوّل ومزيد توضيح له، فكان المناسب بيانه قبل قوله: «مع منع كون ...».

وتوضيحه: أنه ليس ملاك حكم العقل بحسن شيءٍ أو قبحه هو كونه ذا نفعٍ عائدٍ إلى الفاعل أو ضررٍ واردٍ عليه، بل ملاك حكمه بهما أعم من ذلك، فعلى القول باستقلال العقل بالحسن والقبح لا يتوقف حكمه بهما على التّفع والضرر الشخصيين، بل يكفي في اتصاف الفعل بالحسن والقبح المصلحة والمضرة النوعيتان، كما لا يخفى.

(٢) خبرٌ «ليست المفسدة».

(٣) بيان للموصول في الموضوعين.

(٤) أي: باستقلال العقل.

(٥) أي: بقبح ما فيه المفسدة أو حُسن ما فيه المصلحة.

(٦) خبرٌ «وليس مناط».

بهما أيضاً ... إلخ» ^(١).

ثم إنَّ قيام المصلحة بنفس الأمر دون المتعلق يتصور تارةً بقيامه بامتنال الأمور به، وأتته منقاد لأمر مولاه أم لا، وأخرى بقيامه بفعل الأمر، كالمصلحة في تشريع الأحكام وإتمام الحجّة على العبد بقطع عذره الجهلي. والظاهر أنّ مراده القسم الثاني لا الأوّل.

كونه^(١) ذا ضررٍ واردٍ على فاعله أو نفعٍ عائدٍ إليه. ولعمري هذا^(٢) أوضح من أن يخفى، فلا مجال^(٣) لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً.
ولا استقلال^(٤) للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه

(١) الضمير راجع إلى الموصول في « ما فيه المفسدة، ما فيه المصلحة » المراد به الأفعال.

(٢) أي: ما ذكرناه بقولنا: « وليس مناط حكم العقل ... إلخ » واضح.

(٣) لما عرفت من عدم كون الظن بالحكم من صغرياتها، من غير فرقٍ في ذلك بين الضرر الأخرى والدينوي، ومن دون تفاوتٍ أيضاً فيه بين كون الحكم المظنون وجوبياً وتحريمياً.

(٤) غرضه دفع ما قد يتوهم من أن المفسدة وإن لم تكن ملازمةً للضرر حتى يكون الظنُّ بها صغرىً لكبرىٍ وجوب دفع الضرر المظنون - بأن يقال: الظن بالمفسدة ظن بالضرر، وكل ضرر مظنون يجب دفعه، فالمفسدة المظنونة يجب دفعها - إلا أن هنا قاعدةً أخرى يكون الظن بالمفسدة من صغرياتها، وهي حكم العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة، فالظنُّ بالحكم ملازم للظن بالمفسدة، ويصير من صغريات هذه القاعدة، بأن يقال: الظن بجرمة شيءٍ مثلاً مستلزم لاحتمال المفسدة في فعله، وكل ما احتمل المفسدة في فعله ففعله قبيح، فالظن بجرمة شيءٍ مستلزم لقبح فعله، هذا.

وقد دفع المصنف رحمته هذا التوهم بما حاصله: عدم تسليم هذه القاعدة، فإنه لم يظهر استقلال العقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة. نعم هذا الحكم مسلّم فيما إذا تنجز التكليف، كما في أطراف العلم الإجمالي، وليس المقام منه.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف: عدم حجية الظن بالحكم من حيث

احتمال المصلحة، فافهم^(١).

الثاني^(٢): أنه لو لم يُؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو

قبیح.

وفيه: أنه^(٣) لا يكاد يلزم منه

صغرويته لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون، ولا لكبرى حكم العقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة، هذا.

(١) لعلّه إشارة إلى ضعف ما أفاده بقوله: «فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ... إلخ» لما تقدّم منه من: أن المفسدة قد تكون من الأضرار أحياناً، ولازمه أن الظن بالحرمة مستلزم لاحتمال الضرر، وقد تقدم منه أيضاً: أن دفع الضرر المحتمل واجب كالضرر المظنون.

(٢) هذا الوجه العقلي مذكور في الرسائل^(١) بمثل ما في المتن، وتوضيحه: أنه يدور الأمر بين العمل بالظن بالحكم وبين العمل بالشك والوهم فيه، ومن المعلوم تقدم الظن عليهما، وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وفساده بمكان من الوضوح.

(٣) أجاب شيخنا الأعظم عن الدليل المذكور بوجهين: أحدهما جواب نقضي، وقد نقلناه في التعليقة (*). وثانيهما جواب حلّي، حيث قال: «وثانياً بالحل،

(* قال الشيخ: «فالأولى الجواب أولاً بالنقض بكثيرٍ من الظنون المحرّمة العمل بالإجماع أو الضرورة»^(٢).

(١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٨٠»

(٢) «المصدر، ص ٣٨١»

وتوضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط ... إلى أن قال: وأما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع، أو تعلق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجب الأخذ بالراجع ... إلى أن قال: فلا بدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي ... إلخ»^(١).

وقد اختار المصنف رحمته هذا الجواب الحلّي، وتوضيحه: أنّ الدوران المزبور إنّما يتحقق فيما إذا لزم الأخذ بالمظنون وأخويه، ولم يمكن الجمع بينهما عقلاً، لاختلال النظام، أو شرعاً، للعسر والجرح، فحينئذٍ إذا ترك العمل بالظن دفعاً للمحذور العقلي أو الشرعي لزم ترجيح المرجوح - وهو الشك والوهم - على الراجع وهو الظن. ومن المعلوم أنّه لا يجب العمل بالمظنون وأخويه إلا بعد تمامية مقدمات الانسداد، ومعها لا يكون هذا الوجه دليلاً مستقلاً، بل هو خامسة مقدمات

ولعل إعراض المصنف عن نقله لعدم صحته، حيث إنّ النهي عن الظنون المنوعة موجب لجواز العمل بموهوماتها، ولازمه ترجيح المرجوح على الراجع. لكنه ليس كذلك، إذ لا دلالة للمنع عن العمل بها على جواز العمل بموهوماتها، لعدم الملازمة بينهما أصلاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجع معلق على عدم منع الشارع عن العمل ببعض الظنون، إذ مع منع الشارع عن العمل ببعضها لم يبقَ راجح حتى يكون غيره - أعني به الموهوم - مرجوحاً ليقبح ترجيحه عليه، كما لا يخفى.

ذلك^(١) إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه^(٢) لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً^(٣)، أو عدم وجوبه^(٤) شرعاً^(٥)، ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه^(٦). ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد^(٧)، وإلا^(٨)

الانسداد، وسيأتي في دليله وجه لزوم الجمع بين المظنون وأخويه، إلا إذا منع عنه مانع عقلاً أو شرعاً.

(١) أي: يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح.

(٢) أي: بطرف الظن، وهو الوهم.

(٣) لاختلال النظام، وضمير «بينهما» راجع إلى الظن وطرفه.

(٤) أي: عدم وجوب الجمع بينهما.

(٥) لاستلزام الاحتياط التام للعسر المنفي.

(٦) هذا الضمير وضمير «ترجيحه» راجعان إلى الظن.

(٧) توقف دوران الأمر بين العمل بالظن أو طرفه على مقدمات الانسداد

واضح، لأنه - بعد أن وجب عقلاً امتثال الأحكام، ولم يجب أو لم يجز الاحتياط

التام - يدور الأمر بين العمل بالمشكوكات والموهومات وإهمال المظنونات، وبين

العمل بهذه وطرح المشكوكات والموهومات، فمقتضى المقدمة الأخيرة من مقدمات

دليل الانسداد الآتي - وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح - هو تعيين الأخذ

بالظن، وطرح المشكوك والموهوم. ففي الحقيقة يكون هذا الدليل المقدمة الأخيرة من

مقدمات الانسداد، وليس دليلاً آخر، فتأمل جيداً.

(٨) أي: ومع قطع النظر عن مقدمات دليل الانسداد كان اللازم ...

وغرضه: أن دوران الأمر بين الأخذ بالظن وبين الأخذ بطرفه منوط بمقدمات

الانسداد، إذ مع اختلالها وعدم تماميتها يجب الرجوع إلى العلم أو العلمي إن كانت

كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي، أو الاحتياط، أو البراءة، أو غيرها^(١) [غيرها] على حسب اختلاف الأشخاص^(٢) أو الأحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال.

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي^(٣) رحمته من: «أنه لا ريب في وجود

إحدى مقدماتها - وهي انسداد باب العلم والعلمي - منتفية، بأن كان باب العلم أو العلمي مفتوحاً، أو الرجوع إلى الاحتياط إن كانت مقدمة أخرى من مقدماته - وهي بطلان الاحتياط أو البراءة - منتفية، بأن أمكن الاحتياط، أو لم تبطل البراءة، على ما سيأتي توضيحه في دليل الانسداد.

(١) كالاستصحاب وفتوى المجتهد، هذا بناءً على ما في أكثر النسخ، والأولى - كما في بعضها - «غيرها» لرجوع الضمير إلى جميع ما ذكر، لأنها ذُكرت على نسقٍ واحد.

(٢) لاختلافهم في استظهار الحجية من الأدلة المتقدمة، فإذا استظهر اعتبار الأخبار، كان باب العلمي مفتوحاً، ومعه لا مجال للرجوع إلى غيره من الأصول وغيرها، وكذا الحال بالنسبة إلى سائر المقدمات، فإنَّ اختلافهم فيها في غاية الوضوح.

وعلى كل حال، فجواز الرجوع إلى الظن منوط بثبوت مقدمات الانسداد، فهذا الوجه العقلي لا يُثبت حجية الظن إلا بعد ضمِّ سائر مقدمات الانسداد إليه، فلا وجه لعدّه دليلاً مستقلاً.

(٣) وهو صاحب الرياض، على ما حكاه شيخنا الأعظم^(١) عنه بواسطة

واجباتٍ ومحرماتٍ كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك^(١) وجوب الاحتياط بالإتيان بكلِّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك^(٢)، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك^(٣) كَلَّه، لأنَّه^(٤) عَسْرٌ أكيدٌ وحَرَجٌ شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء [ونفي] الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات،

أُستاده شريف العلماء رحمته، ونَقَلَ المحقق الآشثباني رحمته «١» أنَّ صاحب الرياض أفاده في مجلس المذاكرة.

وتوضيحه: أُنَّا نعلم بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى هذا العلم الإجمالي الاحتياط بالإتيان بكلِّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك، لكن لما كان هذا الاحتياط موجباً للعسر والحرج، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط والحرج هو العمل بالاحتياط في المظنونات وطرحه في المشكوكات والموهومات، لأنَّ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

(١) أي: العلم الإجمالي.

(٢) أي: ولو موهوماً.

(٣) أي: عدم وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، وترك كل ما يحتمل

الحرمة.

(٤) أي: لأنَّ وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، وترك كل ما يحتمل

الحرمة عَسْرٌ أكيد.

لأنّ الجمع على غير هذا الوجه - بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات - باطل إجماعاً.»

ولا يخفى ما فيه من القبح والفساد، فإنّه ^(١) بعض مقدمات دليل

(١) أي: فإنّ هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، وحاصل ما أفاده في رده: أنّ هذا الوجه يشتمل على جملة من مقدمات الإنسداد كالمقدمة الأولى، وهي العلم الإجمالي بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ في الشريعة، والمقدمة الرابعة، وهي عدم وجوب الاحتياط التام، لكونه مستلزماً للعسر والجرح الشديدين، والمقدمة الخامسة، وهي العمل بالمظنونات، ورفع العسر بطرح المشكوكات والموهومات. فليس هذا وجهاً آخر في مقابل دليل الانسداد.

وهذا الجواب أفاده الشيخ بقوله: «وفيه أنّه راجع إلى دليل الانسداد الآتي، إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل إلّا ويحتاج إليها في إتمام هذا الدليل، فراجع وتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال» ^(١) (*).

(*). ويرد على هذا الدليل ما أورده عليه شيخنا الأعظم ثانياً بقوله: «مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعاً، لقلّة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط. ودعوى أنّ كلّ من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط» ^(٢).

بل يرد عليه ثالثاً: أنّ مقتضاه ليس حجية الظن، بل وجوب العمل به احتياطاً، لأنّ الظن حينئذٍ من أطراف العلم الإجمالي، فلا خصوصية فيه توجب حججته.

الانسداد، ولا يكاد يُنتج بدون سائر مقدّماته، ومعه ^(١) لا يكون دليلاً ^(٢) آخر، بل ذاك الدليل ^(٣).

الرابع: دليل الانسداد ^(٤)، وهو مؤلف من

ثم إنَّ الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الثاني هو: أنَّ الوجه الثالث مؤلف من جملة من مقدمات الانسداد، والوجه الثاني ليس فيه إلاّ مقدمة واحدة من مقدماته، وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلاحظ وتأمل.

(١) أي: ومع سائر المقدمات لا يكون هذا الدليل دليلاً آخر غير دليل الانسداد.

(٢) هذا هو الصواب كما في بعض النسخ، فما في أكثرها من « دليل » بالرفع من سهو التّساخ، إذ لا يتمشّي جعل « يكون » تامّةً حتى يقع « دليل » اسمها.

(٣) بنصب « الدليل » على أنّه خبر لـ « يكون » محذوفاً، يعني: بل يكون هذا الدليل هو ذاك الدليل - أي دليل الانسداد - بعينه، أو برفعه على أنّه خبر لمبتدأ محذوف، يعني: بل هذا الدليل هو ذاك الدليل.

دليل الانسداد

(٤) لا يخفى أنّه قد جرى اصطلاح الأصوليين على تسمية الظن الذي يكون مستند حجتيه دليل الانسداد بالظن المطلق، والظن الذي يكون مدرك اعتباره غير دليل الانسداد بالظن الخاصّ.

وعليه، فيجب العمل بالمشكوكات والموهومات أيضاً، غاية الأمر أن الاحتياط - لما كان مستلزماً لاختلال النظام أو العسر والجرح - تنضيق دائرته بما لا يلزم منه هذان المحذوران، وإن أوجب العمل ببعض الموهومات فضلاً عن المشكوكات.

مقدّمات^(١)، يستقلُّ العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومةً أو كشفاً^(٢) على ما تعرف، ولا يكاد يستقلُّ بها بدونها^(٣)، وهي خمس [خمسة] (*):
 أوّلها: أنه يعلم^(٤) إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

(١) المراد بها مطلق ما يتوقف عليه الشيء، لا خصوص المقدمة باصطلاح الميزانيين.

(٢) سيظهر تفسيرهما إن شاء الله تعالى.

(٣) يعني: ولا يكاد يستقل العقل بكفاية الإطاعة الظنية - حكومة أو كشفاً - بدون هذه المقدمات.

(٤) أي: يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزامية كثيرة في مجموع المشتبهات التي هي أطراف العلم الإجمالي الكبير. وقد تقدم في التعليقة أنّ عبارة شيخنا الأعظم خالية عن هذه المقدمة، حيث قال: «الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركّب من مقدمات: الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاصّ في معظم المسائل الفقهية»^(١).

وقال المصنف في الحاشية: «لا يخفى أنّ الأولى: جعل المقدمة الأولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية علينا في الشريعة، وإن كان ذلك يبيّن اللزوم لما جعله

(* لا يخفى أنّ الشيخ رحمته جعل المقدمات أربعاً، ولم يذكر المقدمة الأولى التي ذكرها في المتن. والحقّ إسقاطها، لعدم توقف الاستنتاج عليها، لكفاية الاحتمال في تنجز التكاليف الإلزامية الواقعية في أخذ النتيجة من دليل الانسداد.
 نعم، يكون العلم الإجمالي من براهين المقدمة الثانية كما سيأتي.

ثانيها: أنه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمي^(١) إلى كثيرٍ منها^(٢).

ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها^(٣) أصلاً.

رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط^(٤) في أطراف علمنا^(٥)، بل لا يجوز في

الجملة، كما لا يجوز الرجوع^(٦) إلى الأصل في المسألة، من استصحابٍ وتخييرٍ

أولى المقدمات، بدهة أنّ وضوح المقدمة لا يوجب الاستغناء عنها، فيكون الدليل مركّباً من مقدمات خمس ... إلخ»^(١).

(١) المراد به الأمارات المعتبرة غير العلمية، كخبر الواحد.

(٢) أي: من التكاليف، وهذه هي المقدمة الأولى التي ذكرها الشيخ رحمته، وهي

العمدة في الاستنتاج من هذا الدليل، بل قيل: إنّ بعض المتقدمين اقتصر على هذه المقدمة في أخذ النتيجة، والمتأخرون هم الذين أضافوا إليها سائر المقدمات.

(٣) هذا الضمير وضمير «إهمالها» راجعان إلى التكاليف.

(٤) أي: الاحتياط التام في جميع الأطراف من المظنونات والمشكوكات

والموهومات، وسيأتي وجه عدم وجوبه أو عدم جوازه في الجملة إن شاء الله تعالى.

(٥) أي: علمنا الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة في الشريعة المقدسة.

(٦) يعني: الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل، من الاحتياط في جميع الوقائع

المشبهة، أو الرجوع إلى الأصل في المسألة من البراءة والاستصحاب والتخيير

والاحتياط، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذي يرى انفتاح باب العلم والعلمي، فليس

له الرجوع ولا الإرجاع إلى المجتهد الانفتاحي، لأنّه بنظر الانسدادي جاهل

بالاحكام.

وبراءة واحتياط^(١)، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: أنه كان (*) ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل^(٢) العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، وإلا^(٣) لزم - بعد

(١) المراد به أصالة الاحتياط في المسألة، لا الاحتياط التام الجاري فيها وفي

غيرها.

(٢) هذا نتيجة المقدمات الخمس بنحو الإجمال، يعني: أنه بعد أن ثبت عدم جواز الإهمال، وعدم جواز الرجوع إلى الطرق المزبورة، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح - أي ترجيح الشك والوهم على الظن - فلا يحيص حينئذٍ عن الرجوع إلى الظن في امتثال التكاليف.

(٣) أي: وإن لم يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية لزم أحد هذه التوالي الباطلة التي سيأتي وجه بطلانها في شرح المقدمات، فهنا قضية منفصلة حقيقية مانعة الخلو ذات أطراف كثيرة هكذا: إمّا أن يلزم - بحكم العقل - الإطاعة الظنية، أو إهمال الأحكام، أو الاحتياط في أطرافها، أو الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكوية والوهمية مع فرض التمكن من الظنية. والتوالي كلها باطلة، لما سيأتي، فيتعين المقدم وهو الاكتفاء بالإطاعة الظنية، وهو المطلوب.

فالمقام نظير أن يقال: هذا العدد إمّا فرد، وإمّا زوج، لكنه ليس بزواج، لعدم انقسامه إلى متساويين، فهو فرد.

(*) الأولى سوق العبارة هكذا: «خامسها: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح» حتى يلائم قوله: «فيستقل العقل» لترتب حكم العقل على جميع ما تقدم.

انسداد باب العلم والعلمي بها - إمّا إهمالها، وإمّا لزوم الاحتياط في أطرافها، وإمّا الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية. والفرض بطلان كل واحد منها.

أمّا المقدمة الأولى، فهي وإن كانت بديهيةً، إلّا أنّه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما^(١) في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي^(٢) تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه^(٣) لا موجب للاحتياط إلّا في خصوص ما في الروايات (*)، وهو^(٤) غير مستلزم للعسر فضلاً عمّا يوجب

(١) متعلق بـ «إنحلال» وضمير «أثّه» للشأن.

(٢) صفة لـ «الأخبار الصادرة» يعني: ينحل العلم الإجمالي بالتكاليف بالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام الموجودة في ضمن الروايات المدوّنة في الكتب الأربعة.

(٣) أي: ومع الانحلال لا موجب للاحتياط، إذ الموجب للاحتياط التام هو وجود العلم الإجمالي الكبير، والمفروض انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير، أي العلم الإجمالي بصدور روايات في الكتب المعتمدة لبيان أحكام الله الواقعية، وهذه الروايات تكون بمقدار المعلوم في العلم الإجمالي الكبير، فينحل بها ذلك، فلا يجب الاحتياط إلّا في نفس الروايات، لكونها هي أطراف العلم الإجمالي الصغير.

(٤) أي: الاحتياط في خصوص ما بأيدينا، وهذا دفع توهم.

الاختلال. ولا إجماع على عدم وجوبه، ولو ^(١) سُلِّمَ الإجماعُ على عدم وجوبه ^(٢) لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمة الثانية ^(٣)، فأما [أمّا] بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة

أمّا التوهم فحاصله: أن العلم الإجمالي الصغير الموجود في الروايات لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير إلا إذا كان مؤثراً في جميع أطرافه، وهي الروايات. ولا يكون مؤثراً كذلك، للزوم الاختلال أو العسر، أو الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الروايات.

وأما الدفع فملخصه: أن الاحتياط في جميع الروايات لا يوجب عسراً فضلاً عن لزوم الاختلال، وكذا لا إجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الأخبار. وعلى هذا، لا مانع من كون العلم الإجمالي الصغير موجباً لانحلال العلم الإجمالي الكبير، ومع الانحلال لا موجب للاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، بل الموجب له إنما هو خصوص الروايات.

(١) كلمة «لو» وصلية، يعني: أنه لانسليم الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الروايات، وإن سلّمناه في صورة عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بما في الروايات.

والحاصل: أنه لا ملازمة بين عدم وجوب الاحتياط في صورة عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، وبين وجوبه في صورة الانحلال، إذ في صورة الانحلال لا مانع من وجوب الاحتياط في الروايات.

(٢) أي: على عدم وجوب الاحتياط.

(٣) وهي كما عرفت أهمّ المقدمات، وباعتبارها سُمِّيَ هذا الوجه بدليل الانسداد، وقد نبّه عليها شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «أمّا المقدمة الأولى فهي بالنسبة

إلى أمثال زماننا بينة وجدانية، يعرف الانسداد كلُّ من تعرض للاستنباط والاجتهاد.

وأما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها^١ غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدلة^٢ على حجية خبرٍ يوثق بصدقه (*)

إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى إثبات ... إلخ»^١ «فراجع.
(١) أي: أن المقدمة الثانية.

(٢) يعني: بعض ما ذكره من الأدلة، لا جميعها، وعمدة ما ركن إليه في إثبات حجية خبر الواحد هي بناء العقلاء، وإلا فقد ناقش هو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في جملة من الأدلة المتقدمة، فراجع وتأمل.

(*) لا يخفى أن ما اختاره في بحث حجية الخبر هو اعتبار خبر الثقة، لا خبر يوثق بصدقه - أي بمطابقتها للواقع - فلاحظ ما ذكره هناك في سيرة العقلاء. ومن المعلوم أن النسبة بينهما عموم من وجه، إذ يمكن فرض المخبر ثقةً مع عدم الوثوق بصدق خبره، كما يمكن فرض الوثوق بصدق الخبر مع عدم كون المخبر ثقةً، غير أن الغالب اجتماعهما، يعني: أن الغالب حصول الوثوق بصدق خبر المخبر الثقة.
وقد صدر من قلمه الشريف في الحاشية مثل ما ذكره هنا، قال: «إلا أن الإنصاف بحسب مساعدة الأدلة السابقة هو حجية خبرٍ يوثق بصدوره، ولو لاحتفافه بما يوجب ذلك، ومثله بحمد الله في الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة الأربعة كثير جداً بحيث يفى بمعظم الفقه»^٢.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٨٦

«٢» حاشية الرسائل، ص ٧٧

وهو ^(١) بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه ^(٢)، لاسيما بضميمة ما عُلِمَ تفصيلاً منها ^(٣)، كما لا يخفى.

وأما الثالثة ^(٤)، فهي قطعية، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً ^(٥)

(١) أي: الخبر الذي يوثق بصدقه.

(٢) هذه الدعوى في غاية الوضوح لمن تصدّى للاستنباط.

(٣) أي: من الأحكام، وغرضه: أنه بعد ضمّ الأحكام المعلومة تفصيلاً إلى الأخبار التي يوثق بصدورها، لا يبقى مجال لانسداد باب العلمي بالنسبة إلى معظم الفقه، فلا تثبت المقدمة الثانية.

(٤) وهي عدم جواز إهمال الأحكام.

(٥) يعني: في جميع الموارد، وغرضه: أن وجوب التعرض لامتنال الأحكام وعدم جواز إهمالها، ليس مستنداً إلى العلم الإجمالي بوجود تلك الأحكام في الشريعة المقدسة حتى يُمنع وجوب امتثالها، إمّا بدعوى عدم تنجيز العلم الإجمالي أصلاً، كما هو مذهب بعض المحققين القمي والخوانساري فيما نُسب إليهما ^{تتبعاً} حيث جعلاه كالشك البدوي في عدم الحجية. أو بدعوى عدم تنجيزه في خصوص ما إذا لم يجب الاحتياط في جميع أطرافه أو لم يميز الاحتياط، كما إذا كان مخالفاً بالنظام.

ولما كان المعتمد في مسألة حجية الخبر اعتبار الخبر الموثوق الصدور، سواء نشأ الوثوق بصدوره من كون الراوي ثقةً أم من احتفاف الخبر بقرائن تفيده، أم من عمل المشهور أم غير ذلك، وكان ذلك الخبر الموثوق الصدور بمقدار وافٍ بمعظم الفقه، فلا حاجة لنا إلى التثبت بدليل الانسداد، بل وغيره من الأدلة العقلية المتقدمة على حجية مطلق الظن.

بل هو - يعني وجوب التعرض لامثال الأحكام وعدم جواز إهمالها - مستند إلى وجهين آخرين:

أحدهما: الإجماع على عدم جواز الإهمال.

ثانيهما: استلزامه للخروج عن الدين، لأنَّ إهمال معظم الأحكام مستلزم له، ومن المعلوم أنَّ الشارع راغب عنه.

وبالجملة: فيمكن إثبات عدم جواز إهمال الأحكام بوجوده ثلاثة: العلم الإجمالي، والإجماع، واستلزام الخروج عن الدين.

فلو نوقش في العلم الإجمالي بعدم تنجيزه مطلقاً أو في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض الأطراف، كالاضرار إلى بعض أطرافه إذا كان مقارناً للعلم الإجمالي أو متقدماً عليه، حيث لا يجب الاجتناب عن سائر الأطراف ممَّا لا اضرار إليه، ففي الوجهين الآخرين غنى وكفاية.

وقد تعرض الشيخ الأعظم لهذا بقوله: «وأما المقدمة الثانية ... فيدل عليه وجوه: الأول: الإجماع القطعي على أنَّ المرجع ... ليس هي البراءة وإجراء أصالة العدم في كل حكم» إلى أن قال:

الثاني: أن الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة ... إلى أن قال:

الثالث ... أنه لا دليل على الرجوع إلى البراءة، من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات ... إلخ»^(١).

أو فيما^(١) جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام^(٢) حسب ما يأتي، وذلك^(٣) لأنَّ إهمال معظم الأحكام، وعدم^(٤) الاجتناب كثيراً عن الحرام ممَّا^(٥) يقطع بأته^(٦) مرغوب عنه شرعاً، وممَّا^(٧) يلزم تركه إجماعاً (*).

(١) عطف على «مطلقاً» يعني: أو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام... إلخ.

(٢) حيث إنَّ الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة محلٌّ بالنظام، أو سبب للمشقة المجوزة للاقتحام في بعض الأطراف، فيكون المقام كالاضرار إلى بعض الأطراف بل عينه.

(٣) تعليل لقوله: «فهي قطعية» وأنه لا يجوز الإهمال، لما تقدم من الوجهين كما عرفت توضيحه بقولنا: «وبالجملية: فيمكن...».

(٤) معطوف على «إهمال» من باب عطف الخاص على العام.

(٥) خبرُ قوله: «لأنَّ الإهمال».

(٦) الضمير راجع إلى الموصول في «ممَّا» المراد به الأمور المرغوب عنها شرعاً، وهذا إشارة إلى أوّل الوجهين المذكورين، أعني به الخروج عن الدين.

(٧) عطف على «ممَّا يقطع» وهذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه المستدل بها على حرمة إهمال معظم الأحكام.

(*): وفيه أولاً: أنَّ المسألة لم تكن معنونة عند القدماء حتى يتضح حال الإجماع

لديهم.

وثانياً: أنه على فرض العلم باتفاقهم على حرمة إهمال الأحكام، وعلى تقدير تمامية مقدمات الانسداد عندهم، لم يكن ذلك إجماعاً تعبيرياً، إذ يحتمل قوياً استنادهم في ذلك إلى حكم العقل بقبح المخالفة القطعية الكثيرة أو غيره.

إن قلت ^(١): إذا لم يكن العلمُ بها منجزاً لها، للزوم ^(٢) الاقتحام في بعض الأطراف كما أشير إليه ^(٣)، فهل ^(٤) كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذٍ ^(٥) - على تقدير المصادفة - إلا عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة ^(٦) عليها إلا مؤاخذةً بلا برهان؟

قلت: هذا ^(٧) إما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط،

(١) توضيحه: أنه بعد سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، لفرض وجوب الاقتحام أو جوازه في بعض الأطراف، يكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان - في غير ما وجب أو جاز الاقتحام فيه من سائر الأطراف - محكمةً، فلو خالف الأحكام الإلزامية الواقعة في سائر الأطراف لزم أن لا يعاقب عليه، لكونه عقاباً بلا بيان، مع أن المسلم استحقاقه للعقوبة وصحة مؤاخذته.

(٢) تعليل لعدم التنجيز، وضميراً «بها، لها» راجعان إلى الأحكام.

(٣) بقوله قبل أسطر: «فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه».

(٤) الاستفهام إنكاري، أي: لا يكون العقاب على المخالفة - على تقدير

المصادفة - إلا عقاباً بلا بيان.

(٥) أي: حين لزوم الاقتحام في بعض الأطراف أو جوازه.

(٦) معطوف على «العقاب» أي: وهل كان المؤاخذة عليها إلا مؤاخذة

بلا برهان؟

(٧) أي: العقاب بلا بيان إما يلزم لو لم يعلم وجوب الاحتياط، فإذا علم

وجوبه لم يلزم ذلك، بل كان عقاباً مع البيان.

وغرضه من هذا الكلام: منع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بإثبات

البيان وهو إيجاب الاحتياط الراجع لموضوع هذه القاعدة في الأطراف التي لا اضطراب

وقد عُلِمَ به ^(١) بنحو اللّم ^(٢)، حيث ^(٣) عُلِمَ اهتمامُ الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه ^(٤) عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان ^(٥) بالالتزام ببعض المحتملات.

إليها، والمثبت لكون العقاب فيها مع البيان.

وحاصل ما أفاده في منع جريانها وجهان، يستكشف من كل منهما وجوب

الاحتياط:

أحدهما: أنّ الشارع لما اهتم بحفظ أحكامه حتى في حال الشك وانسداد باب العلم والعلمي إليها، لما تقدّم من أنّ إهمال معظم الأحكام مستلزم للخروج عن الدين، وهو مرغوب عنه عنده، كان اهتمامه هذا بحفظ أحكامه علّةً لإيجاب الاحتياط ولو في بعض المحتملات - أي غير الأطراف التي وجب الاقتحام فيها - فمن شدة هذا الاهتمام يحصل لنا العلم بإيجابه الاحتياط لحفظ الأحكام، ومع العلم بإيجابه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير ما وجب الاقتحام فيه، لورود قاعدة الاحتياط الشرعي عليها، وكونها بياناً على التكاليف الفعلية الواقعية.

(١) أي: بإيجاب الاحتياط، والواو في «وقد علم» للحال.

(٢) وهو الاستدلال على المعلول بوجود العلة، لما عرفت من أنّ اهتمام الشارع

علّة لإيجاب الاحتياط.

(٣) تقريب للدليل اللّمي.

(٤) هذا الضمير راجع إلى اهتمام الشارع، يعني: ينافي عدم إيجاب الشارع

الاحتياط اهتمامه بحفظ أحكامه، وقوله: «الموجب» صفة للاحتياط.

(٥) يعني: ولو كان الاحتياط بالالتزام ببعض المحتملات، لاتمامها الموجب

لحصول العلم بالواقع.

مع صحة ^(١) دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال ^(٢)، وأتته ^(٣) مرغوب عنه شرعاً قطعاً [وأما مع استكشافه] ^(٤) فلا تكون المؤاخذه والعقاب حينئذٍ ^(٥) بلا بيان وبلا برهان كما حققناه في البحث وغيره.

وأما المقدمة الرابعة ^(٦)،

(١) هذا هو الوجه الثاني لاستكشاف وجوب الاحتياط، وحاصله: أن الإجماع على عدم جواز الإهمال في حال الانسداد - كما تقدم تقريبه - يكشف عن وجوب الاحتياط شرعاً، ومع هذا الوجوب لا يكون العقاب بلا بيان.

(٢) أي: حال الانسداد.

(٣) معطوف على «عدم» وضميره راجع إلى الإهمال.

(٤) الظاهر أنه سهو من الناسخ، ويؤيده خلوه بعض النسخ المصححة عنه، وذلك للاستغناء عنه بقوله: «وقد علم به بنحو اللّم» فالحق إسقاطه، فيكون قوله: «فلا تكون» متصلاً بـ «قطعاً» ونتيجةً لإيجاب الاحتياط الثابت بالدليل اللّمي وبالإجماع المذكورين (*).

(٥) أي: حين وجوب الاحتياط شرعاً.

(٦) تعرض المصنف وفاقاً للشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لتفصيل ما أجمله في المقدمة الرابعة، وقد عرفت اشتغالها على مطالب ثلاثة:

(* لا يخفى أن مستند وجوب الاحتياط إن كان هو الإجماع، فهو حكم شرعي، وليس عقلياً من باب منجزية العلم الإجمالي حتى يقال: إنّه لو جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه لسقطَ اعتباره في سائر الأطراف أيضاً.

وعليه، فلا مانع من جعل إيجابه في بعض الأطراف فحسب لا جميعها، بناءً على إمكان إيجاب الاحتياط الشرعي.

فهي^{١١} بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام

الأول: عدم وجوب الاحتياط التام، بل عدم جوازه في الجملة.

الثاني: إبطال الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة.

الثالث: إبطال الرجوع إلى فتوى المجتهد الانفتاحي.

وسياقي بيان كل واحدٍ منها عند تعرض المصنف له.

قال شيخنا الأعظم: «المقدمة الثالثة في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال

بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط، أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه

الأصل في تلك المسألة، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها (*).

فنقول: إن كلاً من هذه الأمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة لامتثال

الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب في المقام، ومنها ما لا يجري»^{١٢}.

(١) هذا شروع في المطلب الأول، وحاصل ما أفاده فيه: أن الاحتياط التام إن

كان عسره مخللاً بالنظام، فلا كلام في عدم وجوبه، بل عدم جوازه عقلاً.

وإن لم يكن عسره مخللاً به، فعدم وجوب الاحتياط محلّ نظر بل منع، يعني:

أن الاحتياط إذا لم يوجب اختلال النظام، فقاعدة نفي العسر والمخرج غير حاکمة

عليه حتى يرتفع بها وجوبه، فوجوبه باقٍ وإن كان عسراً، وذلك لما أفاده بقوله:

(*). وكان الأنسب تقديم البحث عن حكم الرجوع إلى فتوى الانفتاحي على

التكلم عن حكم الرجوع إلى الأصل في كل مسألة، إذ الأصل دليل حيث لا دليل،

فلا بدّ أولاً من إبطال الرجوع إلى فتوى الانفتاحي، ثم التكلم عن حال جريان

الأصل.

« وذلك لما حققناه ... إلخ ».

وتوضيحه: أن دليل نفي التمسر والضرر ونحوهما يحتمل فيه معانٍ عديدة، وقد وقع اثنان منها مورد البحث والنقاش بين الشيخ والمصنف رحمهما، فاختار الشيخ الأعظم أن المنفي نفس الحكم الذي ينشأ منه الضرر والخرج، بدعوى: أن الضرر والخرج من صفات نفس الحكم، بحيث يصح حمل كل منهما عليه ويقال: « هذا الحكم ضرر أو خرج »^(١).

وعليه، فيكون نفي الضرر والخرج بسيطاً، ومعنى بساطة نفيهما نفي أنفسهما، فإن معنى بساطة النفي نفي الشيء وسلبه، في مقابل تركب النفي، فإن معناه نفي شيء عن شيء وسلبه عنه، كما هو الحال في الجعل البسيط والمركب.

وبالجملة: فنفي الضرر والخرج هنا بسيط، لوروده على نفس الحكم الضري والخرجي، ومعنى قوله عليه: « لا ضرر أو لا خرج » أن الحكم الذي هو ضرر أو خرج منفي، يعني: أنه لا جعل له، فالمنفي هو ما يتلو « لا » النافية حقيقةً وبلا عناية.

واختار المصنف رحمته - كما سيأتي في قاعدة لا ضرر^(٢) - أن المنفي هو متعلق الحكم وموضوعه، وهو الفعل الضري والخرجي، فمعنى « لا ضرر » أنه لا بيع ضري مثلاً. لكن بما أنه لا معنى لورود النفي التشريعي حينئذٍ على ما هو موجود تكويناً وبالوجدان كالضرر والخرج فيما نحن فيه، حيث إنهما موجودان في الخارج

(١) فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٦٠

(٢) لاحظ منتهى الدراية، ج ٧، ص ٤٨٣

دائماً، فلا محالة يتوجه النفي إلى الموضوع ظاهراً وإلى الحكم واقعاً، ويقال: إن الفعل الضرري أو الحرجي لا حكم له، فمعنى قول الشارع: «لا ضرر» أن البيع الضرري منفي حكمه، كقوله: «لا شك لكثير الشك» فإن معناه: أن الشك الكثير منفي حكمه يعني لا حكم له، فيكون نفي الضرر حينئذٍ من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وقد ظهر بما ذكرنا: أن ارتفاع الحكم الأوّلي - تكليفاً أو وضعياً - بالضرر أو الحرج منوط بكون متعلقه ضررياً أو حرجياً، فإذا لم يكن في المتعلق ضرر أو حرج لم يرتفع حكمه الأوّلي، وإن كان الحكم الأوّلي علّةً للوقوع في الضرر والحرج. هذا محصل الوجهين اللذين اختارهما الشيخ والمصنف رحمتهما، وعليهما يترتب جريان قاعدة العسر في المقام وعدم جريانها.

فبناءً على المعنى الأوّل الذي اختاره الشيخ رحمته تجرّي القاعدة، لأن الاحتياط بالجمع بين المحتملات نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعية، فالملقي في الحرج حقيقةً هو تلك الأحكام، فهي منفية بدليل نفي الحرج، فالاحتياط الحرجي منفي بقاعدة الحرج الرافعة للأحكام الواقعية التي نشأ منها الاحتياط الحرجي.

وبناءً على المعنى الثاني الذي اختاره المصنف رحمته لا تجرّي القاعدة، ضرورة أنه لا عسر في نفس متعلقات التكاليف الواقعية، إذ لو كانت معلومةً لما كان فيها حرج أصلاً، وإتّما يكون الحرج في الجمع بين المحتملات من باب الاحتياط، هذا.

ثم إن شيخنا الأعظم استدللّ على بطلان الاحتياط بوجهين، حيث قال: «أما الاحتياط فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلا أنه في المقام غير واجب لوجهين:

فيما^١) يوجب عسره اختلال النظام، وأما فيما لا يوجب فمحلٌ نظري، بل منع، لعدم^٢) حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط؛ وذلك^٣) لما حققناه^٤) في معنى ما دلّ على نفي الضرر والعسر،

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام، إلى أن قال:
الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد في التزامه، لكثرة ما يحتمل موهوماً
بوجوبه ... إلخ»^١.

ولم يتعرض المصنف رحمته للإجماع هنا، وناقش فيه في الحاشية، فراجع^٢.

(١) متعلق بـ «بلا كلام» وضمير «عسره» راجع إلى الاحتياط التام، يعني:
أن عدم وجوب الاحتياط التام مما لا إشكال فيه في كل مورد كان عسره موجباً
لاختلال النظام، وأما الموارد التي لا يوجب عسره فيها اختلال النظام، فعدم وجوبه
محل نظري، بل منع.

(٢) تعليل لكون عدم وجوب الاحتياط - فيما إذا لم يوجب اختلال النظام -
محل نظر بل منع، وقد تقدم توضيحه.

(٣) تعليل لقوله «لعدم حكومة» وقد مرّ بيانه.

(٤) سيأتي تفصيله في آخر بحث الاشتغال، وأفاد في وجهه في الحاشية بما لفظه:
«فإنه لا يبعد أن يكون مفادها بملاحظة نظائرها نفي ما للأمر العسر من الإلزام
وغيره من الأحكام التي تقتضي المثّة رفعها عنه، لا نفي الحكم الذي ينشأ منه العسر.
وعليه، لا يكون قاعدة العسر ناهضةً على الجواز، لأن الإلزام في المقام ليس

(١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٠٣ - ٤٠٤»

(٢) «حاشية الرسائل، ص ٧٩»

من ^(١) أن التوفيق بين دليلهما ^(٢) ودليل التكليف ^(٣) أو الوضع ^(٤) المتعلقين بما يعتمدهما ^(٥) هو ^(٦) نفيهما ^(٧) عنهما بلسان نفيهما ^(٨)،

إلا بأمر يسيرة، وإثما العسر إنما جاء من قبل امتثال التكليف بها بعد طروء الجهل والإجمال عليها... إلخ» ^(٩).

(١) بيان للموصول في قوله: «لما حققناه».

(٢) أي: دليل نفي الضرر والعسر.

(٣) كدليل وجوب الوضوء الذي له إطلاق بالنسبة إلى الضرر والهرج وغيرهما، فإذا تردّد الماء المطلق بين مائعات كثيرة يعسر الاحتياط بتكرار الوضوء بالجميع لإحراز كونه بقاء مطلق، فلا حكومة لمثل «ما جعل عليكم في الدين من حرج» على ما دلّ على وجوب تحصيل الطهارة المائية للدخول في الصلاة ونحوها مما يشترط بها.

(٤) كدليل لزوم العقد مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾.

(٥) أي: بما يعمّ الضرر والهرج، يعني: أن الدليل الأوّلي يعمّ الضرر والهرج، فإنّ إطلاق دليل وجوب الوضوء يشمل الوضوء الضروي وغيره، وكذا دليل الحكم الوضعي، ووجه الشمول إطلاق دليل الحكم الأوّلي من حيث الحالات.

(٦) خبرٌ «أن التوفيق» ومرجه إلى التوفيق.

(٧) أي: نفي التكليف والوضع.

(٨) هذا الضمير وضمير «عنهما» راجعان إلى الضرر والهرج، يعني: أن التكليف والوضع يُنفيان عن الموضوع الضروي والهرجي بلسان نفي نفس الضرر

فلا يكون له ^(١) حكومة على الاحتياط العسر إذا كان ^(٢) بحكم العقل (*).
لعدم ^(٣) العسر في متعلق التكليف،

والحرج، ولذا يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ويعبر عنه بأن الموضوع الضري أو الحرجي لا حكم له.

(١) أي: لما دلّ على نفي الضرر والحرج، ووجه عدم الحكومة ما تقدم من أنّ قاعدة العسر لا تجري إلّا فيما إذا كان متعلق الحكم عسرياً، كالوضوء حال شدة البرد لبعض الأشخاص. وأمّا إذا لم يكن في متعلقه عسر، فلا تجري.

والمقام من هذا القبيل، إذ متعلقات التكاليف الواقعية إن كانت معلومة لنا لم يكن في امتثالها عسر أصلاً، وإثماً نشأ العسر من الجمع بين المحتملات والوقائع المشتبهة، فلا موضوع لقاعدة نفي العسر هنا.

(٢) أي: كان الاحتياط، والتقييد بحكم العقل لإخراج الاحتياط الشرعي، فإنّ حكومة قاعدة العسر عليه حينئذٍ في محله، إذ متعلق وجوب الاحتياط الشرعي - وهو الجمع بين المحتملات - عسري.

(٣) تعليل لـ «فلا يكون».

(* لا يخفى أنّ مقتضى مفهومه تسليم حكومة قاعدة نفي العسر على الاحتياط إذا كان بحكم الشرع.

لكنه مشكل، لعدم صلاحية القاعدة للحكومة على حكم ثبت لموضوعه بهذا العنوان كإيجاب الاحتياط الشرعي في المقام، إذ لا يكون مقتضى الشيء رافعاً له، كما قرر في محله.

إلّا أن يمنع تشريعه بهذا العنوان العسري، فإنّ للحكومة قاعدة نفي العسر حينئذٍ على إيجاب الاحتياط مجالاً بناءً على إمكان إيجابه شرعاً، فتدبر.

وإنما هو ^(١) في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم ^(٢) لو كان معناه ^(٣) نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل ^(٤) - لكانت قاعدة نفيه محكمة ^(*) على قاعدة الاحتياط، لأن العسر حينئذ ^(٥) يكون من قبيل التكاليف المجهولة، فتكون ^(٦) منفية بنفيه.

(١) هذا الضمير راجع إلى العسر، وضمير «محتملاته» راجع إلى التكليف.

(٢) استدراك على قوله: «فلا يكون له حكومة» وغرضه: أنه بناءً على ما

اختاره الشيخ الأعظم في معنى نفي الضرر والحرج - من جعلهما عنوانين لنفس الحكم، فيكون «لا ضرر» من النفي البسيط - يتجه حكومة قاعدة نفي العسر على الاحتياط العسر، لأن العسر نشأ من الأحكام الواقعية، فتنفيها القاعدة، إذ الموجب للعسر والمُلقي للعبد فيه هو تلك الأحكام.

(٣) أي: معنى ما دلّ على نفي الضرر والعسر.

(٤) والقائل هو الشيخ الأعظم رحمته، وقد تقدّم توضيح كلامه.

(٥) أي: حين كون معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر.

(٦) أي: فتكون التكاليف المجهولة منفية بنفي العسر.

^(*) يمكن منع حكومة قاعدة نفي العسر على قاعدة الاحتياط حتى على مختار الشيخ أيضاً، حيث إن الجمع بين المحتملات وإن كان موجباً للحرج، لكن منشأه إنما هو حكم العقل من باب وجوب الإطاعة، لا حكم الشارع حتى تكون القاعدة حاکمةً عليه.

