

# شرح الشفا

للأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى الأحمدي

الكتاب توفيقاً من الله تعالى

المجلد الأول





شرح السنن

# شرح التيسار

للاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى الاعتماري

القمي الحولي

المجلد الأول

تمتاز هذه الطبعة بتجديد النظر

اسم الكتاب ..... شرح الرسائل  
الموضوع ..... اصول الفقه  
المجلد ..... المجلد الاول  
المؤلف ..... الاستاذ مصطفى الاعتمادي  
الطبعة الثانية عشر ..... عام ١٤٣٢ هـ - ق - ١٣٨٩ هـ . ش  
المطبوع ..... ١٠٠٠ نسخة  
الناشر ..... شفق - قم  
المطبعة والليتوغرافيا ..... اعتماد - قم  
سعر الدورة التامة ..... ٢٥٠٠٠ تومان

شابک ٨-٥٧-٠٥٧-٤٨٥-٩٦٤-٩٧٨ (دوره سه جلدی)

ISBN:978-964-485-057-8(3VOL.SET)

شابک: ٥-٥٨-٠٥٨-٤٨٥-٩٦٤-٩٧٨ (جلد اول)

ISBN:978-964-485-058-5(VOL.1)



انتشارات شفق

هاتف: ٧٧٤١٠٢٨

فاکس: ٧٧٤٤٨٣٦

جمهوریة ایران الاسلامیة

قم - شارع شهداء ، فرع ٢٢

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين

واللعن على أعدائهم أجمعين.

قال العلامة شيخنا الأنصاري - رحمه الله - بعد الخطبة :

(فاعلم أنّ المكلف) الظاهر إرادة المجتهد لأنّ المقصود هو البحث عن الأدلة التفصيلية التي بها يتوصّل المجتهد إلى الأحكام الشرعية (إذا التفت) قد يقال بأنّ قيد الالتفات لغو إذ كلّ مكلف ملتفت لقبح توجه التكليف إلى الغافل، فالصحيح أن يقال: المكلف يحصل له أمّا الشكّ في الحكم النخ، وفيه أنّ المراد هنا هو المكلف الشأني، أعني: البالغ العاقل لا الفعلي، أعني: البالغ العاقل الملتفت القادر حتى يكون القيد لغواً و التقييد به من جهة أنّ حصول أحد هذه الحالات لا يمكن للغافل، ثمّ المراد به هو الالتفات الإجمالي، وهو التوجه إلى أنّ الموضوع الفلاني له حكم من الأحكام الخمسة إذ معه يمكن حصول إحدى الحالات، وأمّا الالتفات التفصيلي فهو عبارة عن العلم بالحكم معيناً (إلى حكم شرعي فإمّا أن

يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظن) ولم يذكر الوهم لأنه الطرف المرجوح للظنّ (فان حصل له) القطع فهو المرجع، وإن حصل له الظن فيمكن أن يكون هو المرجع، والتفصيل في محله. وأمّا (الشكّ) فلكونه جهلاً لا يعقل كونه مرجعاً (فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية) لا يخفى أنّ هذه القواعد بعضها شرعية وهو الاستصحاب على قول، وبعضها عقلية وهو التخيير، وبعضها شرعية وعقلية وهو البراءة والاحتياط، فتسمية الجميع شرعية لإمضاء الشرع حكم العقل (الثابتة للشاك في مقام العمل) بمعنى أنّ المكلف إذا لم يجد إلى الحكم الواقعي دليلاً علمياً أو ظنياً يرجع في كيفية عمله إلى هذه القواعد (و) لذا (تسمى بالأصول) أي القواعد (العملية) فالدال على الحكم الواقعي يسمى دليلاً والدال على الحكم الظاهري الثابت للشاك يسمى أصلاً.

(وهي منحصرة في أربعة) لأنّ سائر الأصول بعضها مختص بالشبه الموضوعية فتدخل في الفروع الفقهية كقاعدة الصحة وأمثالها، وبعضها يرجع إلى أحد هذه الأربعة، مثلاً أصالة عدم الأكثر ترجع إلى البراءة وأصالة التوقف إلى الاحتياط وأصالة عدم إلى الاستصحاب، وأمّا أصالة الطهارة فمختصة بباب الطهارة، وأمّا الأصول اللفظية كأصالة عدم القرينة وعدم التخصيص فتدخل في مباحث الظن، فالأصول الجارية في الشبهات الحكمية في جميع أبواب الفقه منحصرة في أربعة حصراً استقرائياً لا يمكن كون الأصل أقل من الأربع كأن يكون الأصل عند كلّ شك هو التخيير فقط أو البراءة مع الاحتياط فقط وهكذا، أو أكثر منها كأن يكون الأصل عند الشك في بقاء الحكم هو الاستصحاب وعند الشك في بقاء الموضوع هو النفي، كما أنّ مجاري هذه الأصول أيضاً منحصرة في أربعة حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات كما قال (لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا) قوله: يلاحظ، إشارة إلى أنّ الحالة السابقة قد توجد وتلاحظ كما إذا شك في الرفع فإنّ من تيقن في الطهارة وشك في الحدث يلاحظ حاله السابقة

ويستصحب الطهارة، وقد توجد ولا تلاحظ كما إذا شك في المقتضى فإن من استأجر داراً ثم شك في مدة الإجارة لا يجوز له لحاظ الحالة السابقة عند بعض، ويأتي موارد عدم حجية الاستصحاب في بابه مفصلاً فيجري مجراه أصل آخر وهذا معنى تداخل الأصول.

(وعلى الثاني) أي إذا لم يلاحظ (فإنما أن يمكن الاحتياط أم لا. وعلى الأول) أي إذا أمكن الاحتياط (فإنما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به. فالأول مجرى الاستصحاب) فالمتطهر إذا شك في الحدث يستصحب الطهارة (والثاني) أي صورة عدم إمكان الاحتياط (مجري التخيير) كالشك في أن الاستعاذة أول الصلاة واجبة أو محرمة (والثالث) أي صورة الشك في التكليف (مجري أصالة البراءة) كالشك في حرمة شرب التن (والرابع مجري قاعدة الاحتياط) كالشك في أن الواجب صلاة الظهر أو الجمعة، وورد على هذا التقسيم بأمر منها: أنه جعل صورة عدم إمكان الاحتياط مجرى التخيير فقط وهي قد تكون مجرى البراءة كما لو شك في أن الاستعاذة أول الصلاة واجبة أو محرمة أو مستحبة فيجري البراءة، ومنها غير ذلك.

ولذا قال (وبعبارة أخرى الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا. فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا. فالأول مجرى أصالة البراءة) كالشك في حرمة التن أو الشك في أن الاستعاذة واجبة أو محرمة أو مستحبة (والثاني إما أن يمكن فيه الاحتياط أو لا، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير وما ذكرنا هو المختار في مجرى الأصول الأربعة وقد وقع الخلاف فيها) فأنكر الاخباريون مثلاً اجراء البراءة في الشك في التكليف التحريمي وقالوا بالاحتياط (وتمام الكلام في كل واحد يأتي في محله إن شاء الله، فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأول: في القطع، والثاني: في الظن، والثالث: في الأصول العملية التي هي المرجع عند الشك.

## الكلام في القطع

أما الكلام في المقصد الأوّل فنقول: لا إشكال (في) حجية القطع بمعنى (وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً لأنه بنفسه طريق إلى الواقع) بمعنى أنّ طريقة القطع عين ذاته ووجوب متابعتها من لوازم ذاته كزوجية الأربعة (وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً) بأن يقول جعلته طريقاً لأنّ جعله طريقاً والحال أنّه طريق بذاته تحصيل للحاصل، مع أنّ طريقة القطع لو كان بجعل الشرع فنحتاج إلى دليل شرعي قطعي يدل على طريقة هذا القطع ثمّ نحتاج إلى قطع آخر يدل على طريقة ذلك القطع وهكذا ويتسلسل (أو نفيّاً) بأن يقول: ليس القطع طريقاً لأنّ الذاتي كزوجية الأربعة لا يرتفع بالنفي مع أنّه لو حكم بعدم طريقته لزم التناقض لأنّه إذا قطع بنجاسة البول مثلاً يلزم أن يكون نجساً وغير نجس كما يأتي.

(ومن هنا) أي من أنّ القطع كشف تام يجب متابعتها عقلاً (يعلم أنّ إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة على الامارات المعتبرة شرعاً) فإنّ القطع حجّة لغوية وهي ما وجب متابعتها، والامارات حجّة أصولية وهي ما اعتبره الشارع ومعنى اعتبارها أنّها تثبت تعبدّاً متعلقاتها فتترتب آثارها فإذا قامت البيّنة على خمرة مائع يقال هذا مظنون الخمرية خمر فتترتب الحرمة، وإذا قام خبر الثقة على وجوب فعل يقال هذا مظنون الوجوب ومظنون الوجوب واجب فيترب وجوب مقدمته وحرمة ضده، وهذه أي الحجّة الأصولية لا تصدق على القطع إذ لا يناله يد الجعل حتى يقع وسط لاثبات متعلّقه تعبدّاً بل القاطع يرى المتعلّق ويرى أثره بلا وساطة القطع فيقول هذا خمر والخمر حرام هذا واجب والواجب يجب مقدمته.



قوله: (لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوت له كالتغيّر لإثبات حدوث العالم) لا يخفى أنّ هذه حجّة منطقية وموردها المتلازمان كالعلة والمعلول أو المعلولين لثالث، فإنّ أحدهما يقع وسط لإثبات الآخر المسمى بالأكبر للأصغر إثباتاً وجدانياً، مثلاً الحدوث والتغير علة ومعلول، والضاحك والكاتب معلولان للانسان فيقال العالم متغير والمتغير حادث أو يقال بالعكس، ويقال الانسان كاتب والكاتب ضاحك أو يقال بالعكس، وهذه أي الحجّة المنطقية لا تطلق على القطع والظن الطريقيين إذ هما مجرد مرات وليس بينهما وبين متعلقهما علاقة التلازم حتى تقعا وسطاً لإثباتها وترتب آثارها كما يثبت بالتغير الحدوث، فالتى تصدق على الامارات دون القطع هي الحجّة الأصولية كما قال.

(فقولنا: الظن حجّة، أو البيّنة حجّة، أو فتوى المفتي حجّة، يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات) متعلقاتها كخميرية مائع ووجوب فعل فيترتب الآثار أي (أحكام متعلقاتها: فيقال: هذا مظنون الخميرية، وكل مظنون الخميرية) خمر (يجب الاجتناب عنه. وكذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتى المفتي بتحريمه) أو دلّ الخبر على حرمة (أو قامت البيّنة على كونه) خمراً (محرمّاً وكلّ ما كان كذلك فهو حرام) تعبداً فيترتب آثاره، والكبرى المذكورة وإن كانت تشبه الكذب إذ الحرام نفس الفعل لا الفعل مظنون الحرمة إلاّ أنّ اعتبار الظنّ شرعاً جعله وسطاً لإثبات متعلقه تعبداً فتشكل القياس الصوري بوساطته.

(وهذا بخلاف القطع، لأنّه) لا يناله يد الجعل بل القاطع يرى المتعلق ويرتب أثره كما قال: (إذا قطع بوجوب شيء فيقال: هذا واجب، وكل واجب يجرم ضده أو يجب مقدمته. وكذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخميرية شيء، فيقال: هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه، ولا يقال: إنّ هذا معلوم الوجوب أو الخميرية وكل معلوم حكمه كذا، لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لما علم

أنه خمر) فلو قال ومعلوم الخمرية خمر أو حرام كان كذباً إذ لم يتعبّد الشرع بالقطع ليكون حجّة أصولية وليس بينه وبين متعلّقه علقه التلازم ليكون حجّة منطقية.

(والحاصل أن كون القطع) الطريقي (حجّة) أصولية أو منطقية وقد مرّ تفسيرهما (غير معقول لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب) أمّا وجداناً كالحجّة المنطقية، أو تعبّداً كالحجّة الأصولية (فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كله) أي عدم الحجّية والوساطة إنّما هو (بالنسبة إلى حكم متعلّق القطع و) المراد بالحكم الحرمة مثلاً وبالمعلّق (هو الأمر المقطوع به) كالخمر مثلاً، وبالجملة القطع الطريقي لا يكون واسطة لإثبات الحرمة على متعلّقه أي الخمر لما أوضحناه من لزوم الكذب.

والمراد بالقطع الطريقي: أن يفرض أنّ الشارع حكم واقعاً - مثلاً - بحرمة الخمر فاتفق للمكلف قطع بهذه الحرمة أو بهذا الخمر ويسمى طريقياً، لأنّه مجرد مرآة لمتعلّقه بلا دخل له في الحكم، والمراد بالقطع الموضوعي أن يفرض أنّ الشارع حكم واقعاً مثلاً بحرمة الخمر المقطوع فاتفق للمكلف علم بأنّ هذا خمر ويسمى موضوعياً إذ يفرض أنّ الحرمة لم تتعلّق بنفس الخمر بل للقطع مدخلة فيها، ففي القطع الطريقي الحرمة حكم متعلّق القطع وفي الموضوعي حكم شيء آخر كما قال (وأما بالنسبة إلى حكم آخر) أي الحرمة التي لم تتعلّق بالخمر بل بمقطوع الخمرية (فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا. وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم) فيقال هذا مقطوع الخمرية ومقطوع الخمرية حرام (وإن لم يطلق عليه الحجّة) الأصولية (إذ المراد بالحجّة في باب الأدلّة ما كان وسطاً) لإثبات متعلّقه تعبّداً المستلزم (لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً) كما مر مفصلاً (لا) ما كان وسطاً (لحكم آخر) نعم القطع والظن الموضوعيان حجتان منطقيتان إذ هما بمنزلة العلة للحكم أي لا ينفكان عنه (كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا لا على نفس

الخمر، وكرتّب وجوب الإطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي .  
وبالجمله فالقطع قد يكون طريقاً محضاً (للحكم وقد يكون مأخوذاً في  
موضوع الحكم).

قوله: (ثمّ ما كان منه طريقاً) حاصل الكلام: أنّ الفرق بين القطع الطريقي  
والموضوعي من ثلاث وجوه: أحدها ما تقدم من أنّ الطريقي لا يقع وسطاً ولا  
يسمى حجّة، والموضوعي يقع وسطاً ولا يسمى حجّة، ثانيها: أنّ الطريقي (لا  
يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع) بمعنى أنّ القطع الطريقي حجّة  
سواء حصل للقطاع أو للمتعارف مثلاً (والمقطوع به) أي سواء حصل في الأحكام  
الفرعية أو الأصلية (وأسباب القطع) أي سواء حصل من الأدلة العقلية أو النقلية  
(وأزمانه) أي سواء حصل في زمان الانسداد أو الانفتاح مثلاً (إذ المفروض كونه  
طريقاً إلى متعلّقه) كالخمر (فيترتب عليه «طريق» أحكام متعلّقه) كالحرمة (ولا  
يجوز للشارع أن) يتصرّف في القطع الطريقي أي (ينهى عن العمل به لأنه «نهي»  
مستلزم للتناقض).

فإذا قطع كون مائع بولاً من أي سبب كان) بالأخبار أو بالرؤية (فلا يجوز  
للشارع أن يحكم بعدم) حجّة القطع وعدم (نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب  
عنه، لأنّ المفروض أنّه) حكم الشرع بوجوب الاجتناب عن البول والمكلف قطع  
بأنّه بول وحيثئذ (بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: هذا بول  
وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بأنّه)  
لا يجب العمل بالقطع الطريقي أي (لا يجب الاجتناب عنه مناقض له).

وأما القطع الموضوعي فيمكن أن يتصرف فيه الشرع ويفرق بين خصوصياته  
كما قال: (إلاّ إذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام نفس  
البول) حتى يكون القطع الحاصل هنا طريقياً وحجّة مطلقاً (بل من أحكام ما  
علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما) كأن يقول

الشارع إذا علم بوليّة شيء بالرؤية أو علم العادل بالبوليّة أو علم البوليّة يوم الجمعة مثلاً يجب الاجتناب عنه (فيكون) القطع حيثئذ (مأخوذاً في الموضوع. وحكمه «مأخوذ» أنّه) يرجع فيه إلى الدليل فقد يدل الدليل على أخذه في الموضوع مطلقاً وقد يدل على اعتباره بوجه خاص كما قال (يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك) هذا نائب فاعل ليتبع والمراد من (الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه) هو وجوب الاجتناب الذي موضوعه المعلوم البولية.

(فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به) مطلقاً (بمعنى انكشافه «شيء» للمكلف من غير خصوصية للانكشاف) من حيث الشخص والسبب وغيرهما.

(كما في حكم العقل بحسن إتيان ما) أي كل فعل (قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه) كالإحسان (وقبح ما) أي كل فعل (قطع بكونه مبغوضاً) لمولاه كالظلم فحكم العقل هو حسن الإتيان أو قبح الإتيان وموضوعه هو الفعل المقطوع مطلوبيته أو الفعل المقطوع مبغوضيته، فأخذ القطع المطلق في موضوع حكم العقل (فإنّ مدخلية القطع) بالموضوع أي (بالمطلوبية أو المبغوضية في) حكم العقل أي (صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل) أي مدخلية القطع (لايختص ببعض أفراده) والحاصل أنّ القطع بالموضوع المذكور له دخالة في الحكم العقلي المذكور من أي وجه حصل هذا القطع.

(وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم أنّه خمر أو نجاسته) فحكم الشرع، هو الحرمة والنجاسة وموضوعه، هو المعلوم الخمرية، فأخذ العلم في الموضوع (بقول مطلق بناء على أنّ الحرمة والنجاسة الواقعتين إنّما تعرضان مواردتهما) وهو المحرمات و النجاسات (بشرط العلم) بمعنى أنّ الخمر المعلوم، حرام ونجس (لا في نفس الأمر كما هو قول بعض) بأن يكون ذات الخمر حراماً أو نجساً.

(وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته «حكم» لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم غير الحاصل من الكتاب والسنة) فيجوز العمل في الشرعيات بالعلم الحاصل من الدليل النقلي فالحكم هو الجواز والموضوع هو العمل بالأحكام الشرعية المقطوعة من سبب خاص (كما سيجيئ)، في التنبه الثاني (و) مثل (ما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى) كقطع يد السارق، فيجوز عمل القاضي بعلم الشهود لابعلمه، فالحكم هو الجواز و الموضوع هو القضاة بعلم شخص خاص وهو الشهود.

قوله: (وأمثلة ذلك) توضيحه: أن اعتبار العلم الحاصل من سبب خاص أو شخص خاص، قد يكون بالنسبة إلى حكم القاطع كالمثالين المتقدمين، فإن القاضي الذي هو قاطع لا يعمل بقطعه بل بقطع الشهود والمجتهد القاطع لا يعمل بقطعه الحاصل من الأدلة العقلية بل بالحاصل من الأدلة النقلية وقد يكون (بالنسبة إلى حكم غير القاطع) كالمقلد، وأمثله (كثيرة كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة) فغير القاطع هو المقلد وحكمه هو الوجوب والموضوع هو الرجوع على المجتهد القاطع من سبب خاص متعارف (لا) إذا علم (من مثل الرمل) وهي الأشكال المخصوصة المنعقدة من النقاط الأربع يكشف بها الوقائع الخفية من الخير والشر (والجفر) وهي القواعد المنعقدة من الحروف يكشف بها المطالب الخفية (فإن القطع الحاصل من هذه) الأسباب الغير المتعارفة (وإن وجب على القاطع) أي المجتهد (الأخذ به في عمل نفسه إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك) والوجه أن قطع المجتهد بالنسبة إلى نفسه، طريقي وحجة مطلقاً، وبالنسبة إلى غيره، موضوعي و حجة إذا حصل من سبب خاص، فتأمل (وكذلك العلم

الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي) أي الحاصل (من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها) فغير القاطع هو المقلد وحكمه الوجوب، والموضوع هو الرجوع إلى المجتهد العدل الإمامي، فأخذ في الموضوع القطع الحاصل لشخص خاص (وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له «عدل» من الحس) كالرؤية والسمع وغيرهما (لا من الحدس) الحاصل بالفكر فغير القاطع هو الحاكم وحكمه هو الوجوب، والموضوع هو قبول الخبر الذي قطع به شخص خاص من سبب خاص.

(ثم) أي الفرق الثالث، بين الطريقي والموضوعي، أن (من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع، قيام الأمارات الشرعية) كخبر الواحد والبيّنة (وبعض الأصول العملية) كالاستصحاب وأصالة الصحة (مقامه «قطع» في العمل) مثلاً، إذا رتب الشارع، الحرمة والنجاسة ووجوب الحد، على نفس الخمر من دون اعتبار القطع، فإن قطع بخميرية شيء ترتب عليه آثار الواقع، وكذا لو قامت البيّنة أو اقتضى الاستصحاب الخمرية لأنّ هذا معنى حجية البيّنة وهذا مقتضى أدلة الاستصحاب وسمّي محرز الحكم الشرع في مورده بالبناء على واقعية أحد المحتملين. نعم لا يقوم مقامه الأصول الغير الإحرازية كالاختياط، فإنه لو علم إجمالاً خميرية أحد الإنائين فشرّب أحدهما، لا يترتب عليه وجود الحد، لأنّ مقتضى الاحتياط وجوب اجتناب كل من المشتبهين، لا أنّ كلا منهما خمر، وكالتخير فإنه لو تردد مائع بين كونه خمرًا يحرم شربه أو خلاً يجب شربه، للنذر مثلاً، فاختيار جانب الخمرية يقتضي وجوب الاجتناب لا اثبات الخمرية وترتيب آثارها وكالبراءة، فإنه إذا احتمل مثلاً كون مائع خمرًا، أو ماءً، فالبراءة تقتضي جواز الشرب، ولا يثبت كونه ماءً واقعاً، ليرتب عليه آثار الماء، كجواز التوضي به (بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فإنه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه «دليل» أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع).

حاصله: أنّ القطع الموضوعي على قسمين: موضوعي طريقي، وموضوعي وصفي.

أما الأول: فهو أن تتعلق الحرمة مثلاً، بالخمير مقيداً بالقطع، ولوحظ القطع بما هو كشف، وهذا يظهر تارة من دليل الحكم، بأن يقول: يحرم الخمر المنكشف بالقطع، وأخرى من الخارج، بأن يقول: مقطوع الخمرية حرام، ويقوم الإجماع بأنّ هذا القطع لوحظ بما هو كشف وحينئذ (قامت الأمارات والأصول مقامه).

وأما الثاني: فهو، أن يتعلق الحرمة بالخمير، مقيداً بالقطع، ولوحظ القطع بما هو وصف خاص، وهذا لا تقوم الأمارات والأصول مقامه، كما قال: (وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع في الموضوع) لامن حيث كونه طريقاً بل (من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص، لم يقم مقامه غيره).

ثم لا يخفى أنّ ما تقدّم، من أنّ الموضوعي يقع وسطاً ولا يطلق عليه الحجة الأصولية، يعم الموضوعي الطريقي والوصفي، كذلك ما تقدّم من أنّ الموضوعي، يمكن أن يفرق فيه بين الأسباب والأزمان وغيرهما، يعم الطريقي والوصفي (كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع) في الموضوع، (على هذا الوجه، الخاص (في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية بأن يقول يجب في الصباح ركعتان مقطوعتان وفي المغرب ثلاث ركعات مقطوعات، وفي الظهرين والعشاء ركعتان مقطوعتان، بالفاتحة والسورة وركعتان بالتسبيحات، ثم يقوم الإجماع على أنّ هذا القطع موضوعي وصفي كما في أعتق رقبة مؤمنة. (فإنّ غيره «قطع» كالظن بأحد الطرفين) أي، بأنّه صلى ركعة أو ركعتين مثلاً) أو أصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه) لأنّهما غير الصفة الخاصة (إلاّ بدليل خاص خارجي) كأن يقول: يكفي الظن أو أصالة عدم الزائد في الركعات كلها (غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة) وغيرها (وأصالة عدم الأكثر) لأنّ أدلة حجية مطلق الظن أو الأصل إنّما دلت على قيامهما مقام القطع في الطريقية، لافي جهة الصفة

الخاصة.

(ومن هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد على قول) بيانه: أنّ الشخص تارة يعلم بأنّ هذا الفرس لزيد، وتارة يظن بذلك، إمّا بإخبار العدلين أو برؤيته تحت يده مثلاً، ففي صورة العلم، يجوز له الشهادة عند القاضي، وفي صورة الظن، لا يجوز، إذ الشرع جوّز الشهادة عن علم، والفرض أنّ العلم هنا أخذ صفة خاصة فلا يكفي الظن (وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً) حاصله أنّ الشخص تارة يريد شراء الفرس عن زيد، وتارة يريد أن يشهد بأنه له، ففي مقام الشراء يقوم الظن مقام العلم لأنّ العلم هنا طريقي، وفي مقام الشهادة لا يقوم، لأنّ العلم هنا وصفي، كما قال: (لأنّ العلم بالمشهود به في مقام العمل على وجه الطريقية، بخلاف مقام أداء الشهادة إلّا أن يثبت من الخارج أنّ كلّما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة) فيقوم الظن بالدليل الخارجي مقام القطع الموضوعي الوصفي (كما يظهر من رواية حفص) بن غياث (الواردة في جواز الاستناد إلى اليد) في الشهادة كما يجوز الاستناد إليه في الشراء.

(ومّا ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحد أن يتصدّق كل يوم بدرهم ما دام متيقناً بحياة ولده) فإن علم بالقرائن أنّ العلم هنا موضوعي وصفي (فإنّه لا يجب التصدّق عند الشك في الحياة، لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة، فإنّه يكفي في الوجوب، الاستصحاب) فالقطع حينئذ طريقي محض.

(ثم إنّ هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقية وأخرى على الموضوعية، جار في الظن أيضاً) قيل المراد أنّ الظن أيضاً إمّا طريقي وإمّا موضوعي، وقيل المراد أنّ الظن الموضوعي إمّا موضوعي طريقي وإمّا موضوعي وصفي و يؤيد الاحتمال الأوّل، قوله: (وإن فارق العلم في كيفية



الطريقة حيث إنّ العلم طريق) تام معتبر (بنفسه والظن المعبر طريق) ناقص يعتبر (بجعل الشارع بمعنى) أي معنى اعتباره (كونه وسطاً في) إثبات متعلقه و(ترتب أحكام متعلقه) فيقال هذا المائع قامت البيّنة على خمرته وما قامت البيّنة على خمرته خمر أي حرام ونجس (كما أشرنا إليه سابقاً، لكن الظن أيضاً قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلقه سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة لحكم متعلقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية).

قيل: مراده أنّ الظن الموضوعي الطريقي، إمّا موضوع لحكم متعلقه أي لحكم هو من سنخ حكم متعلقه كأن يقول أولاً: الخمر حرام، ثم يقول: إذا ظننت بخمرية مائع حرم، فجعل حرمة للمتعلق، أي الخمر وحكم من سنخه أي حرمة أخرى لمظنون الخمرية ومثل هذا في القطع ممتنع إذ يجتمع المثان وفي الظن معقول للجهل بالحرمة الأولى وقيل مراده أنّ الظن الطريقي المعبر الذي هو موضوع للحكم الظاهري، إمّا طريق لحكم متعلقه أي في صورة الإصابة أو طريق لحكم آخر، أي في صورة الخطأ ويؤيد الثاني، قوله (فيقال حينئذ إنه حجة) إذ يقع وسطاً لإثبات حكم متعلقه ويقال هذا مظنون الخمرية ومظنون الخمرية خمر، أي حرام ونجس (وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقة لحكم متعلقه أو لحكم آخر) مراده أنّ الظن الموضوعي الوصفي أو مطلق الظن الموضوعي إمّا موضوع لحكم متعلقه، أي لحكم هو من سنخ حكم متعلقه كما مر توضيحه، أو لحكم آخر، بأن يقول: الخمر حرام، ثم يقول: إذا ظننت بخمرية مائع جاز شربه (ولا يطلق عليه الحجة حينئذ) كما مر في القطع الموضوعي (فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعبرة مقامه) قوله (لكن الغالب فيه الأوّل) أي طريقة الظن وهذا أيضاً قرينة على أنّ مراده في القسم الأوّل الظن الطريقي.

(وينبغي التنبيه على أمور:

## الكلام في التجري

(الأول) بحث التجري: أعلم (أنه قد عرفت أن القاطع) بخميرية شيء مثلاً، يجب له العمل بقطعه و(لا يحتاج في العمل بقطعه إلى مزيد من الأدلة) وبعبارة أخرى، القاطع بالصغرى، أعني: هذا خمر، لا يحتاج في عمله إلا بضم الكبرى (المثبتة لأحكام مقطوعه) أعني قول الشارع: كل خمر حرام كما قال: (فيجعل ذلك) أي قول الشارع (كبرى لصغرى قطع بها) فيقول: هذا خمر، وكل خمر حرام (فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمراً وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها) أي سواء قطع بها أم لا (هي الحرمة، فيقطع) بالقطع الطريقي (بحرمة ذلك الشيء) وأما الظان بخميرية شيء مثلاً، فيحتاج في العمل بظنه إلى أمرين: اعتبار الظن والأدلة المثبتة لحرمة الخمر حتى يقال هذا مظنون الخميرية وكل مظنون الخميرية حرام.

(لكن) القطع قد يكون مطابقاً للواقع، وقد يكون جهلاً مركباً فيقع (الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته «قطع») مطلقاً ويثاب على موافقته مطلقاً، سواء صادف الواقع أم لا (أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟) فيعاقب على مخالفته ويثاب على موافقته إذا صادف الواقع (بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً، عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً) فمعنى حجتيته أن الخمر الواقعي من شربها عالماً يعاقب ومن شربها جاهلاً لا يعاقب (لأنه يعاقب على) التجري أي (شرب ما قطع بكونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع).

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول) أي الحجية مطلقاً

واستدل عليه بوجوه أربعة:

الأول: إجماع العلماء (كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أنّ ظان ضيق الوقت إذا أّخر الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت) فمن اعتقد مثلاً، بأنّه لم يبق من اليوم إلّا مقدار أداء الظهرين، يجب له العمل باعتقاده، فإذا خالفه وأّخر الصلاة عصى، بالإجماع، سواء صادف اعتقاده الواقع بأن خرج الوقت أو لم يصادف، بأن انكشف بقاءه، وما هذا إلّا لكونه حجة مطلقاً.

إن قلت: كلامنا في القطع وكلامهم في الظن.

قلت: (فإنّ تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق) لأنّه إذا كان الفرد الأدنى أي الظن، حجة مطلقاً، فالفرد الأقوى بالطريق الأولى (نعم) هذا الإجماع لم يثبت، لوجود المخالف، إذ (حكى عن النهاية وشيخنا البهائي، التوقف في العصيان) إذا انكشف الخلاف (بل في التذكرة: لو ظن) أو قطع (ضيق الوقت عصى لو أّخر إن استمر الظن) والقطع (وإن انكشف خلافه) أي بقاء الوقت (فالوجه) القوي (عدم العصيان، انتهى. واستقرب العدم سيد مشايخنا) السيد محمد المجاهد - ره - (في المفاتيح.

وكذا لاخلاف بينهم ظاهراً في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه) فمن اعتقد بكون السفر خطرياً، يجب له تركه، فإن خالف اعتقاده وسافر، يكون سفره معصية بالإجماع، ويتم صلاته وصيامه بالإجماع، سواء صادف اعتقاده الواقع بأن تضرر فيه، أو لم يصادفه، بأن لم يتضرر (فتأمّل) لأنّ بحثنا في القطع الطريقي وما ذكر من اعتقاد الضرر من قبيل الموضوعي.

الدليل الثاني قوله: (ويؤيده «إجماع» بناء العقلاء على الاستحقاق) فمن

خالف قطعه يستحق الذم باجماع العقلاء، سواء صادف قطعه الواقع أم لا.

(و) الثالث: (حكم العقل بقبح التجري) أي مخالفة القطع الذي لم يصادف

الواقع والفرق بين بناء العقلاء و حكم العقل هو أنّ الأوّل أمر تعبدي اجتماعي، والثاني حكم انفرادي، بمعنى أنّ كل عاقل إذا راجع عقله يحكم بذلك مع قطع النظر عن سائر العقلاء.

(و) الرابع قوله: (قد يقرّر دلالة العقل على ذلك) الاستحقاق (بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين) بخمريّة انائين (بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمراً و قطع الآخر يكون مائع آخر خمراً) فخالفا قطعيهما (فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما «قطعين» للواقع ومخالفة الآخر، فإمّا أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقه أحدهما) لا المصادف ولا غيره (أو يستحقه من صادف قطعه الواقع) أي شارب الخمر (دون الآخر) أي شارب الخل (أو العكس، لاسبيل) عقلاً (إلى الثاني) وهو عدم استحقاقهما (والرابع) وهو استحقاق شارب الخل دون الخمر (و) أمّا (الثالث) وهو استحقاق شارب الخمر دون الخل، لاسبيل إليه أيضاً، لأنّه (مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار) يعني: المصادفة، حاصله أنّ الصادر منها باختيارهما هو شرب مقطوع الخمريّة وأمّا المصادفة وعدمها، فكلاهما خارجان عن الاختيار، فلو حكم باستحقاق المصادف وعدم استحقاق من لم يصادف، يلزم كون الاستحقاق وعدمه منوطين بأمرين خارجين عن الاختيار (وهو منافٍ لما يقتضيه العدل، فتعين الأوّل) أي استحقاق المصادف وغيره وهذا معنى حجية القطع مطلقاً.

(ويمكن الخدشة في الكل، أمّا الإجماع، فالمحصّل منه غير حاصل) أي لم يوجد هنا إجماع محصل (والمسألة عقلية) فالإجماع المحصّل على تقدير وجوده، لا ينفع هنا، لأنّ الإجماع إنّما يكشف به قول الإمام - عليه السلام - في المسائل الشرعية لا في مثل مسألة التجريّ التي هي عقلية. قوله (خصوصاً) معناه أنّ الإجماع على تقدير تماميته لا ينفع فكيف ينفع (مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد - قدس سره - و) أمّا (المنقول منه «إجماع») فهو بالطريق

الأولى (ليس حجة في المقام.

وأما بناء العقلاء فلو سلّم فإنّما هو «بنا» على مذمة الشخص من حيث إنّ هذا الفعل) أي شرب الخل باعتقاد الخمرية (يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه) وبالجملة ذمهم إنّما هو لأجل الشقاوة الباطنية (لا على نفس فعله) الخارجي الذي هو في الواقع شرب الخل، فنفس الفعل لا ذم له في الدنيا ولا عقاب له في الآخرة، فلم يثبت حجية القطع مطلقاً (كمن) أي مثل التجريّ كمثل عبد) انكشف لهم «عقلاء» من حاله أنّه) شقي (بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإنّ المذمة) من العقلاء هنا، إنّما هي (على المنكشف) أي الشقاوة (لا الكاشف) أي القتل الخارجي لعدم تحقق القتل.

(ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجريّ) عقلاً (فإنّه «قبح» لكشف ما تجرّى به) يعني: شرب الخل باعتقاد الخمرية (عن خبث الفاعل) وشقاوته (لكونه جريئاً) أي طاغياً (وعازماً على العصيان والتمرد، لا على) أي ليس حكم العقل بالقبح من جهة (كون الفعل مبغوضاً للمولى) لأنّ شرب الخل لا مبغوضية فيه.

(والحاصل: أنّ الكلام في كون) القطع حجة مطلقاً بحيث يصير (هذا الفعل الغير المنهيّ عنه واقعاً) أي يصير شرب الخل (مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه) خمراً (مبغوضاً) وبالجملة النزاع في أنّ الحلال يصير حراماً بسبب القطع أم لا (لا في أنّ هذا الفعل) أي شرب الخل (المنهي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد) أي يكشف عن سوء نيته (مع سيده و) عن (كونه جريئاً) على المولى (في مقام الطغيان والمعصية و) عن كونه (عازماً عليه «مقام» فإنّ هذا) الكشف (غير منكر في هذا المقام، كما سيجيء) إنّ المتجريّ يستحقّ الذم، لشقاوته بلا شبهة.

(و) بالجملة: العقل والعقلاء يحكمان باستحقاق الذم على الشقاوة

المنكشفة، لاعلى شرب الخل المقطوع خمريته، كما قال: (لكن لايجدي في كون الفعل محرماً شرعياً لأنّ استحقاق المذمة على ما) أي على الشقاوة التي (كشف عنه الفعل لايجب استحقاقه «ذم» على نفس الفعل) المباح واقعاً (ومن المعلوم أنّ الحكم العقلي) والعقلاني (باستحقاق الذم، إنّما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق) أي الذم (بالفعل لا بالفاعل).

حاصله: أنّ الذم الدنيوي قد يتعلق بالفعل كالكذب والظلم، وقد يتعلق بالفاعل كالشقي الأول مستلزم لحرمة الفعل واستحقاق العقاب الأخروي، دون الثاني والمفروض هنا الثاني، أي الذم على الشقاوة، فلايستلزم حرمة الفعل والاستحقاق.

(وأما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم) فيه بالشق الثالث، أي (باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنّه عصى اختياراً) كسائر العصاة (دون من لم يصادف) لأنّه شرب الخل.

(قولك: إنّ التفاوت) بينهما (بالاستحقاق والعدم لايجسن أن يناط بها) أي بشيء (هو خارج عن الاختيار).

وبعبارة أخرى التفاوت بين الأشخاص بمناط أمر خارج عن الاختيار قبيح، فعقاب شارب الخمر بمناط المصادفة وعدم عقاب شارب الخل بمناط عدم المصادفة قبيح فيعاقبان بمناط الشرب الاختياري للخمر المقطوع (ممنوع) إذ لا قبح في هذا التفاوت.

توضيحه: أنّ شارب الخمر مثلاً، على أقسام، فقد يشربها باجبار مجبر، وقد يشربها باختياره فيصادف الواقع، وقد يشربها باختياره فلا يصادفه.

أما الأول فلا يستحق ذماً ولا عقاباً (فإنّ العقاب بها) أي بالشرب الاجباري الذي (لا يرجع بالآخرة) أي لا ينتهي (إلى الاختيار قبيح) وهذا الفرض خارج عن

المبحث.

وأما الثاني فيستحق الدم، للشرب والعقاب للمصادفة والوجه أن المصادفة ترجع بالآخرة إلى الاختيار، بمعنى أنها وإن كان أمراً غير اختياري، إلا أنها معلولة للشرب الاختياري فتوجب الاستحقاق.

أما الثالث فيستحق الدم للشرب ولا يستحق العقاب إما لعدم المقتضي وإما لوجود المانع، أعني: عدم المصادفة، لأنه وإن كان لا يرجع إلى الاختيار أصلاً أي ليس معلولاً للشرب الاختياري لاعتقلاً ولإعادة، بل هو أمر اتفاقي من باب ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، إلا أنه يمكن كونه مانعاً عن الاستحقاق كما قال: (إلا أن عدم العقاب) للشرب (لأمر) أي لأجل عدم المصادفة الذي (لا يرجع إلى الاختيار قبحه «عدم» غير معلوم) وبالجملة، المصادفة نتيجة الشرب الاختياري، فتوجب الاستحقاق، وعدم المصادفة أمر اتفاقي غير اختياري يمنع به الاستحقاق.

(كما يشهد به) أي بعدم قبح التفاوت بين الأشخاص بأمر خارج عن الاختيار (الأخبار الواردة في أن: من سنّ سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها «سنة» ومن سنّ سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها).

فإذا فرضنا أن شخصين سنّا سنة حسنة) بأن بنيا مسجدين (أو سيئة) بأن اخترعا دينين فاسدين (واتفق كثرة العامل بأحديهما وقلة العامل بما سنّه الآخر) فصلى في أحد المسجدين ألف مصلي وفي الآخر مائة، وعمل بأحد الدينين ألف وبالآخر مائة (فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأوّل وعقابه أعظم) من الثاني، فكثرة العامل وقلته مع أنّها أمران اتفاقيان خارجان عن اختيار الشخص، يوجبان التفاوت في كثرة الثواب والعقاب وقلتهما (وقد اشتهر أن للمصيب أجرين) للاجتهاد والاصابة (وللمخطئ أجر واحد) فالاصابة والخطأ يوجبان التفاوت ولا يبعد جريان البيان المتقدم في هذه المقامات، بأن يقال: كثرة العامل

أو إصابة الفتوى للواقع معلول لأمر اختياري بالضرورة توجب كثرة الثواب، وأما قلة العامل أو خطأ الفتوى فمن باب ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، ولا قبح في قلة الثواب أو العقاب معه، فلامانع فيما نحن فيه من التفاوت بين المصادف وغيره ببيان تقدم (والأخبار في أمثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحد التواتر) كتفاوت ثواب الإمام بكثرة المأموم وقلته (فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما «شاربين» في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية) إذ لا ذم لشرب الخمر فلا عقاب أيضاً.

(وربما يؤيد ذلك) أي استحقاق المصادف دون غيره (أنا نجد من أنفسنا) بحسب العادة (الفرق في مرتبة الذم بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف) مثلاً من كان له عبدان فضرب أحدهما ابن المولى وضرب الآخر ابنه الآخر معتقدين ذلك، فصادف أحدهما دون الآخر، فإن المولى وسائر العقلاء يذمّون المصادف أكثر من غيره، فتفاوت الذم عندنا يؤيد تفاوت العقاب عند الشارع، فيستحق شارب الخمر لا الخمر (إلا أن يقال إن ذلك) التفاوت (إنما هو في المبعوضات العقلية) لا في المنكرات الشرعية بمعنى أن العقلاء في صورة المصادفة يحصل لهم بغض شديد فيحتاج التشفّي عنه إلى زيادة الذم كما قال: (من حيث إن زيادة الذم من المولى وتأكد الذم من العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفّي المستحيل في حق الحكيم تعالى) فهو تعالى لا يفرق بين المصادف وغيره إذ الداعي إلى التفاوت، أعني: التشفّي أمر مستحيل فيه (فتأمل) لأنّ الذم من العقلاء أيضاً ربما لا يكون لأجل التشفّي كما في المثال المتقدم، إذ البغض فيه يحصل للمولى فقط ومع ذلك يفرّقون بين المصادف وغيره.

(هذا وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل) في استحقاق العقاب (في صورة القطع بتحريم شيء غير محرّم واقعاً) كالخمر، فالأقوال ثلاثة؛ المشهور أنّ



التجريّ علة للقبح من حيث الفعل بمعنى أنّ الشرب يصير حراماً يذم ويعاقب عليه وعند الشيخ - ره - علة للقبح من حيث الفاعل، بمعنى أنّ الشخص يذم في الدنيا على صفة الشقاوة ولا يصير الشرب حراماً يعاقب عليه، وعند صاحب الفصول قد يصير الفعل حراماً فيذم ويعاقب عليه وقد لا يصير فلاذم ولا عقاب، نظير ضرب اليتيم إيذاءً أو تأديباً (فيرجح استحقاق العقاب بفعله «شيء» إلا أن يعتقد تحريم واجب) توصلي أي (غير مشروط بقصد القربة) كما إذا قطع بأن هذا كافر واجب القتل ومحرم الحفظ فتجريّ فحفظه، ثم انكشف أنّه كان شخصاً واجب الحفظ (فإنه «شأن» لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه «فعل» مطلقاً) أي سواء كان مصلحة الواقع أقوى من مفسدة التجريّ كما لو كان نبياً أو مساوياً لها كما لو كان مثلاً وفرضاً مسلماً فاسقاً أو أضعف منها كما لو كان كافراً ذمياً (أو في بعض الموارد) كالصورتين الأولتين (نظراً إلى) أي عدم الاستحقاق حينئذ لأجل (معارضة الجهة الواقعية) يعني: الوجوب التوصلّي (للجهة الظاهرية) يعني: التجريّ وإنما قال غير مشروط إلخ لأنّ الاتيان بالواجب التعبدي من دون التفاوت وقصد لاحسن فيه أصلاً حتى يعارض بقبح التجريّ بخلاف التوصلّي فإنّ الاتيان به حسن على زعم صاحب الفصول وإن لم يلتفت المكلف إلى وجوبه وسيأتي دفعه (فإنّ قبح التجريّ عندنا ليس ذاتياً) لا ينفك كالظلم وليس اقتضائياً محتاجاً إلى الرافع كالكذب (بل يختلف بالوجوه والاعتبارات) فإذا صادف الواجب الواقعي لا يقبح وإذا لم يصادفه يقبح نظير ضرب اليتيم للإيذاء أو للتأديب (فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم، بكافر واجب القتل، فحسب أنّه «شخص» ذلك الكافر وتجريّ) بقطعه (فلم يقتله فإنه لا يستحقّ الذم على هذا الفعل) الذي هو في الظاهر حفظ الكافر (عقلاً عند من انكشف له الواقع) أي إذا انكشف أنّ هذا التجري كان في الواقع حفظ مؤمن فلا يراه أحد مستحقاً للذم والعقاب (وإن كان معذوراً لو) عمل بقطعه و(فعل) القتل (وأظهر من ذلك، ما لو جزم بوجوب

قتل نبيّ أو وصيّ فتجرّى فلم يقتله) إذ عدم الاستحقاق هنا بديهي.

(ألا ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه «ابن» ذلك العدو) المأمور بقتله (فتجرّى فلم يقتله) أي ألا ترى (أنّ المولى إذا اطلع على حاله) وتجريه (لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل) لحجية القطع (و) كما لا يذمه على هذا التجري في صورة القطع (كذا) لا يذمه (لو نصب له طريقاً غير القطع) أي نصب طريقاً (إلى معرفة عدوّه) بأن قال إذا عرفت عدوي بشهادة العدلين فاقتله (فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجرّى) بظنه (ولم يفعل) إذ فيه سرور المولى .

إن قلت: فعلى هذا يجوز لنا التجري عند قيام الأمارات ، لأنّ احتمال اشتغال التجري على جهة محسنة موجبة للسرور موجود في جميع موارد الأمارات.

قلت: ( وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجدي إن لم يصادف الواقع) بمعنى أنّ هذا الاحتمال قد يتحقق في نظر الشخص إلاّ أنّه لا ينفعه إلاّ إذا وافق الاحتمال للواقع وهو أمر اتفاقي لا دائمي (ولذا يلزمه «شخص» العقل) بالانقياد، أي (بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه «انقياد» من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو تجرّى و) ترك العمل به «طريق» فإنّ المظنون فيه «تجري» عدمها «سلامة» وبالجمله العاقل يختار الانقياد الذي هو مسلم النجاة دون التجري الذي قد يتفق اشتغاله على جهة محسنة.

(ومن هنا) أي من أنّ التجري إذا صادف بالوجوب الواقعي يسقط عن الحرمة بالمرّة (يظهر أنّ التجري على الحرام في المكروهات الواقعية) كمن قطع بحرمة الأكل جنباً فتجرّى فأكل، فإنّه (أشد منه «تجري» في مباحاتها «واقعية») كمن قطع بحرمة النظر إلى المرأة التي يريد نكاحها فتجرّى فنظر إذ في الأول تجتمع الحرمة الظاهرية مع الكراهة فتشدد وفي الثاني ليس إلاّ الحرمة الظاهرية (وهو

«تجري» فيها «مباحات» أشد منه «تجري» في مندوباتها «واقعية» (كمن قطع بحرمة التعجيل في دفن الميت فتجري فعجل فإن استحبابه الواقعي يخفف حرمة الظاهرية بخلاف المباح (ويختلف) التجري (باختلافها «مندوبات» شدة و ضعفاً) فإذا صادف باستحباب مؤكد يحصل فيه الضعف وفي غير المؤكد يبقى على شدته بالنسبة (كالمرهات) فإذا صادف بمكروه مؤكد يكون أشد مما صادف بمكروه غير مؤكد (ويمكن أن يراعي في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته «واجب» وجهات التجري) فإن صادف بواجب مؤكد تسقط حرمة بالمرّة وإلا فتخفف ولا تسقط رأساً كما مر في قوله: مطلقاً أو في بعض الموارد. انتهى كلامه - رفع مقامه - .

أقول: يرد عليه أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبارات (لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً) كما تقدم أن هذا غير منكر (سواء كان) القبح (لنفس الفعل) بأن يكون شرب الخل معتقداً خمريته حراماً إذا عقاب كما هو المشهور (أو لكشفه «تجري» عن) الشقاوة و(كونه جريئاً) كما عليه المصنف (فيمتنع عروض الصفة المحسنة له «تجري») فمصادفته بالوجوب لا ترفع قبحه، إذ الذاتي لا يتغير (وفي مقابله «تجري» الانقياد) والاطاعة (لله تعالى فإنه) حسن بالذات (يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة) إذ الذاتي لا يتغير.

(وثانياً: أنه لو سلم أنه «تجري») ليس علة تامة للقبح فلا أقل من كونه مقتضياً له (وحيث لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة) لأن كل مقتض باق على اقتضائه إلى حصول الرفع كبقاء الكذب على قبحه إلى حصول المصلحة (وليس) التجري من قبيل ضرب اليتيم أي (مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح) لأنّ ضربه بما هو هو لا حسن ولا قبح (إلا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه) فإن ضربه تأديباً يحسن وإيذاء يقبح.