وعليه، فلا فرق في عدم حكومة القاعدة على الاحتياط بين مذهب الشيخ

ولا يخفى أنه على هذا ^(١) لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها ^(٢)، بل لا بد

(١) المشار إليه هو قوله: «نعم لو كان معناه ... إلخ» وهذا تعريض بشيخنا الأعظم، حيث إنه ^{تثبُّت} ذهب إلى وجوب الاحتياط في بقية الأطراف بعد ارتفاع وجوبه في جميعها بقاعدة نفي العسر، حيث قال: «فتحصل ممَّا ذكرنا: أن العمدة في ردِّ الاحتياط هي ما تقدم من الإجماع ولزوم العسر دون غيرهما ... إلى أن قال: ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار، لما تقرّر في مسألة الاحتياط من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملاتٍ، وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر، تعيّن مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ... إلخ» ^(١).

وحاصل التعريض: أنه لا موجب لرعاية الاحتياط في بقية الأطراف، حيث إنَّ التكليف المعلوم إجمالاً إن كان في مورد الاضطرار، فلا علم بالتكليف في غير ما اضطرَّ إليه، ومع عدم العلم به لا موجب للاحتياط فيه، وسيأتي تفصيل الكلام حول سقوط العلم الإجمالي عن التأثير وعدمه مع الاضطرار إلى بعض الأطراف، فانتظر ^(٢).

وعليه، فيتعيّن استكشاف وجوب الاحتياط من اهتمام الشارع بحفظ أحكامه حتى في ظرف الجهل والانسداد، وإلا فلا وجه للاحتياط العقلي.

(٢) أي: في تمام الأطراف.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٢٠ - ٤٢١

«٢» منتهى الدراية، ج ٧، ص ٥ - ١٩

من دعوى وجوبه^(١) شرعاً، كما أشرنا إليه^(٢) في بيان المقدمة الثالثة، فافهم وتأمل جيداً.

وأما الرجوع إلى الأصول^(٣)، فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياطٍ أو

(١) أي: وجوب الاحتياط.

(٢) حيث قال: «قلت: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به

... إلخ».

(٣) هذا شروع في المطلب الثاني أعني به إبطال الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة بخصوصها، وقد أفاد ذلك الشيخ الأعظم رحمته بقوله: «وأما الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة ... فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاءه استصحاب، كالماء المتغير بعد زوال التغير، وإلا فإن كان الشك في أصل التكليف كشرب التتن أجري البراءة، وإن كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والإتمام، فإن أمكن الاحتياط وجب، وإلا تخير ...» ثم أخذ في رده، إلى أن قال: وبالجملة: فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، وبالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرص ... إلخ»^(١).

ولكن المصنف استدلل على ذلك ببيان أبسط، ومحصّل ما أفاده: أن الأصول إما نافية للتكليف وإما مثبتة له، أما المثبتة فلا بأس بجريانها، لوجود مقتضي وعدم المانع.

أما الأول، فلحكم العقل إن كان الأصل عقلياً كاحتياط، وعموم النقل إن

استصحابٍ مثبتٍ للتكليف، فلا مانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل^{١)} وعموم النقل، هذا. ولو قيل^{٢)} بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم

كان شرعياً كالاستصحاب.

وأما الثاني، فلأنَّ المنجِّز للواقعيات - سواء أكان هو العلم الإجمالي، أم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، أم الإجماع، أم وجوب الاحتياط الشرعي المستكشف من العلم باهتمام الشارع بأحكامه - لا يكون مانعاً عن جريان الأصول المثبتة، لوضوح عدم المنافاة بين ما هو المنجِّز للواقعيات وبين الأصول المثبتة لها، كما هو واضح.

وأما الأصول النافية، فسيأتي الكلام عنها.

ثم إنه قد استدللّ على بطلان الرجوع إلى الأصول المثبتة للتكليف بوجهين:

أحدهما مشترك بين جميعها، وهو: لزوم الحرج من العمل بها، كما عرفته من عبارة شيخنا الأعظم (*).

والآخر: مختص بالاستصحاب، وسيأتي توضيحه.

(١) يعني: مع وجود المقتضي - من حكم العقل أو عموم النقل وعدم المانع -

لا وجه لعدم جريان الأصول المثبتة، كما عرفت توضيحه.

(٢) هذا هو الوجه الثاني المختصّ بالاستصحاب، وحاصله: أنه لا يجري

الاستصحاب المثبت للتكليف في أطراف العلم الإجمالي، مثلاً إذا علمنا إجمالاً بوجود بعض الأفعال في زمن حضور الإمام عليه السلام كوجوب صلاة الجمعة والعيدين

(* لكن فيه: أنه لا يلزم الحرج من ذلك أصلاً، لقلة موارد الأصول المثبتة فيما

هو محلّ الكلام من الشبهات الحكمية.

الإجمالي، لاستلزام^(١) شمول دليله لها^(٢) التناقض في مدلوله^(٣)، بدهاة^(٤) تناقض حرمة النقض في كل^(٥) منها لوجوبه^(٦) في البعض، كما هو^(٧) قضية «ولكن

ووجوب التسيبحات الأربع مثلاً في الصلوات الثلاثية والرباعية، ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال وغيرها، وعلمنا إجمالاً أيضاً بانتقاض بعض هذه الأحكام في زمن الغيبة، لدخل حضوره عليه السلام في بعضها، ولكن لم نعلم ذلك بعينه، فإنه لا مجال حينئذٍ لاستصحاب كل واحد من تلك الأحكام، لعدم شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي، للمناقضة بين صدر الدليل وذيله كما ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمته الله، وقد تقدم في موضعين توضيح التناقض^(٨).

(١) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي.

(٢) أي: شمول دليل الاستصحاب للأطراف.

(٣) هذا الضمير وضمير «دليله» راجعان إلى الاستصحاب.

(٤) تعليل للتناقض بين صدر الدليل وذيله.

(٥) أي: من الأطراف.

(٦) أي: لوجوب النقض، وهو متعلق بقوله: «تناقض» وتقريب له، يعني: أن

من الواضح مناقضة حرمة النقض في كل واحد من الأطراف - الاستفادة من قوله:

«لا تنقض» - لوجوب النقض في بعضها وهو المعلوم بالإجمال.

(٧) أي: وجوب النقض، غرضه: أن وجوب النقض هو مقتضى قوله عليه السلام:

«ولكن تنقضه بيقين آخر».

(١) راجع آخر بحث الموافقة الالتزامية، ج ٤، ص ٥٢٥، والأدلة العقلية على حجية الخبر في هذا

تنقضه بيقين آخر» وذلك لأنه^(١) إنما يلزم فيما إذا كان الشكّ في أطرافه فعلياً.

(١) أي: لأنّ التناقض إنّما يلزم ... إلخ، وهذا تعليل لقوله: «فلا مانع من إجرائها» وغرضه: إثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف حتى على القول بعدم جريانه في أطرافه العلم الإجمالي من جهة التناقض المزبور.

توضيحه: أنّ التناقض بين صدر دليله وذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الأطراف كما هو مقتضى صدره، لأنّه المناقض للحكم بوجود النقض في بعضها وهو المعلوم بالإجمال كما هو مقتضى ذيله. وجريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الأطراف منوط بتحقق موضوعه وهو اليقين والشكّ الفعليان، وهو غير حاصل، لتوقفه على الالتفات إلى كلّ واحدٍ من الأطراف، ولا يحصل هذا الالتفات للمجهّد إلاّ تدريجاً كما هو واضح، ومن المعلوم أنّ المدار في الاستصحاب على الشكّ الفعلي لا التقديري، ولازمٌ عدم الالتفات فعلاً إلى جميع الفروع هو عدم العلم الإجمالي بالتناقض.

فقوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» أجنبي عن المقام مع فرض عدم الالتفات الفعلي، فيكون كلّ فرع يستنبط المجتهد حكمه مورداً لصدر الدليل - أعني به «لا تنقض» - فقط، ولا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المزبور، للغفلة عن سائر الأطراف، المانعة عن تحقق الشكّ الفعلي، فإنشكال التناقض غير وارد هنا.

وبيان أوجز: أنّ التناقض يكون بين حرمة النقض ووجوبه، وهذان الحكمان كغيرهما من الأحكام منوطان بموضوعهما، ولا موضوع للحكم الثاني - أعني به وجوب النقض - لأنّ موضوعه الشكّ الفعلي، وهو مفقود، لعدم الالتفات دفعةً إلى جميع الفروع حتى يحصل العلم الإجمالي بالتناقض الحالة السابقة فيها. ومع الالتفات التدريجي لا يحصل علم إجمالي حتى يتحقق موضوع وجوب النقض،

تنقضه بيقين آخر» وذلك لأته^١ إنّما يلزم فيما إذا كان الشكّ في أطرافه فعلياً.

(١) أي: لأنّ التناقض إنّما يلزم ... إلخ، وهذا تعليل لقوله: «فلا مانع من إجرائها» وغرضه: إثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف حتى على القول بعدم جريانه في أطرافه العلم الإجمالي من جهة التناقض المزبور.

توضيحه: أنّ التناقض بين صدر ذليله وذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الأطراف كما هو مقتضى صدره، لأنّه المناقض للحكم بوجود النقض في بعضها وهو المعلوم بالإجمال كما هو مقتضى ذيله. وجريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الأطراف منوط بتحقيق موضوعه وهو اليقين والشكّ الفعليان، وهو غير حاصل، لتوقفه على الالتفات إلى كلّ واحدٍ من الأطراف، ولا يحصل هذا الالتفات للمجتهد إلّا تدريجياً كما هو واضح، ومن المعلوم أنّ المدار في الاستصحاب على الشكّ الفعلي لا التقديري، ولازمُ عدم الالتفات فعلاً إلى جميع الفروع هو عدم العلم الإجمالي بالتناقض.

فقوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» أجني عن المقام مع فرض عدم الالتفات الفعلي، فيكون كلّ فرعٍ يستنبط المجتهد حكمه مورداً لصدر الدليل - أعني به «لا تنقض» - فقط، ولا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المزبور، للغفلة عن سائر الأطراف، المانعة عن تحقق الشكّ الفعلي، فإشكال التناقض غير وارد هنا.

وبيان أوجز: أنّ التناقض يكون بين حرمة النقض ووجوبه، وهذان الحكمان كغيرهما من الأحكام منوطان بموضوعهما، ولا موضوع للحكم الثاني - أعني به وجوب النقض - لأنّ موضوعه الشكّ الفعلي، وهو مفقود، لعدم الالتفات دفعةً إلى جميع الفروع حتى يحصل العلم الإجمالي بالتناقض الحالة السابقة فيها. ومع الالتفات التدريجي لا يحصل علم إجمالي حتى يتحقق موضوع وجوب النقض،

ومنه ^{١١} قد انقذ ثبوتُ حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول

الاستصحاب في المقام - ينافي ما جعله المصنف مقدمةً أولىً لدليل الانسداد، من دعوى العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية في الشريعة المقدسة. هذا تمام الكلام حول الأصول المثبتة.

(١) أي: ومن عدم العلم الإجمالي بالانتقاض لأجل الغفلة والذهول عن بعض الأطراف ظهر ... وحاصل مراده: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية للتكليف أيضاً، لعدم لزوم محذور التناقض، لأجل الغفلة عن بعض الأطراف كما تقدم، فحكم العقل بجريان الأصل العقلي، وعموم النقل بالنسبة إلى الأصل الشرعي باقٍ على حاله.

وتوضيحه: أن المانع من جريان الأصول النافية أحد أمور: إمّا العلم الإجمالي بثبوت التكاليف، وإمّا الإجماع على وجوب الاحتياط في الجملة، وإمّا العلم باهتمام الشارع بالتكاليف الموجب للعلم بإيجابه الاحتياط. وشيءٌ من هذه الأمور لا يصلح للمانعية.

أمّا الأول، فلانحلاله بالعلم أو العلمي أو الأصول المثبتة التي قد عرفت عدم المانع من جريانها، ومع الانحلال لا مانع من جريان الأصول النافية في باقي أطرافه.

وأمّا الأخيران، فلتوقف مانعتهما على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، إذ المتيقّن من الإجماع على وجوب الاحتياط، أو استكشافه من العلم باهتمام الشارع بالأحكام الشرعية هو صورة عدم ثبوت مقدار معتدّ به من التكاليف، وأمّا مع ثبوته - وإن لم يكن مساوياً للمعلوم بالإجمال - فلا يثبت إجماعٌ على وجوب الاحتياط في غيره، ولا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف

النافية أيضاً^(١)، وأتته^(٢) لا يلزم محذورٌ لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً^(٣) أو شرعاً^(٤) من إجرائها، ولا مانع كذلك^(٥) لو كانت^(٦) موارد الأصول المثبتة بضميمة ما عُلم تفصيلاً أو نهض عليه علمي^(٧)

ليستكشف به وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك المقدار المعلوم.

وعليه، فلا مانع حينئذٍ من جريان الأصول النافية لا شرعاً كالإجماع، ولا عقلاً كالعلم الإجمالي، فظهر عدم بطلان الرجوع إلى الأصول النافية، وقد كانت تامة المقدمة الرابعة متوقّفةً على بطلانه.

(١) أي: كما في الأصول المثبتة.

(٢) الضمير للشأن، وهذا بيان لوجه الانقذاح.

(٣) كالعلم الإجمالي، وضمير « لها » راجع إلى الأطراف.

(٤) كالإجماع، وضمير « إجرائها » راجع إلى الأصول النافية.

(٥) أي: عقلاً أو شرعاً.

(٦) غرضه: أن عدم المانع العقلي أو الشرعي من إجراء الأصول النافية

موقوف على انحلال العلم الإجمالي الكبير بثبوت مقدارٍ من التكاليف بالعلم التفصيلي

الحاصل من الأخبار المتواترة والضرورة والإجماع القطعي بضميمة الأصول المثبتة، أو

انحلاله بثبوت مقدار من التكاليف بالأمارات المعتبرة مع الأصول المثبتة. إذ مع انحلال

العلم الإجمالي الكبير لا يبقى علم إجمالي حتى يلزم من جريان الأصول النافية في

باقي أطرافه محذور عقلي وهو المخالفة القطعية الكثيرة، أو شرعي وهو مخالفة

الإجماع على وجوب الاحتياط، حتى تحرم مخالفته. كما لا سبيل حينئذٍ إلى العلم

باهتمام الشارع بالتكاليف حتى يستكشف به وجوب الاحتياط شرعاً.

(٧) المراد به هنا: العلمي الوافي ببعض الأحكام بحيث لا يؤثر في انحلال العلم

بمقدار^١ المعلوم إجمالاً (*). بل بمقدار^٢ لم يكن

الإجمالي بالأحكام إلا بعد ضمّ ما يثبت بالأصول المثبتة إليه.
وعليه، فلا يتوهم منافاة قوله: «أو نهض عليه علمي» لما ذكره في المقدمة الثانية من مقدّمات دليل الانسداد من انسداد باب العلم والعلمي.
وجه عدم المنافاة: أن المقصود بانسداد باب العلمي في تلك المقدمة هو العلمي الوافي بمعظم الأحكام، بحيث لا يلزم من إجراء البراءة في الموارد الباقية محذور المخالفة القطعية، بخلاف العلمي هنا، فإن المقصود به - كما عرفت - وفاؤه بمعظم الأحكام بضميمة الأصول المثبتة، لا بمجردة.
(١) خبر قوله: «كانت».

(٢) عطف على «بمقدار» وإضراب عن اعتبار كون موارد الأصول المثبتة للتكليف بمقدار أطراف العلم الإجمالي، في انتفاء المانع العقلي أو الشرعي عن إجراء الأصول النافية، ويريد بهذا الإضراب: أنه لا مانع عقلاً أو شرعاً عن إجراء الأصول النافية حتى لو لم تكن موارد الأصول المثبتة بمقدار أطراف العلم الإجمالي أيضاً، بأن كانت أقلّ منها، بحيث لم يكن مع هذا المقدار الأقل مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، فالمناطق في انتفاء المانع عن إجراء الأصول النافية هو عدم استكشاف إيجاب الاحتياط، لا عدم كون المعلوم بمقدار جميع الأطراف.

وبعبارة أخرى: أن إجراء الأصول النافية وعدم وجوب الاحتياط قد يكون لأجل انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار جميع أطراف المعلوم بالإجمال علماً أو علمياً

(*) لكن دعوى الانحلال تنافي أيضاً ما أفاده في دفع محذور المناقضة من الغفلة عن العلم الإجمالي حين استنباط الأحكام، إذ الانحلال فرع الالتفات إلى العلم، كما لا يخفى!

معه ^(١) مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن ^(٢) بذاك المقدار (*).
ومن الواضح أنه يختلف ^(٣) باختلاف الأشخاص والأحوال.

مع الأصول المثبتة، وقد يكون لأجل قيام الأمارات والأصول على أكثر أطراف
المعلوم بالإجمال، كما إذا فرضنا أن أطرافه عشرة، واستفيد حكم ثمانية منها
بالأمارات المعتبرة والأصول المثبتة، ولم يعلم حكم الطرفين الباقيين، فإنه لا مانع من
إجراء الأصول النافية للتكليف بالنسبة إليهما، ولا يمكن استكشاف إيجاب الاحتياط
فيهما من الإجماع أو العلم باهتمام الشارع.

(١) أي: مع هذا المقدار غير الوافي بجميع الأطراف.

(٢) أي: وإن لم يكن هذا المقدار المعلوم بمقدار جميع الأطراف، بل كان وافياً
بمعظم الأطراف.

(٣) أي: أن ذلك المقدار يختلف باختلاف الأشخاص، فإن بعضاً يختار اعتبار
الخبر الصحيح الأعلائي، وآخر يختار ما هو أوسع من ذلك. فعلى الأوّل يكون
المقدار الثابت من الأحكام أقل من المقدار الثابت بغير الخبر الصحيح الأعلائي، كخبر
الموثوق الصدور مثلاً.

وكذا يختلف باختلاف الأحوال، فإنه يمكن أن يبني المجتهد في أوّل استنباطه
على حجية الخبر الصحيح فقط، وفي حال شيخوخته وتضلعه على اعتبار خبر

(*). لكن هذا مبني على مختاره من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير بأدلة نفي
الحرج، خلافاً للشيخ الأعظم رحمته الله القائل بعدم سقوطه عن التأثير بها، فإنه بعد سقوطه
عن التأثير بأدلة الحرج يكون المانع عن جريان الأصول النافية منحصراً في الإجماع
والعلم بالاهتمام، والمفروض ارتفاعهما بثبوت مقدارٍ من التكليف، بحيث يمنع عن
استكشاف إيجاب الشارع الاحتياط بهما، وإن لم يكن بمقدار المعلوم بالإجمال.

وقد ظهر بذلك^(١): أن العلم الإجمالي بالتكليف ربما ينحلّ ببركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة^(٢)، فلا موجب حينئذٍ^(٣) للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحلّ بذلك^(٤) كان خصوص موارد الأصول النافية

الثقة مثلاً، لكثرة البحث والممارسة في الأدلّة، أو بالعكس، فإنّ المجتهد قد يتبدّل نظره في كل دورةٍ يراجع المسائل، وقد يؤيّد نظره السابق بوجهٍ جديد أدقّ من الوجه الذي استند إليه سابقاً، وهكذا.

(١) أي: بما ذكره بقوله: «لو كانت موارد الأصول المثبتة ... إلى قوله بمقدار المعلوم بالإجمال» وغرضه: أنه إذا كان المقدار الثابت من الأحكام - بالأصول المثبتة وغيرها - بمقدار المعلوم بالإجمال، انحلّ العلم الإجمالي.

(٢) وهي ما نهض عليه علمٌ أو علمي.

(٣) أي: حين انحلال العلم الإجمالي لا موجب للاحتياط لا عقلاً ولا شرعاً. أمّا الاحتياط عقلاً، فلأنّ موجب هو العلم الإجمالي، والمفروض انحلاله.

وأما الاحتياط شرعاً، فلأنّه مع ثبوت هذا المقدار من الأحكام لا إجماع على

الاحتياط، ولا علم باهتمام الشارع يحرز به وجوبه شرعاً.

(٤) يعني: كما ظهر ممّا تقدم في أوّل المقدمة الرابعة - من قوله: «وأما فيما

لا يوجب فمحلّ نظر بل منع ... إلخ» - أنه لو لم ينحلّ العلم الإجمالي بالأصول المثبتة وتلك الضميمة، كان خصوص موارد الأصول النافية ... إلخ.

وبالجملة: ففي صورة عدم الانحلال يجب الاحتياط بمقتضى حجّية العلم

الإجمالي في موارد الأصول النافية. أمّا الأصول المثبتة فهي موافقة لقاعدة الاحتياط.

ولا يخفى أن هذا تعريض بالمشهور القائلين بأنّ نتيجة مقدمات الانسداد

مطلقاً ولو من مضمونات عدم التكليف^{١١} [مضمونات التكليف] محلاً^{١٢} للاحتياط فعلاً، ويُرفع اليد

وجوب العمل بالظن وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات.

وحاصل التعريض: أنه لو لم ينحلّ العلم الإجمالي يجب الاحتياط عقلاً، ولا يرفع اليد عنه إلا بمقدار يرفع اختلال النظام أو العسر، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. فإن ارتفع الاختلال أو العسر بترك الاحتياط في بعض الموهومات اقتصر على ذلك، فلا وجه لترك الاحتياط في البعض الآخر من الموهومات، فضلاً عن تمام المشكوكات.

وبالجملة: فالمدار رفع العسر، وعليه فلا بدّ في موارد الأصول النافية من الاحتياط، وإن كان احتمال التكليف فيها موهوماً جداً، فضلاً عن كون التكليف فيها مشكوكاً أو مضموناً، ولا يرتفع الاحتياط في شيءٍ منها إلا بمقدار الاختلال أو العسر.

(١) المراد به موهومات التكليف، كما إذا ظنّ بعدم وجوب السورة في الصلاة مثلاً من أمانة، فإنّه ملازم لوجوبها الموهوم أي المرجوح.

وما أفاده إشارة إلى: أنه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي وجب الاحتياط في جميع الموارد التي يحتمل فيها التكليف ولو بالاحتمال الموهوم، بحيث كان عدم التكليف الإلزامي فيها مضموناً، فضلاً عما إذا كان مشكوك التكليف أو مضمونه.

هذا بناءً على كون النسخة «عدم التكليف» كما هو الأصح، وفي بعض النسخ «مضمونات التكليف» ولكن الظاهر سقوط كلمة «عدم» ليناسب الإتيان بكلمة «ولو» للإشارة إلى الفرد الخفي من وجوب الاحتياط مطلقاً، فإنّ الظن أقوى الاحتمالات، فلا حاجة إلى بيان وجوب الاحتياط في المضمونات بكلمة «لو».

(٢) خبر «كان» وقوله: «فعلاً» أي: حين عدم الانحلال.

عنه فيها ^١ كلاً أو بعضاً، بمقدار ^٢ رفع الاختلال أو رفع العسر - على ما عرفت ^٣ - لا محتملات ^٤ التكليف مطلقاً.

وأما الرجوع ^٥ إلى فتوى العالم، فلا يكاد يجوز،

(١) أي: في موارد الأصول النافية، وضمير «عنه» راجع إلى الاحتياط.

(٢) متعلق بـ «ويرفع اليد» وبيان لـ «كلاً أو بعضاً».

(٣) في أول تفصيل المقدمة الرابعة بقوله: «فهي بالنسبة ... إلخ» فراجع

(ص ٤١٧).

(٤) معطوف على «خصوص موارد الأصول النافية» يعني: أن محل الاحتياط

- حين عدم انحلال العلم الإجمالي - هو خصوص موارد الأصول النافية، لا جميع

محتملات التكليف مطلقاً يعني حتى في موارد الأصول المثبتة له، كما أن رفع اليد عن

الاحتياط في هذه الموارد - أعني بها المثبتة - إنما هو بمقدار رفع العسر والاختلال،

ولو فرض تحققه بترك الاحتياط رأساً تركناه.

وعليه، فلا نلتزم برفع اليد عن الاحتياط في خصوص موهومات التكليف أو

مشكوكاته، والعمل به في مظنونه كما نسب إلى المشهور.

وبالجملة: ففي فرض عدم الانحلال يكون خصوص موارد الأصول النافية

محلاً للاحتياط، والمناط في رفع اليد عنه حينئذٍ هو لزوم العسر أو اختلال النظام، فلو

لم يرتفع العسر أو الاختلال إلا بترك الاحتياط رأساً تركنا العمل به مطلقاً، يعني حتى

في مظنونات التكليف. كما أنه لو ارتفع العسر أو الاختلال برفع اليد عنه في بعض

الموارد، تركنا العمل به كذلك وعملنا به في الباقي، وإن كان مشكوك التكليف أو

موهومه.

(٥) هذا هو المطلب الثالث والأخير الذي تعرّض له في شرح المقدمة الرابعة،

ضرورة أنه ^(١) لا يجوز إلا للجاهل، لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره ^(٢) إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

وأما المقدمة الخامسة، فلاستقلال العقل بها، وأنه ^(٣) لا يجوز النزول

ولا بدّ من إبطائها أيضاً، وقد نبّه عليه شيخنا الأعظم بقوله: «وأما رجوع هذا الجاهل الذي انسدّ عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل، لوجهين... إلخ» ^(١).

وحاصل ما أفاده المصنف: أن رجوع الانسادي إلى المجتهد الانفتاحي باطل، إذ رجوعه إلى الانفتاحي تقليد له، وهو من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وليس المقام منه حتى يشمل دليل جواز التقليد، ضرورة أن الانسادي يعتقد خطأ الانفتاحي، وأنّ مستنده غير صالح للاعتماد عليه، فالانفتاحي جاهل بنظر الانسادي، وليس رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى يشمل دليله، بل من رجوع الفاضل إلى الجاهل، فيبطل رجوع الانسادي إليه.

(١) أي: أن الرجوع إلى العالم لا يجوز إلا للجاهل.

(٢) أي: فهل يكون رجوع الانسادي إلى من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ فالانسافهم للإنكار، يعني: لا يكون رجوعه إليه إلا من باب رجوع الفاضل إلى الجاهل.

(٣) عطف تفسيري لقوله: «فلاستقلال» وغرضه: أن المقدمة الخامسة - وهي لزوم الإطاعة الظنية عند عدم التمكّن من الإطاعة العلمية - مسلمة، لأنّه ممّا يستقل

- بعد عدم التمكن من الإطاعة العلميّة أو عدم وجوبها - إلّا إلى الإطاعة

به العقل، إذ لو لم تلزم الإطاعة الظنيّة حينئذٍ، بأن جاز التنزل إلى الإطاعة الاحتمالية مع التمكن من الظنية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

توضيح ذلك: أنّ مراتب الإطاعة أربع:

الأولى: العلمية التفصيلية، وفقدانها في المقام معلوم، إذ المفروض انسداد باب العلم بالأحكام.

الثانية: العلمية الإجمالية المعبر عنها بالاحتياط، وفقدانها أيضاً واضح، لعدم إمكانه أو عدم وجوبه، كما مرّ مراراً.

الثالثة: الظنية، وهي أن يأتي المكلف بما يظنّ أنّه المكلف به.

الرابعة: الإطاعة الاحتمالية من الشكّيّة والوهمية، وهي التي لا توجب شيئاً من العلم أو الظن بامتنال التكليف.

ومن المعلوم أنّه بعد فقدان المرتبتين الأوليين تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة وهي الإطاعة الظنية دون الاحتمالية، لمرجوحيتها بالنسبة إلى الامتنال الظني، فنقديمها عليه قبيح، لأنّه ترجيح المرجوح على الراجح (*). هذا.

وقد تعرّض شيخنا الأعظم رحمته لبيان هذه المراتب الأربع بعد ذكر هذه المقدمة بقوله: «توضيح ذلك: أنّه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لامتنال الحكم الشرعي، فله مراتب أربع... إلى أن قال: وهذه المراتب مرتّبة، لا يجوز بحكم العقل العدول

(* لا يخفى أنّ هذا الامتنال الظني يكون من التبعض في الاحتياط، فليس

العمل بالظن لأنّه حجة، بل هو من باب الاحتياط.

الظنية، دون الشكّية أو الوهميّة، لبداهة^(١) مرجوحيتّهما^(٢) بالإضافة إليها^(٣)، وقبح^(٤) ترجيح المرجوح على الراجح.

لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية، مع^(٥) دوران

عن سابقه إلى لاحقه إلّا مع تعذرهما... إلخ»^(١).

(١) تعليل لقوله: «لا يجوز النزول» وقد عرفت توضيحه.

(٢) أي: مرجوحية الإطاعة الشكّية والوهميّة.

(٣) أي: إلى الإطاعة الظنية.

(٤) عطف على «بداهة» أي: ولقبح ترجيح المرجوح.

(٥) يعني: وعدم دوران الأمر، فالأولى تبديل «مع» بـ «وعدم» ليكون

معطوفاً على «عدم وصول».

وكيف كان، فتوضيح ما استدركه بقوله: «لكنك عرفت» على أفاده - من

المراتب الأربع للإطاعة، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، وتعيّن الامتثال الظني

بعد تعذر الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها - هو: أنّه لا تصل النوبة إلى المرتبة الرابعة

وهي الإطاعة الاحتمالية من الشكّية والوهميّة، حتى يدور الأمر بينها وبين المرتبة

الثالثة وهي الإطاعة الظنية، لتقدّم الظنية على غيرها.

وذلك لأنّ وصول الأمر إليها منوط بعدم انحلال العلم الإجمالي الكبير أعني به

العلم الإجمالي بوجود التكاليف الإلزامية بين الوقائع المظنونة والمشكوكة

والموهومة، حتى يكون - بسبب عدم انحلاله - مقتضياً للاحتياط التام، لكن لما لم يكن

الاحتياط التام ممكناً أو لم يكن واجباً، يرفع اليد عنه بالاختصار على الاحتياط

الأمر بين الظنية والشككية والوهمية، من جهة^(١) ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما^(٢) في أخبار الكتب المعتمدة، وقضيته الاحتياط بالإلزام [بالالتزام] عملاً^(٣) بما فيها من التكاليف،

في بعض الأطراف، فيدور الأمر - في الامتثال - بين الأطراف المظنونة وبين المشكوكة والموهومة، ليقال: لا تصل النوبة إلى الأطراف المشكوكة والموهومة ما دامت المظنونة موجودة، لأنه إذا وصلت النوبة إليها وقُدِّمت على المظنونة لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

وأما بناءً على انحلال العلم الإجمالي الكبير بسبب العلم إجمالاً بصدور روايات كاشفة عن أحكام إلزامية موجودة في الكتب المعتمدة، فلا مجال للأطراف الاحتمالية، إذ لا تصل النوبة إليها، بل يجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الثاني أي الصغير، ولا وجه لرفع اليد عن هذا الاحتياط، لعدم لزوم عسر منه فضلاً عن اختلال النظام.

(١) تعليل لقوله: «عدم وصول النوبة... إلخ».

(٢) متعلق بـ «إنحلال».

(٣) قيد لـ «الالتزام» يعني: أن مقتضى الانحلال هو الاحتياط بالالتزام بالعمل

بما فيها من التكاليف.

وقد تحصل ممّا ذكرنا: أن الأمر لا ينتهي إلى الدوران بين الإطاعة الظنية والشككية والوهمية، بعد ما عرفت من بطلان المقدمة الأولى بسبب انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، وأن مقتضى انحلاله به هو الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير، وأطرافه هي الأخبار ولو كان احتمال التكليف فيها موهوماً. ولا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الأصول النافية في غير مورد الأخبار

ولا بأس به ^(١) حيث لا يلزم منه عُسرٌ فضلاً عماً يوجب اختلال النظام.

وما أوردناه ^(٢) على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً

ولو كان التكليف فيها مظلوناً.

وقاعدةٌ قبح ترجيح المرجوح على الراجح أجنبية عن المقام، إذ موردها دوران الأمر بين الأخذ بالمرجوح والأخذ بالراجح بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فيقع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أنه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم إجمالاً بصدور روايات متضمنة لأحكامه تعالى لا دوران أصلاً، إذ المتعين هو الاحتياط في خصوص الأخبار، دون سائر الأمارات ولو أفادت الظنّ بالتكليف.

(١) أي: بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي الصغير وهي الأخبار، كما

تقدم في بيان المقدمة الأولى، وضمير «منه» راجع إلى الاحتياط التام.

(٢) معطوف على «وما أوردناه على المقدمة الأولى» وتوضيحه: أن الدوران

بين الإطاعة الظنية وما دونها موقوف على تمامية المقدمات، والمفروض عدم تماميتها، لما عرفت من بطلان الأولى بالانحلال، وبطلان المقدمة الرابعة، لما تقدم من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً من المثبتة والنافية، لوجود المقتضي له من حكم العقل إن كانت عقلية، وعموم النقل إن كانت شرعية، وعدم المانع منه على تقدير انحلال العلم الإجمالي بالأصول المثبتة، والعلم التفصيلي أو العلمي، كما إذا كان ذلك المقدار الثابت من الأحكام بها بمقدار المعلوم بالإجمال.

وعلى تقدير عدم انحلاله بذلك تجري الأصول المثبتة فقط، ويجب الاحتياط

بمقتضى العلم الإجمالي في موارد الأصول النافية، فإن كان الاحتياط في جميعها موجباً للعسر، فيؤخذ به في المظنونات، ويرفع اليد عنه في غيرها، لئلا يلزم ترجيح

المرجوح على الراجح، كما تقدم ذلك.

ولو كانت نافية، لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة وما^(١) عُلِمَ منه تفصيلاً، أو نهض^(٢) عليه^(٣) دليل معتبر بمقدار^(٤) المعلوم بالإجمال، وإلا^(٥) فالإصول المثبتة وحدها. وحينئذ^(٦) كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً لحكومة العقل، وترجيح^(٧) مظنونات التكليف فيها على غيرها^(٨)، ولو بعد استكشاف^(٩) وجوب الاحتياط في الوجوب شرعاً،

(١) معطوف على «التكليف» والمراد بالموصول هو التكليف.

(٢) معطوف على «علم» أي: ما عُلِمَ أو ما نهض.

(٣) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى التكليف.

(٤) خبر قوله: «لو كان التكليف».

(٥) أي: وإن لم يكن المقدار الثابت من الأحكام - بالأصول المثبتة وغيرها -

بمقدار المعلوم بالإجمال، جاز الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط، ويرجع في موارد الأصول النافية إلى الاحتياط، فيجب الاحتياط في جميعها إن لم يكن مستلزماً للخرج، وإلا رفع اليد عنه بمقدار رفع الحرج، ووجب في الباقي، ومن المعلوم تعين الاحتياط حينئذ في المظنونات، وعدم وصول النوبة إلى المشكوكات والموهومات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٦) أي: وحين الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط كان... إلخ.

(٧) معطوف على «حكومة» وضمير «فيها» راجع إلى «موارد الأصول

النافية».

(٨) أي: غير مظنونات التكاليف، وقوله: «و لو بعد» قيد لقوله: «ترجيح».

(٩) غرضه: أنه بناءً على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير - لأجل

الاختلال أو العسر - يكفي في ثبوت الاحتياط استكشافه شرعاً من الإجماع أو العلم

بعد^١ عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً^٢ على ما عرفت تفصيله. هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النَّظَر الدَّقِيق، فافهم وتدبّر جيّداً.

بالاهتمام، وعلى كلِّ حال يتعيّن جعل مورد الاحتياط خصوصَ المظنونات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(١) قيد لقوله: «في الجملة».

(٢) أمّا الأوّل فلأدلة نفي الحرج، وأمّا الثاني فللزوم الاختلال.

ثم إنَّ المتحصل ممّا أفاده المصنف رحمته في دليل الانسداد: عدم تمامية المقدمة الأولى وهو العلم الإجمالي، لانحلاله، ووجوب الاحتياط في خصوص الأخبار. وعلى تقدير تماميتها وعدم انحلاله، فإن كان المقدار الثابت - بالأصول المثبتة والعلم التفصيلي والعلمي - بمقدار المعلوم بالإجمال جرت الأصول مطلقاً، سواء أكانت مثبتة أم نافية، لوجود المقتضي وعدم المانع، كما تقدم. وإن لم يكن بذلك المقدار جرت الأصول المثبتة فقط، وكانت الأصول النافية مورداً للاحتياط العقلي إن لم يسقط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل دليل الحرج، وإلا فللاحتياط الشرعي المستكشف بالإجماع أو العلم بالاهتمام.

وبالجملة: فعلى تقدير عدم انحلال العلم الإجمالي تكون نتيجة المقدمات لزوم الاحتياط التام في خصوص موارد الأصول النافية إن لم يلزم منه حرج، وإن لزم منه حرج تعيّن التبعض في الاحتياط، وجعل مورده خصوص المظنونات، والله تعالى هو الهادي للصواب.

فصل

هل قضية المقدمات ^١ - على تقدير سلامتها - هي حجية الظن بالواقع

الظن بالطريق و الظن بالواقع

(١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان أنّ نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الظن بالواقع، أم حجية الظن بطريقة شيءٍ إلى الواقع، أم حجية الظن بكليهما.

وتوضيحه: أنّه وقع الخلاف في أنّ نتيجة المقدمات - بعد فرض تماميتها - هل هي حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق، فلا يجب العمل بخبر العدل الواحد المظنون اعتباره الدال على حرمة شيءٍ أو وجوبه إن لم يحصل الظن بنفس الحرمة أو الوجوب، أم حجية الظن بالطريق، فيجب العمل بالخبر المزبور وإن لم يحصل الظن بالحرمة أو الوجوب، وبالقرعة إذا لم يفد الظن ولكن ظن باعتبارها، أم حجية كليهما، فيجب العمل بالخبر إذا حصل الظن بأحد الأمرين على سبيل منع الخلو إمّا باعتباره أو بمضمونه؟ فيه أقوال ثلاثة:

الأول: ما ذهب إليه جمعٌ من المحققين ومنهم الشيخ والمصنف عليه السلام، وهو

أو بالطريق أو بهما؟ أقوال:

والتحقيق أن يقال: إنه لا شبهة^(١) في أن همّ العقل على [في] كل حال

حجية الظن بكلّ من الواقع والطريق، وسيأتي وجهه.

الثاني: حجية الظن بالواقع فقط، كما حكى عن جمع منهم شريف العلماء قده.

الثالث: حجية الظن بالطريق دون الواقع.

هذا، وقد عقد شيخنا الأعظم أول تنبيهات الانسداد للبحث عنه، فقال: «أتك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهولة، فاعلم: أنه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظنّ بنجاسة العصير العنبي، وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمانة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن كالقرعة مثلاً ... إلى أن قال: وقد خالف في هذا التعميم فريقان ... إلخ»^(١).

(١) هذا شروع في الاستدلال على ما اختاره من أن مقتضى المقدمات حجية الظن بكليهما، وتوضيحه: أن هناك مقدمتين تُنتجان حجية الظن بكل من الواقع والطريق.

الأولى: أنه لا ريب في أن همّ العقل - الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان، سواء في حال انفتاح باب العلم أم انسداده - هو تحصيل ما يؤمنه من تبعات التكاليف وعقوباتها المترتبة على مخالفتها.

الثانية: مركبة من صغرى وكبرى، أما الكبرى فقد أشار إليها مجملًا بقوله: «كما لا شبهة في استقلاله» ثم فصلها بقوله: «وفي أن كل ما كان القطع به مؤمناً ...»

إِثْمًا هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة، من ^(١) العقوبة على مخالفتها ^(٢)، كما لا شبهة ^(٣) في استقلاله ^(٤) في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي ^(٥) أن الخ

إلخ» وحاصله: أن تعيين ذلك المؤمن وتمييزه أيضاً يكون بنظر العقل إن لم يعينه الشارع، وأوكله إليه.

وأما الصغرى، فقد أشار إليها بقوله: «وأن المؤمن في حال الانفتاح ... إلخ» وتوضيحها: أن كل ما يكون مؤمناً في حال الانفتاح يقوم الظن مقامه حال الانسداد، ومن المعلوم أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان الواقع الحقيقي أو الجعلي - أي ما أدى إليه الطريقُ المعتر شرعاً كخبر الثقة - ففي حال الانسداد يقوم الظن بالمكلف به الواقعي والجعلي مقام القطع بهما.

ومقتضى هاتين المقدمتين هو اعتبار الظن مطلقاً، سواء تعلّق بالواقع أم بالطريق (*).

(١) بيان لـ «تبعة» ومتعلق بـ «الأمن».

(٢) أي: مخالفة التكاليف.

(٣) إشارة إلى إجمال الكبرى من المقدمة الثانية، وقد عرفت توضيحه.

(٤) أي: استقلال العقل.

(٥) عطف على «في استقلاله» وبيان له، يعني: كما لا شبهة في أن كلما... إلخ.

(*) لكن ينبغي تقييد اعتبار الظن بالطريق بما إذا لم يكن منافياً للظن بالواقع، كما إذا ظن بطريقة شيءٍ قام على عدم وجوب فعلٍ، مع الظن بوجوبه، أو على عدم حرمة مع الظن بحرمة، أو على حرمة مع الظن بوجوبه، إذ لا يحكم العقل حينئذٍ بحجية الظن بالطريق. فمؤمّنية الظن بالطريق منوطة بعدم مخالفة الظن بالواقع له، ويختص ذلك بما إذا لم يكن الظن بالواقع مخالفاً لما أدى إليه مظنون الطريقة.

كلّما كان القطع به مؤمّناً في حال الانفتاح كان الظنّ به مؤمّناً حال الانسداد جزماً، وأنّ المؤمّن^(١) في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك^(٢)، لا بما هو معلوم ومؤدّى الطريق ومتعلّق^(٣) العلم، وهو^(٤) طريق شرعاً وعقلاً، أو بإتيانه^(٥) الجعلي، وذلك لأنّ^(٦) العقل قد استقلّ بأنّ

(١) إشارة إلى صغرى المقدمة الثانية، وقد تقدم توضيحها.

(٢) أي: بما هو مكلف به واقعي.

(٣) بفتح اللام، وهو معطوف على قوله: «معلوم ومؤدّى» وغرضه الإشارة إلى فساد توهم أنّ الاعتبار هو الظنّ بالواقع لا من حيث هو، بل من حيث كونه مؤدّى الطريق، كما ينسب إلى صاحب الحاشية، وسيأتي بيانه.

(٤) الواو للحال، والضمير راجع إلى العلم، وغرضه: إثبات عدم تقييد الواقع بالعلم، بما حاصله: أنّ العلم ليس إلّا طريقاً محضاً إلى الواقع ومرآة له، فلا يمكن تقييد المتعلق به، بحيث يكون العلم موضوعاً له، لاستلزامه للدور كما تقدم في مبحث القطع، فالواجب مثلاً في الصلاة هو السورة، لا السورة المعلوم وجوبها. وحق العبارة أن تكون هكذا: «لأنّه طريق» وقد اتضح المقصود منه.

(٥) معطوف على «إتيان» والضمير راجع إلى المكلف به، فـ «الجعلي» صفة للضمير، وهو ضعيف من حيث الصناعة، وإن قيل بوروده في قوله: «اللهم صلّ عليه الرءوف الرحيم» بجرّ الوصف.

(٦) بيان لما ذكره بقوله: «وأنّ المؤمّن في حال الانفتاح هو القطع... إلخ».

ولا يخفى أنّه لم يذكر في هذا البيان أكثر ممّا ذكره بقوله: «وأنّ المؤمّن في حال الانفتاح» إلّا أنّه أبدل «المؤمّن» بـ «المبرئ للذمة» وأسقط القطع بإتيان الواقع الجعلي، ولا بأس به بعد كون ما أفاده في قوله «وذلك» تكراراً لما ذكره قبيل هذا.

الإتيان بالملكف به الحقيقي بما هو هو - لا بما هو مؤدّي الطريق - مبرئ للذمة قطعاً.

كيف ^(١) ؟ وقد عرفت أنّ القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً، إثباتاً ونفيّاً ^(٢). ولا يخفى أنّ قضية ذلك ^(٣) هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق.

ولا منشأ ^(٤) لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلاّ توهم أنّه قضية [أن

(١) أي: كيف يكون الإتيان بالملكف به الحقيقي بما هو مؤدّي الطريق - أي بوصف أنّه متعلق العلم - مبرئاً للذمة، لا بما هو هو ومحض أنّه الواقع ؟ مع أنّ القطع طريق محض ... إلخ.

(٢) كما تقدّم في بحث القطع، بقوله: «ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفي ...» فراجع ^(١).

(٣) أي: أنّ مقتضى مؤمّنية القطع بالواقع الحقيقي والجعلي هو التنزل إلى الظن، بعد وضوح أنّه في حال الانسداد قائم مقام القطع، سواء تعلق الظن بالواقع أم بالطريق.

(٤) هذا شروع في بيان وجه القول باختصاص الحجية الثابتة بدليل الانسداد بالظن بالواقع، وعدم شموله للظن بالطريق، وحاصله: أنّ مصب المقدمات لما كان خصوص الفروع، فمقتضى ذلك اختصاص نتيجتها - وهي اعتبار الظن - بنفس الحكم الشرعي الفرعي كالوجوب والاستحباب مثلاً، دون الظن بطريقية مثل خبر العدل إلى الواقع، إذ مفاد المقدمات أجنبي عنه، ومعه لا موجب للتنزل من تحصيل العلم باعتبار الطريق إلى الظن به بمجرد انسداد باب العلم بالأحكام الفرعية، مع انفتاحه في المسائل الأصولية.

قضيته [اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم ^(١) انسداد باب العلم في الأصول (*)، وعدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها ^(٢). والغفلة ^(٣) عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل [تحصيل] الأمن من عقوبة التكليف، وإن كان باب العلم في غالب ^(٤) الأصول

قال شيخنا الأعظم في عدِّ الأقوال: «الثاني: مقابل هذا، وهو مَنْ يرى أن المقدمات المذكورة لا تثبت إلا اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية ... إلى أن قال: لجريانها - أي المقدمات - في المسائل الفرعية دون الأصولية» ^(١)، ثم نقل الاستدلال عليه في التنبيه الثالث، فراجع.

(١) هذا وجه اختصاص مصبِّ المقدمات بالفروع، وقد عرفته آنفاً.

(٢) أي: في الأصول.

(٣) معطوف على «توهم» وهو جواب عن توهم القول باختصاص حجية الظن بالواقع، وتوضيحه: أن الغرض من جريان المقدمات في الفروع هو حجية الظن في مقام تفرغ الذمة وتحصيل الأمن من العقوبة المترتبة على مخالفة التكليف، ومن المعلوم أنه لا فرق حينئذٍ بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق.

(٤) المراد بغالب الأصول ما عدا الطرق الشرعية كخبر الواحد والشهرة

(*) لا يخفى أنه - بناءً على عدم انسداد باب العلم في الأصول - لا وجه للاكتفاء بالظن، إذ هو ظن بالفراغ، مع أنه لا موجب له، فيكون المقصود من المقدمة الثانية هو انسداد باب العلم فقط دون العلمي، فالظن بالتكليف حال الانسداد قائم مقام العلم بها، ولا يفيد دليل الانسداد اعتبار الظن بالطريق أصلاً.

مفتوحاً (*).، وذلك ^١ لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك ^٢ بين الظنين.

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان :

أحدهما: ما أفاده بعضُ الفحول ^٣ وتبعه في الفصول، قال فيها: «أنا كما

الفتوائية، حيث إنَّ باب العلم فيها منسد، إذ لو كان باب العلم فيها أيضاً مفتوحاً لكان باب العلمي في الفروع مفتوحاً، ولما تَمَّت مقدمات الانسداد، إذ منها - كما تقدم - انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية.

(١) تعليل لقوله: «موجب لكفاية الظن بالطريق» يعني: أنَّ الوجه في كون جريان المقدمات في الفروع موجباً لكفاية الظن بالطريق هو وحدة المناط في الموردين - أعني بهما: الفروع والأصول - وهو تحصيل الأمن من العقوبة، لتساوي الظنين فيهما فيما هو همَّ العقل من تحصيل المؤنَّ والخروج عن عهدة التكليف.

(٢) أي: في مقامٍ يحصل الأمن من العقوبة.

(٣) وهو - كما في شرح المحقق الآشتياني ^١ وغيره - المحقق المدقق الشيخ أسد

الله الشوشتري، وتبعه في ذلك تلميذاه المحققان صاحباً الحاشية والفصول.

قال في أوثق الوسائل: «وقد اختار الثاني - أي إفادة مقدمات الانسداد اعتبار

خصوص الظن بالطريق - صاحب الهداية والفصول، وسبقهما الشيخ أسد الله التستري، وهو لا يقدر فيما ذكره في الفصول من أنه لم يسبقه إلى ما اختاره أحد، لأنه مع أخيه الفاضل البارع صاحب الهداية من تلامذة الشيخ المذكور، ولا غرواً في

(*). لكن قد عرفت أنه مع انفتاح باب العلم في الأصول لا وجه للاكتفاء

بالظن فيها، لكونه إطاعةً ظنيةً مع التمكن من الإطاعة العلمية.

نسبة التلميذ مطالبَ شيخه إلى نفسه، كما جرى ديدنهم عليه في أمثال هذا الزمان»^(١).

أقول: الذي ظفرنا عليه من عبارة المحقق الشوشتري في آخر كتابه كشف القناع وإن كان ظاهراً فيما نُسب إليه من حجّة الظنّ بالطريق، لكنّه لم يبرهن عليه، ولعلّه أقام الدليل عليه في موضعٍ آخر، قال مَنْعُومٌ: «وأما الاستناد إلى قضية انسداد باب العلم، فباطل هنا من وجوه ... إلى أن قال: رابعها: أنّه وإن اشتهر في هذه الأعصار القولُ بحجية كلِّ ظنٍّ مطلقاً إلا ما خرج بالدليل كالقياس - كما عليه جماعة منهم - والقول بالاقْتِصَارِ عَلَى الظنونِ المخصوصة الثابتة الحجية بأدلة خاصة كما عليه آخرون، إلا أنّ الحقّ الحقيق بالاتباع والتحقيق هو فساد القولين معاً، وأنّ انسداد باب العلم لا يقتضي إلا جواز العمل بالظنّ في طريق الوصول إلى الأدلّة السمعية المقرّرة واستنباط الأحكام منها، فالمتواتر منها وما في حكمه يعمل بالظنّ مطلقاً في طريق الوصول إلى معناه ... إلخ»^(٢) هذا.

وقد حكى المحقق الآشتياني في بحث الإجماع المنقول عبارةً مبسوطة عن كشف القناع، فيها دلالة على ما نقلناه عن المحقق الشوشتري، فراجع^(٣)، هذا.

وأما المحقق النقي، فقد أفاده في تعقيب إجماع السيد المرتضى على عدم حجّية الخبر، فراجع^(٤).

«١» أوثق الوسائل، ص ٢١١

«٢» كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع، ص ٤٥٩ - ٤٦٠

«٣» بحر الفوائد، ج ١، ص ١٣٧ - ١٣٨

«٤» هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٣٤٦

وأما عبارة الفصول فقد نقل المصنف قسماً منها مع تغيير بعض الكلمات وإسقاط بعضها الآخر، وسيأتي التنبيه عليها، قال: «الثامن - أي من أدلة حجية الخبر - الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم (*)»، ويمكن تقريره بوجهين: الأول: وهو المعتمد وإن لم يسبقني إليه أحد، وهو: «أنا ... إلخ».

(*) فيه أولاً: أن الاستدلال بدليل الانسداد على حجية خبر الواحد في عرض الوجوه السبعة التي استدلت بها على حجيتها غير وجيه، لأنه في طولها، حيث إن من مقدماته انسداد باب العلم والعلمي، وإثبات حجية الخبر بتلك الوجوه يوجب انفتاح باب العلمي، ويهدم دليل الانسداد، ولا يبقى مجالاً لقوله في آخر كلامه: «ولا ريب أن خبر الواحد إن لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية، للوجوه التي مرّ ذكرها، فيجب العمل به، وهو المطلوب»^١.

حيث إن الخبر بعد نهوض تلك الأدلة على حجيته يندرج في العلمي المفتوح بابه، ومعه لا يبقى مجال للاستدلال عليه بدليل الانسداد.

وثانياً: أن لازم انفتاح باب العلمي - وهو الظن الخاص المراد به هنا الخبر الواحد - سقوط دعوى العلم الإجمالي بنصب الطرق الموجب للعمل بكل ظنٍ بطريقة شيء، لوفاء خبر الواحد بمعظم الفقه، بحيث لا يلزم محذور من جريان الأصول. فمرجع ما أفاده - من رجوع القطعين إلى قطع واحد - إلى وجوب العمل بالخبر الواحد حقيقة.

وثالثاً: أن نصب الطرق إنما هو لتنجيز الأحكام وإيجاد الداعي إلى موافقتها والاجتناب عن مخالفتها، لا لتقييدها، فلو فرض حصول ظنٍ بنفس الحكم من دون

نقطع بأننا مكلفون^{١١} في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكامٍ فرعية كثيرة، لا سبيل

(١) توضيحه: أن هنا علمين :

أحدهما: يتعلق بالأحكام الفرعية، وتقريبه: أننا نعلم بكوننا مكلفين في هذا الزمان بأحكامٍ فعلية، ولا سبيل لنا إليها لا بقطع وجداني ولا بطريق ثبت شرعاً حجيته وقيامه تعبداً مقام العلم بالأحكام مطلقاً، أو عند تعذر العلم بالخبر الواحد، ولا بطريق ثبت حجية دليل اعتباره، وأنه يقوم تعبداً مقام العلم بالأحكام مطلقاً، أو عند تعذر العلم كالإجماع المنقول بخبر الواحد، حيث ثبت شرعاً حجية دليله أعني به خبر الواحد، وأنه - يعني الإجماع المنقول - يقوم تعبداً مقام العلم مطلقاً أو عند تعذر العلم.

ثانيهما: يتعلق بالطرق، يعني: كما أننا نعلم بأحكام فرعية فعلية، كذلك نعلم بنصب الشارع طرقاً إليها، بحيث صار تكليفنا الفعلي العمل بمؤدّيات تلك الطرق. وحيث كان باب العلم بتلك الطرق الشرعية، وكذا باب الطريق التعبدي إلى تلك الطرق الشرعية، وباب طريق الطريق التعبدي إلى تلك الطرق الشرعية منسداً، فلا ريب في حكومة العقل حينئذٍ بتعيين تلك الطرق بالظن، لأنه أقرب إلى العلم من

ظنٌ بطريق، وصح الاستدلال بدليل الانسداد على حجية الظن، كان ذلك حجة، ولا يصلح ما أفاده بَيِّنَاتٌ لإثبات حجية خصوص الظن بالطريق ونفى حجية غيره، كما يرشد إليه قوله في دفع بعض ما أُورد على دليل الانسداد: «وبالجملة: فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق، فلا يعتبر غيره فيه، وهذا واضح»^{١١}.

لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثيرٍ منها بالقطع^(١)، ولا بطريق^(٢) معيّنٍ يقطع من السمع بحكم^(٣) الشارع بقيامه^(٤)، أو قيام^(٥) طريقه مقام القطع ولو (* عند تعذره^(٦)،

الشكّ والوهم.

ونتيجة هذين العلمين حجيةُ الظنّ بالطريق، لأنّ التكليف - بمقتضى انحلال العلم بالتكاليف بالعلم بكوننا مكلّفين بالعمل بمؤدّيات الطرق - هو العمل بالظنّ في الطريق.

(١) متعلق بـ «تحصيل» وضمير «منها» راجع إلى الأحكام الفرعية.

(٢) معطوف على «بالقطع» و«يُقطع من السمع» صفة لـ «بطريق معيّن».

(٣) متعلق بـ «يقطع».

(٤) متعلق بـ «بحكم الشارع» وضميره راجع إلى «طريق معيّن» وذلك كخبر

الثقة القائم مقام القطع.

(٥) أي: قيام طريق الطريق المعيّن، وذلك كقيام خبر الثقة المفيد للظن على

حجّية الإجماع المنقول والقرعة، فخير الثقة - الذي هو طريق الطريق - قام حينئذٍ مقام القطع.

(٦) أي: تعذّر القطع بالواقع، بأن كان جواز العمل بالطريق المنصوب مترتباً

(* لا يخفى ما في هذا التعبير من المساحة، لأنّ كلمة «لو» الوصلية يشار بها

إلى الفرد الخفي، ومن المعلوم أنّ الفرد الخفي هنا هو نصب الطريق حال انفتاح باب العلم، فالأولى أن يقال: «ولو عند عدم تعذره».

إلا أن يقال: بكفاية قيام الظن مقام القطع بالواقع ولو حال الانسداد،

لا مطلقاً، إذ يكفي في قيامه مقام القطع اعتباره في خصوص هذا الحال.

كذلك^{١١} نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً^{١٢} مخصوصاً،

على تعذر القطع بالواقع، لا أنه في عرضه ورتبته.

وقوله: «عند تعذره» ظرف لكل من «قيامه» و«قيام طريقه» يعني: أن نصب الشارع للطريق أو لطريق الطريق تارة يكون في ظرف التمكن من العلم، وأخرى مقيداً بحال التعذر من تحصيله وانسداد بابه.

(١) عدل لقوله: «كما نقطع بأننا مكلفون» وهذا بيان للعلم الإجمالي الثاني

المتعلق بالطرق، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «ثانيهما: يتعلق بالطرق... إلخ».

(٢) عبارة الفصول - المنقولة في الرسائل أيضاً - هكذا «إلى تلك الأحكام

طرقاً مخصوصة، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها، ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً بالعمل بمؤدّي طرق مخصوصة (*)»^{١٣}.

والمقصود من القطعين هو القطع الإجمالي بالتكاليف، والقطع الإجمالي بالطرق

المنسوبة، ومرجع هذين القطعين إلى القطع بلزوم امتثال الأحكام الواقعية من هذه الطرق، أي قناعة الشارع في امتثال أحكامه بالعمل بمؤدّيات هذه الطرق فحسب.

(*) الأولى أن يقال: «الطرق المخصوصة» لأن المراد بها في الموضوعين - وهي

الطرق التي تعلق العلم الإجمالي بنصبها - واحد، ومقتضى القاعدة حينئذٍ تعريفها هنا أيضاً ليدل على اتحادهما، مع أن ظاهر العبارة تغايرهما، حيث أتى بهما نكرتين، وقد قرّر في جملة أن تكرار النكرة ظاهر في التغاير نحو «رأيت رجلاً وأكرمت رجلاً» وليس المقام كذلك قطعاً.

وكلّفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي طرقٍ مخصوصة. وحيث إنّّه لا سبيل غالباً إلى تعيينها^(١) بالقطع، ولا بطريق^(٢) يقطع من السمع بقيامه^(٣) بالخصوص، أو قيام^(٤) طريقه كذلك^(٥) مقام القطع ولو بعد تعذره^(٦)، فلا ريب^(٧) أنّ الوظيفة في مثل ذلك^(٨) بحكم العقل إنّما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى^(٩) الظن الفعلي^(١٠) الذي لا دليل على عدم حجّيته^(١١) [على حجّيته]

(١) أي: تعيين تلك الطرق المخصوصة المعلومة إجمالاً.

(٢) عطف على « بالقطع » أي: ولا سبيل لنا إلى تعيين تلك الطرق بطريق نعلم اعتباره شرعاً كخبر الثقة.

(٣) متعلق بـ « يقطع ».

(٤) معطوف على « بقيامه » وضمير « طريقه » راجع إلى الطريق، يعني: أو قيام طريق الطريق، والمراد بطريق الطريق دليل اعتباره، كخبر الثقة الدال على حجّية القرعة مثلاً، حتى تكون قاعدة القرعة طريقاً إلى الأحكام.

(٥) يعني: بالخصوص.

(٦) أي: بعد تعذر القطع.

(٧) جواب « وحيث » ونتيجة لحصول العلم بنفس الأحكام إجمالاً، والعلم بإقامة الشارع طرقاً لتلك الأحكام، مع فرض انسداد باب العلم بهما.

(٨) أي: فيما إذا انسدّ باب العلم بنفس الأحكام وبطرقها.

(٩) متعلق بـ « الرجوع ».

(١٠) أي: الظن الشخصي، لأنّ مقتضى مقدمات الانسداد - لو تمّت - هو

حجّية الظن الشخصي.

(١١) هذا هو الصواب كما في الفصول وفي الرسائل نقلاً عنه أيضاً، خصوصاً

لأنه ^(١) أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع ^(٢) مما عداه ^(٣).

وفيه أولاً ^(٤): - بعد تسليم العلم بنصب طُرُقٍ خاصة باقية فيما بأيدينا

مع ملاحظة كلام الفصول بعده، حيث قال: «وإنما اعتبرنا في الظن بأن لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع إليه حينئذٍ، لأنَّ الحكم بالجواز هنا ظاهري، فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه».

نعم، يمكن توجيه النسخة الثانية وهي «لا دليل على حجيتها» بأن يقال: إنَّ الدليل يشمل الظنون الممنوعة كالظن القياسي أولاً، إذ يصدق عليها أنه لا دليل على حجيتها، وإن صدق عليها أيضاً أنها مما قام الدليل على عدم حجيتها، فلا بدَّ من إخراجها حينئذٍ بدليل آخر عن عموم نتيجة دليل الانسداد.

(١) أي: لأنَّ الظن الفعلي، وهذا تعليل لنفي الريب عن الرجوع إلى الظن الفعلي بحكم العقل.

(٢) يعني: الواقع المقيّد بكونه مؤدّي الطريق، كما هو مقتضى ما أفاده الفصول من العلمين المزبورين، ضرورة أنَّ الظن بالطريق إلى الواقع لا يكون أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع، بل الأمر بالعكس.

(٣) أي: ممَّا عدا الظن الفعلي الذي لم يقم دليل على عدم حجيته، وما عدا هذا الظن الفعلي هو الظن النوعي المستفاد من القياس مثلاً.

ثم إنَّ لكلام الفصول تتمّة لم ينقلها الشيخ ولا المصنف، وينبغي ذكر جملة واحدة منها، وهي قوله: «ومستند قطعنا في المقامين الإجماع» إذ دعوى القطع بالأحكام وبنصب الطرق مع عدم ذكر مستنده بعيد عن مثل صاحب الفصول.

(٤) أجاب المصنف رحمته عن هذا الدليل العقلي بوجهين، هذا أوّلهما، وهو متضمن لأربعة من الردود الخمسة التي أوردها شيخنا الأعظم رحمته عليه.

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق» وهو ناظر إلى ما

من الطرق غير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً -

أفاده الفصول بقوله: «كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً» فهو في الحقيقة راجع إلى منع الإجماع الذي استند إليه الفصول في دعوى القطع بالتكاليف وبنصب الطرق.

وكيف كان، فتوضيح ما أفاده: أنّ العلم بالتكاليف الفعلية وإن كان ثابتاً، لكن لانسّم العلم الثاني وهو العلم بنصب الطرق الخاصّة، بل الشارع أوكل المكلفين إلى الطرق العقلانية الوافية بالأحكام، سواء أكانت إمضائية كخبر الثقة، أم تأسيسية كالإجماع المنقول والشهرة وخبر العدل ونحوها. وليس وراء العلم بهذه الطرق قطع إجمالي آخر بنصب طرق أخرى على التكاليف حتى نلتزم بتعيينها بالظنّ كما أفاده الفصول.

قال الشيخ: «وفيه أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصّة للأحكام الواقعية... إلخ»^(١).

وبيّنه المصنف في الحاشية بقوله: «دعوى منع نصب طرق خاصة كذلك من رأس وإن كانت مكابرة، إلا أنّ المنع عن غير ما علم تفصيلاً من الطرق الخاصّة الابتدائية أو الإمضائية في محلّه، ودعوى العلم به لا بيّنة ولا مبيّنة»^(٢).

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «باقية فيما بأيدينا» وحاصله: أنّه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق - يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق إلى هذا الزمان، ومع عدم بقائها لا معنى للزوم مراعاتها حتى تصل التوبة إلى تعيينها بالظنّ، كما يدّعيه صاحبُ الفصول.

«١» فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٣٩

«٢» حاشية الرسائل، ص ٨٧

توضيحه - كما هو ظاهر كلام الشيخ - أنه يحتمل أن يكون الطريق المنسوب من قِبَل الشارع على الأحكام الشرعية هو خصوص خبر العدل المفيد للاطمئنان، وهو المحفوف بالقرينة المفيدة للوثوق بالصدور، ولا شك في أن تلك القرائن - مثل تكرّره في الأصول المعتمدة أو عمل قدماء الأصحاب به ونحوهما - قد اختفت علينا بمرور الزمان، ومن المعلوم أن الظفر بهذا القسم الخاصّ من الخبر فعلاً مشكل جداً. وعليه، فتسليم العلم بنصب الشارع طرقاً خاصة غير مجدٍ في تعيينها بالظن، بعد احتمال أن يكون المنسوب طريقاً خاصاً، وهو في غاية الندرة في أمثال هذا الزمان. قال الشيخ: «وثانياً سلّمنا نصب الطرق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك ... إلخ»^(١).

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وعدم وجود المتيقن منها» وتوضيحه: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق، وتسليم بقائها إلى زماننا هذا، ولزوم رعايتها - لانسليم لزوم رعايتها مطلقاً حتى المظنون الاعتبار منها، لإمكان وجود ما هو متيقن الاعتبار فيها، فيجب مراعاته فقط كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، ومع وجود المتيقن الاعتبار لا تصل النوبة إلى حجّية المظنون الاعتبار من تلك الطرق إلّا مع عدم كفايته بمعظم الفقه، فيتنزّل إلى المظنون الاعتبار بالإضافة، كالخبر الحسن بالنسبة إلى الصحيح، وهكذا.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «وثالثاً: سلّمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية، إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فإن وفيّ بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلّا فالمتيقن من الباقي، فلا معنى لتعيين

أنّ^١ قضية ذلك^٢ هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال.

الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن، ووجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل... إلخ»^١.

الرابع: ما أفاده بقوله: «ان قضية ذلك» وتوضيحه: أنّ مقتضى العلم الإجمالي المزبور بنصب الطرق - بعد تسليمه، وتسليم بقاء تلك الطرق، وعدم وجود القدر المتيقن منها - هو الاحتياط في أطراف هذا العلم الإجمالي من الطرق المعلومة إجمالاً، فكل شيءٍ يمتثل أن يكون طريقاً - من مظنون الطريقة ومشكوكها وموهومها - يؤخذ به، كسائر العلوم الإجمالية المنجزة المقتضية للزوم الاحتياط عقلاً بين جميع الأطراف، بلا فرق بين ما يظن انطباق المعلوم بالإجمال عليه وغيره.

وعليه، فلا تصل النوبة إلى تعيين الطرق بالظن حتى يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع، لما عرفت في بيان المراتب الأربع للامتثال من تقدم الامتثال العلمي الإجمالي على الظني.

قال الشيخ الأعظم: «ورابعاً: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لأنه مقدّم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظن... إلخ»^٢.

(١) مبتدأ مؤخّر لقوله: «وفيه» وهذا هو الجواب الأصلي، وقد عرفت توضيحه آنفاً.

(٢) أي: أنّ مقتضى تعذر تحصيل العلم بكلّ من الواقع والطريق ليس هو النزول إلى الظن بالطريق، كما أفاده الفصول، بل مقتضاه الاحتياط في كل ما يمتثل

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٤٤

«٢» المصدر، ص ٤٤٥

لا تعيينها بالظن .

لا يقال^(١): الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لأن^(٢)

كونه طريقاً إلى الواقع .

(١) هذا إشكال على الوجه الرابع، وهو وجوب الاحتياط في الطرق المعلومة إجمالاً، وتوضيحه: أن الاحتياط في تلك الطرق يستلزم الاختلال المبطل له، أو العسر الرافع لوجوبه، وعليه فلا يجوز - أو لا يجب - الاحتياط في الطرق المعلومة إجمالاً، بل يتعين العمل بالظن بما هو طريق كما أفاده صاحب الفصول .

وهذا الإيراد ذكره شيخنا الأعظم من غير تعرض لجوابه، إلا أنه أمر بالتأمل فيه، قال رَبُّكَ: «اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ يَلْزَمُ الْحَرْجَ مِنَ الْاِحْتِيَاظِ فِي مَوَارِدِ جَرِيَانِ الْاِحْتِيَاظِ فِي نَفْسِ الْمَسْأَلَةِ كَالشَّكِّ فِي الْجَزْئِيَّةِ، وَفِي مَوَارِدِ الْاِسْتِصْحَابَاتِ الْمَثْبُتَةِ لِلتَّكْلِيفِ وَالنَّافِيَةِ لَهُ ... إلخ»^(١) .

(٢) هذا جواب الإشكال المزبور، وتوضيحه: أن الاحتياط المخلّ بالنظام أو الموجب للعسر هو الاحتياط التام، أعني به الاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي الكبير، لانتشار أطرافه في الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة، والاحتياط فيها محلّ بالنظام أو ملقٍ في العسر. بخلاف الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير وهو العلم بنصب الطرق، فإنه لا يوجب اختلالاً ولا حرجاً على المحتاط فيها، لقلّة أطراف العلم بالطرق، هذا .

وقد استشهد المصنف - لبيان عدم لزوم الاختلال أو العسر والخرج من الاحتياط في أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير - بموارد عديدة يجوز فيها رفع اليد

الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام، مما يوجب العسرَ المخلّ بالنظام، لا الاحتياط^(١) في خصوص ما بأيدينا من الطرق، فإن^(٢) قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا، والرجوع^(٣) إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف.

وكذا فيما إذا نهض الكل^(٤) على نفيه.

عن هذا الاحتياط، وسيأتي بيانها.

(١) معطوف على « الاحتياط التام ».

(٢) تعليل لنفي عدم وجوب الاحتياط أي: لثبوته في خصوص الطرق، يعني: فإن مقتضى الاحتياط في الطرق هو جواز رفع اليد عن الاحتياط في غير موارد الطرق، وهو نفس الأحكام.

(٣) عطف على « جواز » أي: الرجوع إلى الأصل في نفس الأحكام ولو كان الأصل نافياً، وهذا شروع في بيان تلك الموارد.

الأول: أنه إذا احتمل التكليف في موردٍ ولم يكن من موارد الطرق، فبما أنه يكون حينئذٍ من أطراف العلم الإجمالي الكبير، لا يجب فيه الاحتياط، وليس من أطراف العلم الإجمالي بالطرق حتى يجب فيه الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي بنصب الطرق، بل مقتضى القاعدة حينئذٍ الرجوع إلى الأصل وإن كان نافياً.

(٤) أي: نهض كلُّ ما هو من أطراف العلم الإجمالي بالطرق على نفي التكليف، وهذا هو المورد الثاني، وتوضيحه: أنه إذا دلَّ جميع ما احتملت طريقيته على نفي التكليف في موردٍ، كما إذا فرض قيام خبر الثقة والإجماع المنقول والشهرة وغيرها - مما يحتمل كونه طريقاً - على عدم حرمة شرب التبن مثلاً، فإنه يرفع اليد عن الاحتياط هنا أيضاً من ناحية هذا العلم الإجمالي الصغير، لكنه يجب بمقتضى العلم

وكذا^(١) فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه^(٢) نفيًا وإثباتًا^(٣) مع ثبوت المرجح للنافي^(٤)، بل^(٥) مع عدم

الإجمالي الكبير، لكون الحكم مشكوكاً أو موهوماً.

(١) هذا هو المورد الثالث، توضيحه: أنه إذا تعارض فردان من بعض الطرق، فإن كانا خبرين وكان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب سجدة السهو لكلّ زيادة ونقيصة، والآخر على عدمه، قُدِّم النافي منهما إن كان أرجح من المثبت أو مساوياً له، ولا مجال حينئذٍ للاحتياط في الطريق، لتنافيهما، فلا بدّ من رفع اليد عن الاحتياط في العلم الإجمالي الصغير في هذا المورد أيضاً، فيكون خارجاً عن الاحتياط الصغير، وداخلاً في الاحتياط الكبير.

وإن كان الطريقتان المتعارضتان من غير الخبر، سواءً أكانا من سنخ واحد، كما إذا كانا شهرتين أو إجماعين، أم من سنخين كأن يكون أحدهما شهرةً والآخر إجماعاً مثلاً، فإنّه لا يجب الاحتياط فيهما مطلقاً، سواء قلنا بالتخيير أم التساقط، إذ على الأوّل يؤخذ بالنافي، وعلى الثاني يسقط كلاهما عن الحجية، فيكون كما إذا لم يتم مظنون الاعتبار على ثبوت التكليف أصلاً.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «فيما» المراد به التكليف.

(٣) كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب تثليث التسيّحات الأربع، والآخر على عدم وجوبه.

(٤) كرجحان خبر العدل الإمامي النافي للتكليف على خبر الإمامي - الممدوح بما لا يفيد العدالة المعبر عنه بالحسن - المثبت للتكليف.

(٥) إضراب عن قوله: «مع ثبوت» يعني: بل يرجح النافي حتى في صورة انتفاء

المرجح للخبر المثبت. وعليه فالنافي للتكليف يقدم في صورتين:

رجحان المثبت في خصوص^(١) الخبر منها^(٢)، ومطلقاً في غيره^(٣)، بناءً^(٤) على عدم ثبوت الترجيح - على تقدير^(٥) الاعتبار -

الأولى: ثبوت المرجح له على المثبت، كما تقدم في مثال الخبر الصحيح والحسن.

الثانية: عدم ثبوت المرجح للمثبت، أي: تكافؤ الخبرين في المرجحات. ويبقى لتقديم المثبت صورة واحدة فقط، وهي ثبوت المرجح له على الخبر النافي.

(١) قيد لقوله: «مع ثبوت» وغرضه: أن تقديم النافي - لرجحانه - يكون في خصوص الخبر الذي ثبت فيه الترجيح بالأخبار العلاجية، دون سائر الطرق المتعارضة، لعدم ثبوت الترجيح فيها، بل الحكم فيها هو التساقط بناءً على الطريقة.

(٢) أي: من الأطراف المراد بها الطرق.

(٣) أي: غير الخبر، يعني: أنه لا يكون مورد تعارض غير الخبر - من سائر الطرق - من موارد الاحتياط الصغير مطلقاً، سواء أكان لأحدهما - من المثبت أو النافي - مرجح أم لا، بناءً على اختصاص الترجيح بالخبرين المتعارضين، كما هو مقتضى الأخبار العلاجية.

وبالجملته: فالطريقان المتعارضان خارجان عن موارد الاحتياط الصغير، وداخلان في الاحتياط الكبير.

(٤) لاختصاص الترجيح المدلول عليه بالأخبار العلاجية بالخبرين المتعارضين، وعدم شمولها لسائر الطرق المتعارضة.

(٥) أي: على تقدير اعتبار الأخبار العلاجية في موردها، وهو الأخبار المتعارضة، وعدم حملها على الاستحباب كما سيأتي من المصنف في بحث التعارض^(١).

في غير^(١) الأخبار.

وكذا^(٢) لو تعارض اثنان منها^(٣) في الوجوب والتحريم، فإن المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً، لعدم^(٤) نهوض طريق معتبر، ولا ما هو من أطراف العلم به^(٥) على خلافه، فافهم^(٦).

(١) متعلق بـ «عدم ثبوت» أي: عدم ثبوت الترجيح بالأخبار العلاجية في غير الأخبار المتعارضة.

(٢) أي: وكذا لا يلزم الاحتياط في الطرق ويرجع إلى الأصل، وهذا هو المورد الرابع، وحاصله: أنه إذا تعارض طريقان - من أطراف العلم الإجمالي بنصب الطريق - في الوجوب والحرمة، لم يجب فيه الاحتياط، لعدم إمكانه حيث يدور الأمر بين المحذورين.

(٣) أي: من أطراف العلم الإجمالي بنصب الطرق.

(٤) تعليل لمرجعية الأصل في موارد تعارض الخبرين، وعدم وجوب الاحتياط فيها.

(٥) أي: بطريق معتبر، يعني: لعدم وجود طريق معتبر - من غير أطراف العلم الإجمالي - على خلاف هذا الأصل النافي.

(٦) لعلّه إشارة إلى: أن الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين متعذرٌ مطلقاً، فلا يختص عدم إمكانه بتعارض الطريقين، فهذا المورد خارج عن موارد رفع اليد عن الاحتياط في العلم الإجمالي بنصب الطرق.

أو إشارة إلى: أن خروج هذه الموارد عن الاحتياط لا يكفي في الاحتياط في باقي الأطراف إذا لم يلزم حرج منه.

وكذا ^١ كلُّ موردٍ لم يجرِ فيه الأصل المثبت، للعلم ^٢ بانتقاض الحالة السابقة فيه (*) إجمالاً بسبب ^٣ العلم به، أو بقيام أمانةٍ معتبرة عليه ^٤ في بعض أطرافه ^٥ (***) بناءً ^٦ على عدم جريانه بذلك.

(١) عطف على «وكذا» المتقدم، وهو إشارة إلى المورد الخامس، وتوضيحه: أن المورد الذي لا يجري فيه الاستصحاب المثبت للتكليف - لأجل العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطرافه، أو لأجل قيام حجةٍ قطعية الاعتبار على الانتقاض المزبور، للزوم التناقض بين صدر الدليل وذيله كما تقدم في شرح المقدمة الرابعة بقوله: «ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله ... إلخ» - خارج أيضاً عن الاحتياط في الطرق وداخل في الاحتياط الكلي، لكونه أصلاً عقلياً لا ينافيه العلم بالخلاف.

(٢) متعلق بـ «لم يجر» وضمير «فيه» راجع إلى كلِّ مورد.

(٣) متعلق بـ «بانتقاض» وضمير «به» راجع إلى الانتقاض.

(٤) أي: على الانتقاض، كقيام البينة على انتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي.

(٥) أي: أطراف كلِّ موردٍ لم يجرِ فيه الأصل ... إلخ.

(٦) قيدٌ لـ «لم يجر» يعني: أن عدم جريان الاستصحاب - بعد العلم بالانتقاض

(*) هذه الجملة مستدركة، للاستغناء عنها بقوله: «بسبب العلم به أو بقيام فكان الأولى برعاية الاختصار أن يقول: «لانتقاض الحالة السابقة إجمالاً بعلم وجداني أو بأمانةٍ معتبرة ... إلخ».

(***) اقتصر المصنف على بيان هذه الموارد الخمسة، وهناك موردان آخران

لا بأس بذكرهما:

وثانياً^{١١}: لو سلّم أن

إجمالاً - مبنيّ على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، وإلاّ فلا تصل النوبة إلى الأصل النافي، بل يؤخذ بالاستصحاب المثبت للتكليف، فقوله: «بذلك» أي بالعلم بالانتقاض.

(١) هذا هو الجواب الثاني عمّا أفاده صاحب الفصول، وتوضيحه: أنّه - بعد تسليم اقتضاء الوجه الذي أفاده صاحب الفصول للتنزّل في باب الطرق إلى الظن - نقول: إنّ هنا ظنونا ثلاثة:

الأول: الظن بالطريق فقط، كالظنّ بحجّية الخبر الواحد.

الثاني: الظنّ بالواقع فقط، كالظنّ بجرمة شيءٍ من دون الظن بقيام طريق - معتبر واصل إلى المكلف - عليه، وإن كان الظنّ بالواقع كالظنّ بجرمة العصير العنبي لا بدّ من حصوله من طريقٍ معيّن، ولكن لم يصل هذا الطريق إلى المكلف.

الثالث: الظنّ بالواقع المظنون كونه مؤدّي طريقٍ معتبر، من دون قيام ما هو مظنون الطريقة عليه، كالظنّ بوجود الدعاء عند رؤية الهلال مع الظنّ بكونه مؤدّي طريقٍ معتبر، من دون الظنّ بحجّية طريقٍ أصلاً.

وهذه الظنون الثلاثة في رتبة واحدة، ليس أوّلها أولى بالاعتبار من الآخر

الأول: محتمل التكليف الذي يعلم بعدم قيام طريق على ثبوته، فإنّه خارج أيضاً عن الاحتياط الصغير، إذ مورده محتمل الطريقة، والمفروض عدم احتمال طريقٍ حتى يحتاط فيه.

الثاني: ما إذا قام واحد من الطرق أو أزيد على نفي الحكم، ولم يعلم وجود حجةٍ ولا أصلٍ مثبت في البين، فإنّه لا مجال للاحتياط الصغير فيه، لعدم محتمل الطريقة فيه، لكنه مورد للاحتياط الكلي.

قضيته^(١) لزوم النزول إلى الظن، فتوهم^[٢] أن الوظيفة حينئذ^(٣) هو خصوص الظن بالطريق فاسدٌ قطعاً، وذلك^(٤) لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من^[٥] الظنّ بكونه^(٦) مؤدّى طريق^(٧) معتبر،

بالنظر إلى دليل الانسداد، فليس الظن بالطريق أقرب إلى العلم من الظنّين الآخرين حتى يتعين في الحجية.

وقد أفاد هذا الجواب شيخنا الأعظم بقوله: «وخامساً: أن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوّز له، كما يجوز في المسألة الفرعية ... إلى أن قال: أمّا مع انسداد باب العلم بهذا الطريق، وعدم تميّزه عن غيره إلّا بإعمال مطلق الظنّ، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ»^(١).

(١) أي: أن مقتضى ما أفاده صاحب الفصول من عدم وجوب الاحتياط في الطرق هو لزوم النزول إلى الظن.

[٢] مبتدأ، خبره «فاسد» والجملة جواب الشرط في «لو سلّم» وهذا هو الإيراد الثاني على صاحب الفصول، كما عرفت آنفاً.

(٣) أي: حين لزوم النزول - حال الانسداد - إلى الظنّ.

(٤) بيان لفساد التوهم، وضمير «كونه» راجع إلى الظن بالطريق.

[٥] متعلق بـ «أقرب إلى العلم».

(٦) أي: بكون الواقع، و«من دون» متعلق بـ «الظن بكونه».

(٧) هذا ثالث الظنون الثلاثة المزبورة.

من دون الظن بحجية طريق^(١) أصلاً، ومن الظن^(٢) بالواقع، كما لا يخفى^(٣).
لا يقال: إنَّما لا يكون^(٤) أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف

(١) أي: طريق خاص، كما إذا علمنا إجمالاً بأنَّ الواقع مؤدّي طريق معتبر،
ولكن لم نعلم ولم نظنَّ خصوصية ذلك الطريق من كونه خبراً أو شهرةً ونحوهما.

(٢) معطوف على قوله: «من الظنّ بكونه» وهذا ثاني الظنون المذكورة.

(٣) فغاية ما يقتضيه البرهان المذكور لحجية الظنّ بالطريق هو كونه في مرتبة

الظن بالواقع، فكيف يقدم عليه؟

(٤) أي: لا يكون الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظنّ بالواقع، وغرض
صاحب الفصول^{تتبرُّ} من هذا الإشكال - على ما استظهره شيخنا الأعظم^{تتبرُّ} من
عبارته كما سيأتي - إثبات أقربية الظنّ بالطريق من غيره، وتعيّنه في مقام الحجية
دون سائر الظنون.

وحاصله: أنَّ عدم أقربية الظنّ بالطريق من الظنّين المذكورين إنَّما هو فيما إذا
لم نقل بصرف الواقع إلى المؤدّي، وأمّا مع صرفه إليه فالمتبع هو مؤدّيات الطرق، إذ
ليس غيرها أحكاماً فعلية، فالظنُّ بالواقع فقط غير مجدٍ، إلّا إذا كان الواقع مؤدّي
الطريق، لعدم تعلقه بالحكم الفعلي، إذ المفروض عدم كون الواقع فعلياً.

قال شيخنا الأعظم: «وكانَّ المستدلّ توهم أن مجرد نصب الطريق ولو مع
عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدّي الطريق،
كما ينبئ عنه قوله: وحاصل القطعين إلى أمر واحد، وهو التكليف الفعلي بالعمل
بمؤدّيات الطرق... إلخ»^(١).

الفعلية عنه ^(١) إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد ^(٢) (*)

(١) أي: عن الواقع.

(٢) يعني: ولو كان الصرف بنحو التقييد، فإنَّ صرف التكليف الفعلي عن الواقع

على وجهين:

أحدهما: صرفه عنه لا بنحو التقييد، والمراد به صرف التكليف الفعلي عن

الواقع إلى مؤدّي الطريق مطلقاً - يعني بلا تقييد كون هذا المؤدّي هو الواقع - فيكون المنجز على المكلف هو مؤدّي الطريق، سواء صادف الواقع أم لا.

ثانيهما: صرفه عنه بنحو التقييد، والمراد به صرف التكليف الفعلي عن الواقع

- بما هو واقع - إلى الواقع المقيّد بكونه مؤدّي الطريق، فيكون المنجز على المكلف هو الواقع الذي أدّى إليه الطريق، لا الواقع بما هو واقع.

والفرق بين الوجهين: أنّه على الأوّل لا يوجد في الواقع - بالنسبة إلى مَنْ

لم يصل إليه الطريق - حكمٌ أصلاً، يعني لا برتبته الاقتضائية ولا الإنشائية ولا الفعلية ولا التنجز.

(*) لا يخفى أنّ مقتضى صرف الواقعات إلى مؤديات الطرق هو حجّة الظنّ

بالطريق، والظن بالواقع الذي ظنّ أنّه مؤدّي طريق معتبر.

ثمّ إنّّه لا بأس ببيان الوجوه المتصورة في جعل الأحكام ونصب الطرق عليها، وهي أقسام:

أحدها: أن يدور الحكم الواقعي مدار العلم أو الظنّ به، بمعنى أن لا يكون

قبلهما حكم، وإتّما يحدث بالعلم أو الظنّ به، والمشهور أنّه محال، لاستلزامه الدور، لتوقف الحكم عليهما لتوقف الحكم على موضوعه، وتوقفهما عليه لتوقف العارض غنيّ معروضه.

وعلى الثاني يوجد الحكم بمرتبته الإنشائية في حقّ مَنْ وصل إليه الطريق
 ومَنْ لم يصل إليه، ويصير في حقّ مَنْ وصل إليه الطريق فعلياً ومنجزاً أيضاً.
 وعلى كلا الوجهين لا يكون الظنّ بالحكم الواقعي - بما هو حكم واقعي -
 حجّةً، إذ ليس في الواقع حكم فعلي حتى يكون الظنّ به ظنّاً بالحكم الفعلي ليكون
 حجّةً، وإثما الحجّة هو الظنّ بمؤدّي الطريق مطلقاً أو مقيداً به الواقع.
 وبالجملة: فمع صرف التكليف الفعلي عن الواقع إلى مؤدّي الطريق مطلقاً
 أو إلى الواقع المقيد بكونه مؤدّي الطريق، يكون الظنّ بالطريق أقرب إلى الواقع من
 الظن بنفس الواقع، فلا بدّ من الالتزام به.

وقد نوقش فيه بعدم لزوم الدور، حيث إنّ متعلق العلم هو ماهيّة الحكم
 لا وجوده، لامتناع تقوّم العلم بأمرٍ خارج عن أفق النفس، والحكم المترتب على العلم
 هو وجوده خارجاً.
 وبعبارة أخرى: متعلق العلم هي الصور الذهنية، لا الأمور الخارجية، بشهادة
 إمكان تعلّقه بالمعدومات بل الممتنعات.
 وعليه، فترتب الحكم خارجاً على العلم لا يوجب الدور، إذ المفروض عدم
 توقف العلم على الحكم الخارجي^١.

لكنه يندفع بأنّ المراد بالحكم هو الأمر الاعتباري الذي تكوينه إنشاؤه ممّن بيده
 الاعتبار، والحكم بهذا المعنى متقدم على العلم معروضاً، ومتأخّر عنه طبعاً تأخّر كلّ
 حكم عن موضوعه، وليس هذا إلّا الدور، لتوقف العلم عليه، إذ بدون تشريعه
 لا يكون المعلوم حكماً، والمفروض أنّ هذا الحكم أيضاً مترتب على العلم المأخوذ

موضوعاً له .

ومن هذا البيان يظهر لزوم الخلف أيضاً، لأنّ الحكم المعروض للعلم لا بدّ أن يكون ثابتاً لموضوعه المستقل في الموضوعية قبل تعلق العلم به، فدخل العلم فيه خلف . فالمتحصل: أنّه لا دافع للدور .

ثانيها: أن يكون في الواقع أحكام قبل قيام الأمارات عليها مطابقةً لمؤدّياتها نسخاً وعدداً، حيث إنّ سبحانه وتعالى يعلم بتحقق آراء فيما بعد، فيجعل أحكاماً على طبقها قبل تحقّقها، وهذا هو التصويب الذي يقال إنّ قام الإجماع والأخبار المتواترة على خلافه .

والفرق بين هذين القسمين - بعد اشتراكهما في ترتب الأحكام الواقعية على تلك الآراء بالطبع والعليّة، إذ المفروض تبعية جعل الأحكام لتلك الآراء في القسم الثاني أيضاً، وإن كان جعلها قبل الآراء زماناً، لكنّها متأخرة عنها طبعاً - هو: أنّ جعل الأحكام مترتبةً على الآراء يكون في هذا القسم على نحو القضية الحقيقية، وفي القسم الأوّل على نحو القضية الخارجية، حيث إنّ الحكم فيه ينشأ بعد إزاء رأي المجتهد إليه، فتوقف الحكم على العلم أو الظن به هناك من قبيل توقف المشروط على شرطه، وتوقفه عليهما هنا من قبيل توقف العارض على معروضه .

ثالثها: أن يكون للأحكام ثبوت واقعي من دون توقفها على علمٍ أو ظنٍّ أصلاً، لكنّ فعليتها منوطة بقيام الطرق عليها، وهو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تصرف تلك الأحكام إلى مؤدّيات الطرق، بحيث لو قام طريق على خلافها لسقطت عن الفعلية، فالفرق بينه وبين القسم الثاني أنّ الحكم هناك لم يجعل على خلاف مؤدّي الطريق، بخلافه هنا، إذ الحكم فيه جُعل على خلافه، لكنّه بقيام الطريق على خلافه سقط من أصله، لكون مؤدّي الطريق ذا مصلحة غالبية على مصلحة الحكم الواقعي، وسقوطُ المصلحة المغلوبة يقتضي سقوط مقتضاها وهو الحكم الواقعي . فالقسم الثاني تصويب حدوثاً، وهذا الوجه تصويب بقاءً .

فإنّ الالتزام به ^(١) بعيد،

(١) أي: بالصرف ولو بنحو التقييد، وهذا جواب «لا يقال» وهو مشتمل على

وجوه:

الأول: أنّ الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد يستلزم أحد محذورين على

سبيل منع الخلو: إمّا التصويب المحال، وإمّا التصويب المجمع على بطلانه.

توضيح ذلك: أنّه بناءً على الصرف المطلق - أي لا بنحو التقييد - بمعنى كون

التكليف مصروفاً عن الواقع إلى مؤدّى الطريق من غير تقييده بالواقع، بأن يكون

المنجزّ على المكلف هو مؤدّى الطريق وإن خالف الواقع، يلزم التصويب المحال.

أمّا لزوم التصويب، فلفرض دوران الحكم وجوداً وعدمياً مدار الطريق.

وأما أنّه محال، فلأنّ كون شيءٍ طريقاً إلى شيءٍ يقتضي تقدّم وجود ذي

الطريق على الطريق حتى يكون الطريق مؤدّياً إليه، وفرض ذي الطريق فيما نحن

فيه مؤدّى الطريق يقتضي تأخّر وجوده عن الطريق، لأنّ مؤدّى الطريق لا يتحقق إلّا

ثانيهما: الصرف بنحو التقييد، بمعنى كون الأثر من حيث الإطاعة والعصيان

مرتباً على الحكم الواقعي بما هو مؤدّى الطريق، لا بما هو واقع، فلو لم يقم عليه طريق

لم يترتب عليه الأثر المزبور، وإن كان في وعائه الواقعي ثابتاً، فلا تصويب هنا.

والحاصل: أنّ الحكم الواقعي يُقيّد موضوعيته للإطاعة والعصيان بقيام الطريق

عليه، وليس هذا تصويماً.

هذه هي الوجوه المتصورة في جعل الأحكام الواقعية.

والحقّ أنّها غير مقيدة بقيام الطرق عليها لا إنشأً ولا فعليةً، بل الطرق

لا توجب إلّا تنجزها مع الإصابة، والعذر بدونها، بناءً على ما هو الحق في حجية

الأمارات غير العلمية من التنجيز والتعذير، كما تقدّم في محله.

إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً^(١) (*).

بعد قيام الطريق عليه، فيلزم أن يكون ذو الطريق - وهو هنا مؤداه - مقدماً ومؤخراً في رتبة واحدة، وهو محال.

وبناءً على الصرف بنحو التقييد - بمعنى كون التكليف الفعلي أو المنجز مصروفاً عن الواقع إلى مؤدئ الطريق، بأن يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيّد بكونه مؤدئ الطريق، لا الواقع بما هو واقع - يلزم التصويب. وهو هنا وإن لم يكن محالاً، لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الأربع مدار الطريق، وإنما يكون في بعض مراتبه وهو فعليته أو تنجزه دائراً مداره، وأما في مرتبته الاقتضائية والإنشائية فهو مشترك بين جميع المكلفين، لا أنه مختص بمن قام عنده الطريق إليه، لكنه مجمع على بطلانه.