(وبعبارة أُخرى) القبائح على أقسام: بعضها علة تامة للقبح كالظلم، وبعضها مقتض له كالكذب، وبعضها يختلف بالوجوه كضرب اليتيم، وحينئذ (لو سلمنا عدم كونه «تجرّي» علة تامة للقبح كالظلم فلاشك في كونه مقتضياً له كالكذب وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها) أي بما هي هي (حسنها ولا قبحها) كضرب اليتيم (وحيئنذ) أي إذا كان من قبيل المقتضي (فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة) محسنة (يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبيّ) أو مؤمن .

إن قلت: سلمنا أنّ التجريّ مقتض للقبح لا يرتفع قبحه إلا برفع، أي بانضمام جهة محسنة ولكن المفروض في كلام الفصول هو انضمام الرفع، أعني: المصادفة بالوجوب الواقعي .

قلت: (ومن المعلوم أنّ) الواجب الواقعي، أعني: (ترك قتل المؤمن بوصف أنّه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله «قتل» ليس من الأمور التي يتصف بحسن أو قبح للجهل بكونه «قتل» قتل مؤمن) .

حاصله: أنّ ترك قتل المؤمن وإن كان واجباً توصلياً يسقط بمجرد حصوله في الخارج إلا أنّه إنّما يتصف بالحسن إذا كان عن توجه والتفات وأما ترك قتله غفلة عن الحال كما في المثال، فلاحسن فيه ، كما أنّ قتله لا يتصف بالقبح فيه (ولذا اعترف في كلامه بأنّه لو قتله كان معذوراً، فإذا لم يكن هذا الفعل) أعني: ترك قتل المؤمن (الذي تحقق التجريّ في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح) لأجل الغفلة (لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح) فالتجريّ وإن صادف بالواجب إلا أنّه لكونه مغفولاً عنه لا يتصف بالحسن ليرفع قبح التجريّ (كما لا يؤثر) ترك الواجب الواقعي (في اقتضاء ما يقتضي الحسن) أي الانقياد فيما (لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره) فهذا القتل انقياد متصف بالحسن وقتل المؤمن

في ضمنه لكونه مغفولاً عنه لا قبح فيه ليرفع حسن الانقياد كما قال: (فإنه لإشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن).

وبالجملة التجريّ إمّا علة تامّة للقبح الفعلي أو الفاعلي فلا يمكن ارتفاعه بشيء، أو مقتض للقبح الفعلي أو الفاعلي فلا يرتفع إلا بما يصلح للرافعية والمصادفة للواجب الواقعي لكونه مغفولاً عنه لا يصلح لرافعية قبحه .

(ودعوى أنّ الفعل الذي يتحقق به التجريّ وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنّه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه) حاصل الإشكال : إنّنا سلّمنا أنّ الواجب الواقعي، أعني : ترك قتل المؤمن الذي تحقّق به التجريّ لا يتصف بالحسن لكونه مغفولاً عنه لكنّه مشتمل على مصلحة ذاتية لا محالة فيمكن أن يؤثر في قبح التجريّ أي يرفع قبحه، ثم أورد المستشكل على نفسه بقوله (إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم).

وبعبارة أخرى مصادفة التجريّ بالواجب الواقعي خارجة عن الاختيار فلا تتصف بالحسن ولا توجب المدح ، فكيف ترفع قبح التجريّ، كما أنّ مصادفة الانقياد بترك الواجب خارجة عن الاختيار لا تتصف بالقبح ولا توجب الذم ولا ترفع حسن الانقياد (وهو «عدم» محل نظر بل منع) لأنّ الأمر الخارج عن الاختيار مع عدم اتصافه في نفسه بحسن ولا قبح يمكن أن يكون له تأثير في الجملة ورافعية لقبح التجريّ ببركة المصلحة الذاتية وتقدم الشاهد الكامل على ذلك في كلام المصنف - ره - كما قال: (وعليه «منع» يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجريّ) أي بطلان الدليل السابق كما ذكرنا سابقاً إمّا مبني على كون الأمر الخارج عن الاختيار مانعاً عن الاستحقاق وإمّا مبني على عدم المقتضي للاستحقاق في صورة عدم المصادفة.

توضيحه: أن المشهور كما تقدم استدلوا على الحرمة بوجوه: رابعها، إنّا إذا فرضنا شخصين شربا خمريين فصادف أحدهما دون الآخر يحكم باستحقاق كليهما لأن المصادفة وعدمها خارجان عن الاختيار فلا يوجبان التفاوت فأجاب المصنف -هـ- بأنه لا مانع من أن يكون الأمر الخارج عن الاختيار مؤثراً في عدم العقاب واستشهد بذلك بأخبار «من سنّ سنة حسنة...» فنقول أيها الشيخ جعلت عدم المصادفة بالواقع مؤثراً في عدم العقاب، فكذا صاحب الفصول يجعل المصادفة بالواجب مؤثرة في رفع قبح التجري.

(مدفوعة) أي هذه الدعوى باطلة (مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه) أي مصادفة التجري بالوجوب (وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل).

توضيح الفرق: أن الشيخ -هـ- حكم في جواب الدليل السابق بأن التجري يقتضي القبح الفاعلي وعدم المصادفة يدفع القبح الفعلي ولا يرفع القبح الفاعلي والفصول اعترف بأن التجري يقتضي القبح الفعلي ويدعي كون المصادفة بالوجوب رافعاً له.

وأنت خبير بأن كون الأمر الخارج عن الاختيار دافعاً كما ذكره الشيخ لا يستلزم كونه رافعاً على ما عليه الفصول، إذ الدفع أسهل من الرفع (بأن العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور و) لا أثر لمصادفة الوجوب إذ (مجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه «تجري» مع الاعتراف بأن ترك القتل) لكونه مجهول العنوان (لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك) الانضمام، فالكذب يقتضي القبح ما دام لم ينضم إليه جهة حسن أو انضم ولم يلتفت إليها الشخص، وأمّا إذا انضمت مع الالتفات فترفع قبحه، وضرب اليتيم قبيح إذا لم ينضم إليه جهة التأديب أو لم يلتفت إليها الشخص، وإذا انضمت مع

الالتفات يكون حسناً.

(ثم إنه ذكر هذا القائل) في الفصول (في بعض كلماته انّ التجري إذا صادف المعصية الواقعية) بأن شرب الخمر الواقعي (تداخل عقابها) أي التجري والمعصية (ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب) كما عليه صاحب الفصول (لاوجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب) أي إن أراد بالتداخل وحدة العقاب فلاوجه له بعد فرض استحقاق العقابين (فإنه «تداخل» ترجيح بلا مرجح) إذ الفرض أن كلاً منهما عنوان مستقل للاستحقاق (وسيجيء في الرواية أن على الراضي) أي على من رضي بعصيان آخر (إثماً وعلى الداخل) كشارب الخمر (إثمان) للرضا والعمل، فلم يحكم بالتداخل (وإن أريد به «تداخل» عقاب) شديد أي (زائد على عقاب محض التجري) كشرب الخمر بقصد الخمر (فهذا ليس تداخلاً) بل هو اجتماع العقابين (لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح) كشرب المغصوب النجس (يزيد عقابه «فعل» على ما) أي على الفعل الذي (كان فيه أحدهما) كشرب المغصوب الطاهر.

(والتحقيق) كما تقدم (إنه لافرق في قبح التجري بين موارده) أي سواء صادف الوجوب أو غيره (وانّ المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته وجرأته، وأما استحقاقه للذم) والعقاب (من حيث الفعل المتجري في ضمنه) كشرب الخمر (ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيد - قدس سره - فيما يأتي من كلامه).

قوله: (نعم لو كان) حاصله أنّ التجري على وجوه منها التجري على المعصية باتيان ما يعتقد معصية وقد عرفت أن حرمة الفعل هنا محل إشكال. ومنها: (التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية) كما إذا قصد السرقة ولم يسرق (فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه) أي عن القصد الذي تحقق به التجري

(وإن كان يظهر من أخبار أخر العقاب على القصد أيضاً مثل قوله ﷺ : نية الكافر شر من عمله) والوجه المحتمل فيه أنه ربّما ينوي ما لا يقدر من فعله مثلاً ينوي الخلد في الكفر ولا يقدر عليه إلا مدّة عمره و يريد اطفاء نور الله ولا يقدر على فعله وهكذا، وكذا معنى قوله ﷺ : نية المؤمن خير من عمله (وقوله - عليه السلام - : إنما يحشر الناس على نيّاتهم) فالنيّات محفوظة للعقاب والثواب (وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة) مع أنّهم لم يعصوا ولم يطيعوا إلاّ سنين عدداً (بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة) فعزمهم على الدوام (لو خلدوا في الدنيا وما ورد من أنّه إذا التقى) من الملاقات كناية عن الجدال (المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل يا رسول الله : هذا القاتل) حقه النار (فما بال المقتول، قال ﷺ : لأنّه أراد قتل صاحبه ، وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس) العنب بقصد إعمال (الخمر والماشي لسعاية «سخن جيني» مؤمن وفحوى ما دل على أنّ الرضا بفعل كفعله) لأنّ الرضا بصدور المعصية عن شخص إذا كان معصية فقصد المعصية أولى بالمعصية (مثل ما عن أمير المؤمنين - عليه السلام - : إنّ الراضي بفعل قوم كالداحل فيه «فعل» معهم «قوم» وعلى الداحل إثمان : إثم الرضا وإثم الدخول.

ويؤيده «عقاب» قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾ (أي يظهر العيب) ﴿فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (إذ العذاب على حب شيء يؤيد العذاب على قصده ولكن لا يدل عليه لضعف القصد عن الحب) (وقوله تعالى : ﴿إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾) أي تظهروه بالعمل ﴿أَوْ تَخْفَوْهُ بِحَسَبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (يحتمل إرادة العموم من الموصول فيشمل كل قصد ويحتمل إرادة خصوص الحسد أو الكفر مثلاً) (وما ورد من أنّ من رضي بفعل فقد لزمه) ذلك الفعل (وإن لم يفعل وما ورد في تفسير قوله تعالى) مخاطباً لنيّته ﷺ قل : «لهؤلاء اليهود» ﴿قد



جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم ﴿﴾ «خواسته شما» ﴿﴾ فلم قتلتموهم  
 إن كنتم صادقين ﴿﴾ في قولكم بأننا نؤمن لرسول يأتي بقربان تأكله النار (من أن)  
 سبب (نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير رضاهم بقتلهم)  
 يؤيد العقاب على قصد المعصية ولا يدل عليه لاحتمال ارادة ان الرضا بالقتل مثلاً،  
 بحكم القتل في الذم والقبح لافي العقاب (وقوله تعالى: ﴿﴾ تلك الدار الآخرة  
 نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ﴿﴾) يؤيد العقاب على القصد  
 ولا يدل عليه لاحتمال ارادة العقاب على الأفعال الصادرة بواسطة ارادة الفساد  
 والعلو.

(ويمكن) الجمع بين الأدلة الدالة على العفو والدالة على العقاب بوجهين:

الأول: (حمل الأخبار الأولية على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الأخبار  
 الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لباختياره) فقاصد المعصية  
 إن انصرف نادماً عن قصده يعفى عنه وإن لم ينصرف بل عجز عن الفعل لمانع  
 يستحق العقاب.

(أو) أي الوجه الثاني أن (يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد والثاني  
 على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات) فقاصد اعمال الخمر مثلاً إن لم  
 يشتغل بشيء من المقدمات لندم أو عجز فيعفى عنه وإن اشتغل بغرس العنب  
 مثلاً فيعاقب (كما يشهد له) أي للعقاب على المقدمات (حرمة الاعانة على المحرم  
 حيث عمه بعض الأساطين) الاعانة (لاعانة نفسه على الحرام) بمعنى أن الاعانة  
 أعم من اعانة الغير كعمال الظلمة واعانة النفس بالاشتغال بالمقدمات (ولعله  
 «تعميم» لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية) لأن المتبادر من لفظ الاعانة هو اعانة  
 الغير إلا أن مناط الحرمة ههنا، أعني: المعاوضة لحصول الحرام موجود هناك  
 أيضاً.

(ثم إن التجري على) ستة (أقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قتلها)

فخمسة منها مسببة عن عدم المبالاة والأخير مسبب عن قتلها.

(أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

والثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

والثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد) علماً أو ظناً معتبراً (كونه معصية)

كشرب معتقد الخمرية فهذه الثلاثة تقدم حكمها.

(والرابع: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاءً لتحقق المعصية) كشرب أحد

الانائين المشتبهين برجاء الخمرية

(والخامس: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام) كمن يشرب أحد

الانائين من دون رجاء ولاخوف.

(والسادس: التلبس برجاء أن لا يكون معصية وخوف كونها معصية) كشرب

أحدهما برجاء الخلية (ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة عدم كون

الجهل عذراً) غرضه أن هذه الثلاثة مشتركة في كون الفاعل جاهلاً بالحرمة

ومحتملاً لها والجهل قد يكون عذراً وقد لا يكون، فإن لم يكن عذراً (عقلياً أو

شرعياً) فيتحقق التجري كما إذا شك في صيرورة الخمر خلاً فهذا الجاهل غير

معذور لأن وظيفته استصحاب الخمرية فيكون الشرب تجريباً و(كما في الشبهة

المحصورة الوجوبية) كالشاك في القبلة فإن هذا الجهل ليس عذراً لأنه يعلم إجمالاً

بوجوب الصلاة إلى إحدى الجهات فتلزمه الصلاة إلى الأربع فلو ترك أحديها

تجرى (أو التحريمية) كالشاك في أحد الانائين فإن هذا الجهل ليس عذراً لعلمه

إجمالاً بخمرية أحدهما، فلو شرب أحدهما برجاء الخمرية أو المائة أو بلا رجاء

ولاخوف تحقق التجري (وإلا) أي وإن كان الجهل عذراً (لم يتحقق) التجري لعدم

(احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في) الشبهات

الخالية عن العلم الاجمالي واستصحاب التكليف وهي (موارد أصالة البراءة)

كالشك في حرمة شرب التن فهذا الجهل عذر عقلاً لقبح العقاب بلا علم

فارتكابه ليس تجريباً (واستصحابها «براءة») كالشاك في صيرورة الخل خمرًا فإنه معذور شرعاً لأنّ وظيفته استصحاب عدم الحرمة فارتكابه ليس تجريباً وإن كان مخالفاً للواقع.

(ثم إنّ الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سريرته وإنّما الكلام في تحقق العصيان والعقاب (بالفعل المتحقق في ضمنه التجري) يعني قصد المعصية أو شرب معتقد الخمرية أو محتملها مثلاً (وعليك بالتأمل في كل من الأقسام) قد عرفت أن مجرد القصد إلى المعصية معفو عنه والقصد مع الاشتغال بالمقدمات يحتمل العقاب عليه بمقتضى الجمع بين الأدلة والتلبس بمعتقد الخمرية مع كونه خلافاً في الواقع، قد عرفت فيه الأقوال، وإنّ مختاره فيه عدم العقاب، وإن تردد فيه أخيراً ففي محتمل التحريم بالطريق الأولى.

(قال الشهيد - قده - في القواعد لا تؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذماً ما لم يتلبس بها «معصية») سواء اشتغل بالمقدمات أم لا (وهو «قصد» مما ثبت في الأخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بها يراه معصية) لعله أراد الأعم من معتقد الحرمة ومحتملها إذا لم يكن الجهل عذراً (فظهر خلافها) أي كان خلافاً مثلاً (ففي تأثير هذه النية نظر من أنّها لما لم يصادف المعصية صارت كنية مجردة) عن العمل (وهي غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر بعض الأصحاب أنّه لو شرب المباح) المسلم (تشبيهاً بشرب المسكر فعل حراماً) لأنّ من شبهه بقوم فهو منهم، فإذا كان مجرد التشبيه بالحرام حراماً فالتلبس بما يراه حراماً حراماً بالطريق الأولى (ولعله) أي تحريم التشبيه (ليس لمجرد النية) إذ تقدم أنّ نية الحرام المسلم ليس بحرام فكيف نية التشبيه (بل بانضمام) التشبيه الخارجي الحاصل من (فعل الجوارح ويتصور محل النزاع) والنظر (في صور) من الأعراض والأموال والنفوس تعرض لها لاهتمامها فقال:

(منها، لو وجد امرأة في منزل غيره فظنّها أجنبية فأصابها) بالوطني (فبان أنّها زوجته أو أمته.

ومنها: لو وطئ زوجته بظن أنّها حائض فبانّت طاهرة .

ومنها: لو هجم على طعام بيد غيره) أي أخذه بهجوم (فأكله فتبين أنّه ملكه.

ومنها: لو ذبح شاة بظن أنّها للغير) أي ذبح (بقصد العدوان فظهرت ملكه .

ومنها: ما إذا قتل نفساً بظن أنّها معصومة) أي محفوظة الدم (فبانّت مهدورة) الدم (وقد قال بعض العامة يحكم بفسق المتعاطي) أي المرتكب على ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما) أي الحكم بالفسق والعقاب (تحكم) إذ لا دليل عليهما (وتخصّص على الغيب) إذ لا دليل على كون عقابه متوسطاً فهو حكم بالغيب تخميناً وتخيلاً (انتهى).

## القطع الحاصل من العقل

الثاني: إنك قد عرفت) سابقاً في الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي (أنّه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً) أي طريقاً (محضاً بين أسباب العلم) بل هو حجة مطلقاً أي سواء حصل من الأدلة الأربعة أي الكتاب والسنة والإجماع والعقل أو من غيرها كالرمل والرؤيا (وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية) حاصله: أنّ الدليل في المسائل الدينية الفقهية والكلامية والأصولية إمّا نقلي قطعي كنص الكتاب والخبر المتواتر، وإمّا نقلي ظني كظواهر الألفاظ وخبر العادل، وإمّا عقلي ضروري والمراد منه هنا المشهورات التي توافق عليه العقول،

كوجوب شكر المنعم لاثبات وجوب المعرفة، وكقبح التجري لاثبات حجية القطع وإن خالف الواقع، وكحسن إعانة العاجز لاثبات استحبابها، وإما عقلي قطعي نظري كحكمه بأن السهو عيب على النبي ﷺ لسقوطه عن الاعتبار لاثبات امتناع سهوه ﷺ وكانتفاء المشروط بانتفاء الشرط لئلا يكون الشرط لغواً لاثبات مفهوم الشرط وكحكمه بأن الأصل في الأشياء الإباحة لإشكال في اعتبار النقل القطعي والظني المعتبر والعقلي الضروري وعدم اعتبار العقلي الظني، وأما العقلي القطعي النظري فالجمهور على اعتباره، ونسب إلى بعض الأخباريين عدمه (لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها) مثلاً بعضهم يستدلون لامتناع سهوه ﷺ بأنه عيب، والآخرين يستدلون لامكانه بأنه لطف على الأمة لئلا يستهزئ بعضهم بعضاً بالسهو فأحدهما خطأ (فلا يمكن الركون) أي الاعتماد (إلى شيء منها).

فإن أرادوا) حاصله: أن قولكم لا يمكن الركون فيه أربع احتمالات:

الأول: إن العقلي النظري لا يحصل منه إلا الظن فيتخيل أنه قطع، وفيه: أنه خلاف الوجدان والبدية.

الثاني: إن المراد أنه إذا أفاد القطع حجة وإذا أفاد الظن فلا، وهذا حق إلا أن المنسوب إلى الأخباري إنكار حجية القطع.

الثالث: (عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف) أي لا يعقل عدم الحجية في القطع الطريقي لأنه إذا حصل القطع من مفهوم قوله - عليه السلام -: الماء إذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء إن القليل يتنجس بالملاقات فلو لم يجز الركون بهذا القطع فمعناه أنه لا يتنجس بالملاقات فيلزم التناقض (ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية) إذ الأدلة كلها مشتركة في الاشتباه والغلط (طابق النعل بالنعل) والحال أنه لم يقل أحد بعدم حجية القطع الحاصل من النقل.

الرابع: قوله (وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط و الاشتباه فيها) بمعنى أن القطع بعد حصوله لا بد من العمل به من أي سبب حصل إلا أنه لا يجوز الرجوع من أول الأمر إلى الأدلة العقلية ليحصل القطع (فلو سلم ذلك واغمض) النظر(عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطاء في فهم المطالب من الأدلة الشرعية).

حاصله: إننا لانسلم كثرة الغلط وعلى تقدير تسليمها، فالأدلة الشرعية أيضاً كذلك، فلا يجوز الخوض فيها أيضاً لامن باب القياس بل من باب حكم العقل أي إذا حكم عقلك أيها الأخباري بعدم جواز الخوض في العقلية فليحكم به في النقلية أيضاً، ومع الاغماض عن المعارضة (فله وجه) لأن الدخول في دليل كثير الغلط مستلزم لتفويت المصالح الواقعية وهو قبيح (وحيث فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل) مثلاً، إذا حكم بحلية شيء كشرب التتن لدليل عقلي كأصالة الاباحة وكان في الواقع حراماً لا يكون معذوراً (إلا أن الشأن) أي الكلام (في ثبوت كثرة الخطاء) في الأدلة العقلية (أزيد مما يقع) من الخطاء (في فهم المطالب من الأدلة الشرعية) أي لم يثبت كون الخطاء في العقلية أزيد من النقلية.

(وقد عثرت) أي صادفت (بعد ما ذكرت هذا) الذي نسب إلى الأخباري (على كلام يحكي عن المحدث الأستر آبادي في فوائده المدنية قال في عداد «شمار» ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين - عليها السلام -) بمعنى أن الضروريات الدينية وهي المشهورات التي تطابق عليه آراء المتدينين كالاقتادات الخمس في الكلام والأدلة الأربعة في الأصول والصلاة والصيام في الفقه مستغنية عن الدليل، وأمّا النظريات المحتاجة إلى الدليل فدليلها منحصر في السنة لأن الأخباري لا يعمل بالعقل النظري ولا بالكتاب ما لم يرد تفسير عن المعصوم والإجماع معتبر من حيث كشفه عن

السنة (قال الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفتنت لها بتوفيق الله تعالى وهي أنّ العلوم النظرية) أي المسائل المحتاجة إلى الاستدلال في كل علم من العلوم (قسمان):

قسم ينتهي إلى مادة) المراد من المادة كل واحد من الصغرى والكبرى (هي) حسية كـ بعض الأوليات نحو الواحد نصف الاثنين والحسيات الظاهرية نحو الشمس مشرقة والباطنية نحو لنا جوع وبعض الفطريات نحو الأربعة زوج وبعض المتوترات نحو مكة موجودة مثلاً، حدوث العالم نظري ينتهي إلى الحسي وهو التغير أو (قريبة من الاحساس) كالتجربيات نحو سقمونيا مسهل للصفراء، وكالعقليات الواضحة نحو العلم كمال وكالأوصاف التي آثارها حسية كالشجاعة والسخاوة، وكالمقدمة المتصلة إلى مقدمة حسية مثلاً كون العالم محتاجاً إلى المؤثر مسألة نظرية تنتهي إلى حدوث العالم، وهي مقدمة متصلة بمقدمة حسية وهي تغير العالم (ومن هذا القسم) علم الجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وعلم الطب فإنّ موضوعه البدن، و(علم) الحكمة الرياضية أي (الهندسة) وموضوعه الكم المتصل تقول المثلث هو ما أحاط به ثلاثة خطوط مستقيمة، هذه حسية، ثم المثلث القائم الزاوية الذي ضلعاها أربعة أشبار مساحته ثمانية أشبار هذه نظرية تنتهي إلى قريب من الحس وهو أنّ أحد ضلعيه يضرب في نصف الآخر أي الأربعة في الاثنين فيحصل الثمانية (والحساب) وموضوعه العدد تقول الواحد نصف الاثنين هذه ضرورية، وتقول مخرج ربع الخمس هو العشرون هذه نظرية تنتهي إلى قريب من الحس، وهو أنّ مخرج الربع الأربعة، ومخرج الخمس الخمسة، فيضرب الأربعة في الخمسة فيحصل العشرون فواحد منه ربع الخمس (وأكثر أبواب المنطق) كقولهم نقيض السالبة الكلية، الموجبة الجزئية ومباحث النسب الأربعة (وهذا القسم) من المعلوم (لايقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الأفكار والسبب في ذلك أنّ الخطاء في الفكر إمّا من جهة الصورة) أي

هيئة القياس كأن يقول هذا الجدار شيء فيه فأرة وكل فأرة لها اذن فهذا الجدار له اذن، وهذا غلط منشأه الخطاء في الصورة لعدم تكرّر الوسط إذ كان حقه أن يقول وكل شيء فيه فأرة له اذن، وهذا فاسد.

(أو من جهة المادة) كأن يقول العالم أثر القديم وأثر القديم قديم فالعالم قديم، وهذا خطأ نشأ من الخطاء في الكبرى لأن أثر القديم لا يكون قديماً لأن آثاره تعالى ليست من قبيل المعلولات الطبيعية التي لاتنفك عن العلة كنور الشمس بل من قبيل الأفعال الاختيارية (و الخطأ من جهة الصورة لايقع من العلماء لأن معرفة الصورة) من كون الصغرى موجبة والكبرى كلية الى آخره (من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة) الصغرى والكبرى (لايتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها إلى الاحساس) بل ولايقع الخطاء فيما يقطع به على سبيل البداهة إذا أي وإن لم يكن محسوساً أو قريباً منه) كـبعض الأوليات نحو النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان هذا إذا لم يكن مما توافق عليه العقول وأما العقلي الضروري فحجة في جميع العلوم.

(وقسم) من المسائل النظرية (ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية) الباحثة عن أحوال المجردات كالواجب تعالى وصفاته وغيرها وموضوعها الوجود (و) الحكمة (الطبيعية) الباحثة عن أحوال الجسم (وعلم الكلام) الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد (وعلم أصول الفقه) الباحث عن أحوال الحجّة في الفقه (والمسائل النظرية الفقهية) الباحثة عن أحكام العبادات والمعاملات (وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم) أي من أجل بعد مواد هذه العلوم عن الحس (وقع الخلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية) كاختلافهم في كيفية علمه تعالى هل هو متصل بذاته أو منفصل عنها الى آخره (والطبيعية) كما يأتي من اختلافهم في أن الجسم مركّب من جوهرين أو جوهر واحد (وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه) كما لا يخفى



(وعلم الكلام) كاختلافهم في إمكان سهو النبي ﷺ (وغير ذلك) كاختلافهم في المنطق في أن قولنا كل انسان كاتب بالقوة مثلاً معناه كل انسان بالإمكان كاتب بالقوة أو معناه كل انسان بالفعل كاتب بالقوة (والسبب في ذلك) الاختلافات في العلوم (إن القواعد المنطقية إنما هي) آلة قانونية (عاصمة) للفكر (من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة).

اعلم أن القياس من حيث الصورة إما اقتراني وإما استثنائي بأقسامها ومن حيث المادة الصغروية والكبروية إما برهاني مؤلف من اليقينيات أو جدلي مؤلف من المشهورات والمسلمات، أو خطابي مؤلف من المقبولات والمظنونيات أو شعري مؤلف من المخيلات أو مغالطي مؤلف من الموهومات والمشبّهات، فالمنطق يعصم عن الخطاء في الصورة لا المادة (إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام) وهي الصناعات الخمس المذكورة (وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلية في أي قسم من الأقسام) فلا يعلم به أن قولنا أثر القديم قديم من اليقينيات البرهانية أو من الموهومات المغالطية نحو كل موجود متحيز (ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك) لأنّ القضايا لاتعد والأذهان مختلفة، فرب قضية تكون يقينية عند بعض وهي وهمية عند آخر.

(ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره) كالأخبار الدالة على أنه تعالى خلط الحق والباطل وجعل تفريقهما إلى الأنبياء (وقال بعد ذلك فإن قلت لافرق في ذلك) أي كثرة الغلط (بين العقليات والشرعيات، والشاهد على ذلك ما شاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع) مع تمسكهم بالأدلة الشرعية (في أصول الدين وفي الفروع الفقهية).

قلت: إنما نشأ ذلك) الاختلاف (من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية) مثلاً يستفاد من بعض الأخبار أنه ﷺ سهى في صلاة

فقبلها بعضهم بانضمام حكم العقل بأن سهوه صلى الله عليه وسلم لطف كما تقدم، وردّها بعضهم وحكم بامتناع السهو منه صلى الله عليه وسلم لأنه عيب فمنشأ الاختلاف انضمام العقل وعدم الاكتفاء بالنقل.

ثم قال (ومن الموضحات لما ذكرنا من أنه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادة الفكر أن المشائين) ذهبوا إلى أن الجسم الطبيعي وهو الجسم مع قطع النظر عن الصور النوعية كالخشب مع قطع النظر عن كونه سريراً مركّب من جوهرين أحدهما الهيولى وهي قوّة خاصة في الجسم بها يستعد للوجود، والآخر الصورة الجسمية المحسوسة التي بها يوجد بالفعل فالماء مثلاً مركّب من الهيولى والصورة الجسمية المائية، وحينئذ إذا صار هواء يبقى الهيولى بحاله وتنعدم الصورة الجسمية المائية وتحدث الصورة الجسمية الهوائية، وكذا إذا جعل الماء في إنائين يبقى الهيولى وينعدم الجسم المتصل المائي ويحدث جسمان متصلان مائيان كما قال (ادّعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين اعدام لشخصه) أعني: الجسم المائي المتصل الواحد (واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى).

اعلم أنهم اثبتوا وجود الهيولى بمقدمتين أحدهما مسألة الاعدام والاحداث بمعنى أن الماء الأوّل في المثال المفروض ينعدم والآخران يحدثان، والآخرى مسألة الارتباط بمعنى أن هذين المائين لم يخلقا من كتم العدم بل من البديهي أن بينهما وبين السابق ما به الاشتراك والارتباط، وهو الذي لاينعدم بل يستمر في كلتا المرحلتين وسمّوه بالهيولى (والاشراقين) ذهبوا إلى أن الجسم جوهر واحد قابل للتشخيصات العارضة، فالماء جوهر واحد متصف بالفعل بالمائية وبالقوة بالهوائية، فإذا صار هواء لاينعدم الجسم بل تزول وصف المائية ويتصف فعلاً بالهوائية، وكذا إذا جعل في انائين يبقى الجسم إلا أنه يزول الاتصال ويتصف فعلاً بالانفصال، فلاحاجة بالتزام الهيولى كما قال: (ادّعوا البداهة في أنه ليس

أعداماً للشخص) والجسم (الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال) فأحدهما خطأ قطعاً مع أنها ادعى البداهة، فليس في المنطق قاعدة بها يعلم أن المقدمات التي ذكرها الطرفان أيها صادقة برهانية وأيها كاذبة مغالطية، ثم الإشراقيون قائلون بأن العلم الحاصل عقيب الدليل لا يحصل من الدليل بل هو اشراق «تابش نور» والمشائيون يمشون على الاستدلال أي يعتقدون بحصول العلم من الدليل .

(ثم قال: إذا عرفت ما مهّدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول إن تمسّكنا بكلامهم - عليهم السلام - فقد عصمنا) وحفظنا (من الخطأ وإن تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه . انتهى كلامه . والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات و) في غير (ما يكون مبادئه قريبة من الاحساس) أي لا يكون حجة في غيرهما (إذا لم تتوافق عليه العقول) فادراك العقل حجة في ثلاث موارد: أحدها ، ضروريات العقول . ثانيها: المحسوسات . ثالثها: ما يقرب من الحسن .

(وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه، منهم السيد المحدث الجزائري - قده - في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه ، قال: بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه) المحدث المتقدم . ثم قال:

(فإن قلت قد عزلت) أي أسقطت (العقل عن الحكم في الأصول و الفروع فهل يبقى له «عقل» حكم في مسألة من المسائل .

قلت: أمّا البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها) بمعنى أنّ الضروريات العقلية معتبرة في جميع العلوم ومثلنا لها سابقاً من الكلام والأصول والفقهاء وغيرها .

(وأما النظريات) فإن كانت منتهية إلى الحس أو قريب منه فالعقل فيها أيضاً معتبر كما تقدم مع الأمثلة، وإن كانت بعيدة عن الحس فإن لم يعارضه دليل آخر فكذلك وإن عارضه دليل آخر (فإن وافقه «عقل» النقل وحكم بحكمه قدم حكمه «عقل» على النقل وحده) كحكم العقل بقبح قصد المعصية فإنه موافق للنقل الدال على العقاب بقصد المعصية إلا أنه معارض بالنقل الدال على عدم العقاب بقصد المعصية فيقدم العقل المؤيد بالنقل على النقل المجرد.

(وأما لو تعارض هو والنقلي) كانكار العقل وحده للمعراج الجسماني لأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام «سوراخ شدن وبهم چسیدن» والنقل المعتبر دل على تحقق المعراج (فلاشك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل) وحده (قال: وهذا) أي تقديم النقل على العقل (أصل بيتي عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة) منها: حكم العقل بامتناع سهو النبي ﷺ مع دلالة الأخبار على سهوه في صلاة، ومنها: حكمه بامتناع المعاد الجسماني لامتناع إعادة المعدوم مع دلالة الأخبار على ثبوته، ومنها: مسألة المعراج.

قال المصنف: (أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك) ونحن ذكرنا بعضه (فليت شعري) «كاش می فهمیدم» حاصله أن بحثنا في القطع وتعارض القطع مع قطع أو ظن آخر كما فرض المحدث أمر غير ممكن أي (إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء) كما امتناع سهوه ﷺ (كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلى على خلافه) فالنقل الدال على سهوه لا بد من طرحه (وكذا) العكس أي (لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى) على سهوه مثلاً (كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع) فتعارض القطعين غير معقول حتى يحكم بتقديم النقل.

(ومن وافقهما) أي الأستر آبادي والجزائري (على ذلك في الجملة، المحدث البحراني في مقدمات الحداثق حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم) الجزائري، أي نقله

(في هذا المقام واستحسنه، إلا أنه) وافقهما في الجملة، لأنه (صرح بحجية) الدليل (العقلي الفطري الصحيح) فالاستر آبادي والجزائري، حكما بعدم اعتبار العقل إلا في بعض الموارد كما تقدم، ولم يفصلوا بين العقلي الفطري وغيره، ولا بين الفقه وغيره، وأما البحراني فحكم في الفطري بالحجية مطلقاً، وفصل في غيره فحكم في الفقه بعدم الحجية وحكم في غيره بمثل ما حكما به (وحكم بمطابقتها للشرع ومطابقة الشرع له).

اعلم أنّ العقل الذي خلق الله النفوس عليه، إن كان خالصاً عن كل وهم وخیال ولم يكن لشيء آخر دخالة فيه أصلاً، فيسمى بالعقل الفطري أي الخلقية الخالي عن عيوب الأوهام ومنه صدر الأحكام البديهية التي هي في غاية البداهة، نحو لنا صانع ولنا وجود، فإنّ الشخص لو جعل في واد فارغ عن كل شيء يحكم عقله هذا بأنّ له صانع، وإن خلط له شيء آخر في حكمه أي كان حكمه بتأييد شيء، فيقال له العقل بقول مطلق أي غير مقيّد بالفطري، ومنه يصدر أكثر الأحكام المسمّى بالعقلية، سيما الأحكام الصادرة من فسقة زماننا، الذين يدعون أنّ لهم عقل أفلاطون، وبالجملة تمييز أنّ أيّ حكم صدر من العقل الفطري وأيّ حكم صدر من العقل المطلق في غاية الإشكال، فكل يدعي عقله فطرياً وعقل خصمه مخلوطاً.

(ثم قال: لمدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم - عليه السلام -) لأنّها توقيفية أي محتاجة باعلان الشرع (لقصور العقل) المخلوط (المذكور عن الاطلاع عليها «فقهية» ثم قال: نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما) أي المسائل التي (لا يتوقف على التوقيف) أي اعلام الشرع كالاقتادات ومسائل أصول الفقه وغيرهما (فنقول: إن كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك) المسألة (بديهاً ظاهر البداهة) كقبح تكليف ما لا يطاق ووجوب شكر المنعم، فإنّهما (مثل الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة

العمل به) سواء عارضه دليل آخر أم لا، (وإلا فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك، فإن عارضه دليل عقلي آخر) كما إذا حكم العقل بأن السهو عيب على النبي ﷺ وحكم أيضاً بأنه لطف على أمته (فإن تأيد أحدهما بنقلي) كما تأيد العقلي الثاني بالأخبار الدالة على سهوه ﷺ في صلاة (كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي وإلا) كحكم العقلاء بأن الناس لا بد و أن يحشروا يوم القيامة بهذه الأبدان لأن الأعمال التي يجزى بها صدرت منها، مع حكمه أيضاً بأن الناس يحشرون بغير هذه الأبدان لامتناع إعادة المعدوم ولم يتأيد أحدهما بالنقل إذ الاستفادة من النقل ليس إلا مجرد الحشر فرضاً (فاشكال .

فإن عارضه «عقلي» دليل نقلي فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي) كحكم العقل بقبح قصد المعصية فإنه معارض بالنقل الدال على عدم العقاب بالقصد إلا أنه مؤيد بالنقل الدال على العقاب بالقصد (كان الترجيح للعقلي، إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات) لتعارض النقل الدال على العقاب مع النقل الدال على عدمه (وإلا) أي وإن لم يتأيد العقل بالنقل كإنكار العقل للمعراج الجسماني فإنه معارض بالنقل الدال على ثبوت المعراج الجسماني (فالترجيح للنقلي وفاقاً للسيد المحدث) الجزائري (المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر) القائلين بتقديم العقل (هذا) أي عدم حجية العقل في الفقه مطلقاً، والتفصيل في غير الفقه بين الصور المذكورة إنما هو (بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق.

أما لو أريد المعنى الأخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام) أي لم يخلط بعيوب التوهّمات (الذي هو حجة من حجج الملك العلام) أي به يحتاج على وجوده تعالى (وإن شذ وجوده في الأنام) لأن أكثر الناس خلطوا عقولهم بالأوهام (ففي ترجيح النقلي عليه إشكال) يأتي وجهه (انتهى).

وفي كلام البحراني موارد للنظر :

الأول: أنه حكم بأن الأحكام الفقهية لا سبيل إليها إلا السماع، فجعل النقل

مقدماً على العقل مطلقاً حتى العقل البديهي (ولأدري كيف جعل الدليل النقلى في الأحكام النظرية) الفقهية (مقدماً على ما) أي على العقلي الذي (هو في البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين) فإذا حكم العقل حكماً قطعياً بديهاً ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً وفرضاً، فكيف يقدم عليه النقل الدال على صحتها فرضاً (مع أن ضروريات الدين والمذهب) كالاقتادات الخمس والصلاة والصيام (لم يزد «بالاثر نيست» في البداهة على ذلك) العقل البديهي، فكما أن البديهيات الدينية من الصلاة والصيام لا تحتاج إلى السماع، فكذلك البديهيات العقلية كالمثال المفروض، فلامعنى لتقديم النقل عليها.

الثاني: قوله: (والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل) حاصله: أن البحراني حكم بترجيح النقل على العقل في غير الفقه أيضاً حيث قال: وإلا فالترجيح للنقل. وفيه أنه (كيف يتصور الترجيح في القطعي) أي كيف يقدم النقل على العقل القطعي (وأي دليل على الترجيح المذكور).

الثالث: قوله: (وأعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين) القطعيين (من دون ترجيح) حيث قال: فإن عارضه دليل عقلي آخر، إلى قوله: وإلا فاشكال (مع أنه) لا يعقل تعارضهما أولاً و (لا اشكال في تساقطهما) ثانياً.

الرابع: قوله: (و) أعجب من ذلك الاستشكال (في تقديم النقلى على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام مع أن) تقديم الفطري على النقل لاشبهة فيه، لأن (العلم بوجود الصانع - جلّ ذكره - إما أن يحصل من هذا العقل الفطري) كمعرفة الأنبياء وغيرهم من ذوي الألباب (أو مما دونه «كمتر از اين» من العقليات البديهية) كعقل الأعرابي الحاكم بأن البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام تدل على المسير أفساء ذات بروج وأرض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف الخبير (بل النظريات المنتهية إلى البداهة) كالمقدمات الاستدلالية التي ذكروها في الكتب الكلامية المنتهية إلى الدور والتسلسل ونحو ذلك.

(والذي يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي) فطرياً كان أو غيره، بديهياً كان أو غيره (فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه) مثلاً نعلم قطعاً أنه تعالى لا جسم له ولا عضو فيه فقله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ يعارضه ظاهراً فيأول اليد بالقدرة لأن الآية لا يمكن طرحها (وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع) والمثل (على حدوث العالم زماناً).

الحدوث، إمّا زماني وهو المسبوقية بالعدم فقط كوجود العالم بعد عدمه، وإمّا ذاتي وهو المسبوقية بالغير أعم من الوجود والعدم كوجود النور بعد عدمه، وبالعكس وإمّا إضافي، وهو أن يكون حدوث شيء متأخراً بالنسبة إلى حدوث الآخر كالابن والأب، وعلى هذا قياس القديم (فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل استحالة تخلف) أي إنفكاك (الأثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان) نحو العالم أثر القديم وأثر القديم قديم، فهذا برهان صورة ومغالطة حقيقة لكذب الكبرى كما قال: (كانت شبهة في مقابل البديهية لكن هذا) التعارض الذي حكم بكونه شبهة في مقابل البداهة إنما يحصل في غير الفطري والبديهي كالمثال المتقدم و (لايتأتى في العقل البديهي من قبيل الواحد نصف الاثنين) كقبح تكليف ما لا يطاق (ولا في العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام) كحسن الاحسان (فلا بد في موارد هما) أي البديهي والفطري (من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه «عقل») أي نلتزم بأنهما لا يعارضان بدليل نقلي قطعي أصلاً حتى يكونا شبهة في مقابل البداهة (لأن الأدلة القطعية النظرية في النقلات) كالمتواتر والإجماع المحصل (مضبوطة) في كتبنا (محصورة ليس فيها شيء يصادم) أي لاشيء منها يعارض (العقل البديهي أو الفطري).

(فإن قلت: لعل نظر هؤلاء) الأخباريين (في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار) حاصله: أن إنكارهم حجية العقل في الجملة ليس من جهة كثرة الاشتباه بل من



جهة الأخبار الدالة على انحصار الطريق بالسمع عن الحجّة - عليه السلام - (مثل قولهم - عليهم السلام - : حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا ، وقولهم - عليهم السلام - : لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وحجّ دهره وتصدّق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون ) بالنصب (أعماله بدلالته فيواليه) بالنصب أي من جاء بالأعمال الحسنة، ولكن لم يعرف حجة الله حتى يأخذ أحكامه منه ويطيعه في أعماله، بطلت أعماله، أي (ما كان له على الله ثواب . وقولهم - عليهم السلام - : من دان الله ) أي تقرب إلى الله (بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا إلى غير ذلك من) الأخبار الدالة على (أنّ الواجب علينا هو امثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه - عليهم السلام - .

فكل حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امثاله) فالأحكام المدركة بالعقل لا يجب امثالها وإن كانت قطعية مطابقة للواقع، لأنّ الحكم الواقعي ما لم يسمع عن الحجّة يكون تعطيلاً، كما قال: (بل يكون من قبيل اسكتوا عما) أي عن الحكم الذي (سكت الله عنه، فإنّ معنى سكوته تعالى عنه «حكم» عدم أمر أوليائه بتبليغه) إلى العباد لمصلحة في ذلك.

(وحيث) كان الامثال مشروطاً بتبليغ الحجّة (فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجّة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع كما يشهد به تصريح الإمام - عليه السلام - بنفي الثواب على التصدّق بجميع المال مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله) فالعقل قاطع بحسن هذا الفعل، وهذا القطع مطابق للواقع بلاشبهة، ومع ذلك نفى الثواب عنه .

إن قلت: مقتضى هذه الأخبار اعتبار توسط تبليغ الحجّة وعدم اعتبار العقل وإن كان فطرياً، فكيف استشكل البحراني في الفطري.

قلت: (ووجه الاستشكال في تقديم النقل على العقل الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجة العقل) الذي أودعه الله في الإنسان (وأنّه حجة باطنية، وأنّه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان و نحوها «اخبار» مما يستفاد منه

كون العقل السليم) الفطري (أيضاً حجة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع) ونبيّ (من داخل كما أنّ الشرع) أي النبيّ (عقل من خارج) فله تعالى حجتان ظاهرية وباطنية يسميان بالرسول والشرع والعقل.

(ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء) أي هذا الذي ذكرناه من جانب الأخباريين من أنّ مرادهم مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الامتثال يشير إليه (ما ذكره السيد الصدر - ره - في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل) كحسن الاحسان وقبح الظلم (ما لفظه: انّ المعلوم) من الأخبار كما تقدم (هو أنّه يجب فعل شيء) كالصلاة (أو تركه) كشرب الخمر (أو لا يجب) كالمستحبات والمكروهات والمباحات (إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما) من الأحكام (من جهة نقل قول المعصوم - عليه السلام - أو فعله أو تقريره لأنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب) كسائر الأحكام (مع حصولها من أي طريق كان) أي ولو حصل من طريق العقل (انتهى موضع الحاجة) ففي الكلام إشارة إلى مدخلية توسط الحجة.

(قلت: أولاً) انّ استدلالهم بهذه الأخبار فيه أربع احتمالات:

أحدها: دلالة الأخبار على عدم حجية القطع الحاصل من العقل. وفيه ما تقدم كراراً من أنّه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع الطريقي من أي سبب حصل.

ثانيها: دلالة الأخبار على تقييد الأحكام الواقعية بالعلم الخاص، بمعنى أنّ الشارع لم يقل: الخمر حرام بل قال: الخمر المعلوم حرمة بالدليل الشرعي حرام، وفيه أولاً: لزوم الدور، إذ يكون حينئذ ثبوت الحرمة للخمر في الواقع موقوفاً على العلم بها والعلم بها موقوف على ثبوتها في الواقع، لأنّ المعلوم لا بد أن يثبت قبل العلم. وثانياً: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ضروري.

ثالثها: ما يأتي في قوله: إلا أن يدعى، إلى آخره.

رابعها: أن نفس الأحكام مطلقة، إلا أن تنجزها مشروط بصدورها عن

الحجة.

وفيه: إننا (نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في) تنجز الأحكام (وجوب اطاعة حكم الله سبحانه، كيف) يكون له مدخلية (والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني) كردّ الودیعة (وعلم) بالبديهة (بوجوب إطاعة الله، لم يحتاج ذلك) أي ردّ الودیعة (إلى توسط مبلغ) وبالجملة، فالعقل لا يحتمل مدخلية توسط الحجّة.

(ودعوى استفادة ذلك) أي مدخلية الصدور عن الحجة (من الأخبار، ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور) وهو قوله - عليه السلام - : حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا، وغيره (عدم جواز الاستبداد) والانفراد (بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية) أي لا يجوز لأحد أن يعتمد في الأحكام بالدليل العقلي الظني ويجعل نفسه بسبب ذلك مستغنياً عن سؤال الحجة (على ما) أي كما (كان متعارفاً) بين الناس (في ذلك الزمان) السابق (من) الاستبداد بالعقل (والعمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل) يعملون بذلك (في مقابلهم «حجج») كما هو دأب العامة (وإلا) أي وإن لم يكن المقصود من الأخبار ما ذكر، بل مدخلية توسط الحجة وتقديم النقل على العقل.

فرد عليه أمران: أحدهما قوله: (فإدراك العقل القطعي) كما هو المبحث (للحكم المخالف للدليل الشرعي) وبعبارة أخرى: تعارض العقل والنقل (على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة بل لانعرف وجوده) إذ في جميع موارد تعارضهما يمكن جمعها، مثلاً نعلم بالعقل القطعي أنه تعالى لا عضوله، فيعارضه قوله ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ فيحمل اليد على النعمة وهكذا (فلا ينبغي الاهتمام به «تعارض» في هذه الأخبار الكثيرة) لأن الاهتمام التام بشيء غير موجود أو نادر

الوجود لغو.

ثانيهما: قوله (مع أنّ ظاهرها «أخبار») مطلق (ينفي حكومة العقل) مطلقاً أي (ولو مع عدم المعارض) والحال أنّ الأخباريين يعملون به عند عدم المعارض (وعلى ما ذكرنا) من أنّ المقصود من الأخبار عدم جواز الاستقلال بالعقل الناقص (يحمل ما ورد من أنّ دين الله لا يصاب بالعقول).

إن قلت: في الأخبار تصريح بمدخلة توسّط الحجة وعدم اعتبار العقل القطعي أيضاً لأنّ حسن التصدّق عقلي قطعي وقد نفى الثواب عنه.

قلت: (وأما نفي الثواب على التصدّق مع عدم) توسّط الحجة وعدم (كون العمل به «تصدّق» بدلالة ولي الله) فالمراد منه خلاف ظاهره لوجود القرينة وهي قوله: (فلو أبقى على ظاهره يدل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام) إذ الحاكم بحسن التصدّق هو العقل الفطري (مع اعترافه «أخباري» بأنّه حجة من حجج الملك العلام، فلا بدّ من حمله على) خلاف الظاهر أي (التصدقات الغير المقبولة مثل التصدّق على المخالفين) من حيث إنهم مخالفون، أي (لأجل تديّنهم بذلك الدين الفاسد كما هو) أي التصدّق بلحاظ أنّهم متدينون بالفاسد (الغالب في تصدق المخالف على المخالف) والعقل الفطري لا يحكم بحسن ذلك بل قبحه (كما) أنّ الغالب (في تصدقنا على فقراء الشيعة) هو التصدّق بلحاظ أنّهم شيعة أي (لأجل محبتهم لأمر المؤمنين - عليه السلام - وبغضهم لأعدائه أو) حمله (على أنّ المراد) ليس هو عدم الثواب بل (حبط ثواب التصدّق) بمعنى أنّ تصدّقهم على الفقير حسن مأجور بحكم العقل الفطري ، إلا أنّ ثوابهم يذهب بالهدر (من أجل عدم المعرفة لولي الله) فإنّ بغض الولي سيئة لا تنفع معها حسنة (أوعلى غير ذلك) بأن يقال: مراده - عليه السلام - نفي الثواب الموجب للجنة بمعنى أنّ تصدّقهم مثاب وثوابهم ينفعهم من حيث تخفيف العقاب، لا دخول الجنة.

وبالجملة: ظاهر الرواية تدل على عدم اعتبار العقل مطلقاً حتى الفطري وهو خلاف مذهب الأخباري أيضاً، فلا بدّ من حملها على أحد ما ذكر.

(وثانياً، سلّمنا مدخلية تبليغ الحجّة في) تنجز الأحكام و (وجوب الاطاعة، لكنّا إذا علمنا إجمالاً) بالكبرى، أي (بأنّ حكم الواقعة الفلانية) كردّ الوديعة (لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة) أي نعلم إجمالاً بالضرورة أنّ الوقائع التي يكثر ابتلاء الناس بها صدر حكمها عن الحجّة، هذا (مضافاً إلى ما ورد من قوله «النبى ﷺ» في خطبة حجة الوداع) وهي حجته الأخيرة (معاشر الناس) جمع معشر بمعنى الجماعات (ما من شيء) واجب (يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلاّ أمرتكم به وما من شيء) حرام (يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلاّ وقد نهيتكم عنه) يدل على أنّه ﷺ بين جميع الواجبات والمحرمات، أعم مما يكثر به الابتلاء أو قلّ (ثم) علمنا بالصغرى، أي (أدركنا ذلك الحكم) الذي صدر عن الحجّة (إمّا بالعقل المستقل) كحكمه بوجوب ردّ الوديعة (وإمّا بواسطة مقدمة عقلية) كاستفادة تنجّس الماء القليل بالملاقات من قوله - عليه السلام -: الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء، بانضمام مقدمة عقلية وهي انتفاء المشروط بانتفاء الشرط (نجزم من ذلك) بالنتيجة، أي (بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة - عليه السلام -) حاصل البرهان، هكذا وجوب ردّ الوديعة الذي استكشفناه بعقولنا حكم يعم به البلوى، وكل حكم عام البلوى صدر عن الحجّة فوجوب ردّ الوديعة صدر عن الحجّة (فتكون الاطاعة بواسطة الحجّة).

إلاّ أن يدعى أنّ الأخبار المتقدمة و) غيرها من (أدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة - عليهم السلام - تدل على مدخلية تبليغ الحجّة وبيانه «حجّة» في طريق الحكم) حاصله: أنّه لا يكفي في تنجز الأحكام مجرد صدورها عن الحجّة، بل يشترط في تنجزها السماع عنه - عليه السلام - (وانّ كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم - عليهم السلام - ولو بالواسطة) كالسماع عن زرارة الذي سمع عنه - عليه السلام - (فهو غير) منجز

ولا (واجب الاطاعة و حينئذ) أي إذا كان السماع شرطاً (فلا يجدي) مجرد (مطابقة الحكم المدرك) بالعقل (لما صدر عن الحجة - عليه السلام -).

لكن) فيه أولاً: أنك (قد عرفت عدم دلالة الأخبار) على اعتبار السماع ولا الصدور، لأنها إنما تدل على عدم جواز الاستبداد بالعقول الظنية.

(و) ثانياً: (مع تسليم ظهورها) في اعتبار السماع (فهو «ظهور» أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي، ولذلك) التعارض (لا فائدة مهمة في هذه المسألة إذ بعد ما قطع العقل بحكم) كوجوب رد الوديعة (وقطع) أيضاً (بعدم رضاء الله جلّ ذكره بمخالفته) أي قطع بعدم مدخلية السماع (فلا يعقل ترك العمل بذلك) الحكم (مادام هذا القطع باقياً، فكلما دلّ على خلاف ذلك) كالأخبار الدالة على مدخلية السماع (فماؤل) كما تقدم (أو مطروح).

نعم، الانصاف أنّ الركون إلى العقل) على وجهين:

أحدهما: الركون إليه لاستنباط الحكم كوجوب ردّ الوديعة وامتناع السهو

على النبي ﷺ وغير ذلك.

ثانيهما: الركون إليه لاستنباط مناط الحكم، كأن يقال مناط حرمة الخمر هو الاسكار لا الحمرة والميعان، لوجودهما في الدبس والماء المباحان، أمّا الركون إليه في استنباط الحكم فلا إشكال فيه، وأمّا الركون إليه (فيما يتعلق بادراك مناطات الأحكام) كاسكار الخمر (لينتقل منها «مناطق» إلى ادراك نفس الأحكام) كحرمة النبيذ (موجب للوقوع في) الغلط و الاشتباه و (الخطأ كثيراً في) الواقع (ونفس الأمر وإن لم يحتمل ذلك) أي الوقوع في الخطأ (عند المدرك) لأنّ القاطع لا يحتمل الخلاف، فلو خاض في ذلك وقطع بما خالف الواقع لم يعذر فقول الأخباريين، إنما يصحّ في هذا القسم فقط، ثم لا يخفى أنّ القياس يوجب الظن وحصول القطع منه كما هو المبحث، نادر جداً.

(كما يدل عليه) أي على عدم جواز الخوض لتنقيح المناط (الأخبار)

المتقدمة وغيرها من الأخبار (الكثيرة الواردة بمضمون أنّ دين الله لا يصاب) ولا يدرك (بالعقول وأنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس).

وأوضح من ذلك كلّ رواية أبان بن تغلب)- بالفتح ثم السكون والكسر- (عن الصادق- عليه السلام- قال: قلت رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: عشر من الإبل قال: قلت: اصبعين، قال- عليه السلام-: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً، قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون) ومقتضى القياس القطعي أن يكون عليه أربعون حتى يكون لكل اصبع عشرًا، ثم قال أبان: (كان يبلغنا هذا) الحكم (ونحن بالعراق، فقلنا: إنّ الذي جاء به شيطان) وما جاء به الرسول (قال- عليه السلام-: مهلاً) أي أسكت (يا أبان، هذا) أي وجوب العشرين في قطع الأربع (حكّم رسول الله ﷺ إنّ المرأة تعاقل) أي تساوي (الرجل إلى ثلث الدية).

حاصله: أنّ الدية الكاملة في قتل الرجل مائة إبل وفي المرأة نصفها، وفي قطع جميع أصابع الرجل أيضاً مائة ابل لكل اصبع عشرة ودية أصابع المرأة نصفها، لا بمعنى أن يكون لكل اصبع خمسة، بل دية أصابع المرأة تساوي دية أصابع الرجل إلى ثلث الدية الكاملة في قتل الرجل وهو ثلاثة وثلاثون إبلاً وثلث ابل (فإذا بلغ الثلث رجع) دية أصابع المرأة (إلى النصف) فدية الأصبع الواحد، عشرة سواء الرجل والمرأة، وفي الاصبعين عشرون كذلك، وفي الثلاث ثلاثون كذلك، وفي الأربعة أربعون في الرجل ونصفه في المرأة لأنّ الأربعين تجاوز عن ثلث الدية الكاملة، فتعود دية المرأة إلى النصف، وهكذا إلى آخر الأصابع (يا أبان إنك أخذتني) أي جعلتني في الضيق (بالقياس، والسنة) أي حكم الله (إذا قيست محق) أي ينفي (الدين).

قوله: (وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان) بقوله مهلاً (على ردّ الرواية

الظنية التي سمعها في العراق) حيث قال: كان يبلغنا بالعراق ، فقلنا: إن الذي جاء شيطان فردّه (بمجرد استقلال عقله) بواسطة القياس (بخلافه «رواية» أو على تعجّبه مما حكم به الإمام -عليه السلام-) حيث قال سبحانه الله فتعجّب (من جهة مخالفته «حكم» لمقتضى القياس).

وبالجملة، توبيخه راجع بحسب الظاهر إلى أحد الأمرين: ردّ الرواية في العراق وتعجبه حين سمع من الإمام -عليه السلام- (إلا أنّ مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام فهو «توبيخ» توبيخ على المقدمات) العقلية القياسية (المقتضية) أي المؤدية (إلى مخالفة الواقع).

وقد أشرنا هنا) حيث قال: نعم الإنصاف إلى آخره (وفي أول المسألة) حيث قال: وإن أرادوا عدم جواز الخوض إلى قوله: فله وجه (إلى عدم جواز الخوض لاستشكاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها «عقلية» في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه «مناط» إليه «حكم» على طريق اللّم) وهو الانتقال من العلة إلى المعلول كحرمة النبذ (لأنّ) الخوض بالمطالب العقلية يوجب كثرة الغلط والاشتباه مع أنّ (أنس الذهن بها «عقلية» يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية) التعبّدية، كما وقع في ذلك بعض الحكماء والفلاسفة. ألا ترى أنّ هؤلاء المتجدّدين حيث جعلوا عقولهم الناقصة المغلوبة معياراً في جميع الأمور وخلّوا قلوبهم عن نور المعنوية لا يثقون بالمنقولات التوقيفية (فقد يصير منشأ لطرح الأمارات النقلية الظنية) كما طرح أبان مع تنزّهه عن الأنس المذكور (لعدم حصول الظن له «مؤنس» منها «أمارات» بالحكم).

وأوجب من ذلك) أي من ترك الخوض في العقلية لاستنباط الأحكام (ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية، لادراك ما يتعلّق بأصول الدين) ووجه الأوجبية أنّ القصور في الحكم الشرعي يوجب المعصية، وأمّا القصور في الاعتقادات ربما يوجب الكفر، كما قال: (فإنّه «خوض» تعريض «رو كردن»



للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أُشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض) في الفكر (في مسألة القضاء والقدر وعند نهى بعض أصحابهم - عليهم السلام - عن) المباحثة و(المجادلة في المسائل الكلامية) كقوله عليه السلام: لا تكلموا في ذات الله ففي هذين النهين إشارة إلى أنّ الخوض في العقليات لا ادراك الاعتقادات يوجب الهلاك (لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار) الناهية لبعض الأصحاب عن المجادلة (انّ الوجه في النهي عن الأخير) أي الوجه في نهى الصحابي ليس هو ما ذكر من أنّ الخوض في العقليات في الاعتقادات يوجب الهلاك، بل (عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة) فمن كان من الصحابة ماهراً في البحث لم يكن منهيّاً، وإنّما المنهي ممن لم يكن ماهراً لأنّه يعجز (فيصير مفحماً «روسياه» عند المخالف ويوجب ذلك) أي كون الصحابي مفهماً (وهن المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف) فالنهي الأخير لا ربط له بما نحن فيه.

## الكلام في قطع القطاع

(الثالث: قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أنّ قطع القطاع) أي كثير القطع «زود باور» كالذي يقطع من القياس والرؤيا وإخبار الصبي وهكذا (لا اعتبار به). لا يخفى أنّ المراد عدم اعتبار قطعه الناشئ عن كونه قطاعاً بحيث لو لم يكن قطاعاً لم يحصل له هذا القطع، كالأمثلة المتقدمة، وأمّا قطعه الناشئ عن الطرق القطعية العادية كالتواتر وعن الطرق الظنية المعتبرة كالخبر الواحد، فلا إشكال فيه (ولعل الأصل) أي المنشأ (في ذلك) البحث (ما صرح به كاشف الغطاء - قده - بعد الحكم بأنّ كثير الشك لا اعتبار بشكّه . قال: وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه) كالذي يظن غالباً بخبر الصبي والرؤيا وغيرهما (فيلغوا اعتبارهما في حقه، انتهى).

أقول: أمّا عدم اعتبار) شك كثير الشك فلأنّ المتبادر من الشك الذي ثبت له الأحكام كصلاة الاحتياط واستيناف الصلاة وغيرهما، إنّما هو الشاك المتعارف، مضافاً إلى النص. وأمّا عدم اعتبار (ظن من خرج عن العادة في ظنه فلأنّ أدلّة اعتبار الظن في كل مقام يعتبر فيه) الظن كالركعتين الأخيرتين و مسألة القبلة وغيرهما، أي الأدلة (مختصة) بحكم التبادر والانصراف (بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس) كأخبار شخص متعارف، فإنّ حصول الظن منه بالقبلة مثلاً من الأمور المتعارفة للأشخاص المتعارفة (لو وجدت تلك الأسباب) أي الخبر مثلاً (عندهم «ناس» على النحو الذي وجد عند هذا الشخص) القطاع، أي بوصف أنّه خبر شخص متعارف، فخرج ما إذا حصل له الظن بأخبار الصبي، لأنّ هذا السبب أي الخبر لو وجد بهذا النحو أي بوصف أنّه خبر الصبي عند سائر الناس لا يحصل لهم الظن بالقبلة.

وبالجمله (فالحاصل من غيرها «اسباب» يساوي الشك في الحكم) أي يعمل عمل الشاك.

(وأمّا قطع من خرج قطعه عن العادة فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها) أي إن كان المراد عدم حجية قطع القطاع في موارد القطع الموضوعي كالركعتين الأولتين فرضاً و (كقبول) الشهادة والفتوى، فإنّ الشارع اعتبر كون الركعتين والشهادة والفتوى عن علم فلا يجدي علم القطاع في صحة ركعته و (شهادته وفتواه ونحو ذلك) إذا حصل علمه بأخبار صبي مثلاً (فهو حق لأنّ أدلّة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا) القطع (قطعاً) لأنّ المتبادر والمتيقن من الدليل أعني قوله فرضاً يقبل الشهادة عن علم هو المتعارف.

(لكن ظاهر كلام من) أي كاشف الغطاء الذي (ذكره «قطاع» في سياق)

أي رديف (كثير الشك إرادة غير هذا القسم) لأنه - ره - حكم أولاً بعدم اعتبار شك كثير الشك أي عدم جريان أحكام الشك في الركعتين الأخيرتين في حقه . قال: وكذا لا عبرة بقطع القطار، وحيث إنَّ الشك هو التردد في الواقع فيراد بالقطع في سياقه احراز الواقع وهو القطع الطريقي (وإن أُريد به عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية إلى الواقع) كوجوب الصلاة و كالركعتين الأخيرتين وهكذا (فإن أُريد بذلك).

حاصله: أن عدم اعتبار قطع القطار بعنوان الطريقية فيه ثلاث احتمالات، فإن اريد (أنه حين قطعه كالشاك) أي يلحق قطعه بالشك كما يلحق به الظن الغير المعبر (فلا شك في أن أحكام الشاك) كالبناء على الأكثر عند الشك في الركعات (وغير العالم) كأصل البراءة لمن لا يعلم وجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان، وعبر بغير العلم ليشمل صورة الشك والظن الغير المعبر (لايجري في حقه) لأن القاطع لا يمتثل الخلاف، فحكم الشرع بعدم حجية قطعه تناقض في نظره (وكيف يحكم) الحكيم تعالى (على القاطع بالتكليف) كوجوب الدعاء (بالرجوع إلى) أصل البراءة وهو (ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم و) كيف يحكم على (القاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً ونحو ذلك) من شكوك الصلاة، فرجوع القاطع إلى وظيفة غير العالم والشاك تناقض.

(وإن أُريد بذلك) أي بعدم اعتبار قطعه (وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله إلى الشك) بأن يقال له الدعاء عند رؤية الهلال لادليل على وجوبه (أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه) بأن يقال له: أنت مريض قطاع (ولو بأن يقال له) أي لو لم يمكن ردعه بقولك هذا ليس بواجب ولم يرتدع بنفسه بقولك أنت مريض فيجب ردعه بقولك (إنَّ الله سبحانه لا يريد منك الواقع) ولا يجب عليك امثال أمره بدعاء الهلال (لو فرض عدم تفتُّنه) أي توجهه (لقطعه بأنَّ الله يريد الواقع منه «قطاع» ومن كل أحد) إذ كل عاقل قاطع بأنَّ الله تعالى يطلب الواقع من كل أحد

إلا أن بعضهم قد يغفل عن قطعه هذا، فإذا قلت له ليس الواقع مطلوباً منك فيستجيبه وبعضهم يتوجه بقطعه المذكور فلا يستجيبه فالقطاع إن كان غافلاً عما ذكر يمكن ردعه بالتورية وإلا فلا.

(فهو «مراد» حق لكنّه «ردع») ليس من باب عدم حجية قطع القطاع بل هو (داخل في باب الارشاد) وهو تعليم الجاهل غافلاً كان أو شاكاً أو قاطعاً بالخلاف كمن قطع بحلية الحرام ثم إن الارشاد لا يجب إلا إذا علم أنه لو لم يرشد لوقع في الخطاء وكان الحكم والموضوع المجهولان متعلقين بالنفوس أو الأعراض أو الأموال المعتنى بها كما سيأتي.

(و) بالجملة (لا يختص) وجوب الارشاد (بالقطاع بل بكل من قطع) بصيغة المعلوم (بما يقطع) بصيغة المجهول (بخطائه فيه من الأحكام الشرعية) الكلية (والموضوعات الخارجية) الجزئية (المتعلقة) صفة الأحكام والموضوعات (بحفظ النفوس) مثال الخطاء في الحكم، كمن قطع بحلية قتل الذمي مثال الخطاء في الموضوع، كمن قطع بأن هذا حربي والحال أنه ذمي (والأعراض) كمن قطع بحلية الربية أو قطع بأن هذه أجنبية والحال أنها ربية (بل الأموال في الجملة) أي إذا كان معتداً به لا كمثل الحبة، كمن قطع بحلية الربوي أو قطع بأن هذا المال هدية له والحال أنه ربوي.

(وأمّا فيما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه) حكماً كان كمن قطع بوجوب الدعاء والحال أنها ليست بواجبة أو موضوعاً كمن قطع بمائة مائع وهو خمر (فلا دليل على وجوب الردع في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ولو بنى على وجوب ذلك) الردع (في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

والفرق بين الارشاد والأمر بالمعروف انّ الأوّل إعلام الجاهل وهو واجب في حق الناس، والثاني حمل العاصي إلى العمل بما يعلمه وهو واجب في حقوق الله

وغيرها كمن يأكل مال اليتيم عالماً بالحرمة أو يترك الصلاة عالماً بالوجوب فيقال له: ﴿الذين يأكلون أموال اليتامى...﴾ أو تارك الصلاة كافر. فعلى هذا لا يجب تعليم الجاهل بحقوق الله لا من باب الإرشاد لاختصاص وجوبه بحقوق الناس، ولا من باب الأمر بالمعروف لاختصاص وجوبه بالعالم العاصي.

نعم لو كان الأمر بالمعروف أعم من حمل العاصي وتعليم الجاهل (كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق أيضاً بين القطع وغيره) فيجب ردع القطع في حقوق الله من باب الأمر بالمعروف.

(وإن أُريد بذلك) أي بعدم الاعتبار (أنه «شأن» بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه) كما إذا صلى باعتقاد الطهارة أو القبلة فانكشف الخطأ (فهو أيضاً حق) وإنما قال: (في الجملة لأنّ المكلف) قطاعاً كان أو غيره (إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع) بما هو (من دون مدخلة للاعتقاد) بأن لم يؤخذ القطع في الموضوع كأن يقول صلّ متطهراً (فالمتى به المخالف للواقع) أي الصلاة بلا طهارة (لا يجزي عن الواقع، سواء القطع وغيره) فيجب عليه الاعادة (وإن كان للاعتقاد مدخل فيه «تكليف») بأن أخذ القطع أو الظن في الموضوع (كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما «جهة» يعتقد كونها قبلة) فبعد كشف الخلاف يعيد القطع لاغيره (فإن قضية هذا) أي أخذ الاعتقاد في الموضوع (كفاية القطع المتعارف لا قطع القطع فيجب عليه الاعادة وإن لم يجب على غيره) المتعارف قطعه.

وبالجملة في موارد القطع الطريقي يجب الاعادة مطلقاً وفي موارد القطع الموضوعي يجب الاعادة على القطع فقط، إلا أنّ البحث في الطريقي دون الموضوعي.

(ثم إنّ بعض المعاصرين «صاحب الفصول» وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع) لا باطلاقه بل (بعد تقييده) أي عدم الاعتبار (بما إذا علم القطع أو

احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً) وبالجملة وجه عدم اعتبار قطع القطاع في هاتين الصورتين (بأنه يشترط) عقلاً (في حجية القطع عدم منع الشارع عنه).

حاصل التوجيه: أن حجية القطع عقلاً مشروطة بعدم منع الشارع عنها والقطاع يتصور على أربع صور:

أحدها: أن يقطع بالمنع أي يقطع بأن حجية القطع مشروطة بعدم القطاعية.

ثانيها: أن يحتمل المنع أي يحتمل أن يكون حجية القطع مشروطة بعدم القطاعية.

ثالثها: أن يكون غافلاً عن احتمال المنع.

رابعها: أن يكون قاطعاً بعدم المنع، ففي الصورتين الأولتين يصح توجيه المنع إليه، وفي الأخيرتين يقبح كما لا يخفى قوله: (وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع) إشارة إلى الصورة الرابعة التي لا يصح منع الشارع فيها.

قوله: (إلا أنه «عقل» إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع) إشارة إلى الصورة الثانية التي يصح منع الشارع فيها وغرضه أنه عند احتمال المنع يصح توجيه المنع إلى القطاع، إلا أنه ما لم يثبت يحكم ظاهراً بالحجية (وأنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك) التوجيه وهو قوله بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه (عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه) فإن القطاع بأن هذا خمر يرتبه الحرمة بالضرورة، لأنه يرى الواقع وقول الشارع لا تعمل بقطعك تناقض في نظره (مع فرض كون) القطع طريقياً بأن تكون (الآثار آثاراً له «شيء») بأن تكون الحرمة أثراً للخمر لا للخمر المعلوم.

(والعجب أن المعاصر مثل لذلك) أي لمنع الشارع عن العمل ببعض

أقسام القطع (بما إذا قال المولى لعبده: لا تعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به

من قبل عقلك أو يؤدي إليه حدسك) واجتهادك (بل اقتصر على ما يصل إليك منّي بطريق المشافهة والمراسلة وفساده «مثال» يظهر مما سبق من أوّل المسألة) أي مبحث القطع (إلى هنا) وهو أنّ القطع بعد حصوله لا يمكن المنع عن العمل به من أي سبب ولأيّ شخص حصل ولكن يمكن المنع عن الخوض في الأسباب والظاهر في المثال هو المنع عن الخوض في المقدمات العقلية والحدسية لا المنع عن العمل بعد حصول القطع.

## الكلام في العلم الاجمالي

(الرابع أنّ) الحكم (المعلوم إجمالاً) كوجوب الظهر أو الجمعة (كالمعلوم بالتفصيل) كالواجبات والمحرمات المفصلة، وبعبارة أخرى العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي (في الاعتبار) واثبات التكليف (أم لا) بل هو كالمجهول رأساً الذي تجري فيه البراءة، كحرمة شرب التنن فيه أقوال:

أحدها: أنّ العلم الإجمالي كالجهد رأساً لقبح الخطاب بالمجمل كما يظهر من القمي والخوانساري - رحمهما الله - ولأنّ موضوع البراءة وهو الجهل بالتكليف موجود بالنسبة إلى خصوص كل من المحتملين ولا منافاة بين وجوب أحدهما واقعاً وعدم وجوب شيء منهما في الظاهر، ولعل تجويز المجلسي - ره - ارتكاب كلا المشتبهين مبني عليه .

ثانيها: أنّه يقتضي حرمة المخالفة ووجوب الموافقة لصحة المؤاخذة بحكم العرف والوجدان و لكن يمكن إذن الشارع في أحدهما أو كليهما لأنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كما مر.

ثالثها: أنّه علة لوجوب الاحتياط لاستقلال العقل بتنجز التكليف به وقبح

الإذن من الشارع في المعصية ولو احتمالاً.

رابعها: وهو مختاره - ره - أنه علة لحرمة المخالفة بحكم العقل المستقل بالتنجز ومقتض للموافقة القطعية لإمكان جعل أحد المحتملين بدلاً عن الواقع والتعبير بالمعلوم الاجمالي والتفصيلي لا بالعلم الاجمالي والتفصيلي، لأنّ الاجمال لا يتصوّر في نفس العلم بل في متعلّقه.

(والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وإنّ الحكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف أم هو كالمجهول رأساً وأخرى أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي) كالعلم بوجوب الظهر تفصيلاً مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس (أو الاجمالي) كوجوب احدى الصلاتين (المعتبر) احتراز عن العلم الاجمالي المردد بين أمور غير محصورة، كنجاسة واحد من الألف (فهل يكفي في امثاله بالموافقة الاجمالية).

وبعبارة أخرى: إذا كفى العلم الاجمالي في الاثبات فهل يكفي الامتثال الاجمالي في الاسقاط (ولو تيسر العلم التفصيلي) بأن كان باب العلم منفتحاً (أم لا يكفي به) أي بالاحتياط (إلا مع تعذر العلم التفصيلي، فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل) بالرجوع إلى العارف به (ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلاة) الواحدة (في ثوب طاهر.

والكلام من الجهة الأولى) وهي جهة اثبات التكليف (يقع من جهتين، لأنّ اعتبار العلم الاجمالي) من حيث اثبات التكليف (له مرتبتان) عالية ودانية.

(الأولى) الدانية (حرمة المخالفة القطعية) أي هل يثبت بالعلم الاجمالي وجوب احدى الصلاتين بحيث يحرم ترك كليهما؟

(والثانية) العالية (وجوب الموافقة القطعية) أي هل يثبت بالعلم الاجمالي وجوب إحدى الصلاتين بحيث يجب الجمع بينهما (والمتكفل للتكلم في المرتبة



الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند) البحث عن (الشك في المكلف به) كالأمثلة المتقدمة (فالمقصود) الفعلي (في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى) الخفية.

وبالجملة هنا مقامان: حجية العلم الاجمالي، وكفاية الامثال الاجمالي، والمقام الأول له مرتبتان: حرمة المخالفة، ووجوب الموافقة، فالمقام الثاني والمرتبة الأولى من المقام الأول يذكران هنا والمرتبة الثانية منه يذكر في الاشتغال.

(ولنقدم الكلام في المقام الثاني) لاختصاره (وهو كفاية العلم الاجمالي) الحاصل بالاحتياط (في الامثال، فنقول: مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في) مقام (الامثال بالعلم الاجمالي بإتيان المكلف به) والمراد بالقاعدة هو أن مشخص الطاعة والمعصية هو العقل والعقلاء كما أنّها الحاكمان أيضاً بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، ولا ينبغي الارتباب في أن العقل والعقلاء يحكمان بحصول الطاعة بالاحتياط في امثال الأوامر العرفية ولو مع التمكن من الامثال التفصيلي، فلا محال يحكمان بحصولها به في امثال أحكام الشرع أيضاً إلا إذا ثبت المنع في خصوص امثال الأحكام الشرعية.

(أمّا فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الطاعة ففي غاية الوضوح).

إعلم، أن التكليف المعلوم بالاجمال إمّا توصلي يسقط بمجرد الموافقة، كغسل الثوب، وإمّا تعبدي لا يسقط إلا بقصد الطاعة، كالصلاة، والاحتياط في كل منهما يتصوّر بثمان صور: لأن الاحتياط إمّا بالتكرار، كغسل الثوبين وإتيان الصلاتين أو بإتيان الأكثر، كأداء دينارين عند تردد الدين بين الواحد والاثنين، وإمّا إتيان الصلاة مع السورة وعلى كلا التقديرين إمّا متمكّن من العلم التفصيلي، أو الظن المطلق أو الخاص وإمّا غير متمكّن من شيء منها ولما لم يكن فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية لم يتعرّض المصنف - ره - بهذه الحيشة، فنقول :

لاشك في كفاية الاحتياط في سقوط التكليف التوصلّي في جميع صورته

الثانية، لأنه يسقط بمجرد الموافقة وهي تحصل بالاحتياط، نعم استحقاق الثواب فيه يتوقف على قصد الطاعة ومعه يلحق بالتعبدي الذي يأتي الكلام فيه.

(وأما فيما) أي في التعبدي وهو ما (يحتاج) سقوطه (إلى قصد الطاعة) فمع العجز عن تحصيل الاعتقاد التفصيلي علماً كان أو ظناً خاصاً أو مطلقاً لإشكال ولاخلاف في كفاية الاحتياط سواء حصل بالتكرار أو باتيان الأكثر، نعم حكم الحلّي بالصلاة عارياً عند اشتباه الثوب، ولعله لتوهم اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادة وتقديمه على اعتبار الساتر، وأما مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي (فالظاهر أيضاً تحقق الطاعة) أي كما أنّ المطلوب في التوصل هو مجرد الموافقة يتحقق بالاحتياط، كذلك المطلوب في التعبدي وهو الطاعة تتحقق به (إذا قصد الاتيان بشيئين مثلاً يقطع بكون أحدهما المأمور به، ودعوى أنّ العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به «مقرب» ولا يكفي العلم بعده) أي بعد اتيان العمل المقرب (باتيان «مقرب» ممنوعة).

اعلم، أنّ ما يتوهم كونه مانعاً عن الاحتياط بالتكرار في العبادات الشرعية مع التمكن من تحصيل العلم وجوه سبعة:

أحدها: ما ذكر من أنّ مجرد قصد التقرب لا يكفي في حصول الطاعة وصدق العبادة، بل لابد من التمييز وهو في المتباينين تمييز أيّهما واجب وأيّها لغو، وفي المشكوك بدواً تمييز أنّه مطلوب أو لغو، وعلى فرض احراز المطلوبة واجب أو مندوب، وفي الأقل والأكثر تمييز أنّ الجزء مطلوب أو لغو، وعلى تقدير احراز المطلوبة واجب أو مندوب، وفي الاحتياط اخلال بالتمييز، وهذا فاسد (إذ لا شاهد لها) من الشرع في الكتاب والسنة ولا من العقل (بعد تحقق الطاعة) عقلاً (بغير ذلك) التمييز (أيضاً) نعم لو قلنا باعتبار قصد الوجه يعتبر التمييز مقدمة له.

ثانيها: اعتبار قصد الوجه بأن ينوي الوجوب جزماً حين اتيان الواجب وكذا

المدنوب فلا يكفي اتيان المتباينين بقصد وجوب أحدهما ولا اتيان المشكوك بدويًا بقصد احتمال الوجوب وكذا الجزء المشكوك.

وفيه انه لا دليل على اعتباره شرعاً لعدم ذكر منه في الآثار ولا عقلاً لاستقلاله بتحقق الطاعة بالاحتياط واستدل على اعتباره بأن تعلق الطلب بالعبادات الشرعية ليس بما هي أفعال مخصوصة بل إنما هو لأجل عناوين منطبقة عليها مجهولة لنا، وهذه العناوين إن لم يتعلق بها القصد إنما لا يتحقق أصلاً إن كان من العناوين القصدية كالقيام للاكرام، وإما يتحقق قهراً كتحقق التأديب بالضرب للايذاء وعلى كلا التقديرين لا تصدق الطاعة فلا بد من قصد هذا العنوان إن كان معلوماً أو قصد الوجوب الناشئ عنه مثلاً.

وأجيب عنه أولاً: بالنقض، بصورة تعذر تحصيل الاعتقاد، فإن القضية العقلية لا تقبل التخصيص، وثانياً: بأن قصد الوجه يتأتى من المحتاط أيضاً كتأتي قصد القربة ولا وجه لاعتبار التمييز، وثالثاً: بأن طريق قصد العنوان لا ينحصر بقصد الوجه بل يكفي قصد كل عنوان ينطبق على عنوان المأمور به، كالظهر والجمعة، نعم قد ينحصر ذلك في قصد الوجه كما في النوافل المرتبة.

ثالثها: أدلة وجوب تحصيل العلم، وفيه: أنها إما تدل على كون التحصيل واجباً نفسياً كفاثياً لثلاً تندرر الأحكام، فلا تنافي كفاية الاحتياط في الطاعة، وإما يدل على كونه واجباً مقدمة للعمل، فالاحتياط أيضاً طريق العمل.

رابعها: لزوم اللعب، وفيه: أن غاية الأمر لزوم اللعب في ضمن الطاعة عند كثرة التكرار إذا لم يتعلق به غرض، كالسهولة.

خامسها: أن طريق العلم يقيني الكفاية في الامتثال، وطريق الاحتياط مشكوك الكفاية، وسيأتي توضيحه مع جوابه.

سادسها: أن قصد الوجه إن كان معتبراً فهو شرط لتحقق الطاعة فعند

الشك يجب الاحتياط عقلاً، وسيأتي توضيحه مع جوابه (فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات، العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي).

سابعها: قوله: (لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة، بل الظاهر المحكي عن الحلّي في مسألة الصلاة في الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي) حيث حكم بالصلاة عارياً (وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً) كما مر (وحيث فلا يجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوب طاهر أن يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصليّ إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما).

والجواب: أنّ المسألة عقلية لا ينفع فيها الإجماع المحصل لو حصل، فكيف بالمنقول والشهرة، مضافاً إلى احتمال استناد المجمعين إلى الأمور المذكورة المردودة والسيرة لا تدل على عدم كفاية الاحتياط لاحتمال كون منشؤها السهولة (لكن الظاهر من صاحب المدارك التأمل، بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة، ولعلّه متأمل في الكل إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة).

وأما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً) كالاستعاذة والسورة (فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي) وما يتوهم كونه مانعاً عن هذا الاحتياط أمور ستة:

١ و ٢- اعتبار التمييز وقصد الوجه في الجزء، وقد عرفت عدم اعتبارهما.

٣- أدلة وجوب تحصيل العلم وقد مرّ جوابه.

٤- إنّ طريق العلم يقيني الكفاية في الامتثال ويأتي جوابه.

٥- إن هذه الوجوه لأقل من ايراثها الشك في اعتبار قصد الوجه في الامتثال ومعه يجب الاحتياط وسيأتي ما فيه.

٦- قوله (لكن لايبعد ذهاب المشهور إلى ذلك) المنع (بل ظاهر كلام السيد الرضي - ره - في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير «امضاء» أخيه السيد المرتضى له «كلام» ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لايعلم أحكامها) نقل ان السيد الرضي اعترض على المرتضى - ره - حيث حكم بصحة صلاة من أتم في السفر جهلاً بأننا أجمعنا على بطلان صلاة الجاهل بالأحكام وأجاب المرتضى - ره - بجواز تغير الحكم بالجهل بأن يكون الواجب واقعاً على المسافر الجاهل التمام وعلى العالم القصر وانتظر توضيح مرامه في خاتمة البراءة والاشتغال. (هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي .

وهل يلحق بالعلم التفصيلي، الظن التفصيلي المعتبر) أي إذا قلنا بتقديم العلم التفصيلي على الاجمالي فلو لم يمكن تحصيل العلم التفصيلي ولكن أمكن الأخذ بالظن فهل هو أيضاً كذلك (فيقدم على العلم الاجمالي أم لا ؟ التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان ممّا) أي من قبيل الظن المطلق الذي (لم يثبت اعتباره إلا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين) يتمسكون به (لأثبات حجية الظن المطلق) أي أيّ ظن كان (فلا اشكال في جواز ترك تحصيله) أو ترك العمل به على تقدير وجوده فعلاً (والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار) وما يتوهم كونه مانعاً عن هذا الاحتياط أمور خمسة:

١ و٢- اعتبار التمييز وقصد الوجه في الجزء وقد عرفت فسادهما.

٣- أدلة حجية الظن المطلق وهو الانسداد ونحوه وستعرف ما فيه.

٤- إن طريق الظن يقيني الكفاية في الامتثال ويأتي توضيحه مع جوابه.

٥- إن هذه الوجوه لأقل من ايراثها الشك فيجب الاحتياط وستعرف

ما فيه.

(والعجب ممن) أي من القمي - ره - حيث (يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق) والانسداد (ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والآخذ بالاحتياط) وستعرف أن مقتضى الانسداد جواز الأخذ بالظن الحاصل من اجتهاد أو التقليد لاتعين الأخذ به وعدم كفاية الاحتياط (ولعل الشبهة من جهة اعتبار) التمييز و(قصد الوجه ولابطال هذه الشبهة واثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر) لعل نظره إلى خاتمة مبحث البراءة والاشتغال.

(وأما إذا توقف الاحتياط على التكرار) كاتيان الصلاتين (ففي جواز الأخذ به «احتياط» وترك تحصيل الظن) أو ترك العمل بالظن الموجود (بتعيين المكلف به أو عدم الجواز) ووجوب الأخذ بالظن (وجهان من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت) بالانسداد (إلا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه «ظن» وأما تقديمه «ظن» على الاحتياط فلم يدل عليه دليل) الانسداد (ومن أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية) والتقييد بالحكمية من جهة أن الانسداد عند القائلين به مختص بها، وأما الشبهات الموضوعية فلم يقل فيها أحد بالانسداد لكثرة الظنون الخاصة فيها من يد أو سوق مسلم أو غيرهما (مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء).

اعلم، أن ما يتوهم كونه مانعاً عن الاحتياط المذكور أمور سبعة:

١، ٢، ٣، ٤، ٥- اعتبار التمييز وقصد الوجه ودلالة الانسداد على حجية

الظن ولزوم اللعب والسيرة، وقد مر جواب الكل .

٦- إن هذه الوجوه لأقل من ايراثها الشك فيجب الاحتياط لما يأتي مع

جوابه .

٧- قوله (مع أن) الاحتياط ليس باحتياط ، لأن (جواز العمل بالظن

إجماعي) عند الانسداد وجواز تكرار العبادة اختلافي (فيكفي في عدم جواز

الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال) حاصله أن الاعتقاد التفصيلي يقيني الكفاية في الامتثال، والاحتياط مشكوك الكفاية فيه، ومجرد هذا الشك يكفي في حكم العقل بعدم جواز الأخذ بالاحتياط ووجوب الأخذ بالطريق متيقن الكفاية، كما أن مجرد الشك في كفاية الظن يكفي في وجوب تحصيل العلم، ومجرد الشك في جواز العدول عن رواية إلى أخرى، أو عن مجتهد إلى آخر يكفي في عدم جواز العدول إلى غير ذلك من موارد دوران الأمر في طريق الامتثال بين التعيين والتخير، وإن لم نقل بوجوب الأخذ باليقين في سائر موارد دوران الأمر بينهما.

(والحاصل أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً) مطلقاً (وبين) الاحتياط أي (تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو اجمالاً فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي) وهو كون التكرار خلاف السيرة وكون العمل بالظن جائزاً بالاتفاق (يكون الثاني «احتياط» مقدماً على الأول «ظن» في مقام الاطاعة بحكم العقل والعقلاء) لأن فيه احراز الواقع ووصول مصلحته (لكن بعد) كونه خلاف السيرة وبعد (العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات) وإن كان جوازه في العرفيات من المستقلات العقلية كما مر (من جهة) أي سبب الشك في جواز الاحتياط في الشرعيات (منع جماعة من الأصحاب عن ذلك واطلاقهم اعتبار نية الوجه) أي حكموا باعتباره في صورة إمكان الأخذ بالظن أيضاً (فالأحوط ترك ذلك) التكرار والرجوع إلى الظن، وأشار إلى جوابه بقوله: (وإن لم يكن) ترك الاحتياط بالتكرار (واجباً).

حاصل الجواب: أن الشك إن كان من ناحية العقل فيستقل بعدم الكفاية كمسألة كفاية الظن وأخواته وإن كان من ناحية الشرع فيحكم بالكفاية كما فيما نحن فيه، فإن العقل مستقل بكفاية الاحتياط في الامتثال، غاية الأمر أنه يحتمل أن يمنع عن ذلك في امتثال أحكام الشرع فما لم يثبت المنع يحكم بكفاية الاحتياط

والمنع لم يثبت (لأنّ نية الوجه لو قلنا باعتباره فلانسلمه إلّا مع) إمكان (العلم بالوجه أو الظن الخاص لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلّا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه) حاصله: أنّ القائل بحجية الظن المطلق أثبتها بمقدمات وهي أنّ باب العلم منسد والتكاليف على عهدتنا والاحتياط غير واجب بالاجماع وأصل البراءة خروج عن الدين فمن مقدمات اثبات حجية الظن هو عدم وجوب الاحتياط لعدم جوازه (فكيف يعقل تقديمه «ظن» على الاحتياط) نعم، الأحوط ترك الاحتياط.

(وأمّا لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص) أي بدليل خاص غير الانسداد، وقد ذهب المشهور إلى وجود الظنون الخاصة مثل خبر العادل و ظن المجتهد وفتواه وغير ذلك (فالظاهر أنّ تقديمه «ظن» على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه).

اعلم، أنّ الوجوه المتوهم كونها مانعة عن الاحتياط باتيان الأكثر مع وجود الظن الخاص أو إمكان تحصيله خمسة:

١- دليل الحجية. وفيه: أنّه لا يدل على تعين العمل به.

٢، ٣- اعتبار التمييز وقصد الوجه (وحيث قد رجّحنا في مقامه) وهو مبحث التعبدية (عدم اعتبار) التمييز و(نية الوجه، فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن) أو الأخذ بالظن على فرض وجوده (والأخذ بالاحتياط، ومن هنا يترجّح القول بصحة عبادة المقلد «عوام» إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد).

٤- إنّ الاعتقاد التفصيلي يقيني الكفاية وإليه أشار بقوله: (إلّا أنّه «احتياط» خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة) وقد مرّ أنّ هذا لا يستلزم وجوب الأخذ بالظن بل أولويته.

٥- إنّ هذه الوجوه لأقل من ايرائها الشك فيحكم العقل بأخذ الظن



وسياتي ما فيه.

(وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو) كان (إجمالاً) وبالتكرار (أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به «واقع» ولو كان تفصيلاً) و ما يتوهم كونه مانعاً عن الاحتياط أمور سبعة:

١- (أدلة الظنون الخاصة) وفيه: أنها (إنما دلت على كفايتها عن الواقع لاتعين العمل بها «ظنون» في مقام الامتثال).

٢، ٣، ٤- اعتبار التمييز وقصد الوجه ولزوم اللعب، ومرّ جواب الكل.

٥- كون الاحتياط خلاف الاحتياط كما قال (إلا أن شبهة اعتبار) التمييز (ونية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك) الاحتياط. وفيه: أن الأخذ بالظن أولى لا أنه واجب.

٦- السيرة كما قال (مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة) ومرّ ما فيه.

٧- قوله: (مع امكان أن يقال إنه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به) أي إذا قطعنا بأن الغرض من إيجاب الصلاة هو التعبد باتيانها (لاحصوله «مأمور به» بأي وجه اتفق) كما يجب غسل الثوب، و بالجملة إذا قطعنا بالتعبدية وشككنا (في أن الداعي هو التعبد بإيجاده «صلاة» ولو في ضمن أمرين أو أزيد أو التعبد بخصوصه) بحيث يكون (متميزاً عن غيره فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني).

اعلم، انه قد يشك في اعتبار جزء للمأمور به كالسورة فليل بالاحتياط للشك في المكلف به أو في حصول الغرض وبالبراءة للشك في وجوب الزائد، وقد يشك في اعتبار قصد الطاعة أي في التعبدية والتوصيلية، فليل بالأولى للآيات

والأخبار الأمر بالعبادة مخلصاً، وقيل بالثانية لاطلاق الأمر، وقيل بالاحتياط لاستقلال العقل باعتبار قصد الطاعة في معلوم التبعديّة ومشكوكها لاستقلاله بوجوب اسقاط الأمر المتوقف باحراز حصول الغرض المتوقف بالقصد المذكور، وقيل بالبراءة لأنّ قصد الطاعة كسائر الأجزاء إنّما يعتبر باعتبار الشارع واستقلال العقل بوجوبه احرازاً للغرض فاسد جداً لأنّ الواجب هو اتيان المأمور به لا احراز الغرض منه لأنّه من قبيل الدواعي كالسنبل في الزرع المحتاج بأمور غير اختيارية من المطر وغيره، لامن المسببات التوليدية كاسهال الصفراء في السقمونيا فمع الشك تجري البراءة كالسورة.

وفيه: أنّ اعتبار الشارع إيّاه في نفس الأمر بالصلاة دوري واعتباره بأمر مستقل لغو لاستقلال العقل باعتباره حتى في مورد الشك في التبعديّة وقد يشك في اعتبار أمر زائد على قصد الطاعة كالتمييز وقصد الوجه، فالبراءة عند الشك في أصل التبعديّة براءة هنا أيضاً، والاحتياطي فيه احتياطي هنا أيضاً، والمصنف - ره - مع كونه براءة تياً هي هنا احتمال الاحتياط هنا بزعم أنّ التبعديّة تعلم بالشرع، وكيفية الطاعة يرجع فيها إلى العقل المستقل بالاحتياط.

(وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع) القيد (باطلاقه «دليل» كما لا يخفى) حاصل التوهم أنّ اعتبار الامتثال التفصيلي تقييد في دليل العبادة وظاهره الاطلاق، ودفعه أنّ اعتبار الامتثال التفصيلي كاعتبار قصد الطاعة على تقدير اعتباره إنّما هو من أجل الدخول في الغرض فمع الشك فيه يستقل العقل باعتباره وليس مما يمكن اعتباره في المأمور به حتى يتصوّر في الأدلة اطلاق وتقييد بالنسبة إليه حتى يتمسك عند الشك بالاطلاق.

وفيه أولاً: أنّه لا شك في عدم اعتبار قصد الوجه، وثانياً: أنّ احتمال اعتباره إن كان من ناحية العقل فيستقل باعتباره، وإن كان من ناحية الشرع كما هو المفروض لما مر من استقلال العقل بحصول الطاعة بالاحتياط فيحكم بالبراءة،

ولذا لم يجزم المصنف - ره - بوجود هذا الاحتياط، بل أتى بلفظ الإمكان (وحيثذ) أي إذا أمكن ما ذكر (لا ينبغي بل لا يجوز) لمن أراد الاحتياط (ترك الاحتياط) التام وهو الجمع بين الرجوع إلى الاعتقاد الظني والعمل بالاحتياط (في جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل) أي إحراز (الواقع أولاً بظنه المعبر) فيعمل أولاً بالظن (من التقليد) إن كان عواماً (أو الاجتهاد) أي يجتهد (بأعمال الظنون الخاصة) إن كان انفتاحياً (أو المطلقة) إن كان انسدادياً (واتيان الواجب) الذي تميز بالظن كالجمعة (مع نية الوجه ثم الاتيان بالمحتمل الآخر) كالظهر (بقصد القربة من جهة الاحتياط) أي باحتمال الوجوب.

(وتوهم أنّ هذا) أي اتيان الآخر باحتمال الوجوب لا بقصد الوجوب (قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب) الواقعي (ما أتى به بقصد القربة) أي الظهر (فيكون قد أخلّ فيه بنية الوجوب مدفوع بأنّ) هذا الذي ذكر هو غاية الاحتياط و(هذا المقدار من المخالفة للاحتياط) أعني: اتيان المحتمل الآخر بقصد القربة مع احتمال أن يكون هو الواجب واقعاً (مما لا بد منه) ولعلاج له (إذ لو أتى به) أي بالمحتمل الآخر (بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً) لأنّ وظيفته ليس إلاّ العمل بما أدى إليه الاجتهاد أو التقليد كما قال (لعدم وجوبه) أي الآخر (ظاهراً على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعبر) كالجمعة (وإن شئت قلت: إنّ نية الوجه ساقطة فيما يؤتي به من باب الاحتياط إجماعاً) سواء كان الاحتياط واجباً كإتيان الظهر والجمعة عند عدم التمكّن من تحصيل الاعتقاد التفصيلي على القول بالاحتياط، أو جائزاً كما أتى بالجمعة بالظن المعبر وأتى بالمحتمل الآخر احتياطاً (حتى من القائلين باعتبار نية الوجه) والتميز (لأنّ لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط) أي لو قال أحد باعتبار نية الوجه في جميع موارد العبادات لكان (معناه عدم مشروعية الاحتياط) أبداً (وكونه «احتياط» لغواً) لأنّ الاحتياط لا يجمع نية الوجه لأنّه الاتيان باحتمال

الوجوب لا يقصد الوجوب (ولأظن أحداً يلتزم بذلك) أي بعدم مشروعية الاحتياط بل كل أحد يجوزه ولو في بعض الصور، كالاختياط التام الذي ذكره المصنف - ره - أخيراً (عدا السيد أبو المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط) حاصله: أنهم استدلوا على كون الأمر للوجوب بوجوه:

منها: أنّ حمله على الوجوب أحوط لأنه يشمل الاستحباب من حيث الطلب والثواب والمصلحة وغيرها مع زيادة، وأجاب عنه ابن زهرة بأنّ حمله على الوجوب ضد الاحتياط، إذ يلزم حينئذ أن يعتقد وجوب المأمور به ويأتي به بقصد الوجوب ويعتقد على حرمة تركه، وكل ذلك قبيح لمن يحتمل كون الأمر للندب وظاهر هذا الكلام عدم تشريع الاحتياط وكون الاحتياط ضد الاحتياط، وفيه ما لا يخفى (وسياتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طي مقدمات دليل الانسداد).