وعليه، فالقول بالصرف الذي هو مبنى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق ساقط عن الاعتبار.

(١) إشارة إلى المحذور الأول.

(* ظاهره إرادة كون الصرف المطلق تصويباً محالاً، ومع الغض عنه يكفي الإجماع في بطلانه، مع أنه ليس كذلك.
أما كون ظاهر عبارته إرادة الصرف المطلق، فيدلّ عليه قوله: «ومن هنا انقدح أنّ التقييد أيضاً».

وأما عدم كونه محالاً، فلأنّ صرف الحكم الواقعي عن الفعلية - بقيام الطريق على خلافه - لا يوجب خلوّ الواقع عن الحكم رأساً حتى يلزم المحال ويصحّ الغض عنه.

فالأولى أن يقال: «إذ الصرف ولو لم يكن محالاً، لكنه تصويب مجمع على

بطلانه».

فلا أقل^{١١} من كونه مجمعاً على بطلانه، ضرورة^(٢) (*) أن القطع بالواقع يجدي في الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدّى طريق^(٣) القطع، كما عرفت^(٤).
ومن هنا^(٥) انقدح أن التقييد أيضاً غير سديد.

(١) إشارة إلى المحذور الثاني، وضميراً «كونه، بطلانه» راجعان إلى الصرف.
(٢) هذا تعليل لبطلان الصرف ولو كان بنحو التقييد، وتوضيحه: أن الإجماع قائم على تنجز الواقع بالعلم والاجتراء به معه، مع أنه ليس طريقاً مجعولاً حتى يكون الاكتفاء بالواقع المعلوم لأجل كونه مؤدّى طريق مجعول، بل لأجل كونه هو الواقع. فلو كان نصب إلتطريق صارفاً عن الواقع - أي: مقيداً له بكونه مؤدّى الطريق - لم يجب العمل بمتعلق القطع، ولم يكن الإتيان به مجزياً، مع أن الإتيان بالواقع مع الغض عن كونه مؤدّى الطريق مجزّ قطعاً، فالإجزاء دليل على عدم الصرف وبقاء الواقع على حاله من الفعلية.

(٣) هذا من إضافة الصفة إلى الموصوف مثل «جرد قטיפقة» وكان الأولى أن يقال: «القطع الطريقي» أو «بما هو طريق».

(٤) يعني: في أوّل هذا الفصل، حيث قال: «وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدّى الطريق» فلاحظ (ص ٤٤٧).

(٥) يعني: ومما ذكرنا في وجه بطلان الصرف لا بنحو التقييد - من أن المجدي في الإجزاء هو الواقع بما هو واقع، لا بما هو مؤدّى الطريق - ظهر: أن تقييد الصرف

(*) الأولى ذكر هذا التعليل عقيب قوله: «ومن هنا انقدح أن التقييد أيضاً» وذلك لاشتراكه بين التصويب والتقييد، وعدم اختصاصه بالتصويب، فإن أجزاء الواقع بما هو واقع بذيهي، وذلك ينفي كلاً من التصويب والتقييد.

مع أنّ الالتزام بذلك ^(١) غير مفيد ^(٢)، فإنّ الظنّ بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفكّ عن الظنّ بأثّه ^(٣) مؤدّي طريق معتبر، والظنّ بالطريق ما لم يظنّ بإصابة [بإصابته] الواقع غير ^(٤) مجدّ بناءً على التقييد، لعدم

- أيّ الصّرف بنحو التقييد أيضاً يعني كالصّرف لا بنحو التقييد - غير سديد في إثبات أقربيّة الظنّ بالطريق إلى إصابة الواقع من الظنّ بنفس الواقع، لما عرفت من أنّ المجزي هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدّي الطريق، ولا الواقع بما هو مؤدّي الطريق، وذلك لأنّ الطريق ليس دخيلاً في فعلية الحكم بحيث يقيد فعلية الواقع بصيرورته مؤدّي الطريق، إذ على تقدير الصّرف - بحيث يقيد الواقع بنحو من الأنحاء بالطريق - لا يتصور أجزاء الواقع من حيث كونه واقعاً بعد فرض تقيده بالطريق المنصوب، بل لا بدّ من القول بأثّه من حيث كونه معلوماً ومؤدّي الطريق مجزٍ، وقد عرفت أنّه مجمع على بطلانه.

(١) أي: بمطلق الصّرف ولو بنحو التقييد، وهذا هو الوجه الثاني من وجوه الإشكال على الصّرف، وتوضيحه: أنّ الالتزام بالصّرف مطلقاً - ولو كان بنحو التقييد - لا يجدي في إثبات حجّية الظنّ بالطريق، لأنّ الظنّ بالواقع - فيما يبتلى به المكلف من التكاليف - لا ينفكّ غالباً عن الظنّ بكونه مؤدّي طريق معتبر، وهذه الملازمة الغالبية كافية في إثبات حجّية الظنّ بالطرق المؤدّية إلى الأحكام، ولا حاجة معها إلى الالتزام بالصّرف ولو بنحو التقييد.

(٢) يعني: في إثبات أقربيّة الظنّ بالطريق إلى إصابة الواقع من الظنّ بنفس الواقع.

(٣) أي: بأنّ الواقع مؤدّي طريق معتبر.

(٤) خبرٌ « والظنّ بالطريق » وهذا هو الوجه الثالث، وهو مختصّ بثاني وجهي

استلزامه ^(١) الظن بالواقع المقيّد ^(٢) به بدونه ^(٣)، هذا.

الصرف، وهو الصرف بنحو التقييد، ولا يجري في الصرف لا بنحو التقييد، إذ المفروض في هذا الوجه الثاني أن الحكم الفعلي مؤلف من أمرين: أحدهما: وجود الحكم واقعاً.

ثانيهما: كونه مؤدّى طريق معتبر. ومن المعلوم أن هذين الأمرين مفقودان في أوّل وجهي الصرف - وهو الصرف لا بنحو التقييد - لتقومه بخلوّ الواقع عن الحكم. وكيف كان، فتوضيح ما أفاده المصنف: أنه - بناءً على التقييد، وأنّ موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيّد بكونه مؤدّى الطريق - لا يجدي في فعلية الحكم الظنّ بالطريق فقط، لأنّه ظنّ بجزء موضوع الحجية لاتمامه، فلا بدّ في حجية الظنّ بالطريق من الظنّ بإصابة الواقع حتى يكون المظنون هو الواقع المتصف بكونه مؤدّى الطريق ليتحقّق الظنّ بكلا جزأي موضوع الفعلية، لثبت اعتبار الظنّ بالطريق بتقييد فعلية الواقع بكونه مؤدّى الطريق المعتبر، إذ من المعلوم أنّ الظنّ بالطريق لا يستلزم الظنّ بالواقع دائماً.

(١) أي: استلزام الظنّ بالطريق الظنّ بالواقع.

(٢) صفة للواقع، وضمير «به» راجع إلى الطريق.

(٣) أي: بدون الظنّ بالإصابة.

ومحصّله: أنّ الظنّ بالطريق لا يستلزم الظنّ بالواقع إلّا مع الظنّ بالإصابة، ومعه يكون الظنّ بكلّ من الواقع والطريق موجوداً.

وبعبارة أخرى: الظنّ بالواقع يستلزم غالباً الظنّ بالواقع والطريق المعتبر معاً، بخلاف الظنّ بالطريق فقط - أي من دون ظنّ بالإصابة - فإنّه لا يستلزم الظنّ بالواقع، فلا يكفي الظنّ بالطريق فقط في تحقيق الظنّ بالواقع.

مع^١ عدم مساعدة نصب [نصبه] الطريق على الصِّرف ولا على

(١) هذا هو الوجه الرابع، وحاصله: أنَّ نصب الطريق - بعد تسليمه - لا يقتضي الصرف إلى مؤدّيات الطرق، وتقييد الواقعيات بها، بل غاية ما يقتضيه نصب الطريق بمثل قوله: «صدّق العادل» هو اختصاص الحكم الواقعي المنجز بما أدّى إليه الطريق، فلا يكون الواقع الذي لم يؤدِّ إليه الطريق منجزاً.

لكن هذا الاختصاص منوط بمنجزية العلم الإجمالي بنصب الطريق، والمفروض عدمها، لكون الاحتياط التام في أطرافه - وهي مظنونات الطريقية ومشكوكاتها وموهوماتها - موجباً للاختلال، فيبطل، أو العسر فلا يجب.

وبناءً على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل الترخيص في بعض أطرافه، لا أثر للعلم الإجمالي بنصب الطرق، فيكون حال الأحكام الواقعية في كفاية الظنّ بها حال عدم هذا العلم الإجمالي. والمفروض أنَّ العلم الإجمالي الكبير المتعلق بنفس الأحكام سقط عن التأثير أيضاً، لعين ما ذكر من الاختلال أو العسر.

فلا بدّ حينئذٍ في إثبات لزوم رعاية الأحكام الواقعية من استكشاف إيجاب الاحتياط شرعاً على ما تقدّم في المقدمة الرابعة، ولا شكّ حينئذٍ في اعتبار الظنّ بالواقع، لو لم يكن أولى من الظنّ بالطريق، لكونه أقرب إلى ما اهتمّ به الشارع من حفظ الواقعيات بإيجاب الاحتياط، هذا.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم لهذا الوجه وأجاب به عن الإشكال، قال بَيِّنَةٌ: «ثم إذا فرضنا أنَّ نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدّي ونجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيده له... إلخ»^١.

التقييد، غايته ^١ أن العلم الإجمالي بنصب طرقٍ وافيةٍ يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية ^٢ إلى ^٣ العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من ^٤ التكاليف الفعلية. والانحلال ^٥ وإن كان يوجب عدمَ تنجّز ما لم يؤدَّ إليه الطريق من ^٦ التكاليف الواقعية، إلاّ أنّه ^٧ إذا كان ^٨ رعاية العلم بالنصب لازماً، والفرض ^٩ عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

(١) أي: غاية نصب الطريق هو أن العلم ... إلخ.

(٢) وهو العلم الإجمالي الكبير بالأحكام الواقعية.

(٣) متعلق بـ «انحلال» أي: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير المتعلق بمضامين الطرق.

(٤) بيان للموصول في «بما».

(٥) أي: وانحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بسبب العلم الإجمالي الصغير - وهو العلم الإجمالي بنصب الطرق - وإن كان مقتضاه عدم تنجّز الواقع الذي لم يؤدَّ إليه الطريق، لكن هذا الانحلال مبني على منجزية العلم الإجمالي الصغير وإيجابه للاحتياط في أطرافه.

(٦) بيان للموصول في «ما لم يؤدَّ».

(٧) أي: أن إيجاب عدم التنجّز.

(٨) خبر لقوله: «أنّه» و«إذا» ظرفية ومنسلخة عن الشرطية، يعني: أن عدم تنجّز الواقع إنّما هو في ظرف لزوم رعاية العلم الإجمالي بنصب الطرق، والمفروض عدم لزومها.

(٩) الواو للحال، أي: والحال أن رعاية الاحتياط غير لازم لأجل العسر، بل

غير جائز لاختلال النظام.

وعليه ^(١) يكون التكاليف الواقعية، كما ^(٢) إذا لم يكن ^(٣) هناك علم بالنصب ^(٤)، في كفاية [٥] الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى. ولا بدّ حينئذٍ ^(٦) من عنايةٍ أُخرى ^(٧) (*) في لزوم رعاية الواقعيّات بنحوٍ من الإطاعة،

(١) أي: وعلى ما ذُكر من عدم لزوم الاحتياط أو عدم جوازه.

(٢) خبرٌ «يكون».

(٣) لفرض سقوط العلم الإجمالي بالنصب عن التأثير، فوجوده كعدمه.

(٤) أي: بنصب الطريق، وضمير «بها» راجع إلى التكاليف الواقعية.

[٥] متعلق بـ «يكون» وغرضه بيان الحجّة المشتركة بين العلم بنصب الطريق

مع عدم وجوب رعاية هذا العلم، وبين عدم العلم بنصب الطريق أصلاً، والجهة المشتركة هي كفاية الظنّ بنفس التكاليف الواقعية حال الإسداد.

(٦) أي: حين سقوط العلم الإجمالي بنصب الطريق، كسقوط العلم بالتكاليف

الواقعية عن المنجزية، لعدم إمكان الاحتياط في أطرافه، للاختلال، أو الحرج، كما كان ذلك مانعاً عن العلم بالطرق على ما يدعيه القائل بحجّة الظنّ بالطريق.

(٧) يعني: غير العلم الإجمالي في الأحكام والطرق، لسقوطه في كليهما

(*) وهي إيجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو اللّم من عدم الإهمال في

حال الانسداد قطعاً إجماعاً، بل ضرورة، وهو يقتضي التنزل إلى الظنّ بالواقع حقيقةً أو

تعبداً إذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة إجمالاً، لما عرفت من وجوب التنزل عن

القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به حال الانفتاح إلى الظنّ به في هذا الحال، وإلى الظنّ

بخصوص الواقعيّات التي تكون مؤدّيات الطرق المعتبرة، أو بمطلق المؤدّيات لو كان

استكشافه في خصوصها أو في مطلقها، فلا يكاد أن تصل النوبة إلى الظنّ بالطريق بما

هو كذلك وإن كان يكفي، لكونه مستلزماً للظنّ بكون مؤدّاه مؤدّي طريق معتبر، كما

وعدم^{١١} إهمالها رأساً كما أشرنا^٢ إليها.

ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ^٣ - لكونه أقرب في التوسّل به^٤ إلى ما به^٥ الاهتمام من فعل الواجب وترك [أو ترك] الحرام - من^٦ الظنّ بالطريق، فلا أقلّ من كونه^٧ مساوياً فيما يهّمّ العقل

بالاختلال أو الحرج. ومراده بـ «عناية أخرى» كما أفاده في المقدمة الثالثة وفي حاشيته على هذه العبارة هو إيجاب الاحتياط الشرعي المستكشف ببرهان اللّم، أعني به اهتمام الشارع بالأحكام.

(١) عطف تفسيري لـ «الإطاعة» وقوله: «بنحو» متعلق بـ «رعاية».

(٢) أي: أشرنا إلى هذه العناية في المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد، حيث قال: «وقد علم به يعني بإيجاب الاحتياط بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه... إلخ» فراجع (ص ٤١٥).

(٣) أي: حين عدم لزوم رعاية العلم الإجمالي بنصب الطريق، وكونه كالعدم، ومن المعلوم أنّه لا شبهة في أولوية الظنّ بالواقع من الظنّ بالطريق، لسقوط العلم بنصب الطرق عن الاعتبار، فلا مجال لرعاية الظنّ به، هذا.

(٤) هذا الضمير وضمير «لكونه» راجعان إلى الظنّ بالواقع.

(٥) الضمير راجع إلى الموصول المراد به فعل الواجب وترك الحرام.

(٦) متعلق بـ «أولى».

(٧) أي: فلا أقلّ من كون الظنّ بالواقع مساوياً للظنّ بالطريق.

يكفي الظن بكونه كذلك ولو لم يكن ظنّ باعتبار طريق أصلاً، كما لا يخفى. وأنت خبير بأنّه لا وجه لاحتمال ذلك، وإتّما المتيقّن هو لزوم رعاية الواقعيّات في كلّ حال، بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالإجمال بين أطراف كثيرة، فافهم.

من^١) تحصيل الأمن من العقوبة في كلِّ حال^٢)، هذا.

مع ما عرفت^٣) من أنه^٤) عادةً يلازم الظنُّ بأنه مؤدّيُّ طريقٍ [الطريق] وهو^٥) بلا شبهةٍ يكفي، لو لم يكن هناك ظنُّ بالطريق، فافهم فإنّه دقيق.

ولا يخفى أنَّ المصنف من باب التنزّل جعل الظنَّ بالطريق مساوياً للظن بالواقع، وإلاّ فعلى تقدير عدم لزوم رعاية العلم بنصب الطريق لا مجال لاعتبار الظن بالطريق ما لم يستلزم الظن بالواقع.

(١) بيان للموصول في «فيما بهم». والحاصل: أنَّ الظن بالواقع أقرب من الظن بالطريق، لأنَّ احتمال الخطأ فيه أقلُّ من احتمالهِ في الظنَّ بالطريق، لتطرّق احتمال عدم الإصابة في الظنَّ بالواقع من جهةٍ واحدة، وهي عدم إصابة الظنَّ للواقع، بخلاف الظنَّ بالطريق، فإنَّ احتمال الخطأ فيه أزيد، لأنّه كما يكون من جهة عدم إصابة الظنَّ بالطريق، كذلك يكون من جهة عدم إصابة المؤدّي للواقع. وعليه، فالظن بالواقع أقرب إلى ما اهتمَّ الشارع به من الظنَّ بالطريق القائم عليه.

(٢) سواء في حال الانفتاح أم الانسداد.

(٣) قبل أسطر، حيث قال في (ص ٤٧٦): «مع أن الالتزام بذلك غير مفيد، فإنَّ الظنَّ بالواقع... إلخ».

(٤) أي: أنَّ الظنَّ بالواقع، وضمير «بأنّه» راجع إلى الواقع.

(٥) يعني: وكون الظنَّ بالواقع ملازماً عادةً للظنَّ بأنَّ هذا الواقع المظنون مؤدّيُّ طريقٍ، يكفي بلا شبهةٍ في الوصول إلى ما اهتمَّ به الشارع من فعل الواجب وترك الحرام.

وحاصله: أنّه لا يترتب ثمرة على اعتبار خصوص الظنَّ بالطريق، إذ الظنَّ

ثانيهما: ما اختصَّ به بعضُ^(١) المحققين، قال: «لا ريب في كوننا مكلفين

بالواقع الذي يتبلي به المكلف لا ينفك عن الظنِّ بأنَّه مؤدَّى طريق معتبر، هذا (*) .
 (١) وهو المحقق الشيخ محمد تقي الإصهاني رحمته الله صاحب حاشية المعالم، وهذا الوجه هو أول الوجوه الثمانية التي أقامها على حجية الظنون الخاصة، وقد اختص به، ولم يتبعه صاحب الفصول، ونقله شيخنا الأعظم عنه .
 وكيف كان، فمحصّل ما ذكره مؤلّف من أمور:
 الأوّل: العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية، وأنها لم تسقط عنّا في حال الانسداد.

الثاني: أنّهم العقول في كلِّ من حالي الانفتاح والانسداد هو إحراز فراغ ذمّة العبد عن التكليف الذي اشتغلت به .
 الثالث: أنّ نصب الشارع الطريق إلى الواقع يستلزم القطع بحكمه بفراغ ذمّة المكلف إذا عمل على طبقه، فإذا حصل له العلم بالطريق المنسوب - كما في حال الانفتاح - حصل له العلم بالفراغ إذا عمل على طبقه. وإذا حصل له الظن به - كما في حال الانسداد - حصل له الظنّ بالفراغ إذا عمل على طبقه، ففي حال الانسداد ينحصر المفرغ في الظنّ بالطريق بعد فرض نصبه .

(*) لا يخفى أنّه تكرر لما ذكره قبيل هذا .

مضافاً إلى أنّ القائل بنصب الطريق ولزوم مراعاته إنّما يدّعي حجّية الظنّ بالطريق وإن لم يكن مستلزماً للظنّ بالواقع، فالظنّ بالواقع وإن كان غير منفك غالباً عن الظنِّ بأنَّه ممّا قام عليه الطريق، لكنه غير الظنّ بالطريق الذي هو مدّعى القائل بحجّية الظنّ بالطريق .

إلا أن يقال: إنّهُ رحمته الله ذكر هذا الكلام هناك ليعلّل به عدم إفادة الالتزام بالصراف

بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية^(١)، وأن^(٢) الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف^(٣)، بأن يقطع معه^(٤) بحكمه^(٥) بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط^(٦) تكليفنا عتاً، سواء حصل العلم معه بأداء^(٧) الواقع أو لا^(٨)، حسبما مرّ تفصيل القول فيه.

(١) يستفاد من هذه العبارة ما ذكرناه بقولنا: «الأول: العلم ...».

(٢) عطف على «كوننا» أي: ولا ريب في أن الواجب علينا، وهذا هو الأمر

الثاني.

(٣) بصيغة الفاعل وهو الشارع، وكلمة «في» بمعنى الباء، أو أنها متعلقة بـ «تحصيل العلم» والمقصود أن اللازم عقلاً هو تحصيل العلم بحكم الشارع بتفريغ الذمة.

(٤) الضمير راجع إلى الإتيان بالمكلف به، المستفاد من سياق الكلام.

(٥) أي: بحكم المكلف، المراد به الشارع.

(٦) معطوف على «بتفريغ» والأولى تبديل «السقوط» بـ «الإسقاط» أو

«التفريغ» بـ «الفراغ» لتصح المقابلة بينهما.

(٧) متعلق بـ «العلم» يعني: سواء حصل - مع حكم الشارع بتفريغ الذمة -

العلم بأداء الواقع، أم لم يحصل.

(٨) لأن مفاده تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ، سواء حصل - مع هذا

الحكم بالفراغ - العلم بوجود الواقع وتحقيقه أم لا، فإنه كالصريح في أن العمل بما نصبه طريقاً إلى الأحكام الواقعية يوجب العلم بحكم الشارع بفراغ الذمة عنها،

ولو بنحو التقييد، وذكره هنا لبيان كفايته في الوصول إلى ما اهتم به الشارع، ولذا قال: «مع ما عرفت» فلاحظ.

فحينئذٍ نقول: إنَّ صحَّ لنا ^١ تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا في ^٢ حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه ^٣ وحصول البراءة به ^٤، وإن انسَدَّ علينا سبيلُ العلم كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه، إذ ^٥ هو الأقرب إلى العلم به ^٦، فيتعيّن الأخذ به عند التنزل من العلم في ^٧ حكم العقل، بعد انسداد

ولو لم يحصل العلم بإتيان الواقع. وهذا كالصريح في بقاء الواقع على ما هو عليه، وعدم صرفه إلى مؤدّي الطريق، وبهذا يفترق هذا الوجه عن الوجه الأوّل الذي ذكره صاحب الفصول تبعاً لبعض الفحول.

(١) هذا شروع في كيفية تحصيل فراغ الذمّة، وهو الأمر الثالث.

وتوضيحه: أنّه مع العلم بالطريق المنصوب يجب تحصيل العلم به، لتوقف العلم بالفراغ عليه. ومع عدمه - لانسداد باب العلم بالطريق - يجب تحصيل الظن به، لأنّه الأقرب إلى العلم بالطريق.

فالنّتيجة حينئذٍ - بعد العلم ببقاء التكليف، ولزوم امتثاله بالطرق المنصوبة عليه - هو اعتبار الظنّ بالطريق.

(٢) كلمة « في » بمعنى الباء أو متعلقة بـ « تحصيل العلم » وقد تقدم نظيرها آنفاً، وسيأتي أيضاً في قوله: « بالبراءة في حكمه ».

(٣) أي: وجوب تحصيل العلم بالتفريغ.

(٤) أي: بالعلم بالتفريغ.

(٥) تعليل لوجوب تحصيل الظنّ، وضمير « هو » راجع إلى الظن.

(٦) أي: إلى العلم بالتفريغ، وضمير « حكمه » راجع إلى الشارع.

(٧) متعلق بقوله: « فيتعيّن » والضمير في « الأخذ به » راجع إلى الظن، يعني:

أنّه يتعيّن بحكم العقل الأخذُ بالظن لأجل المقدمة الخامسة، وهي قبح ترجيح

سبيل العلم والقطع^(١) ببقاء التكليف، دون^(٢) ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن^(٣) «^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوِّ مقامه.

وفيه أولاً^(٣): أن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالإطاعة

المرجوح على الراجح.

(١) معطوف على قوله: «انسداد» أي: بعد القطع ببقاء التكليف.

(٢) قيد لقوله: «تحصيل الظن بالبراءة» يعني: أن الواجب تحصيل الظن بالبراءة، لا تحصيل الظن بأداء الواقع.

(٣) أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجوه ثلاثة، هذا أولها.

وتوضيحه: أنا نمنع وجود الحكم المولوي في مقام الفراغ حتى يجب عقلاً إحرازه، على ما سيأتي توضيحه في الفصل الآتي من أن الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان هو العقل، ولا يصلح موردهما للحكم المولوي، ولو حكم الشارع فيه كان إرشاداً إلى ما استقلَّ به العقل، فالحاكم بالفراغ عند القطع بموافقة الواقع أو الطريق هو العقل لا الشرع، كحكمه - في باب الإطاعة والمعصية - بوجوب القطع بتحصيل المؤمن من عقوبات التكاليف وتبعاتها.

ولاريب في أن القطع به يحصل عنده بموافقة كلِّ من الطريق أو الواقع بما هو واقع، لا بما هو معلوم، فالإتيان بالواقع حقيقةً أو تعبداً - بما هو واقع كذلك - مفرغ للذمة، لا بما هو معلوم، هذا في حال الانفتاح.

وكذا في حال الانسداد، فإن الظنَّ فيه يقوم مقام القطع فيما ذكر، فالمفرغ

والامتنال إتما^(١) هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب^(٢) حكمٌ مولوي يتبعه حكمُ العقل، ولو حكمَ في هذا الباب كان يتبع [يتبع] حكمه إرشاداً إليه^(٣)، وقد عرفت^(٤) استقلاله بكون الواقع بما هو هو مفرغ^(٥) [بكون إتيان الواقع مفرغاً] وأن^(٦) القطع به حقيقة^(٧) أو تعبداً^(٨) مؤمّن جزماً، وأن^(٩) المؤمن في

للذمة في حال الانسداد هو الواقع المظنون بما هو واقع، لا بما هو مظنون، أو الطريق المظنون بما هو طريق، لا بما هو مظنون.

والحاصل: أن المفرغ في كلٍّ من حالتي الانفتاح والانسداد هو الواقع بما هو واقع، لا بما هو معلوم، ولا بما هو مظنون، ولا بما هو مؤدّى طريقٍ ظنيّ.

(١) خبر « أن الحاكم » وقوله: « بالإطاعة » متعلق بـ « الحاكم ».

(٢) أي: باب تفريغ الذمة، وضمير « يتبعه » راجع إلى حكم مولوي.

(٣) أي: إرشاداً إلى حكم العقل، وضمير « حكمه » راجع إلى العقل.

(٤) يعني: في أوائل هذا الفصل، حيث قال في (ص ٤٤٧): « وأن المؤمن في

حال الانفتاح هو القطع ... إلخ » وضمير « استقلاله » راجع إلى العقل.

(٥) الصواب - كما في بعض النسخ - نصبه، لأنه خبر لقوله: « بكون الواقع »

يعني: وقد عرفت استقلال العقل بكون الواقع بما هو واقع مفرغاً للذمة.

(٦) مجرور محلاً عطفاً على « بكون الواقع » أي: وقد عرفت أيضاً استقلال

العقل بأن القطع بالواقع حقيقة ... إلخ.

(٧) في القطع بإتيان الواقع، فقوله: « حقيقةً أو تعبداً » قيدان لـ « القطع ».

(٨) في القطع بموافقة الطريق المنصوب شرعاً.

(٩) عطف على « وأن القطع » أي: وقد عرفت أيضاً استقلال العقل بأن المؤمن

في حال الانسداد ... إلخ.

حال الانسداد هو الظنّ بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح، فيكون الظنّ أيضاً^(١) مؤمناً حال الانسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلك^(٢)، لكن حكمه بتفريغ الذمّة - فيما^(٣) إذا أتى المكلف

(١) يعني: مثل مؤمّنية الظنّ بالطريق، إذ المفروض قيام الظن مقام العلم في حال الانسداد، ومن المعلوم أنّ العلم بكلّ من الواقع والطريق في حال الانفتاح كان مؤمناً، فالظنّ بكلّ منهما في حال الانسداد مؤمن أيضاً، كما لا يخفى.

(٢) أي: سلّمنا أنّ للشارع في باب الإطاعة حكماً مولوياً، وهذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أنّ جعل الطريق كما يكون مستلزماً لجعل الفراغ، كذلك يستلزم جعل الحكم الواقعي لجعل الفراغ بالأولوية، لكون الواقع أصلاً، ومؤدّى الطريق بدلاً عنه ومنزلاً منزله، فترتب الحكم بالفراغ على جعل الحكم الواقعي أولى من ترتيبه على جعل الطريق.

ويستفاد هذا الجواب من مطاوي ما أجاب به الشيخ الأعظم عن كلام صاحب الحاشية، فقال في جملة ما ذكره: «فترجيح الظنّ بسلك الطريق المقرّر على الظنّ بسلك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظنّ بالواقع أولى في مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع... إلى أن قال:

فالحكم بأنّ الظنّ بسلك الطريق المجمعول يوجب الظنّ بفراغ الذمّة، بخلاف الظنّ بأداء الواقع، فإنّه لا يوجب الظنّ بالفراغ إلّا إذا ثبت حجّية ذلك الظنّ، وإلّا فربما يظنّ بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجّيته، تحكّم صرف»^(١).

(٣) متعلق بـ «حكمه بتفريغ» وضمير «حكمه» راجع إلى الشارع.

بمؤدّي الطريق المنصوب - ليس ^(١) إلا بدعوى أنّ النصب يستلزمه ^(٢)، مع أنّ دعوى أنّ التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى ^(٣)، كما لا يخفى، فيكون الظنُّ به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً ^(٤).
 إن قلت ^(٥):

(١) خبرٌ «لكن حكمه».

(٢) الضمير المستتر فيه راجع إلى «النصب» والبارز راجع إلى حكم الشارع، يعني: يستلزم النصبُ حكمَ الشارع بفراغ الذمّة.

وتوضيحه: أنّ جعل الحكم بالفراغ - لو سلّم - فإنّما هو لكونه من لوازم النصب، وإلا فليس الحكم بالفراغ مجعولاً نفسياً مستقلاً.

(٣) خبرٌ «أنّ دعوى» يعني: أنّ دعوى حصول الفراغ بالواقع أولى من حصوله من الظن بمؤدّي الطريق، إذ لمّا كان الحكم بالفراغ من لوازم جعل الطريق، فكونه من لوازم جعل الواقع أولى، كما تقدّم تقريبه.

فقوله: «مع أنّ دعوى» ليس وجهاً مستقلاً، بل هو تنمّة للوجه الثاني، فكأنّه قال: «والحال أنّ دعوى ... أولى».

(٤) يعني: أنّ الظنّ بالواقع ظنٌّ بالحكم بالتفريغ، كالظنّ بالحكم بالفراغ إذا تعلق بالطريق، فضمير «به» راجع إلى الواقع.

(٥) غرض هذا المستشكل منع الملازمة التي ادّعاها المصنف بقوله: «انّ التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ» وتقريب المنع: أنّ الظنّ بالواقع قد لا يستلزم الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، كما إذا حصل الظن به من القياس الذي يعلم بعدم كونه طريقاً شرعاً، وهذا بخلاف الظنّ بالطريق المنصوب، فإنّه مستلزم للظن بحكم الشارع

كيف يستلزم^{١)} [يستلزمه] الظنّ بالواقع ؟ مع أنّه ربما يقطع بعدم حكمه به^{٢)} معه، كما إذا كان^{٣)} من القياس، وهذا^{٤)} بخلاف الظنّ بالطريق، فإنّه^{٥)} يستلزمه ولو كان من القياس.

بالفراغ، وإن كان الظنّ بطريقة شيء ناشئاً من القياس (*).

١) أي: كيف يستلزم الظنّ بالواقع للظنّ بحكم الشارع بالفراغ ؟

وبناءً على كون النسخة « يستلزمه » فلا حاجة إلى التقدير، لرجوع الضمير

البارز إلى الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، والمآل واحد.

٢) أي: بعدم حكم الشارع بالفراغ مع الظنّ بالواقع.

٣) أي: كما إذا كان الظنّ الحاصل من القياس، وفي بعض النسخ « كما إذا

ظنّ بالحكم » أي: كما إذا حصل الظنّ بالحكم الواقعي من القياس، والأمر سهل.

٤) أي: والظنّ بالواقع بخلاف الظنّ بالطريق، فإنّ الأوّل غير مستلزم للظنّ

بالفراغ، بخلاف الثاني.

٥) أي: فإنّ الظنّ بالطريق يستلزم الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، ولو حصل

الظنّ بالطريق من القياس، كالظنّ بطريقة الإجماع المنقول الحاصل من قياسه على

الخبر الواحد مثلاً.

(*): لعلّ عدم منع الملازمة بين الظنّ بالطريق مطلقاً - وإن كان من القياس -

وبين الظنّ بالفراغ، لأجل اختصاص عدم حجية القياس في نفس الأحكام الفرعية

بلا واسطة، وعدم شمول النهي عنه لما إذا قام على طريقة شيء.

فإن كان هذا هو الوجه في عدم منع الملازمة، ففيه ما لا يخفى، لما يستفاد

من النواهي من عدم جواز استعمال القياس في كلّ ما يتعلق بالشرعيات ولو في أدلّتها

كأصول الفقه.

قلت: الظنّ بالواقع أيضاً^{١١} يستلزم الظنّ (*) بحكمه بالتفريغ^٢، ولا ينافي^٣ القطع بعدم حجّيته^٤ لدئى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً

(١) أي: كالظنّ بالطريق في استلزامه الظنّ بالفراغ.

وتوضيح ما أفاده في دفع الإشكال: أنّ الظنّ بالواقع يستلزم الظنّ بالفراغ مطلقاً وإن نشأ الظنّ بالواقع من القياس، وذلك لأنّ النهي عن القياس طريقي ناشئ عن مخالفته أحياناً للواقع، فمع المصادفة تحصل براءة الذمّة عن الواقع.

نعم، إذا كان النهي موضوعياً لحدوث مفسدة في سلوك القياس غالبية على مصلحة الواقع، فلا يكون حينئذٍ ظناً بالفراغ، لصيرورة الواقع بسبب سلوك القياس مبعوضاً. لكن ظاهر النهي عنه هو الأوّل، فالظنّ بالواقع الناشئ من القياس يستلزم الظنّ بالفراغ حينئذٍ.

(٢) في بعض النسخ هكذا: «الظنّ بهما على الأقوى يستلزم الحكم بالتفريغ» والظاهر رجوع ضمير «بهما» إلى الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق اللذين قُطِعَ بعدم حجّيتهما.

(٣) لما عرفت من كون النهي طريقياً، والضمير المستتر في «لا ينافي» راجع إلى الاستلزام.

(٤) أي: بعدم حجّية الظنّ بالواقع الحاصل من مثل القياس.

(*) وذلك لضرورة الملازمة بين الإتيان بما كُلف به واقعاً وحكمه بالفراغ، ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سُئِلَ عن أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغٌ؟ ولزوم حكمه بآئه مفرغٌ، وإلا لزم عدم أجزاء الأمر الواقعي، وهو واضح البطلان.

- إذا عمل به ^(١) فيهما - فيما ^(٢) أخطأ، بل كان ^(٣) مستحقاً للعقاب - ولو فيما أصاب - لو بنى ^(٤) على حجّيته والاقتصار عليه، لتجرّبه ^(٥)، فافهم ^(٦).

(١) أي: بذلك الظن غير المعبر، وضمير «فيهما» راجع إلى الظن بالواقع والظن بالطريق، الحاصلين من الظنّ الذي يقطع بعدم حجّيته شرعاً كالقياس.

(٢) متعلق بـ «معذوراً».

(٣) أي: بل كان المكلف مستحقاً للعقاب، لتفويته الواقع باختياره فيما أخطأ.

(٤) أي: لو بنى المكلف على حجّية ذلك الظنّ غير المعبر كالقياس، لكن العقاب حين الإصابة يكون على التشريع، إذ المفروض أنّه بنى على حجّيته، وفي صورة الخطأ يكون على تفويت الواقع والتشريع معاً.

(٥) علّة لاستحقاق العقوبة في صورة الإصابة، والمراد بالتجرّي هو التشريع.

(٦) لعلّه إشارة إلى ما ذكرنا من أنّ العقاب على سلوك القياس لا ينافي الحكم بالفراغ عن الواقع في صورة الإصابة.

لا يقال: إنّ النهي الطريقي ينافي العقوبة مع الإصابة، إذ الغرض من النهي الطريقي - كالأمر الطريقي - هو حفظ الواقع من دون وجود مفسدة في المنهي عنه توجب ارتكابه استحقاق العقوبة حتى في صورة الإصابة، كما هو شأن الموضوعية: وعليه، فاستحقاق العقوبة في صورة الإصابة كاشف عن عدم كون النهي طريقياً، بل موضوعياً.

فإنّه يقال: العقاب إنّما هو لأجل التشريع، إذ المفروض أنّه بنى على حجّية القياس وأسنده إلى الشارع، ومن المعلوم حرمة التشريع، فيستحق العقوبة حتى في صورة الإصابة.

وثالثاً^(١): سلّمنا أنّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ به^(٢)، لكنّ قضيته^(٣) ليس إلّا التّنزل إلى الظنّ بأثمه مؤدّي طريقٍ معتبر، لا خصوص^(٤) الظنّ بالطريق، وقد عرفت أنّ الظنّ بالواقع لا يكاد ينفكّ عن الظنّ بأثمه مؤدّي الطريق غالباً^(٥).

(١) هذا هو الإشكال الثالث على دليل صاحب الحاشية، وتوضيحه: أنّ الدليل المتقدّم - بعد تسليم عدم استلزام الظنّ بالواقع للظنّ بحكم الشارع بفراغ الدّمة - لا يُنتج حجّية خصوص الظنّ بالطريق، لأنّه بعد بناءه على عدم التصويب والتقييد، بل بقاء الواقع على حاله وفعليته، فاللازم هو اعتبار الظنّ بواقع يظنّ بكونه مؤدّي طريقٍ معتبر.

وعلى هذا، فلا ينفكّ الظنّ بالواقع عن الظنّ بكونه كذلك، فالظنّ بالواقع حجّة أيضاً، لا خصوص الظنّ بالطريق كما تخيّل المستدلّ. فتلخص: أنّه لا دليل على اختصاص نتيجة مقدّمات دليل الانسداد بحجّية الظنّ بالطريق.

(٢) أي: بحكم الشارع بتفريغ الدّمة.

(٣) أي: لكن مقتضى عدم الاستلزام ليس

(٤) عطف على « لا التّنزل » وضمير « بأثمه » راجع إلى الواقع.

(٥) يعني في الأحكام المبتلى بها، وأمّا غيرها فلا يكون الظنّ فيه بالواقع ظناً

بكونه مؤدّي طريقٍ معتبر، لاحتمال كونه ممّا سكر: الله تعالى عنه.

فصل

لا يخفى^١ عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظنّ

الكشف والحكومة

(١) ينبغي قبل توضيح المتن بيان معنى الكشف والحكومة، فنقول وبه نستعين: قد عرفت أنّ مقتضى مقدمات دليل الانسداد - بعد فرض تماميتها - هو حكم العقل بجواز العمل بالظنّ مطلقاً، وقد اختلفوا في أنّ حكمه هذا هل هو من باب الكشف، يعني: أنّ العقل يكشف عن جعل الشارع الظنّ حجّةً حال الانسداد، لا أنّه ينشئ الحجية له؟ أم من باب الحكومة، يعني: أنّ العقل - بملاحظة تلك المقدمات - يحكم بحجّة الظنّ ويُنشئها له حال الانسداد، كحكمه بحجّة العلم حال الانفتاح وإنشائها له.

وبتعبير آخر: أنّ العقل بعد ما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها عن جعل الشارع الظنّ حجّةً وإن احتمل مخالفته للواقع، فالشرع مُنشئ للحجّيته، والعقل كاشف عن هذا الإنشاء؟ أم أنّه يحكم بوجود متابعة الظنّ في مقام الامتثال

طريقاً منصوباً شرعاً،

من غير أن يرى للشرع دخلاً في ذلك، فالعقل يحكم بحجتيه دون الشرع، كحكمه بحجّة العلم حال الانفتاح من غير دخل للشارع فيها.

إذا عرفت معنى الكشف والحكومة، فنقول: غرض المصنف من عقد هذا الفصل بيان أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجّة الظنّ من باب الكشف، أم حجّيته من باب الحكومة؟ وبيان ما يترتب على الكشف من إهمال النتيجة أو تعيّنهما، وسيتضح معناهما.

ولما كان الأمر الثاني مترتباً على بيان ما تقتضيه مقدمات الانسداد من الكشف أو الحكومة، تعرّض له أولاً، ثم تعرّض لما يترتب على الكشف من الإهمال أو التعيّن، فقال: «لا يخفى عدم مساعدة... إلخ».

وحاصله: أن مقدمات الانسداد لا تُنتج حجّة الظنّ كشفاً يعني شرعاً، بل مقتضاها حجّة الظنّ حكومةً يعني بحكم العقل، لأنه بعد إبطال المنجز العقلي - وهو الاحتياط الذي يقتضيه العلم الإجمالي بالتكاليف - بأدلة نفي الحرج، قد وصلت النوبة إلى المقدّمة الخامسة - وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح - المقتضية لتعيّن الإطاعة الظنية عقلاً، ومع هذا الحكم العقلي المستقلّ في مقام الإطاعة لا حاجة إلى حكم الشارع بحجّة الظنّ، فتكون النتيجة حجّة الظنّ في مقام الإطاعة، بمعنى حكم العقل بعدم جواز مطالبة المولى بأزيد من الإطاعة الظنية، وعدم جواز اقتصار المكلف على ما دونها من الإطاعة الشكّية والوهمية.

هذا، وقد تعرّض لهذا البحث شيخنا الأعظم رحمته مفصلاً، فقال: «الأمر الثاني وهو أهمّ الأمور في هذا الباب: أن نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهمة من حيث أسباب الظنّ، فلا يعمّ الحكم لجميع الأمارات الموجبة للظنّ إلّا بعد ثبوت

ضرورة أنه معها^١ لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً، لجواز اجتزائه بما استقلَّ به^٢ العقل في هذا الحال^٣ (*)

معهم ... أو قضية كلية لا يحتاج في التعميم إلى شيء ... إلى أن قال: فهنا مقامات: الأول: في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أو معينة ... إلخ^١.

وقد ظهر منه توضيح أنه جعل عنوان البحث مسألة إهمال النتيجة وتعيينها، ولما كان ذلك مترتباً على الكشف والحكومة بدأ بهما، ثم لما يترتب عليهما. وهذا بخلاف المصنف توضيح فإنه بدأ الفصل ببيان أن نتيجة المقدمات حجّية الظن حكومة لا كشافاً، ثم تكلم - بناءً على الكشف - في إهمال النتيجة أو تعيينها، ولا تفاوت في اختلاف المسلكين بعد وضوح المطلب.

(١) أي: مع هذه المقدمات، وضمير «أنه» للشأن.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «بما» المراد به حجّية الظن عقلاً.

(٣) أي: حال الانسداد، وضمير «اجتزائه» راجع إلى الشارع.

(*) إيقاظ: ينبغي هنا بيان أمور:

الأول: أن الحكومة في المقام يراد بها تارة حجّية الظن عقلاً كحجّيته شرعاً، بمعنى كون الظن معياراً لإحراز الحكم نفيّاً وإثباتاً، وامثاله بعنوانه بحيث يصحّ قصد الوجه والتميز به، ويسمّى الإتيان بالحكم الواقعي المظنون - بهذا الظنّ المعتر عقلاً كالمعتر شرعاً - بالإطاعة الظنية التي هي المرتبة الثالثة من مراتب الإطاعة، في مقابل الامتثال العلمي التفصيلي والإجمالي الاحتياطي.

وأخرى التبويض في الاحتياط، وهو فيما إذا لم يمكن أو لم يجب الاحتياط التام في جميع أطراف العلم الإجمالي المنجز للأحكام من المظنونات والمشكوكات والموهومات، حيث إنَّ العقل يحكم حينئذٍ - لأجل قبح ترجيح المرجوح على الراجح - بلزوم الاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات، وتسميته بالحكومة حينئذٍ مع كونه احتياطاً ناقصاً إنما هي لأجل حكم العقل يجعل الاحتياط في دائرة المظنونات.

والفرق بينه وبين الإطاعة الظنية هو: أنَّ الإتيان بالمظنونات على الأوّل يكون بالاحتمال ورجاء المطلوبة، وعلى الثاني يكون بعناوينها الخاصة، ويسمى الأوّل بالتبويض في الاحتياط، والثاني بالإطاعة الظنية، فالأوّل لا يخرج عن الإطاعة الاحتياطية التي هي ثانية مراتب الإطاعة، والثاني إطاعة تفصيلية ظنية، وهي ثالثة مراتب الإطاعة.

الثاني: أنَّ المراد بحجّية الظنّ كشفاً هو استكشاف العقل - بمقدّمات الانسداد - جعل الشارع الظنّ حجّةً على التكاليف الواقعية إثباتاً ونفيّاً، والإتيان بالمظنون بهذا الظنّ يسمّى بالإطاعة الظنية، كالإتيان بالمظنون بالظنّ المعترى شرعاً بدليل خاصّ في حال انفتاح باب العلم والعلمي. ولا فرق في الاعتبار بين هذين الظنّين أصلاً. نعم يسمّى المعترى بدليل الانسداد بالظنّ المطلق، وغيره بالظنّ الخاصّ.

الثالث: أنّه لا سبيل إلى إرادة حجّية الظنّ عقلاً من الحكومة بحيث يكون معياراً لإثبات التكاليف الواقعية ونفيها، وذلك لأنَّ الحكومة بهذا المعنى مبنية على أمور لم يثبت شيءٌ منها:

أحدها: صلاحية العقل للحكم بالحجّية، وهي غير ثابتة، حيث إنّ شأنه إدراك الحسن والقبح دون الحكم، فإنّه وظيفة الشارع.

ثانيها: بطلان الاحتياط وسقوطه عن درجة الإطاعة رأساً، بدعوى قيام

الإجماع التعبدى على لزوم امتثال الأحكام بعناوينها، وعدم جواز إطاعتها بالاحتياط والرجاء، كما حكي عن السيد الرضى وتقرير أخيه له بَيِّنَاتًا.

لكنه غير ثابت أيضاً، بل خلافه ثابت، لذهاب جماعة إلى كون الاحتياط نوعاً من الإطاعة، بل في عرض الإطاعة العلمية التفصيلية، فلاحظ.

ثالثها: عدم نصب الشارع الأقدس طريقاً إلى ثبوت كلّ تكليف بعنوانه وهو الظن، لعدم كون غيره من الشكّ والوهم والأصول الجارية في كلّ واقعةٍ بخصوصها وفتوى الغير والقرعة محرراً، فإنّ حكم العقل بحجّية الظنّ بعد تسليمه في نفسه منوط بعدم النصب الشرعي المزبور.

لكنه أيضاً مخدوش، إذ لا وجه لعدم النصب المذكور بعد وضوح بقاء التكاليف، ولزوم امتثالها بعناوينها، وعدم رضا الشارع بإطاعتها رجاءً واحتمالاً، وعدم قدرة المكلف على إحرازها حتى يتمكّن من امتثال كلّ تكليف بعنوانه، لأنّ المفروض انسداد باب العلم والعلمي عليه، فإنّ هذه المقدمات تنتج قطعاً حجّية الظنّ شرعاً، إذ العقل بملاحظتها يستكشف عن جعل الشارع حجّية الظنّ وطريقته إلى الأحكام الواقعية، وكونه مناطاً لإثباتها ونفيها، ومداراً لإطاعتها على النهج الذي أراده، وهو امتثالها بعناوينها الخاصة.

وعليه، فما أفاده المصنف رَضِيَ من: «أنّه لا مجال لاستكشاف العقل نصب الشارع الظنّ طريقاً إلى الامتثال، لاحتمال اكتفائه بما استقل به العقل في حال الانسداد، من لزوم امتثال التكاليف الواقعية ظلّناً، ضرورة أنّه مع استقلال العقل بذلك لا يجب على الشارع أن ينصب طريقاً إليه ليكشف العقل عن ذلك» لا يخلو من الغموض.

إذ فيه: أنّ العقل لا صلاحية له للحكم بالحجّية كما تقدم. فالمراد باستقلاله بلزوم امتثال التكاليف ظلّناً هو التبعية في الاحتياط، والإتيان بالمظنونات من باب الاحتياط، وهذا غير حجّية الظنّ في امتثال التكاليف بعناوينها كما هو المطلوب، بناءً

على ثبوت الإجماع على عدم بناء الشريعة المطهّرة على الاحتياط وامتثال الأحكام بالاحتمال.

والحاصل: أنّ الحكومة التي تدور نتيجة مقدمات دليل الانسداد بينها وبين حجّية الظنّ كشفاً لا يمكن أن يراد بها إلّا التبويض في الاحتياط، ولا يراد بها حجّية الظنّ عقلاً، بحيث يكون مدار الأحكام نفيّاً وإثباتاً كحجّيته شرعاً.

الرابع: أنّ منشأ الاختلاف في كون نتيجة مقدمات الانسداد حجّية الظنّ حكومةً أو كشفاً هو الاختلاف في مدرك عدم وجوب الاحتياط.

فإن كان المستند فيه استلزامه للعسر والحرج، أو اختلال النظام، فنتيجة مقدمات الانسداد حينئذٍ حجّية الظنّ حكومةً أعني بها التبويض في الاحتياط، وذلك لأنّه مقتضى بقاء التكاليف الواقعية، ولزوم امتثالها ولو بدون إحراز عناوينها، وعدم وجوب الإتيان بجميع الأطراف من المظنونات والمشكوكات والموهومات، للعسر أو الاختلال.

وإن كان المستند في عدم وجوب الاحتياط الإجماع التبعدي على ذلك، وبناء الشرع على امتثال كلّ تكليف بعنوانه، فنتيجة مقدمات الانسداد حجّية الظنّ كشفاً، إذ لا بدّ للشارع أن ينصب طريقاً إلى الأحكام الواقعية ليتمكّن المكلف من إحرازها به حتى يتمثلها بعناوينها.

وحيث إنّ الإجماع مفقود وبمجرد فرض، ولم يثبت دخل إحراز عناوين الأحكام في امتثالها، فلا محيص عن الالتزام بكون نتيجة مقدمات الانسداد هي التبويض في الاحتياط المسمّى بالحكومة. نعم، لو ثبت الإجماع على عدم بناء الشريعة على امتثال الأحكام بالاحتياط والاحتمال، كانت النتيجة حجّية الظنّ شرعاً، إذ مع إرادة امتثالها بعناوينها مع انسداد باب العلم والعلمي إليها، لا بدّ من نصب الشارع طريقاً محرراً لها حتى يتمكن العبد من إطاعتها بعناوينها، وإلّا يلزم إمّا ارتفاع التكاليف، وإمّا عدم لزوم امتثالها مع بقائها، وإمّا امتثالها تفصيلاً بالتشريع، وبطلان الكلّ

ولا مجال لاستكشاف^{١١} نصب الشارع

(١) إشارة إلى توهم دفعه .

أمّا التوهم، فمحصله: إثبات حجّية الظنّ شرعاً بقاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع، وأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، إذ المفروض أنّ العقل قد حكم باعتبار الظنّ حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا - بهذه القاعدة - أنّ الشرع قد حكم باعتباره في هذا الحال أيضاً، فيكون حجّةً شرعاً. وبالجملة: فالإطاعة الظنّية حال الانسداد كما أنّها عقلية، كذلك شرعية بقاعدة الملازمة.

وأما الدفع فهو: أنّ قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام أعني به الإطاعة الظنّية التي هي من مراتب الإطاعة، فلا تجري هذه القاعدة فيها حتى تكون الإطاعة مورداً للحكم المولوي، وذلك لأنّ القاعدة تجري في موردٍ قابل للحكم المولوي كحسن ردّ الوديعة و قبح الظلم، ولا تجري في موردٍ غير قابل للحكم المولوي كالمقام أعني به الإطاعة الظنّية، فإنّها غير قابلة للحكم المولوي.

وجه عدم قابليتها له: أنّ الحكم المولوي متقوم بشرطين مفقودين في المقام:

بديهي، فيتعين جعل الشارع طريقاً محرّزاً للأحكام، وليس ذلك إلّا الظنّ. فالمتحصل: أنّ الإجماع هنا - مضافاً إلى كون المسألة من المسائل المستحدثة غير المعنونة في كلام القدماء حتى يعلم رأيهم، وإلى عدم تحقّقه في نفسه، لذهاب كثيرٍ إلى جواز العمل بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي - لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، لقوّة احتمال ذهاب القائلين باعتبار إحراز عناوين الأحكام في امتثالها إلى دخل قصد الوجه والتميز في الإطاعة.

وعلى هذا، فمقدمات دليل الانسداد - على تقدير تماميتها - لا تنتج إلّا حجّية الظنّ حكومة، أعني بما التبعض في الاحتياط.

أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد لا فعل المولى، إذ الأحكام الشرعية لا تتعلق بفعل الشارع، وإثما تتعلق بأفعال العباد، وفعل الشارع لا يتعلق به إلا حكم العقل.

الثاني: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائدة غير الفائدة التي تترتب على نفس الفعل عقلاً أو تكويناً، حيث إن الحكم الشرعي من الأفعال الاختيارية التي لا تصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم إلا بداع عقلائي.

وحيث إن هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه - أعني به الإطاعة الظنية - فلا يكون قابلاً للحكم المولوي حتى تجرّي فيه قاعدة الملازمة، لتثبت بها شرعية الإطاعة الظنية.

وجه عدم تحققهما فيه: أن الإطاعة الظنية تنحلّ إلى أمرين:

أحدهما: عدم وجوب الإطاعة العلمية، لعدم التمكن منها، ولازم عدم وجوبها قبح مؤاخذة الشارع على تركها.

ثانيهما: عدم جواز الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية أعني به الإطاعة الشكوية والوهمية، ولازم عدم جوازه حُسن الإطاعة الظنية.

وشيء من هذين الأمرين لا يصلح لأن يتعلّق به الحكم المولوي.

أمّا الأول، فلأنّ المؤاخذة فعل الشارع، وقد عرفت أنّ فعل الشارع لا يكون مورداً لحكم نفس الشارع، فلا يتعلّق به حكمه، وإثما يتعلّق به حكم العقل، فالحاكم بقبح المؤاخذة هو العقل دون الشرع.

وأما الثاني، فلأنه وإن كان في نفسه قابلاً لحكم الشرع، من جهة أنّ الموضوع فيه - أعني به الإطاعة الظنية أو الإطاعة الشكوية والوهمية - فعل العبد، لكن حيث لا يترتب على تعلّق حكم الشرع بهذا الموضوع فائدة، لم يكن أيضاً قابلاً للحكم

المولوي .

توضيح ذلك: أن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنّية يكون بنفسه منشأً لاستحقاق العقاب، كما أن الإطاعة الظنّية تكون بنفسها منشأً لاستحقاق الثواب، فلا حاجة إلى أمر المولى بها، ولا إلى نهيها عن الاكتفاء بما دونها، لعدم ترتب فائدة على هذا الأمر أو النهي، إذ لو كان الغرض منهما إيجاد الداعي في نفس العبد إلى العمل بالظن وترك الاكتفاء بما دونه، فهو من قبيل طلب المحاصل المحال، لفرض حصول هذا الغرض بحكم العقل بحسن الأوّل وقبح الثاني. وإن كانا بدون غرض فهو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم.

وبالجملة: فالمراد - أعني به باب الإطاعة والمعصية التي منها الإطاعة الظنّية فيما نحن فيه - غير قابل للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة، لتثبت بها حجّية الظنّ حال الانسداد شرعاً أيضاً، إمّا لانتفاء الشرط الأوّل المعتبر فيه وهو كون موضوعه فعل العبد، لما عرفت من أنّ الموضوع هنا هو المؤاخذة وهي فعل الشارع، فلا يتعلّق بها حكم نفس الشارع.

وإمّا لانتفاء الشرط الثاني، وهو ترتب الفائدة على تعلقه غير أصل الفائدة التكوينية أو العقلية، كما عرفت توضيحه.

ثم إنّ هذا التوهم ودفعه ذكرهما شيخنا الأعظم في تقرير الحكومة، فقال: «وتوهم أنّه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع، مدفوع بما قرّرنا في محلّه من أنّ التلازم بين الحكمين إمّا هو مع قابلية المورد لهما. أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا، كما في الإطاعة والمعصية... إلخ»^(١).

من ^(١) حكم العقل، لقاعدة ^(٢) الملازمة، ضرورة ^(٣) أنّها ^(٤) إنّما تكون في موردٍ قابلٍ للحكم الشرعي، والمورد هاهنا ^(٥) غير قابل له، فإنّ ^(٦) الإطاعة الظنية التي يستقلّ العقل بكفائيتها في حال الانسداد، إنّما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها ^(٧)، وعدم ^(٨) جواز اقتصار المكلف بدونها ^(٩). ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه ^(١٠)، وهو واضح.

واقْتِصَارُ ^(١١) الْمَكْلُوفِ

(١) متعلق بـ «استكشاف» يعني: أنّه لا مجال لأن يُستكشف من حكم العقل نصبُ الشارع.

(٢) متعلق بـ «استكشاف» وتعليل له.

(٣) تعليل لقوله: «لا مجال» فهو تقريب لدفع التوهم، وقد عرفت توضيحه.

(٤) أي: أن قاعدة الملازمة.

(٥) أي: في باب الإطاعة والمعصية، فلا يبقى مجال للملازمة، حتى يستكشف منها حكم شرعي مولوي بوجود الإطاعة الظنّية كما عرفت.

(٦) تعليل لعدم قابلية المورد للحكم المولوي، وقد عرفت توضيحه.

(٧) أي: من الإطاعة الظنّية، والمراد بالأزيد هو الإطاعة العلمية، وهذه إشارة إلى الأمر الأوّل ممّا تنحلّ إليه الإطاعة الظنّية.

(٨) هذه إشارة إلى الأمر الثاني ممّا تنحلّ إليه الإطاعة الظنّية.

(٩) أي: أقلّ من الإطاعة الظنّية، والمراد به الإطاعة الشكّية والوهمية.

(١٠) أي: لحكم الشارع، وهذا هو الشرط الأوّل المعتبر في الحكم المولوي،

وقد تقدم بقولنا: «أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد... إلخ».

(١١) مبتدأ خبره جملة الشرط والجزاء، وهي قوله: «لما كان... إلخ».

بما دونها ^(١) لما كان بنفسه ^(٢) موجِباً للعقاب مطلقاً ^(٣)، أو فيما ^(٤) أصاب الظن ^(٥)، كما ^(٦) أتها بنفسها موجبة للثواب - أخطأ ^(٧) أو أصاب ^(٨) - من دون ^(٩)

(١) أي: بما دون الإطاعة الظنّية، وهذه إشارة إلى بيان انتفاء الشرط الثاني بما يعتبر في الحكم المولوي هنا أي في الإطاعة الظنّية.

(٢) إشارة إلى وجه عدم الفائدة في النهي المولوي عن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنّية، إذ الفائدة - وهي إحداث الداعي للعبد إلى الترك - موجودة في ذاته من دون حاجة إلى نهي الشارع، حيث إنّ العقل كافٍ في إحداث الداعي إلى ترك ما دون الإطاعة الظنّية، فالنهي حينئذٍ يكون من تحصيل الحاصل.

(٣) يعني: سواء أصاب الظنّ وأخطأ ما دونه - أعني به الشكّ والوهم - فالعقاب يكون على تفويت الواقع، أم أخطأ الظنّ وأصاب ما دونه، فالعقاب حينئذٍ يكون على التجري.

(٤) معطوف على «مطلقاً» يعني: أو يكون الاقتصار على ما دون الظنّ موجِباً للعقاب في خصوص ما إذا أصاب الظنّ وأخطأ ما دونه، ليكون العقاب على تفويت الواقع.

هذا، بناءً على كون النسخة «أو» وأمّا بناءً على أتها «إلا» فلم يظهر لها معنىً صحيح، فتأمل جيّداً.

(٥) لتفويته الواقع عن اختيارٍ بترك العمل بالظنّ المفروض كونه مصيباً.

(٦) عدلٌ لقوله: «موجِباً» وضميراً «أتها، بنفسها» راجعان إلى الإطاعة الظنّية.

(٧) والثواب يترتب حينئذٍ على الانقياد.

(٨) والثواب حينئذٍ على الإطاعة الحقيقية.

(٩) متعلق بكلٍّ من «موجِباً للعقاب» و«موجبة للثواب».

حاجة^(١) إلى أمرٍ بها أو نهي عن مخالفتها^(٢)، كان^(٣) حكم الشارع فيه^(٤) مولويًا بلا ملاك^(٥) يوجبه^(٦)، كما لا يخفى. ولا بأس به إرشادياً^(٧)، كما هو^(٨) شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

(١) يعني: أن الحكم المولوي يكون لغواً، لعدم ترتب فائدةٍ عليه كما عرفت.

(٢) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى الإطاعة الظنية.

(٣) هذا جزاء الشرط في قوله: «لما كان».

(٤) أي: في عدم جواز اقتصار المكلف.

(٥) خبر «كان حكم» و«مولويًا» حال من «حكم الشارع».

(٦) صفة للملاك، والضمير المستتر راجع إلى الملاك، والبارز إلى حكم

الشارع.

(٧) حال من الضمير في «به» الراجع إلى حكم الشارع، يعني: لا بأس بحكم

الشارع - في عدم جواز الاكتفاء بما دون الظن - إرشاداً إلى حكم العقل به، إذ الممتنع

جعل الحكم المولوي لوجوب الإطاعة الظنية، لا الحكم الإرشادي.

(٨) الضمير راجع إلى الإرشاد المستفاد من قوله: «إرشادياً» وضميراً «شأنه،

حكمه» راجعان إلى الشارع، يعني: كما أن الإرشاد شأن الشارع في حكمه بوجوب

الإطاعة. قال شيخنا الأعظم بعد عبارته المتقدمة في (ص ٥٠٣): «حتى أنه - أي

الشارع - لو صرح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية، كان الأمر والنهي للإرشاد لا

للتكليف، إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلّا ما يترتب على ذات المأمور

به والمنهي عنه أعني نفس الإطاعة والمعصية... إلخ»^(٩).

وصحةُ نصبه^(١) الطريقَ

(١) هذا دفعٌ لما يمكن أن يتوهم في المقام.

توضيح التوهم: أن عدم قابلية الإطاعة الظنّية للحكم المولوي إنّما هو فيما إذا لوحظ الظنّ طريقاً لإحراز الواقع بالظنّ، ضرورة أنّه لا فائدة حينئذٍ في هذا الحكم المولوي بعد حكم العقل بلزوم إحراز الحكم الواقعي بالظنّ، دفعاً للعقوبة المحتملة في صورة ترك العمل به.

وأما إذا لوحظ الظنّ موضوعياً بحيث تترتب المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية، فلا وجه لمنع تعلق الحكم المولوي بالعمل بالظنّ واستكشاف حكمه من حكم العقل بقاعدة الملازمة.

فالمنتهى: أنّه يمكن استكشاف حجّية الظنّ شرعاً بقاعدة الملازمة.

وتوضيح الدفع: أن نصب الطريق لا يملك إحراز الواقع وإن كان جائزاً، لكن لا يمكن استكشافه بقاعدة الملازمة، وذلك لاعتبار وحدة الموضوع في الحكم الشرعي والعقلي في هذه القاعدة كالظلم، حيث إنّهُ موضوع لحكم العقل - أعني به القبح - وهو بنفسه موضوع أيضاً لحكم الشرع أعني به الحرمة.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ الظنّ الملحوظ طريقاً صرفاً لإحراز الواقع - وهو الموضوع للحجّية العقلية - غير الظنّ الملحوظ طريقاً شرعاً، إذ على التقدير الأوّل، يكون الفعلي هو الحكم الواقعي، وعلى الثاني يكون الفعلي هو الحكم الظاهري، لا متناع فعلية حكمين واقعي وظاهري معاً لموضوع واحد، كما تقدم الكلام في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فراجع (ص ٢٠).

وبالجملّة: فلا مانع من تعلق الحكم المولوي بالظنّ، لكن لا بنحو حكم العقل به، بل بملكٍ آخر كالتسهيل على المكلف، فإنّ نصب طريقٍ خاصٍّ لامتناع

وجعله^١ في كلِّ حالٍ بملاكٍ^٢ يوجب نصبه، وحكمة^٣ داعية إليه، لاتنافي^٤ استقلالَ العقل بلزوم الإطاعة بنحو^٥ حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحوٍ آخر^٦ حال الانفتاح، من^٧ دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويّاً، لما عرفت^٨.

فانقح بذلك^٩ عدم صحة تقرير المقدمات إلّا على نحو الحكومة دون الكشف.

الأحكام ربما يوجب ضيقاً عليه، فيرفعه الشارع بجعل الحجية لمطلق الظنّ بالحكم الشرعي.

- (١) أي: جعل الشارع الطريق سواء في حال الانفتاح أو الانسداد.
- (٢) أي: لا بملاك حكم العقل به، بل بملاك التسهيل مثلاً.
- (٣) عطف تفسيري للملاك، وضمير «إليه» راجع إلى الجعل.
- (٤) خبر قوله: «وصحة» ودفع للتوهم المزبور، وقد عرفت توضيحه.
- (٥) كالامتثال الظنيّ.
- (٦) كالامتثال العلمي، وضمير «لزومها» راجع إلى الإطاعة.
- (٧) متعلق بـ «يحكم».
- (٨) يعني: من عدم قابلية باب الإطاعة للحكم المولوي بقوله: «والمورد هاهنا غير قابل له...» فهو تعليل لقوله: «من دون استكشاف».
- (٩) أي: باستقلال العقل بالإطاعة الظنيّة حال الانسداد، وعدم استكشاف الحكم المولوي بها بقاعدة الملازمة، ظهر: أنّ نتيجة المقدمات هي الحكومة دون الكشف، وقد عرفت سابقاً مبنى الكشف والحكومة.

وعليها^(١) [وعليه] فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً وموردأً

عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة

(١) أي: وعلى الحكومة، وبناءً على كون النسخة « و عليه » فالضمير راجع إلى تقرير المقدمات على الحكومة.

وكيف كان، فهذا شروع فيما يترتب على الحكومة والكشف من إهمال النتيجة وعدمها، وتوضيح ما أفاده في ذلك:

أنه - بناءً على الحكومة - لا إهمال في النتيجة أصلاً لا سبباً ولا موردأً ولا مرتبةً، بل هي معيّنة، فتكون من حيث الأسباب كليّةً، ومن حيث الموارد والمرتبة جزئيةً، إذ الإهمال في النتيجة يكون في صورة الشكّ والترديد في الحكم، ولا يتصور الشكّ والترديد من الحاكم - وهو هنا العقل - في حكمه الفعلي، لأنه إذا أحرز مناط حكمه بشيءٍ حكّم به، وإلا لم يحكم أصلاً، لا أنه يحكم مع الشكّ والترديد.

أمّا عدم الإهمال من حيث الأسباب - بمعنى كليّة النتيجة وعدم اختصاص حجية الظن الانسدادي بمصوله من سبب دون سبب - فلأنّ المناط في حكم العقل بلزوم العمل بالظنّ هو أقربيته إلى الواقع من الشكّ والوهم، وهذا المناط لا يختلف باختلاف أسباب الظنّ، فالنتيجة كليّة وهي معيّنة لا مهملة.

وأمّا عدم الإهمال بحسب الموارد - أي المسائل الفقهية - وكون النتيجة بحسبها جزئيةً معيّنةً، فلأنّ المتيقّن من حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنيّة هو ما إذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به، إذ لو كان كذلك - كما في النفوس والأعراض والأموال - لم يستقلّ العقل بكفاية الظنّ فيه، بل حكم بوجود الاحتياط فيه. وحيث كان للحكم العقل بكفاية الإطاعة الظنيّة حال الانسداد قدر متيقّن بحسب الموارد، كانت نتيجة

مقدمات الانسداد جزئية معينة أيضاً، وليست مهملة.

وأما عدم الإهمال بحسب المرتبة، فلأن النتيجة هي حجة خصوص الظن الاطمئاني إن كان وافياً، وإلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية، بحيث لا يلزم من الاحتياط في سائر الموارد - التي لم يقدّم ظنّ اطمئاني على الحكم الشرعي فيها - عسراً أو حرج، فإن استلزم الاحتياط فيها عسراً أو حرجاً لم يقتصر على الظنّ الاطمئاني، بل يتعدى إلى غيره بمقدار ارتفاع الحرج.

وكيف كان، فالنتيجة بحسب المرتبة أيضاً معينة جزئية، لا أنّها مهملة، هذا. وقد أفاد شيخنا الأعظم نظير ما أفاده المصنف رحمته مع اختلاف في كيفية الاستنتاج بحسب الموارد، فقال: «وعلى الثاني: - أي تقرير الحكومة - يقال: إنّ العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أوّل الفقه إلى آخره، ولا بين محرّماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظنّ إذ العقل لا يفرّق في باب الإطاعة الظنية بين أسباب الظنّ، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف.

وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوةً وضعفاً فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطلان كلفة العمل بالأصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلفة، بل يمكن الفرق في مواردّها بين الظنّ القوي البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها، فيؤخذ به، وبين ما دونه فلا يؤخذ بها»^(١).

وقد ظهر من صدر عبارته جعل النتيجة كلفةً بحسب الموارد مطلقاً، بخلاف

ومرتبة^(١)، لعدم^(٢) تطرّق الإهمال والإجمال [أو الإجمال] في حكم العقل، كما لا يخفى.

أمّا بحسب الأسباب، فلا تفاوت بنظره فيها^(٣).

وأمّا بحسب الموارد^(٤)، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنّية، إلّا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه^(٥) بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله^(٦) بوجوب الاحتياط فيما فيه^(٧) مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء، بل^(٨) وسائر حقوق الناس ممّا لا يلزم من الاحتياط فيها العُسر.

المصنّف حيث خصّها بغير الموارد التي اهتمّ الشارعُ بها كالدماء والأعراض، واحتاط في تلك الموارد ولم يعوّل فيها على الظنّ.

(١) هذا وقوله: «سبباً، مورداً» بيان لقوله: «أصلاً».

(٢) تعليل لعدم الإهمال، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «إذ الإهمال في النتيجة يكون في صورة الشك... إلخ».

(٣) أي في الأسباب، يعني: فلا تفاوت بنظر العقل بين الأسباب، فكلُّ من الظنّ الاطمئنانيّ الحاصل من خبر العدل، والقويّ الحاصل من خبر الثقة، والضعيف الناشئ من الشهرة الفتوائية حجةً بحكم العقل - في حال الانسداد - بوزان واحد.

(٤) تقدم توضيحه بقولنا: وأمّا عدم الإهمال بحسب الموارد... إلخ.

(٥) الضمير راجع إلى الموصول في «فيما» المقصود به المورد.

(٦) عطف على «عدم» في قوله: «بعدم» يعني: فيمكن أن يقال باستقلال

العقل بوجوب الاحتياط.

(٧) الضمير راجع إلى الموصول في «فيما» المراد به المورد.

(٨) إضراب عن استقلال العقل بوجوب الاحتياط في الفردين إلى استقلاله

وأما بحسب المرتبة، فكذلك^(١) لا يستقلُّ إلاّ بلزوم النزّل إلى مرتبة الاطمئنان من الظنّ بعدم التكليف، إلاّ على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر^(٢).

بوجوبه في الفرد الخفي أيضاً مما يمكن القول بوجوب الاحتياط فيه ما لم يوجب عسراً أو حرجاً. وأما في الموارد الثلاثة فيجب فيها الاحتياط مطلقاً من غير تقييد بعدم استلزامه للحرج.

(١) أي: فكالموارد فيما ذكرناه من التفصيل بين الظنّ الاطمئنانى وغيره على ما تقدّم توضيحه.

(٢) هذا مبنيّ على كون النتيجة التبويض في الاحتياط، بأن يقال: إنّ مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام هو الاحتياط التام، لكنّه - لإخلاله بالنظام، أو لإيجابه للعسر والحرج - يُرفع اليد عنه، ويقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر. كما إذا ارتفع العسر برفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف فقط، فيقتصر عليه، ووجب الاحتياط في غيرها من المظنون والمشكوكات. بل إذا ارتفع العسر بتركه في بعض موهومات التكليف - وإن كان ممّا ظنّ اطمئناناً عدم التكليف فيه - اقتصر عليه، ووجب الاحتياط في البعض الآخر من موهومات التكليف، وإن كان من المظنون اطمئناناً عدم التكليف فيه.

وبالجملة: لا بدّ في رفع اليد عن الاحتياط التام من الاقتصار على ما يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، وهذا هو المراد بقوله: «في دفع محذور العسر» (*).

(* لكن الذي ينبغي أن يقال بناءً على مبنى المصنف - وهو الحكومة -: إنّ المنجز لما كان هو العلم بالاهتمام أو الإجماع، لسقوط العلم الإجمالي - بسبب استلزام

وأما على تقرير الكشف^(١)، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق

التفصيل في إهمال النتيجة وتعيينها على الكشف

(١) لما كان معنى حجية الظنّ على الكشف هو نصب الشارع الظنّ - حال

الانسداد - طريقاً، فالوجه المتصورة في نصب الطريق الظنيّ ثلاثة:

الأول: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أنّ المنسوب هو الطريق الواصل

بنفسه، بمعنى كون المقدمات الجارية في الأحكام موجبةً للعلم بجعل الشارع طريقاً معيّناً واصلًا بنفسه، فلا حاجة في تعيين ذلك الطريق إلى غير المقدمات الجارية في نفس الأحكام.

وعليه، فالطريق الظنيّ الذي يكشف عنه دليل الانسداد هو كلّ ما يورث الظنّ

بالحكم ممّا وصل بنفسه إلى المكلف إذا لم يكن بعض أفراده متيقّن الاعتبار بالنسبة إلى بعضها الآخر، فيكون مثل هذا الظنّ حجةً مطلقاً، يعني سواء حصل من الخبر الصحيح أم الموثق أم الحسن أم الضعيف المنجبر بعمل المشهور أم الإجماع المنقول أم

الاحتياط العقلي للاختلال أو العسر - عن التأثير، فالتعميم والتخصيص من حيث المرتبة والسبب والمورد تابعان للعلم بالاهتمام والإجماع، ففي كلّ مورد ثبت وجوب الاحتياط فيه شرعاً لذلك أي للإجماع أو للعلم بالاهتمام وجب فيه الاحتياط عقلاً، لعدم وصول التوبة إلى الظن مع التمكن منه. وكلّ مورد لم يثبت فيه الاحتياط الشرعي - لعدم الإجماع ولا العلم بالاهتمام - لم يجب فيه الاحتياط عقلاً. فلا مجال للترجيح بالمرتبة ولا بمزيد الاهتمام على مبنى الحكومة، إلّا إذا كان المقدار الذي قام للإجماع على وجوب الاحتياط فيه بمقدار لم يمكن فيه الاحتياط التام لإخلاله بالنظام، أو كان حرجياً، فيرجع حينئذٍ إلى الترجيح بالمرتبة ومزيد الاهتمام، فتدبر جيّداً.

غيرها. فلو كان بينها تفاوت فالواصل إلى المكلف هو الظن الحاصل من ذلك السبب الخاص كخبر العدل الإمامي دون غيره، لتعلق غرض الشارع بوصول الطريق إليه وتعيينه لديه، فلو لم تكن هذه المزية موجبةً لتعيينه لزم نقض الغرض. وسيأتي لازم هذا الوجه من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثاني: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل ولو بطريقة، بمعنى كون المقدمات موجبةً للعلم بنصب الشارع طريقاً معيناً إلى الأحكام، ولو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقته وتعيينه، كإجراء مقدمات الانسداد مرةً ثانيةً في نفس الطريق للكشف عنه.

بأن يقال: إن مطلق الظن صار حجةً بدليل الانسداد، ولم يعلم رضی الشارع بخصوص طريق دون آخر، والاحتياط في الطرق باطل، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ويستكشف منها حينئذٍ نصب طريق خاص.

والفرق بين الانسداد الكبير الجاري في نفس الأحكام وبين الجاري في الطرق هو: أن الأول يُثبت رضی الشارع بتحصيل المكلف الظن بالحكم الشرعي، وأن الحجّة عنده طبيعة الظن، بلا نظرٍ إلى الخصوصيات. وأمّا الثاني فيتكفل بتعيين تلك الطرق الظنية التي اقتضتها مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام.

وبالجملة: فالمنصوب على هذا الوجه هو ما عيّنته المقدمات ولو بإجرائها مرةً ثانيةً، وسيأتي لازم هذا الوجه أيضاً من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعاً، بمعنى كون المقدمات موجبةً للعلم بنصب الشارع طريقاً إلى الأحكام ولو لم يصل إلينا ولم يتعين لنا لا بنفسه، ولا بطريق يؤدي إليه كانسدادٍ آخر جارٍ في نفس الطريق.

الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها^{١)}

وعليه، فالثابت بمقدمات الانسداد هو حجية ظنّ بنحو الفرد المنتشر بين الظنون، مع فرض عدم سبيل إلى إحراز اعتبار واحدٍ منها بالخصوص - كالمستفاد من خبر الثقة مثلاً - مع فرض اختلافها قوةً وضعفاً. وسيأتي لازم هذا الوجه أيضاً.

(١) أي: في النتيجة، وهذا شروع في بيان لازم الوجه الأول، وحاصله: أنه - بناءً على كون نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل بنفسه - لا إهمال فيها بحسب الأسباب، فالنتيجة حينئذٍ معيّنة، وهي إمّا كلبيةٌ يعني أن الظن حجةٌ من أيّ سبب حصل، وإمّا جزئية.

وذلك لأنه إن كان بين الأسباب ما هو متيقّن الاعتبار - كخبر العادل المزكّي بعدلين مثلاً، وكان وافياً بمعظم الفقه - فهو حجةٌ معيّناً دون سائر الظنون.

أمّا أن المتيقن الاعتبار حجةٌ معيّناً، فلفرض أقوائية سببه من سائر الأسباب المفيدة للظن الموجبة لتيقّن اعتباره.

وأما أن غيره - ممّا لم يتيقّن باعتباره من سائر الظنون - لا يكون بحجة، فلعدم المجال لاستكشاف حجّية غير المتيقن الاعتبار، بعد فرض أن الحجّة هو خصوص الطريق الواصل بنفسه، وأنه المتيقن اعتباره دون غيره.

وإن لم يكن بين الأسباب ما هو متيقّن الاعتبار، أو كان ولكن لم يفِ بمعظم الفقه، كانت الحجّة هو الظنّ الحاصل من أيّ سبب، عدا ما نهى الشارع عن اتّباعه كالقياس. هذا كله بحسب الأسباب.

وكذا بحسب الموارد - وهي الأحكام الفرعية من الطهارة والصلاة وغيرها من أحكام النفوس والأعراض والأموال - فإنّ النتيجة كلبيةٌ أيضاً، إذ لو لم تكن

أيضاً^{١١} بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذٍ^{١٢} أن الكُلَّ حجةٌ لو لم يكن بينها^{١٣} ما هو المتيقن، وإلاَّ^{١٤} فلا مجال لاستكشاف حجية غيره^{١٥}.
ولا^{١٦} بحسب الموارد، بل يحكم بحجتيته^{١٧} في جميعها (*)

كليةً، ولو لأجل التردّد في بعض الموارد - لزم خلاف الفرض، وهو وصول الحجة بلا واسطة، يعني: يلزم عدم وصول الحجة بنفسها إلينا، ولو كان عدم وصولها كذلك لأجل التردّد في مواردنا.

وأما بحسب المرتبة فالنتيجة مهملة، لاحتمال كون الطريق المنسوب خصوص الظن الاطمئنائي عند وفائه بالمعظم، فيقتصر عليه، إذ مع فرض الكفاية لا حاجة إلى غير الاطمئنائي حتى يتعدّى إليه.

(١) أي: كما لا إهمال فيها بحسب الأسباب بناءً على الحكومة كما عرفته.

(٢) أي: حين تقرير المقدمات على نحوٍ يستنتج منها نصب الطريق الواصل بنفسه يستكشف منها أن كلَّ ظنٍّ من أيِّ سببٍ حصل حجةٌ.

(٣) أي: بين الظنون.

(٤) أي: وإن كان بين الظنون ما هو متيقّن الاعتبار فلا مجال ... إلخ.

(٥) أي: غير متيقّن الاعتبار.

(٦) عطف على «بحسب الأسباب» وقد مرّ توضيحه بقولنا: «وكذا بحسب

الموارد ... إلخ».

(٧) أي: بحجّية الظنّ في جميع الموارد.

(*) ينبغي تقييد إطلاق العبارة هنا كما قبلها بعدم المتيقن الواقي بالموارد، كما

إذا فرض وفاء خبر العادل بجميع الموارد، إذ لا حاجة حينئذٍ إلى حجية غيره فيها.

وإلا^١ لزم عدم وصول الحجّة، ولو لأجل التردّد في مواردّها، كما لا يخفى.
 ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها^٢ في مثل هذه المسألة المستحدثة
 مجازفة جداً (*).

(١) أي: وإن لم يحكم بحجية الظنّ في جميع الموارد والمسائل الشرعية لزم الخلف، أي خلاف ما فرضناه من كون النتيجة هي الحجّة الواصلة، يعني: حجّية الطريق الواصل بنفسه، فيلزم من عدم الالتزام بحجّية ما وصل إلينا من الطرق في جميع الموارد عدم كون النتيجة حجّيةً لجميع ما وصل إلينا، ومعنى ذلك عدم وصول الحجّة إلينا، ولو لأجل تردّد ذلك الظنّ بين ظنون متعددة، للشكّ في اعتبار أيّ واحد منها.

(٢) أي: بحسب الموارد، وهذه الدعوى من الشيخ الأعظم عليه السلام، قال بعد تقرير الكشف والحكومة: «ثم إنّ هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل، إذ على الأوّل - وهو الكشف - يُدعى الإجماع القطعي

إلا أن يقال: إنّ التقييد في العبارة الأولى يُغني عن تقييدها هنا، لأنّ فرض تيقن الاعتبار بمقدار يكون وافياً بالموارد يُغني عن غير متيقن الاعتبار في الموارد، كما هو الحال في الأسباب، فتأمل جيّداً.

(*). لكن مجرد عدم تعونها في كتب القدماء لا يمنع عن دعوى الإجماع إذا كان الحكم معلوماً من مذاقهم كغيره من نظائره.

نعم، لا تخلو دعوى الإجماع على التعميم بحسب الموارد عن غموض من جهة أخرى، وهي: أنّ المفروض وصول الطريق المنصوب شرعاً بنفسه، وقيام الإجماع عليه ينافي الوصول بنفسه.

وأما بحسب المرتبة، ففيها ^(١) إهمال، لأجل احتمال حجّية خصوص الاطمئنان منه ^(٢) إذا كان وافياً، فلا بدّ من الاقتصار عليه ^(٣) (*).

على أن العمل بالظن لا يفرّق فيه بين أبواب الفقه «^(٤)».

وأورد المصنف على هذه الدعوى بأنها مجازفة، إذ لم تكن هذه المسألة معنونةً في كتب القدماء حتى يثبت الإجماع فيها، فالنتيجة بحسب الموارد كليّة، لكن لا لما يدّعيه الشيخ الأعظم رحمته من الإجماع، بل لمنافاة الإهمال فيها لفرض وصول الطريق بنفسه بناءً على الكشف، إذ التردّد في الطريق منافي لوصوله وتعيّنه كما هو ظاهر.

(١) أي: ففي النتيجة إهمال.

(٢) أي: من الظنّ إذا كان وافياً بجميع الأحكام أو معظمها.

(٣) أي: على خصوص الظن الاطمئنان.

(* لا يخفى أن إهمال النتيجة بحسب المرتبة في غاية الخفاء، فإنّه على تقدير كفاية الظن الاطمئنان تكون النتيجة معيّنة، لتعين حجّيته بلا حاجة إلى ضمّ غير الاطمئنان إليه بناءً على الترجيح بقوة الظن. وبناءً على عدمه فالنتيجة معيّنة أيضاً، لحجّية الكلّ حينئذٍ من الاطمئنان وغيره.

فعلى كل تقدير لا إهمال في النتيجة، غاية الأمر أنّها كليّة بناءً على عدم الترجيح بالقوة، وجزئية بناءً على الترجيح بها.

إلا أن يقال: حيث إنّ المفروض حجّية الظن كشفاً، يمكن للشارع جعل الحجية لمطلق الظن حتى المرتبة الضعيفة منه لمصلحة التسهيل مثلاً على المكلف، وإن أمكن تحصيل الاطمئنان منه بسهولة أيضاً، كما يمكن جعل الحجية لخصوص الظن الاطمئنان، وبهذين الاحتمالين تكون النتيجة مهملة، فيتمّ ما أفاده المصنف رحمته.

ولو قيل بأنّ النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها^(١) بحسب الأسباب لو لم يكن فيها

(١) أي: في النتيجة، وهذا شروع في بيان لازم الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناءً على الكشف، وهو كون النتيجة حجّة الطريق الواصل ولو بطريقه.

وتوضيح ما أفاده فيه بالنسبة إلى السبب هو: أنّ الظنّ بالحكم حجّة إن كان سببه واحداً، وكذا إن كان متعدداً، لكن مع التساوي في اليقين بالاعتبار أو الظن به. أمّا الأول، فلأنّ الوحدة في السبب توجب التعيّن الذاتي، فلا إهمال في النتيجة. وأمّا الثاني فلأنّ تعيّن بعض الأفراد مع فرض التساوي بينها وعدم التفاوت بين أسبابها يكون من الترجيح بلا مرجح، وهو قبيح، فلا بدّ من الالتزام بحجّة الجميع.

وإن كان سبب الظنّ بالحكم متعدداً، كما إذا نشأ من خبر الواحد والإجماع والشهرة، وكانت الظنون متفاوتةً من حيث الاعتبار، فإن كان التفاوت بينها باليقين بالاعتبار والظنّ به، فالمتيقّن اعتباره حجة دون غيره، إذ الواصل إلى المكلف هو المعلوم الاعتبار. نعم مع عدم الكفاية يتعدّى عنه إلى غيره.

وإن كان التفاوت بينها لأجل التفاوت في نفس الظنّ بالاعتبار، بأن يكون بعض الظنون المتعلقة بالواقع مظنون الاعتبار، كخبر الإمامي المدوح بما لا يفيد العدالة، وبعضها مشكوك الاعتبار كالشهرة وبعضها معلوم الاعتبار كالظنّ الحاصل من الخبر الصحيح الأعلائي، احتيج في تعيين الحجّة الشرعية إلى إجراء مقدمات الانسداد في الطريق المستكشف نصبه في الجملة من مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الواقعية، بأن يقال:

تفاوت^١ أصلاً، لو لم يكن بينها إلا واحد^٢، وإلا^٣ فلا بدّ من الاقتصار على

إنّ باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الطرق المنصوبة شرعاً منسندٌ، وإهمالها غير جائز، والاحتياط فيها غير ممكن أو غير واجب، فيدور الأمر بين العمل بمظنون النصب أو مشكوكه أو موهومه، والعقل يحكم - بمقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح - بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه وموهومه، هذا كله بحسب السبب. وأما بحسب المورد، فالنتيجة - بناءً على الكشف وكون الطريق أصلاً ولو بطريقه - عامة بالنسبة إلى الموارد كالواصل بنفسه، وإلاّ لزم عدم وصوله ولو للتردد في مواردها كما تقدم في الواصل بنفسه.

وأما بحسب المرتبة، فهي مهملة، لما تقدم أيضاً من احتمال حجّة خصوص الظن الاطمئنانى إذا كان وافياً، والتعدّي إلى غيره مع عدم الوفاء.

(١) أي: لو لم يكن في الأسباب تفاوت في تيقّن الاعتبار وعدمه، كما عرفت توضيحه، وعليه فلا إهمال في صورتين:

الأولى: إذا لم يكن بين الأسباب الموجبة للظن تفاوت في تيقّن الاعتبار، بل كانت متساوية من حيث الاعتبار، كخبر العدل والإجماع والشهرة مثلاً.

الثانية: إذا لم يكن سبب للظن إلاّ واحد نوعي، فالنتيجة جزئية، وهي حجّة خصوص خبر الواحد مثلاً بأقسامه المتعددة، وعدم حجّة غيره.

(٢) أي: واحد نوعي كالخبر الواحد، في مقابل الإجماع المنقول والشهرة وغيرهما.

(٣) أي: وإن كان بين الأسباب تفاوت في اعتبار بعضها دون الآخر، فلا بدّ

... إلخ.

متيقن الاعتبار^(١) منها أو مضمونه^(٢)، بإجراء^(٣) مقدّمات دليل الانسداد حينئذٍ^(٤) مرةً أو مرّاتٍ في^(٥) تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهي إلى ظنٍّ واحدٍ^(٦) أو إلى ظنونٍ متعدّدةٍ^(٧) لا تفاوت بينها، فيحكم بحجّية كلّها، أو متفاوتة يكون بعضها^(٨) الوافي متيقنَ الاعتبار، فيقتصر عليه^(٩).

وأما بحسب الموارد والمرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق

(١) إذا كان التفاوت بين الظنون في اليقين بالاعتبار.

(٢) إذا كان التفاوت بينها في الظنّ بالاعتبار، وهو معطوف على « متيقن ».

(٣) متعلق بـ « الاقتصار » يعني: لا بدّ من إجراء مقدّمات الانسداد في الطريق

وقد عرفت كيفية جريانها آنفاً.

(٤) أي: حين وجود التفاوت بينها باعتبار بعضها دون بعض.

(٥) متعلق بـ « إجراء ».

(٦) كما عرفته في صورة كون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه، فالحجّة هو

الظن الناشئ من سبب واحد دون غيره.

(٧) كما عرفته أيضاً في الطريق الواصل بنفسه، غاية الأمر أنّ تعيين هذين

القسمين - أعني به الظنّ الواحد والظنون المتعدّدة التي لا تفاوت بينها - كان في

الطريق الواصل بنفسه بإجراء مقدّمات الانسداد في نفس الأحكام. وفي المقام

- وهو الطريق الواصل ولو بطريقه - بإجرائها ثانياً في الطريق إلى الأحكام، وثالثاً

وهكذا.

(٨) هذا الضمير و ضميراً « بينها، كلها » راجعة إلى الظنون.

(٩) أي: على المتيقن الاعتبار.

الواصل بنفسه^(١)، فتدبر جيداً.

ولو قيل بأن النتيجة^(٢) هو الطريق ولو لم يصل أصلاً (*). فالإهمال

(١) قد عرفت توضيحه بقولنا: «وكذا بحسب الموارد فالنتيجة ... إلخ».

(٢) هذا تعرّضٌ للازم الوجه الثالث من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناءً على الكشف، وهي كون النتيجة حجّيةً الطريق إجمالاً، يعني: ولو لم يصل أصلاً لا بنفسه ولا بطريقه.

وتوضيح ما أفاده في ذلك: أنّ النتيجة مهملة من الجهات الثلاث، وتعيّن الوظيفة حينئذٍ بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي بالطريق، بأن يؤخذ بكلّ ما يحتمل كونه طريقاً إن لم يلزم منه محذور عقلاً كاختلال النظام أو شرعاً كالعسر، وإن لزم منه ذلك فلا بدّ من النزول من الكشف إلى حكومة العقل بما يظنّ طريقته فقط إذا لم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار، وإلا فالمتعيّن الأخذ به كشافاً.

(*): فيكون جعل الطريقة كسائر الأحكام الواقعية ذا مراتب من الإنشائية

والفعلية والتنجز.

لكن فيه: أنّ الغرض من جعل الطرق لما كان رفع جهل المكلف ليقتدر على امثال الواقعات، كان جعلها بدون وصولها أصلاً ولو بطريقها لغواً، لعدم ترتب الغرض الداعي إلى تشريعها - وهو تنجز الواقعات مع الإصابة والتعذير عنها عند الخطأ - عليه. فلا بدّ أن يكون الطريق واصلاً ولو بطريقه، لوفاء الطريق الواصل ولو بطريقه بالغرض المزبور أيضاً. بخلاف ما لم يصل أصلاً، فإنّه لا يرفع حيرة المكلف ولا ينجز الواقعات، فيلغو جعل الطريقة له، ولا يترتب عليه أثر إلا تضييق دائرة الاحتياط فيما احتمل جعله طريقاً، إذ لولا الجعل المزبور كانت دائرة الاحتياط أوسع.

والوجه في تعيين الحكومة في صورة تساوي الظنون: أنه لا سبيل لاستكشاف الطريق المنسوب، والمفروض عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، فيتعين المصير إلى الحكومة.

وبالجملة: فمع إمكان الاحتياط لا كشف ولا حكومة، ومع عدمه تتعين

ولكن لا يصح أن يكون هذا الأثر غرضاً من نصب الطريق دائماً، بل يصح أحياناً، فجعل الطريق وإن كان في نفسه كالأحكام النفسية قابلاً لعدم الوصول إلى مرتبة التنجز، إلا أن ضيق الغرض الداعي إلى جعله أو جب بلوغه حدّ التنجز، فلا بدّ من فرض كون الطريق المستكشف نصبه شرعاً من دليل الانسداد واصلأ بنفسه أو بطريقه، ولا يصح أن يكون المستكشف طريقاً غير واصل مطلقاً.