أمّا المقام الأول: وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره) أي هل هو يثبت التكليف (كالتفصيلي) أم هو كالجهل رأساً (فقد عرفت أنّ الكلام في اعتباره) تارة في اسقاط التكليف به وقد مرّ مفصلاً، وتارة في اثبات التكليف به وله مرتبتان عليا وسفلى: أمّا العليا (بمعنى وجوب الموافقة القطعية) كإتيان الظهر والجمعة (وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية) كإتيان الظهر فقط أو الصلاة بلا سورة (راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط والمقصود هنا) المرتبة السفلى أي (بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبته «اعتبار» حرمة المخالفة القطعية) كترك الظهر والجمعة معاً.

(فنقول) الشك إمّا في أصل التكليف، وإمّا في نوع التكليف، وإمّا في المكلف به، وإمّا في نوع التكليف والمكلف به معاً، أمّا الأوّل: فهو الشك البدوي لعدم مفارنته بالعلم الاجمالي، سواء كان شبهة حكمية كحرمة التن ووجوب دعاء الهلال، أو موضوعية كحرمة هذا الإناء ووجوب قضاء صبح اليوم وهذا يأتي في

البراءة، والثلاثة الأخيرة يقال لها الشك المقارن للعلم الإجمالي وكل واحد من هذه الثلاثة إما شبهة حكمية، أو موضوعية، وسنبيّن فرقهما، وهذه الصور الست مقصودة بالذكر هنا.

فنبول: (إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة لأنّ الإجمال الطارئ) أي العارض (إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبينّ نفس الحكم) أي الشك في المكلف به مع تبينّ التكليف (تفصيلاً كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب) المعلوم تفصيلاً (في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر أو الجمعة وحكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك) أي أيّ الإثنين خمر مثلاً (وإمّا من جهة نفس الحكم مع تبينّ موضوعه) أي الشك في نوع التكليف مع تبينّ المكلف به تفصيلاً (كما لو شك في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلي) كالجهر بالبسملة في الصلاة الإخفائية (أو الجزئي) كهذه المرأة التي لا يعلم أنّها حلف على وطئها أو على تركه (تعلّق به الوجوب، أو الحرمة، وأمّا من جهة الحكم والمتعلّق جميعاً) أي الشك في نوع التكليف والمكلف به معاً (مثل أن نعلم) إجمالاً (أنّ حكماً من الوجوب والتحرّيم تعلّق بأحد هذين الموضوعين) الكليين، كما إذا لم نعلم أنّه قال يجب أو يحرم، ولم نعلم أيضاً أنّه علّقه بالدعاء عند هلال رمضان أو شوال أو الجزئيين، كما إذا لم نعلم أنّه حلف بالذبح أو تركه، ولم نعلم أيضاً أنّه علّقه بهذا الغنم أو بذاك.

(ثم) إنّك قد علمت من هذه الأمثلة الست أنّ (الاشتباه في كل من الثلاثة) أي الشك في المكلف به ونوع التكليف وفيهما معاً (إمّا) شبهة حكمية وإمّا شبهة موضوعية، والفرق بينهما من ثلاثة وجوه:

أحدها: أنّ المشتبه في الأوّل هو الحكم الكلي كوجوب الظهر أو الجمعة وفي الثاني الحكم الجزئي مع العلم بالكلي كالشك في خمرية هذا أو ذاك مع العلم بأنّ الخمر حرام.

ثانيها: أنّ رفع الشبهة في الأوّل بالرجوع إلى الدليل الشرعي وفي الثاني

بالرجوع إلى شخص عارف، لأنّ تعيين الاناء الخمري ليس وظيفة للشارع.

ثالثها: أنّ سبب الشك في الأوّل إجمال النص أو انتفائه أو تعارض النصين، وفي الثاني اشتباه الأمور الخارجية كشباهة الخمر بالخل مثلاً .

وبالجمله الشك إمّا (من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر والجمعة) ومثال البسمله ومثال الدعاء إذ لانعلم أنّه قال صلّ الظهر أو الجمعة اجهر أو لاتجهر بالبسمله اقرأ الدعاء أو لاتقرأه في هلال رمضان أو شوال.

( وإمّا من جهة اشتباه مصاديق) أي أفراد(متعلّق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني) وهو قوله و حكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع إلى آخره، فخطاب الشرع معلوم تفصيلاً وهو قوله: اجتنب عن الخمر، إلا أنّ مصداقه قد اشتبه بين الانائين، وكذا مثال المرأة إذ نعلم أنّه قال: يجب وطئ من حلف على وطئها ويحرم وطئ من حلف على تركه، ولكن نشك أنّ امرأة زيد مصداق للأوّل أو الثاني، وكذا مثال الغنم إذ نعلم أنّه قال: يجب ذبح الغنم المحلوف ذبحه ويحرم ذبح المحلوف تركه، ولكن نشك أنّه حلف بالذبح أو تركه علّقه بهذا الغنم أو بذلك.

(والاشتباه في هذا القسم) أي في الشبهة الموضوعية (إمّا في ) لعمل (المكلّف به كما في الشبهة المحصورة) كالانائين المشتبهين (وإمّا في) الشخص (المكلّف وطرفا الشبهة) يعني الاحتمالين (في المكلّف إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى) حيث يحتمل أن يكون رجلاً محكوماً بأحكامه أو امرأة محكومة بأحكامها (وإمّا أن يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المنى في الثوب المشترك) إذ يحتمل جنابة هذا وذاك، فلا تغفل أيّها الأخ أنّ الشك في المكلّف ليس قسماً سابغاً بل هو شبهة موضوعية داخلية في عنوان الشك في المكلّف به إذ كما نعلم وجوب اجتناب أحد الانائين كذلك نعلم وجوب غسل أحدهما، ونعلم وجوب اجتناب الخنثى عن إحدى الطائفتين مثلاً.

(ولابدّ قبل التعرّض لبيان حكم الأقسام) الستة (من التعرّض لأمرين:

أحدهما: أنك قد عرفت في أوّل) الكتاب في (مسألة اعتبار العلم ، أنّ  
اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقة، وقد يكون من باب الموضوعية  
بجعل الشارع) أي قد يكون القطع طريقياً وقد يكون موضوعياً (والكلام هنا في  
الأوّل) أي في الطريقي مثلاً إذا فرضنا أنّ الشارع حرّم الخمر الواقعي فإذا علمنا  
تفصيلاً بأنّ هذا خمر فهذا طريقي تفصيلي وحجة بلا كلام، وأمّا إذا علم خمرية  
أحد الإنائين فطريقته واعتباره محل الكلام (إذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في  
الثاني) أي في موارد أخذ العلم في الموضوع (تابع لدلالة ما) أي الدليل الذي (دلّ  
على جعله «علم» موضوعاً، فإن دل) الدليل (على كون العلم التفصيلي داخلاً في  
الموضوع كما لو فرضنا أنّ الشارع) قال اجتنب عن النجس المعلوم تفصيلاً أي (لم  
يحكم بوجوب الاجتناب إلّا عمّا علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار  
العلم الاجمالي بالنجاسة) في أحد الإنائين، وأمّا إذا فرضنا أنّه قال: اجتنب عن  
النجس المعلوم، فهو أعم من الإجمالي والتفصيلي .

(الثاني: أنّه إذا تولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في  
مورد) كما إذا علم بأنّه أحدث أو استدبر في الصلاة فيتولّد منه العلم التفصيلي  
ببطلان الصلاة (وجب اتباعه «تفصيلي» و حرمت مخالفته لما تقدم من اعتبار )  
العلم ( التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص) أي مرّ مراراً أنّ القطع  
الطريقي التفصيلي حجة من أيّ سبب حصل وتولّد (فلا فرق بين من علم  
تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث أو )علم ببطلانها تفصيلاً (بواحد مردد بين  
الحدث والاستدبار أو) علم ببطلانها بواحد مردد (بين ترك ركن) كترك الركوع  
(وفعل مبطل) كزيادة الركوع (أو) بواحد مردد (بين فقد شرط من شرائط صلاة  
نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة امامه) كما إذا علم إجمالاً بجنابة أحدهما (بناء  
على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم) هل يشترط في صحة صلاة المأموم

أن يعلم بكون إمامه واجداً للشرائط ولو بتوسط حمل فعل المسلم على الصحة أو يكفي في صحة صلاته أن يعلم الإمام نفسه واجداً للشرائط ولو بأصالة عدم الجنابة مثلاً، وتظهر الثمرة في مثل ما إذا علم إجمالاً بجنابة أحدهما. فإن قلنا بأن المناط علم المأموم فلا يجوز له إجراء قاعدة الصحة لعلمه إجمالاً بجنابة أحدهما، فيعلم تفصيلاً بطلان صلاته، وأما لو قلنا بأن المناط علم الإمام فصلاة الإمام تحكم بصحتها لأنه يعلم نفسه واجداً للشرائط واحتمال المأموم جنابته لا أثر له، فيبقى مجرد احتمال جنابة المأموم، فهو أيضاً يجري أصالة عدم الجنابة، فأين العلم بالبطلان (إلى غير ذلك) كالعلم بأن صلاته إما وقعت قبل الوقت أو في مكان مغصوب.

(وبالجملة، فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي (المتولد) وبين غيره من العلوم التفصيلية، إلا أنه قد وقع في الشرع موارد توهم خلاف ذلك) أي توهم عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولد من الإجمال.

(منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة) في العصر الواحد (على قولين) كوجوب الجمعة أو الظهر (ولم يكن مع أحدهما دليل) معتبر (من أنه يطرح القولان) ويجعلان كالعدم (ويرجع إلى مقتضى الأصل) وهو الإباحة عند بعض، والحظر عند آخر (فإن اطلاقه) أي الرجوع إلى الأصل (يشمل) ما لو كان الأصل موافقاً لأحد القولين كموارد الأقل والأكثر وكالشك في التكليف كما إذا ذهب بعضهم إلى وجوب الصلاة مع السورة وبعضهم بدونها، أو ذهب بعضهم إلى حرمة التتن وبعضهم إلى حليته، فإذا طرحناهما ورجعنا إلى الإباحة تكون موافقة للقول بعدم وجوب السورة وحلية التتن، فلا يلزم مخالفة علم تفصيلي ويشمل (ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل) لكلا القولين، كموارد الشك في المكلف به، وكالدوران بين المحذوران كما إذا ذهب بعضهم إلى وجوب الجمعة وبعضهم إلى وجوب الظهر أو بعضهم إلى وجوب الجهر بالبسملة وبعضهم إلى



حرمته ، فطرحهما والرجوع إلى الأصل مخالفة للعلم التفصيلي إذ يعلم تفصيلاً مخالفة البراءة (للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين) لأن الأمة إذا انحصرت في قولين فالإمام - عليه السلام - مع أحدهما .

(بل ظاهر كلام الشيخ - ره - القائل بالتخير هو التخير الواقعي) فهو ره - في صورة اختلاف الأمة ذهب إلى التخير فإن أراد أن الحكم الظاهري هو التخير بين القولين كالتخير بين الخبرين، فلا إشكال فيه لأن أي القولين أخذ يحتمل موافقته للواقع، وإن أراد أن الحكم عند الله هو التخير بين الظهر والجمعة مثلاً، كخصال الكفارة ففيه مخالفة للعلم التفصيلي كما قال: (المعلوم تفصيلاً مخالفته «تخير» للحكم الواقعي في الواقعة) لأن الحكم الواقعي هو وجوب الظهر أو الجمعة بالتعيين لا بالتخير، وإنما قال ظاهر كلام الشيخ لأنه بعد الحكم بالتخير قال: لا يجوز إجماعهم بعد خلافهم، أي لو ظهر للقائلين بوجوب الجمعة مثلاً فساد مدركهم لا يجوز حكمهم بوجوب الظهر ليكون وجوبها إجماعياً، واستدل بأن الحكم في زمن خلافهم هو التخير فكيف يتغير هو إلى التعيين، فيظهر أنه أراد التخير الواقعي لأنه الذي لا يقبل التغيير إذ الحكم الظاهري يتغير بعد كشف الفساد.

(ومنها: حكم بعض) من الفقهاء (بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً) كما يأتي مثالهما (فإنه «ارتكاب» قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة كما لو) اشتبه المذكي والميتة و(اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية) إمّا دفعة بأن قال اشتريت هذه الجارية بهذين المشتبهين، أو تدريجاً بأن اشترى أولاً نصفها بأحدهما ثمّ نصفها بالآخر (فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية) أو فيما قابل الميتة (لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها) على جميع التقادير، وكما إذا جعل الطاهر والنجس لقمة واحدة وأورد بأن القائل بجواز الارتكاب إنما يجوز إذا لم يؤدي إلى مخالفة علم تفصيلي كما إذا أكل

أحد المشتبهين أولاً، ثم أكل الآخر، فأجاب بقوله: (مع أنّ القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة.

ومنها: حكم بعض الفقهاء (بصحة ائتمام) أي اقتداء (أحد واجدي المنى في الثوب المشترك بينهما بالآخر مع أنّ المأموم يعلم تفصيلاً بطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

ومنها: حكم الحاكم) بعد تعارض البيّنات أو بعد التحالف لو فقدت البيّنة (بتنصيف العين) كالدار (التي تداعها رجلان بحيث يعلم) من الخارج (صدق أحدهما وكذب الآخر) كما إذا علمنا أنّ زيداً وهب تمام داره على أحد ولديه فيدعي عمرو أنّه وهبها لي وادّعى بكر أنّه وهبها لي (فإنّ لازم ذلك) الحكم (جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنّه «ثالث» يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي) وأمّا لو تداعها رجلان ولم يعلم كذب أحدهما بل احتمال اشتراكهما فلا يلزم ما ذكر.

(ومنها: حكمهم «فقهاء» فيما لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان) فجعلنا دراهمهما الثلاثة عند أمين (فتلف أحد الدراهم من عند الودعي بأنّ لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً) لأنّ أحدهما لصاحب الاثنين بالاتفاق، والآخر محتمل فينصف جمعاً بين الحقيين (فإنّه قد يتفق افضاء ذلك) الفتوى (إلى مخالفة تفصيلية كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فإنّه «ثالث» يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله) بتامه (من مالكة الواقعي إليه «ثالث».

ومنها: ما لو أقرّ بعين لشخص) فقال: هذا الفرس لزيد (ثمّ أقرّ بها للآخر) فقال: هذا الفرس لعمرو (فإنّه «مقر» يغرّم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأوّل) فيدفع الفرس لزيد وقيمته لعمرو بعنوان الغرامة، لأنّه أتلف العين باقراره الأوّل واقرار العقلاء جائز (فإنّه قد يؤدّي ذلك) الفتوى (إلى اجتماع العين والقيمة عند

واحد) كما إذا اشترى بكر الفرس من زيد وقيمته من عمرو فيملك المشتبهين (ويبيعهما بثمان واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه لكون بعض مثمانه) إمّا الفرس أو قيمته (مال المقر في الواقع .

ومنها: الحكم) أي حكم القاضي (بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمانه) أي تنازعا (على وجه يقضي فيه بالتحالف) كما إذا لم يكن مع أحدهما بيّنة أو تعارض بيّنتها (كما لو) اتفقا في أنّ الثمن مائة درهم و(اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية) فقال البائع: بعتك جارية مثلاً، وقال المشتري: بعطني عبداً (فإنّ رد الثمن) المعين (إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته «ثمن» ملك البائع) إمّا (ثمناً للعبد أو الجارية وكذا لو) اتفقا في أنّ المثلث هو الجارية و(اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة درهم) فقال البائع: بعتك بعشرة دنانير مثلاً، وقال المشتري: بل بمائة درهم (فإنّ الحكم برّد الجارية) إلى البائع (مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري) مثماناً للدنانير أو الدراهم.

(ومنها: الحكم بأنّه لو) اختلفا في كون التملك بعوض أو مجاناً أي (قال أحدهما: بعتك الجارية بمائة، وقال الآخر: وهبتي إياها، أنّها يتحالفان) إن لم تكن بيّنة أو تعارضتا (وترد الجارية إلى صاحبها مع أنّا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبّع) كحكمهم بجواز الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة كحرمة غنم من ألف غنم، وكحكمهم بجواز التصرف في المال المخلوط بالربوي بعد التوبة فربما يؤدي إلى مخالفة تفصيلية كما إذا جعل الجميع ثمناً لدار.

(فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو) أي الموارد المذكورة لا يخلو عن هذه الأجوبة:

(أحدها: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم)

وهذا الجواب يجري في مسألتني ارتكاب المشتبهين والائتمام (بأن يقال: إن الواجب الاجتناب عما علم كونه بولاً بالخصوص، فالمشتبهان طاهران في الواقع) فلا يلزم من شربها دفعة أو تدريجاً علم بشرب النجس، وكذا الواجب الاجتناب عن الميتة المتميِّزة، فالمشتبهان حلالان في الواقع فلا يلزم من جعلها دفعة أو تدريجاً ثمناً لجارية علم تفصيلي بحرمة الجارية (وكذا المانع للصلاة الحدث) والجنابة (المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص) لا الجنابة الاجمالية (فالمأموم والإمام متطهران في الواقع).

الثاني: إن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر) أي إذا حكم أحد في حد نفسه بحكم ظاهري فلآخر أن ينزله منزلة الحكم الواقعي، وهذا الجواب يجري في ست من المسائل المتنية (بأن يقال: إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه) كالإمام فإنه يجري البراءة فيحكم ظاهراً بصحة صلاته (فلآخر أن يترتب عليها آثار الصحة الواقعية) وإذا كانت صلاة الإمام صحيحة واقعية عند المأموم فلا أثر للعلم الاجمالي لكون أحد طرفيه كالعدم، فيجري البراءة في طرف المأموم أيضاً (فيجوز له الائتمام به وكذا من) أي الشخص الذي (حل له أخذ الدار) الذي تداعها رجلان (ممن وصل إليه نصفه إذا لم يعلم) هذا الثالث (كذبه في الدعوى بأن استند) ممن وصل إليه النصف (إلى بيته أو اقرار) كما لو أقر المالك السابق ببيع الدار له (أو اعتقاد) ويقين (من القرائن) كاليد (فإنه «ثالث» يملك هذا النصف في الواقع وكذلك) بعينه (إذا اشترى النصف الآخر).

وبالجمل، بعد القضاوة هما مالكان للنصفين ظاهراً وللثالث أن يراها مالكين واقعيين فيشتري النصفين (فيثبت ملكه للنصفين في الواقع، وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة) الوديعة المذكورة في باب (الصلح) لأنهما مالكان للنصفين بعد القضاوة، فللثالث أن يرى ملكهما واقعياً، فإذا اشتراه منهما

ينتقل إليه تمامه من مالكة، (و) كذا مسألة الاقرار فإن المقر لها مالكان للعين والقيمة ظاهراً فللثالث أن يراها مالكين لها واقعاً فيشتريهما ويملكهما فيبيعهما بثمان واحد، وكذا (مسألتي) الاختلاف في الثمن أو المثمن أو كون التملك هبة أو بعوض، فبعد (التخالف) وظيفة المشتري رد المبيع المعين إلى البائع، فللبائع أن يرى نفسه مالكا له وكذا أخواه.

(الثالث: أن يلتزم) وهذا الجواب يجري في سبع من المسائل (بتقييد الأحكام المذكورة بها إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً كمسألة اختلاف الأمة على قولين) فيرجع إلى الأصل إذا وافق أحد القولين، كما لو اختلفا في حرمة التن أو حليته ووجوب الصلاة مع السورة أو بدونها، فإن أصل البراءة موافق للقول بالحلية وعدم وجوب السورة، وإذا لم يوافق أحدهما فيرجع إلى سائر الأصول كالتخير في مثل مسألة حرمة الجهر بالبسمة أو وجوبه، والاحتياط في مثل مسألة وجوب الظهر أو الجمعة، وكذا يجوز ارتكاب المشتبهين تدريجاً بمثل الأكل لابان يجعلها ثمناً لجارية مثلاً وكذا يأخذ المحكوم لها نصفي الدار أو الدرهم أو العين والقيمة ولكن لا يجوز للثالث شراء تمام الدار و الدرهم منها ولا شراء العين والقيمة وبيعهما بثمان واحد (و) يلتزم (حمل أخذ المبيع في مسألتي التخالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن) فإذا لم يدفع الدنانير التي يدعيها البائع فتدفع نفس الجارية تقاصاً، وكذا إذا لم يدفع العبد الذي يدعيه المشتري فيدفع نفس الثمن تقاصاً، وكذا إذا ادعى المجانية ولم يدفع الثمن المدعى فيدفع نفس العين (أو) يلتزم على (انفساخ البيع بالتحالف من أصله) أي من زمن وقوعه (أو من حينه «تحالف») على الخلاف، وتظهر الثمرة في النما فبالانفساخ يرجع كل مال إلى صاحبه (و) يلتزم على (كون أخذ نصف) الدار أو (الدرهم مصالحة قهرية) بمعنى أن الدار والدرهم وإن كانا في الواقع ملكاً لأحد المترافعين إلا أن الشرع جعل نصفهما

للآخر عوض الصلح.

(وعليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة) كما بينا مفصلاً، وقس على ارتكاب المشتبهين مسألة الشبهة الغير المحصورة (فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع أو نحوه) بأن يقال: القطع الطريقي حجة مطلقاً خرج المسألة الفلانية بالاجماع أو بالسنة (إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي.

فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين:

أحدهما: مخالفته «حكم» من حيث الالتزام) بأن لا يلتزم قلباً بالحكم المعلوم إجمالاً، بل يلتزم بغيره (كالاتزام باباحة وطى المرأة المرددة) لشباهة الأمور الخارجية بعضها ببعض (بين من حرم وطئها بالحلف ومن وجب وطئها به «حلف» مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة) كما إذا علم إجمالاً بأنّ وطى هذه المرأة في أول الشهر إمّا واجب بالحلف، وإمّا حرام به، فإذا التزم بالإباحة خالف الحكم المعلوم التزاماً لاعمالاً كما يأتي، وأمّا لو اختلف زمانها بأن يحتمل الوجوب في أول الشهر والحرمة في آخره، فإذا التزم بالاباحة يمكن المخالفة عملاً أيضاً بأن يترك الوطى في أوله و يفعل في آخره (وكالاتزام باباحة موضوع كلي) كدفن الكافر (مردّد أمره «كلي» بين الوجوب والتحريم) إمّا لفقدان النص، كما إذا ذهب بعض الأمة إلى وجوب دفن الكافر وبعضهم إلى حرمة، وإمّا لإجماله، كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد، وأمّا لو كان التردد لتعارض النصين، فالحكم فيه التخيير (مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً) وهو ما (يعتبر فيه قصد الامثال) سواء كانا توصليين، كما إذا علم إجمالاً بأنّ وطى هذه المرأة أو دفن الكافر الكلي، إمّا واجب توصللي، وإمّا حرام توصللي، أو كان أحدهما المبهم تعبدياً، كما إذا علم إجمالاً بأنّ الوطى أو الدفن، إمّا واجب وإمّا حرام، وعلم أيضاً إجمالاً بأنّ أحدهما تعبدلي.

(فإن المخالفة في المثالين) المفروضين في الوطي والدفن إنما هي من حيث الاعتقاد بالجنان و(ليس من حيث العمل) بالأركان (لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب) المحتمل (و الترك الموافق للحرمة) المحتملة والفرض عدم اعتبار قصد الوجه (فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام باباحة الفعل) وأما لو كانا تعبديين، كما إذا علم إجمالاً بأن الوطي أو الدفن، إمّا واجب تعبدى، وإمّا حرام تعبدى، فالمخالفة عملية مطلقاً لأنه لو فعله ملتزماً بالاباحة فإن كان في الواقع حراماً فلم يتركه، وإن كان واجباً فلم يقصد الامتثال، وكذا لو تركه، وأما لو كان أحدهما المعين تعبدياً، كما إذا علم إجمالاً بأن الوطي أو الدفن إمّا واجب تعبدى وإمّا حرام توصلى، فالمخالفة عملية في إحدى الصورتين كما لو فعله ملتزماً بالاباحة فإن كان في الواقع حراماً فلم يتركه، وإن كان واجباً فلم يقصد الامتثال، وأما لو تركه فلا مخالفة عملاً، لأنه موافق لاحتمال الحرمة.

(الثاني: مخالفته من حيث العمل كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما) كترك الظهر والجمعة (وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما) كشرب الانائين المشتبهين (فإن المخالفة هنا من حيث العمل).

## الكلام في المخالفة الالتزامية

(فنقول أمّا المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً) لأنّ المقتضى موجود لشمول أدلة البراءة كقوله - عليه السلام - : «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو أمر» وهذه المرأة أو دفن الكافر لا يعلم أنه ورد فيه نهي أو أمر والمانع مفقود لأنّ العلم الاجمالي لا يكون مانعاً هنا لما يأتي (سواء كان الاشتباه و التردد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين) أي الوطي والدفن المرذدين بين الوجوب والحرمة (أو بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن

وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول).

اعلم، أنّ الحدث ورفع الحدث موضوعهما النفس والنجاسة والطهارة عنها موضوعهما البدن، ثم اعلم أنّ الإنائين المشتبهين يجب الاجتناب عنهما، فإذا توضأ بأحدهما غفلة فإن كان في الواقع بولاً نجس البدن وبقي الحدث للملازمة وإن كان ماءً بقيت الطهارة ورفع الحدث للملازمة، فلانلتزم بالمتلازمين الأولين ولا بالمتلازمين الثانيين لعدم العلم بل نفاق بينهما، فنستصحب طهارة البدن وبقاء الحدث وهذه مخالفة التزامية للعلم الاجمالي بارتفاع أحدهما وليس بمخالفة عملية لأنّه إذا توضأ وصلّى يحتمل كون عمله موافقاً للواقع لاحتمال كون المائع المردد ماء، فلم ينجس بدنه وإنّما قيّد بالغفلة متوجهاً بذلك يبطل الوضوء قطعاً لعدم قصد القربة.

(أمّا في الشبهة الموضوعية فلأنّ الأصل) العدمي (في الشبهة الموضوعية، إنّما يخرج مجريه) وهي المرأة المشكوكة مثلاً (عن موضوع التكليفين) فموضوع الوجوب المرأة التي حلف على وطئها وموضوع الحرمة المرأة التي حلف على تركه (فيقال) عند الشك (الأصل عدم تعلّق الحلف بوطني هذه و) الأصل (عدم تعلّق الحلف بترك وطئها فتخرج) هذه (المرأة بذلك) الأصل (عن موضوع حكمي الوجوب والتحريم) وبالجملة الأصل عدم كون هذه المرأة من أحد الموضوعين المذكورين (فيحكم بالاباحة لأجل) الحكومة أي (الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لأجل طرحها «حكّمين») إذ لانقول: الأصل عدم الوجوب والحرمة، بل نقول: الأصل عدم كونها محلوفة الوطي أو الترك، فإذا خرجت عن موضوع الحكمين فلا يشملها الخطابين (وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد) لأنّ الشارع حكم بتنجس مالاقي نجساً وحكم بطهارة نفس المتوضّئ، فعند الشك نقول: الأصل عدم ملاقات هذا البدن للنجس وعدم كون هذه النفس نفس المتوضّئ، فإذا خرج البدن والنفس عن موضوعي التنجس



ورفع الحدث، فلا يحكم بالتنجس ولا رفع الحدث، بل نستصحب الطهارة وبقاء الحدث.

(وأما) الجواز في (الشبهة الحكمية) كوجوب دفن الكافر وحرمة (فلأنّ الأصول الجارية فيها وإن) لم تكن حاکمة أي (لم يخرج مجراها «أصول» عن موضوع الحكم الواقعي) لأنّ دفن الكافر بنفسه موضوع للوجوب أو الحرمة، وليس هنا موضوع كلي آخر يحكم بخروج الكافر عنه بخلاف الشبهة الموضوعية كما مر (بل كانت) الأصول (منافية لنفس الحكم، كأصالة الاباحة مع العلم) إجمالاً (بالوجوب أو الحرمة فإنّ الأصول في هذه «حکمية») أي قولنا: الأصل عدم وجوب دفنه، والأصل عدم حرمة (منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً) كما ذكرنا (لا) كالشبهة الموضوعية فإنّ الأصول فيها (مخرجة) لمجربها (عن موضوعه «حکم») كما فصلناه (إلا أنّ) الحق مع ذلك كله جواز إجراء الأصلين لأنّ (الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثر لإيجاب الإطاعة وحرمة المعصية) بمعنى أنّ الحكم الواقعي ليس له في نظر العقل أثران:

أحدهما: وجوب الالتزام، والآخر: وجوب الطاعة وحرمة المعصية، بل له أثر واحد فقط وهو وجوب الطاعة وحرمة المعصية (والمفروض) كما مرّ الأمثلة مع شرحها وشرائطها فراجع (إنّه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفة عملية له «حکم» لتتحقق المعصية و) بالجملة (وجوب الالتزام بالحكم الواقعي) بما هو التزام (مع قطع النظر عن العمل) والطاعة (غير ثابت لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدمة للعمل) بمعنى أنّه لما كان العمل بالأحكام واجباً وهو موقوف عادة على الالتزام بها فيجب من باب المقدمة العادية فإذا فرض تحقق العمل بالحكم من دون الالتزام به فلا حاجة إلى الالتزام به (وليست) الأحكام الفرعية (كالأصول الاعتقادية) من التوحيد وغيره حتى (يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات).

وبالجملة، المطلوب بالذات في أصول الدين الالتزام بالجنان وفي فروعه العمل بالأركان (ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقع لم ينفع) أي لو سلمنا أن الالتزام بالأحكام الفرعية الواقعية أيضاً واجب بالذات إلا أنه إنما ينفع إذا علم الحكم تفصيلاً كوجوب الصلاة وحرمة الخمر لا في مثل دفن الكافر الذي لا يعلم أنه واجب أو حرام مثلاً (لأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي) إذ يقال عند الشك: الأصل عدم الوجوب والأصل عدم الحرمة (فهي) أي الأصول في الشبهة الحكمية (كالأصول في الشبهة الموضوعية) أي (مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني: وجوب الأخذ بحكم الله).

حاصله: أن دفن الكافر له حيثتان من إحداهما شبهة حكمية ومن الأخرى شبهة موضوعية، فمن حيث إننا لانعلم أنه واجب أو حرام شبهة حكمية كما مر، ومن حيث إننا لانعلم أنه مما يجب الالتزام بوجوبه أو مما يجب الالتزام بحرمة شبهة موضوعية، فإذا قلنا: الأصل عدم الوجوب وعدم الحرمة، فيخرج الدفن عن موضوعي وجوب الالتزام، وأما الشبهة في مثال المرأة فهي موضوعية من جميع الجهات أي من حيث الوجوب والحرمة ومن حيث وجوب الالتزام بوجوبه أو بحرمة فبأصالتي عدم الحلف بالوطني وعدم الحلف بتركه تخرج عن موضوعي الوجوب والحرمة، وإذا خرجت عن موضوعيهما تخرج عن موضوعي وجوب الالتزام أيضاً.

(هذا، ولكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف أعني وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام به مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول) أي على تقدير تسليم كون الالتزام بالحكم الواقعي واجباً نفسياً كما أن العمل به واجب نفسي فلا يجوز إجراء الأصول وترك الالتزام (لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي) المتولد من العلم الاجمالي (أعني وجوب الالتزام بحكم الله) لأن الدفن أو وطى

المرأة إما واجب وإما حرام، وعلى أيّ تقدير يجب الإلتزام فهو معلوم بالتفصيل لا يجوز نفيه بنفي الحكمين.

وبالجملة إجراء الأصول وإن كان لا يوجب المخالفة من حيث العمل بالأركان إلاّ أنّه يوجب المخالفة من حيث العمل القلبي (وهو) أي إجراء الأصول الموجب للمخالفة العملية (غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية) كإنائين المشتبهين (كما سيجيء فيخرج) هذا (عن المخالفة الغير العملية) ويدخل في المخالفة العملية.

(فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الإلتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به) أي على ما هو عليه في الواقع (أنّ ترك الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً) كوجوب دفن المسلم (ليس محرّماً إلاّ من حيث كونها «ترك» معصية) وبعبارة أخرى لولا وجوب الإلتزام بالحكم على ما هو عليه وأنّه من شرائط الإيمان ولوازم المؤمن ولولا أنّ لازم ذلك هو الإلتزام تفصيلاً عند العلم به تفصيلاً والإلتزام به إجمالاً أي على ما هو عليه عند العلم به إجمالاً لجازت المخالفة الإلزامية عند العلم التفصيلي أيضاً إذ لا يلزم منها المخالفة العملية والمعصية (دلّ العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب شيء) كدفن المسلم (فلم يلتزم به المكلف، لكنّه فعله) أي دفنه (لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء) من المعصية.

(نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نيّة القربة) كالصلاة (فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به) لأنّه إذا لم يلتزم بالوجوب يأتي بالصلاة بلا قصد الامتثال وهي بدونها باطلة (ولذا قيّدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما) المعينّ (تعبدياً) كما شرحناه (فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي) أي إذا لم يحرم المخالفة الإلزامية في صورة العلم التفصيلي (فإذا علم إجمالاً بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا) شمول أدلة البراءة كما تقدم أي فرضنا

(اجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع) في الواقع (والمفروض أيضاً عدم مخالفتها «حكّمين» في العمل) لأنّ المكلف لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة سواء أجرى الأصل أم لا (فلا معصية) عرفاً (ولاقبح) عقلاً بطريق أولى، وجه الأولوية أنّ الحكم هنا معلوم إجمالاً فيجري الأصل، وهيهنا معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه (بل وكذلك) لا يجرم عدم الالتزام (لو فرضنا عدم جريان الأصل) في باب الدوران بين المحذورين وخصّصنا أدلة البراءة بموارد الشك البدوي (لما عرفت من ثبوت ذلك) أي عدم المعصية (في العلم التفصيلي) مع أنّ الأصل لا يجري فيه أيضاً.

وبالجملة عدم جريان الأصول لا يوجب حرمة المخالفة الالتزامية.

(فملخص الكلام أنّ المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة) سواء علم الحكم تفصيلاً أو إجمالاً (ومخالفة الأحكام الفرعية إنّها هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه، ويمكن أن يقرّر دليل الجواز أي جواز المخالفة فيه «التزام» بوجه أخصر) غير ما ذكر من أنّ العقل يحكم بأنّ مخالفة الحكم الفرعي إنّها هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه (وهو أنّه لو وجب الالتزام فإن كان بأحدهما المعين واقعاً) أي لو وجب الالتزام بخصوص الحكم الذي عند الله (فهو) مع أنّه لا دليل على وجوب الالتزام (تكليف من غير بيان) لأنّ الواحد المعين عند الله لا يعرفه المكلف، فكيف يمكنه الالتزام به (ولا يلتزمه) أي التكليف بلا بيان (أحد) لأنّه محال (وإن كان بأحدهما المخير فيه، فهذا) أي وجوب الالتزام بأحد الحكمين مخيراً (لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل) لأنّه لا يدل إلا على شيء معين من وجوب الدفن أو حرمة فلا دلالة في ذلك على التخيير فضلاً عن الالتزام (فلا بد له) أي لا ثبات وجوب الالتزام بأحدهما مخيراً (من خطاب آخر وهو):

إمّا توصلي، كأن يقول اعمل بأحد الحكمين المحتملين، وإمّا تعبدي، كأن يقول: التزم بأحد الحكمين المحتملين. فالأول (مع أنّه لا دليل عليه) شرعاً

ولاعقلاً، ومع أنه لا يثبت وجوب الالتزام بل مجرد العمل (غير معقول) أي تحصيل للحاصل (لأن الغرض من هذا الخطاب) الآخر (المفروض كونه توصلياً) أي الغرض من قوله اعمل بأحدهما مجرد (حصول مضمونه) في الخارج (أعني) أي مضمونه عبارة عن (القيام بالفعل أو الترك تخيراً و هو «مضمون» حاصل من دون) حاجة إلى (الخطاب) الآخر (التخييري) لأن المكلف لا يخلو تكويناً من الفعل أو الترك (فيكون الخطاب) الآخر (طلباً للحاصل وهو محال)، وأما الثاني، أي الخطاب الآخر التعبدي بأن يقول: إلزم بأحد الحكمين فنبه عليه بقوله: (إلا أن يقال إن المدعي بالخطاب) الآخر (التخييري إنما يدعي ثبوته) لا للتوصل بل للتعبد (بأن يقصد منه) أي المقصود من قوله إلزم بأحد الحكمين (التعبد بأحد الحكمين) والالتزام به (لا مجرد) حصول (مضمون أحد الخطابين) من الفعل والترك (الذي هو حاصل) بالتكوين، فهذا لإشكال فيه إلا أنه لا دليل عليه كما قال: (فينحصر دفعه «خطاب» حينئذ بعدم الدليل).

وبالجملة إن كان المدعى أنه قال: اعمل بأحدهما، ففيه: أنه لا دليل عليه ولا يثبت وجوب الالتزام وتحصيل للحاصل وإن كان المدعي أنه قال إلزم بأحدهما، ففيه: أنه لم يثبت.

(وأما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ) حاصله: أن جميع ما تقدم إنما هو مع قطع النظر عن هذا الدليل، وأما بالنظر إلى هذا الدليل فنقول: استدلوا أيضاً على وجوب الالتزام بأحدهما المخير بأن الالتزام بما جاء به النبي ﷺ من لوازم الإيمان بالأدلة القطعية وهو لا يمكن فيما نحن فيه إلا بالالتزام بأحدهما المخير وجوابه قوله: (فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعي).

حاصله: أن المعتبر في الإيمان تصديق النبي ﷺ في ما جاء به (على ما هو عليه) في الواقع فإن علم به تفصيلاً كوجوب الصلاة ودفن المسلم يحكم العقل بالالتزام به تفصيلاً، وإن علم إجمالاً كدفن الكافر فيلتزمه إجمالاً وهو حاصل فيما

نحن فيه أيضاً.

وبالجملة (لا) يثبت هذا الدليل وجوب (الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشك، فافهم) فإنه لامنافاة بين الالتزام الاجمالي بالحكم الواقعي و الالتزام ظاهراً بالاباحة. نعم، لا يجوز الالتزام بها إذا علم التكليف تفصيلاً.

(هذا، ولكن الظاهر من جماعة من الأصحاب في مسألة الإجماع المركب) مثل ما إذا وطئ المشتري الجارية البكر ثم يجد بها عيباً كالعمى والبكم، فقيل: لا يجوز الرد، وقيل: يجوز مع الأرش فهم مجمعون على عدم جواز الرد مجاناً، فالقول به خرق للإجماع المركب وطرح لقول الإمام - عليه السلام - (اطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم) آخر (علم عدم كونه حكم الإمام - عليه السلام - في الواقع) أي يظهر من جماعة أنه لا يجوز الرجوع إلى حكم آخر مطلقاً سواء كان موجباً للمخالفة العملية كالرد مجاناً أو الالتزامية فقط كإباحة دفن الكافر (وعليه) أي على المنع عن الرجوع إلى حكم غير حكم الإمام (بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه «ما» طرحاً لقول الإمام - عليه السلام -).

الفرق بين مسألتين الإجماع المركب وعدم القول بالفصل أن مناط الأول هو الاختلاف على قولين أو أكثر سواء كان اختلافهم في موضوع واحد كمثال الجارية أو أكثر، كما إذا ذهب بعضهم إلى جواز فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وبعضهم إلى عدم جوازه بشيء منها، فهم مجمعون على عدم الفرق بين العيوب الخمسة فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون الآخر خرق للإجماع، وقول بالفصل، ومناط الثاني هو عدم التفرقة بين موضوعين أو أكثر في الحكم سواء اختلفوا في الحكم كمثال الفسخ أو لم يستقر لهم رأي كما إذا اتفقوا على أن حكم الشك بين الاثنين والثلاث وبين الثلاث والأربع واحد، ولكن لم يستقر لهم رأي في أنه يجب فيها الاحتياط بركعة قائماً أو بركعتين جالساً، فالقول بركعة في أحدهما وبركعتين في الآخر قول بالفصل، فالنسبة بين المسألتين عموم من وجه مادة الاجتماع مثال

الفسخ وافتراق الاجماع المركب مثال الجارية وافتراق عدم الفصل مثال الاحتياط .  
وبالجملة يظهر منهم عدم جواز طرح قول الامام -عليه السلام- .

(نعم، صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة) أي في باب الإجماع المركب (فيما إذا اقتضى الأصلان حكمن) كأصالة جواز ردّ الجارية وأصالة عدم وجوب الأرش وكأصالة عدم وجوب دفن الكافر وعدم حرمة (يعلم بمخالفة أحدهما للواقع) أي صرح (بجواز العمل بكليهما) بأن يحكم بجواز الرد مجاناً وإباحة الدفن (وقاسه) أي العمل بالأصلين في الأحكام (بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات) فكما يقال الأصل عدم تعلق الحلف بوطئ هذه ولا بترك وطئها، كذلك يقال الأصل عدم وجوب الدفن وعدم حرمة .

(لكن القياس في غير محلّه لما تقدم من) الفرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية وهو (أنّ الأصول في الموضوعات حاکمة على أدلّة التكليف) الواقعي (فإنّ البناء على عدم تحريم المرأة لأجل) الخروج عن الموضوع أي لأجل (البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطئ من حلف بترك وطئها، وكذا الحكم بعدم وجوب وطئها لأجل) الخروج عن الموضوع أي لأجل (البناء على عدم الحلف على وطئها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطئ من حلف على وطئها، وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم) الواقعي (المعلوم بالاجمال) كما مرّ كراراً (وليس) الأصل (مخرجاً لمجره عن موضوعه «حكم») لأنّ موضوع الوجوب أو الحرمة عنوان دفن الكافر لا شيء آخر كليّ حتى يحكم بخروج دفن الكافر منه (حتى لا ينافيه «حكم») الأصل بل يكون حاكماً عليه (بجعل الشارع، لكن) تقدم أنّ (هذا المقدار من الفرق) أي كون الأصول في الموضوعات حاکمة، وفي الأحكام منافية (غير مجد) أي لا يوجب ذلك عدم جواز اجراء الأصول في الشبهة الحكمية (إذ اللازم من منافية الأصول لنفس الحكم الواقعي) غرضه أنّ

المفروض أنه لا يلزم من مخالفتها له إلا مجرد المخالفة الالتزامية وهي جائزة (حتى مع العلم التفصيلي) كما تقدم.

(و) بعبارة أخرى اللازم من (معارضتها «أصول» له «حكم» كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام) فقط (فإذا فرض جواز ذلك لأنّ العقل لم يدل إلا على حرمة المخالفة العملية، فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن اجراء الأصول) قوله: (المتنافية في الواقع) إشارة إلى أن وجود أحد الحكمين في الواقع أوجب المنافاة بين قولنا الأصل عدم وجوب الدفن، وقولنا الأصل عدم حرمة.

(ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز) الرجوع إلى حكم آخر أي عدم جواز (طرح قول الإمام - عليه السلام - في مسألة الإجماع) المركب (على طرحه من حيث العمل) بمعنى أنهم وإن أطلقوا المنع عن طرح قول الإمام - عليه السلام - إلا أنه يحتمل أن يكون مرادهم طرحه عملاً (إذ) الطرح عملاً (هو المسلم المعروف) المتبادر (من طرح قول الحجّة) وإن شئت شاهداً على ذلك أي على أن الممنوع هو طرحه عملاً لا التزاماً (فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل) فإنّ القوم جزموا على عدم جواز خرق الإجماع المركب وعدم جواز الفصل كما تقدم لأنّ فيهما طرح قول الحجّة، ومع ذلك ذهب بعضهم إلى التخيير الواقعي وبعضهم إلى طرحهما والرجوع إلى الأصل.

(فإنّ ظاهر الشيخ - ره - الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع إلى الأصل. ولا ريب أنّ في كليهما طرحاً للحكم الواقعي لأنّ) الإمام - عليه السلام - مع إحدى الطائفتين قطعاً، فالحكم بالتخيير الواقعي حكم ثالث لم يقل به الإمام - عليه السلام - إلا أنّه يوجب طرح قوله إلتزاماً فقط لاعمالاً، وأمّا الرجوع إلى الأصل فالمتيقّن منه هو صورة موافقة الأصل مع أحد القولين وصورة مخالفته لهما التزاماً.



نعم ذهب بعضهم إلى التخيير الظاهري وهو لا يوجب الطرح لاعمالاً ولا التزاماً.  
وبالجمله (التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث، نعم ظاهرهم في مسألة  
دوران الأمر بين الوجوب والتخريم الإتفاق على عدم الرجوع إلى الاباحة).

الفرق بين مسألتي الإجماع المركب والدوران بين المحذورين أن الأول، أعم  
من الوجوب والحرمة وغيرهما، والثاني مختص بهما، ومنشأه أعم من اختلاف الأمة  
وغيره كما تقدم (وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير) لأن طرْح الحكم المعلوم غير جائز  
والقدر الممكن من الأخذ فيما نحن فيه هو التخيير (وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة)  
لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

(والإنصاف أنه) أي عدم جواز الرجوع إلى الاباحة (لا يخلو عن قوّة)  
لوجهين:

أحدهما: أنه ينجر إلى المخالفة العملية التدريجية كما قال: (لأن المخالفة  
العملية التي لا تلزم في المقام) كما مر مفصلاً (هي المخالفة دفعة) أي إذا حكمنا  
باباحة دفن الكافر فالمخالفة العملية القطعية الدفعية غير ممكن (في الواقعة)  
الواحدة (عن قصد وعلم) لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق  
للحرمة (وأما المخالفة) العملية القطعية (تدريجياً في واقعتين فهي لازمة ألبتة) لأنه  
إذا حكم بالاباحة فيمكن أن يدفنه تارة ويتركه أخرى، فيلزم المخالفة العملية  
(والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعلم) كترك شيء من الواجبات  
والمحرّمات (كذلك يحكم بحرمة المخالفة) العملية (في واقعتين تدريجياً عن قصد  
إليها «مخالفة») إشارة إلى أن البناء على الإباحة والفعل تارة والترك أخرى مخالفة  
عملية عمدية قوله (من غير تقيّد) هذا جواب إشكال، وهو أن المخالفة العملية  
التدريجية لو كانت قبيحة لم يجز العدول عن مجتهد إلى آخر وعن رواية إلى أخرى،  
والحال أنه يجوز أن يقلد تارة بمن يحكم بوجوب الدفن فيدفنه، وتارة بمن يحكم  
بحرّمته فيتركه، ويعمل تارة بالخبر الدال على وجوبه، وأخرى بالخبر الدال على

حرمته، بناء على كون التخيير في الموردین استمرارياً.

وجوابه أن المخالفة العملية التدريجية إن كانت مع الالتزام بحكم ظاهري تعبدي عند كل واقعة كان يقلد تارة بأحدهما وأخرى بالآخر، أو يلتزم تارة بأحد الخبرين وأخرى بالآخر، فلا اشكال فيه.

وأما مجرد الفعل تارة والترك أخرى من دون تقيّد (بحكم ظاهري عند كل واقعة) فهي محرمة وقبيحة عقلاً وتوهم كفاية الالتزام عند الفعل والترك بأصالة الاباحة، مندفع بمنع جوازه المنجر إلى المخالفة العملية (وحيثئذ) أي إذا قبحت المخالفة تدريجياً بدون الالتزام عند كل واقعة بحجة ظاهرية (فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك) في جميع عمره (إذ في عدمه «الترام» ارتكاب لما) يعني المخالفة العملية التي (هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد) و علم.