فالعدة في اعتبار كون الطريق المستكشف واصلأ بنفسه أو بطريقه هي ضيق الغرض المذكور، لا ما قيل من: «أنّ المقدمات تكشف لِمأ عن نصب الظنّ شرعاً، ولا إهمال في العلة، فلا إهمال في المعلول، فيستقل العقل بحجية الظنّ عموماً أو خصوصاً. وحيث إنّ المقدمات علّة، فالمتعين للنصب هو الظن في مقابل الشك والوهم»^١.

وذلك لأنّ العقل ليس هو حاكماً حتى يقال: إنّه ليس شاكاً في حكمه، بل يقطع بموضوعه فيحكم، بل العقل بوسيلة مقدمات الانسداد يحرز - ولو من باب القدر المتيقن - حجّية طريق خاصّ شرعاً كالظنّ الحاصل من خبر صحيح أعلائي، ومن المعلوم أنّ الحكم من باب القدر المتيقن غير حكم العقل بنصب طريقٍ خاصّ فقط دون غيره، فتأمل جيّداً.

فيها يكون من الجهات^(١)،

الحكومة، لفرض عدم وصول الطريق المنصوب ولو بالواسطة.

ولا يخفى أن ما أفاده المصنف رحمته - من ابتناء إهمال النتيجة وتعيينها على أن تكون نتيجة المقدمات بناءً على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلاً - تعريض بشيخنا الأعظم وغيره، إذ الظاهر من كلامه رحمته أن لازم القول بالكشف هو الإهمال، فيحتاج تعميم النتيجة حينئذٍ إلى الوجوه التي ذكروها للتعميم، قال الشيخ: «أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه»^(١).

وظاهره أن الإهمال لازم للكشف، وهو ملزوم له، ولم يكن للتفصيل بين الاحتمالات الثلاثة عين ولا أثر في كلماتهم.

فأورد المصنف على ذلك بأن تعميم النتيجة بما ذكره لا يتم على الكشف مطلقاً، إذ محتملات الكشف كما عرفت ثلاثة، فبناءً على الاحتمال الأول يتوجه التعيين بالوجهين الأولين، كما أنه يتم التعميم بالوجه الثالث بناءً على الاحتمال الثالث فقط.

ولا يخفى أن المصنف قد أوضح ذلك بعبارة وافية في حاشيته الأنيقة على الرسائل، فلاحظها للوقوف على إفاداته^(٢).

(١) الثلاث، وهي الأسباب والموارد والمرتبة.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٧١

«٢» حاشية الرسائل، ص ٩٢

ولا محيص حينئذٍ^(١) إلا (*) من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال
لو لم يكن بينها^(٢) متيقن الاعتبار^(٣)، لو لم يلزم^(٤) منه محذور، وإلا^(٥) لزم التنزّل
إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل، فإنّ المقام من مزال الأقدام.

وهم و دفع :

لعلّك تقول^(٦) : إنّ القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجالاً

لدليل الانسداد،

(١) أي : حين كون الإهمال من جميع الجهات.

(٢) أي : بين أطراف الاحتمال، والمراد بالأطراف الطرق.

(٣) إذ لو كان، كان هو الحجة دون غيره.

(٤) قيد لـ « فلا محيص » وضمير « منه » راجع إلى الاحتياط، يعني : أنّه

لا محيص عن الاحتياط في الطريق ما لم يستلزم محذور الاختلال أو العسر.

(٥) أي : وإن لزم المحذور من الاحتياط، فلا بدّ من التنزّل من الكشف إلى

حكومة العقل مطلقاً.

(٦) هذا إشكال على التفصيل في تعيين النتيجة بحسب الأسباب - بناءً على

الكشف - بين وجود القدر المتيقن الوافي بمعظم الفقه المتعين في الحجية، فالنتيجة

جزئية، وبين عدمه، فالنتيجة كلية.

(*) الصواب إسقاط « إلا » أو كلمة « من » لأنّ المقصود حين الإهمال من جميع

الجهات هو إثبات الاحتياط والعمل به، وهذه الجملة لو أُبقيت على حالها أفادت

عكس المطلوب، لأنّها تفيد نفي الاحتياط والفرار عن العمل به كما لا يخفى. وقد

تقدم نظيره مع وجهه سابقاً، فراجع (ص ٣٧).

ضرورة^(١) أنه من مقدّماته انسداد باب العلمي أيضاً^(٢).

لكنك غفلت^(٣)

وحاصل الإشكال: أنه بناءً على وجود المتيقّن الوافي ينهدم أساس الانسداد، إذ عمدة مقدّماته انسداد باب العلمي، وعلى تقدير وجود الطريق المتيقّن الاعتبار - كخبر العدل أو الثقة - يفتح باب العلمي، فتهدم إحدى المقدمات، وهي انسداد باب العلمي، فلا بدّ من رفع اليد إمّا عن هذا التفصيل ليبقى الكلام على الانسداد سليماً عن الإشكال، وإمّا من الخروج عن فرض الانسداد إلى الانفتاح، وهو خلف.

(١) تعليل لقوله: «لما كان مجال» والضمير للشأن.

(٢) أي: كانسداد باب العلم، وضمير «مقدماته» راجع إلى دليل الانسداد.

(٣) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ وجود القدر المتيقّن ينافي الانسداد إذا لم يكن للانسداد دخل فيه، وأمّا إذا كان القدر المتيقّن الاعتبار مستنداً إليه ومعلولاً له فلا ينافيه، لامتناع أن يكون المعلول منافياً لعلته.

توضيح الاستناد المزبور: أنّ نتيجة الانسداد هي اليقين بنصب الطريق، وهناك يقين آخر، وهو القطع بالملازمة بين نصب الطريق وكون الطريق المنسوب هو القدر المتيقّن، وهذا اليقين وإن لم يكن مستنداً إلى دليل الانسداد، لكن اليقين الأوّل مستند إليه، وهو كافٍ في دخالته في حصول القدر المتيقّن، لأنّ اليقين بأحد المتلازمين - وهو نصب طريق شرعاً الذي هو نتيجة دليل الانسداد - دليل على المتلازم الآخر وهو حجّية خبر العادل مثلاً. وأمّا دليل الملازمة فلا يدلّ إلّا على التلازم بين المتلازمين.

نعم، يكون اليقين بالملازمة المزبورة واسطةً ثبوتية لدلالة دليل الانسداد، إذ

عن أن المراد^(١) ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله^(٢)، لأجل اليقين^(٣)

لولا اليقين بهذه الملازمة لم يدلّ دليل أحد المتلازمين على الملازم الآخر. مثلاً إذا ثبت بالدليل الملازمة بين وجوب قصر الصلاة للمسافر ووجوب الإفطار عليه، ثم دلّ دليل على أن المسافر ثمانية فراسخ ملفقة مثلاً يقصر، فيقال: إنّ الدليل على وجوب القصر دليل على وجوب الإفطار، ومن المعلوم أنّ دلالة هذا الدليل على وجوب الإفطار تكون بمعونة الدليل الدالّ على ثبوت الملازمة بين وجوب القصر ووجوب الإفطار. فالدليل على الملازمة متمم لدلالة دليل أحد المتلازمين - وهو الصلاة في هذا المثال - على الملازم الآخر وهو الصوم.

هذا، وقد أشار شيخنا الأعظم إلى التوهم ودفعه عند الشروع في بيان المرجح الأول، فقال: «ولا يتوهم أنّ هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجّيته، لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاصّ ما علم حجّيته بغير دليل الانسداد، فتأمل»^(١).

(١) أي: بقوله فيما تقدم: «لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار...».

(٢) الضمير راجع إلى دليل الانسداد، يعني: أنّ اليقين بالاعتبار ينشأ من ناحية دليل الانسداد لا غيره حتى ينافيه، ومن المعلوم أنّ اليقين بالاعتبار الذي هو معلول الانسداد لا ينافي علّيته أصلاً.

(٣) أي اليقين بالملازمة، وهذا تعليل لحصول اليقين بالاعتبار من دليل الانسداد، يعني: أنّ الوجه في حصول اليقين باعتبار طريق مخصوص - كخبر العادل - من دليل الانسداد هو: أنّ دلالة دليل الانسداد - الكاشف عن نصب طريق فرض كونه أحد

بأنه^{١١} لو كان شيء حجةً شرعاً، كان هذا الشيء حجةً قطعاً، بداهة أن^{١٢}

المتلازمين - على الملازم الآخر وهو اعتبار المتيقن كخبر العادل أو الثقة، إنما هي بواسطة اليقين بالملازمة المزبورة الذي هو واسطة ثبوتية للدلالة المذكورة كما مرّ آنفاً. (١) الضمير للشأن، يعني: لو كان طريق حجةً شرعاً كان خبر الثقة حجةً قطعاً، وهذه القضية هي تقريب الملازمة المذكورة، ومنشأ القطع باعتباره غلبة مطابقتها للواقع أو غيرها.

فالمراد من «شيء» الفرد المنتشر من الطريق، ومن «الشيء» خصوص فرد معين كخبر العدل مثلاً، والتقييد بقوله: «شرعاً» لأجل ابتناء أصل التوهم على حجّية الظنّ على نحو الكشف لا الحكومة.

(٢) تعليل لكون المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبيل دليل الانسداد، فهو في الحقيقة إشارة إلى دفع ما يمكن أن يتوهم في المقام من: أنّ الإشكال المزبور - وهو كون القدر المتيقن الوافي منافياً لدليل الانسداد، لفرض انفتاح باب العلمي حينئذٍ - لم يندفع بما تقدّم من أنّ اليقين بالاعتبار مستند إلى دليل الانسداد، وهو كافٍ في انسداد باب العلمي أي الظنّ الخاصّ.

وجه عدم الاندفاع: أنّ القطع بحجّية ظنّ وإن كان مستنداً إلى دليل الانسداد، لكن اليقين بالملازمة بينه وبين حجّية خبر العادل مثلاً مستند إلى الخارج، لا إلى دليل الانسداد، فيكون القطع بحجّية خبر العادل ناشئاً من غير دليل الانسداد، فيعود المحذور، وهو عدم انسداد باب العلمي والظنّ الخاصّ.

توضيح دفع التوهم: أنّ الدليل على التلازم بين شيئين ليس دليلاً على وجود المتلازمين أو أحدهما حتى يعود المحذور أعني به انفتاح باب العلمي، وذلك لأنّ دليل التلازم لا يثبت إلاّ الملازمة بين شيئين، وأمّا وجود نفس الشيئين المتلازمين أو وجود

الدليل على أحد المتلازمين إتما هو الدليل

أحدهما فيحتاج إلى دليل آخر.

وفي المقام نقول: إنَّ الدليل على التلازم بين حجّية طريقٍ وحجّية خصوص خبر العادل مثلاً - كقوله: لو نصب الشارع طريقاً لكان خبر العادل حجّةً - لا يستفاد منه إلّا وجود العلقه بينهما واقعاً، وأتّه إذا ثبت أحدهما - وهو حجّية الطريق - ثبت الآخر أعني به حجّية خبر العادل أيضاً.

وأما أنّ الطريق حجّةٌ فعلاً - حتى يكون خبر العادل حجّةً فعلاً، لكونها لازمةً لحجّية الطريق - فلا يتكفّله الدليل على التلازم المذكور، بل إتما يتكفّله دليل الانسداد، وقد تقرّر في محلّه أنّ الدليل على وجود أحد المتلازمين دليل على وجود الآخر. وأما الدليل على أصل الملازمة بينهما، فلا يكون دليلاً على وجودهما أو وجود أحدهما.

والسرّ فيه واضح، فإنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على وجود الطرفين أو أحدهما، ألا ترى أنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في حديث^١ «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت» أو في حديث آخر «وليس يفترق التقصير والصيام، فمن قصّر فليفطر»^٢ إتما يدل على أصل الملازمة بين التقصير والإفطار، ولا يكون دليلاً على ثبوت الإفطار فعلاً، بل ثبوته كذلك يحتاج إلى دليل آخر، وهو الدليل على وجوب القصر، فإنّ دلّ على وجوبه دليل ثبت فعلاً، وثبت وجوب الإفطار كذلك أيضاً بمقتضى الملازمة بينهما، وإلّا لم يثبت، لعدم ثبوت القصر.

ولا تنافي بين عدم ثبوته فعلاً - لعدم ثبوت القصر كذلك - وبين ثبوت

«٢١» وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٣٠، الباب ٤ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث: ٢١

على الآخر^(١)، لا الدليل^(٢) على الملازمة.

الملازمة بينهما واقعاً، لما عرفت من عدم توقف صدق الشرطية على ثبوت طرفيها. وهذا البيان ظهر: أن مقصود المصنف رحمته بقوله: «إنما هو الدليل ... إلخ» هو: أن الدليل على ثبوت الملازمة بين شيئين لا يكون دليلاً على وجودهما أو وجود أحدهما، بل الدليل على وجود أحدهما يكون هو الدليل على وجود الآخر، وكان هذا - أعني به تحيّل أن ثبوت الملازمة دليل على ثبوت أحد المتلازمين - هو منشأ التوهم المزبور، فزعم أن المقصود حصول القدر المتيقن الوافي بمجرد ثبوت الملازمة مع قطع النظر عن دليل الانسداد.

وليس كما توهم، بل المقصود حجية المتيقن الاعتبار الثابت بدليل الانسداد المثبت لحجية طريق ما، فلا بدّ أولاً من ملاحظة دليل الانسداد ليثبت شرعاً حجية طريق ما حتى تثبت - بمقتضى الملازمة - حجية المتيقن الاعتبار. وعليه، فالدليل على الملازمة ليس دليلاً على حجية خبر العادل المفروض كونه متيقن الاعتبار، بل الدليل على حجّيته هو دليل الانسداد، لأنّه دليل على ملازمه، وهو اعتبار طريق ما.

وبالجملة: فتيقن الاعتبار إنّما نشأ من دليل الانسداد بضميمة دليل الملازمة. (١) يعني: أن الدليل على وجوب القصر هو الدليل على وجوب الإفطار، لا الدليل على ثبوت الملازمة بينهما، إذ هو دليل على أصل الملازمة، لا على وجوب الإفطار.

(٢) عطف على قوله: «هو» يعني: أن الدليل على وجود الملازم - وهو حجية خبر العادل مثلاً - ليس هو دليل الملازمة، بل هو الانسداد الذي يكون دليلاً على أحد المتلازمين أعني به: حجية طريق ما، وقد عرفت توضيحه.

ثم لا يخفى^{١١} أن الظن باعتبار ظنّ [الظن] بالخصوص يوجب اليقين

طرق تعميم النتيجة على الكشف

(١) ما أفاده المصنف هنا إلى آخر الفصل تعرّض لما نقله الشيخ الأعظم عن المحقق القمي والفاضل النراقي وشيخه شريف العلماء وغيرهم عليه السلام في طرق تعميم النتيجة، بناءً على أن تكون نتيجة مقدمات الانسداد حجّية الظنّ كشفاً، ونقول توضيحاً لكلامه عليه السلام:

قد عرفت تفصيل الماتن في عموم النتيجة وإهماها سبباً ومورداً ومرتبةً بناءً على الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، من كون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه، أو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وأنه يختلف الحال باختيار كل واحدٍ من هذه الوجوه، فتحتاج النتيجة إلى تعميم بأحد المعمّات الثلاثة على بعض التقادير. وغرض المصنف فعلاً التعرّض لما أفادوه من جعل النتيجة بناءً على الكشف مهملّةً بحسب الأسباب والموارد والمرتبة، وتعميمها بحسب الموارد بالإجماع، بلا تفصيلٍ بين ما للشارع فيه مزيد اهتمام وغيره.

وأما بحسب الأسباب والمرتبة، فقد نقل عنهم طرقاً ثلاثة للتعميم، وما أفاده في المتن بقوله: «ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظنّ ... إلخ» شروع في مناقشة المعمّم الأول، ولا بأس بذكر بعض عبارات شيخنا الأعظم، ثم توضيح ما أفاده المصنف.

قال في المقام الثاني من الأمر الثاني: «ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

الأول: عدم المرجّح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطلان الترجيح

بلا مرجّح، والإجماع على بطلان التخيير، والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجّحاً وإبطاله ...، فنقول: ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجّحاً

أحد أمور ثلاثة:

الأول: كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى كونه واجب العمل على كل تقدير، فيؤخذ به، ويطرح الباقي للشك في حجّيته.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فتعيّن العمل عليه.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجّية، فإنّه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره، إمّا لكونه أقرب إلى الحجّية من غيره ... وإمّا لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع « انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه.

ثم أخذ عليه السلام في مناقشة المرجّحات الثلاثة بقوله: «لكن نقول: إنّ المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم كونه مرجّحاً» فراجع كلامه ^(١). وأمّا المصنف فلم يتعرض للمرجّح الأول هنا، بل ذكر فيما تقدّم ما يدلّ على ارتضائه له، حيث قال عند بيان النتيجة بناءً على الاحتمال الأول: «فلا إهمال فيها بحسب الأسباب ... لو لم يكن بينها ما هو المتيقن».

وقال بناءً على الاحتمال الثاني: «وإلا فلا بدّ من الاقتصار على متيقّن الاعتبار منها أو مظنونه».

وقال بناءً على الاحتمال الثالث: «لو لم يكن منها متيقّن الاعتبار».

وأما المرجّح الثاني، فسياق الحديث عنه.

وأما المرجّح الثالث - وهو الذي تعرّض له المصنف هنا بقوله: «إنّ الظن

باعتباره^١ من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف، بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه^٢ حينئذٍ^٣ يقطع بكونه^٤ حجةً، كان^٥ غيره حجةً أو لا. واحتمال^٦

باعتبار ظن ...» - فقد ارتضاه بناءً على أن تكون النتيجة نصبَ الطريق الواصل بنفسه.

وحاصل ما أفاده فيه: حجّية الظنّ الذي قام على اعتباره ظنّ آخر، وذلك لعدم احتمال نصب الشارع طريقاً غيره بلا قرينة، فلو لم يكن الظنّ المظنون الاعتبار حجةً، لزم أن لا تكون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، وهو خلاف الفرض، فيحصل القطع باعتباره بالخصوص حينئذٍ بملاحظة دليل الانسداد، وإن احتمل عدم حجّيته في نفسه مع الغضّ عنه.

وعليه، فالظنّ بالاعتبار يوجب القطع بحجّية ذلك الظنّ، سواء أكان غيره حجةً أم لا. مثلاً: إذا تعدّدت الأسباب الموجبة للظنّ، وحصل الظنّ باعتبار الظنّ المحاصل من خبر العدل المزكّي بعدل واحد، وقلنا بأنّ نتيجة دليل الانسداد حجّية الطريق الواصل إلى المكلف، فلا محالة يتعيّن هذا الظنّ الواصل دون غيره من الإجماع المنقول والشهرة مثلاً.

(١) أي: اعتبار ظنّ بالخصوص، و«من باب» متعلق بـ «باعتباره».

(٢) الضمير للشأن، وقوله: «بناءً» قيد لـ «اليقين».

(٣) أي: حين كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه.

(٤) أي: بكون ظنّ بالخصوص حجةً.

(٥) أي: سواء أكان غير ظنّ بالخصوص حجةً أو لا.

(٦) إشارة إلى توهم، وهو: أن الظنّ باعتبار بعض الظنون - كالظنّ المحاصل

عدم حجّيته^(١) بالخصوص^(٢) لا ينافي^(٣) القطع بحجّيته بملاحظة^(٤) الانسداد،
ضرورة^(٥) أنّه^(٦) على

من خبر العدل - لا يصلح لأن يوجب القطع باعتباره، دون سائر الظنون الحاصلة من أسباب أخر، إذ المفروض أنّ الظنّ الخبري مثلاً لم يكن بنفسه حجّةً لولا دليل الانسداد، لعدم تمامية أدلّة حجّية الخبر، وإلاّ لكان باب العلمي مفتوحاً، فدليل حجّية الخبر ليس إلاّ دليل الانسداد، ومن المعلوم أنّ شأنه اعتبار الظنّ مطلقاً من أيّ سبب حصل عدا ما نهي عنه كالقياس، لا اعتبار خصوص الظنّ الخبري.

وعليه، فقيام الظنّ على اعتبار بعض الظنون يكون بلا أثر، ولا يوجب اختصاص الحجّية بالظنون باعتباره.

(١) أي: عدم حجّية ظنّ بالخصوص، كخبر العدل كما تقدّم.

(٢) يعني: من باب الظنّ الخاصّ لا بدليل الانسداد.

(٣) خبر « واحتمال » ودفع للتوهم، توضيحه: أنّه لا منافاة بين احتمال عدم حجّيته بالخصوص وبين القطع بحجّيته بملاحظة دليل الانسداد، إذ المفروض أنّ هذا الفرد الخاصّ واجد لمزيّة لم تكن في سائر الأفراد، وهذه المزيّة - وهي الظنّ بالاعتبار - توجب اليقين باعتباره.

(٤) متعلق بـ « القطع » وضمير « بحجّيته » راجع إلى « ظنّ بالخصوص ».

(٥) تعليل لقوله: « لا ينافي » وحاصله: أنّه مع فرض كون نتيجة دليل الانسداد نصب الطريق الواصل بنفسه، لا يحتمل أن يكون غير الظنّ المظنون الاعتبار حجّةً بدون القرينة، لكن يحتمل أن يكون مظنون الاعتبار حجّةً بدونها لخصوصية الظنّ باعتباره.

(٦) الضمير للشأن.

الفرض ^(١) لا يحتمل أن يكون غيره حجةً ^(٢) بلا نصب قرينةٍ، ولكنّه ^(٣) من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما ^(٤) فيه من ^(٥) خصوصية الظنّ بالاعتبار (*).
وبالجملة: الأمر يدور ^(٦) بين حجّة الكلّ وحجّيته، فيكون ^(٧) مقطوع
الاعتبار.

- (١) وهو كشف دليل الانسداد عن الطريق الواصل بنفسه.
(٢) أي: لا يحتمل حجّة غير هذا الظنّ الخبري مثلاً بلا نصب قرينةٍ أي دليل يخصّ الحجّة به، لتساوي جميع الظنون في الحجّة بدليل الانسداد، وقبح الترجيح بلا مرجح.
(٣) الضمير للشأن، وضميراً «هو، غيره» راجعان إلى ظنّ بالخصوص.
(٤) تعليل لقوله: «ولكنه...» وضمير «فيه» راجع إلى «ظنّ بالخصوص».
(٥) بيان للموصول في «لما».
(٦) يعني: يدور الأمر - بملاحظة دليل الانسداد - بين حجّة جميع الظنون، فيكون الظنّ المظنون الاعتبار حجةً، لكونه من حملتها، وبين حجّة خصوص الظنّ المظنون الاعتبار - دون سائر الظنون - لكونه ذا مزيّة وهي قيام الظنّ على اعتباره، فبدليل الانسداد يكون الظنّ المظنون الاعتبار على كلا التقديرين مقطوع الاعتبار.
(٧) يعني: فيكون الظنّ المظنون اعتباره مقطوعاً الاعتبار.

(*): لا بدّ أن تكون تلك الخصوصية ممّا يصحّ الاعتماد عليه في تعيين الطريق المنسوب، وإلاّ كان كغيره من سائر الظنون، وحيث إنّ المفروض كون النتيجة هي أنطبق الواصل بنفسه، فلا محيص عن وفاء الخصوصية بتعيين الحجة، وإلاّ لزم أن لا يكون واصلاً بنفسه.

ومن هنا ^{١١} ظهر حالُ القوّة، ولعلّ نظر مَنْ رجّح بها ^{١٢} [بهما] (*) إلى هذا الفرض ^{١٣}، وكان منعُ شيخنا العلامة أعلى الله مقامه عن الترجيح

(١) أي: ومن صيرورة ظنٍّ مقطوعٍ الاعتبار لقيام ظنٍّ على اعتباره، ظهر حال الترجيح بالقوّة، وصحة الاتكال عليها في تعيين الطريق.

وهذا هو المرجح الثاني في كلام الشيخ كما تقدم، وحاصله: أنه إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض كالظنّ الحاصل من الخبر بالنسبة إلى الشهرة الفتوائية مثلاً، أمكن الترجيح به كالترجيح بالظنّ بالاعتبار، لصحة الاعتماد عليه في تعيين الطريق، فيكون الظن القوي لاشتماله على خصوصية القوّة متيقّن الاعتبار، وغيره مشكوك الاعتبار.

(٢) أي: بالقوّة، وبناءً على تشنية الضمير - كما في بعض النسخ - فالضمير راجع إلى القوة والظن بالاعتبار، وسيأتي أنّ الصحيح هو تشنية الضمير.

(٣) أي: فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، وهذا إشارة إلى ما وقع من الخلاف - في جواز الترجيح بكلٍّ من الظنّ بالاعتبار والقوّة - بين المحقق القمي والفاضل النراقي وغيرهما المجوزين للترجيح بهما على ما نسب إليهم، وبين شيخنا

(*) الظاهر أنّ الصحيح تشنية الضمير حتى يكون الترجيح بكلا المرجحين، ويتوجه منع شيخنا الأعظم عليهما، لا على الظنّ بالاعتبار فقط كما جعله في بعض الحواشي.

ويؤيد ما ذكرنا أنّ المصنف أفاد هذا الجمع والتوجيه في الحاشية بالنسبة إلى كل من الظن بالاعتبار والقوة، فراجع ^{١٤}.

بهما^{١١} [بها] بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً.

الأعظم المانع عن الترجيح بهما، فإنّه تَبَيَّنَ بعد بيان المرجّحات المتقدمة ناقش فيه، فقال معترضاً على الترجيح بالقوة: «إنَّ ضبط مرتبة خاصّة له متعسر أو متعذر ... إلى أن قال: مع أنَّ كون القوّة معيّنَةً للقضية المجمّلة محلّ منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنّاً يكون أضعف من غيره، كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنّها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة ... إلى أن قال: فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجهول ...».

وقال معترضاً على الترجيح بالظن بالاعتبار ما لفظه: «إنَّ الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوّة والضعف، في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذٍ فإذا فرضنا كونَ الظنّ الذي لم يظنّ بحجّيته أقوى ظنّاً بمراتب من الظنّ الذي ظنّ حجّيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني ...»^(١).

والمصنف تَبَيَّنَ يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح والمنع عنه بجعل النزاع لفظياً، بأن يقال: إنَّ مراد الشيخ المانع من الترجيح هو عدم الترجيح فيما إذا كانت النتيجة الطريقَ الواصلَ ولو بطريقه، أو حجّية الطريق ولو لم يصل أصلاً. ومقصود المجوِّزين هو الترجيح به إذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه، إذ لو لم يكن الظن بالاعتبار والقوة معيّنين لما نصبه الشارع مع تقدم المظنون الاعتبار والظن القوي على غيره من الظنون، لم يكن الطريق واصلاً بنفسه، وهو خلاف الفرض.

(١) أي: بالظن بالاعتبار والقوّة، أو بالقوّة بناءً على النسخة الثانية.

وبذلك^١ ربما يوفق بين كلمات الأعلام (*) في المقام، و عليك بالتأمل التام .
ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما^٢ [بها] إنما هو

(١) أي: وبالتوجيه الذي ذكرناه - من احتمال اختلاف المباني - ربما يوفق ... إلخ. وقد عرفت توضيح التوجيه بقولنا: « والمصنف يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح والمنع عنه بجعل النزاع لفظياً ... إلخ ». وقد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف: أن الترجيح بالظنّ بالاعتبار وبالقوة إن تمّ، فلازمه كون النتيجة معيّنة، وهي جزئية، إذ المفروض عدم حجية الظنّ الفاقدة للمزية. وإن نوقش في الترجيح بهما - كما أفاده شيخنا الأعظم، حيث ناقش في جميع المرجّحات الثلاثة - كانت النتيجة كليّةً، بمعنى حجية كلّ ظنّ، وهذا هو المراد بالتعميم.

(٢) أي: بالظنّ بالاعتبار وبالقوة، هذا أولى من إفراد الضمير ليرجع إلى القوة.

(*) لا يخفى وجاهة هذا التوجيه في نفسه، لكن لا يساعده ظاهر كلماتهم، فإنّ نظر الشيخ - المانع عن الترجيح - إلى إثبات عموم النتيجة بإبطال الترجيح بالظنّ، وهو مبني على كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، إذ لا يلائم بطلان الترجيح بالظنّ مع استنتاج اعتبار الظنّ من دليل الانسداد إلّا مع البناء على كون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فحمل كلامه على أنّ نتيجة الانسداد عنده هي الطريق الواصل بطريقه أو غير الواصل أجني عن مراده.

وكذا كلام النراقي رحمته، فإنّه - على ما قيل - ظاهر في أنّ مراده من الترجيح بالظنّ إجراء مقدمات الانسداد في تعيين الطريق، ومن المعلوم أنّه مبني على عدم كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، فكيف يصح حمل كلامه على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه؟

على تقدير كفاية^(١) الراجح (*)، وإلا فلا بدّ من التعديّ إلى غيره بمقدار^(٢) الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار^(٣) بل الأحوال.

(١) بحيث يجوز الرجوع في غير مورد الراجح إلى الأصول النافية للتكليف من دون محذور، وأمّا على تقدير عدم كفاية الظن الراجح، فلا بدّ من التعديّ عنه إلى غيره، فيكون عدم كفاية الظنّ الراجح معممّاً للنتيجة وموجباً لحجية كلّ ظنّ، وهذا معنى قوله: «وإلا فلا بدّ من التعدي ... إلخ».

وهذا - أعني به عدم كفاية الظن الراجح - هو المعمّم الثاني الذي ذكره شيخنا الأعظم بقوله: «الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية، حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه، بأنّ مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم التعديّ إلى الموهوم، لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية ... إلخ»^(١).

(٢) متعلق بـ «التعدي» وضمير «غيره» راجع إلى الراجح.

(٣) إذ ربما يكون الظنّ بالاعتبار الموجب للترجيح حاصلًا بنظر شخص دون

وأما التوجيه المزبور بالنسبة إلى كلمات المحقق التقي، فقول: «إنّها تساعده، ولا تحضرنى عبارته حتى أراجعها».

(*) تخصيص الترجيح بكفاية الراجح غير شديد، لما عرفت من أنّ الترجيح بذى المزية ثابت على كلّ حال سواء وفى بجميع الأحكام أم لا، غاية أنّه مع عدم الوفاء لا بدّ من التعديّ إلى غير ذى المزية بمقدار الكفاية، فالأولى سوق العبارة هكذا: «أنّ الترجيح بما متعين، فإن وفى فهو، وإلا فلا بدّ ...».

وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم^(١) الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه، فهو^(٢) لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً.

غيره، أو الظن الراجح كافياً بنظر شخصٍ دون نظر آخر، بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال أيضاً، بأن يكون شخص واحد يكفي عنده الظنّ الراجح بمعظم المسائل أو جميعها في حال، ولا يكفي عنده في حالٍ آخر، أو يكون الظنّ راجحاً في حالٍ وغير راجح في حالٍ آخر.

(١) هذا هو الطريق الثالث من طرق تعميم النتيجة، وقد ذكره شيخنا الأعظم بقوله: «الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناءً على أنّ الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظنّ في الجملة، فإذا لم يكن قدر متيقّن كافٍ في الفقه وجب العمل بكل ظن ...»^(١).

وحاصله: أنه بناءً على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في جميع الأطراف، فالمعمّم هو العلم الإجمالي.

(٢) أي تعميم النتيجة. وهذا جواب «وأما» وردّ للمعمّم الثالث بوجهين: أحدهما: ما أفاده هنا وفي الحاشية^(٢) من اختصاص هذا المعمّم بما إذا كانت النتيجة - بناءً على الكشف - الطريق ولو لم يصل أصلاً، إذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجّةً، ولو كانت هي الطريق الواصل ولو بطريقه أمكن

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٩٧، وانظر كلام شريف العلماء في تقريرات درسه الشريف،

صوابط الأصول، ص ٢٥٥

«٢» حاشية الرسائل، ص ٩٢

مع أنّ التعميم بذلك ^(١) لا يوجب العمل إلاّ على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات ^(٢)، إلاّ فيما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف ^(٣)،

تعيينه بما تقدّم من الترجيح بالظنّ بالاعتبار أو بالقوّة، فلا وجه للأخذ بالجميع من باب الاحتياط .

(١) أي: بالعلم الإجمالي، وهذا ثاني وجهي رد المعّم الثالث.

توضيحه: أنّ هذا التعميم لا يوجب العمل إلاّ بالطرق المثبتة للتكليف، لموافقته للاحتياط، ولا يقتضي العمل بالنافيات، لأنّها مع الشك في حجّيتها لا تصلح للمؤمّنية، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعيات، إلاّ إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف، كما إذا قام خبر العادل والإجماع المنقول وغيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، حيث إنّ الحجّة قامت على نفي التكليف فتصلح للمؤمّنية.

وهذا أجاب شيخنا الأعظم عن المعّم الثالث، حيث قال: «ولكن فيه: أنّ قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظنّ معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياطُ في الفرع وجوبَ السورة، وكان ظنّ مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنّه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع، وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ...» ^(١).

(٢) إذ هي لا تقتضي الترك ولا تؤمّن من العقوبة مع الشك في اعتبارها.

(٣) للعلم حينئذٍ بقيام الحجّة على نفي التكليف، فيحصل الأمن من تبعه

التكليف.

ضرورة^١ أن الاحتياط فيها^٢ لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا^٣ لزم،

(١) هذا تعليل للمستثنى، أعني به جواز العمل بالنافي إذا كان من جميع الأصناف، وتوضيحه: أنه إما جاز العمل بالنافي إذا كان من جميع الأصناف، لأنه حينئذ حجة صالحة للمؤثنية كما تقدم.

ولا ينافي مع ذلك حسن الاحتياط بالفعل، حتى يتوهم أن الحجة المثبتة للتكليف مقدّمة في هذا الفرض أعني به قيام الحجة على نفيه أيضاً، نظراً إلى موافقتها للاحتياط.

وجه عدم المنافاة: أن النافي ليس مقتضياً للعمل به حتى يكون مزاحماً للاحتياط في المسألة الفرعية من باب تزاحم المقتضين، حتى يقدّم الاحتياط في المسألة الفرعية أعني المثبت للتكليف، بأن يقال: إن الاحتياط في المسألة الفقهية يقتضي الفعل، والاحتياط في المسألة الأصولية يقتضي الترك، فيتزاحم المقتضيان، ويقدم الأول أعني به الاحتياط في المسألة الفقهية.

وجه عدم المزاحمة ما عرفت من أن الحجة النافية لا ترفع حسن الاحتياط بالفعل، كما إذا قامت أمانة مفيدة للظن على عدم وجوب السورة في الصلاة، فإنها لا تزاحم حسن الاحتياط بفعلها، إذ موضوع الاحتياط هو احتمال المطلوبية، وهو باقٍ في صورة قيام معلوم الحجة على نفي التكليف فضلاً عن مشكوكها. وحيد، كانت مطلوبية الاحتياط بالفعل باقية حتى بعد قيام الحجة النافية للتكليف، جاز العمل بالنافية مع بقاء حسن العمل بالمثبتة أيضاً.

(٢) أي: في النافيات.

(٣) ظرف للاحتياط في المسألة الفرعية، والضمير المستتر في «لزم» راجع إلى الاحتياط، يعني: أنه إذا كان التكليف الإلزامي محتملاً في المسألة الفرعية، لزم

حيث ^(١) لا ينافيه، كيف ^(٢)؟ ويجوز الاحتياط فيها ^(٣) مع قيام الحجّة النافية كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه ^(٤) إلا من باب الاحتياط؟ فافهم ^(٥).

الاحتياط فيها، وإن قام مشكوك الاعتبار على نفيه، كما إذا قلنا بوجوب الاحتياط في الأقل والأكثر الارتباطيين على ما هو مذهب جمع.

ووجه عدم اقتضاء النافيات رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية ما عرفته من أن النافيات لا تقتضي الترك، ولا الأمن من العقوبة.

(١) تعليل لقوله: «لا يقتضي» والأولى دفعا لاحتمال كونه ظرفاً إبداله بـ «لأنه لا ينافيه» يعني: أن النافي للتكليف لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية، كما عرفت توضيحه.

(٢) أي: كيف ينافي مشكوك الاعتبار الاحتياط في المسألة الفرعية؟ والحال أن النافي المعلوم الاعتبار لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية.

فغرضه من قوله: «كيف» هو أن مشكوك الحجية ليس بأقوى من معلوم الحجية، فكما أن معلوم الاعتبار لا ينافي حسن الاحتياط بالفعل، فكذلك مشكوك الاعتبار لا ينافيه بطريق أولى.

(٣) أي: في المسألة الفرعية.

(٤) بفتح الجيم أي: مقتضاه، وضميره راجع إلى الموصول في «بما» المراد به النافي، وحاصله: أنه إذا جاز الاحتياط مع قيام الحجّة على نفي التكليف، فكيف لا يجوز مع ما لا يجب الأخذ بمقتضاه إلا من باب الاحتياط، لكونه مشكوك الاعتبار؟

(٥) لعلّه إشارة إلى ضعف الجواب الثاني، لأنّ دليل الانسداد يقتضي حجّة الطرق المثبتة للأحكام، على ما هو مقتضى العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الشريعة المقدّسة، وليس حجّة الطرق النافية للتكليف نتيجة له حتى يتم ما ذكر في الجواب الثاني، فالعمدة في الجواب عن المعّم الثالث هو الوجه الأوّل.

فصل ١)

قد اشتهر الإشكال

إشكال خروج القياس من عموم النتيجة

١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان وجه خروج الظنّ الحاصل من القياس عن عموم حجّية الظنّ بدليل الانسداد بناءً على الحكومة، إذ لا إشكال في خروجه بناءً على الكشف، إذ المفروض أنّ حجّية الظنّ حينئذٍ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجّية لبعض الظنون ونفيها عن الآخر، حسبما تقتضيه المصلحة في نظره. وعليه، فالعقل لا يستكشف حينئذٍ عن حجّية ظنّ نهى الشارع عنه - كالقياس - في كثير من الروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، فلا يكون الظنّ القياسي طريقاً منصوباً من قبيل الشارع لإثبات الأحكام أو نفيها، بل الحجّة هو ما عداه من الظنون.

وهذا بلا فرق بين كون النتيجة كليّة من أوّل الامر. ثمّ **تخصّص** بأدلة النهي عن القياس، وبين إهمالها، ثمّ تعيينها في الظنون ذات المنزلة، أو **تعميمها** بأحد أنحاء التعميم.

وأصلُ هذا الإشكال من المحدث الأمين الاسترّبادي - **على ما حكى** - أورده

بالقطع^١ بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة،
وتقريره^٢ على ما في الرسائل:

على الأصوليين القائلين باعتبار الظن.

وقد عقد شيخنا الأعظم ثالث المقامات من التنبيه الثاني للبحث عنه، فقال تبارك وتعالى:
«المقام الثالث في أنه إذا بُني على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف
... فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمّم
فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به ... وأما على تقرير الحكومة، فيشكل
توجيه خروج القياس، وكيف يجامع ...»^١ إلى آخر ما نقله عنه في المتن.

(١) متعلق بالإشكال، والباء للسببية، يعني: أن الإشكال ينشأ من القطع

بخروج القياس عن عموم النتيجة.

(٢) المستفاد من هذا التقرير أمور:

الأول: استقلال العقل بكون الظن في حال الانسداد كالقطع - في حال

الافتتاح - مناطاً للإطاعة والمعصية.

الثاني: عدم قابلية الحكم العقلي للتخصيص.

الثالث: إفادة القياس للظن بالحكم.

الرابع: منع الشارع عن العمل بالظن القياسي.

الخامس: أن إحراز عدم صدور الممكن بالذات عن الحكيم منحصر في

صيورته ممتنعاً بالغير، وإلا فلا دافع لاحتمال صدوره عنه، وذلك في التشريعات

كتشريع التكاليف الحرجية والضرورية مثلاً، فإنه ممكن بالذات، ولا دافع لاحتمال

صدوره منه تعالى إلا قُبِحه بسبب منافاته لحكمته تبارك وتعالى. وفي التكوينيات كمواخذة من لا ذنب له من العباد، فإنها ممكنة بالذات في حقه تعالى، ولا دافع لاحتمال صدورها منه عزّ وجلّ إلا قبجها الموجب لامتناع صدوره منه تعالى.

السادس: أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسي لجاز المنع عن العمل بسائر الظنون، فلا يستقلّ العقل حينئذٍ بالعمل بالظن، لاحتمال النهي عن غيره من الظنون أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور، عرفت تقريب الإشكال في خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناءً على الحكومة، وتوضيحه: أنه مع استقلال العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للامتثال والعصيان، كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد الظن - وهو القياس - مع أنّ الحكم العقلي لا يقبل التخصيص. ولو صحّ هذا المنع من الشارع لتطرّق احتمال المنع في سائر الظنون. ومع قيام هذا الاحتمال لا يستقلّ العقل بحجّية الظنّ أصلاً، وهو خلاف ما فرضناه من استقلال العقل باعتبار الظن حال الانسداد.

والحاصل: أنّ خروج القياس عن عموم نتيجة المقدمات ينافي استقلال العقل بحجّية الظنّ مطلقاً حال الانسداد، وقد فرضنا استقلاله بها كذلك.

قال المصنف في الحاشية في توضيح الإشكال ما لفظه: «فلمنع عن اتّباع مثل القياس في هذا الحال مع حصول الظنّ منه أو الاطمئنان لا يخلو: إمّا يكون مع عدم تحقّق ما هو ملاك حكم العقل فيه، وإمّا يكون مع تحقّقه. والأوّل مستلزم لعدم كون الانكشاف الظنّي أو الاطمئنان منوطاً، وهو خلف، وإلا فلا وجه لاستقلال العقل بذلك في سائر أفرادها.

« أنه كيف يجامع حكم العقل ^(١) بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح ^(٢) على الأمر والمأمور التعدي عنه ^(٣)، ومع ذلك ^(٤) يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز ^(٥) الشارع العمل به ؟

والثاني مستلزم لانفكاك المعلول عن علته النامة، وفسادهما بين ^(١).

(١) هذا إشارة إلى الأمر الأوّل من الأمور الستة المزبورة.

(٢) الظاهر أنّه معطوف على «كون» في قوله: «بكون الظن ... إلخ» يعني:

كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم، ويقبح التعدي عنه على الأمر والمأمور ؟

والعبارة لا تخلو عن حزازة، فالأولى أن يقال: «كيف يجامع حكم العقل بكون

الظن كالعلم مناطاً للإطاعة، ويقبح التعدي عنه على الأمر والمأمور مع حصول الظن

أو خصوص الاطمئنان من القياس، وعدم تجويز الشارع العمل به ؟»

ويحتمل ضعيفاً كون الواو في «ويقبح» للحال.

(٣) أي: عن الظن، فلا يجوز للأمر - وهو الشارع - مطالبة العبد بأكثر

من الإطاعة الظنية، كما لا يجوز للمأمور الاقتصار بما دونها من الإطاعة الشكوية

والوهمية.

(٤) أي: ومع كون الظن مناطاً للإطاعة والمعصية، وهذا إشارة إلى الأمر

الثالث.

(٥) إشارة إلى الأمر الرابع، وهذه الجملة في موضع المفعول لقوله: «كيف

يجامع» فالأولى أن يقال: «كيف يجتمع حكمُ العقل ... مع نهي الشارع عن العمل به

...».

فإنَّ^(١) المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً، جرى^(٢) في غير القياس، فلا يكون^(٣) العقل مستقلاً، إذ^(٤) لعلّه^(٥) نهى عن أمانةٍ مثل ما نهى عن القياس^(٦) واختفى علينا. ولا دافع لهذا الاحتمال إلاّ قبح ذلك^(٧) على الشارع، إذ^(٨) احتمال صدور ممكنٍ بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلاّ بقبحه. وهذا^(٩) من أفراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلي

(١) إشارة إلى الأمر السادس، وتعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يجامع حكم العقل» وبيان للمحذور المترتب على نهى الشارع، يعني: لا يجتمع حكم العقل - بكون الظن منوطاً للإطاعة والمعصية - مع نهى الشارع عنه، لأنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل ... إلخ.

(٢) جواب «لو فرض» وجملة الشرط وجوابها خبر «فإنّ المنع» أي: فإنّ المنع عن العمل بالقياس - لو فرض ممكناً - جرى في غير القياس أيضاً، ومقتضى جريانه عدم استقلال العقل بحجية الظن، وهو خلاف الفرض.

(٣) هذا نتيجة جواز المنع عن العمل بظنّ خاص كالقياس.

(٤) تعليل لعدم استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً، فيما إذا جاز النهي عن العمل ببعض أفرادها كالقياس.

(٥) أي: لعلّ الشارع، والضمير في «اختفى» راجع إلى النهي عن أمانة.

(٦) في الرسائل زيادة: «بل و أزيد».

(٧) هذا إشارة إلى الأمر الخامس، أي: ولا دافع لاحتمال نهى الشارع عن أمانة - مثل ما نهى عن القياس - إلاّ قبح النهي عليه الموجب لامتناعه.

(٨) تعليل لانحصار دافع احتمال النهي في قبحه على الشارع، لأنّه الموجب لامتناعه.

(٩) إشارة إلى الأمر الثاني، يعني: وحكمُ العقل بحجية الظن في حال الانسداد

لا يقبل التخصيص»^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوِّ مقامه .
وأنت خير بأته لا وقع لهذا الإشكال^(١)، بعد وضوح كون حكم العقل

على الحكومة، يكون من أفراد القاعدة الكلّية، وهي أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص .

(١) أي: إشكال خروج القياس عن حجّية مطلق الظن بتقرير الحكومة، وتوضيح ما أفاده في دفع الإشكال: أن خروج الظنّ القياسي شرعاً لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجّية الظنّ، وذلك لأنّ للعقل حكّمين: أحدهما تنجيزي، والآخر تعلّقي، وهو ما يكون منوطاً بعدم نهي الشارع عن ظنّ بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبقَ موضوع لحكم العقل بحجّية مطلق الظنّ، فينتفي حكمه حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لا أن موضوع حكمه باقٍ مع ارتفاع حكمه حتى يكون تخصيصاً في حكم العقل .

ومن المعلوم أن المنافاة تكون في الحكم التنجيزي دون التعلّقي، لأنّ حكم العقل في كيفية الإطاعة لما كان لأجل تحصيل الأمن من تبعات تكاليف الشارع، فهو معلّق على عدم حكم الشارع نصّباً وردعاً، فإذا أمر بالعمل بطريقٍ لا يفيد الظنّ، فلا إشكال في عدم حكم العقل بقبح الأخذ به، مع حكمه بالقبح في صورة عدم أمر الشارع به، فكما يكون حكم العقل معلّقاً على عدم نصب الشارع، فكذلك يكون معلّقاً على عدم ردعه عن ظنّ، فلا منافاة بين خروج بعض الظنون - لنهي الشارع عنه - وبين استقلال العقل باعتبار الظنّ في حال الانسداد .

هذا توضيح ما أفاده المصنف هنا، وبه أجاب عن الإشكال في الحاشية

بذلك ^١ معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم ^٢ حكمه به ^٣ فيما كان ^٤ هناك منصوب ولو كان أصلاً (*)، بدهاة ^٥ أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع [فلا موضع] لحكمه ^٦ مع أحدهما. والنهي ^٧ عن ظنٍّ

فقال: «وخلاصة المقال في حلّ الإشكال أن يقال: إنَّ حكم العقل بلزوم اتباع الظنّ في هذا الحال ليس إلّا على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعاً، فلا مجال له مع المنع، لعدم مناطه وملاكه ...» ^٨.

(١) أي: باعتبار الظنّ بدليل الانسداد.

(٢) معطوف على «كون حكم العقل» وضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٣) أي: باعتبار الظنّ، المدلول عليه بقوله: «بذلك».

(٤) أي: وجد، فـ «كان» هنا تامة، يعني: وبعد وضوح عدم حكم العقل

باعتبار الظنّ في صورة نصب الشارع طريقاً، ولو كان ذلك الطريق أصلاً.

(٥) تعليل لكون حكم العقل باعتبار الظنّ حال الانسداد تعليقياً، وقد عرفت

توضيحه.

(٦) أي: فلا موضوع لحكم العقل بحجية الظنّ مع وجود العلم أو العلمي.

(٧) يعني: أن حكم العقل معلق على عدم الردع، كتعليقه على عدم النصب.

وهذا إشارة إلى وهمٍ ودفعه، توضيح الوهم: أن تعليق حكم العقل بحجية

(* لا يخلو من مسامحة، لعدم كون الأصل طريقاً، ولذا تكفّلت المقدّمة الرابعة

لنفيه، والمقدّمة الثانية لنفي الطريق، فلو قال «كان هناك حجة» سلم من الإشكال.

حاصل من سبب ليس^(١) إلا كنصب شيءٍ، بل هو يستلزمه^(٢) (*) فيما كان في مورده^(٣) أصل شرعي،

الظن على عدم نصب الشارع طريقاً في محله، حيث إنَّ النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد ويوجب انفتاحه. وأمّا تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظنٍّ كالقياس، فلا مجال له، لأنه ليس كنصب الطريق موجباً لانفتاح باب العلمي حتى يصح تعليق حكم العقل عليه.

(١) هذا خبر «و النهي» ودفع للوهم، وتوضيحه: أن النهي عن ظنٍّ ناشئ عن سبب خاص كالقياس، ليس إلا كنصب طريقٍ، حيث إنّه بعد النهي عنه لا يصلح لأن يقع به الامتثال، فلا يكون مؤمناً.

بل يمكن أن يقال: إنَّ النهي عن ظنٍّ يستلزم نصب طريقٍ لامتنال الحكم الواقعي حتى لا تفوت مصلحته. فعليه يكون النهي عن ظنٍّ كنصب طريقٍ، في إناطة حكم العقل بحجية الظن بعدمه.

(٢) أي: بل النهي عن ظنٍّ يستلزم نصب طريقٍ، فضمير «هو» راجع إلى النهي، والضمير المتصل إلى «نصب».

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في «فيما» المراد به الواقعة التي ليست من

(*) لم يظهر وجه لهذا الاستلزام بعد كون إطلاق دليل ذلك الأصل شاملاً لمورد النهي، فإنَّ النهي عن القياس مثلاً لا يدل بشيءٍ من أنحاء الدلالة الالتزامية على نصب طريقٍ أو جعل أصلٍ في مورده. ولعلَّ مراده باستلزام النهي بقاء الأصل المجعول في مورد النهي على حاله، لا أنَّ النهي يستلزم تشريع أصلٍ في مورده.

لكن فيه: أنَّ جريانه منوط بعدم مانع من معارضٍ أو خروجٍ عن الدين مثلاً، ومجرد النهي في مورده لا يكفي في جريانه.

فلا يكون ^(١) نهيه عنه ^(٢) رفعاً لحكمه ^(٣) عن موضوعه، بل به ^(٤) يرتفع موضوعه. وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر ^(٥) بما لا يفيد، وكما لا حكومة معه ^(٦) للعقل

دوران الأمر بين المحذورين، وأما فيه فلا أصل شرعي، لأنه فاعل تكويناً أو تارك كذلك.

(١) هذه نتيجة ما أفاده من أن حكم العقل بحجية الظن تعليلي، يعني: بعد ما كان حكمه معلّقاً على ما ذكر، فلو نهى الشارع عن بعض الظنون، لم يكن ذلك رافعاً لحكم العقل عن موضوعه، حتى يستشكل فيه بعدم تعقل التخصيص في الأحكام العقلية، بل يكون رافعاً لموضوع حكمه.

(٢) أي: نهى الشارع عن الظن الحاصل من القياس مثلاً.

(٣) أي: لحكم العقل، وضمير «موضوعه» راجع إلى «حكمه».

(٤) أي: بل بالنهي الشرعي يرتفع موضوع حكم العقل، فيكون تخصّصاً لا تخصيصاً حتى يكون محالاً.

(٥) خبر «و ليس» والضمير البارز في «لا يفيد» راجع إلى الظن، والمستتر راجع إلى الموصول في «بما» المراد به السبب والطريق.

يعني: أنه لا فرق في عدم استقلال العقل في الحكم - لعدم بقاء موضوع حكمه - بين الأمر بشيء لا يفيد الظن، كالأمر باتباع خبر العادل غير المفيد للظن فضلاً عن الاطمئنان، وبين النهي عمّا يفيد الظن كالقياس، لما عرفت من كون حكم العقل في باب الإطاعة معلّقاً على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص إلى الإطاعة، وإلا سقط ذلك الطريق عن الحجية العقلية.

(٦) أي: مع أمر الشارع بما لا يفيد الظن.

لا حكومة له ^(١) معه، وكما لا يصحّ بلحاظ حكمه الإشكاليّ فيه ^(٢) لا يصحّ الإشكاليّ فيه ^(٣) بلحاظه ^(٤).

نعم ^(٥) لا بأس

(١) أي: للعقل مع نهى الشارع، يعني: كما أنّه ليس للعقل الحكم بعدم حجّية ما لا يفيد الظنّ إذا أمر الشارع باتّباعه، كذلك ليس له الحكم بحجّية ما يفيد الظنّ إذا نهى الشارع عن اتّباعه.

(٢) أي: في الأمر بما لا يفيد الظنّ، وضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٣) أي: في النهي عن سبب مفيد للظنّ.

(٤) أي: بلحاظ حكم العقل بحجّية الظنّ.

(٥) استدراك على قوله: «وأنت خير بأنّه لا وقع لهذا الإشكاليّ» وغرضه أنّ

الإشكاليّ في النهي عن القياس يكون من جهتين:

الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنيّة، وقد تقدم دفعه.

الثانية: من جهة نفس نهى الشارع عن العمل بالظنّ الحاصل من القياس، إذ

لو فرض إصابته للواقع لم يصحّ النهي عنه، لأنّه موجب لفوات الواقع.

توضيح ذلك: أنّه إذا قام ظنّ قياسي على وجوب شيء أو حرّمته، وكان

مصيباً للواقع، فالنهي عن العمل به يستلزم المحذور الملاكي من فوات المصلحة أو

الوقوع في المفسدة. وكذا يستلزم المحذور الخطابي، لكونه واجباً بحسب الواقع،

وحرماً بسبب النهي عنه. فكما أنّ الأمر بالطريق غير المصيب مستلزم لترتب

المحاذير المذكورة عليه، فكذلك النهي عن الطريق المصيب - وهو هنا القياس -

مستلزم لترتب تلك المحاذير.

نعم، لا يترتب شيء منها على القياس المخطئ، كما إذا أفاد القياس الظنّ

بالإشكال فيه ^(١) في نفسه، كما أشكل فيه ^(٢) برأسه، بملاحظة ^(٣) توهم استلزام
النصب لمحاذير ^(٤)، تقدّم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في ^(٥) جعل
الطرق.

غاية الأمر تلك المحاذير - التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب -
كانت ^(٦) في الطريق المنهي عنه

بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، وكان مخطئاً، فإن مقتضى النهي عن القياس هو حرمة
البناء على وجوب صلاة الجمعة، والمفروض عدم وجوبها أيضاً.

هذا كلّه فيما عدا اجتماع المتلين من المحاذير الخطائية، وأمّا هو في الأمر
بالطرق مترتب على الطريق المصيب، وهنا مترتب على القياس المخطئ، كما إذا
أدّى القياس إلى جواز تناول العصير العني مع حرمة واقعاً، فإنه يجتمع فيه الحرمة
الواقعية مع حرمة العمل بالقياس.

وبالجملة: فدفع إشكال النهي عن القياس من الجهة الأولى - كما تقدّم
وسياتي عن الشيخ الأعظم رحمته أيضاً - لا يُغني عن دفعه من الجهة الثانية.

(١) هذا الضمير وضمير «نفسه» راجعان إلى النهي.

(٢) هذا الضمير وضمير «برأسه» راجعان إلى الأمر، وغرضه: أن إشكال

المحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة وارد في النهي عن القياس، كوروده في الأمر
بالطريق، وقد تقدّم توضيحه آنفاً.

(٣) متعلق بـ «أشكل» وبيان له.

(٤) أي: خطائيّة وملاكيّة، وقد تقدّمت آنفاً.

(٥) متعلق بـ «تقدم».

(٦) خبرٌ «تلك المحاذير» والجملة خبر «غاية».

في ^١ مورد الإصابة ^٢.

ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك ^٣ في الإشكال على دليل الانسداد بخروج ^٤ القياس، ضرورة ^٥ أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه ^٦ في الجملة ^٧.

(١) خبر « كانت » والأولى سوق العبارة هكذا « غاية الأمر أن تلك المحاذير - التي كانت في صورة خطأ الطريق المنسوب - تكون في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة.

(٢) مثلاً: إذا أدى القياس إلى وجوب شيء وهو واجب واقعاً، فإنه تجتمع مصلحة الواقع مع المفسدة المفروضة في العمل بالقياس.

(٣) أي: لا دخل للإشكال المتقدم في الطرق - وهو المحذور الخطابى والملاكي - في إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناءً على الحكومة، وذلك لأن إشكال خروج القياس إشكالاً في صحة النهي عنه من ناحية حكم العقل المنافي لهذا النهي، لا من ناحية صحة النهي في نفسه.

وقد عرفت اختلاف الجهتين، وعدم ارتباط إحداهما بالأخرى، لأنّ تصحيح النهي من الجهة الأولى - وهي حكم العقل بحجية الظن مطلقاً بأحد الوجوه التي ذكرها شيخنا الأعظم وغيره، وأشار إلى بعضها المصنف فيما سيأتي - لا يُغني عن تصحيحه بلحاظ الجهة الثانية، وهي نهي الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

(٤) متعلق بالإشكال.

(٥) تعليل لعدم دخل إشكال النهي في نفسه في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، لأنّ هذا الإشكال إنّما يكون بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه.

(٦) أي: عن القياس، وضمير « أنه » للشأن.

(٧) يعني: مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن.

قد أُشكل^(١) في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل^(٢)، وقد عرفت^(٣) أنّه^(٤) بمكان من الفساد. واستلزام^(٥) إمكان المنع

(١) خبرٌ «أته».

(٢) بما تقدم تقريره عن الرسائل، وقوله: «بملاحظة متعلق بـ «أشكل».

(٣) في قوله: «وأنت خير بأته لا وقع لهذا الإشكال...».

(٤) الضمير راجع إلى الإشكال المستفاد من قوله: «أشكل».

(٥) غرضه دفع ما ذكره شيخنا الأعظم في تقرير الإشكال بقوله: «فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...» وتوضيح الدفع: أن احتمال المنع عن أمانة أخرى - غير القياس - لا دافع له إذا كان غيرها من سائر الأمارات كافياً، ومع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمانة المحتمل منعها، كأولوية الظنية، لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، وعدم حاجة إلى اعتبارها، لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتل المنع عنها بمعظم الفقه، بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الأمانة من سائر الأمارات الوافية بالفقه.

وأما إذا لم تكن تلك الأمارات وافيةً، فباب احتمال النهي عنها منسد، لما تقدم من اهتمام الشارع بالأحكام، وقبح تفويتها بلا تدارك، وعدم الترخيص في مخالفة الظن حينئذٍ.

وبالجملة: ففي الصورة الأولى وإن كان احتمال النهي عن بعض الأمارات موجوداً، لكنه لا يضرب بحكم العقل بحجية غيرها، وفي الصورة الثانية باب الاحتمال منسد، لما عرفت من اهتمام الشارع بالأحكام.

والمحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال

عنه لاحتمال^(١) المنع عن أمانةٍ أُخرى، وقد اختفى^(٢) علينا، وإن^(٣) كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلا أنه^(٤) إما يكون^(٥) بالإضافة إلى تلك الأمانة^(٦)، لو كان غيرها^(٧) مما^(٨) لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلا^(٩) فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض^(١٠) استقلال العقل،

العقل بحجية الظنّ، إمّا للوفاء بالفقه، وإمّا لاهتمام الشارع بها.

(١) متعلق بـ « واستلزام » وضمير « عنه » راجع إلى القياس.

(٢) أي: اختفى المنع الشرعي عن أمانةٍ أُخرى.

(٣) خبرُ « واستلزام » يعني: وإن كان الاستلزام موجباً.

(٤) أي: أن عدم استقلال العقل، إمّا... الخ.

(٥) أي: يكون عدم استقلال العقل بحجية الظنّ بالإضافة إلى تلك الأمانة.

(٦) أي: التي احتمل المنع عنها كأولوية الظنية.

(٧) أي: غير تلك الأمانة التي يحتمل المنع عنها، فكلمة « غيرها » اسم « كان »

و « بمقدار الكفاية » خبره.

(٨) بيان لـ « غيرها » يعني: لو كان غير الأمانة التي يحتمل المنع عنها وافيةً

بالأحكام، كالحبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة الفتوائية، فإنه لا يستقل العقل

حينئذٍ باعتبار مثل الأولوية الظنية مما يحتمل المنع عنه، ولا مانع من عدم استقلال

العقل بحجتيه حينئذٍ مع وفاء غيرها - مما لا يحتمل المنع عنها - بمعظم الفقه.

(٩) يعني: وإن لم يكن غير تلك الأمانة المحتمل فيها المنع كافياً، فلا مجال

لاحتمال المنع في تلك الأمانة التي يحتمل النهي عنها، وذلك للاهتمام.

(١٠) متعلق بـ « لا مجال » ووجه استقلال العقل هو: أن اهتمام الشارع

بالأحكام، وعدم كفاية سائر الظنون - مما لا يحتمل المنع عنه - يوجبان استقلال

ضرورة^١) عدم استقلاله بحكمٍ مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياسُ حكم العقل^٢) - بكون الظنّ منطاباً للإطاعة في هذا الحال^٣) - على^٤) حكمه بكون العلم منطاباً لها^٥) في حال الانفتاح، لا يكاد^٦) يخفى على

العقل بحجّية الظنّ المحتمل المنع.

(١) تحليل لقلوه: «فلا مجال» يعني: أن احتمال المنع منافٍ لاستقلال العقل، لوضوح أنه مع احتمال المنع لا يحرز جميع ما له دخل في موضوع حكمه، ومن المعلوم أن عدم المانع ممّا له دخل في ذلك، فلا يحكم العقل إلا بعد إحرازه، كما هو واضح.

(٢) الغرض منه دفع ما ذكره شيخنا الأعظم في تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجامع حكم العقل» وحاصل ما ذكره: قياس حجّية الظنّ في حال الانسداد على حجّية العلم في حال الانفتاح، فكما أن حكم العقل باعتبار العلم حال الانفتاح لا يقبل التخصيص ببعض أفراده دون بعض، فكذا حجّية الظنّ حال الانسداد غير قابل للتخصيص، لمنافاته لما استقلّ به العقل.

وقد دفعه المصنف بما حاصله: أن هذا القياس مع الفارق، لأنّ حكم العقل في العلم تنجيزي، وفي الظنّ تعلّقي بالتقريب المتقدم.

(٣) أي: حال انسداد باب العلم والعلمي.

(٤) متعلق بـ «وقياس» وضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٥) أي: للإطاعة.

(٦) خبرٌ «وقياس» ودفع له، وضمير «فساده» راجع إلى «قياس».

أحدٍ فساده، لوضوح^(١) أنّه مع الفارق، ضرورة^(٢) أنّ حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه^(٣) على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لِمَ خصّصوا الإشكال^(٤) (*) بالنهي عن

القياس؟

(١) تعليل لفساد قياس الظن على العلم، وضمير «أته» راجع إلى القياس، يعني: أنّ قياس الظن حال الانسداد على العلم حال الانفتاح قياسٌ مع الفارق.

(٢) تعليل لكون هذا القياس مع الفارق، وضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٣) يعني: وأنّ حكم العقل في الظن تعليقي.

(٤) غرضه: أنّه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناءً على

الحكومة - بالنهي عن القياس المفروض إفادته للظن، مع وحدة الملاك فيه وفي الأمر بما لا يفيد الظن كاليد والسوق، إذ كما يكون النهي منافياً لحكم العقل، وموجباً لارتفاعه، كذلك الأمر، فإنّ العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن، لكنه فيما إذا

(*) لعلّ وجه التخصيص - كما قيل - هو: أنّ مورد استقلال العقل بالإطاعة

الظنية دون الشكّية والوهمية - بعد النزول عن الاحتياط التام - صورة دوران أمر إطاعة الواجبات والمحرمات المعلومة إجمالاً بين دائرة المظنونات ودائرتي المشكوكات والموهومات، وترجيح الإطاعة الظنية عليهما، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. وأمّا الإطاعة الشكّية أو الوهمية - زيادةً على العمل بمظنونات التكليف - بسبب نصب ما لا يفيد الظن، فهي أجنبية عن مورد حكم العقل، ولا يستقل العقل بقبحه حتى ينافيه النصب المزبور.

وبالجملّة: فالنهي عن العمل بظنٍ منافٍ لحكم العقل بالإطاعة الظنية، بخلاف

نصب ما لا يفيد الظن، فإنّه لا ينافي حكم العقل، فتأمل جيّداً.

مع جريانه في الأمر بطريقٍ غير^(١) مفيدٍ للظن، بداهة^(٢) انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظنُّ بأحدٍ أن يستشكل بذلك^(٣)، وليس^(٤) إلا لأجل أن حكمه به معلقٌ على عدم النصب،

لم يأمر الشارع بالعمل بما لا يفيد الظن، فلو أمر بالعمل بما لا يفيدُه لم يحكم العقلُ بقبحه، فلا فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب والردع، لأنَّ حكمه معلقٌ على عدم النصب والردع.

والمحاصل: أنَّ نصب الطريق والنهي عنه من وادٍ واحد، في أنَّ حكم العقل معلقٌ على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبة إلى خصوص النهي عن القياس كما عرفت.

(١) كاليد والسوق، فإنَّهما أمارتان اعتبرهما الشارع وإن لم يُفيدا الظن، فيتوجه الإشكالُ بخروج القياس هنا أيضاً، ويقال: كيف يأمر الشارع بالعمل بهما حال الانسداد مع حكم العقل باعتبار الظن فقط، وقبح العمل بما لا يفيدُه؟ وحكم العقل غير قابلٍ للتخصيص.

(٢) بيان لوجه اشتراك الإشكال بين الأمر بطريقٍ غير مفيدٍ للظن، وبين النهي عن مثل القياس، وضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٣) أي: أن يستشكل بالأمر بطريقٍ لا يفيد الظن، بأن يقول: كيف يأمر الشارع بطريقٍ لا يفيد الظن مع استقلال العقل بعدم كفاية الإطاعة بما دون الظن؟

(٤) أي: وليس عدمُ الظنُّ بأحدٍ أن يستشكل بالأمر بالطريق إلا لأجل أنَّ حكم العقل بالظن معلقٌ على عدم نصب الشارع طريقاً خاصاً ولو لم يفد الظن.

وعليه، فليكن حكمه باعتبار مطلق الظن حال الانسداد معلقاً أيضاً على عدم نهي الشارع عن طريقٍ مخصوص، كالقياس فيما نحن فيه.

ومعه ^(١) لا حكم له، كما هو كذلك ^(٢) مع النهي عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيداً.

وقد انقذ بذلك ^(٣) أنه لا وقع للجواب عن الإشكال: تارةً بأن ^(٤) المنع

(١) أي: ومع النصب لا حكم للعقل.

(٢) أي: كما أن حكم العقل معلق مع النهي عن بعض الظنون.

الوجوه المذكورة لدفع الإشكال و المناقشة فيها

(٣) أي بما ذكرناه من أن إشكال القياس إنما هو بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه، فتصحيح النهي بأحد الوجوه الآتية لا يرفع إشكالَ خروجه عن نتيجة دليل الانسداد بملاحظة حكم العقل، فإن هذين الجوابين اللذين ذكرهما شيخنا الأعظم رحمته يدفعان الإشكالَ من الجهة الأولى دون الثانية، وهي بملاحظة حكم العقل. وعلى هذا، فلا ربط لهما بالإشكال من الجهة التي نحن فيها.

(٤) هذا هو الوجه السابع الذي اختاره شيخنا الأعظم في دفع الإشكال، قال: «الوجه السابع هو: أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع، كما يشهد به قوله: إن السنة إذا قيست مُحق الدين، وقوله: كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، وقوله: ليس شيءٌ أبعد من عقول الرجال من دين الله، وغير ذلك. وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعات المجهولة، فإذا كشف الشارع عن حال القياس، وتبين عند العقل حال القياس، فيحكم حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون إليه ... إلخ» ^(١).

عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة. وأخرى^١ بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة. وذلك لبدهة^٢

(١) وهو الوجه السادس الذي أفاده الشيخ، قال: «و حاصله: أن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد، نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بجرمة العمل بالظن مع الانفتاح ... إلخ»^١.

لكنه تبيّن ناقش فيه، فراجع^٢.

وحاصل هذين الوجهين: أن العقل إما يحكم بلزوم اتباع الظن، لكونه أقرب إلى الواقع، وعدم مزاحمته بالمفسدة الغالبة، وكونه غالب الإيصال إليه، لأجل استيفاء مصلحته، فإذا كشف نهي الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير معيب للواقع غالباً، أو أن المفسدة المترتبة على الأخذ به أكثر من مصلحته، فلا محالة يحكم العقل بعدم جواز الركون إليه، تخصيصاً لحكمه بلزوم مراعاة الظن.

(٢) تعليل لقوله: «لا وقع» وتوضيحه: أن إشكال النهي عن العمل بالقياس

يقع في جهتين:

الأولى: في صحة النهي عنه في نفسه مع الغض عن دليل الانسداد.

الثانية: في صحة النهي عنه بملاحظة الانسداد بناءً على الحكومة، وأنه كيف

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٢٨

«٢» المصدر، ص ٥٢٩

أته^١ إنما يُشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحّة المنع عنه في نفسه، بملاحظة^٢ حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدي صحته^٣ كذلك في^٤ الذّب [التفصي] عن الإشكال في صحته^٥ بهذا اللحاظ، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة (*).

يصحّ تخصيص الشارع حكم العقل بلزوم مراعاة الظنّ مع فرض استقلاله في حكمه؟ ومن المعلوم أنّ الوجهين المتقدّمين عن شيخنا الأعظم رحمته يصحّحان النهي عنه باعتبار الجهة الأولى، ولا يصحّحانه باعتبار الجهة الثانية، يعني حتى مع استقلال العقل بحجية الظنّ حال الانسداد.

(١) الضمير للشأن، وضميرا « بخروجه، عنه » راجعان إلى القياس.

(٢) متعلق بـ « يشكل » أي: يشكل خروج القياس بملاحظة حكم العقل ...

إلخ.

(٣) يعني: لا يجدي صحّة المنع عن القياس كذلك - يعني في نفسه - بلحاظ كونه غالب المخالفة للواقع، أو لأنّ في العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع عند الإصابة، في دفع الإشكال عن صحّة المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق الظن.

(٤) متعلق بـ « يجدي » وقد مرّ غير مرّة أنّ الصواب: في ذبّ الإشكال.

(٥) أي: صحّة المنع بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق الظنّ.

(* لا يقال: إنّ المفاصد المترتبة على العمل بالقياس الموجبة للنهي عنه، كافية في خروجه عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد، لعدم استقلال العقل بحجّيته مع كثرة مخالفته للواقع أو ترتب مفسدة عليه، فلا تفكيك في صحّة النهي عن القياس بين الانفتاح و الانسداد.

فإنّه يقال: بالفرق بين الانفتاح و الانسداد، إذ لا طريق - حال الانسداد -

وأما ما قيل في جوابه^١ من^٢ «منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو

(١) أي: في جواب إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة. ومراده بـ «ما قيل» الأمران الأولان من الأمور السبعة التي ذكرها شيخنا الأعظم في توجيه خروج القياس.

(٢) هذا هو الأمر الأول، قال شيخنا الأعظم رحمته: «الأول ما مال إليه أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا، وتوجيهه بتوضيح منّا: أنّ الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة معنيّ في الحرمة، فلا ريب أنّ بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للتقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقاسوا، واستحسنوا، وضلّوا، وأضلّوا... إلخ»^(١).

لامتثال الأحكام الواقعية غير الظنّ، ومن المعلوم أنّ العقل مستقلّ بحجّيته. وهذا بخلاف حال الانفتاح، لفرض التمكن من إحراز الواقع بعلم أو علمي، ومعه لا تصل النوبة إلى العمل بشيءٍ من الطرق الموجبة للظنّ، خصوصاً إذا كان غالب المخالفة للواقع.

وحينئذٍ، فلا محيص في خروج القياس عن هذا الحكم العقلي في ظرف الانسداد عن الالتزام بما أفاده المصنف من كون حكم العقل في باب الإطاعة معلقاً على عدم تصرف الشارع في كیفيتها، وليس منجزاً، فإذا تصرف الشارع واكتفى في بعض الموارد بالإطاعة الشكّية، كما في مورد قاعدتي التجاوز والفراغ، لم يحكم العقل بعدم الاجتزاء بها، ولزوم الامتثال العلمي التفصيلي.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥١٧، والوجه للمحقق القمي في القوانين، ج ١، ص ٤٤٨ - ٤٤٩

منع^١ (*) حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما

وحاصله: أنه لا مجال لإشكال المنافاة بين نهي الشارع عن العمل بالقياس وبين حكم العقل بحجية مطلق الظن، وذلك لاختصاص الأخبار الناهية عن العمل بالقياس بمجال الانفتاح، وعدم شمولها لحال الانسداد. وعليه، فحكم العقل باعتبار مطلق الظن باقٍ على عمومه وإن حصل من القياس.

١) هذا هو الأمر الثاني، قال شيخنا الأعظم: «الثاني منع إفادة القياس للظن، خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم بين ما يترأى مخالفةً، وفرق بين ما يتخيل متآلفةً، وكفاك في هذا عموم ما ورد أن دين الله لا يصاب بالعقول، وأن السنة إذا قيست بحق الدين، وأنه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله، وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس... إلخ»^١.

وحاصله: أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصصي، لا تخصيص في حكم العقل حتى يتوجه الإشكال، إذ بعد ملاحظة الأخبار الناهية عن العمل به لا يحصل الظن منه حتى يشمل حكم العقل بعموم حجية الظن، ليشكل خروجه بنهي الشارع عنه.

(*) الأولى بحسب الترتب الطبيعي تقديم الجواب الثاني على الأول، بأن يقال: إنه لا يحصل الظن من القياس أولاً، ولا يشمل النهي حال الانسداد على تقدير حصوله منه ثانياً، لاختصاص الأخبار الناهية عن العمل به بمجال الانفتاح.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٢١، وهذا الوجه أيضاً للمحقق القمي في القوانين، ج ١، ص ٤٤٨

يصلحه» ففي^{١١} غاية الفساد، فإنه - مضافاً إلى كون كل واحدٍ من المنعِين

ومن المعلوم عدم وقوع التهافت حينئذٍ بين نهي الشارع وبين حكم العقل، إذ موضوع حكمه هو الطريق المورث للظن بحكم الله، لا نفس القياس وإن لم يفد الظن، ومن المسلم عدم حصول الظن منه مع ملاحظة المنع الشرعي، هذا.

وقد نسب في أوثق الوسائل^{١٢} «هذين الأمرين الأولين من الأمور السبعة مع الثالث والرابع منها إلى المحقق القمي رحمته، ولم يتعرض المصنف للثالث والرابع.

١) جواب «وأما ما قيل» وضمير «فإنه» راجع إلى الموصول في «ما قيل» وهذا شروع في الرد على الأمرين - أي المنعِين - وهذا الرد على وجهين:

أحدهما: ما يتضمن لكل من الأمرين جواباً على حدة.

وثانيهما: ما يشتركان فيه.

أما الوجه الأول، فمحصل الجواب عن الأمر الأول: عدم صحة منع عموم الأخبار الناهية عن العمل بالقياس لحال الانسداد.

ومحصل الجواب عن الأمر الثاني: عدم صحة منع حصول الظن من القياس.

أما عدم صحة منع العموم فلجهات ثلاث:

الأولى: دعوى الإجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الانسداد.

الثانية: إطلاق دليل المنع، الشامل لحال الانسداد، على ما هو شأن كل إطلاقٍ

أحوالي.

قال الشيخ رحمته في رد الوجه الأول: «لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار

وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخّم بالعلم - بل العلم - بأنه ليس مما يركن

غير سديد، لدعوى^(١) الإجماع على عموم المنع^(٢)، مع إطلاق أدلته^(٣)، وعموم علته^(٤). وشهادة^(٥) الوجدان بحصول الظنّ منه في بعض الأحيان -

إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية».

الثالثة: عموم علّة المنع لحال الانسداد أيضاً، مثل قولهم لَيْسَ فِيهِ في مقام تعليل النهي عن القياس بـ «أنّ السنة إذا قيست محق الدين» و«أنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» حيث إنّ ظاهر التعليل اقتضاء ذات القياس لمحق الدين ومحوه. ومن المعلوم أنّ ما كان من مقتضيات الذات لا يتخلّف عنه في حالٍ دون حالٍ، كما هو واضح. وأمّا عدم صحة منع حصول الظن من القياس، فلما سيأتي.

(١) شروع في الجواب عن الأمر الأوّل المختصّ به، وهذا إشارة إلى أوّل وجوهه الثلاثة.

(٢) يعني: لحال الانسداد.

(٣) أي: أدلّة المنع عن القياس، وهذا إشارة إلى ثاني وجوهه.

(٤) أي: علّة المنع، مثل «أنّ السنة إذا قيست مُحَقِّقِ الدين» وهذا إشارة إلى ثالث وجوهه.

(٥) عطف على «دعوى». وهذا شروع في الجواب عن الأمر الثاني المختصّ به، الذي أشرنا إليه بقولنا: «وأما عدم صحّة منع حصول الظن من القياس... الخ». وتوضيحه: أنّا نمنع عدم حصول الظنّ من القياس، بل ربما يحصل منه القطع في بعض الأحيان، فكيف يقال بعدم حصول الظنّ منه بعد ملاحظة نهى الشارع؟ وعليه، فيعود الإشكال بعدم قابلية حكم العقل للتخصيص.

وهذا الجواب أورده الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أيضاً على الأمر الثاني، فقال: «وفيه:

أنّ منع حصول الظنّ من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان... إلى أن

لا يكاد^١ يكون في دفع الإشكال

قال: وأما منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف وقد يحصل من القياس القطع؟^١.
وقد تحصل من كلمات المصنف في الجواب الأول عن الأمرين: أننا نمنع الأمر الأول بعدم اختصاص المنع بحال الانفتاح، للإجماع وإطلاق الأدلة، وعموم العلة. كما نمنع الأمر الثاني بأنه قد يحصل الظن في بعض الموارد من القياس فيعود الإشكال. هذا كله في الجواب الأول المختص بكل واحد من الأمرين، وأما الجواب الثاني المشترك بينهما، فسيأتي.

(١) خبر «فأئته» واسم «يكون» ضمير راجع إلى الموصول في «ما قيل» المراد به كلا المنعين، و«بمفيد» خبره، أي: لا يكون المنع عن عموم الأدلة الناهية، وكذا المنع عن حصول الظن بمفيد.

وهذا هو الجواب الثاني المشترك الورود على كلا الأمرين - أعني بهما المنعين - وحاصله: أن هذين الأمرين لا يدفعان إشكال خروج القياس، والتهافت بين حكمي العقل والشرع، ضرورة أن الإشكال بخروجه إنما هو على فرض حصول الظن منه. فممنع هذا الإشكال تارة بأن القياس لا يفيد بعد منع الشارع عن العمل به، وأخرى بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد، خروج عن الفرض، وهدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال، لا دفع له مع بقاء موضوعه.

والجواب بهذا النحو عن الإشكال نظير الجواب عن الإشكال على عدم إكرام زيد المفروض أنه من العلماء بأنه ليس بعالم، فإن هذا الجواب لا مساس له بالإشكال - بعد فرض أنه من العلماء - فهو فرار عن الإشكال إن لم يكن تسليماً له، لا أنه

بالقطع^(١) بخروج الظن الناشئ منه بمفيدٍ، غاية الأمر^(٢) أنّه لا إشكال^(٣) مع فرض أحد المنعِين، لكنه^(٤) غير فرض الإشكال، فتدبر جيّداً.

جواب عنه، كما لا يخفى.

وبالجملة: فلا بدّ من علاج محذور لزوم تخصيص الحكم العقلي بحجية مطلق الظن، ولا يرتفع هذا المحذور بدعوى أنّ نهي الشارع عن العمل بالقياس مانع عن حصول الظن به، أو أنّ نهيّه عنه كاشف عن كونه غالب المفسدة، إذ من المعلوم أنّ جميع النواهي الشرعية كاشفة عن وجود المفسد الكامنة في متعلقاتها - بناءً على مذهب العدالة - وهذا لا مساس له بإشكال عدم قابلية حكم العقل للتخصيص في شيءٍ من الحالات.

(١) متعلق بـ «الإشكال» وضمير «منه» راجع إلى القياس.

(٢) لعل الأولى تبديله بما يفيد التعليل، كقوله: «لأنّه لا إشكال».

(٣) لعدم بقاء موضوع الإشكال مع أحد المنعِين، وهما عدم إفادة القياس للظن، أو عدم شمول دليل النهي له أصلاً، كما هو واضح.

(٤) أي: لكن فرض ثبوت أحد المنعِين غير فرض الإشكال مع فرض عدمهما، لأنّ فرض ثبوت المنعِين دفع للإشكال برفع موضوعه، وهو خلاف فرض دفع الإشكال مع فرض بقاء موضوعه، كما هو المطلوب.

وبعبارة أخرى: لو سلّمنا المنعِين المذكورين لزم الخروج عن مورد الكلام وهو فرض إشكال خروج القياس مع إفادته الظن، وحرمة العمل به حال الانسداد أيضاً.

فقوله: «لكنه غير فرض ... إلخ» معناه: أنّ فرض ثبوت أحد المنعِين غير فرض إشكال خروج القياس مع إفادته الظن، وحرمة العمل به حال الانسداد أيضاً.

فالمتحصل: أنه لو سلّمنا المنعِين، فإشكال خروج القياس والتهافت بين حكمي العقل والشرع - فيما إذا فرض إفادته الظن وعدم ثبوت جواز العمل به حال الانسداد - بعدُ باقٍ.

فصل

إذا قام ظنُّ على عدم حجّية ظنٍّ بالخصوص

فالتحقيق أن يقال^(١) :

الظن المانع والممنوع

(١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان ما إذا منع ظنُّ عن العمل بظنٍّ مخصوص، كما إذا قامت الشهرة على عدم حجّية الظنِّ الحاصل من الأولوية، فإنّه بناءً على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومة لا ريب في تساويهما - أي المانع والممنوع - في نظر العقل من حيث الحجّية والاعتبار، إذ المفروض إفادة كليهما للظن، ومن المعلوم حينئذٍ استحالة العمل بكليهما معاً، فهل يقدم الظنُّ المانع، أو الظنُّ الممنوع، أو يقدم ما له مرجح منهما، أو يتساقطان؟ وجوه، ذهب إلى الأوّل جمعٌ من المحقّقين ومنهم المصنّف قَبْلَهُ.

وتوضيح ما أفاده في وجهه بقوله: «لا استقلال للعقل»: أن حكم العقل بحجّية الظنِّ معلقٌ على إحراز عدم الردع عنه، فاحتماله مانع عن حكمه بها، ومع احتمال المنع عن الأولوية الظنية مثلاً - فضلاً عن قيام الظنِّ على عدم اعتبارها - لا يستقل العقل بحجّية الظنِّ الحاصل منها، لما تقدم في الفصل السابق من عدم استقلال العقل بحجّية الظنِّ مع احتمال المنع عنه شرعاً، فلا بدّ من الاقتصار على ظنٍّ لا يَحْتَمِلُ المنع

- بعد تصور المنع^(١) عن بعض الظنون في حال الانسداد - إته لا استقلال للعقل بحجّية ظنٍّ احتمل المنع عنه^(٢) (*) فضلاً عمّا

عنه أصلاً، وهو الظنّ المانع كالشهرة في المثال المتقدم، فإنّ وفي بالأحكام، وإلا ضمّ إليه ظنٍّ احتمل المنع عنه - لا ما ظنّ بعدم اعتباره - ويكون الظنّ الذي يمتثل المنع عنه حجّةً شرعاً، ولا يعتنى باحتمال المنع عنه، وذلك للعلم باهتمام الشارع بالأحكام، والمفروض قيامه ببعضها، فيجب الأخذ به.

قال الشيخ الأعظم: «المقام الثاني فيما إذا قام ظنٌّ من أفراد مطلق الظنّ على حرمة العمل ببعضها بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجّية الشهرة، وفي وجوب العمل بالظنّ المنوع، أو المانع، أو الأقوى منهما، أو التساقت، وجوه، بل أقوال»^(١).

(١) يعني: بعد إمكانه كالقياس، إذ بناءً على استحالة المنع حتى عن مثل القياس - كما مال إليها بعضٌ في الفصل السابق في دفع إشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد بناءً على الحكومة - يمتنع فرض قيام ظنٍّ كالشهرة على المنع عن ظنٍّ آخر كأولوية.

لكن قد عرفت هناك عدم استحالة المنع، بل إمكانه ووقوعه، كالمنع عن القياس، نظراً إلى أنّ حكم العقل بحجّية الظنّ تعليلي لا تنجيزي.

(٢) أي: عن ظنٍّ محتمل المنع، وضمير «إته» للشأن.

(*) إلا أن يقال: إنّ المانع ليس هو الردع بوجوده الواقعي، بل بوجوده العلمي، فاحتمال وجوده واقعاً - مع عدم إحرازه - غير قادح في استقلال العقل

إذا ظُنَّ^(١)، كما أشرنا إليه في الفصل السابق^(٢)، فلا بدَّ^(٣) من الاقتصار على ظنِّ قَدَحٍ بعدم المنع عنه^(٤) بالخصوص^(٥)، فإنَّ كفى^(٦)، وإلاَّ^(٧) فبضميمة ما لم يظنَّ المنع عنه وإن حمل^(٨)، مع قطع النَّظَر عن مقدمات الانسداد، وإن انسَدَّ باب

(١) أي: ظُنَّ المنعُ عن ذلك الظن، كالأولوية في المثال المتقدم.

(٢) حيث قال في (ص ٥٥٧): «ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والمنوع».

(٣) هذا نتيجة عدم استقلال العقل بحجية ظنِّ ظُنَّ أو احتمال المنع عنه، وعلى هذا فاستقلال العقل بحجية الظن لا يكون في مورد الظن بالمنع أو احتمال، بل ينحصر في مورد واحد، وهو القطع بعدم ردع الشارع عنه.

(٤) كالخبر الواحد الذي يُعلم بعدم الردع عنه بالخصوص.

(٥) يعني: لا بنحو العموم المقتضي لعدم حجية شيءٍ من الظنون، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ الدال على عدم حجية شيءٍ من الظنون، ضرورة أنَّه لا عبرة بهذا النهي العام، للزوم رفع اليد عنه بدليل الانسداد المقتضي لحجية الظن.

(٦) يعني: فهو المطلوب، ولم يجز التعدي عنه إلى موهوم المنع أو مشكوكه، فضلاً عن محتمله أو مظنونه.

(٧) أي: وإن لم يكف ما قطع بعدم الردع عنه بالخصوص في استفادة الأحكام، فلا بدَّ من ضمِّ ما يحتمل المنع عنه إليه، دون ما ظُنَّ المنع عنه.

(٨) أي: وإن احتمال المنع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح، فإنَّ ذلك

بحجته، فوزان الرادعية وزان الحجية في عدم ترتب الأثر عليها إلا بعد العلم بها.

هذا الاحتمال معها ^(١)، كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه ^(٢) لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض ^(٣).

ومنه ^(٤) انقح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن

الاحتمال مانع عن حجيته حاله لا حال الانسداد، لعدم العبرة - حال الانسداد - باحتمال المنع.

(١) أي: مع المقدمات.

(٢) الضمير للشأن، وهذا تعليل لانسداد باب احتمال المنع عن بعض الظنون مع مقدمات الانسداد، وحاصله: أنه - مع مقدمات الانسداد - ينسدُّ باب احتمال المنع عن بعض الظنون، فلو لم ينسد بابه لزم عدم استقلال العقل بحجية الظن، والمفروض استقلاله.

(٣) أي: فرض الانسداد. والمتحصل ممَّا أفاده: أن الظنون غير المحتمل منعها إن كانت وافيةً بمعظم الفقه، فالعقل يحكم بحجيتها فقط، ولا يحكم باعتبار ما يحتمل منعه من الأمارات، فضلاً عن مظنون المنع، وإن لم تكن وافيةً، فيضم إليها ما لا يظنُّ المنع عنه وإن احتمل، مع الغض عن مقدمات الانسداد، وانسدَّ هذا الاحتمال بسببها، لمنافاته لاستقلال العقل كما عرفت.

(٤) هذا رد لما استظهره الشيخ الأعظم رحمته من كلمات جمع من المحققين في مسألة تقديم الظن المانع أو المنوع، من ابتناء الأقوال فيها على ما يستفاد من دليل الانسداد، وأنَّ تقديم الظن المنوع مبني على القول بأنَّ النتيجة حجية الظن في الفروع، وتقديم الظن المانع مبني على القول بأنَّ النتيجة حجيته في الأصول.

قال الشيخ: «ذهب بعض مشايخنا إلى الأوَّل - أي: تقديم الظن المنوع - بناءً منه على ما عرفت سابقاً، من بناء غير واحد منهم على أنَّ دليل الانسداد لا يثبت

اعتبار الظنّ في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجّية الظنّ الممنوع، ولازمُ بعض المعاصرين الثاني - أي تقديم المانع - بناءً على ما عرفت منه من أنّ اللازم بعد الانسداد تحصيل الظنّ بالطريق، فلا عبرة بالظنّ بالواقع ما لم يقم على اعتباره الظنّ. وقد عرفت ضعف كلا البناءين ... إلخ»^(١).

وقول المصنف «ومنه انقذح ... إلخ» يعني: ومّا حقّقناه بقولنا: «ضرورة أنّه لا احتمال مع الاستقلال» ظهر: أنّه لا تفاوت الحال في وجوب الأخذ بالمانع وطرح الممنوع بين ما اختاره صاحب الفصول وغيره، من اقتضاء مقدمات الانسداد حجّية الظنّ في الأصول أي بالطرق المتكفّلة للأحكام فقط، وبين ما ذهب إليه آخرون كصاحب الرياض وشريف العلماء على ما حكى عنهما تتبعاً من اختصاص حجّية الظنّ بالفروع فقط، وبين ما اختاره المصنف تبعاً للشيخ من اقتضاءها حجّيته إذا تعلق بكلّ من الواقع والطريق، وأنّ الأقوال في هذه المسألة ليست مبنية على ما يستفاد من دليل الانسداد.

وجه عدم تفاوت الحال ما عرفت من أنّه مع احتمال المنع - فضلاً عن ظنّه - لا استقلال للعقل بحجّية الظنّ، سواء أكانت نتيجة الانسداد حجّية الظنّ بالفروع أم بالأصول أم بهما.

أمّا الأوّل - أعني به عدم استقلال العقل بحجّية غير الظنّ المانع، فيما إذا كانت نتيجة الانسداد حجّية الظنّ بالفروع - فلأنّ احتمال عدم حجّية ظنّ بالفروع كافٍ في منع استقلال العقل بحجّية ذلك الظنّ، بعد ما تقدم من أنّ المانع هو الردع الواقعي

(١) «فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٣٢»

في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم^(*).

اللازم منه كفاية احتماله في منع استقلال العقل، فدليل الانسداد وإن لم يُثبت حجية خصوص الظن بالطريق أي الظن المانع، لكنه لا يُثبت عدم حجّيته أيضاً، فهو باقٍ تحت عموم نتيجة دليل الانسداد.

وهذا بخلاف الظن المنوع المتعلق بالفروع، فإن احتمال حجّية الظن المانع الموجب لاحتمال عدم حجّيته - أي الظن المنوع - لما كان باقياً على حاله، لشمول دليل الانسداد له كما تقدم، فهو يمنع استقلال العقل بحجّية الظن المنوع.

وأما الثاني - أعني به عدم استقلاله بحجّية غير الظن المانع، فيما إذا كانت النتيجة حجّية الظن بالطريق - فلأن المفروض اقتضاء دليل الانسداد لحجّيته، فالعقل مستقل بها، فيكون الظن المانع هو الحجّة فقط، فلا يجوز العمل بالمنوع.

وأما الثالث - أعني به عدم استقلاله بحجّية غير المانع، فيما إذا كانت النتيجة حجّية الظن بالفروع والطريق معاً - فلأن دليل الانسداد وإن كان مقتضياً لحجّية كلٍّ من الظن بالفروع والأصول - أي المنوع والمانع - إلا أن اقتضاءه لحجّية المانع تنجز، لعدم إناطته بشيء، واقتضاءه لحجّية المنوع تعلّقي، يعني: أنّه معلق على عدم ما يمنع استقلال العقل بحجّيته. وحيث إنّ شمول نتيجة الانسداد للظن المانع موجب لسلب استقلال العقل بحجّية الظن المنوع، فيسقط عن الحجّية، فيكون المانع هو الحجّة دون المنوع.