(و) قد بينا أن (تعدد الواقعة إننا مجدي) في جواز المخالفة العملية التدريجية (مع الاذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلّدين بين قولي المجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع من أحدهما إلى الآخر) وكما في تخيير الشارع بين الروايتين المتعارضتين تخيراً مستمراً بناء على الطريقية، وكما في تخيير العقل بينهما مستمراً بناء على السببية (وأما مع عدمه «اذن» فالقادم) أي من أقدم (على ما هو مبغوض للشارع) يعني المخالفة العملية التدريجية (يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض).

والسر في ذلك أنه إذا التزم عند كل واقعة بحكم ظاهري تعبدي يكون كل واقعة في نظر العرف واقعة مستقلة معلومة الحكم، فتخرج الوقائع عن أطراف الشبهة، وأما إذا لم يكن هناك حكم ظاهري يلتزم به عند كل واقعة تكون جميع الوقائع في نظر العقل في حكم واقعة واحدة والمخالفة العملية فيها قبيحة.

(أما لو التزم بأحد الاحتمالين) في جميع عمره (قبح عقابه) عقلاً (على مخالفة

الواقع لو اتفقت) المخالفة أي إذا التزم بالوجوب مثلاً وكان في الواقع حراماً فلا يستحق العقاب لعدم قصور فيه.

(و) ثانيهما : قوله و(يمكن استفادة الحكم) يعني وجوب الالتزام بأحدهما المخير (أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض) لأنه إذا وجب العمل بأحد الخبرين الظنيين مع احتمال مخالفة كليهما للواقع يجب الالتزام والعمل على طبق أحد الاحتمالين فيما نحن فيه بطريق الأولى لأن أحدهما موافق للواقع قطعاً (لكن هذا الكلام) يعني لزوم المخالفة العملية التدريجية (لايجري في الشبهة الواحدة التي لم يتعدّد فيه الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً) كالمرأة التي لايعلم أنه حلف على وطئها في أوّل الشهر أو على ترك وطئه فيه (فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية).

وبعبارة أخرى المخالفة الالتزامية لالتحرم بالذات أي من حيث هي، وإنما تحرم للزوم المخالفة العملية (القطعية ولو تدريجاً مع عدم التعبّد بدليل ظاهري) كما مر من تخيير المقلد بين المجتهدين وتخيير المجتهد بين الروايتين (فتأمل جداً) لعلّه إشارة إلى ضعف الوجهين اللذين أنصف بهما المصنف - ره - أمّا الأوّل فلأن المخالفة العملية إنّما تقبح مع تنجّز التكليف لا بمجرد وجوده الواقعي والعلم الاجمالي فيما نحن فيه لا يكون منجّزاً لأنّ العبد لا يخلو تكويناً من الفعل أو الترك، وهذا المعنى يجري عند كل واحد من الوقائع المتعددة.

وأما الثاني لأنّ الخبرين المتعارضين بناء على حجيتها فمقتضى القاعدة فيها هو التخيير لتعارض الحجّتين، وهذا لايجري فيما نحن فيه لأنه من باب تعارض الحق والباطل وبناء على عدم حجّيتها حينئذ بسبب عدم شمول الدليل فمقتضى القاعدة فيها التساقط، وأما التخيير فهو أمر تعبدي لايتعدّى إلى ما نحن فيه.

(هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأصول ذلك).

## الكلام في المخالفة العملية

وأما المخالفة العمليّة) للعلم الإجمالي (فإن كانت) المخالفة (لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين (المشتبهين) بالنجس قوله (المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس) صفة للارتكاب. وبالجملة نجاسة أحد الانائين معلومة بالاجمال، إلا أن الخطاب باجتنب عن النجس معلوم بالتفصيل، فارتكابها مخالفة له (أو) في الشبهة الحكمية (كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم).

إشارة إلى أن الاشتباه بينهما قد يكون موضوعياً كما إذا لم نعلم أن المسافة المقصودة تبلغ ثمانية فراسخ أم لا، وقد يكون حكمية كما إذا لم نعلم أن وظيفة المسافر إلى أربعة فراسخ إذا تخلل بين ذهابه وإيابه بليلة أو أزيد هي القصر أو الإتمام.

إن قلت: المثال المذكور من باب المخالفة للخطاب المرّد لا المفصل، لأننا لانعلم أنه قال تمّ أو قصر.

قلت: الخطاب التفصيلي أعم مما كان مفصلاً من جميع الجهات نحو يجب اجتناب النجس وما كان مردداً بين خطابين بينهما جامع قريب في الكتاب والسنة نحو قصر وتمّ فإنّ الجامع موجود وهو صلّ الظهر (لأنّ ذلك) أي إرتكاب الإنائين وترك القصر والإتمام (معصية) عرفاً (لذلك الخطاب) التفصيلي (لأنّ المفروض) شرعاً (وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين).

وبعبارة أخرى: المفروض أنه قال إجتنب عن النجس وهو يشمل النجس

المعلوم تفصيلاً أو مردداً بين الإنائين، لأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية والعقل مستقل بتنجز التكليف بالعلم الاجمالي (ووجوب صلاة الظهر والعصر) والعشاء، ولا فرق في الشبهة الموضوعية بين التحريمية كالإنائين المشتبهين والوجوبية كما قال: (وكذا لو قال أكرم زيدا واشتبه بين شخصين فإنّ ترك إكramهما معصية) عرفاً.

(فإن قلت:) قد تقدم أنّ الأصول في الموضوعات تخرج مجريها عن موضوع التكليف الواقعي فلا يلزم مخالفة عملية له أي (إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الإنائين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع) لأنّ الشرع قال: كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه نجس ولا نعلم نجاسة هذا ولا ذاك (فليس في ارتكابها بناء) أي بعد البناء (على طهارة كل منهما مخالفة) عملية (لقول الشارع: اجتنب عن النجس).

قلت:) مع قطع النظر عن العلم الاجمالي يجري أصالة الطهارة في خصوص كل واحد منهما للشك في النجاسة إلا أنّ العلم بنجاسة أحدهما منجز للتكليف كما مرّ في صدر المسألة، فيمنع عن إجراء الأصل كما قال: (أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنّما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو) أي لولا العلم الاجمالي (وأما الإناء النجس الموجود بينهما) يقيناً (فلا أصل يدل على طهارته لأنّه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابها تحصيلاً للموافقة القطعية، وإمّا أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محلّه) أي في باب الاشتغال.

قوله: (هذا مع) حاصله أنّ أدلّة الأصول كقوله: كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه نجس وغيره لا يجري في صورة العلم الاجمالي، لأنّ لزوم المخالفة العملية مانع عنه، وعلى تقدير عدم كونه مانعاً منه، فلا بدّ أيضاً من تخصيصها بغير مورد العلم الاجمالي بسبب القرينة العقلية وهي لزوم التناقض.

توضيحه: (أنّ حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع الحكم

الثابت بالأدلة الاجتهادية) بمعنى أنه قد ثبت بالأدلة الاجتهادية أنّ النجس يجب الاجتناب عنه، وحكم الشرع باجراء أصالة الطهارة في كل من الإنائين (لامعنى له إلا رفع) وجوب الاجتناب الذي هو (حكم ذلك الموضوع) أي النجس.

وبالجملة (فمرجع أصالة الطهارة) في كل من الانائين (إلى عدم وجوب الاجتناب) عن النجس (المخالف) أي المناقض (لقوله: اجتنب عن النجس، فتأمل) دفع دخل وهو أنّ المصنف - ره - قد حكم فيما سبق بجواز إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي بأن يقال: الأصل عدم وجوب دفن الكافر وعدم حرمة فكيف يحكم هنا بعدم جوازه بأن يقال: الأصل عدم نجاسة هذا الإناء ولا ذاك، ودفعه: أنه - ره - حكم فيما سبق بإجراء الأصول لعدم المانع أي لعدم لزوم المخالفة العملية، فالعلم الإجمالي ههنا كالعدم بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المانع وهو لزوم المخالفة العملية فيه موجود.

(وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين) إمّا في الشبهة الموضوعية (كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة) فلا يعلم المكلف أنه مخاطب بإجتناب عن النجس أو بإجتناب عن الأجنبية (أو) في الشبهة الحكمية كما إذا (علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر اسم النبي ﷺ) فلا يعلم أنه مخاطب بإقرأ الدعاء أو بصلّى على النبي ﷺ (ففي المخالفة) العملية (القطعية) بأن يرتكب بالإناء والمرأة أو يترك القراءة والصلاة (حينئذ) أي حين لزوم المخالفة للخطاب المرّد (وجوه) أربعة:

(أحدها: الجواز مطلقاً) أي في الشبهة الحكمية والموضوعية وسواء كان الخطابان من نوع واحد أو من نوعين (لأنّ) متعلّق الخطاب هو الخمر والأجنبية مثلاً والدعاء والصلاة مثلاً وشيء منها غير متعيّن عندنا، والمتعيّن عندنا هو الشيء المرّد بين الخمرية والأجنبية، والمردد بين الدعاء والصلاة وهو ليس بمتعلّق للخطاب كما قال: (المرّد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من

الخطابات الشرعية حتى يجرم ارتكابه) أي ليس في الكتاب أو السنة خطاب ياجتنب عن المرّد بين الخمر والأجنبية (وكذا المرّد بين الدعاء والصلاة) فالمتعلق ليس بمتعينّ والمتعينّ أي الأحد ليس بمتعلق .

إن قلت: لاحاجة إلى الخطاب المفصل بل يكفي الخطاب المرّد في حرمة المخالفة.

قلت: لا(فإنّ الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها). وفيه: أنه مكابرة كما يأتي.

(الثاني: عدم الجواز مطلقاً لأنّ مخالفة الشارع) عن قصد وعلم (قبيحة عقلاً مستحقّة للذم عليها ولايعذر فيها «مخالفة» إلاّ الجاهل بها) أي دون العالم بها تفصيلاً أو إجمالاً.

(الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأوّل دون الثاني، لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء) وقد مرّ بعض مواردها في المتن والشرح عند البحث عن العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي، ومن مواردها ما إذا ادّعى الرجل زوجية امرأة فأنكرت وبالعكس، حيث حكموا باجراء بعض أحكام الزوجية دون بعضها مثلاً يجب المهر ولايجوز الوطئ في الأوّل و تحرم عليها التزوّج بالغير ولا تستحق المهر في العكس، ومن المعلوم إجمالاً بطلان أحد الحكمين في الواقع إلى غير ذلك (بخلاف الشبهات الحكمية) فإنّ مورد المخالفة القطعية فيها غير موجود (كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع المركّب) أي في المسائل التي انعقد فيها الإجماع المركب حيث حكموا في هذه المسائل بعدم جواز خرق الإجماع وعدم جواز القول بالفصل لعدم جواز طرح الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً بين القولين.

(وكان الوجه فيه «فرق» ما تقدم من أنّ الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها

عن موضوعات أدلة التكليف) حيث يقال: الأصل عدم كون هذا الإناء خمرًا وعدم كون هذه المرأة أجنبية (بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية فإنها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، وقد عرفت) في البحث المتقدم (ضعف ذلك) أي إجراء الأصول في الشبهة الموضوعية حيث قلنا بأن أدلة الأصول لا تجري في صورة العلم الإجمالي لمانعية لزوم المخالفة العملية وعلى تقدير عدم مانعيته فلا بد أيضاً من تخصيصها بغير صورة العلم الاجمالي للقريظة العقلية وهي لزوم التناقض.

(و) توضيحه: (أن مرجع الاخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع) أي المقصود من قولنا الأصل عدم كون هذا الإناء خمرًا، وعدم كون هذه المرأة أجنبية هو عدم حرمتها (فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة) أي في الواقع (منافياً) ومناقضاً (لنفس الدليل الواقعي) المعلوم بالإجمال، لأن الدليل يقتضي الحرمة إجمالاً والأصل يقتضي عدمها (إلا أنه «أصل» حاكم عليه «دليل» لامعارض له «دليل») غرضه أن الأصل في الشبهة الحكمية مناقض للدليل الواقعي بنحو التعارض، وفي الشبهة الموضوعية مناقض له بنحو الحكومة أي نفي الموضوع (فافهم) لعلّه إشارة إلى ما تقدم عند قوله، فتأمل.

(الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين) كليين أو جزئيين (واحدًا بالنوع كوجوب أحد الشئين) إمّا الدعاء وإمّا الصلاة أو حرمة أحدهما إمّا الإناء وإمّا المرأة (وبين اختلافه «حكم» كوجوب الشيء وحرمة آخر) أي كما إذا علم إجمالاً أنه إمّا وجب الصلاة وإمّا حرم التن، وإنّ هذا الإناء حرام أو هذه المرأة واجبة الوطئ.

(والوجه في ذلك) الفرق (انّ الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها) وبنوعها (في حكم خطاب واحد بفعل الكل) فكان الشارع تصوّر الواجبات كلها من الصلاة و الصيام وغيرهما مجتمعة وقال إفعالها (فترك البعض) معيّنًا عند



العلم التفصيلي أو مردداً عند العلم الإجمالي (معصية عرفاً) لأنه مخالفة للخطاب التفصيلي المنتزع من الخطابات المتعددة وهو قوله افعلهما، وكذا الكلام في نوع المحرمات (كما لو قال المولى: إفعل كذا وكذا) أي أكرم العلماء وأعط الفقراء مثلاً فإنه بمنزلة قوله: إفعلهما جميعاً فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منهما معيّنًا) كما إذا علم معيّنًا وجوب إكرام العلماء فتركه (أو واحد) منهما (غير معيّن) كما إذا علم وجوب الاعطاء وعلم وجوب فعل آخر أيضاً غير معيّن أي لم يعلم مثلاً أنه إكرام العلماء أو إهانة الفساق، فترك هذا الواجب الغير المعيّن أي ترك الإكرام والإهانة، ففي كلا الفرضين خالف الخطاب التفصيلي الانتزاعي وهو معصية .

(نعم في) كفاية الموافقة الاحتمالية باتيان أحد المحتملين أو (وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكل واحد من المحتملين) أي الدعاء والصلاة مثلاً (كلام آخر) يأتي في باب الاشتغال (مبني على أنّ مجرد العلم بالحكم الواقعي) منجز له بحيث (يقضي البراءة اليقينية عنه «حكم» أو يكتفي بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم) بمعنى أنّ المخالفة القطعية من المحرمات الذاتية لا أنّها محرمة مقدمة للموافقة القطعية فهي محرمة وإن لم يجب الموافقة القطعية كما قال: (وإن لم يلتزموا الامثال اليقيني لخطاب مجمل) وأما إذا كان الحكم المشتبه مختلفاً بالنوع فلا مانع من المخالفة لانتفاء الخطاب التفصيلي.

(والأقوى من هذه الوجوه) الأربعة (هو الوجه الثاني) لما تقدم من أنّ مخالفة الشارع قبيحة عقلاً ولا يعذر فيها إلا الجاهل بها.

وأما ضعف الوجه الأول فلأنّ دعوى انحصار حرمة المخالفة في الخطابات التفصيلية مكابرة محضة، ومن هنا يظهر ضعف الوجه الرابع لأنّ حرمة المخالفة إذا لم تنحصر في الخطاب التفصيلي، فلا فرق بين المتحد بالنوع

الذي يرجع إلى خطاب واحد تفصيلي وبين غيره.

وأما ضعف الوجه الثالث، فلأنّ العقل لا يفرق في قبح المخالفة بين الشبهات الحكمية والموضوعية، ودعوى وقوعها في الموضوعات فوق حد الاحصاء أشبه بالمصادرة والموارد التي توهم وقوعها في الشرع على تقدير تسليمها قابلة للتوجيه، كما مر في مبحث العلم التفصيلي المتولد من الاجمالي توجيه بعضها.

(ثم الأول) أي على تقدير بطلان الوجه الثاني فالأقوى هو جواز المخالفة مطلقاً لأنّ العقل لا يفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، ولا بين المتحد بالنوع والمختلف.

(ثم الثالث) أي على تقدير بطلان الوجه الأول والثاني، فالأقوى التفصيل بجواز المخالفة في الشبهة الموضوعية لأنّ الأصول فيها حاکمة على أدلة التكاليف بخلاف الشبهات الحكمية.

وأما الوجه الرابع فباطل جداً لأنّ المختلف بالنوع أيضاً يرجع إلى خطاب واحد فإذا قال: إفعل هذا ولا تفعل ذاك فكأنّه قال إفعلها أي كلاً من الفعل والترك مع أنّ الخطاب الانتزاعي لا يعتنى به لا في المتحد بالنوع ولا في المختلف (هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به).

وأما الكلام في اشتباهه «حكم» من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنّه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع كلي (واقعي مردّد بين شخصين كأحكام الجناية المتعلقة بالجانب) الكلي (المردّد) مصداقه (بين واجدي المنى، وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده «شخص» بين موضوعين كحكم الخنثى المرّد بين الذكر والأنثى).

## واجدي المنى في الثوب المشترك

أمّا الكلام في الأوّل فمحصّله: أنّ مجرد ترّد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً) فمجرد العلم الاجمالي بجنابة أحدهما لا يوجب غسلًا (إذ العبرة في) باب (الاطاعة والمعصية بتعلّق الخطاب بالمكلف الخاص) المعين والمفروض أنّ كلاً منهما شاك في تعلّق الخطاب به.

وبالجمله ما هو متعلّق للخطاب أعني الجنب غير متعيّن، وما هو متعيّن أعني الجنب المرّد ليس بمتعلّق للخطاب كما قال: (والجنب المرّد بين شخصين) وإن كان عنواناً متعيّناً إلاّ أنّه لم يتعلّق به خطاب في الكتاب والسنة أي (غير مكلف بالغسل) كما تقدم أنّ الشيء المرّد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه) وإن ورد (من الشارع) في الكتاب والسنة (أنّه يجب الغسل على كل جنب) إلاّ أنّ هذا الخطاب لا يوجب غسلًا فيما نحن فيه (فإنّ كلاً منهما شاكّ في توجّه هذا الخطاب إليه فيقبح) عرفاً وعقلاً (عقاب واحد من الشخصين) وهو الذي (يكون جنباً) في الواقع (بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه) أي مشكوك التوجّه (إليه «أحد») وبالجمله مجرد ترّد التكليف لأثر له.

(نعم لو اتفق لأحدهما أو الثالث علم بتوجه خطاب إليه) فهذا يخرج عمّا نحن فيه أعني الاشتباه في المكلف كما قال (دخل في) بحث (اشتباه متعلّق التكليف الذي تقدّم حكمه بأقسامه، ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة ليتضح انطباقها «مسألة» على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره) كالصلاة وغيرها (بناء على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدية).

اعلم، أنّ حصول العلم بتوجّه الخطاب في هذه المسألة موقوف على أمور: أحدها، تحريم إدخال الجنب في المسجد . ثانيها: كون الجنابة مانعاً واقعياً . ثالثها: عدم كون الحكم الظاهري في حق أحد نافذاً في حق الآخر واقعاً، وأمّا بناء على عدم حرمة إدخال الجنب أو كون الجنابة مانعاً علمياً بمعنى أنّ المانع من الدخول والإدخال هو الجنابة المعلومة تفصيلاً أو كون الحكم الظاهري في حق أحد نافذاً في حق الآخر واقعاً، بمعنى أنّ المحمول مثلاً إذا لم يكن في نفسه محكوماً بالجنابة فيجوز للغير إدخاله في المسجد، فلا يحصل العلم بتوجّه الخطاب إلى أحد.

قوله: (فإن قلنا) حاصله: أنّ الحامل إمّا خالف بعلم تفصيلي، وإمّا خالف بخطاب تفصيلي، وإمّا خالف بخطاب مردد، فبناء على (إنّ الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة) بمعنى أنّ هذه الحركة الشخصية مصداق للدخول والادخال، كما أنّ زيدا حيوان وناطق (دخل) هذه الحركة (في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً) لأنّه يعلم تفصيلاً حرمة هذه الحركة فخالف العلم التفصيلي بالحرمة فهو معصية بلا ريب.

(وإن) لم يعلم الخطاب تفصيلاً بل (تردد كونه) حراماً (من جهة الدخول أو الادخال) كالاناء الذي يعلم تفصيلاً أنّه حرام إمّا من جهة الغصية أو النجاسة.

(وإن جعلناهما) أي الدخول والادخال فعلمين متعددين (متغايرين في الخارج) بأن يقال: هذه الحركة ليست إلّا مجرد الدخول، وأمّا الادخال فهو من لوازمه (كما) أنّهما متغايران (في الذهن) فالحامل يعلم اجمالاً حرمة أحد هذين الفعلين، وحينئذ (فإن جعلنا الدخول والادخال) اللذين هما متغايران خارجاً بالفرض (راجعين إلى عنوان محرّم واحد) بأن يقال: دخول الجنب وادخال الجنب كلاهما إدخال (و) بعبارة أخرى: الإدخال (هو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير) كما أنّ الإنسان قدر مشترك بين زيد وعمرو (كان) هذان الفعلان

(من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي) لأنه يعلم أن أحد هذين الفعلين إدخال الجنب في المسجد، فخالف الخطاب التفصيلي وهو قول الشارع لا تدخل الجنب في المسجد وهو معصية بلا ريب (نظير ارتكاب) الانائين (المشتبهين بالنجس) كما تقدم.

(وإن جعلنا كلاً منهما عنواناً مستقلاً) وبعبارة أخرى: إن قلنا بأنّ الدخول والإدخال لا يتحققان بهذه الحركة ولا يدخلان تحت عنوان واحد أعني الإدخال، بل هما أمران مستقلان كالخمرية والأجنبية (دخل) الفعلان (في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال) يعني قوله: يحرم دخول الجنب أو قوله: يحرم إدخال الجنب، كما تقدم في ارتكاب الاناء والمرأة (الذي عرفت فيه الوجوه) الأربعة (المتقدمة) أقواها هو حرمة المخالفة.

(وكذا) يلزم المخالفة للخطاب المردد (من جهة دخول المحمول واستتجاره الحامل) قوله: (مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه «حامل») بمعنى أنّ المحمول عمل حراماً من جهة الدخول والاستتجار سواء قلنا بأنّ الحامل أيضاً عمل حراماً من جهة الدخول أو الادخال كما تقدم (أو فرض عدمها «حرمة») في جانب الحامل (فإنّه «محمول» علم إجمالاً صدور أحد المحرّمين إمّا دخول المسجد جنباً أو استتجار جنب للدخول في المسجد) فخالف الخطاب المردد وهو معصية (إلا أن يقال بأنّ الاستتجار تابع لحكم الأجير) فمن جاز له الدخول في المسجد في حد نفسه جاز للغير أيضاً استتجاره، ومن لا يجوز له الدخول في نفسه لا يجوز للغير استتجاره، ومعلوم أنّ الأجير فيما نحن فيه يجوز له الدخول في نفسه لأنّه شاك في جنابته، والأصل البراءة فيجوز استتجاره كما قال: (فإذا لم يكن هو «أجير» في تكليفه) وحد نفسه (محموماً بالجنابة وأبيح له الدخول في المسجد صح استتجار الغير له) إمّا لأنّ الجنابة مانع علمي، وإمّا لأنّ الحكم الظاهري نافذ في حق الآخر.

وأما لو قلنا بأنها مانع واقعي والحكم الظاهري في حق أحد لا يكون نافذاً في حق الآخر واقعاً، فلا يجوز استتجاره لأنه يعلم بوجود الجنابة في أحدهما ويعلم بصدور أحد المحرّمين .

(ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة) بأن صلى بعضها بأحدهما فحدث له حادث فاقتدى بالآخر (أو صلاتين) بأن صلى الظهر بأحدهما والعصر بالآخر (فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية) بمعنى أن وجودها تمنع من الصلاة وإن لم يعلم صدورها من مكلف خاص، وقلنا أيضاً بأن الحكم الظاهري في حق أحد ليس نافذاً في حق الآخر (كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطان الصلاة) لوقوعها مع الجنب (والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الانائين) للعلم ببطان أحديهما بالوقوع مع الجنب (والاقتداء بأحدهما) فقط (في صلاة واحدة كارتكاب أحد الانائين) فيشك في صحتها فيحكم بالاشتغال .

(وإن قلنا) بأن الجنابة مانع علمي أو إن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ في حق الآخر واقعاً بمعنى (أنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص) الامام (في حكم نفسه صحّ الاقتداء) بهما (في صلاة فضلاً عن صلاتين، لأنهما) معاً (طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء) إذ المفروض أن المانع هو الجنابة المعلوم صدورها من مكلف خاص وإن الحكم الظاهري في حق أحد نافذ في حق الآخر.

ومنها: ائتمام أحدهما بالآخر فإنّ المأموم يعلم تفصيلاً بطلان صلاته لعلمه بتوجه الخطاب المرّد، إلا أن يقال: بأنّ الجنابة مانع علمي أو يقال بأنّ الحكم الظاهري نافذ في حق الآخر.

(والأقوى هو الأوّل) أي عدم جواز الائتمام (لأنّ الحدث) في باب الائتمام (مانع واقعي لاعلمي) والحكم الظاهري في حق أحد لا ينفذ في حق الآخر واقعاً.

(نعم، لإشكال في) استئجار أحدهما الآخر لادخاله في المسجد أو (استئجارهما) معاً (لكنس «جاروب زدن» المسجد فضلاً عن استئجار أحدهما) أي إذا جاز استئجارهما معاً يجوز استئجار أحدهما قطعاً (لأنّ) الحدث في باب الاستئجار مانع علمي كما قال (صحة الاستئجار تابع لإباحة الدخول بهما) في حد أنفسهما (لا للطهارة الواقعية، والمفروض إباحته «دخول» لهما) لأنّ كلاً منهما شاك في جنابته (وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك) من الفروع (مميّزاً بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي، وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث إنّه مانع ظاهري للشخص المتصف به) فيجوز استئجار أحدهما الآخر لادخاله في المسجد واستئجارهما لكنس المسجد أو للعبادة، ويتم بهما عدد الجمعة إذا كانا مأمومين، لأنّ المانع في هذه الموارد هو الحدث المعلوم بالتفصيل، ولا يجوز اتهام أحدهما بالآخر، ولا اتهام الغير بهما، ولا إدخال أحدهما الآخر في المسجد، لأنّ المانع في هذه الموارد الحدث الواقعي، فلا يتم بهما عدد الجمعة إذا كان أحدهما الإمام لبطلان صلاة المأموم.

## الكلام في الخنثى

(وأما الكلام في الخنثى) وهو الذي له آلتى الذكورية والأنثوية وهو مشكل وغير مشكل. أما الثاني، فهو الذي تميّز كونه ذكراً أو أنثى بسبب بوله من أحد المخرجين أو سبق خروج البول من أحدهما أو تأخر انقطاعه عن أحدهما، وهذا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في الأوّل وهو الذي تساوى مخرجاه في الأمور المذكورة، وفي حكمه فاقد الفرجين الذي يدفع الخبثين من ثقبه «سوراخ» واقعة مكان المخرجين أو قيئاً «استفراغ»، فاختلفوا في أنّه طبيعة ثالثة أو من قبيل الذكور والاناث في الواقع، المشهور هو الثاني، قال تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنثَاءً وَيَهَبُ لِمَن

يشاء الذكور ﴿ ولذا حكم علي - عليه السلام - بتشخيص كونه ذكراً أو أنثى بعد الاضلاع «شمر دن دنده»، والحكم بأنه ترث نصف نصيب الذكر والأنثى ليس من جهة كونه طبيعة ثالثة بل للجمع بين الحقيين، فبناء على كونه طبيعة ثالثة يرجع إلى أصالة البراءة في الوظائف المختصة بالرجال أو الاناث، وبناء على كونه في الواقع من الذكور والاناث.

(فيقع) الكلام (تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأنثوية أو مجهولهما) مثلاً هل يجوز لها النظر إلى غيرها والتناكح مع غيرها أم لا، وهل يجوز لها الاقتداء بالمرأة أم لا؟ (و) يقع أيضاً في (حكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين).

أمّا مختصات الرجال كوجوب الجهر في الصلاة وحضور صلاة الجمعة والجهاد وانعتاق المحارم من الاخت والبنت والحالة وغيرها عند تملكها والمنطقة والعمامة وغيرها .

وأما مختصات النساء فكالاخفات في الصلاة ولبس الحرير ووجوب ستر جميع البدن في الصلاة، وهكذا، وأمّا الأحكام المشتركة من وجوب الصلاة والصيام وغيرهما، فلا كلام فيها (وتارة في معاملة الغير معها «خنثى») مثلاً هل يجوز للغير النظر إليها والتناكح معها والتقليد لها أم لا؟ (وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالملكف به) إذ الفرض أنها إما رجل وإما امرأة، فتعلم إجمالاً أنها موظفة بوظائف الرجال أو وظائف النساء.

(أمّا معاملتها مع الغير) اعلم انّ في حكم الخنثى أقوالاً:

منها: تعيين ذكوريته وانوثيتها بالقرعة .

ومنها: العمل بأصل البراءة في جميع الموارد بناء على عدم كون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف عند الشك في الأجزاء والشرائط أو عند الشك في



الموضوع أو مطلقاً .

ومنها: البراءة عند الشك في التكليف كالشك في حرمة لبس الحرير والذهب في غير الصلاة والاحتياط عند الشك في المكلف به كالشك في اشتراط اجتناب الحرير والذهب في الصلاة .

ومنها: البراءة في الخطاب المختصّ باحدى الطائفتين كقوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين...﴾ \* قل للمؤمنات...﴾ والاحتياط في الخطاب الذي صار مختصاً باحديهما لاستثناء الأخرى كقوله تعالى: ﴿وإذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله...﴾ فإنّ حكم الشرع بعدم وجوب صلاة الجمعة للمرأة صيرها مختصة بالرجال.

ومنها: الاحتياط في الكل للعلم الاجمالي بتوجه خطاب إحدى الطائفتين إليها.

(فمقتضى القاعدة احترازها عن) النظر إلى (غيرها مطلقاً للعلم الاجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين، فيجتنب عنهما مقدمة) لليقين بالبراءة (وقد يتوهم أنّ ذلك) أي علم الخنثى بحرمة نظرها إلى إحداهما (من باب الخطاب الاجمالي) الذي مرّ أنّ الأقوال فيها أربعة: أحدها، جواز المخالفة كالعلم بنجاسة هذا المائع أو حرمة هذه المرأة (لأنّ الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس، والخنثى شاك في دخوله في إحدى الطائفتين، والتحقيق هو الأوّل) لأنّ مختاره -هـ- في الخطاب المرّد أيضاً وجوب الاحتياط كما مرّ (لأنّه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين) ليس مراده العلم التفصيلي بالحكم كما هو الاحتمال الأوّل في مسألة الدخول والادخال للتردد في متعلّق وجوب الغض، ولا العلم بالخطاب التفصيلي كما هو الاحتمال الثاني فيها للتردد في الخطاب، بل المراد العلم التفصيلي بارادة الشارع للغض وإن كان الخطاب مرّداً (ومع العلم التفصيلي لاعبرة باجمال الخطاب كما تقدم في) الشق الثالث

من مسألة (الدخول والادخال في المسجد لواجدي المني مع أنه يمكن ارجاع الخطابين) ﴿قل للمؤمنين... قل للمؤمنات...﴾ (إلى خطاب واحد) أي مضافاً إلى أنه يكفي في وجوب الاحتياط الخطاب المردد يمكن أيضاً أن يجعل ما نحن فيه من باب الخطاب التفصيلي المنتزع من الخطابين (وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله في الذكورية والأنوثة عدا من يحرم نكاحه) أي المحارم.

(ولكن يمكن أن يقال إنّ الكف عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيه أولى) وأشد (من) العسر في (الشبهة الغير المحصورة) فإذا لم يجب الاحتياط في الثاني ففي الأول بطريق أولى .

(أو يقال: إنّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد) إنّما هو (في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب الموافقة القطعية) بمعنى أنّ غاية ما يلزم من انتزاع الخطاب التفصيلي هو حرمة المخالفة القطعية له لا وجوب الموافقة القطعية كما يأتي في باب الاشتغال، فيكفي اجتناب إحدى الطائفتين مخيراً (فافهم) فإنّ الحق أنّ نفس الخطاب المردد يكفي لحرمة المخالفة، ووجوب الاحتياط، ولا حاجة إلى الانتزاع، وعلى فرض الانتزاع لا وجه للتفكيك بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة.

(وهكذا) يجب الاحتياط في (حكم لباس الخنثى حيث إنّه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة «كمر بند» والعمامة أو مختصات النساء) كالحرير والذهب (عليه «خنثى» فيجتنب عنهما) احتياطاً (وأما حكم ستارته في الصلاة فيجتنب الحرير ويستجميع بدنه).

حاصله: انا وإن قلنا باجراء أصالة البراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط إلا أنّ الاحتياط هنا واجب لعلمها بوجوب أحد الأمرين، أما الاجتناب عن الحرير لاحتمال ذكوريته وأما ستر جميع البدن لاحتمال انوثيته.

(وأما حكم الجهر و الاخفات فإن قلنا بكون الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة) بمعنى أنّ المرأة مخيرة بين الجهر والاخفات (جهر الخنثى بها «صلاة») لدوران الأمر بين التعيين والتخير، بمعنى أنّ الخنثى لا تعلم أنّها رجل حتى يتعيّن الجهر أو انثى حتى تتخيّر بين الجهر والاخفات، والعقل يحكم بتعيّن الجهر لأنّ البراءة فيه يقينية، بخلاف الاخفات فإنّ البراءة فيه مشكوكة لاحتمال الذكورية (وإن قلنا أنّه عزيمة) أي فريضة (لها) كما أنّ الجهر عزيمة للرجل (فالتخير) لأنّ احتمال وجوب الجهر مساو لاحتمال وجوب الاخفات، فالحكم بتعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح.

قوله: (إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقّها) حاصله: أنّ مقتضى العلم الإجمالي هو وجوب تكرار الصلاة جهراً و اخفاتاً بناء على كونه عزيمة، والحكم بالتخير إنّما هو على تقدير وجود الاجماع على عدم وجوب التكرار.

(وقد يقال بالتخير مطلقاً) أي سواء كان الاخفات رخصة أو عزيمة (من جهة ما ورد) في الأخبار (من أنّ الجاهل في الجهر والاخفات معذور) والخنثى من الجاهلين فهي معذورة (وفيه: مضافاً إلى أنّ النص إنّما دلّ على معذورية الجاهل) المركّب (بالنسبة إلى لزوم الاعادة لو خالف الواقع) أي المراد أنّه لايجب الاعادة على الجاهل المركّب بمعنى أنّه إذا صلّى ثم صار عالماً وانكشف كون ما أتى به على خلاف الواقع فليس عليه الاعادة (وأين هذا من تخيير الجاهل) أي كيف يدل عدم وجوب الاعادة على الجاهل المركّب أي الغافل على كون الجاهل البسيط أي الشاك مخيراً (من أوّل الأمر بينهما) فالمراد أنّ الغافل لايجب عليه الاعادة لأنّ الشاك مخيّر بين الجهر والاخفات من أوّل تكليفه (بل الجاهل) البسيط (لو جهر أو أخفى متردداً بطلت صلاته إذ يجب عليه الرجوع إلى) تحصيل (العلم أو) تقليد (العالم).

وبالجمله فيه مضافاً إلى ما ذكر(أنّ الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل) أي المراد هو الجهل بالحكم لا الجهل بالموضوع كما في الخشي، فالملخص أنّ الجاهل الغافل عن الحكم لا يجب عليه الاعادة، لأنّ الجاهل الشاك في الموضوع مخير.

(وأما تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في) ضمن (ثلاثية ورباعية وثنائية) هذا الجار متعلق بقوله قاضي لا التخير كما توهم، ومتعلق بالتخير محذوف، والمعنى أنّ من نسي فريضة واحدة عن الصلوات الخمس يجب له قضائها في ضمن ثنائية وثلاثية ورباعية، وهو مخير في الرباعية بين الجهر والاخفات.

وحاصل الاشكال هو أنّ التخير لا يختص بالجاهل الغافل عن الحكم بل يجري في الجاهل الشاك في الموضوع، فإنّ القاضي شاك فيما فات منه فحكم بالتخير، فكذا الخشي، وجوابه قوله: (فإنّما هو «تخير» بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث).

حاصله: أنّ تخيير القاضي ليس من جهة ما ورد في الشرع من أنّ الجاهل بالجهر والاخفات معذور بل هو تخيير عادي عرفي لأنّ الشرع إذا حكم بكفاية ثلاث صلوات وعدم لزوم الخمس يستفاد منه أنّ حكم الجهر والاخفات هنا ملغى كما قال: (المستلزم لإلغاء الجهر والاخفات بالنسبة إليه «قاضي» فلا دلالة فيه) أي تخيير الجاهل بالموضوع في مورد خاص لدليل خاص لا يدل (على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً) أي في جميع الموارد حتى فيما نحن فيه أعني الشك في المكلف.

(وأما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأة إليها لكونها «خشي» شبهة في الموضوع) بمعنى أنّ كلاً من الفريقين شاك شكاً بدوياً في أنّها مماثلة له أم لا، وأنّه مكلف بالغض عنها أم لا؟ (والأصل الاباحة).

وفيه: أنّ عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا على نسائهن أو الرجال المذكورين في الآية، يدل على وجوب الغض عن الخنثى (بمعنى أنّه تعالى أوجب على المؤمنات الغض بنحو العام وأخرج منه النساء وبعض الرجال دون الخنثى، بل وكذا أوجب على المؤمنين الغض بنحو العام وأخرج منه الرجال وبعض النساء دون الخنثى (ولذا حكم) المحقق الكركي (في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها كتحریم نظرها إليهما بل ادعى سبطه) أي ولد المحقق (الاتفاق على ذلك، فتأمل جداً) إشارة إلى أنّ بقاء الخنثى تحت العام مبني على كونها طبيعة ثالثة، وإذا قلنا بأنها إما رجل في الواقع وإما امرأة فيحتمل خروجها عن العام ودخولها في المستثنى بمعنى أنّه تعالى أوجب الغض على المؤمنات واستثنى منه النساء، والخنثى تحتمل دخولها فيها، وكذا في جانب الرجال ولا يجوز التمسك بالعام في الفرد الذي يحتمل دخوله في المستثنى .

نعم يمكن أن يقال: بأنّ غرض الشارع هو عدم مخالطة الأجنبي مع الأجنبية فلو أذن للفريقين في النظر إليها لبطل الغرض المذكور.

(ثم إنّ جميع ما ذكرنا إنّما هو في غير النكاح، وأمّا التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعاً)

أمّا أولاً فلائها تعلم إجمالاً حرمة أحد الأمرين إمّا التزويج أو التزوّج فيجب الاحتياط كما مرّ مراراً.

وأمّا ثانياً فلقوله (فلا يجوز لها تزويج امرأة لأصالة عدم ذكوريته) قوله (بمعنى) جواب إشكال وهو أنّ هذا الأصل ليس له حالة سابقة لأنّها لم تتصف في زمن من الأزمنة بعدم الذكورية حتى يستصحب ويقال الأصل عدم الذكورية، مع أنّه معارض بأصالة عدم الأنوثة، وجوابه: أنّ المراد من هذا الأصل استصحاب (عدم ترتيب الأثر المذكور) يعني تزويج المرأة (من جهة) عقد

(النكاح) لأنّ الزوجية لم تكن حاصلة قبل العقد فنشك في حصولها بهذا العقد للشك في الرجولية التي هي شرط تزويج امرأة، فيستصحب عدم علقه الزوجية (و) يستصحب (وجوب حفظ الفرج) عن الغير (إلا عن الزوجة وملك اليمين) وضرورة هذه المرأة بهذا العقد زوجة أو ملك اليمين الشرعي غير معلوم (ولا التزوّج برجل لأصالة عدم كونه «خنثى» امرأة) بمعنى أنّه يستصحب عدم حصول علقه الزوجية بهذا العقد للشك في الأنوثة التي هي شرط التزوّج برجل.

(كما صرّح به الشهيد - ره - لكن ذكر الشيخ - ره - مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً أو زوجة) قوله: الوارث مفعول أوّل للفرض، والخنثى المشكل مفعوله الثاني، وقوله: زوجاً أو زوجة حال من الوارث، والمعنى أنّ الشيخ - ره - ذكر مسألة وفرض فيها كون الوارث خنثى حال كونه زوجاً أو زوجة كما تقول فرضت زيدا غنياً حال كونه صغيراً أو كبيراً. وبالجملة ذكره - ره - هذه المسألة يدل على أنّ كون الخنثى زوجاً أو زوجة أمر مشروع (فافهم) لعله إشارة إلى أنّ هذا مجرد فرض لا دلالة فيه على الشرعية والوقوع (هذا تمام الكلام في اعتبار العلم).

## الكلام في إمكان التعبّد بالظن

(المقصد الثاني في الظن) اعلم أنّ البحث عن الشيء يكون تارة في إمكانه وامتناعه الذاتيين، وتارة في إمكانه وامتناعه الوقوعيين، وتارة في وقوعه وعدمه. أمّا الإمكان الذاتي فهو لضرورة الطرفين بالنظر إلى ذات الشيء كما كان الانسان فإنّه ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم، والامتناع الذاتي أن يكون عدمه ضرورياً كاجتماع الضدين، والإمكان الوقوعي أن لا يكون وجود الشيء ولا عدمه مستلزماً للمحال، كما لا يلزم من وجود الإنسان ولا من عدمه محال، والامتناع الوقوعي أن

يكون وقوع الشيء مستلزماً للمحال كتأخير البيان عن وقت الحاجة فإنه ليس بممتنع بالذات، إلا أنه ممتنع بالوقوع لاستلزامه الاغراء بالجهل، وهو قبيح محال على الله . وأمّا الوقوع والعدم كأن يقال: الإنسان الذي له رأسان ممكن ذاتي ووقوعي، ولكن لانعلم أنه وجد في العالم أم لا ؟ فأقول: لا إشكال في إمكان حجية الظن بالذات إنما الإشكال في إمكانها وقوعاً، وفي الوقوع والعدم.

ولذا قال: (والكلام فيه يقع في مقامين: أحدهما في إمكان التعبد به عقلاً) أي هل يمكن أن يجوز الشارع اتباع الظن أو لا ؟ بمعنى أن تجوز الشارع اتباع الظن مستلزم للتالي الفاسد أو لا ؟ (والثاني في وقوعه «تعبد» عقلاً) كحجية ظواهر كلام الشارع كما يأتي، فافهم، وكحجية الظن عند الانسداد (أو شرعاً) كحجية خبر العادل وغيره.

(أمّا الأوّل فاعلم أنّ المعروف) بل المتفق عليه عند الجميع عدا بعض (هو) إمكانه) أي لا يلزم من تجويز العمل به محال ومفسدة وذهب بعضهم إلى امتناعه .  
ولذا قال: (ويظهر من الدليل المحكي عن) الرازي أبو جعفر (ابن قبة) - بكسر القاف وفتح الباء- وهو من علماء الكلام وكان من العامة فاستبصر فصار من الامامية (في استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع) فالمصرّح به في كلام ابن قبة هو امتناع التعبد بالخبر الواحد إلا أن الدليل الذي استدل به على مذهبه يظهر منه شمول الاستحالة (لمطلق الظن) خبراً كان أو غيره كالأجماع المنقول والظواهر وهكذا.

(فإنه استدل على مذهبه) أي امتناع التعبد بالخبر (بوجهين):

الأوّل: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى) أي لو أمكن التعبد بالخبر المنقول عن المعصوم - عليهم السلام- كقول زرارة قال: الحجة - عليه السلام- كذا وكذا، لأمكن التعبد بالخبر المنقول عن الله تعالى أيضاً كقول مدّعي النبوة أو الإمامة: أنا رسول الله أو أنا ولي الله

(والتالي) أي إمكان التعبد به في الإخبار عن الله (باطل) فالمقدم أي إمكان التعبد به في الإخبار عن المعصوم أيضاً باطل. أمّا الملازمة لأنّ الإخبار عن النبي والإخبار عن الله متساويان في الجهات المعتمدة في حجّية الخبر فإنّ كلّاً منهما خبر عادل ضابط حتّى مفيد للظن، وأمّا بطلان التالي فلقلوله: (إجماعاً) فإنّ العقلاء مجتمعون على امتناع حجّية الخبر في الإخبار عن الله.

(والثاني: أنّ) تجويز الشارع (العمل به «خبر» موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال) لأنّه ربّما يكون مخالفاً للواقع بكذب أو خطأ كما قال: (إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً) في الواقع (وبالعكس) أو يكون ما أخبر بجوازه واجباً، فالتعبد به مستلزم لالقاء في المفسدة وتفويت المصلحة وهما قبيحان محالان عن الله.

(وهذا الوجه) أي لزوم تحليل الحرام إلى آخره، (كما ترى) غير مختص بالخبر بل (جار في مطلق الظن) من أيّ طريق حصل (بل) جار (في مطلق الأمارات الغير العلمية وإن لم يفد الظن).

والحاصل أنّ لزوم تحليل الحرام إلى آخره، لا يختص بالخبر ولا الظن بل يجري في مطلق الأمارات سواء أفاد الظن الشخصي كالخبر المتضافر أو النوعي كالخبر الواحد، أو لم يفد الظن كالقرعة بناء على أنّها من الأمارات دون الأصول، ولا يخفى عليك أنّهم ذكروا للتعبد بغير العلم مفسد، منها: ما ذكره ابن قبة وملخصه لزوم الوقوع في المفسدة وفوت المصلحة، ومنها: لزوم اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين أو المصلحة والمفسدة والشيخ - ره - تعرّض هنا للأوّل، وأجاب عنه مفصلاً ويأتي الباقي.

(واستدل المشهور على الإمكان) بوجوه:

أحدها: الوقوع فإنّ الفتوى والبيّنة وغيرهما من الأصول اللفظية والعملية



حجة والوقوع أدل دليل على الإمكان .

ثانيها: قوله: (بأننا نقطع) بالوجدان (بأنه لا يلزم من التعبد به محال) ومفسدة كما نقطع بأنه لا يلزم من إطاعة المولى مفسدة.

(وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه «عقل» بانتفائها «مقبحة»).

حاصله: أن العقل قد يحيط بجهات الشيء ويقطع بانتفاء جهة القبح، فيقطع بالوجدان بأنه لا يلزم منه محال كحركة اليد وطاعة المولى وإحسان العاجز وهكذا، وقد لا يحيط بجميع الجهات أي يحتمل أن يكون هناك جهة مقبحة فلا يحصل القطع بانتفاء المفسدة كالأمور المختلف فيها كما كان السهو على النبي والمعاد والمعراج الجسمانيين كما هو الحق وأمثال ذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل كما قال: (وهو «علم» غير حاصل فيما نحن فيه) لاحتمال جهة القبح في الواقع.

ثالثها: الأصل العقلاني كما قال: (فالأولى أن يقرر) الإمكان (هكذا إننا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا) أي عدم وجدان ما يوجب الاستحالة بعد التأمل (طريق يسلكه «طريق» العقلاء في) باب (الحكم بالامكان) بمعنى أن مسلك العقلاء هو الحكم بالإمكان بمجرد عدم وجدان جهة الاستحالة بعد التأمل، وقول الشيخ الرئيس إذا شككت في إمكان شيء وامتناعه فذره في بقعة الإمكان لعله إشارة إلى هذا الأصل العقلاني ويحتمل أن يكون مراده من الإمكان هو الاحتمال، والفرق بين تقرير القطع الوجداني والأصل العقلاني هو أن الأول موقوف على القطع بانتفاء جهة القبح، والثاني يكفي فيه عدم وجدان جهة القبح بعد التأمل.

(والجواب عن دليله «ابن قبة» الأول)

أولاً: إنَّ القياس ليس بحجة فلا يقاس الإخبار عن النبي على الإخبار عن الله.

وثانياً: إنَّه قياس مع الفارق من وجوه: منها: أنَّ احتمال الكذب في الإخبار عن الله أقوى وأشدَّ لأنَّ النبوة رئاسة عامة حقة كل يشتهي إليها فلا بدَّ فيها من المعجز بخلاف الإخبار عن النبي فإنَّه لا داعي فيه إلى الكذب كذلك فيقبل فيه الخبر. ومنها: غير ذلك.

وثالثاً: (إنَّ الإجماع إنَّما قام على عدم الوقوع لاعلى الامتناع) فالعقلاء مجمعون على أنَّ الخبر في الإخبار عن الله ليس بحجة لا أنَّه ممتنع الحجية، كما أنَّ الإنسان الذي له رأسان لا وجود له لا أنَّه ممتنع الوجود (مع) أي رابعاً: (أنَّ عدم الجواز) أي امتناع التعبُّد بالإخبار عن النبي ﷺ (قياساً على الإخبار عن الله تعالى بعد تسليم صحة الملازمة) وغمض النظر عن الفارق كما تقدم (إنَّما هو «امتناع» فيما إذا بني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد) بمعنى أنَّ بناء أصول الدين وفروع الدين على العمل بالخبر الواحد ممتنع لأنَّ الدين الكذائي ينهدم من أصله وينقلب عن وجهه كالبيان الرفيع الدرجات التي تبنى على أساس ضعيف (لا في مثل مانحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعهِ بالأدلة القطعية) فإنَّ هذا الدين الشريف ثبتت أصوله بالمعجزات وفروعه ببيان الحجج - عليهم السلام - (لكن عرض اختفائها «فروع» من جهة العوارض) ككثرة الوسائط ووجود الكذابين (وإخفاء الظالمين) والمعاندين (للحق) حيث سمعوا الحق من الحجة - عليه السلام - ولم يبيّنوه للغير.