(١) لعلّه إشارة إلى ضعف الاستظهار المذكور في نفسه، وأن ما بنى عليه المحققون في نتيجة دليل الانسداد من حجّية الظن في الفروع أو الأصول لا يقتضي ما

(*) هذا كله على الحكومة التي بنى عليها المصنف، ولم يذكر هنا ما يترتب

استظهره شيخنا الأعظم رحمته منه من حجية الظن الممنوع أو المانع .
 قال المصنف رحمته في الحاشية معلقاً على قول الشيخ « بناءً منه » ما لفظه :
 « لا يخفى أن هذا البناء لا يقتضي وجوب العمل بالممنوع، ضرورة أن عدم حجية
 الظن إلا في الفروع لا يلزم حجيته فيها مطلقاً ولو ظن عدم اعتباره ... إلى أن
 قال: كما أنه ليس لازم من ذهب إلى حجية الظن في الأصول حجية المانع مطلقاً،
 لإمكان أن يكون كل من المانع والممنوع فيها، كما لو قام ظن على عدم حجية ظنٍّ
 قام على حجية أمانة أو أصل، وإتما يصحّ ذلك فيما كان الممنوع في فرع »^(١).

على الكشف، فنقول: بناءً عليه إن كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه،
 تعين العمل بالمانع بناءً على اعتبار الظن في مقام الترجيح، حيث إن الظن بالمنع يوجب
 الظن بكون الطريق المنصوب غيره .

وإن كانت النتيجة الطريق في الجملة ولو لم يصل، فعلى تقدير إمكان
 الاحتياط ووجوبه يجب العمل بالممنوع، لأنه من أطراف الشبهة وإن كان مطنون
 المنع . وعلى تقدير عدم إمكانه أو عدم وجوبه لا سبيل إلى الأخذ به مع الظن بعدم
 اعتباره، بل لا بدّ من الأخذ بالمانع، فتأمل .

فصل

لا فرق^(١) في نتيجة دليل الانسداد بين الظنّ بالحكم من أمانة عليه،

الظنّ بألفاظ الآية أو الرواية

(١) أي: في عموم النتيجة، والغرض من عقد هذا الفصل التنبيه على أنّ مقتضى إنتاج مقدمات الانسداد حجّية الظنّ بمناط الأقربيّة إلى الواقع، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، هو حجّية الظنّ مطلقاً، سواء تعلّق بالحكم الشرعي بلا واسطة أم معها.

توضيحه: أنّك حيث عرفت حجّية الظنّ بالحكم - الحاصل من أمانة كالخبر الواحد أو الإجماع مثلاً - بدليل الانسداد حاله، لكونه أقرب إلى الواقع بعد تعذّر إحرازه بالعلم، فنقول: لا فرق في حجّية هذا الظنّ بين تعلّقه بالحكم الشرعي بلا واسطة، كنقل الراوي عن الإمام عليه السلام وجوب صلاة الجمعة، وبين تعلّقه بالحكم مع الوسطة، أي بأمانة أخرى غير الأمانة الدالّة على نفس الحكم.

كما إذا ورد الأمر بالتيّمّم بالصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيْمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(١)

وشككنا في جوازه بمطلق وجه الأرض الشامل للحجر مثلاً، وفرضنا انسداد باب العلم والعلمي بجوازه، فإذا حصل الظنّ بالمعنى بقول اللغوي: «الصعيد هو مطلق وجه الأرض» أوجب حصول الظنّ لنا بالحكم الشرعي، وهو جواز التيمّم بمطلق وجه الأرض، لكن بواسطة قول اللغوي.

ويمكننا أن نقول حينئذٍ هكذا: يجوز التيمّم بالصعيد، والصعيد مطلق وجه الأرض، فيجوز التيمّم بمطلق وجه الأرض، وإذا ثبت جواز التيمّم بمطلق وجه الأرض ثبت جوازه بالحجر أيضاً، لأنه من أفراد مطلق وجه الأرض.

وبالجملة: فيكون الظنّ الحاصل من قول اللغوي حجةً بدليل الانسداد.

وكذا الكلام بالنسبة إلى الظنّ الحاصل من كلام الرجالي في تمييز المشتركات مثلاً، كما إذا قال: إنَّ عمر بن يزيد الواقع في سند الرواية الكذائية هو الثقة بقرينة كون الراوي عنه ثقةً، فإنَّ توثيقه موجب للظنّ بالحكم الشرعي الذي تضمّنته الرواية. والسّر في عدم الفرق في ذلك كلّهُ هو وحدة المناط في حجّية الظنّ - أي الأقربية إلى الواقع - في الجميع كما تقدم، وهذا المناط يوجب التلازم بينه وبين مؤدّي الأمانة، فيكون الجميع حجةً.

وقد تعرّض شيخنا الأعظم لهذا البحث بقوله: «الأمر الثالث: أنّه لا فرق في نتيجة مقدّمات دليل الانسداد بين الظنّ الحاصل أولاً من الأمانة بالحكم الفرعي الكلّي كالشهرة أو نقل الإجماع على حكم، وبين الحاصل من أمانة متعلّقة بألفاظ الدليل ... إلى أن قال: إنَّ كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعي الكلّي فهو حجةً من هذه الجهة ... إلخ»^(١).

وبين الظنّ به ^(١) من أمانة ^(٢) متعلّقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما ^(٣) يُورث الظنّ بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح.
ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه ^(٤) يختص ^(٥) [لا يختص]

(١) هذا الضمير وضمير « عليه » راجعان إلى الحكم.

(٢) هذا وقوله: « من أمانة » المتقدم متعلقان بمقدّر، مثل « الحاصل » فالظرف

مستقرّ.

(٣) متعلق بـ « قول ».

(٤) الضمير المستتر راجع إلى الموصول المراد به الأمانة، والضمير البارز راجع

إلى الظنّ بالحكم.

وغرضه من هذا الكلام أن اعتبار الأمانة الموجبة للظنّ بالحكم مع الوساطة

- كقول اللغوي - مختصّ بأحكام انسداد فيها باب العلم والعلمي، فمع انفتاح باب

العلم والعلمي بها لا يكون ذلك الظنّ الحاصل من تلك الأمانة حجّةً فيها - أي في

الأحكام - وإن انسداد باب العلم والعلمي في اللغة، فالمدار في حجّية قول اللغوي

على انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام، دون انسداد باهما في اللغة مع فرض

الانفتاح في أكثر الأحكام، وقد تقدم ذلك في التكلم عن حجّية قول اللغوي، فراجع

(ص ١٤٦).

والحاصل: أن المعيار في حجّية الظنّ الحاصل من قول اللغوي هو انسداد باب

العلم بالأحكام دون اللغات. وقد أفاد هذا شيخنا الأعظم بعد عبارته المتقدمة، كما

أفاد نظيرها في حجّية قول اللغوي من مباحث الظنّ، فلاحظ.

(٥) الظاهر أنّه هو الصحيح كما عرفت توضيحه، إذ هو في مقام بيان مورد

بما إذا كان^{١١} مما ينسدّ فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجة^٢ فيما يورث الظنّ بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.
نعم^٣، لا يكاد يترتب

حجّة الظنّ الحاصل من اللغوي، فما في بعض النسخ^١ من «لا يختص» لعلّه سهو من النساخ.

(١) اسمه ضمير مستتر فيه راجع إلى الموصول في «بما» المراد به الحكم.

(٢) يعني: إذا انسدّ باب العلم باللغة في موردٍ - كلفظ الصعيد في المثال المتقدم - كان قول اللغوي حجةً فيه إذا أورث الظنّ بالحكم الشرعي مع انسداد باب العلم بالأحكام، ولو فرض انفتاح باب العلم باللغة في غير ذلك المورد، إذ المناط في حجة الظنّ بالحكم الشرعي الثابتة بدليل الانسداد في موردٍ - كلفظ الصعيد - تحقق الانسداد ولو في خصوص ذلك المورد.

(٣) استدراك على حجّة الظنّ بالحكم الشرعي الحاصل ذلك الظنّ من كلام اللغوي بدليل الانسداد، وحاصله: منع الملازمة في حجّيته إذا تعلّق بالحكم الشرعي مع حجّيته في الموضوعات الخارجية.

وتوضيحه: أنّ حجّة قول اللغوي في الأحكام - إذا أوجب الظنّ بها - لاتستلزم حجّيته في الموضوعات الخارجية كالوصية والإقرار وغيرها من الموضوعات ذوات الآثار، لاختصاص دليل الانسداد بالأحكام الكلّية، فلا يثبت

«١» كما في المطبوعة عام ١٣٤١ مع حاشية العلامة القوجاني، ج ٢، ص ٤٧، والمطبوعة مع شرح العلامة الرشتي، ج ٢، ص ١٢٣، وفي طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام «لا يحصى فيما» فتأمل في العبارة.

عليه ^{١١} أثر آخر ^{١٢} من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرها ^{١٣} من الموضوعات الخارجية، إلا ^{١٤} فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن

حجية الظن في غيرها، كلفظ «كثير» و«بعض» إذا وردا في وصية أو إقرار، كما إذا أوصى زيد بأن يعطى كثيراً من أمواله لعمره، أو أقر بأن بعض عقاره لبكر، فإن الظن المتعلق بهما بواسطة قول اللغوي لا يكون حجة.

بل تتوقف حجيته في الموضوعات ذوات الآثار على قيام دليل غير دليل الانسداد على حجية الظن مطلقاً في تلك الموضوعات، سواء حصل من قول اللغوي أم غيره، أو قيام دليل على حجية قول اللغوي في كل مورد حكماً كان أو موضوعاً. فالظن الحاصل من قول اللغوي بمراد الموصي لا يصير حجة إلا بأحد هذين النحوين.

وهذا الاستدراك أفاده الشيخ الأعظم رحمته أيضاً بقوله: «وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور، فيه إشكال، والأقوى عدم... إلخ» ^{١٥}.

(١) أي: على اعتبار قول اللغوي في الأحكام.

(٢) يعني: غير تعيين مراد الشارع، و«من تعيين» بيان له.

(٣) كالوقف والنذر اللذين هما من الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها أحكام شرعية جزئية.

(٤) استثناء من قوله: «لا يكاد يترتب» وقد عرفت توضيحه بقولنا: بل يتوقف حجيته في الموضوعات... إلخ.

بالخصوص^{١١} أو ذاك^{١٢} المخصوص.

ومثله^{١٣} الظنّ الحاصل بحكم شرعي كليّ من الظنّ بموضوعٍ خارجي،

(١) متعلق بـ «يثبت» وهو إشارة إلى النحو الأوّل المذكور بقولنا: «على قيام دليل غير دليل الانسداد... إلخ» يعني: إلّا في الموضوع الذي يثبت فيه بالخصوص جواز التعويل على مطلق الظنّ، وذلك كالضرر والنسب وغيرهما، فإذا حصل الظنّ - من أيّ سبب - بترتب الضرر على الفعل الكذائي كان حجّةً، وترتّب عليه الحكم الشرعي.

(٢) عطف على «الخصوص» وهو إشارة إلى النحو الثاني المذكور بقولنا: «أو قيام دليل على حجّية قول اللغوي... إلخ» يعني: لا يكون الظنّ في الموضوعات الخارجية حجّةً إلّا إذا حصل من سببٍ خاص كقول اللغوي، ولم يكن اعتباره مختصّاً بالأحكام.

والأولى سوق العبارة هكذا: «إلّا فيما يثبت فيه حجّية مطلق الظنّ بدليل خاص، أو يثبت ذلك الظنّ المخصوص كقول اللغوي مطلقاً حتى في الموضوعات». وقد ذكّرَ هذا الاستثناء شيخنا الأعظم بقوله: «نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصّة مطلقاً لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات»^{١٤}.

(٣) أي: ومثّلُ الظنّ الحاصل بالحكم من أمانةٍ متعلّقةٍ بألفاظ الآيّة أو الرواية الظنّ الحاصل بحكم شرعي كليّ من الظنّ بموضوعٍ خارجي، كالظنّ الحاصل من قول الرجالي في توثيق بعض الرواة، وكذا في تعيين المشتركين في اسم واحد، كتعيين أن زرارة الواقع في سند كذا هو ابن أعين - على وزن أحمد - الثقة بقرينة من يروي عنه، لا ابن لطيفة.

كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً، لا آخر^(١).
فانقح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، ولو لم يقيم دليل
على اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهادة^(٢) (*).

ووجه اعتبار هذا الظن ما تقدّم من أن مقتضى دليل الانسداد هو حجّية الظن
بالحكم الشرعي الكلّي، سواء تعلّق بالظن بالواقع بلا واسطة أم معها.
قال شيخنا الأعظم رحمته: «وكذا لا فرق بين الظنّ الحاصل بالحكم الفرعي
الكلّي من نفس الأمانة أو عن أمانة متعلقة بالألفاظ، وبين الحاصل بالحكم الفرعي
الكلّي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي، ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال
الرواية، وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة... إلخ»^(١).
١) وهو زرارة بن لطيفة، أو غيره من السّنة الذين هم مجاهيل.
٢) الشهادة هي الإخبار بشيء عن حسّ بشرط تعدّد المخبر، بأن يكون اثنين
أو أربعة، على اختلاف الموارد المعهودة في الشرع. واندراج قول الرجالي في باب
الشهادة إنّما هو لأجل تعلقه بموضوع خارجي كالعدالة والوثاقة والاستقامة في
المذهب، وغير ذلك.

(*): وجه عدم حجّية قول الرجالي من باب الشهادة هو ما قيل من انتهاء
التعديلات طرّاً إلى ابن عقدة الذي هو «زيد بن جارودي، ومات على ذلك»^(٢)
فلو لم يكن الظنّ حجّةً لزم إهمال الأحكام المدلول عليها بالروايات. هذا في حال
الانسداد.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٣٩

«٢» رجال النجاشي، ص ٩٤؛ الفهرست، ص ٢٨

ولا من باب الرواية^(١).

(١) الرواية هي إخبار واحدٍ أو أزيد، ففي الشهادة يعتبر التعدّد، وفي الرواية لا يعتبر ذلك. واعتبار قول الرجالي في حال الانسداد يكون لأجل الانسداد، إذ لا فرق في حجّية الظنّ بنظر العقل بين الظنون المتعلقة بالأحكام الكليّة وإن حصلت من الظن بموضوعٍ خارجي كالعدالة التي نشأ الظنّ بها من قول الرجالي. وحاصل كلام المصنف: أنّ الظنّ الحاصل من قول الرجالي حجّةٌ بدليل الانسداد، من دون حاجةٍ إلى تكلف إثبات حجّيته من باب الشهادة أو من باب الرواية.

نعم، على الانفتاح لا بدّ لإثبات حجّيته من الالتزام بكونه من باب الشهادة أو الرواية، أو لأجل الوثوق والاطمئنان بقوله.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «ومن هنا تبين أنّ الظنون الرجالية معتبرة بقولٍ مطلقٍ عند من قال بمطلق الظنّ في الأحكام، ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرّجال من جهة دخولها في الشهادة أو الرواية... إلخ»^(٢).

وأما في حال انفتاح باب العلمي كما هو المبنى الصحيح في هذه الأعصار، لتامة الدليل القائم على حجّية خبر الثقة، فيمكن اعتبار الحجّية لقول الرجالي واللغوي من باب الرواية، للدلالة قولهما بالالتزام على الحكم الشرعي، بعد تعميم ما دلّ على حجّية خبر الثقة في الأحكام للدلالة الالتزامية، وعدم اختصاصه بالمطابقية، فتأمّل فيما أوردناه سابقاً على إثبات حجّية قول اللغوي بالدلالة الالتزامية، فينحصر وجه اعتبار قولهما بالوثوق والاطمئنان، فراجع (ص ١٥٣).

تنبيهه^(١): لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى

تقليل الاحتمالات المتطرفة في الرواية

(١) الغرض من هذا التنبيه: أنه إذا حصل الظنّ بالحكم الشرعي من أمانة قامت عليه، وكان احتمال خلافه ناشئاً عن أمور كثيرة مرتبطة بسند تلك الأمانة أو منتهاها أو دلالتها أو غير ذلك، وتمكّن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها ليرتفع احتمال الخلاف، وذلك بالفحص عن وجود حجة رافعة لها من علم أو علمي، وجب تحصيل تلك الحجة ورفع الاحتمال مهما أمكن، حتى إذا لم يحصل له بذلك العلم بالحكم، وذلك لأن رفع احتمال الخلاف أو تقليله ربما أوجب قوة في الظنّ المذكور.

وبيان أوضح: أنه لا بدّ في التمسك بالخبر وفهم مراد الشارع منه من إحراز أمور ثلاثة:

أحدها: أصل صدوره.

ثانيها: دلالته على المراد وعدم إجماله.

ثالثها: جهة صدوره، أعني بها: إحراز أنه صدر لبيان الحكم الواقعي، لا لتفقيّة

مثلاً.

ومن المعلوم أنّ إحراز هذه الأمور - في ظرف الانفتاح - لا بدّ أن يكون بعلم أو علمي فقط، ولا يكفي إحرازها بالظنّ المطلق، فإذا ورد في سند رواية «عن ابن سنان» مثلاً، فلا بدّ من تحصيل الوثوق بأنه عبد الله بن سنان الثقة، لا محمد بن سنان الضعيف.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى دلالة الخبر وجهة صدوره.

وهل في حال الانسداد - كما هو المفروض - يتنزّل من العلم إلى مطلق الظنّ

مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور

ولو برتبته الضعيفة؟ أم اللازم تحصيل المرتبة القويّة منه، وهي الموجبة للاطمئنان مثلاً، وجعل الاحتمال الآخر المخالف للظن ضعيفاً جداً.

اختار المصنف وجوبَ تقليل الاحتمال والأخذ بخصوص الاطمئنان إذا أمكن، وذلك لأنه بناءً على كون نتيجة مقدمات دليل الانسداد حجّية الظنّ حكومةً لا يبعد استقلال العقل بالحكم بوجوب تضييف احتمال خلاف الظنّ من تقليل الاحتمالات المتطرّقة في السند أو غيره.

مثلاً: إذا ظنّ بأنّ زرارة الراوي هو ابن أعين، وكان احتمال أنّه ابن لطيفة مثلاً ناشئاً من أمورٍ يمكن سدّها بالحجّة من علمٍ أو علمي، حتى يصير الظنّ بأنّه ابن أعين في أعلى مراتبه، فمقتضى القاعدة وجوب السدّ، لأنّ العقل الحاكم بكفاية الإطاعة الظنيّة إنّما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطمئنائي منها، لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكن منه لا تصل النوبة إلى غيره من الظنون الضعيفة.

فعلى هذا يجب تقليل الاحتمالات، سواء أكانت في السند أم الجهة أم الدلالة. وهذا خلافاً لما حكي عن بعضهم من التفصيل في وجوب تقليل الاحتمالات بين الصدور وغيره، وأنه لو فرض إمكان تحصيل العلم أو العلمي بالصدور في مسألة، كان باب العلم بحكم تلك المسألة مفتوحاً، وإن كان بابه بالنسبة إلى الدلالة وجهة الصدور مسدوداً. وعليه، فلا يجوز التنزّل في تلك المسألة إلى الظنّ الانسدادي، لعدم تحقق الانسداد، بل يجب تحصيل العلم أو العلمي بالصدور، وتحصيل الجهتين الآخرين إمّا بالعلم أو العلمي إن أمكن أيضاً، وإلاّ فالظنّ المطلق.

وإن لم يمكن تحصيل العلم أو العلمي بالصدور، بأن كان باب العلم به منسدّاً، وجب التنزّل فيه حينئذٍ إلى ما استقلّ به العقل أعني به الظن المطلق، وإن أمكن

مهما أمكن في الرواية^(١)، وعدم الاقتصار على الظنّ الحاصل منها بلا سدّ باب^(٢) فيه^(٣) بالحجّة^(٤) من علمٍ أو علمي، وذلك^(٥) لعدم جواز التنزّل في صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوي^(٦) أو ما بحكمه^(٧)

تحصيل العلم أو العلمي بالنسبة إلى الجهتين الأخيرين.

وبالجملة: فالمدار في جواز التنزّل إلى ما استقلّ به العقل عند هذا المفصل هو انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الصدور فقط، وعند المصنف رحمته هو انسداده بالنسبة إلى أيّة واحدة من تلك الجهات، لكنّ المعتبر هو التنزّل إلى الظنّ القويّ منه - المعبر عنه بالاطمينان - إذا أمكن.

والسرّ في عدم الفرق واضح، فإنّ مجرد كون سند الرواية معلوم الصدور أو مظنوناً بالظنّ الخاصّ لا يوجب العلم بالحكم الشرعي، ما لم تكن ظاهرةً في المقصود، ولم يجرز أنّ صدورها لبيان الحكم الواقعي.

وعليه، فلا فرق بين السند وغيره - أعني به الجهتين - فيما ذكر من عدم جواز التنزّل - حال الانسداد - إلى الظنّ الضعيف مع التمكن من الظنّ القوي عقلاً.

(١) التي هي سبب للظنّ بالحكم، وضمير «منها» راجع إلى السند وأخويه.

(٢) أي: باب الاحتمال، والأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الاحتمالات،

والمراد بها الاحتمالات المقابلة للظنون أي الموهومات.

(٣) أي: في السند أو الدلالة أو الجهة، والأولى تأنيثه أيضاً.

(٤) متعلق بـ «سدّ» أي: سدّ باب الاحتمال يكون بالحجّة من علمٍ أو علمي.

(٥) علّة لوجوب تقليل الاحتمالات، وقد عرفت توضيحه.

(٦) كما إذا كانت الحجّة الموجبة لقلّة الاحتمالات علماً.

(٧) أي: ما بحكم القوي، كما إذا كان الموجب لقلّتها علمياً وهو الظنّ الخاصّ،

عقلاً^(١)، فتأمل جيداً.

فإنه بحكم الظن القوي، لأنه موجب لقلّة الاحتمالات حكماً مع بقائها حقيقةً.
(١) قيد لقوله: «لعدم جواز التنزل» يعني: أن عدم جواز التنزل إنما هو بحكم العقل.

فصل

إثما الثابت^١ بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية

عدم حجّية الظنّ بالفراغ

(١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان عدم اعتبار الظنّ الانسدادى في مقام الامتثال، توضيح ذلك: أنّ للعمل بالحجج - ومنها الظنّ الانسدادى - مرحلتين: الأولى: إثبات التكليف واشتغال الذمّة بها من علم أو علمي، كقيام الدليل على وجوب صلاة الجمعة.

الثانية: امتثال التكليف وتفرّغ الذمّة عنه. ومن المعلوم أنّه لا ملازمة بين المرحلتين في حجّية شيء، يعني إذا صار شيء حجّة في مرحلة إثبات التكليف واشتغال الذمّة به، فلا يستلزم ذلك أن يكون في مرحلة امتثاله والفراغ عنه حجّة أيضاً، بتوهم أنّ أصل الحكم لما كان ثبوته ظنياً - حسب الفرض - كان امتثاله ظنياً أيضاً، وإن حصل العلم بالإتيان بمتعلقه وانطباقه على المأتيّ به.

والوجه في ذلك واضح، فإنّ العقل إثما مستقلٌّ بحجّية الظنّ وتقرير الجاهل في خصوص ما انسدّ عليه باب العلم فيه، وهو نفس الحكم، أمّا فيما يمكنه فيه تحصيل

العلم كالموضوعات الخارجية - ومنها امتثال الحكم وتفريغ الذمّة عنه - فلا يستقلّ بحجّية الظنّ فيه، ولا يعذر الجاهل.

ففي المقام، إذا ظنّ بالانسداد أنّ صلاة الظهر مثلاً واجبة، كان هذا الظنّ في مرحلة ثبوت التكليف بها حجّةً قطعاً، ووجبت عليه صلاة الظهر، فإذا ظنّ بالظنّ الانسدادي أيضاً أنّه أتى بصلاة الظهر، أو علم أنّه أتى بصلاة قطعاً، وظنّ بالانسداد أنّ ما أتى به مطابق للمأمور به مع احتمال عدم الإتيان بها، أو عدم مطابقته له لاختلال بعض الأجزاء أو الشروط، لم يكن هذا الظنّ حجّةً، بل لا بدّ له في مقام الفراغ عمّا اشتغلت ذمّته به من الرجوع إلى غير الظنّ من علمٍ أو علمي أو أصل كقاعدي الفراغ والتجاوز. وهذا أعني به عدم حجّية الظنّ الانسدادي في مقام الامتثال ما اختاره المصنف تبعاً لشيخنا الأعظم رحمته.

وتوضيح ما أفاده في وجهه - مضافاً إلى ما تقدّم - أنّ نتيجة مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية هي حجّية الظنّ عقلاً في مقام إثبات نفس الأحكام، وأنّه بعد فرض انسداد باب العلم والعلمي فيها ينحصر المنجز لها في الظنّ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا ربط للظنّ - في مقام التفريغ عن الواقع المنجز - بالظنّ بالانسداد الجاري في نفس الأحكام، فحجّية الظنّ في مرحلة الامتثال منوطة بعناية أخرى غير الانسداد الذي يكون مصبّ مقدماته نفس الأحكام.

وعليه، فالظنّ بإتيان الواقع المنجز لا يكفي في فراغ الذمّة والأمن من العقوبة، بل يحسن المؤاخظة في صورة الخطأ وعدم الإصابة.

ومثل الظنّ بأصل الإتيان - في عدم الحجّية - الظنّ بانطباق عنوان الواقع المنجز على المأتيّ به، كما إذا علم أنّه أتى في أوّل الزوال بصلاة، وبعد مضيّ زمان

الظنّ فيها^(١)، لا حجّيته في تطبيق^(٢) المأثيِّ به في الخارج معها^(٣)،

صلاة الجمعة حصل له الظنّ بأنّه أتى بها بعنوان صلاة الجمعة لا صلاة الظهر، فلا يكتفى بها، بل عليه تحصيل اليقين بإتيان الواقع المنجز.

وكذا إذا حصل له الظنّ بأنّ قبلة أهل العراق ما بين المشرق والمغرب، لكنّه لم يتيقن بوقوع الصلاة إليها، بل ظنّ به، فإنّه ظنّ في التطبيق، ولا يندرج في الظنّ المعتمد بدليل الانسداد.

وبالجملة: فالامتنال وإن كان ظنيّاً على كلّ حال، لأنّه - حتى بعد العلم بإتيان صلاة الجمعة في المثال الأوّل - لا يحصل له إلّا الظنّ بالفراغ كما هو واضح، إلّا أنّ اعتبار الظنّ بدليل الانسداد إنّما هو في نفس الأحكام لا في امتثالها.

قال شيخنا الأعظم رحمته: «الأمر الرابع: أنّ الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظنّ في الخروج عن عهدة الأحكام المنسدة فيها باب العلم، بمعنى أنّ المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب عليه، بل يثاب عليه، فالظنّ بالامتنال إنّما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل، وأمّا في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظنّ... إلخ»^(١).

(١) هذا الضمير وضمير «معها» راجعان إلى الأحكام.

(٢) الأولى سوق العبارة هكذا «لا حجّيته في انطباق الواقع على المأثيِّ به في الخارج» وذلك لأنّ الكلّي هو الذي ينطبق على الفرد المتشخص الموجود في الخارج، دون العكس.

(٣) متعلق بالتطبيق، والأولى تبديله بـ «عليها».

فَيَتَّبِعُ^(١) مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها^(٢)، لا في إتيانها (*). بل لا بدّ من علمٍ أو علمي بإتيانها^(٣)، كما لا يخفى.

نعم^(٤) ربما يجري نظير مقدّمات الانسداد في الأحكام

(١) يعني: الظن، و«في وجوب» متعلق بـ «يتبع».

(٢) أي: يوم الجمعة.

(٣) هذا الضمير و ضمير «إتيانها» راجعان إلى صلاة الجمعة.

(٤) استدراك على عدم حجّية الظنّ في غير إثبات الأحكام الكلّية من الموضوعات الخارجية كالإتيان والانطباق، وغرضه: إثبات حجّية الظنّ في بعض الموضوعات بدليلٍ يحتوي على مقدّماتٍ تشبه مقدّمات الانسداد الجارية في الأحكام،

(* (الأولى) تبديله بـ «انطباقها» لأنّ ظاهره التفرّيع على عدم حجّية الظن بالانطباق الذي هو من أوصاف المأتي به، بخلاف الظن بالإتيان الذي هو ظن بأصل وجود متعلق الحكم في الخارج، فإنّه لم يسبق له ذكر في العبارة حتى يفرّع عليه عدم حجّية الظن بالإتيان.

على أنّ الأولى كما ذكرنا في التوضيح التعبير بالانطباق، لأنّه من أوصاف المأتيّ به دون التطبيق، فإنّه فعل المكلف.

مضافاً إلى: أنّ ظاهر العبارة حصر عدم حجّية الظن الانسدادى بالظن بالانطباق، مع أنّه ليس كذلك، إذ المفروض عدم حجّية الظن بأصل الوجود وصحة الوجود معاً، كما يظهر من عبارة شيخنا الأعظم.

إلا أن يقال: إنّ مراد المصنف عدم حجّيته في كلّ من الظن بالإتيان والظن بالانطباق معاً، لكنّه لتلخيص العبارة غيّر ما بعد التفرّيع عمّا قبله، إلا أنّه خلاف ظاهر التفرّيع، للزوم المناسبة بين المفرّع والمفرّع عليه، كما لا يخفى.

في^١ بعض الموضوعات الخارجية، من^٢ انسداد باب العلم به^٣ غالباً، واهتمام^٤

بعد وضوح عدم وفاء دليل الانسداد المعروف بحجية الظن في الموضوعات، وذلك يتحقق في موضوع ثبت له أحكام شرعية كالضرر الذي أنيط به بعض الأحكام كجواز التيمم والإفطار، فيقال: إن باب العلم والعلمي إلى الضرر منسداً غالباً، ولا يجوز مخالفته لاهتمام الشارع به، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، والاحتياط فيه غير واجب شرعاً أو غير ممكن عقلاً.

وعليه، فإذا دار حكم الوضوء مثلاً بين الوجوب إن لم يكن ضررياً، والحرمة إن كان ضررياً، ولم يثبت بعلم ولا علمي كونه ضررياً، فلا يحصى حينئذٍ عن اعتبار الظن في تشخيص الضرر، إذ ليس شيء أقرب إليه من الظن.

قال شيخنا الأعظم رحمته: «نعم قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والإفطار وغيرهما... إلى أن قال فتعين إناطة الحكم فيه بالظن»^١.

(١) متعلق بـ «يجري».

(٢) بيان لقوله: «نظير» فما ذكره بقوله: «من انسداد باب العلم إلى قوله: أو عدم إمكانه عقلاً» مقدمات تجري في بعض الموضوعات الخارجية، وهي نظير مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية.

(٣) أي: ببعض الموضوعات.

(٤) معطوف على «انسداد». ثم إن هذه المقدمة مما لا بد منها لإجراء مقدمات الانسداد في مثل الضرر، ولم يذكرها شيخنا الأعظم في عبارته المتقدمة، مع الاحتياج

الشارع به ^(١)، بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفة [بمخالفته] الواقع بإجراء ^(٢) الأصول فيه ^(٣) مهما ^(٤) أمكن، وعدم ^(٥) وجوب الاحتياط شرعاً ^(٦) أو عدم إمكانه عقلاً، كما ^(٧) في موارد الضرر المرذد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص ^(٨) عن اتباع الظن حينئذٍ ^(٩) أيضاً ^(١٠)،

إليها، إذ مجرد انسداد باب العلم بالضرر، واستلزام إجراء الأصل للوقوع في مخالفة الواقع كثيراً، لا يوجب حجية الظن فيه، ما لم ينضم إليهما علمنا باهتمام الشارع وعدم رضاه بمخالفة الواقع، فإن مجرد الوقوع في الخلاف ليس محذوراً حتى يستكشف منه حجية الظن، ولذا لا محذور في اتباع أصالة الطهارة في باب النجاسات مع العلم بالمخالفة في بعض الموارد واقعاً، فضلاً عن الظن.

(١) أي: ببعض الموضوعات.

(٢) متعلق بـ «مخالفته» وضمير «مخالفته» راجع إلى المكلف.

(٣) أي: إجراء الأصول النافية للتكليف في بعض الموضوعات.

(٤) قيد لـ «عدم الرضاء».

(٥) معطوف على «انسداد» أي: ومن انسداد باب العلم... الخ. وبناءً على

وجود جملة «اهتمام الشارع به بحيث علم» كما في بعض النسخ، يكون قوله: «بحيث علم» قيداً لـ «اهتمام» ولا يخفى ما فيه من التكلف، فالأولى إسقاط هذه الجملة.

(٦) لقيام الدليل النقلي على عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه.

(٧) مثال لعدم إمكان الاحتياط عقلاً، لدورانه بين المحذورين.

(٨) هذه نتيجة جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات.

(٩) يعني: حين جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية.

(١٠) يعني: كما لا محيص عن اتباع الظن في الأحكام حال الانسداد.

١) لعلّه إشارة إلى عدم الحاجة إلى اعتبار الظن في مثل الضرر ونحوه، بإجراء نظير مقدمات الانسداد، كما نبّه عليه شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «وأما إذا أنيط - أي الضرر - بموضوع الخوف، فلا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حينئذٍ الشك أيضاً»^{١)}، وذلك لأنّ إجراءها فيه منوط بعدم أخذ «الخوف» موضوعاً في الأدلة الشرعية، كما في الإفطار والتميم وغيرهما، فإنّ الخوف فيهما موضوع، أو طريق إلى الموضوع، ومن المعلوم أنّ الخوف يحصل بالاحتمال العقلائي، ولا يحتاج إلى الظن، فلا مانع من ترتيب أحكام الضرر بمجرد الاحتمال الموجب للخوف.

الفهرس الموضوعي

الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

وليقدم أمور:

- ٦ الأمر الأول: عدم اقتضاء الأمانة للحجية ذاتاً
- ١١ الأمر الثاني: إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية
- ١٢ معنى الإمكان والمناقشة في كلام الشيخ
- ١٩ محاذير التعبد بالأمانة غير العلمية
- ٢٠ أ: لزوم اجتماع المثليين أو الضدين
- ٢٢ ب: طلب الضدين
- ٢٢ ج: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة
- ٢٣ ردّ المحذور الأول والثاني بأنّ الحجية بمعنى المنجزية والمعدرية
- ٢٦ ردّ المحذور الثاني بعدم استلزام التعبد بالأمانة لمحذور ملاكي
- ٢٩ إمكان اجتماع الحكم الطريقي مع الواقعي
- ٣٤ إشكال لزوم المحذور الملاكي في الإباحة الظاهرية
- ٣٩ دفع محذور الاجتماع ببيان معنيين للحكم الفعلي
- ٤١ ما أفاده الشيخ من حمل الحكم الواقعي على الإنشائي، والنظر فيه
- ٥٠ الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتعدد الرتبة، والإيراد عليه
- ٥٢ الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بوجوه أخرى
- ٥٢ أ: جمع آخر بين الحكمين أفاده الشيخ، وردّه
- ٥٣ ب: ما أفاده المحقق النائيني في الجمع بين الحكمين والنظر فيه
- ٥٧ الجواب عن مناقشة بعض الأعظم في كلام المحقق النائيني
- ٥٨ ج: الجمع بين الحكمين بما أفاده شيخنا المحقق العراقي، والنظر فيه

٦٠٠ منتهى الدراية / ج ٥

د: الجمع بين الحكمين بما أفاده بعض أعظم العصر والتّظر فيه ٦١

الأمر الثالث: تأسيس الأصل في الشك في الحجية ٦٤

ما أفاده المصنف في حاشية الرسائل والمناقشة فيه ٦٥

ترتب آثار الحجّة العقلية على خصوص الأمانة المعتبرة ٦٨

الفرق بين التشريع والعمل بالأمانة المشكوكة رجاءً ٧٣

كلام الشيخ من دلالة حرمة الالتزام والإسناد على عدم الحجية والإيراد

عليه ٧٥

الأمارات التي قيل بخروجها عن عموم المنع، تُذكر في فصول

فصل حجية ظواهر الألفاظ ٨١

التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره ٨٥

كلمات المحقق القمي ومواقع التّظر فيها ٨٥

تفصيل المحدثين بين ظواهر الكتاب وغيره، لوجوه ٩١

أ: اختصاص فهم الكتاب بمن خوطب به ٩٢

ب: احتواء الكتاب على مضامين شامخة لا يفهمها غير الراسخين ٩٥

ج: شمول التشابه لمتابعة ظواهر الكتاب ٩٦

د: صيرورة الظاهر متشاهماً بالعرض ٩٨

هـ: الحمل على الظاهر تفسير بالرأي ٩٩

مسألة التحريف والاستشهاد بها على عدم حجية الظواهر ١١٧

سقوط الظواهر عن الاعتبار باختلاف القراءات ١٢٣

لا وجه لملاحظة المرجحات بين القراءات المتعارضة ١٢٨

الفهرس ٦٠١

فصل في احتمال وجود القرينة وقرينية الموجود ١٣٢

البناء على الظهور وعدم الاعتناء باحتمال القرينة ١٣٣

كلام الشيخ في رجوع الأصول المرادية إلى أصل عدمي والتّظر فيه ١٣٥

قول اللغوي ١٣٨

أدلة حجية قول اللغوي والحدشة فيها ١٣٩

حجية قول اللغوي المفيد للوثوق ١٥٢

استدلال سيدنا الأستاذ على حجية قول اللغوي والتّظر فيه ١٥٣

فصل في الإجماع المنقول ١٥٧

وفيه أمور:

الأوّل: إناطة حجية الإجماع بكشفه القطعي عن رأي المعصوم عليه السلام ١٥٩

الثاني: اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع ١٦٧

الثالث: شمول أدلة حجية الخبر للإجماع المتضمن لنقل المسبب حسّاً ١٦٩

كون الإجماع جزء السبب الكاشف عن رأي الإمام في بعض الموارد ١٨١

تنبيهات المسألة: ١٨٤

التنبيه الأوّل: بطلان الطرق المعهودة لاستكشاف رأي الإمام ١٨٤

التنبيه الثاني: تعارض الإجماعات المنقولة ١٨٨

دعوى الإجماع مساوقة للشهرة ١٩٣

التنبيه الثالث: نقل التواتر بالخبر الواحد ١٩٤

كلام المحقق النائيني والتّظر فيه ١٩٩

فصل في الشهرة الفتوائية ٢٠١

٦٠٢ منتهى الدراية / ج ٥
٢٠١ أقسام الشهرة
٢٠٢ كلام بعض الأعظم والتّظر فيه
٢٠٥ أدلة حجية الشهرة الفتوائية والمناقشة فيها
٢١٨ فصل في حجية الخبر الواحد
٢١٩ إناطة دخول مسألة حجية الخبر في علم الأصول بجعل الموضوع كلياً
٢١٩ الإشكال على الفصول في جعل الموضوع ذوات الأدلة
٢٢٣ الالتزام بالثبوت التعبدي والإشكال فيه
٢٢٦ محتملات كلام الشيخ وتوجيه بعض المحققين له والتّظر فيه
٢٢٩ الاستدلال بالآيات الناهية والروايات على عدم حجية الخبر
٢٣٤ دعوى الإجماع على عدم حجية الخبر
٢٣٥ الجواب عن الآيات والروايات
٢٣٧ أقسام التواتر
٢٤٢ المناقشة في دعوى الإجماع
٢٤٥ فصل في الآيات المستدل بها على حجية الخبر
٢٤٥ الأولى: آية النبأ، وتقريب الاستدلال بها بوجوه
٢٤٧ إیرادات ثلاثة على الاستدلال بمفهوم الوصف والجواب عنها
٢٤٩ المناقشة في جعل الموضوع طبيعة النبأ
٢٥٣ الإشكال على المفهوم من جهة وجود المانع
٢٥٥ إشكال التعارض بين المنطوق والمفهوم
٢٥٧ استلزام المفهوم لخروج المورد

٦٠٣ الفهرس
٢٥٧ عدم تحقق المفهوم للقضية الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع
٢٦٢ مانعية عموم التعليل عن تحقق المفهوم
٢٦٥ ابتناء الإشكال على جعل الجهالة بمعنى عدم العلم
٢٦٧ تقرير إشكال أخبار الوسائط والجواب عنه بوجوه ثلاثة
٢٨٢ تقرير الإشكال على ما بين مبدأ السلسلة ومنتهاها
٢٨٦ الثانية: آية النفر وتقريب الاستدلال بها بوجوه ثلاثة
٢٩٢ تقريب وجه رابع للاستدلال بالآية أفاده في حاشية الرسائل
٢٩٥ رد الوجوه الثلاثة المتقدمة
٣٠٠ إشكال شيخنا الأعظم على الاستدلال بالآية ومناقشة المصنف فيه
٣٠٥ الثالثة: آية الكتمان، وتقريب الاستدلال بها
٣٠٦ دفع ما أورده الشيخ على الاستدلال بها
٣٠٨ الرابعة: آية السؤال، وتقريب الاستدلال بها
٣١٠ إيراد المصنف على الاستدلال بها
٣١٣ الخامسة: آية الأذن
٣١٤ المناقشة في الاستدلال بها بوجهين
٣١٦ المراد بالتصديق في الآية هو التصديق الصوري لا الحقيقي
٣٢٣ فصل في الاستدلال بالأخبار، وهي على طوائف
٣٣١ عدم دلالة الأخبار على حجية الخبر الواحد تعبداً
٣٣٣ فصل في الاستدلال بالإجماع
٣٣٤ عدم تحقق الإجماع المحصل والمنقول بالتواتر

٦٠٤ منتهى الدراية / ج ٥
٣٣٦ التقرير الثاني للإجماع والجواب عنه
٣٣٨ الاستدلال بسيرة العقلاء
٣٤٨ فصل في الوجوه العقلية على حجية الخبر الواحد
٣٤٨ الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور جملة من الاخبار
٣٥٤ الجواب عن ثالث إیرادات الشيخ
٣٥٨ رد المصنف الدليل العقلي باختيار رابع إیرادات الشيخ
٣٦١ الوجه الثاني: ما أفاده الفاضل التوفي <small>رحمته الله</small>
٣٦٣ إشكال شيخنا الأعظم فيه بوجهين ومناقشة المصنف فيهما
٣٦٦ مختار المصنف في رد الدليل العقلي
٣٦٨ حال جريان الأصل مع وجود الخبر في المسألة
٣٧١ الوجه الثالث: كلام المحقق التقي
٣٧٤ مختار المصنف في رد هذا الوجه العقلي
٣٧٨ مناقشته في إیراد الشيخ عليه
٣٨١ فصل في وجوه حجية مطلق الظن
٣٨١ الوجه الأول: استلزام مخالفة المجتهد لما ظنه للضرر
٣٨٥ الجواب عنه بمنع الصغرى إذا أريد بالضرر العقوبة
٣٩٠ منع الصغرى إذا أريد بالضرر المفسدة
٣٩٣ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات وعدمها
٣٩٦ عدم كون المفسدة ضرراً مطلقاً
٣٩٨ الوجه الثاني والجواب عنه

٦٠٥	الفهرس
٤٠١	الوجه الثالث: كلام السيد المجاهد، والجواب عنه
٤٠٤	الوجه الرابع: دليل الانسداد، ويتوقف على مقدمات
٤٠٨	المقدمة الأولى: انحلال العلم الإجمالي الكبير بما في الاخبار
٤٠٩	المقدمة الثانية: انسداد باب العلم وافتتاح باب العلمي
٤١١	المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الأحكام
٤١٤	استكشاف إيجاب الاحتياط بنحو اللم
٤١٦	المقدمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط التام
٤٢٠	مفاد قاعدة نفي العسر وعدم حكومته على الاحتياط العقلي
٤٢٣	توجه الحكومة بناءً على مختار الشيخ
	لا موجب للاحتياط في بعض الأطراف مع سقوط العلم الإجمالي عن التأثير
٤٢٤
٤٢٥	الرجوع إلى الأصول، وتفصيل الكلام فيه
٤٣٦	الرجوع إلى فتوى العالم الانفتاحي
٤٣٧	المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح
٤٤٠	اختلال المقدمة الأولى والرابعة
٤٤٤	فصل في الظن بالطريق والظن بالواقع
٤٤٨	القول باختصاص النتيجة بالظن بالواقع والتظر فيه
٤٥٠	القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق، لوجهين
٤٥٠	الوجه الأوّل: كلام الفصول
٤٥٧	المناقشة في كلام الفصول
٤٦٢	موارد رفع اليد عن الاحتياط في الطرق

٦٠٦ منتهى الدراية / ج ٥

٤٦٧ صرف التكاليف إلى مؤديات الطرق أو تقييدها بها

٤٧٠ محتملات نصب الطرق على الأحكام ومفاده إثباتاً

٤٧٣ بطلان الصرف والتقييد

٤٨٣ الوجه الثاني: كلام المحقق التقي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

٤٨٦ المناقشة في كلام المحقق التقي

..... اقتضاء كلام صاحب الحاشية لحجية الظن بالواقع على وزان الظن بالطريق

٤٨٩

٤٩٤ فصل في الكشف والحكومة

٤٩٧ المراد بالحكومة هو التبعية في الاحتياط

٥٠٠ امتناع تعلق الأمر المولوي بالإطاعة الظنية

٥٠٨ إهمال النتيجة وتعيينها

٥٠٩ كون النتيجة معينة بناءً على الحكومة سبباً ومورداً ومرتبة

٥١٢ التفصيل في إهمال النتيجة وتعيينها بناءً على الكشف

٥٣٠ طرق تعميم النتيجة على الكشف

٥٣٥ الترجيح بقوة الظن والتوفيق بين كلام الشيخ وغيره

٥٣٩ تعميم النتيجة بالعلم الإجمالي والمناقشة فيه

٥٤٣ فصل في إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

٥٤٨ جواب المصنف عن الإشكال بتعليلية حكم العقل في باب الإطاعة

٥٦٠ الوجوه المذكورة لدفع الإشكال والمناقشة فيها

٥٧٠ فصل في الظن المانع والممنوع

٦٠٧ الفهرس
٥٧٣ إشكال المصنف على كلام الشيخ
٥٧٧ فصل في الظن بألفاظ الآية أو الرواية
٥٧٩ حجية الظن الحاصل من قول اللغوي
٥٨٥ تنبيه: لزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة في الرواية
٥٨٩ فصل في الظن بالاشتغال والامثال
٥٩١ عدم اعتبار الظن بالامثال
٥٩٢ اعتبار الظن الانسدادي في بعض الموضوعات
٥٩٩ الفهرس