(وأما دليله الثاني) أي لزوم تحليل الحرام (فقد أُجيب عنه تارة بالنقض بالأُمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم كالفتوى و البيّنة و اليد) والأصول اللفظية والعملية كأصالة العموم وأصالة البراءة فإنَّ هذه الأُمور مستلزمة لتحليل الحرام، ومع ذلك يجب العمل بها (بل القطع أيضاً لأنَّه قد يكون جهلاً مركباً) فهو

حجة مطلقاً مع أنه قد يستلزم تحليل الحرام، كما إذا قطع بحلية التن مع حرمة في الواقع (وأخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه فلانسلم لزومه) لأنه إذا دلّ الخبر على حلية التن فيكون هذا حلالاً ظاهرياً ولا يلزم منه كونه حراماً لظاهراً ولا واقعاً، وكذا العكس (وإن أريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً) فلزومه مسلم (فلانسلم امتناعه) إذ لا مانع من أن يكون شيء في الواقع حلالاً وفي الظاهر حراماً وبالعكس، وهذا الجواب من صاحب الفصول لا يخلو عن إشكال لأنّ تحريم الحلال إلى آخره يتصوّر على وجوه كما يأتي بعضها قبيح دون بعض.

(و) لذا قال (الأولى أن) يفصل بين صور الانسداد والانفتاح وكون العمل بالظن مشتملاً على مصلحة وعدمه، وكون الظن مساوياً للعلم من حيث الاصابة والخطأ وعدمه بأن (يقال: إنه «ابن قبة» إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدت فيها باب العلم بالواقع) الانسداد قد يطلق على الانسداد الشخصي، وهو أن لا يمكن تحصيل العلم في مسألة شخصية مع قطع النظر عن إمكانه في سائر المسائل بعضاً أو أكثر أو كلاً وعدمه، وقد يطلق على الانسداد النوعي وهو أن لا يمكن تحصيله في أكثر المسائل، وهو الذي جعلوه دليلاً على حجية مطلق الظن، ونقل أن أول زمن ادّعي فيه الانسداد النوعي زمن العلامة -ره- ومعلوم أن مراد المصنف -ره- هو الثاني وإن لم يساعده اللفظ، لأنّ الإنسداد الشخصي لا يوجب العمل بالظن لإمكان الاحتياط (فلا يعقل المنع عن العمل به «ظن» فضلاً عن امتناعه) أي لا بد من التعبد به حينئذ فكيف يحكم بالامتناع لأنه إمّا يصيب أو يخطئ، فإن أصاب يعود له نفع الواقع، وإن أخطأ لا يعود له ضرره، لأنّ المكلف لا يقدر أزيد من ذلك الظن.

(إذ مع فرض عدم التمكّن من العلم بالواقع) لا يخلو (إمّا أن يكون للمكلف حكم) فعلي (في تلك الواقعة) كما هو المسلم، لأنّ الشارع لا يرفع اليد

عن التكاليف بمجرد الجهل (وإمّا أن لا يكون له فيها حكم) إن قلنا بأنّ الأحكام لا يكون فعلياً في حق الجاهل بل يكون من حيث العمل (كالبهائم والمجانين فعلى الأوّل فلا مناص) أي لا مفر (عن ارجاعه إلى ما لا يفيد العلم) لأنّ الشارع إذا طلب الأحكام منه ولم يمكن له العلم بها فلا بدّ أن يعمل بغير العلم (من الأصول والأمارات الظنية التي منها الخبر الواحد).

وعلى الثاني) وهو أنّ الأحكام ليست فعلية في حق الجاهل بل هو كالبهائم (يلزم) الكر على ما فر منه ابن قبة أي (ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فرّ المستدل منهما فإن التزم) ابن قبة بأمر ثالث وهو (أنّ مع عدم التمكن من العلم لا وجوب) أصلاً (ولا تحريم) أصلاً (لأنّ الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه) بمعنى أنّ الواجبات والمحرمات مختصة بالعالمين ولا يشترك فيها الجاهلين أصلاً كما ذهب إليه بعض المصوّبة (قلنا: فلا يلزم من التعبّد بالخبر تحليل حرام أو عكسه) إذ لا حرام حتى يلزم تحليله.

وبالجمله على تقدير الانسداد إمّا أن يقول بفعلية الأحكام، وإمّا أن يقول بعدم فعليتها، وإمّا أن يقول بأنّه لاحكم له أصلاً، فعلى الأوّل لا بدّ من العمل بالخبر، وعلى الثاني يلزم الكر على ما فرّ منه، وعلى الثالث لا يلزم من العمل بالخبر تحليل الحرام إلى آخره.

(وكيف كان، فلانظن بالمستدل «ابن قبة» إرادة الامتناع في هذا الفرض) أي تقدير الانسداد (بل الظاهر أنّه) غفل عن صورة الإنسداد أو قطع النظر عنها لقلّة مواردّها في نظره لأنّه (يدّعي الانفتاح) فيقول بامتناع التعبّد على تقدير انفتاح باب العلم (لأنّه أسبق) زماناً (من السيد) المرتضى (وأتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم) في المسائل، وادّعو أنّ الأخبار قطعية الصدور (ومّا ذكرنا) من أنّ مراده الامتناع على تقدير الانفتاح لا الانسداد (ظهر أنّه لا مجال للنقض عليه «ابن قبة» بمثل) الأصول اللفظية، لأنّ اعتبارها إنّما هو لأجل انسداد باب العلم

إلى مرادات المتكلمين، ولا بالأصول العملية، لأنّ العمل بها إنّما هو في صورة عدم إمكان العلم .

ولذا لا يجوز العمل بالأصول إلاّ بعد الفحص عن القرينة والدليل ولا بمثل (الفتوى لأنّ المفروض إنسداد باب العلم على المستفتي وليس له شيء) أي طريق (أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي) فالعمل بالفتوى أحسن وسيلة للنجاة عن تحليل الحرام إلى آخره، إذ لو عمل بطريق آخر كالقياس والاستحسان والحدس، فكثيراً ما يقع في تحليل الحرام (حتى أنّه لو تمكّن من الظن الاجتهادي) بمعنى أنّ الشخص الذي بلغ درجة الاجتهاد وحصل له ملكته، ولكن لم يجتهد في هذه المسألة فعلاً (فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير) بل يجب له الاجتهاد والرجوع إلى المدارك لأنّ اجتهاده أحسن وسيلة لنجاته عن تحليل الحرام إلى آخره، فكذا الفتوى بالنسبة إلى العامي (وكذلك) لا يصح (نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركّباً) لأنّ حكم العقل بحجية القطع مطلقاً إنّما هو بسبب أنّ القاطع حين قطعه لا يحتمل الخلاف كما قال: (فإنّ باب هذا الاحتمال منسد على القاطع).

نعم، يرد عليه النقض بالأصول والأمارات الجارية في الموضوعات كاليد والبيّنة وغيرهما فإنّها معتبرة حتى مع إمكان العلم، ولذا لا يعتبر فيها الفحص .

وبالجمله ليس مراد ابن قبة امتناع التعبد بالخبر على تقدير الانسداد لما

تقدم .

(وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكّن منه «علم» في مورد العمل بالخبر فنقول إنّ التعبد بالخبر حينئذ) أي على تقدير الانفتاح (يتصوّر على وجهين) الطريقية والسببية ستطلع أنّ هذا المطلب أعني أنّ التعبد يتصوّر على وجه الطريقية والسببية قد قرّره المصنف بتقريرين: أحدهما: مختصر مختص بالخبر، ثانيهما: مفصل عام لمطلق الأمارات .

فشرع في الأوّل، وقال: التعبّد بالخبر على وجهين:

(أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه) قوله (بحيث لم يلاحظ فيه «خبر» مصلحة سوى الكشف عن الواقع) تفسير لقوله لمجرد كونه طريقاً (كما يتفق ذلك) أي التعبّد به لمجرد الكاشفية (حين انسداد باب العلم) في بعض الموارد الشخصية (وتعلّق الغرض باصابة الواقع) كما إذا أمر المولى عبده بالذهاب إلى بغداد وقال له لو اشتبه عليك الطريق فسأل الأعرابي واعمل بخبره، فإنّ الأمر بالعمل بالخبر عند التحير ليس إلّا لمجرد كونه موصلاً إلى بغداد (فإنّ الأمر بالعمل بالظن الخبري أو غيره) من الظنون في حال الانسداد (لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع) لأنّ الظن صاحب منصب الكشف، فهو من هذا الحيث مستعد للتعبّد به، ولا حاجة إلى لحاظ مصلحة أخرى يأتي ذكرها.

(الثاني: أن يجب العمل به) للسببية أي (لأجل) مصلحة أخرى وهي تتصور على وجوه كثيرة يأتي ذكرها عن قريب والمذكور هنا واحد وهو (أنّه يحدث فيه «فعل» بسبب قيام تلك الأمانة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت) وراجحة على المفسدة التي يقع فيها (عند مخالفة تلك الأمانة للواقع كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة) على المصلحة الكائنة في تركها وراجحة (على المفسدة) الكائنة (في فعلها) على تقدير حرمتها «جمعة» واقعاً).

وبالجمله على تقدير حرمة الجمعة في الواقع يكون تركها مصلحة وفعلها مفسدة، فإذا قام الخبر على وجوبها يحدث فيها مصلحة راجحة على المصلحة والمفسدة المذكورتين .

(أمّا ايجاب العمل بالخبر على الوجه الأوّل) أي الطريقة (فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم) اعلم، أنّ الخبر إمّا أكثر خطاء من

القطع في نظر الشارع، وإما أقل خطأ منه وإما مساو معه كما يأتي، فالتعبد به بمعنى جعله طريقاً إنما يقبح في الفرض الأوّل فقط على تقدير الانفتاح (لما ذكره المستدل «ابن قبة» من تحريم الحلال و تحليل الحرام).

وأما على الفرض الثاني والثالث، فلا يقبح في التعبد به طريقاً كما قال: (لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع) أي أغلب مطابقة (من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الايصال إلى الواقع) فعلى هذين الفرضين لا يقبح في التعبد به (إلا أن يقال: إن هذا) أي كون الخبر أغلب مطابقة من القطع أو مساواته معه (رجوع) عن المبحث الفعلي، أعني: فرض انفتاح باب العلم: (إلى) المبحث السابق أعني: (فرض إنسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع).

إعلم، أنّ القطع والاعتقاد الجازم لفظان مترادفان صادقان على العلم والجهل المركب كما أنّ الإنسان والبشر مترادفان صادقان على المؤمن والكافر، فالقطع أي الاعتقاد إن طابق الواقع فهو علم، وإن خالفه فهو جهل مركّب، فأقول: مفروض البحث انفتاح باب العلم فلا يعقل كون الخبر أغلب مطابقة من العلم ولامساواته معه إذ العلم دائم المطابقة دون الخبر.

نعم، لو كان المفروض انفتاح باب الاعتقاد والقطع فيعقل كون الخبر أغلب مطابقة منهما أو مساواته معها لأنهما ربّما يكونان جهلاً مركّباً إلا أنّ هذا أي انفتاح باب الاعتقاد مع كونه جهلاً مركّباً يرجع إلى إنسداد باب العلم. قوله: (إذ ليس المراد) من الإنسداد (إنسداد باب الاعتقاد ولو كان) أي سواء كان علماً أو (جهلاً مركّباً) جواب إشكال، وهو أنّ مراد الأصوليين من الإنسداد هو إنسداد باب مطلق الاعتقاد علماً كان أو جهلاً مركّباً، ومرادهم من الانفتاح انفتاح باب مطلق الاعتقاد علماً كان أو جهلاً مركّباً، وحينئذ فلا وجه لارجاع

انفتاح باب الاعتقاد مع كونه جهلاً مركباً إلى الانسداد.

وجوابه أنّ مرادهم من الإنسداد والانفتاح إنسداد وانفتاح باب العلم فقط فافهم. وحينئذ يظهر لك أنّ انفتاح باب الاعتقاد مع كونه جهلاً مركباً يرجع إلى إنسداد باب العلم (كما تقدم سابقاً) أنّ القطع قد يكون جهلاً مركباً (فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع) أي على تقدير إمكان العلم يقبح التعبّد بالأمانة على وجه الطريقية لما ذكره ابن قبة، وأمّا الفرضان المتقدمان فخارجان عن صورة الانفتاح.

(وأمّا وجوب العمل بالخبر) في صورة الانفتاح (على الوجه الثاني) أي السببية (فلا قبح فيه أصلاً كما لا يخفى) لتدارك المصلحة الفائتة بالمصلحة الحادثة. (قال في النهاية في هذا المقام) أي في مقام حدوث المصلحة (تبعاً للشيخ - قدس - في العدة أنّ الفعل الشرعي إنّما يجب لكونه مصلحة) كما أنّ الفعل يحرم لكونه مفسدة (ولا يمتنع) أي كما يمكن أن يكون الفعل مصلحة بحسب ذاته كالصلاة والاحسان وغيرهما كذلك يمكن (أن يكون مصلحة) باعتبار صفة من صفاتنا أي (إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة) ألا ترى أنّ القصر مصلحة إذا اتصفنا بالسفر، وضرب اليتيم مصلحة إذا اتصفنا بالتأديب، فلا يمتنع أن تكون الجمعة مصلحة إذا فعلناها ونحن على صفة مخصوصة كالظن بصدق الراوي كما قال: (وكوننا ظانين بصدق الراوي) أي ظانين بوجوب الجمعة (صفة من صفاتنا) الباطنية (فدخلت) صفة الظن (في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل) أي الجمعة مثلاً (عندها «صفة» مصلحة انتهى موضع الحاجة).

فإن قلت: (التعبّد بالظن على وجه السببية وإن كان ممكناً إلا (إنّ هذا) غير واقع أي باطل عند الشيعة لأنه (إنّما يوجب التصويب) وهو أن يكون الحكم الواقعي للجاهل تابعاً لاجتهاد المجتهد، وهو يتصوّر على وجوه يأتي ذكرها:

منها: السببية المذكورة (لأنّ المفروض على هذا إنّ في صلاة الجمعة التي



أخبر ( العادل (بوجوبها مصلحة) حادثة (راجحة على المفسدة الواقعية) الكائنة في فعل الجمعة (فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجع) أي المصلحة الحادثة (بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها، وبعد الاخبار تضحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة) ومعلوم أنّه إذا اضمحلّت المفسدة تضحل الحرمة أيضاً، لأنّ المفسدة هي التي تقتضي الحرمة، فإذا اضمحلّت (فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبها) أي لو ثبت التحريم بعد اضمحلال المفسدة فيلزم ثبوته مع انتفاء المقتضي، وهو ممتنع.

وبالجمله لو حدثت المصلحة تضحل المفسدة وتزول الحرمة الواقعية وتبدل بالوجوب الواقعي، وهذا تصويب قوله: (لأنّ الشرط في إيجاب) أي اقتضاء (المفسدة له «تحريم» خلوها «مفسدة» عن معارضة المصلحة الراجحة) جواب إشكال وهو أنّ المفسدة وإن كانت مرجوحة إلاّ أنّها مع ذلك تقتضي الحرمة أيضاً، فلا ينتفي الحكم الواقعي.

وحاصل الجواب: أنّ المفسدة تقتضي الحرمة بشرط عدم المعارض، وأمّا معه فلا.

قوله: (فيكون اطلاق الحرام الواقعي حينئذ) جواب إشكال، وهو أنّه لو اضمحلّت الحرمة بعد عروض المصلحة الراجحة فكيف يطلق الحرام الواقعي ويقال الجمعة حرام واقعي، والجواب أنّ اطلاقه عليها مجاز بعلاقة ما كان (بمعنى أنّه حرام لولا الأخبار) على الوجوب (لأنّه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً).

وبالجمله ( فالموجود بالفعل) واقعاً وظاهراً (في هذه الواقعة) التي قام الخبر على الوجوب فيها (عند الشارع ليس إلاّ المحبوبة والوجوب) لاضمحلال المفسدة والحرمة (فلا يصح اطلاق الحرام) حقيقة (على ما) أي الفعل الذي (فيه المفسدة) المضمحلّة (المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها «مفسدة» ولو فرض

صحته «اطلاقاً» مجازاً (فلا يوجب ثبوت حكم شرعي) أي إطلاق الحرام الواقعي على الجمعة مجازاً لا يوجب أن يثبت لها الحرمة وهي حكم (مغاير للحكم) الجديد (المسبب عن المصلحة الراجحة والتصويب وإن) كان على أقسام كثيرة كما يأتي و (لم ينحصر في هذا المعنى) يعني اضمحلال الحكم الواقعي وتبدله بحكم آخر (إلا أن الظاهر بطلانه أيضاً كما اعترف به «بطلان» العلامة في النهاية في مسألة التصويب وأجاب به) أي بأنه تصويب باطل.

(صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بأن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم) حاصله: أنهم قالوا الفقه هو العلم بالأحكام إلى آخره، فأورد عليه: بأن الفقه هو الظن بالأحكام لأنه مبني على الكتاب الذي هو ظني الدلالة والخبر الذي هو ظني الصدور. فردّه العلامة في النهاية بأن الطريق أي الكتاب والخبر وإن كان ظنياً إلا أن الحكم المستفاد منه قطعي بمعنى أنه يحدث فيه مصلحة راجحة فيضمحل الحكم الواقعي، ويتبدل بالحكم الذي دلّ عليه الكتاب والخبر، فأجاب عنه صاحب المعالم بأن هذا تصويب اعترفت أيها العلامة ببطلانه في النهاية، فافهم.

(قلت: لو سلّم كون هذا) أي حدوث المصلحة وتبدل الحكم (تصويباً) جمعاً على بطلانه وأغمضنا) النظر (عماً سيجيئ من عدم كون ذلك تصويباً) لا يخفى أنه - ره - صرّح فيما سيجيئ بأن هذا تصويب باطل، والذي ليس باطل هو فرض المصلحة في السلوك، وانتظر التفصيل (كان) أي حصل (الجواب به عن ابن قبة) لأنّ نزاعنا إنّما هو في إمكان التعبد بالظن وامتناعه وليس نزاعنا في الوقوع وعدمه، وقد أثبتنا الإمكان (من جهة أنه) أي التصويب المذكور (أمر ممكن غير مستحيل) أي غير مستلزم للقبیح (وإن لم يكن) أي التصويب المذكور (واقعاً) شرعاً (لإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في رده إلا أن يقال أن كلامه - قدس سره - بعد الفراغ عن بطلان التصويب) بمعنى أن ابن قبة أيضاً معترف بإمكان التعبد

بالخبر على وجه التصويب إلّا أنّه لما كان باطلاً شرعاً، وليس هنا طريق آخر لتصحيح التبعّد، فحكم بالامتناع (كما هو ظاهر استدلاله) فإنّه استدل على امتناع التبعّد بأنّه مستلزم لتحليل الحرام، ومعلوم أنّه لا امتناع فيه إلّا بعد بطلان التصويب المذكور شرعاً.

(وحيث انجرّ الكلام إلى) إمكان (التبعّد بالأمارات الغير العلمية) هذا شروع في التقرير المفصل الجاري في جميع الأمارات (فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام) لأنّ وظيفة الأصولي هو البحث عن المقام الثاني، أعني: وقوع التبعّد وعدمه دون المقام الأوّل، أعني: إمكان التبعّد وامتناعه، والمناسب له هو علم الكلام (إنّ ذلك يتصوّر على وجهين): الطريقة والسببية.

(الأوّل: أن يكون ذلك) أي التبعّد (من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التبعّد بها «امارات») مصلحة (إلّا الايصال إلى الواقع فلامصلحة في سلوك هذا الطريق) أي في العمل به (وراء مصلحة الواقع كما لو أمر المولى عبده عند تحيّره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق) كما تقدم فإنّ المولى (غير ملاحظ في ذلك) أي لم يلاحظ مصلحة في قول الأعراب (إلّا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع) أي بغداد (دائماً أو غالباً والأمر بالعمل في هذا القسم) أي إيجاب الشارع العمل بالأمانة على نحو الطريقة (ليس إلّا للإرشاد «صلاح گویی ورهنمای») اعلم، أنّ قول الشارع مثلاً، صلّ، أمر مولوي، لأنّ الصلاة بما هي مشتملة على مصلحة، وأمّا قوله إعمل بالأمانة فأمر إرشادي بمعنى أنّ نفس العمل بالأمانة بما هو لامصلحة فيه، وإنّما الغرض منه إحراز مصلحة الواقع.

(الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك «رفتار» الأمانة في مصلحة العمل) بمعنى أنّ قيام الأمانة والاعتماد بها له مدخلية في حدوث مصلحة في العمل بالأمانة (وإن خالف الواقع) سيّضح لك أنّ في هذه العبارة مسامحة وضيق،

والحق أن يقال الثاني أن يكون ذلك بملاحظة مصلحة غير مجرد الإيصال سواء كانت هذه المصلحة في سلوك الأمانة، أو في الفعل الذي قام عليه الأمانة، فعلى الأول يكون مؤدّى الأمانة حكماً ظاهرياً، وعلى الثاني يكون حكماً واقعياً فانتظر للتوضيح (فالغرض) من التعبّد (إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي «مصلحة» مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها).

## صور التبعّد بالأمانة على وجه الطريقة

(أمّا القسم الأوّل، فالوجه) المتصوّر (فيه لا يخلو من أمور) تبلغ ثلاثة عشر وجهاً: ١- أن يكون كل من الأمانة والقطع دائم المطابقة. ٢- الأمانة دائم المطابقة والقطع غالب المطابقة. ٣- العكس. ٤- هي دائم هو نادر. ٥- العكس. ٦- كلاهما غالب المطابقة مع التساوي. ٧- أو الأمانة أغلب. ٨- أو القطع أغلب. ٩- هي غالب هو نادر. ١٠- العكس. ١١- كلاهما نادر المطابقة مع التساوي. ١٢- أو الأمانة أغلب. ١٣- أو القطع أغلب. كل ذلك مع الانفتاح أو الإنسداد، فعلى فرض الإنسداد، يجب التبعّد بالأمانة، وأمّا على فرض الانفتاح ففي الصور ٢، ٤، ٧، ٩، ١٢ يجب التبعّد بها وفي الصور ١، ٦، ١١ يجوز التبعّد بها، وفي الصور ٣، ٥، ٨، ١٠، ١٣ يمتنع التبعّد بها كما قال ابن قبة، ووجه الكل واضح والمصنف -ره- ذكر المهم المثمر منها وقال:

(أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع) وعدم دوام موافقة القطع للواقع (وإن لم يعلم بذلك) أي بدوام موافقة الأمانة دون القطع (المكلف).

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة) والقطع دائم المطابقة.

(الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع) بأن يكون مثلاً الأمانة غالب المطابقة والقطع نادر المطابقة (لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً، والوجه الأوّل والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولومع تمكّن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع) أي سواء انفتح باب العلم أو انسد، والوجه واضح (و) في (الثاني، لا يصح) الأمر بالعمل بالأمانة (إلا مع تعذر باب العلم لأنّ تفويت) مصلحة (الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح) فإذا لم يكن في الأمانة مصلحة غير الطريقية، وكانت قليل المطابقة بالنسبة إلى القطع، وكان القطع ممكناً، فيقبح إيجاب العمل به للزوم تفويت المصلحة في بعض الموارد بلا تدارك.

## صور التعبد بالأمانة على وجه السببية

(وأما القسم الثاني) وهو التعبد بالأمانة لمصلحة غير مصلحة مجرد الطريقية (فهو) أيضاً على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم) أي حكم الجاهل (مطلقاً) أي بجميع مراتبه (تابعاً لتلك الأمانة).

اعلم أنّ للحكم أربع مراتب: إحداها: الاقتضاء والشأنية وهو أن يكون في الفعل مصلحة أو مفسدة تقتضي الأمر به والنهي عنه وإن لم ينشأ كما قبل الخلقة أو البعثة.

ثانيها: الإنشاء وهو جعل الحكم بأن يقول: هذا واجب وذاك حرام، وإن لم يصر فعلياً كما في صدر الإسلام حيث كان تبليغ الأحكام بالتدريج.

ثالثها: الفعلية والبعث والزجر بأن يأمر الله رسوله بتبليغ هذه الأحكام

فبلغها الرسول وإن لم يتنجز لعدم الإطلاع أو القدرة.

رابعتها: التنجيز وهو أن يبلغ الحكم بمرتبة يكون امتثاله طاعة ومخالفة معصية بأن يطلع عليه المكلف ويقدر به (بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها حكم فتكون الأحكام الواقعية) الأولية (مختصة في الواقع بالعالمين بها) فالأحكام الأولية مجعولة للعالمين ولا اشتراك فيها للجاهلين، وحكمهم الواقعي إنما يحدث بالأمانة أي إذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة يحدث فيها المصلحة فيجعل حكماً واقعياً للجاهل، فإن كانت الأمانة مطابقة للواقع يكون حكمهم المجعول بالأمانة ماثلاً لحكم العالمين، وإن كانت مخالفة له فيكون حكمهم مغايراً لحكم العالمين (والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على) بيان (حكم العالمين لاحكم له) قوله: على حكم العالمين متعلق بالقيام، وإشارة إلى أن الأمانة إنما تقوم لبيان الحكم الواقعي المجعول للعالمين إلا أنها قد تطابقه وقد لا تطابقه. وبالجملة لاحكم للجاهل قبل قيام الأمانة (أو محكوم بها يعلم الله أن الأمانة تؤدى إليه).

اعلم، أن الأقوال في التصويب كثيرة أشار المصنف - ره - إلى أربعة منها في هذه العبارة:

أحدها: أن الجاهل لاحكم له ما لم يقيم عنده أمانة .

ثانيها: أنه تعالى عالم بعلمه الشامل بأن المجتهد الفلاني يؤدى ظنه إلى كذا، فجعله في حقه من الأول.

ثالثها: أنه تعالى جعل الحكم أولاً ثم جعل أمانة تؤدى إليه قهراً.

رابعها: أنه جعل الحكم أولاً ثم جعل أمانة يؤدى إليه اتفاقاً لاقهراً وجبراً.

(وهذا) الوجه المشتمل على المذاهب الأربعة (تصويب باطل عند أهل

الصواب) أي الحق، والمراد (من) الصواب (التخطفة) وهي أن الأحكام الواقعية

الأولى مشتركة بين الكل قد يصيبها المجتهد وقد يخطئ، وللمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد (وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار).

الثاني: هذا مذهب خامس في التصويب (أن يكون الحكم الفعلي) لامطلقاً (تابعاً لهذه الأمانة بمعنى أن الله في كل واقعة حكماً) واقعياً (يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم) فالحكم الأولي مشترك بين الكل في مرتبتي الاقتضاء والانشاء وأما في مرتبة الفعلية فيختص بمن علم به أو قام عنده أمانة موافقة، وأما من قامت عنده أمانة مخالفة فحكمه الواقعي الفعلي هو مؤدى الأمانة (لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة) أي مصلحة فعل الجمعة (غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الواقعي) المشترك (فعلي في حق غير الظان بخلافه) أي في حق العالم والظان بالوفاق (و شأني في حقه) أي الظان بالخلاف (بمعنى) أي المراد بالشأني كما تقدم (وجود) المصلحة (المقتضي لذلك الحكم) الواقعي (لولا الظن على خلافه) فإذا قام الظن بالخلاف يبقى الواقع على الشأنية (وهذا أيضاً كالأول) فهذه المذاهب الخمسة مشتركة (في) التصويبية و(عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ للحكم) أي إذا فرضنا أن ترك الجمعة بحسب الذات مشتمل على المصلحة، فهذه المصلحة تكون سبباً لحرمتها فإذا قامت الأمانة على وجوبها تحدث فيها المصلحة، فتكون المصلحة الذاتية في الترك مزاحمة للمصلحة الحادثة في الفعل فلا تؤثر في الحرمة (فلا يقال للكذب النافع أنه قبيح).

والفرق بينه وبين الوجه الأول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه) حاصله: أن بين الوجه الثاني والأول اشتراك من جهة أن كلا منهما تصويب إذ المفروض فيهما هو أن الحكم الواقعي للجاهل الذي قامت عنده

أمانة مخالفة غير الحكم الواقعي الأوّلي وافتراق من جهة (أنّ العامل بالأمانة المطابقة حكمه حكم العالم) بمعنى أنّ الحكم الواقعي في الوجه الأوّل مختصّ بالعالم، ولا يشترك فيها الجاهل لافعلاً ولا شأنًا سواء طابقه الأمانة أم خالفه.

وأما في الوجه الثاني فهو مشترك شأني بين الكل ومشترك فعلي بين العالم وبين العامل بالأمانة المطابقة (ولم يحدث في حقه «عامل» بسبب ظنه حكم) آخر مماثل (نعم، كان ظنه) المطابق (مانعاً عن المانع وهو «مانع» الظن بالخلاف) بمعنى أنّ الظن المخالف مانع عن فعلية الحكم الواقعي، وحصول الظن المطابق مانع عن حصول الظن المخالف المانع عن فعلية الواقع، فإذا حصل المانع عن المانع يكون الواقع فعلياً.

(الثالث: أن) يكون الحكم الأوّلي كحرمة الجمعة مشتركاً بين الكل اقتضاء وإنشاء ويكون فعلياً في حق العالم به والظان بالوفاق، ولا يكون فعلياً في حق الظان بالخلاف، ولا يكون مؤدّي الأمانة أيضاً حكماً واقعياً فعلياً لعدم حدوث مصلحة في المؤدّي بسبب قيام الأمانة، بل يجعل حكماً ظاهرياً فعلياً لأجل مصلحة في سلوك الأمانة مثلاً كما قال: (لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة) مطابقة كانت أو مخالفة (تأثير في الفعل الذي تضمّنت الأمانة حكمه) كالجمعة (ولا تحدث فيه «فعل» مصلحة إلاّ أنّ) هنا مصلحة أخرى غير مصلحة الواقع كانت سبباً للحكم الظاهري أي إيجاب العمل بالأمانة.

وهذه المصلحة إمّا في أمر الشارع بالعمل بالأمانة كأن يقال الظن من الصفات الحسنة الموجبة للأمر بالعمل به أو يقال: العمل بالأمانة مشتمل على المصلحة النوعية السهولية، لأنّ تحصيل العلم لكل أحد في كل واقعة ربّما يكون عسراً فيؤمر بالعمل بها تسهيلاً، أو يقال الأمارات خلقت كخلق الترياق وهو دواء يدفع السموم، فيتدارك بها نواقص العمل، وأمّا في تطبيق المكلف عمله بالأمانة والتزامه عملاً على أنّ المؤدّي هو الواقع ويقال له المصلحة السلوكية.



والفرق أنّ المصلحة إن كانت في الأمر، فتحصل بمجرد وقوع العمل على طبق الأمانة وإن لم يلتفت المكلف بالمطابقة ولم يلتزم بذلك، بخلاف ما لو كانت المصلحة في تصديق العادل والالتزام على أنّ المؤدّي هو الواقع فإنها لا تحصل بدون الالتفات والالتزام، وهذا مختار المصنف - ره - لأنّ الظاهر أنّ الشارع لم يقل: يجب العمل المطابق للأمانة حتى نلتزم بالمصلحة في الأمر فراراً عن التصويب، بل قال: صدّق العادل مثلاً، فالمصلحة في السلوك بمعنى أنّ (العمل على طبق تلك الأمانة) أي تطبيق العمل بالأمانة (و) تصديق العادل عملاً بمعنى (الالتزام به) أي بالعمل المطابق للأمانة (في مقام العمل على أنّه) أي العمل المطابق (هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه) أي على وجوب الجمعة مثلاً، على تقدير وجوبها (واقعاً) كجواز إتيانها أول وقتها، وجواز فعل النافلة بعدها، وحرمة تأخيرها عن آخر وقتها (يشتمل على مصلحة فأوجبه «عمل» الشارع) وهذا الوجه ليس فيه محذور التصويب ولا التفويت من دون تدارك إذ له حينئذ حكم واقعي وهو وجوب الظهر وإن لم يصر فعلياً، وحكم ظاهري وهو وجوب العمل بالأمانة وإتيان الجمعة.

إن قلت: إيجاب العمل بالأمانة لأمعنى له في بعض الموارد لأنّ الأمانة قد تدل على وجوب شيء أو حرمة فيصح حينئذ إيجاب العمل بها فعلاً أو تركاً، وقد تدل على استحبابه أو كراهته أو إباحته، فلامعنى لايجاب العمل بها فعلاً أو تركاً.

قلت: (ومعنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل) من حيث الالتزام بالأحكام (عليها «أمانة» لا وجوب إيجاد عمل على طبقها) ووجوب ترك عمل على طبقها (إذ قد) تتضمن الأمانة إلزاماً وجوبياً أو تحريمياً، فيجب العمل حينئذ إيجاداً أو اعداماً وقد (لا تتضمن الأمانة إلزاماً على المكلف، فإذا تضمّنت استحباب شيء أو وجوبه تخيراً أو إباحته) فمعنى إيجاب العمل حينئذ هو أنّه (وجب عليه «مكلف» إذا أراد) أي على تقدير إرادة (الفعل أن يوقعه على وجه

الاستحباب أو الإباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما) وإذا تضمّنت كراهة شيء، وجب عليه على تقدير إرادة الترك أن يتركه بوجه الكراهة لا غيرها (كما لو قطع بهما) أي كما يحرم تغيير الأحكام عن وجهها عند العلم، فكذا عند قيام الأمانة، وهذا معنى إيجاب العمل (وتلك المصلحة) السلوكية الباعثة للحكم الظاهري (لابدّ أن يكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكّن من العلم وإلا) أي وإن لم تكن المصلحة كذلك (كان) الأمر بالعمل بالأمانة (تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالأمانة وترتيب أحكام الواقع على مؤدّاهما وبين الوجه السابق) وهو الوجه الثاني (الراجع إلى كون قيام الأمانة) سبباً لحدوث المصلحة في المؤدّي (وسبباً لجعل مؤدّاهما) حكماً واقعياً (على المكلف) حاصل الإشكال أنه لا فرق بين إيجاب العمل بالأمانة لأجل مصلحة في السلوك وتصديق العادل، وبين إيجاب العمل بها لحدوث مصلحة في المؤدّي إذ في كلا الفرضين لابدّ أن يكون هنا مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية، وحينئذ فيضمحل الحكم الواقعي ويتبدل بحكم آخر فيلزم التصويب كما قال: (مثلاً إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فإن كان في فعل الجمعة مصلحة) إمّا بعنوان حدوث المصلحة في الجمعة، وإمّا بعنوان أن إتيان الجمعة سلوك للأمانة و السلوك مشتمل على المصلحة (يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر فصلاة الظهر في حق هذا الشخص) الظان بالخلاف (خالية عن المصلحة الملزمة) أي الموجبة لوجوب الظهر (فلاصفة تقتضي وجوبها الواقعي) لأنّ مصلحة الظهر قد صارت مضمحلّة في جنب مصلحة المؤدّي أو السلوك (فهنا) أي في كلا الوجهين (وجوب واحد) فعلي (واقعاً وظاهراً متعلّقاً بصلاة الجمعة) ويبقى وجوب الظهر

على شأنيته.

(وإن لم يكن في فعل الجمعة مصلحة) لابعنوان المؤدى ولابعنوان السلوك (كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً لكونه «أمر» مفوّتاً للواجب) الواقعي من دون تدارك (مع التمكن من إدراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي) الأوّلي (بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة) ففي كلا الوجهين يختص وجوب الظهر بالعالم والظان المطابق، وأمّا الظان المخالف يكون حكمه الواقعي وجوب الجمعة كما قال: (فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني و) يكون ملخصهما (هو) صيرورة الحكم الواقعي شيئاً و(كون الأمانة سبباً لجعل مؤدّاهما هو الحكم الواقعي لاغير وانحصار الحكم) الواقعي الفعلي (في المثال بوجوب صلاة الجمعة وهو) أي صيرورة وجوب الظهر شيئاً ووجوب الجمعة واقعياً فعلياً في كلا الوجهين (التصويب الباطل) كالوجه الأوّل.

قوله: (قلت) اعلم، أنّ للمصنف -ره- على هذا الاشكال خمس اعتراضات: أوّلها، قوله: (أمّا رجوع الوجه الثالث إلى الثاني فهو باطل لأنّ) وجوب الجمعة على الوجه الثاني حكم واقعي حقيقة لحدوث مصلحة فيها، وعلى الوجه الثالث ينزل منزلة الواقع لوجود المصلحة في التنزيل ويقال له الحكم الظاهري والواقعي الثانوي أيضاً كما قال: (مرجع جعل مدلول الأمانة) حكماً فعلياً واقعياً (في حقّه الذي) أي الجعل الذي (هو مرجع الوجه الثاني إلى أنّ صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً كالعالم بوجوب صلاة الجمعة) أي كما لو فرضنا أنّها كانت واجباً واقعياً حصل العلم به (فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي) فليس هنا حكم ظاهري أصلاً (فإذا) حصل العلم و(انكشف مخالفة الأمانة للواقع) يصير حكمه الواقعي هو وجوب الظهر (فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر) فقبل الانكشاف موضوع الوجوب هو الجمعة وبعده يصير هو الظهر (كما) ينقلب

بسبب الاضطرار والخرج وكما (إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضراً).

وبالجمله مرجع الوجه الثاني إلى أنّ الحكم الواقعي الأولي هو وجوب الظهر لوجود مصلحة فيها، فإذا ظن بوجوب الجمعة يصير هذا حكماً واقعياً فعلياً لحدوث المصلحة الراجحة، فإذا انكشف الخلاف يصير الظهر واجباً واقعياً فعلياً، كما أنّ الواجب هو التمام، وإذا صار الشخص مسافراً يصير الواجب الواقعي هو القصر لحدوث المصلحة فيها، وإذا صار حاضراً ينقلب وجوب القصر إلى وجوب التمام (إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً) إذ هنا قولان:

أحدهما: أنّ المكلف المسافر أول الوقت يكون حكمه الواقعي حينئذ هو وجوب القصر، فلو صلى ثم صار حاضراً فينقلب الموضوع ولا يجب عليه الاعادة ولا القضاء.

ثانيهما: أنّ وجوب القصر عليه حكم ظاهري مشروط بعدم الحضور قبل خروج الوقت، فإذا صلى ثم حضر ينكشف فساد ما أتى به ويجب عليه الاعادة (ومعنى وجوب العمل على طبق الأمانة) الذي هو مرجع الوجه الثالث (وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاهما) لمصلحة السلوك، فالحكم الواقعي يكون باقياً على حاله من دون تغيير أصلاً. غاية الأمر أنّ هنا حكماً ظاهرياً أيضاً وهو وجوب العمل بالأمانة «مؤدّاي أماره را به نظر واقع بيند» (من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع) بخلاف الوجهين المتقدمين إذ مرجعها إلى حدوث المصلحة في نفس الفعل، وصيرورة المؤدّي حكماً واقعياً (كما يوهمه «حدوث» ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين) حيث حكى عنها المصنف أنّ الفعل الشرعي إنّما يجب لكونه مصلحة إلى آخره، ويحتمل أن يكون مرادهما المصلحة في الأمر من جهة أنّ الظن من الصفات الحسنة كما تقدم.

(فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً) لا يصير وجوبها حكماً واقعياً بل

هنا حكم ظاهري وهو قوله: (وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي) والمراد من ترتيب الآثار قوله: (فإن كان) قيام الأمانة (في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها) إلى آخر وقتها، وأيضاً (فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت) النافلة (في وقت الفريضة المفروضة كونها في الواقع هي الظهر) أي بناء على أنه لا يجوز الدخول في النافلة في وقت الفريضة، فإذا فرضنا أن الواجب في الواقع هو الظهر، فإن كان ذلك ثابتاً لم يجز الدخول في النافلة قبل إتيانها، وأما إذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة، فالظهر باق على وجوبه الواقعي إلا أنه يجب في الظاهر ترتيب آثار وجوب الجمعة، ومنها: جواز النافلة بعدها (لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً) بحسب ظاهر الشرع (ورخصة) أي ولرخصة (في تركها «ظهر» وإن كان) قيام الأمانة (في آخر وقتها) وهو أن يصير ظل كل شيء مثله (حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها).

(ثم) إن ثمرة الفرق المذكور بين الوجهين هو أنه (إن) لم ينكشف الخلاف بل (استمرّ هذا الحكم الظاهري، أعني: ) وجوب ترتيب آثار وجوب الجمعة (والترخيص في ترك الظهر) أي استمر (إلى آخر وقتها) وهو ما بقي إلى الغروب مقدار أربع ركعات (وجب كون الحكم الظاهري) أي حكم الشرع (بكون ما فعله في أول الوقت هو) الواجب في (الواقع المستلزم) أي الحكم الظاهري الذي هو مستلزم (لفوت الواقع على المكلف مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله) أي لأجل الحكم الظاهري (من مصلحة الظهر) و يتدارك بها أيضاً مفسدة فعل النافلة وقت الفريضة (لئلا يلزم) تعليل لوجوب اشتغال الحكم الظاهري بالمصلحة (تفويت الواجب الواقعي) أي الظهر (على المكلف مع التمكّن من إتيانه بتحصيل العلم به) وأما إذا لم يتمكّن من تحصيل العلم بالواقع، فلا يحتاج الحكم الظاهري بالمصلحة المذكورة كما تقدم، وأما وجوب القضاء فيأتي الكلام فيه.

(وإن لم يستمر) الحكم الظاهري (بل علم بوجود الظهر في المستقبل) قبل خروج الوقت (بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً ووجوب العمل على طبق عدم وجوبه «عمل») وعدم ذلك الحكم الظاهري (في نفس الأمر) فيفرض الحكم الظاهري كأن لم يكن شيئاً مذكوراً (من أول الأمر) وهذا نظير ما إذا قامت البيّنة على موت زيد ثم انكشف الخلاف بعد تقسيم ماله مثلاً فإن زيدا لا يصير ميتاً في الواقع بقيام البيّنة، ولا يصير حياً بكشف الخلاف بل ينكشف أنّه كان حياً من أول الأمر وكان تقسيم المال فاسداً (لأنّ المفروض) في الوجه الثالث عدم حدوث مصلحة في الجمعة و(عدم حدوث الوجوب النفس الأمري وإنما عمل على طبقه «وجوب») لمصلحة السلوك (مادامت أمانة الوجوب قائمة، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ) فرض الحكم الظاهري كأن لم يكن شيئاً مذكوراً و(ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم) الصغرى المعلومه هو وجوب الظهر والكبرى هو قوله (أعني: وجوب الايتان بالظهر ونقض) أي إبطال (آثار وجوب صلاة الجمعة) من حرمة تأخيرها عن آخر وقتها على تقدير عدم اتيانها أول الوقت، ومن جواز فعل النافلة بعدها على تقدير اتيانها (إلا ما فات منها «آثار») كفوت وقت فضيلة الظهر وكاتيان الجمعة بقصد الوجوب وكفعل النافلة وقت الفريضة فتأمل (وقد تقدم أنّ مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري) المشتمل على المصلحة السلوكية (المتحقق في زمان الفوت) أي قبل الانكشاف (فلو فرضنا العلم) بالخلاف (بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم أنّ حكم الشرع بالعمل بمؤدى الأمانة اللازم منه «حكم» ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير) إذ لو لم يكن هذا الحكم الظاهري موجوداً لعلم المكلف بوجود الظهر ولم يتركها في آخر الوقت (لابد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر).

حاصل الكلام: أنّ المصلحة السلوكية التي نلتزم بها فراراً عن التصويب

والتفويت إنّما هي بقدر السلوك، فإن كان السلوك إلى خروج الوقت وترتيب جميع آثار وجوب الجمعة فمصلحته لا بد وأن تكون بحيث يتدارك بها تمام مصلحة الواجب الواقعي، وإن كان السلوك في بعض الوقت وانكشف الخلاف بعد فوت وقت الفضيلة وفعل النافلة في وقت الفريضة الواقعية، فلا بد أن تكون مصلحته بحيث يتدارك بها هذا المقدار الفائت وإن لم يكن سلوكاً أصلاً، أي لم يترتب على وجوب الجمعة أثر، فلا مصلحة ولا حاجة إليها.

(ثم) إن قلنا بأنّ وجوب القضاء في الواجبات المؤقتة مستفاد من الأمر الأوّل، فيجب القضاء فيما نحن فيه، وإن قلنا: إنّهُ مستفاد من أمر جديد، فيقع الكلام في أنّ الأمر الجديد، قال: اقض ما فات، أو قال: اقض ما ترك (إن قلنا) بالأوّل وهو (أنّ القضاء فرع صدق الفوت المتوقف) أي صدق الفوت ليس بمجرد ترك الواجب وإن تدارك مصلحته، بل موقوف (على فوت الواجب من حيث إنّ فيه مصلحة، لم يجب) القضاء (فيما نحن فيه لأنّ الواجب وإن ترك إلاّ أنّ مصلحته متداركة) بالمصلحة السلوكية (فلا يصدق على هذا الترك الفوت، وإن قلنا: إنّهُ «قضاء» متفرّع على مجرد ترك الواجب) وإن تدارك مصلحته (وجب هنا لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً).

إلاّ أن يقال: (إنّ) القضاء هنا واجب مطلقاً أي سواء قلنا: إنّهُ فرع صدق الفوت أو مجرد الترك، لأنّ الواجب قد ترك ومصلحته قد فاتت ولانسلم المصلحة السلوكية، بل (غاية ما يلتزم في المقام هي المصلحة في) الأمر بالعمل بالأمانة (ومعذورية الجاهل مع تمكّنه من العلم ولو كانت) المصلحة المذكورة (لتسهيل الأمر على) نوع (المكلفين ولا ينافي ذلك) أي جعل الجاهل معذوراً لمصلحة التسهيل النوعي (صدق الفوت) لأنّ من عمل بالأمانة المخالفة مع تمكّنه من العلم من دون عسر قد فات عنه مصلحة الواقع من دون حصول نفع وإن جعله الشارع معذوراً لمصلحة التسهيل النوعي (فافهم) لعلّه إشارة إلى أنّ الالتزام

بالمصلحة التسهيلية لا بعد فيه، وهذه المصلحة التسهيلية النوعية كانت سبباً لورود الأحكام في صدر الإسلام على سبيل التدرّج، فإنّ المسلمين يومئذ كانوا مكلفين في الواقع بجميع الأحكام إلاّ أنّها لم ترد من الشرع إلاّ تدرّجاً في المدة المديدة، فما فات منهم من مصالح الواقع قد تدارك بالمصلحة المذكورة، أو إشارة إلى أنّ الحق هو الالتزام بمصلحة في السلوك يتدارك بها ما فات.

(ثمّ إنّ هذا كلّه على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء واضح) قد يقال: بأنّ الأمر الظاهري كقوله: اعمل بالأمانة، لا يجزي عن الأمر الواقعي، لأنّ مصلحة السلوك إنّما هو بقدر السلوك كما مر، فيجب الإعادة، بل القضاء لو انكشف الخلاف، فتظهر الثمرة بين الوجه الثاني والثالث، إذ على الثاني يكون المؤدّي حكماً واقعياً فلا يجب الإعادة والقضاء بخلاف الثالث، وقد يقال بأنّ المتبادر من الأمر الظاهري هو الإجزاء بمعنى أنّه مشتمل على مصلحة يتدارك بها الواقع ولا حاجة إلى الإعادة والقضاء، وعلى هذا لا تظهر ثمرة بين الوجهين لعدم وجوب الإعادة والقضاء في كلا الوجهين كما قال:

(وأما على القول باقتضائه «ظاهري» له «اجزاء» فقد يشكل الفرق) المثمر (بينه وبين القول بالتصويب وظاهر شيخنا) الشهيد الثاني (في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء) أي يلزم على الفرقة المخطئة القائلة بالحكم الظاهري، القول بعدم الإجزاء، لأنّ مصلحة السلوك بقدر السلوك كما يلزم على المصوّبة القول بالإجزاء، لأنّ المؤدّي هو الحكم الواقعي عندهم، فتأمل.

(قال - قده - من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة و عدمه) فيلزم على الثاني دون الأوّل (وإن كان في تمثيله لذلك) أي لفروع مسألة التصويب والتخطئة (بالموضوعات محل نظر) لأنّ اختلاف المصوّبة والمخطئة إنّما هو في الأحكام كوجوب الظهر أو الجمعة، لافي الموضوعات كاشتباه



القبلة، فإنهم متفقون على التخطئة فيها.

ثانيها: قوله: (فعلم من ذلك أن ما ذكره) المستشكل (من وجوب كون فعل الجمعة) على كلا الوجهين (مشملاً على مصلحة) إمّا بعنوان حدوث المصلحة في المؤدى كما في الوجه الثاني، وإمّا بعنوان وجود المصلحة في السلوك كما في الثالث (يتدارك بها مفسدة ترك الواجب) الواقعي (ومعه «تدارك» يسقط) أي الواجب الواقعي (عن الوجوب ممنوع) لأنّ اشتغال فعل الجمعة على مصلحة يتدارك بها الواقع إنّما هو بناء على الوجه الثاني المفروض فيها حدوث المصلحة في المؤدى وصورته حكماً واقعياً، وأمّا على الوجه الثالث، فلا يجب اشتغاله عليها في جميع الموارد بل في بعضها (لأنّ فعل الجمعة) وسلوك الأمانة (قد) يستلزم ترك الظهر في تمام الوقت كما إذا لم ينكشف الخلاف إلى خروج الوقت، فمعنى الأمر بالعمل بالأمانة حينئذ الإذن في ترك الظهر فلا بدّ أن يكون في فعل الجمعة مصلحة سلوكية يتدارك بها الواقع، وقد (لايستلزم إلّا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته) كما إذا انكشف الخلاف قبل خروج الوقت (فالعامل على الأمانة) حينئذ (معناه الإذن في) تفويت وقت فضيلة الظهر و(الدخول فيها «جمعة» على قصد الوجوب والدخول في التطوّع) أي النافلة (بعد فعلها) وحينئذ لا حاجة إلى اشتغاله على مصلحة يتدارك بها الواقع.

(نعم يجب) أن يكون هنا مقدار مصلحة يتدارك بها مصلحة وقت الفضيلة ومفسدة اتیان الجمعة بقصد الوجوب، ويجب أيضاً (في الحكم بجواز فعل النافلة) وقت الفريضة (اشتغاله على مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل التطوّع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله) أي دليل حرمة التطوّع وقت الفريضة (الفريضة الواقعية) كالظهر (المأذون في تركها ظاهراً وإلّا) أي وإن لم يدلّ الدليل على حرمة التطوّع في وقت الفريضة الواقعية، بل الفريضة الظاهرية (كان جواز التطوّع في تلك الحال) أي قبل انكشاف الخلاف (حكماً واقعياً لا ظاهرياً).

حاصله: أنهم اختلفوا في أنّ الحرام هو فعل النافلة في وقت الفريضة الواقعية أو الظاهرية، فعلى الأوّل يحتاج فيما نحن فيه إلى مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل النافلة في وقت الفريضة الواقعية، وأمّا على الثاني فلا حاجة إليها، لأنّ المكلف لم يأت بالنافلة في وقت الفريضة الظاهرية، بل بعدها، وهو حكم واقعي لا مفسدة فيه.

ثالثها: قوله: (وأما قولك: إنه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً).

حاصل الإشكال هو: أنك أيها الشيخ قد اعترفت في صورة انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت وترك الظهر بأن فعل الجمعة مشتمل على مصلحة سلوكية يتدارك بها الواقع، ففي هذه الصورة يسقط الظهر عن الوجوب ويصير وجوب الجمعة حكماً واقعياً، فيلزم التصويب.

وحاصل الجواب هو: أنّ الحكم الواقعي، أعني: وجوب الظهر في هذه الصورة أيضاً باق بحاله وأثره وجوب القضاء كما قال: (إذ قد يترتب على وجوبه «ظهر» واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر) وهو سلوك الأمانة (كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه «ظهر» واقعاً) نعم، قد لا يترتب على بقاء الوجوب الواقعي أثر أصلاً، كما إذا لم ينكشف الخلاف إلى آخر العمر.

(و بالجمله) بناء على الوجه الثالث (فحال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارجي، كحياة زيد وموت عمرو) فحال التعبد بخبر زارة الدال على وجوب الجمعة، حال التعبد بالبيّنة الدال على موت عمرو مثلاً (فكما أنّ الأمر بالعمل بالأمانة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع) فإنّ حجية البيّنة القائمة على موت

عمرو لا يوجب كون عمرو ميتاً، بل هو إن كان ميتاً فميت وإن لم تكن الأمانة حجة، وإن كان حياً فحي وإن كانت الأمانة حجة.

وبالجملة، الحجية لا تؤثر في الموت والحياة (وإنما يوجب) الأمر بالعمل (جعل أحكامه «موضوع» فيرتب عليه «موضوع» الحكم) من تقسيم التركة وتزويج عياله (مادامت الأمانة قائمة عليه «موضوع» فإذا فقدت الأمانة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع) أي انكشف أنه لم يمت (ترتب عليه «علم» في المستقبل) أي عند كشف الخلاف (جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر) فكان الأمانة لم تقم من الأول على الموت، فترجع إليه الأموال والزوجة (فكذلك الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على الحكم) الشرعي، فإنه لا يوجب جعل الجمعة واجباً واقعياً، بل يوجب جعل آثار الوجوب الواقعي.

(وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين) الوجه الثاني الذي مرجعه إلى (جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً و) بعبارة أخرى (الحكم بتحقيقه «مدلول» واقعاً عند قيام الأمانة وبين) الوجه الثالث الذي مرجعه إلى (الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة) فإن مرجع الوجه الثالث إلى أن الشارع حكم في الواقع بمجرد تطبيق العمل على وجوب الجمعة واقعاً لدلالة الأمانة عليه (كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي) أي موت عمرو (الذي قامت عليه الأمانة).

رابعها: قوله: (وأما قولك: إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب الباطل نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة) حاصل الإشكال: إننا سلمنا الفرق بين الوجهين وسلمنا أنه بناء على الوجه الثاني يجعل المؤدى حكماً واقعياً، وأما بناء على الوجه الثالث يبقى الحكم الواقعي بحاله ويكون المؤدى حكماً ظاهرياً إلا أن مجرد كون السلوك مشتملاً على مصلحة يتدارك

بها الواقع قسم آخر من أقسام التصويب (ففيه منع كون هذا تصويباً كيف والمصوّبة يمنعون حكم الله في الواقع) يشترك فيه الجاهل (فلا يعقل عندهم) هذه المطالب المذكورة أي كون المصلحة في تطبيق العمل بالأمانة و(إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه «واقع» والتعبّد) أي حكم الشرع (بترتيب آثاره «واقع» في الظاهر).

وبالجمله بناء على التصويب لاعمى لأن يقول الشارع أيها الجاهل اعمل بالأمانة واجعلها طريقاً إلى الواقع «مؤداى اماره رابه نظر واقع بين» فإنّ هذه العناوين تنادي بوجود حكم واقعي مشترك (بل التحقيق عدّ مثل هذا) الوجه الثالث (من وجوه الرد على المصوّبة) إذ لو لم يكن حكم واقعي مشترك، فلامعنى لجعل الأمانة طريقاً وتنزيل مؤداها منزلة الواقع على ما يستفاد من أدلة حجية الأمارات.

خامسها: قوله: (وأما ما ذكر من أنّ الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة) السلوك أي: (العمل على طبق الأمانة فلو بقي) الحكم الواقعي (في الواقع كان حكماً بلا صفة) لزوال مصلحته بمصلحة السلوك (وإلّا ثبت) التصويب أي (انتفاء الحكم في الواقع).

وبعبارة أخرى) التعبّد بالأمارات مستلزم لأحد المحاذير الأربعة على سبيل منع الخلو ١- اجتماع الحكمين. ٢- الحكم بلا ملاك. ٣- التصويب. ٤- تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

توضيحه: أنّه (إذا فرضنا الشيء) كالظهر (في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه فإن لم يجرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمانة) لأنّ معنى وجوب العمل بالأمانة هو كون الظهر محكومة بالحرمة (وإن حرم) فهذا الحكم الظاهري، أعني: حرمة الظهر، إمّا بسبب مصلحة سلوكية وإمّا بدون المصلحة، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يبقى الحكم الواقعي، وإمّا أن ينتفي، فهذه أربع صور:

١- اشتغال الحكم الظاهري على المصلحة مع بقاء الواقعي .

٢- اشتغاله عليها مع انتفاء الواقعي .

٣- عدم اشتغاله عليها مع بقائه .

٤- عدم اشتغاله عليها مع انتفائه .

فعلى الأوّل يلزم كون الحكم الواقعي بلا ملاك لزوال مصلحته بمصلحة السلوك ويلزم أيضاً اجتماع الحكمين كما قال: (فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين).

وعلى الثاني يلزم التصويب كما قال: (وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي).

وعلى الثالث يلزم اجتماع الحكمين وكون الحكم الظاهري بلا ملاك وتفويت مصلحة الواقع.

وعلى الرابع يلزم التصويب وكون الحكم الظاهري بلا ملاك.

(ففيه) أنا نختار الشق الأوّل أي بقاء الواقعي واشتغال الظاهري للمصلحة ولا يلزم اجتماع الحكمين في موضوع ولا الحكم بلا ملاك، لأنّ موضوع الحكمين متغايران، لأنّ الحكم الظاهري، أعني: الحرمة، موضوعه الظهر المشكوك الحكم لمصلحة سلوكية، والحكم الواقعي، أعني: الوجوب، موضوعه هو ذات الظهر لمصلحة ذاتية مع قطع النظر عن العلم والشك كما قال: (إنّ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه) عند المخطئة (هو الحكم المتعيّن) في الواقع (المتعلّق بالعباد) جميعاً العارض لذات الظهر مع قطع النظر عن العلم والجهل (الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلّق به العلم والظن) والشك والوهم والجهل المركب (وأمر السفراء بتبليغه) وأنزل القرآن لبيانه (وإن لم يلزم امثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه «واقعي») قوله: (إلاّ أنّه يكفي).

حاصله: أنه لا يشترط في كون الوجوب مثلاً حكماً واقعياً امثالاً المكلف به فعلاً بل يكفي (في كونه الحكم الواقعي أنه «مكلف» لا يعذر فيه إذا كان عالماً به) من الأوّل أو بانكشاف الخلاف فيجب الاعادة بل القضاء (أو جاهلاً مقصراً) كالعامل بالحكم الظاهري قبل الفحص عن الواقعي (و) يكفي أيضاً في كونه حكماً واقعياً (الرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر) وهو من لم يحتمل أصلاً وجوب الظهر (أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة) من جميع الجهات (على خلافه «واقعي» ومما ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية فإنها) بالإجماع (من القسم الثالث) أي المصلحة في السلوك «موت زيد رابه نظر واقع ديدن» كما بيّناه آنفاً.

(والحاصل: أنّ المراد بالحكم الواقعي) المشترك الباقي (هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين) ولا بجهلهم (ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها ولها آثار عقلية) كوجوب الاطاعة وحرمة المعصية (وشرعية) كحرمة النافلة في وقت الفريضة (يترتب عليها «واقعية» عند العلم بها أو قيام أمانة) موافقة (حكم الشرع) أو العقل (بوجوب) سلوكها أي (البناء على كون مؤدّاه هو الواقع).

نعم هذه) الأحكام الواقعية (ليست أحكاماً فعلية) منجزة (بمجرد وجودها الواقعي) بل فعليتها موقوف على العلم بها، أو قيام أمانة موافقة، وذكروا في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وجوهاً آخر غير اختلاف الموضوع.

(وتلخص من جميع ما ذكرنا، أنّ ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارات الغير العلمية) من جهة تفويت المصلحة واللقاء في المفسدة (ممنوع على اطلاقه) بمعنى أنّ التعبّد به لا يستحيل في جميع الفروض (وإنما يقبح إذا ورد التعبّد على بعض الوجوه) وهو التعبّد به لمجرد الطريقية مع امكان العلم (كما تقدم تفصيل ذلك) وعلم أيضاً أنّ الحكم الواقعي بحاله

وموضوعه مغاير مع موضوع الحكم الظاهري ورتبته مقدمة عليه ولا يلزم شيء من المحاذير الأربعة (ثم إنّه ربّما ينتسب إلى بعض) كابن شريح وأبي الحسن البصري (إيجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارات على الله تعالى) أي نسب إلى بعض أنّه قال: واجب على الله أن يتعبّدنا بالأمارات (بمعنى قبح تركه «تعبد» منه) تعالى (في مقابل قول ابن قبة) فإنّه يقول بقبح التعبد، لأنّه مستلزم لتحليل الحرام، وهذا البعض يقول بقبح ترك التعبد، إذ لولا التعبد به للزم خلو أكثر الوقائع عن الحكم ولزم تفويت الواقع الذي هو مؤدّى الأمانة.

(فإن أريد به «إيجاب» وجوب امضاء) الشارع (حكم العقل بالعمل به «أمانة» عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف) أي إن كان مراده أنّه إذا لم يمكن العلم في المسألة وكان الحكم الواقعي مطلوباً للمولى مع الجهل، فيحكم العقل حينئذ بحجية مطلق الظن، فيجب عليه تعالى إمضاء ذلك بأن يقول: أمضيت (فحسن) لما تقدم وجهه في جواب ابن قبة.

(وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد) أي إن كان المراد أنّه إذا لم يمكن العلم في المسألة يجب عليه تعالى أن يقول: جعلت الظن حجة مع قطع النظر عن حكم العقل (فممنوع إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنّما يجب عليه تعالى إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن) فمع استقلال العقل بحجية الظن حينئذ لا حاجة إلى جعل الشارع، بل يجب له الإمضاء (إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية) أي إذا حكم العقل بحجية مطلق الظن بلافاتوت وكان بعض الظنون أفضل في نظر الشارع فيجب له جعله بأن يقول: إعمل بالأمانة الفلانية، وسيأتي معنى الأفضلية، ثم لا يخفى أنّه لا ثمرة بين جعله وإمضائه، إنّما الكلام في أنّ أيّهما واجب.

(وإن أراد حكم صورة الانفتاح فإن أراد وجوب التعبد العيني) أي إن كان مراده أنّه مع إمكان العلم في المسألة يجب على الشارع أن يقول: اعمل بالأمانة

دون العلم (فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه «تعبد» قطعاً وإن أراد وجوب التعبد به تخييراً) أي يجب عليه تعالى أن يقول: اعمل بالأمانة أو حصل العلم (فهو مما لا يدركه العقل) أي لا يحكم عقلنا بأنه يجب عليه تعالى، إلى آخره (إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة) فكيف يحكم العقل يا بن شريح والبصري بأنه يجب عليه تعالى، إلى آخره (اللهم إلا أن يكون) التمكن من العلم كما هو المفروض مشتملاً على حرج أي يكون (في تحصيل العلم حرج) شديد (يلزم في العقل رفع إيجابه) أي يحكم العقل بأنه يجب عليه تعالى أن يرفع عن العباد وجوب تحصيل العلم لأنه موجب للحرج ورفعه إما (بمنصب أمانة هي أقرب من غيرها إلى الواقع) كما إذا فرضنا أن خبر الثقة أتم أيضاً من غيرها (أو أصح في نظر الشارع من غيرها في مقام البدلية عن الواقع) كما إذا فرضنا أن في تطبيق العمل بخبر الثقة مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع عند المخالفة، فيجب عليه تعالى أن يقول: اعمل بالأمانة الفلانية (وإلا) أي وإن لم يكن لبعض الأمارات مزية في نظره (فيكفي) في رفع حرج تحصيل العلم (إمضاؤه «شارع» للعمل بمطلق الظن) الذي يحكم به العقل (كصورة الانسداد) أي كما يكفي امضائه له في صورة الانسداد.

(ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه «تعبد» ولا في تركه) أي بعد بطلان مذهبي ابن قبة وابن شريح (فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً أو في الجملة) أي هل يدل العقل أو الشرع على حجية الأمارات الظنية مطلقاً خبراً كان أو غيره، أو يدل على حجية بعضها كالخبر والظن الاطمئنان مثلاً أو لا يدل على حجية شيء من الأمارات (وقبل الخوض في ذلك، لابد من تأسيس الأصل) بأن يقال: الأصل الأولي هو جواز التعبد بالأمارات، أو حرمة (الذي يكون عليه المعول «رجوع» عند عدم الدليل) عقلاً ولا شرعاً (على وقوع التعبد بغير العلم) قوله: (مطلقاً أو في



الجملة) قيد لعدم الدليل أي لابد من تعيين قاعدة يرجع إليها إذا لم نجد دليلاً على حجية شيء من الأمارات أو بعضها.

## الأصل حرمة التعبد بالظن

(فنقول) يظهر من الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض أنّ العمل بالظن من دون دليل حرام ذاتي، كسرب الخمر للآيات والأخبار الناهية، وسيأتي ما فيه، والمشهور حرمة من جهة لزوم التشريع، وهو إدخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين لأنّ الحكم بوجود الجمعة مثلاً عملاً بخبر الواحد الذي لا دليل على حجيته إدخال لما لم يعلم كونه من الدين في الدين، وستعرف ثمرة القولين.

وبالجملة (التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل) تشريع وهو (محرم بالأدلة الأربعة) التعبد الأوّل، فاعله المكلف، والتعبد الثاني، فاعله الشارع، والمعنى أنّ التزام المكلف بالعمل بالظن وكون مؤداه حكم الله، والحال أنّه لم يثبت من الشارع إيجاب العمل به تشريع حرام.

(ويكفي من الكتاب قوله تعالى) في ذم اليهود الذين حرّموا بعض ما أحلّ الله ﴿قل الله أذن لكم﴾ أي قام الدليل على الحرمة ﴿أم على الله تفترون﴾ أي تحكّمون بالحرمة من دون دليل منه تعالى (دلّ على أنّ ما ليس باذن من الله من «التبعض» اسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء) أي هذا القسم من الاسناد افتراء فإذا دل الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولم يقم دليل على اعتباره فالتعبد به أي الالتزام بوجود الدعاء شرعاً افتراء على الشارع.

(ومن السنة قوله - عليه السلام - في عداد القضاة) أي قال في تعداد القضاة الذين هم قسم (من أهل النار: ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم) قال الصادق - عليه السلام -: القضاة أربعة: ثلاثة في النار، و واحد في الجنة، رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في

النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم أنه قضى بجور فهو في النار «إن كان جاهلاً مقصراً» ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة، فالحاكم بحجية الظن ووجوب الدعاء من دون دليل على اعتباره من أهل النار وإن كانت الحجية والحكم الظاهري ثابتة في الواقع، لأنه قضى بالحق من دون علم

(ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز) أي عدم جواز إدخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين (بديبياً عند العوام فضلاً عن العلماء).

ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف) أي يتحمل التكليف (من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى) فالالتزام بوجوب الدعاء شرعاً بسبب دلالة الخبر الذي لا دليل على اعتباره تشريع أي تكلف من دون علم، فهو قبيح عند العقلاء (ولو كان عن جهل مع التقصير) أي وإن كان جاهلاً بقبح التشريع جهلاً بسيطاً بأن احتمال القبح، وأما لو كان جهله به مركباً بأن لا يحتمل القبح أصلاً فلا يقبحه العقلاء (نعم، قد يتوهم متوهم أنّ الاحتياط من هذا القبيل).

حاصله: أنه ما الفرق بين اتيان الدعاء متعبداً بالظن، وبين اتيانه عملاً بالاحتياط، فلو كان الأول تشريعاً قبيحاً لكان الثاني أيضاً كذلك، والحال أنكم تحكمون بحسن الاحتياط كما يأتي عن قريب (وهو «توهم» غلط واضح إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه) كالتزام المكلف بوجوب الدعاء شرعاً مع عدم علمه بحجية الخبر شرعاً (وبين الالتزام باتيانه «شيء» لاحتمال كونه منه «شارع») هذا في صورة الشك (أو رجاء كونه منه) هذا في صورة الظن الغير المعتبر، فالآتي بالدعاء احتياطاً لا يلتزم بوجوبها شرعاً ولا يدخله في الدين، بل يلتزم باتيانه لاحتمال أو رجاء الوجوب (وشتان ما بينها لأنّ العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني).

والحاصل:) أن العمل بالأمانة الغير المعبرة إن كان حراماً ذاتاً نظير شرب الخمر كما يظهر من البهبهاني وصاحب الرياض لم يفرق في الحرمة بين العمل به تعبداً أي ملتزماً بكون مؤداه حكم الله، أو احتياطاً، أو اشتهاً و إن كان حراماً تشريعاً كما هو المشهور، فتختص الحرمة التشريعية بصورة التعبد أي الالتزام بوجوب الدعاء شرعاً، وأمّا العمل به احتياطاً أو اشتهاً، فليس بتشريع قطعاً، فلا يحرم كما قال: (إنّ المحرم) من جهة التشريع (هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به) سواء لزم منه طرح الحجة المعبرة كالالتزام بوجوب الدعاء بسبب خبر الفاسق مع دلالة الاستصحاب أو خبر العدل مثلاً على الحرمة أو احتمال طرحها أو طرح الواقع بعد الفحص واليأس، أو احتمال طرحها أو طرح الواقع ولم يتفحص، أو تيقن بعدم طرح الواقع كما إذا التزم بوجوب الدعاء بقيام خبر الفاسق وقام الاجماع على عدم حرمة، وأمّا التعبد به مع اليقين بطرح الواقع فهو غير معقول.

(وأمّا العمل به من دون تعبد بمقتضاه «ظن») كاتيان الدعاء من دون التزام بوجوبها فهو لا يكون حراماً من جهة التشريع وحينئذ (فإن كان لرجاء ادراك الواقع) أي بقصد الاحتياط (فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه «ظن») فالعمل بالظن الغير المعتمد بقصد الاحتياط تارة حسن كاتيان الدعاء رجاء بسبب خبر الفاسق مع القطع بأنه ليس بحرام في الواقع بسبب قيام الاجماع على عدم الحرمة .

نعم، لا يجب هذا الاحتياط لأنّ الشك إنّما هو في الوجوب، فيجوز اجراء البراءة هنا، وتارة جائز كاتيانه احتياطاً مع احتمال حرمتها في الواقع وعدم التمكن من الوصول إليه وعدم وجدان دليل أو أصل يقتضي الحرمة فإنّه جائز وليس بحسن لمعارضته بالاحتياط في الترك لاحتمال الحرمة ولا واجب إذ القاعدة عند الدوران بين المحذورين هي التخيير، وعند الشك في التكليف هي البراءة، تارة

حرام من جهة التجري (كما لو ظن الوجوب) بخبر الفاسق (واقضى الاستصحاب) أو خبر العدل (الحرمة) أو احتمال اقتضاء الأصل أو الدليل الحرمة ولم يتفحص، أو احتمال الحرمة الواقعية مع التمكن من الوصول إليه (فإن الإتيان بالفعل محرم) في هذه الصور الثلاث من جهة التجري (وإن لم يكن) الإتيان (على وجه التعبد بوجوبه والتدين به) بل كان على وجه الاحتياط .

(وإن لم يكن لرجاء ادراك الواقع) ولا للتعبد بالظن، بل لاشتواء النفس وعدم المبالاة بالأحكام كما نراه في جهال أهل الزمان، فإنهم كثيراً ما يدخلون في العبادات والمعاملات بحسب ما أدى إليه نظرهم الفاسد من دون أخذ أحكامهم كثيراً من العارفين (فإن لزم منه طرح أصل) أو دليل (دّل الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه كان محرماً أيضاً) من جهة التجري (لأنّ فيه طرحاً للأصل) أو الدليل (الواجب العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف) خبر العادل الدال على التحريم، أو (استصحاب التحريم) وكذا إذا احتمال طرح الحجة ولم يتفحص، أو احتمال طرح الواقع مع التمكن من الوصول إليه (وإن لم يلزم منه) أي من العمل به اشتواء (ذلك) أي طرح أصل أو دليل معتبر ولم يحتمل طرح الواقع مع التمكن من الوصول إليه (جاز العمل كما لو ظنّ بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب) كما إذا ذهب بعض الأمة على وجوب الدعاء، وبعضهم على الحرمة ولم يوجد أصل أو دليل على الحرمة، ولم يتمكن من الوصول إلى الواقع (فإن الالتزام بطرف الوجوب) لاحتياطاً و(لاعلى أنه حكم الله) الظاهري (المعین) بل اشتواء (جائز) لعدم لزوم التجري من جهة طرح الواقع أو الأصل أو الدليل المعتبر وعدم لزوم التشريع .

إن قلت: الأصل هنا التخيير، وقد طرح بالعمل بالظن .

قلت: الالتزام بالوجوب لاينافي التخيير كما لاينافي البراءة في موردها، ولا باستصحاب عدم التكليف في مورده (لكن في تسمية هذا عملاً بالظن

مساحة، وكذا في تسمية الأخذ به «ظن» من باب الاحتياط) غرضه أن العمل بالظن حقيقة إنَّما هو التَّعبُّد به، وأمَّا مجرد تطبيق العمل به احتياطاً أو اشتهاً، فيسمى عملاً بالظن مجازاً لمشايبته بالعمل به حقيقة.

(وبالجملة فالعمل بالظن) إذا صادف الاحتياط كالظن بوجوب شيء مع عدم احتمال الحرمة أو بالعكس، فيحسن العمل بهذا الظن احتياطاً و(إذا لم يصادف الاحتياط) كالظن بعدم التكليف والظن بالتكليف مع احتمال تكليف آخر (محرم) من جهة التشريع (إذا وقع على وجه التَّعبُّد به و التَّدِين سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله) أو احتمال طرحها ولم يتفحص أو احتمال طرح الواقع مع التمكن من الوصول إليه (أم لا) كما مرَّ مفصلاً فلا نعيده (وإذا وقع على غير وجه التَّعبُّد به) أي على وجه الاحتياط أو الاشتهاً (فهو محرم) من جهة التجري (إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها) أو احتمال طرحها ولم يتفحص أو احتمال طرح الواقع مع التمكن من الوصول إليه، وإذا لم يستلزم ذلك فجائز، فراجع ما تقدم (هذا) فتلخص أن الأصل حرمة العمل بالظن من جهة أنه تشريع.

(وقد يقرر الأصل هنا بوجوه أخر منها: أن الأصل عدم الحجية وعدم وقوع التَّعبُّد به و) عدم (إيجاب العمل به، وفيه: أن الأصل وإن كان ذلك) لأنَّ حجية الأمارات محتاجة إلى الجعل وكل شيء شك في حدوثه وجعله الأصل عدمه (إلا أنه لا يترتب على مقتضاه «أصل») أي لا يترتب على عدم الحجية (شيء) وأثر.

إن قلت: يترتب عليه حرمة العمل.

قلت: لا (فإنَّ حرمة العمل بالظن) ليس موضوعها عدم الحجية بل (يكفي في موضوعها «حرمة» عدم العلم بورود التَّعبُّد من غير حاجة إلى احراز عدم ورود التَّعبُّد به).

وبعبارة أخرى: حرمة العمل تترتب على مجرد الشك في الحجية، ولا يحتاج

إلى احراز عدم الحجية (ليحتاج في ذلك) أي في الاحراز (إلى الأصل) بأن يقال:  
الأصل عدم الحجية (ثم اثبات الحرمة).

والحاصل: أنّ الأثر قد يترتب على وجود الشيء وعدمه مثلاً النجاسة وعدمها من آثار الخمرية وعدمها ووجوب العمل وعدمه من آثار الحجية وعدمها، فترتيب هذه الآثار يحتاج إلى إحراز الموضوع، فالحكم بالنجاسة محتاج إلى احراز الخمرية، إمّا بالقطع بأنّ هذا خمر، وإمّا بالأصل كاستصحاب الخمرية، والحكم بعدم النجاسة محتاج إلى احراز عدم الخمرية كذلك، ووجوب العمل محتاج إلى احراز الحجية كذلك، وعدم وجوبه محتاج إلى إحراز عدم الحجية كذلك، كما قال: (أصالة عدم الحادث) كالخمرية والحجية (إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث) كعدم النجاسة المترتب على عدم الخمرية وعدم وجوب العمل المترتب على عدم الحجية (وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك ولا يحتاج إلى احراز عدمه «حادث») بالقطع أو (بحكم الأصل).

حاصله: أنّ الأثر قد يترتب على العلم بالشيء وعدم العلم به كما فيما نحن فيه، فإنّ حكم العقل بجواز العمل بالظن وحرمة مترتب على العلم بالحجية وعدمه إذ مع العلم بالحجية لا يلزم التشريع فيجوز العمل، ومع عدمه يلزم التشريع فيحرم.

وبالجمله أنّ علم الحجية يجوز العمل وإن شك فيها فبمجرد الشك يحرم العمل لتحقق التشريع من دون حاجة إلى إجراء أصالة عدم الحجية. (وهذا نظير قاعدة الاشتغال) وهي أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني كما قال (الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ).

حاصله: أنّ حكم العقل بالبراءة والاشتغال مترتب على العلم بالفراغ وعدمه، فمن اشتغل ذمته بصلاة الظهر مثلاً، فإن أتى بها وعلم بفراغ الذمة عنها،

فهو، وإن شك في الفراغ يحكم بالاشتغال من دون حاجة إلى أصالة عدم الفراغ كما قال: (فإنه «شأن» لا يحتاج في اجرائها «قاعدة» إلى) القطع بعدم الفراغ و(إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم) لعلّه إشارة إلى أنّ ما اعترف به أولاً من أنّ الأصل هنا هو عدم الحجية فيه مسامحة، لأنّ الأصل إنّما يوجد ويجري إذا كان له أثر، فإذا لم يكن لأصالة عدم الحجية أثر كما مرّ فلا وجود لهذا الأصل أصلاً، فلا معنى للاعتراف به.

(ومنها: أنّ الأصل هي إباحة العمل بالظن لأنها «إباحة» الأصل في الأشياء، حكاها بعض عن السيد المحقق الكاظمي، وفيه على تقدير صدق النسبة أولاً: أنّ إباحة التعمّد بالظن غير معقول إذ) معنى الإباحة هو جواز الفعل وجواز الترك بلا بدل كجواز شرب الماء وجواز تركه من دون بدل و(لامعنى لجواز التعمّد و) جواز (تركه لا إلى بدل) والسر في ذلك هو أنّ معنى التعمّد بالظن هو الالتزام بوجوب الدعاء مثلاً، ومعلوم أنّ هذا الظن إن ثبت التعمّد به من الشارع يكون الالتزام به واجباً وإلاّ يكون الالتزام به حراماً من جهة التشريع فكيف يعقل إباحة التعمّد كما لا يعقل إباحة العبادة إذ مع الأمر بها كانت مطلوبة وبدونه حرمت.

(غاية الأمر التخيير بين التعمّد بالظن والتعمّد بالأصل، أو الدليل الموجود هناك في مقابله) فإباحة التعمّد غير متصوّر وغاية ما يتصوّر هو التخيير بين التعمّدين مثلاً إذا ظن بوجوب الدعاء واقتضى الاستصحاب أو خبر العدل حرمتها، فيمكن أن يقول الشارع تعبّد بالظن، أو تعبّد بالأصل والدليل على سبيل البدلية (الذي يتعين الرجوع إليه لولا الظن هناك) إذ لولا الظن على الوجوب لكان العمل بالأصل والدليل واجباً تعيناً، فإذا وجد الظن يعقل التخيير (فغاية الأمر) في الفرض المذكور هو (وجوب التعمّد به) أي بالأصل والدليل (أو بالظن تخيراً، فلا معنى للإباحة) هنا (التي هي الأصل في الأشياء، وثانياً: أنّ أصالة الإباحة) في

الأشياء (إنّما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه) لأنّ اختلافهم في أنّ الأصل في الأشياء هو الاباحة أو الحظر إنّما هو فيما لم يكن هناك أمانة المفسدة، وأمّا معها فلم يقل أحد بأصالة الاباحة والمفسدة هنا موجودة (وقد عرفت استقلال العقل بقبح) التشريع ومن التشريع (التعبّد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

ومنها: أنّ الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم) لأنّ الأمانة التي لم يقدّم دليل على اعتبارها إن كانت في الواقع معتبرة يجب التعبّد بها، وإلاّ فيحرم (ومقتضاه «دوران» التخيير) بين الالتزام بوجوب التعبّد والالتزام بحرمة (أو ترجيح جانب التحريم بناء على أنّ دفع المفسدة) أي التزام الحرمة (أولى من جلب المنفعة) أي التزام الوجوب.

(وفيه: منع الدوران) بل الحكم هنا معين وهو حرمة التعبّد (لأنّ) موضوع وجوب التعبّد هو الحجية، وهي لم تثبت، وأمّا موضوع حرمة التعبّد فليس هو عدم الحجية، بل هو عدم العلم بالحجية أي الشك فيها وهو موجود، فيحكم بالحرمة كما قال (عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لما عرفته من اطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبّد بما لا يعلم وجوب التعبّد به من الشارع ألا ترى أنّه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة) وجوباً أو ندباً (وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها).

توضيحه: أنّ مشروعية العبادة مترتبة على العلم برجحانها، إمّا بالأمر الوجوبي، أو الندبي، وحرمتها مترتبة على عدم العلم بالرجحان، فبمجرد الشك في الرجحان يحكم بالحرمة كالصلاة في أيام الاستظهار ولا حاجة إلى العلم بعدم الأمر كصلاة الضحى من بدع عمر - لعنة الله عليه - ولا إلى العلم بالنهي كصلاة الحائض.

(ومنها: أنّ الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي).



حاصله: أننا نعلم إجمالاً أنّ لكل شيء حكماً شرعياً يجب علينا العمل به ولا يتم إلا بمعرفته، فتجب مقدمة للعمل ولكن لانعلم أننا مكلفون بتحصيل مطلق الاعتقاد علماً كان أو ظناً، أو بخصوص العلم (فيرجع) ما نحن فيه (إلى الشك في المكلف به وتردده) أي المكلف به (بين التخيير والتعيين) إذ لانعلم أننا نخيرون في تحصيل الطريق أو لا بدّ من تحصيل طريق معيّن وهو العلم (فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة) لأننا نقطع باشتغال ذمتنا بتحصيل الاعتقاد والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني والفراغ اليقيني إنّما يحصل بتحصيل خصوص العلم فهو المتعيّن (خلافاً لمن لم يوجب ذلك) أي تحصيل اليقين بالفراغ (في مثل المقام) اختلفوا في مقام دوران الأمر بين التعيين والتخيير في أنّه يحكم بالتعيين تحصيلاً للفراغ اليقيني، أو بالتخيير لأصالة البراءة من التعيين، فمن يذهب إلى الأوّل يحكم هنا بوجوب تحصيل العلم وحرمة العمل بالظن، ومن يذهب إلى الثاني يحكم بالتخيير في تحصيل الاعتقاد.

( وفيه أولاً: أنّ) دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما يعقل في الأحكام الشرعية، كما إذا لم نعلم أننا نخيرون في الركعتين الأخيرتين بين الفاتحة والتسبيحات أو يتعيّن التسبيحات، وما نحن فيه من الأحكام العقلية لأنّ (وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامثالها) بمعنى أنّ الواجب بالذات إنّما هو امثال الأحكام، ولما كان امثالها موقوفاً على الاعتقاد بها، فيجب عقلاً تحصيل الاعتقاد مقدمة للامثال (فالحاكم بوجوبه هو العقل) والعقل لا يشك أبداً في موضوع حكمه كما قال: (ولامعنى لتردد العقل في موضوع حكمه و) تردده في (أنّ الذي حكم هو «عقل» بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم).

وبالجمله العقل لا يشك (بل إمّا أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق) لاستقلاله بعدم حصول الطاعة بدونه، أو

لاستقلاله بوجوب دفع الضرر الموهوم في العمل بالظن مضافاً إلى دلالة الكتاب والسنة، بل الإجماع على وجوب تحصيل العلم (وإما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد) كما يأتي عن المحقق السبزواري.

(و) بالجملة (لا يتصور الاجمال) والشك (في موضوع الحكم العقلي، لأنّ التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم) إذ الحكم لا يصدر إلا متعلقاً بموضوع، فإذا تردد الحاكم في أنّ الموضوع هو تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم، فيتردد في أن يحكم بوجوب الأوّل أو الثاني (وهو لا يتصور من نفس الحاكم) لأنّ الحاكم عقلاً كان أو شرعاً لا يكون حاكماً إلا بعد إحراز الموضوع بجميع قيوده، وبعد إحرازه لا يبقى تردد في الموضوع ولا في الحكم والعقل حاكم فيما نحن فيه قطعاً فهو أحرز الموضوع و حكم بلا تردد.

نعم يتصور التردد من غير الحاكم كترددنا في حكم شرعي كما مر (وستجيب الإشارة إلى هذا في رد من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة مع عدّه «زاعم» دليل الانسداد دليلاً عقلياً) على حجة الظن (وحكماً يستقل به العقل) حاصله أنّ بعضهم ذكر أنّ الانسداد دليل عقلي يحكم به العقل على حجية الظن، ثم ذكر أنّ حكم العقل بحجية الظن حينئذ مجمل، أي لا يعلم أنّ الظن حجة مطلقاً، أو في الجملة ورد ذلك بأنّ العقل إذا كان حاكماً لا يتردد في موضوع حكمه بل إما يستقل بحجية مطلق الظن أو بعضه.

(وأما ثانياً: فلأنّ العمل بالظن) إن كان على وجه التبعّد فهو حرام من جهة التشريع، سواء وافق الأصول والأدلة أو خالفها، وإن كان على وجه الاحتياط أو الاشتهااء ففي مورد موافقته للأصول والأدلة لا كلام في جواز العمل كما مر، وأما (في مورد مخالفته للأصول والقواعد الذي هو «مورد» محل الكلام) في الجواز والحرمة فالعمل به (مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول) والأدلة (حتى يعلم خلافها) فيكون حراماً من جهة طرح الأصول والأدلة

المعتبرة (فلا حاجة في رده) أي في إبطال العمل بالظن (إلى مخالفته «عمل» لقاعدة الاشتغال الراجعة) أي مرجع قاعدة الاشتغال (إلى قده المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن).

قد عرفت أنّهم استدلوا على حرمة العمل بالظن، بأننا نقطع بأن لكل شيء حكماً شرعياً فيجب عقلاً تحصيل الاعتقاد بها، وهذا التكليف أي وجوب تحصيل الاعتقاد يجب موافقته قطعاً ويحرم مخالفته ولو احتمالاً، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فيجب تحصيل العلم لأنّه موافقة قطعية للتكليف المذكور، ويحرم تحصيل الظن لأنّه مخالفة احتمالية للتكليف المذكور.

فأجاب: بأننا لانحتاج في إثبات حرمة العمل بالظن إلى أن نتمسك بأنّه مخالفة احتمالية للتكليف المذكور، بل تثبت حرمة بأنه مخالفة قطعية لحكم الشرع بوجوب العمل بالأصول والأدلة (مثلاً إذا فرضنا أنّ الاستصحاب يقتضي الوجوب) في دعاء الهلال (والظن حاصل) بسبب خبر الفاسق (بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن) المذكور حراماً لكونه (مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا يحتاج) في إثبات الحرمة (إلى تكلف أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني) في الدين، فيجب لنا من باب المقدمة تحصيل الاعتقاد (ولانعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، وإنّ في تحصيل) الاعتقاد القطعي موافقة قطعية للتكليف المذكور فيجب وفي تحصيل مطلق (الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز، فهذا) التكلّف (أشبه شيء بالأكل عن القفاء) لأنكم تركتم الطريق الواضح وهو كون العمل بالظن مخالفة قطعية لحجية الأصول والأدلة وتمسكتم بطريق صعب، وهو أنّه مخالفة احتمالية للتكليف بتحصيل الاعتقاد .

(فقد تبين ممّا ذكرنا أنّ ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، و حاصله أنّ التعبّد بالظن مع الشك في) حجّيته (ورضاء الشارع بالعمل به

في الشريعة تعبد بالشك) أي إدخال لما لم يعلم كونه من الدين في الدين (وهو باطل عقلاً ونقلاً وأمّا مجرد العمل على طبقه) احتياطاً أو اشتهاً (فهو محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية) كما إذا قال الشارع: لا تقرأ الدعاء، ودل خبر الفاسق على عدم الحرمة، فالعمل به طرح لأصالة الحقيقة في صيغة لا تفعل (أو العملية) كالظن بالوجوب مع اقتضاء الاستصحاب الحرمة (الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها «أصول») وهو الحرمة مثلاً (حتى يعلم الرافع).

فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما إذا عمل به) أي قرأ الدعاء (ملتزماً أنه حكم الله وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأصول) والأدلة المعتبرة، فالعمل حرام من جهتي التشريع و طرح الحجة (وقد يجتمع فيه) في هذا التعبير مسامحة، أي وقد يجرم من (جهة واحدة كما إذا خالف الأصل و) لكن (لم يلتزم بكونه حكم الله) بل عمل احتياطاً أو اشتهاً (أو التزم و) لكن (لم يخالف مقتضى الأصول) والأدلة (وقد لا يكون فيه) جهة (عقاب أصلاً كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً) ودليلاً.

(وحيث قد يستحق عليه الثواب كما إذا) ظن بالتكليف و(عمل به على وجه الاحتياط) ولم يعارض باحتياط آخر.

(هذا ولكن) قد مرّ أنّ (حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤداه) كوجوب الدعاء (حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه) بل احتياطاً أو اشتهاً (ليس عملاً به فصح أن يقال: إن العمل بالظن و) هو (التعبد به حرام مطلقاً وافق الأصول) والأدلة (أو خالفها، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل) أو الدليل (المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه).

وقد أُشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين (المحرمتين) فمما أُشير فيه إلى الأولى

قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ بالتقريب المتقدم) وهو أن الآية تدل على أن التشريع أي إسناد الحكم إلى الله من دون إذن افتراء فيكون حراماً (وقوله - عليه السلام - رجل قضى بالحق وهو لا يعلم) دل على أن المشرع وهو من حكم بشيء بدون العلم كالحكم بوجود الدعاء بخبر الفاسق من أهل النار.

(ومما أُشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ﴾ وهو العلم والأصول والأدلة المعتبرة) ﴿شيئاً﴾) فالعمل بالظن وطرح الحق حرام (وقوله - عليه السلام -: من أفتى الناس بغير علم) أي من أفتى بوجود الدعاء مثلاً بخبر الفاسق ولم يراجع إلى العلم أو الأصول والأدلة المعتبرة (كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) ويدل أيضاً على حرمة العمل بالظن وطرح الأصول والأدلة (نفس أدلة الأصول) والأدلة كقوله لا تنقض اليقين بغير اليقين، فإن العمل بالظن وطرح الاستصحاب نقض لليقين بغير اليقين وكقوله - عليه السلام -: ما رواه الثقات لا يجوز رده، فيحرم العمل بالظن وطرح خبر الثقة.

(ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق من أن اعتبار الأصول لفظية كانت) كأصالة الحقيقة (أو عملية) كالأستصحاب (غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها) لاخلاف في أن اعتبار الأصول مقيد بالعجز عن العلم والدليل المعتبر إنما الخلاف في أن اعتبارها مقيد أيضاً بالعجز عن مطلق الظن أم لا، بل هي معتبرة حتى مع وجود الظن على خلافه، فعلى الثاني، كما هو الحق يكون التعبد بالظن الغير المعتبر مع طرح الأصول محرماً من جهتين للتشريع والطرح (وأما) على الأول أي (إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً) أي (لاعلى وجه الالتزام ولاعلى غيره) أي بناء على أن اعتبار الأصول مقيد بعدم وجود ظن على خلافها، فالعمل بالظن لا يكون حراماً أصلاً، سواء عمل به تعبداً أو اشتهاً، وسواء لزم طرح الأصل أم لا، وسواء تمكن من العلم أم لا.

(أمّا) وجه عدم حرمة العمل بالظن (مع عدم تيسر العلم) ولا الظن الخاص (في المسألة فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن) أي إذا عجز المكلف في مسألة الدعاء - مثلاً - عن تحصيل العلم والظن الخاص وظن بخبر الفاسق على وجوبه واقتضى الاستصحاب حرمة، فلا بد له من العمل بالظن أو الأصل (وكما لادليل على التعبد بالظن) المذكور (كذلك لادليل على التعبد بذلك الأصل لأنه المفروض) أي المفروض أنّ أدلة اعتباره مختصة بصورة الشك وعدم الظن بالخلاف (فغاية الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع فيتعين بحكم العقل).

وبالجملة العمل بالظن حينئذ لا يحرم من جهة التشريع، لأنّ العقل حكم بحجتيه تخييراً بل تعييناً، ولامن جهة طرح الأصل لأنّ حجتيه مقيدة بعدم الظن.

(وأمّا) وجه عدم حرمة العمل به (مع التمكن من العلم) والظن الخاص (في المسألة فلأنّ عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين) أو الظن الخاص (مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً) كما هو الحق لقاعدة الاشتغال، أو لاستقلال العقل بعدم حصول الطاعة بدونه، أو لاستقلاله بوجوب دفع الضرر الموهوم، فيحرم العمل بالظن من جهة التشريع ومن جهة عدم الرجوع إلى العلم أو الدليل المعتبر.

(وأمّا إذا ادّعى) كما عن المحقق السبزواري (أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن وإنّ الضرر الموهوم) من جهة أداء الظن إلى مخالفة التكليف الواقعي (لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن) فالعمل بالظن لا يحرم من جهة ترك العلم، ولامن جهة التشريع لاستقلال العقل على كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد.

(ثم إنّه ربّما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن

العمل بالظن) كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ و﴿وَلَا تَقْفُ «مَتَابَعَت مَكْن» مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لاثمة مهمة في ذكره بعدما عرفت) من كفيات العمل بالظن وأحكامها.

(لأنه إن اريد الاستدلال بها على حرمة التعبّد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت أنه «تحریم» من ضروريات العقل فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية) أي الكتاب والسنة والإجماع (عليه «تحریم») وبالجملة حرمة التعبّد بالظن من جهة التشريع ثابتة بالأدلة الأربعة، فلاحاجة إلى التمسك بالآيات، فالآيات للارشاد «رهنهائي» إلى ما يستفاد من العقل من حرمة التشريع.

(وإن اريد دلالتها على حرمة) مجرد (العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه) بل احتياطاً أو اشتهاً (فإن اريد حرمة «عمل» إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به) أي إن اريد الاستدلال بها على حرمة العمل به احتياطاً، واشتهاً إذا خالف الواقع مع التمكن منه (فيكفي في ذلك) التحريم (الأدلة الواقعية) فإذا قرأ الدعاء - مثلاً - عملاً بالظن احتياطاً أو اشتهاً، ودلّ الخطاب الواقعي على تحريمها، فتحرم القراءة لأنها معصية بالخطاب الواقعي المنجز وهو لاتقرأ الدعاء، فلاحاجة إلى الاستدلال بالآيات، فالآيات للإرشاد إلى الحرمة المستفادة من قوله: لاتقرأ الدعاء.

(وإن أريد حرمة إذا خالف الأصول) والأدلة المعتمدة (مع عدم التمكن من العلم) أي إن كان المراد الاستدلال بالآيات على حرمة العمل به احتياطاً أو اشتهاً إذا خالف الأصول والأدلة المعتمدة بعد الفحص (فيكفي فيه «تحریم» أيضاً أدلة الأصول) فإنّ العمل بالظن مخالف لقوله: لاتنقض اليقين بغير اليقين (بناء على ما هو التحقيق من أنّ مجاريها «أصول» صور عدم العلم الشامل) للشك

و(للظن) أي بناء على أن اعتبار الأصول مطلق، أي غير مقيد بعدم الظن بالخلاف فيحرم العمل به، لأنه يكون تجريباً لأدلة الأصول، فلاحاجة إلى الاستدلال بالآيات، فالآيات للارشاد إلى ما يستفاد من أدلة الأصول.

(وإن اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد و تدين به وعدم) أي مع عدم (مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا ) أي ومع عدم مخالفته (لمقتضى الأصول) والأدلة (مع العجز عن الواقع) أي إن كان المراد الاستدلال بالآيات على حرمة العمل به ذاتاً، وإن لم يلزم منه تشريع و لامعصية للخطاب الواقعي ولا تجر للأصول والأدلة، كما عن الوحيد وصاحب الرياض (فلادلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك) لما يأتي وجهه (ولاوجه) أصلاً (لحرمة أيضاً والظاهر أن مضمون الآيات هو) حرمة (التعبد بالظن والتدين به) لأن المتبادر من المتابعة في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ﴾ ومن الاقتفاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ هو التعبد بالظن (وقد عرفت أنه ضروري التحريم) فالآيات للارشاد لاغير (فلامهم في اطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها).

إنما المهم الموضوع له هذه الرسالة) الظنية (بيان ما خرج) كظواهر الألفاظ وخبر الثقة (أو قيل بخروجه) كالأجماع المنقول والشهرة (من هذا الأصل من الأمور الغير العلمية) أي المهم بيان الظنون الخاصة (التي اقيم الدليل) الخاص (على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم) أي وإن لم نقل بالانسداد (الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن مطلقاً أو في الجملة).

## الكلام في حجية الظواهر

اعلم أن كل ظن قام على حجيته دليل خاص، كدلالة آية النبأ على حجية خبر العدل فهو ظن خاص فيعمل به حتى مع التمكن من العلم، وكل ظن لم يقيم



على حجيته دليل خاص فهو ظن بقول مطلق ولا يعمل به إلا بناءً على انسداد باب العلم في معظم الفقه على تفصيل ذكر في محله.

ثم إن المتقدمين على العلامة ربّما كانوا يعتقدون بانفتاح باب العلم في معظم الفقه لأنّ الأخبار يومئذ كانت مخفوفة بالقرائن وعند عدم العلم يعملون بالأصول، وأمّا المتأخرون عنه فبعضهم كالقمي - ره - وغيره معتقدون بانسداد باب العلم والظن الخاص في معظم الفقه فيعملون بمطلق الظن وعند عدمه بالأصل، وبعضهم كالمصنف - ره - وغيره معتقدون بانفتاح باب العلمي أي الظنون الخاصة فيعملون بالعلم والعلمي وعند عدمهما بالأصول لا بمطلق الظن .

(وهي أمور: منها: الأمارات المعمولة) أي الأمارات التي يعمل بها (في) مقام (استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة) كقول اللغوي وأصالة عدم القرينة (وهي على قسمين:

القسم الأول، ما) أي أمانة (يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف) مقتضى (ذلك) الأمانة.

وبعبارة أخرى: الأمارات التي يتعين بها أنّ المتكلم أراد المعنى الظاهري المفروغ عن ظاهريته (كأصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز وأصالة العموم والإطلاق) عند احتمال ارادة الخاص أو المقيد (ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى) الظاهري المفروغ عنه (الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له «معنى» لو حصل القطع بعدم القرينة) مثلاً لفظة أسد ظاهرة في المفترس قطعاً لأجل الوضع، و الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر في الاباحة قطعاً وفرضاً للقرينة المقامية، وحينئذ فإن قطعنا أنّ المتكلم لم ينصب قرينة صارفة عن المعنى الظاهر لقطعنا أنّه المراد، وإذا احتملنا نصب القرينة واختفائها لنا، أو احتملنا غفلته عن نصب القرينة، أو غفلتنا عنها، فأصالة عدم القرينة الصارفة نحكم بارادة المعنى الظاهري (وكغلبة استعمال المطلق) المشكك (في الفرد

(الشائع) حقيقة، كاستعمال الرجل في الرجال المتعارفة دون الخنثى المحكومة بذكوريتها لبعض العلام، فإننا قاطعون بأنه ظاهر في الرجل المتعارف لقرينة عامة حالية وهي غلبة الاستعمال، فعند احتمال ارادة خلاف الظاهر يعتمد على الغلبة ويجري أصالة عدم القرينة الصارفة عن الظاهر فيحكم بأنه المراد، هذا (بناء على عدم وصوله «استعمال» إلى حد الوضع) وأما بناء على أن المطلق صار حقيقة في الفرد الشائع كما عن بعض، فعند الشك يجري أصالة الحقيقة مع قطع النظر عن الغلبة (وكالقرائن) العامة (المقامية) المجازية (التي يعتمدها أهل اللسان) متكلماً وسامعاً (في محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر) كما إذا علم العبد أو احتمل قوياً أو ضعيفاً أن الصيد حرام على المحرم - مثلاً - فإذا قال المولى: إذا حللتهم فاصطادوا، نقطع فرضاً أنه ظاهر في الاباحة لقرينة المقام فيعتمد بها ويجري أصالة عدم القرينة الصارفة عن الظاهر المجازي فيحكم أنه المراد به ( ونحو ذلك) كعود الضمير على بعض أفراد العام مثلاً إذا قال: ﴿المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن «رجعيات» أحق بردهن﴾ فنقطع فرضاً أن المطلقات ظاهر في الرجعيات، فيعتمد بالقرينة المذكورة ويجري أصالة عدم القرينة الصارفة فيحكم بأنه المراد.

(وبالجملة) هذا القسم من الامارات هي (الأمور المعتمدة عند أهل اللسان في محاوراتهم) أي معتبرة (بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهم خلاف مقتضاها «امور» من دون نصب قرينة معتبرة عدّ ذلك منه قبيحاً) فالمتكلم القاصد للتفهم لو أراد المجاز أو الخاص أو المقيد، أو أراد من المطلق فرده الغير الشائع، أو أراد من الأمر عقيب الحظر الوجوب ولم ينصب قرينة عدّ منه قبيحاً، لأن كل ذلك اغراء بالجهل ومخالف لمقتضى أصالة عدم القرينة المعتمدة عند أهل اللسان كما يأتي.

(القسم الثاني، ما) أي الامارات الظنية التي (يعمل لتشخيص أوضاع

الألفاظ) لغة وعرفاً، حقيقة ومجازاً (و) بعبارة أُخرى (تشخيص مجازاتها عن حقائقها).

اعلم أنّ تشخيصها قد يكون بطريق العلم، ككون الشخص من أهل اللسان وكتصريح الواضع وكالتبادر وعدمه القطعيين وصحة السلب وعدمها القطعيين أو الاطراد وعدمه القطعيين، وقد يكون بطريق ظني، كقول اللغوي والاستعمال والتبادر وعدمه الظنين وصحة السلب وعدمها الظنين والاطراد وعدمه الظنين، والقياس وحسن الاستفهام وصحة الاستثناء وصحة التقسيم وحجية هذا الظن محل الكلام (وظواهرها عن خلافها) تشخيصها أيضاً قد يكون بطريق قطعي، مثلاً كثرة استعمال المطلق في الفرد الشائع توجب ظهوره فيه قطعاً، وقد يكون بطريق ظني، مثلاً وقوع الأمر عقيب الحظر يوجب الظن بظهوره في الاباحة على قول، ويوجب القطع به على قول آخر، وكذا عود الضمير إلى بعض أفراد العام فشرع بالأمثلة وقال: (كتشخيص أنّ لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص) فإذا حصل الظن من قول اللغوي إنّّه موضوع لمطلق وجه الأرض مثلاً هل يكون هذا الظن بالظهور حجة؟ (وتعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وإنّ الشهرة في المجاز المشهور) كالأمر في الندب (هل توجب) ظهور اللفظ في المعنى المجازي المشهور (و) احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة عن هذا الظهور العرضي المسبب عن الشهرة) أي بناء على كون الشهرة موجبة للظن بالظهور في المعنى المجازي هل يكون هذا الظن حجة؟ بحيث تحتاج الحقيقة إلى القرينة الصارفة عن المجازي (نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراد) لأنّه ظاهر قطعاً في الفرد الشائع، فتحتاج إرادة الطبيعة المطلقة إلى قرينة صارفة.

(وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم) الثاني (انّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر) أي إذا قال اللغوي مثلاً: إنّ الصعيد هو وجه الأرض، فإن كان قول

اللغوي حجة يثبت به أنّ الصعيد ظاهر في وجه الأرض، وإلاّ فلا.

(وفي القسم الأوّل إنّ الظاهر) المسلم (المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أو لا) أي إذا شك في أنّ المراد من الصعيد معناه الظاهر، أعني: مطلق وجه الأرض أم لا، فإن كان أصالة الحقيقة مثلاً حجة فيثبت بها أنّ الظاهر مراد، وإلاّ فلا.

(والشك في الأوّل) أي في القسم الثاني (مسبب عن الأوضاع اللغوية والعرفية) لأنّ الشك في الموضوع له لغة أو عرفاً يوجب الشك في أنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر (وفي الثاني) أي في القسم الأوّل مسبب (عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه) لأنّ الشك في أنّ المتكلم اعتمد على القرينة أم لا، يوجب الشك في أنّ الظاهر مراد أم لا؟

(فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد) فالبحث في القسم الثاني صغروي بمعنى أنّ الصعيد ظاهر في وجه الأرض أو لا؟ وفي القسم الأوّل كبروي بمعنى أنّ المتكلم أراد من الصعيد معناه الظاهر أم لا؟ وقدّم البحث الكبروي لكثرة مباحثه فقال - قدس سره -:

## ظاهر اللفظ

### «أصالة عدم القرينة حجة»

(أمّا القسم الأوّل) أي الأمارات المعمولة لتشخيص المراد، وقد عرفت أنّ مرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة (فاعتباره في الجملة) أي مع قطع النظر عن الاختلافات الآتية (لإشكال فيه ولاخلاف) فحجية أصالة عدم القرينة.

وبعبارة أخرى حجية الظواهر إجماعي (لأنّ المفروض كون تلك الأمور) الراجعة كلها إلى أصالة عدم القرينة (معتبرة عند أهل اللسان) بمعنى أنّهم متفقون على رعاية أصالة عدم القرينة ويحكمون بها، أنّ المراد هو الظاهر (في محاوراتهم

المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهية أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً) فهذا القسم الأوّل مشتمل على صغرى اتفاقية، و كبرى بديهية. الأولى: اتفاق أهل اللسان على رعاية أصالة عدم القرينة، والثانية: أنّ من البديهي أنّه ليس طريق محاورات الشارع (مغائراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم) بل هو أيضاً يراعي أصالة عدم القرينة، ولا يستعمل اللفظ في خلاف ظاهره إلاّ بقرينة، فثبت حجية ظواهر كلام الشارع.

(وإنّما الخلاف والإشكال) المهم (وقع في موضعين) إعلم أنّ الأقوال في المسألة ثمانية: أحدها: الحجية مطلقاً، وسبعة منها تفصيلات تأتي كلها.

(أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب) فذهب الأخباريون إلى أنّه لا يجوز في القرآن إجراء أصالة عدم القرينة ولا يثبت بها أنّ المراد ظاهره.

(والثاني: أنّ العمل بالظواهر مطلقاً) في الكتاب وغيره في كلام الشارع وغيره (في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج) حجية الظواهر في حقه (إلى اثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية أم لا) فذهب القمي - ره - إلى أنّه لا يدل الدليل الخاص، أعني: اتفاق أهل اللسان على اعتبار أصالة عدم القرينة في حق غير المخاطب، فلا يجوز له أن يثبت بها إرادة الظاهر (والخلاف الأوّل ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً) أي القائل بعدم حجية ظواهر القرآن إنّما يقول به من جهة أنّه لم ينزل لاستفادة المطالب منه مستقلاً، بل بضميمة تفسير الأئمة - عليهم السلام -، و أهل اللسان لا يعتمدون على أصالة عدم القرينة في الكلام الكذائي (والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب) متعلق بالافهام (على ما يستفاده) متعلق بالاعتقاد، أي لا يعتمد غير من قصد على ما يستفاده (من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند

التخاطب) أي القائل بعدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المخاطب إنما يقول به من جهة أنّ العلماء وأهل اللسان لا يعتمدون على أصالة عدم القرينة إلا إذا كانوا مقصودين بالخطاب .

(فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى) قد عرفت أنّ هذا القسم الأول مشتمل على صغرى اتفافية: وهي اتفاق أهل اللسان على اعتماد الظواهر وأصالة عدم القرينة، وكبرى بديهية: وهي أنّ طريق الشارع مطابق لطريقهم، فمرجع الخلافين إلى أنّ الصغرى، أعني: اعتبار أصالة عدم القرينة عند العلماء وأهل اللسان مشروط بشرطين، كون الخطاب صادراً للافهام وكون الشخص مقصوداً بالافهام، والأول مفقود في القرآن، والثاني مفقود في غير من قصد (وأما الكبرى أعني: كون الحكم) والطريق (عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما) أي الطريق الذي (هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة فمما لاخلاف فيه ولا إشكال) في موضع أبدأ.

(أما الكلام في الخلاف الأول، فتفصيله أنّه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب) أي ذهبوا إلى أنّ أصالة عدم القرينة ليست حجة في القرآن، فلا يثبت بها أنّ المراد هو الظاهر (من دون ما يرد) أي ما دام لم يرد (التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين - عليهم السلام -) ولهم حجج كثيرة تأتي الإشارة إلى بعضها.

(وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك) المنع (وجهان: أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك) أي عن إجراء أصالة عدم القرينة وإثبات أنّ الظاهر مراد.

(مثل النبوي ﷺ: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده) «بايد تهيه شود جای

او» من النار.

وفي رواية أخرى: من قال في القرآن بغير علم) أي من دون بيان الحجة - عليه

السلام- (فليتبوأ، إلى آخره).

وفي نبوي ثالث: من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب.

وعن أبي عبد الله - عليه السلام - من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ سقط أبعد من السماء «افتاده می شود از جائی بلندتر از آسمان».

وفي النبوي العامي من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) من باب نعم العبد صهيب إن لم يخف الله لم يعصه.

(وعن مولانا الرضا - عليه السلام - عن آبائه عن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال: قال رسول الله ﷺ إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسر كلامي برأيه، وما عرفني من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني.

وعن تفسير العياشي عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر.

وعن مجمع البيان أنه قد صح) أي ورد خبر صحيح (عن النبي ﷺ وعن الأئمة القائمين مقامه أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر) أي الخبر (الصحيح والنص الصريح) عن الحجة - عليه السلام -.

(و) مثل (قوله - عليه السلام - : ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن) بمعنى أن العقل لا يبلغ أبداً إلى التفسير (إن الآية تكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه) وينظر إلى معان.

(وفي مرسلة شعيب بن أنس عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال - عليه السلام - : فبأي شيء تفتيهم ، قال: بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، قال - عليه السلام - : يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ، قال: نعم، قال - عليه السلام - : يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً) التنكير للتفخيم (ويلك ما جعل الله ذلك) العلم (إلا عند أهل الكتاب

الذين أنزل إليهم، ويملك ما هو «علم» إلا عند الخاصة) المعصومين (من ذرية نبينا ﷺ وما ورثك الله) أي ما أنزل الله إليك أو ما علمك (من كتابه حرفاً).

وفي رواية زيد الشحام قال: دخل قتادة على أبي جعفر «الباقر» - عليه السلام - فقال - عليه السلام - له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون) لا يخفى أن هذا أحسن الأدب مع الإمام - عليه السلام - وأبو حنيفة أساء الأدب (فقال - عليه السلام - : بلغني أنك تفسر القرآن؟ قال: نعم - إلى أن قال :- يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء ) أي من عند (نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرت من) قول (الرجال فقد هلكت وأهلكت، يا قتادة ويحك إنما يعرف القرآن من خوطب به، إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء) والحكومة أي ادعى (تجاوزها عن حد التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى أن منع الشارع عن ذلك) أي عن العمل بظواهر القرآن وتفسيره (يكشف عن أن مقصود المتكلم) تعالى (ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام) بإرادة خلاف الظاهر فيه كثير، وإلا لم يمنع عن العمل به (فليس) القرآن (من قبيل المحاورات العرفية) الصادرة لفافهم، وحيث فلا يجوز اجراء أصالة عدم القرينة فيه والأخذ بظواهره لأن أهل اللسان إنما يعتمدون إليها فيما صدر لفافهم بنفسه.

(والجواب عن الاستدلال بها «أخبار») بوجوه ثلاث:

أحدها: (أنها) تدل على المنع من التفسير بالرأي و (لاتدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار) والحاصل أن الأصل في الكلام هو صدوره لفافهم، فالكتاب إنما صدر لفافهم، فما كان منه ظاهر المعنى يجوز الأخذ بظاهره بواسطة أصالة عدم القرينة الصارفة بشرط الفحص في الأخبار وعدم وجدان الناسخ



والمخصص وغيرهما من القرائن الصارفة، وما كان منه مجملاً محتاجاً إلى التفسير فلا يجوز تفسيره بالرأي، بل لابدّ من بيان الحجة للأخبار المتقدمة (إذ من المعلوم أنّ هذا) أي أخذ الظاهر بعد الفحص واليأس عن القرينة (لا يسمى تفسيراً) بل ترجمة (فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب «نامه» مولاة أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته «مولى» له «عاقل» ) أي بلسانه الذي هو متعارف بينهما في مقام التخاطب («عربياً» كان أو «فارسياً» أو غيرهما فعمل به وامثله) أي أخذ ظاهره بواسطة أصالة عدم القرينة بعد الفحص واليأس (لم يعد هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع) والقناع إنّما هو في المجملات دون الظواهر (إذ لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً) أي سلمنا أنّ التفسير أعم من حمل الظاهر على ظاهره، وحمل المجمل على أحد احتمالاته لرجحانه في النظر (لكن) الأخبار لا تدل على حرمة التفسير؛ وإنّما تدل على حرمة التفسير بالرأي، وهو غير ما نحن فيه إذ (الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار) أي التصور (العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان «پسنديدن» فلا يشمل) ما نحن فيه، أعني: (حمل ظواهر الكلام) بعد الفحص (على معانيها اللغوية والعرفية وحينئذ) أي إذا علمت أنّ الحرام هو التفسير بالرأي، وعلمت معنى الرأي، وعلمت أنّه غير ما نحن فيه.

(فالمراد بالتفسير بالرأي) في الأخبار المتقدمة أحد الأمرين:

أولهما: قوله: (إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره) كحمل الأسد في قولنا: رأيت أسداً، على الرجل الشجاع (أو) على (أحد احتماليه) كحمل القرء على الظهر دون الحيض مثلاً (لرجحان ذلك) المعنى (في نظره «شخص» القاصر وعقله الفاتر ويرشد إليه) إي إلى أنّ المراد من التفسير بالرأي حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه (المروي عن مولانا الصادق - عليه السلام - قال في حديث طويل: إنّما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا) أي لم يطلعوا (على معناه ولم يعرفوا حقيقته) وكنهه (فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم) أي حملوا

المتشابه على أحد المعاني لرجحانه في نظرهم (واستغنوا بذلك) أي زعموا بذلك أنهم غني (عن مسألة الأوصياء - عليهم السلام - فيعرفونهم) أي استغنوا عن أن يسألوا، فيعرفهم الأئمة - عليه السلام - .

ثانيهما: قوله: (وأما الحمل على ما يظهر له «شخص» في بادئ الرأي من المعاني العرفية واللغوية) .

وبعبارة أخرى: التفسير بالرأي هو حمل اللفظ على المعنى الظاهر في بدو النظر من دون فحص عن القرينة أي (من دون تأمل في الأدلة العقلية و من دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى) الظاهر بدواً (و) مثل (الأخبار الواردة في بيان المراد منها «آيات» و) الواردة في (تعيين ناسخها عن منسوخها ومما يقرب هذا المعنى الثاني) أي الشاهد على أن المراد من التفسير بالرأي حمل اللفظ على المعنى الظاهر من دون فحص (وإن كان الأول أقرب عرفاً) لأن المتبادر من التفسير بالرأي هو حمل اللفظ على خلاف الظاهر أو أحد الاحتمالين من باب الاستحسان، أي يؤيد الثاني (إن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن) مسألة (أهل البيت - عليهم السلام - بل يخطئونهم به) أي يردون قول الأئمة بكتاب الله إذا كان مخالفاً له في نظرهم (و) نحن لانرد قول المعصوم إذا خالف الكتاب إذ (من المعلوم من مذهبنا تقديم نص الإمام - عليه السلام - على ظاهر القرآن) فلو ورد خاص في كلام المعصوم فنقدمه على العام القرآني (كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس) فإنهم يقدمون العام القرآني على الخاص الصادر منه - عليه السلام - .

(ويرشدك إلى هذا) أي الشاهد على أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون (ما تقدم في رد الإمام - عليه السلام - على أبي حنيفة حيث إنه يعمل بكتاب الله) ويفتي به (ومن المعلوم أنه «أبا حنيفة» إنما كان يعمل بظواهره) من دون فحص في الأخبار الواردة في بيانها (لأنه «أبا حنيفة» كان يؤوله بالرأي).

ملخص الكلام من أوله إلى هنا أنّ المحرّم إنّما هو التفسير بالرأي، وهو إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو أحد الاحتمالين كما هو المتبادر. ويؤيده الحديث الطويل، وإمّا حمل اللفظ على ظاهره من دون فحص وهو الأنسب هنا لأنّ الممنوع عن التفسير بالرأي، المخالفون، بشهادة جريان أبي حنيفة، ومعلوم أنّهم يفسرون برأيهم بمعنى يحملون اللفظ على ظاهره من دون فحص في الأخبار، لابعنى أنّهم يحملون اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه (إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع وجود دلالة (الكتاب والسنة).

ويرشد إلى هذا) أي إلى أنّ المخالفين يعملون بالظواهر البدوية من دون تأمل وفحص (قول أبي عبد الله - عليه السلام - في ذم المخالفين إنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنّه الناسخ واحتجّوا بالخاص) أي بالعام المخصص (وهم يظنون أنّه العام) الغير المخصص (واحتجّوا بأول الآية وتركوا السنة) الواردة (في تأويلها ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره) أي لم يعرفوا ابتداء الكلام وانتهائه (إذ لم يأخذوه) أي طريق الاحتجاج بالكتاب (عن أهله - عليهم السلام - فضلّوا وأضلّوا).

وبالجملة فالانصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة) لأنّ العمل بالظاهر بعد الفحص ليس تفسيراً أولاً، وليس تفسيراً بالرأي ثانياً، والأصل في الكلام صدوره للافهام فيعمل بظواهر القرآن كسائر الظواهر بعد الفحص (خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين - عليهم السلام -).

ثانيها: قوله: (كيف ولو دلت) الأخبار المتقدمة (على المنع من العمل على هذا الوجه) أي العمل على ظواهر القرآن بعد التأمل والفحص (دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت - عليهم السلام -) إذ لا فرق بين القرآن وأحاديثهم عليهم السلام - من حيث المانع المتوهم، أعني: العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في

بعضها) ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين - عليه السلام - : إنَّ أمر النبي ﷺ مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم ومتشابه) ستعرف فرقتها (وقد كان من رسول الله ﷺ الكلام يكون له وجهان) أي احتمالان (وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن، وفي رواية سليم بن مسلم: إنَّ الحديث) النبوي (ينسخ كما ينسخ القرآن) وبالجملة العمل بظواهر الآيات بعد الفحص لادليل على المنع منه وإلاّ المنع عن العمل بظواهر الأخبار أيضاً.

ثالثها: قوله: (هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة) الدالة على المنع من تفسير القرآن بالرأي (بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن) فيستكشف منها أنه صدر للفهام بالاستقلال (مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين) الأمر بالتمسك بالكتاب والعترة - عليه السلام - وإن اختلفوا في تأويله (وغيرها «أكثر» مما يدل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه) (و يدل على عرض «نشان دادن» الأخبار المتعارضة) والأخذ بما وافق الكتاب (بل و) يدل على عرض (مطلق الأخبار) من دون قيد التعارض (عليه «كتاب» و) يدل على (رد) أي بطلان (الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود والأخبار) عطف على قوله مما، أي ومن الأخبار (الدالة قولاً) أي بحسب قول المعصوم (أو فعلاً) أي بحسب فعل المعصوم (أو تقريراً) أي بحسب تقرير المعصوم - عليه السلام - كما ستعرف الجميع (على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله - عليه السلام - لما قال زرارة: من أين علمت أنَّ المسح ببعض الرأس؟ فقال: لمكان الباء) ليس غرضه - عليه السلام - أنَّ الباء للتبويض، بل هو يدل على الالتصاق، ولفظة امسحوا تدل على وجوب الأمرار، فيستفاد من ظاهر الآية وجوب ارتباط اليد على الرأس بنحو الأمرار وهو يتحقق بمسح بعضه (فعرّفه) الإمام - عليه السلام - مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب (فيستفاد من هذا الخبر قولاً أي من قوله - عليه السلام - : لمكان الباء أنَّ ظاهر القرآن حجة (و) مثل (قول الصادق - عليه السلام - في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام

انه فاسق وقال الله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيٍّ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الآية) فيستفاد من هذا الخبر من بيانه - عليه السلام - إن ظاهر الآية حجة.

(وقوله «الصادق» - عليه السلام - لابنه إسماعيل: إن الله عزوجل يقول) في مدح النبي ﷺ ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فإذا شهد عندك المؤمنون) بأن فلاناً شارب الخمر (فصدقهم) فيستفاد من الخبر من بيانه - عليه السلام - أن ظاهر الآية حجة (وقوله - عليه السلام - لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً) أي استمع واعتذر (بأنه «استماع» لم يكن شيئاً أتاه برجله) بل أتى للتخلي (أما سمعت قول الله عز وجل ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾) يستفاد من الخبر قولاً إن ظاهر الآيات حجة (وقوله - عليه السلام - في تحليل العبد) أي في جواب السؤال عن كون العبد محللاً (للمطلقة ثلاثاً أنه زوج، قال الله عز وجل: ﴿حَتَّى تَنْكُحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ «مطلق» (و قوله - عليه السلام - (في عدم تحليلها بالعقد المنقطع) حيث سألوا عن أن التحليل يحصل بالعقد المنقطع أو يحتاج إلى الدائم) (أنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾) المحلل (﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾) أن يتزوجا والطلاق في الدائم لا المنقطع، فيستفاد من بياناته - عليه السلام - حجية ظواهر الآيات فلو لم يكن الظواهر حجة لم يكن وجه لتعريفه - عليه السلام - للسائلين مورد استفادة الحكم من ظاهر الآية، بل كان له - عليه السلام - بيان مجرد الحكم (و) مثل (تقريره - عليه السلام - - التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ وأنه نسخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾) نقل أن حسن بن الجهم قال في حضور الرضا - عليه السلام - بأن قوله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ...﴾ تدل على جواز نكاح الكتابية أي اليهودية والنصرانية، وقال بأن هذه الآية نسخت بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ فسكت - عليه السلام - أي قرر تمسكه بظواهرها وحكمه بنسخها بآية أخرى، ولم يقل له، ومالك والآيات فيستفاد من الخبر امضاءً أن ظاهر

الآية حجة .

(وقوله - عليه السلام - في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على أصبعه مرارة إن هذا وشبهه) وهو كل فعل فيه حرج (يعرف من كتاب الله ﷻ ما جعل عليكم في الدين من حرج) ثم قال : امسح عليه فأحال - عليه السلام - معرفة حكم المسح على أصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب مومياً) أي مشيراً (إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن) فإن المسح على الجراحة حرج منفي بحكم الآية فيمسح على المرارة .

(ولا يخفى أن استفادة الحكم المذكور) أي وجوب المسح فوق المرارة (من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا للتأمل المدقق نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج، أعني: المسح على نفس الاصبع) بمعنى أن الاستفادة من ظاهر الآية ليس إلاّ عدم وجوب المسح على الاصبع المجروح (فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقاءه) لكن (مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح) فتعيين الثاني يحتاج إلى التأمل كما قال: (فهو «كتاب» بظاهره لا يدل على) تعيين (ما حكم به الإمام - عليه السلام -) من المسح فوق المرارة (لكن يعلم بعد التأمل أن) المسح بما هو لاجرح فيه وإنما (الموجب للخرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو «اعتبار» ساقط دون أصل المسح فيصير نفي الحرج) بعد التأمل المذكور (دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح).

والحاصل: أن الظاهر من الآية بدواً ليس إلاّ سقوط مسح الاصبع المجروح فيبقى التردد، وبعد التأمل يستفاد منها سقوط قيد المباشرة (فيمسح على الاصبع المغطى فإذا أحال الإمام - عليه السلام - استفادة مثل هذا الحكم) المحتاج إلى التأمل (إلى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد) عدم وجوبها (من ظاهر الآية المذكورة) من دون تأمل (أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها) ويستفيدها (كل عارف باللسان من ظاهر القرآن) أي

فكيف يحتاج ذلك (إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت- عليهم السلام-).

وبالجمله إذا جاز استفادة الحكم المحتاج إلى التأمل من ظاهر الآية فالأحكام التي يدل عليها ظاهر الكتاب من دون حاجة إلى تأمل، كدلالة الآية المذكورة على عدم وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد يجوز استفادتها منه بطريق أولى ولا حاجة إلى تفسير الحجة - عليه السلام -.

(ومن ذلك) أي من الأخبار الدالة قولاً على حجية ظاهر الكتاب (ما ورد من أن المصليّ أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الاعادة، وإلا فلا) فدلّ هذا الخبر قولاً على حجية ظاهر الآية (وفي بعض الروايات إن قرئت عليه وفسرت له) وهو يوهم توقف الاستفادة من الآية على تفسيرهم - عليهم السلام - كما اختاره الأخباري، إلا أنه مندفع بأن هناك مرادان:

أحدهما: المراد من اللفظ الظاهر فيه، أعني: جواز القصر والرخصة فيه وهذه الجهة لا تحتاج إلى التفسير،

والآخر: المراد الواقعي وهو وجوب القصر ومن هذه الجهة الاحتياج إلى التفسير ضروري كما قال: (والظاهر ولو بحكم) أي ببركة .

(أصالة الاطلاق في باقي الروايات أن المراد من تفسيرها له) تفسير الجهة الثانية قوله : والظاهر، يعني: أن نفس لفظ التفسير ظاهر في إرادة تفسير الجهة الثانية لا الأولى، لأنه كشف القناع ولاقناع في المعنى المراد من اللفظ الظاهر فيه، وقوله: ولو بحكم، إلى آخره، أي ولو سلم أن لفظ التفسير يعم الجهة الأولى أيضاً إلا أن هناك قرينة على كونه ناظراً إلى الجهة الثانية، وهي أنه لو كان ناظراً إلى الجهة الأولى لزم تقييد الروايات الدالة على جواز التمسك بالقرآن بلا قيد التفسير والأصل الاطلاق.

وبالجمله لما كان القصر في النظر بعيداً كان المناسب للشارع بيان الجواز

بالمعنى الأعم الغير المنافي للوجوب دفعا للاستبعاد وايكال بيان الوجوب إلى الخارج فالمراد بالتفسير:

(بيان أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿لأجناح عليكم أن تقصروا﴾ بيان الترخيص) الموجود (في أصل تشريع القصر و) بيان (كونه «تشريع» مبنياً على التخفيف فلاينافي) ذلك، أي بيان الترخيص في أصل تشريع القصر (تعين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه) بالدليل الخارجي.

(و) معلوم أنّ (مثل هذه المخالفة للظاهر) أعني: وجوب القصر وكون الآية بصدد بيان ترخيص أصل التشريع الغير المنافي للوجوب (يحتاج إلى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام - عليه السلام - إنّ الله تعالى قال: ﴿لأجناح﴾ ولم يقل: افعلوا) فكيف يناسب نفي الجناح الوجوب (فأجاب - عليه السلام - : بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿فمن حج البيت أو اعتمر فلاجناح عليه أن يطوف بهما﴾) فإنّ الوجوب يستفاد من الخارج، وعبر في الآية بنفي الجناح، لأنّ الناس يتوهمون أن تشريع السعي بين الصفا والمروة بعيد، فصرح الشرع بشرعيته في مقابل توهمهم (وهذا أيضاً يدل على تقرير الإمام - عليه السلام - لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره).

وبالجمله هما - قدس سرهما - قد تعرضا في حضوره - عليه السلام - لاستنباط الحكم من الكتاب والمداخلة فيه والإشكال في ظاهره، وهو - عليه السلام - قد قررهما ولم يقل لهما لاتمسكا بالكتاب.

(ومن ذلك) الأخبار الدالة على أنّ الكتاب صدر للافهام ويجوز التمسك به (استشهاد الإمام - عليه السلام - بآيات كثيرة مثل الاستشهاد لولية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿واحل لكم ما وراء ذلكم﴾ و) مثل استشهاد (في عدم جواز طلاق العبد) لزوجته (بقوله: ﴿عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء﴾) ومن ذلك الاستشهاد لولية



بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ إلى غير ذلك مما لا يحصى) فيستفاد من فعله - عليه السلام - حجية الظواهر، إذ لو لم يكن القرآن صادراً للافهام لم يكن وجه لتمسكه - عليه السلام - بظاهر الآيات، بل له أن يبين نفس الحكم.

(الثاني من وجهي المنع، إننا نعلم) إجمالاً (بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب وذلك) العلم الإجمالي (مما يسقطها عن الظهور) ويجعلها من المجملات، فلامعنى للتمسك بظواهرها.

(وفيه أولاً: النقض بظواهر السنة فإننا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في أكثرها) وبالجملة العلم الإجمالي المذكور موجود في الأخبار أيضاً ومع ذلك تأخذون بظواهرها، فكذا الآيات .

(وثانياً) بالحل وهو (إن هذا) العلم الإجمالي (لا يوجب السقوط) عن الحجية و الظهور (وإنما يوجب) التوقف و(الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر) فإن وجد فهو، وإلا فيعمل بالظاهر.

(فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره وهو وجوب التوقف بالفحص).

حاصله: أن العلم الإجمالي بوجود القرائن الصارفة في الواقع باق بحاله بعد الفحص أيضاً، لأن أكثر الأخبار لم تصل بأيدينا لاختفاء الظالمين، وإذا بقي العلم الإجمالي يبقى أثره أيضاً، وهو الإجمال الموجب للتوقف لامتناع بقاء العلة وارتفاع المعلول (ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين) كتردد الصعيد بين وضعه لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، وتردد العين بين الذهب والفضة (أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر كما في العامين من وجهه) كما إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء، فيتعارض ظاهرهما في مادة الاجتماع وهو العالم الشاعر

فنعلم إجمالاً أنّ أحد الظاهرين مخالف أي مخصص للآخر (وشبههما) من تعارض الظاهرين كقوله: اغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة . الأول: ظاهر في الوجوب، والثاني: في الاستحباب، فنعلم إجمالاً أنّ أحدهما قرينة صارفة للآخر (وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص) لبقاء التردد.

(قلت: هذه شبهة ربما تورّد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في) العمل على (العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصصات).

حاصله: أنّهم اشترطوا في العمل بالعمومات والمطلقات الفحص عن المخصص والمقيد، واستدلوا على وجوبه بالعلم الإجمالي بوجود المخصصات والمقيدات، فأورد عليهم الشبهة المتقدمة، وتوضيحها قوله: (فإنّ العلم الإجمالي) باق على كل حال، أي قبل الفحص وبعده قبل العلم التفصيلي بعدة من المخصصات وبعده، فإنّا إذا تفحصنا ووجدنا عدة مخصصات لعدة عمومات، فنعلم إجمالاً أيضاً بوجود مخصصات في الواقع لعدم وصول أكثر الأخبار إلينا.

وحيث إنّ (إمّا أن يبقى أثره) وهو الاجمال الموجب للتوقف (ولو بعد) الفحص و (العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات، وإمّا أن لا يبقى، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص) إذ الفرض أنّه بعد الفحص أيضاً يبقى العلم الإجمالي ويبقى معه أثره، وهو الاجمال الموجب للتوقف (وإلاّ) أي وإن لم يبق ببقائه (فلا مقتضى للفحص) من الأوّل لأنّه إذا لم يجب التوقف بعد الفحص مع فرض بقاء العلم الإجمالي، فيعلم أنّ العلم الإجمالي ليس علة للإجمال والتوقف والفحص، وإذا لم يكن هو علة لها فلا يجب الفحص من الأوّل.

وتندفع هذه الشبهة بأنّ العلم الإجمالي موجب للتوقف والتفحص قطعاً، ووجوب التوقف باق ببقاء العلم الإجمالي حتماً، إلاّ أنّ الحق أنّ العلم الإجمالي لا بقاء له بعد الفحص حتى يجب التوقف لأنّ (المعلوم) إجمالاً (هو وجود مخالفات)

ومخصصات ومقيدات (كثيرة في الواقع فيما بأيدينا).

وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي منحصر في هذه الأخبار التي وصلت إلينا (بحيث يظهر) المخالفات (تفصيلاً بعد الفحص وأما وجود مخالفات) ومخصصات ومقيدات أخرى (في الواقع زائداً على ذلك) الذي وجدناها (فغير معلوم).

وبعبارة أخرى: ليس لنا علم إجمالي بوجود المخالفات في الأخبار التي لم تصل إلينا، لاحتمال كونها راجعة إلى المواعظ والحكم دون الأحكام (فحينئذ) أي إذا انحصر العلم الإجمالي في هذه الأخبار، وكان وجود المخالفات في سائر الأخبار مشكوكاً لمعلوماً (فلا يجوز العمل) بالظواهر والعمومات (قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص) بين الأخبار (يظهر بعد الفحص). إن قلت: الأصل عدمه قلت: ولا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي وأما بعد الفحص) فيزول العلم الإجمالي (فاحتمال وجود المخصص في الواقع) في الأخبار التي لم تصل إلينا (ينفى بالأصل السالم عن العلم الإجمالي).

والحاصل: أن المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة) ولا بين العمومات وغيرها من الظواهر (لا قبل الفحص ولا بعده) فلا يجوز العمل قبل الفحص مطلقاً، ويجوز بعده مطلقاً.

(ثم إنك قد عرفت أن) حججهم على عدم حجية ظواهر القرآن كثيرة (والعمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه) الذي سيأتي نقله (إن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل) أي أصالة حرمة العمل بالظن (والعمل بظواهر الأخبار) فقط (خرج بالدليل) وهو إجماع الأصحاب على العمل بها (حيث قال بعد اثبات أن في القرآن محكمات) كقوله تعالى ﴿والله بكل شيء عليم﴾ (وظواهر) كالأوامر والنواهي، وفيه متشابهات

أيضاً كالألفاظ المشتركة والرموز في أوائل السور و كأسامي العبادات (وأنّه ممّا لا يصح إنكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر) ولا ينبغي النزاع في جواز العمل بالمحكمات وعدمه بالمتشابهات (وإنّ الحق مع الأخباريين) أي قال: (ما خلاصته أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين:

الأولى: أن بقاء التكليف) بالواجبات والمحرمات إلى يوم القيامة (مّمّا لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه «تكليف» موقوف على الافهام) فيجب على الشارع بيان أحكامه (وهو «افهام» يكون في الأكثر بالقول ودلالته «قول» في الأكثر تكون ظنية إذ مدار الافهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة) أي المرسوم بين الناس في مقام الافهام هو ذكر الألفاظ، وإرادة معانيها الظاهرية من دون نصب قرينة.

(و) بعبارة أخرى المرسوم هو ذكر الألفاظ (على ما يفهمون) أي على نحو يفهمون منها المراد (وإن كان احتمال التجوز) أي إرادة خلاف الظاهر (وخفاء القرينة باقياً) لأنّ فهم مراد المتكلم من ظاهر اللفظ لا ينافي احتمال إرادة خلاف الظاهر وخفاء القرينة، فعلم أنّ دلالة الألفاظ تكون ظنية.

قوله: (الثانية) اعلم أنّه - ره - ذكر في هذه المقدمة أربعة أدلة على عدم حجية ظواهر الكتاب:

أولها: أنّه لم يصدر للافهام، لأنّه نزل على أسلوب جديد، توضيحه: (أنّ المتشابه كما يكون في أصل اللغة) كالألفاظ المشتركة، والألفاظ التي لم يعلم معناها كالصعيد والعين فرضاً (كذلك يكون بحسب الاصطلاح) الخاص (مثل أن يقول أحد أنا استعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة وربما أخطب أحداً وأريد غيره ونحو ذلك) كاستعمال المطلقات وإرادة المقيدات من دون قرينة.

(فحينئذ) أي إذا علمنا أنّ عادة فلان جارية على أسلوب كذا يكون كلامه متشابهاً اصطلاحياً (لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل) أي المتشابه الاصطلاحي (لأنّه نزل على اصطلاح خاص) واسلوب جديد، لأنّه تعالى كثيراً ما أراد خلاف الظاهر من دون نصب قرينة.

(لأقول على وضع جديد) بأن ينقل الألفاظ من معانيها الأولى إلى أخرى (بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات) أي بل أقول: بأنّه تعالى كثيراً ما أراد معنا غير الظاهر، أعم من أن يكون ذلك فيه بعنوان الوضع الجديد، أو بعنوان المجازية (لا يعرفها العرب) إمّا لأجل عدم القرينة كاستعمال العام في الخاص بلا قرينة، واستعمال الجزء في العشر في قوله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ جُزْءًا﴾ أو لأجل كون المعنى أمراً اختراعياً كالعبادات (ومع ذلك) أي مضافاً إلى ذلك (قد وجد فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات) في أوائل السور، فثبت أنّه على أسلوب جديد ولم يصدر للافهام.

ثانيها: قوله: (ثم قال سبحانه) ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي) أي لم يبين أنّ أي آية متشابهة، وأي قدر من الآيات متشابهة (بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ) فنفس لفظ المتشابه متشابه (وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه) قال الصادق - عليه السلام -: المتشابه ما اشتبه على جاهله، وبالجمله كانت هذه الآية سبباً لسقوط ظواهر الآيات عن الحجية لاحتمال دخولها في المتشابه وإن كانت صادرة للافهام.

ثالثها: قوله: (والنبي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالآراء) فهذا أيضاً يدل على أنّه لم يصدر للافهام.

رابعها: قوله: (وجعلوا) أي جعل العلماء الإمامية (الأصل عدم العمل

بالظن إلا ما أخرجه الدليل).

ثم قال: (إذا تمهدت المقدمتان فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر) إذ علمت أن المرسوم بين الناس في مقام الافهام هو ذكر اللفظ وإرادة ظاهره من دون قرينة ونقطع بالوجدان أن طريقة الشارع في كلامه الصادر للافهام مطابق لطريق الناس، والأصل في الكلام صدوره للافهام فيجوز العمل بظواهر كلامه. (ومقتضى الثانية عدم العمل لأن) مقتضى كون الكتاب على أسلوب جديد، ومقتضى نهي النبي عن التفسير هو أن القرآن لم يصدر للافهام ومقتضى الذم على اتباع المتشابه وعدم بيان المراد من المتشابه هو عدم جواز التمسك، إذ كل آية تحمل كونه من المتشابه، وكذا مقتضى أصالة حرمة العمل بالظن، وبالجملة (ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه) أي بعد الأدلة المذكورة تصير الآيات في نظر المجتهد متشابهة غير مفيدة للظن بالمراد فلا بد من التوقف (وما بقي ظهوره) أي لو فرضنا حصول الظن بالمراد فهو (مندرج في الأصل المذكور) أي أصالة حرمة العمل بالظن (فنتطلب بدليل جواز العمل لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل) وليس بعد المطالب المذكورة دليل على حجية ظواهر الكتاب.

(لا يقال: إن) النهي عن اتباع المتشابه لا يوجب حرمة العمل بالظواهر لأن (الظاهر من) أقسام (المحكم ووجوب العمل بالمحكم إجماعي لأننا نمنع الصغرى) أي لانسلم كون الظاهر داخلاً في المحكم (إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص، وأما شموله للظاهر فلا) وحاصل مرام السيد الصدر - ره - أن المحكم مرادف للنص، فالنص واجب العمل بالاجماع نحو رأيت أسداً في الحمام فإنه نص في الرجل الشجاع، وأما الظاهر فيحتمل كونه من المحكم ومن المتشابه فيحرم العمل به للأدلة المذكورة، وسنبيّن لك فرق المحكم والمتشابه وغيرهما.

(إلى أن قال: لا يقال إن ما ذكرتم لو تم) أي لو دلّ على حرمة العمل

بظواهر الكتاب (لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً) حاصل الإشكال: أنّ الأدلة التي ذكرت لعدم حجّية ظواهر القرآن اثنان: منها: مختصان بالقرآن. أحدهما، النهي عن التفسير، وثانيهما: النهي عن اتباع متشابهات القرآن، واثنان منها يجريان في الأخبار أيضاً أحدهما أصالة حرمة العمل بالظن، وثانيهما: أنّها وردت بأسلوب جديد (لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصّص والمطلق والمقيّد لأنّنا نقول: إنّنا لو خلينا وأنفسنا لعملنا) بواسطة المقدمة الأولى التي فصّلناها (بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك) العمل (في القرآن) للأدلة المذكورة أي لوروده بأسلوب جديد و(للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته «متشابه» ومنعنا رسول الله ﷺ من تفسير القرآن ولاريب في أنّ غير النص) من آيات القرآن (محتاج إلى التفسير وأيضاً) الأصل حرمة العمل بالظن لأنّه (ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول ﷺ وأوصيائه - عليهم السلام - ولم يستثنوا ظواهر القرآن .

إلى أن قال: وأمّا الأخبار) فمقتضى ورودها على أسلوب جديد، ومقتضى أصالة حرمة العمل بالظن هو عدم العمل بها ولكن (فقد سبق إنّ أصحاب الأئمة - عليهم السلام - كانوا عاملين بأخبار واحد من غير فحص عن مخصّص أو معارض ناسخ أو مقيّد) وإجماعهم كاشف عن وصول دليل إليهم من الإمام - عليه السلام - (ولولا هذا) الإجماع (لكنّا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقّفين).

لورودها بأسلوب جديد والأصل حرمة التعبّد بالظن. ومحصل كلامه: أنّ الأصل حرمة التعبّد بالظن إلّا ظواهر الألفاظ إلّا ظواهر الكتاب والسنة إلّا ظواهر السنة. (انتهى).

أقول وفيه مواقع للنظر) كما يأتي (سيّما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي ولولاه لتوقّف في العمل بها أيضاً) حاصله: أنّك قد

عرفت أنّ السيد الصدر حكم في آخر كلامه بأن مقتضى الأصل هو حرمة العمل بظواهر الآيات والأخبار إلا أنّ الأخبار خرج بإجماع الأصحاب فإنّه كاشف عن وصول دليل إليهم من الأئمة - عليهم السلام - فردّه المصنّف - ره - بقوله: (إذ لا يخفى أنّ عمل أصحاب الأئمة - عليهم السلام - بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل إليهم من أئمتهم) بل (وإنّما كان) العمل بالظواهر (أمراً مركزياً) عرفياً (في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلّم لأجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع أم غيره).

حاصله: أنّنا نسلم أصالة حرمة العمل بالظن، ولكن لانسلم أنّ الخارج منها هو الأخبار بسبب إجماع الأصحاب بل الخارج مطلق الظواهر بسبب اتفاق أهل اللسان على اعتبار الظواهر وأصالة عدم القرينة الصارفة في كل كلام صادر للافهام، وعمل الأصحاب بالأخبار أيضاً مسبب عن هذا الأمر الارتكازي (وهذا المعنى) أي اتفاق أهل اللسان (جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة على ما هو الأصل في خطاب كل متكلّم) أي الأصل في الكلام صدوره للافهام فثبت خروج مطلق الظواهر عن الأصل.

(نعم) قد مرّ مراراً أنّ (الأصل الأوّلي هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصّلاً، لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي) كالأيات (بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلّم القى إلى غيره للافهام) فالأصل الثانوي حجّية الظواهر.

(ثم إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات، واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع) حاصله: أنّه قد تقدّم أنّهم اعترضوا على السيد الصدر بأنّ النهي عن اتباع المتشابه لا تشمل الظواهر لأنّها من المحكم والعمل به إجماعي، فأجاب عنهم بأنّ الظاهر يحتمل كونه من المحكم ومن المتشابه لأنّ لفظ المتشابه، متشابه فلا يجوز العمل بها.



فرده المصنف - ره - بقوله: (أولاً: بأنّ المشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفاً) لأنّ المشابه في اللغة المتماثل إذا كان شيء مماثلاً للآخر وفي العرف غير متضح الدلالة وفي مقابله المحكم، ومعلوم أنّ الظاهر لا يصدق عليه المتماثل ولا غير المتضح فهو من المحكم، وأيضاً قال الأصوليون: اللفظ الدال على معنى إن لم يحتمل فيه معنى آخر فنص، نحو رأيت أسداً في الحمام، وإن احتمل فيه آخر ضعيفاً فهو ظاهر نحو رأيت أسداً فإنه ظاهر في المفترس، ويحتمل ضعيفاً إرادة المجاز وإن احتمل فيه آخر قوياً، فمؤول نحو اغتسل للجمعة، فإنه يفيد الوجوب، ويحتمل قوياً الاستحباب للقرائن الخارجية، وإن احتمل فيه آخر مساوياً فمجمل نحو العين فالنص والظاهر محكمان والمؤول والمجمل متشابهان (بل يصح سلبه «متشابه» عنه «ظاهر» فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع) عن العمل بالظواهر (كما اعترف به في المقدمة الأولى من أنّ مقتضى القاعدة) الاستفادة من المقدمة الأولى (وجوب العمل بالظواهر) مطلقاً.

(وثانياً: بأنّ احتمال كونها من المتشابه لا ينفذ في الخروج عن الأصل الذي اعترف به) أي سلّمنا أنّ الظواهر يحتمل دخولها في المتشابه والشارع نهى عن اتباع متشابهات القرآن، ولكن لا ينتج ذلك حرمة العمل بظواهر القرآن لأنه اعترف بمقتضى المقدمة الأولى بأنّ الأصل الثانوي حجية الظواهر مطلقاً، فإذا احتملنا حرمة العمل بظواهر القرآن من جهة احتمال دخولها في المتشابه فتمسك بأصالة حجية الظواهر لا بآية النهي عن اتباع المتشابه كما أننا إذا احتملنا خيرية شيء نتمسك بأصالة الإباحة لا بأدلة حرمة الخمر لعدم احراز الموضوع.

(ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم) أي تخريب (لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر) أي القول بأنّ جواز العمل موقوف على إحراز دخول الظواهر في المحكمات وهو غير محرز، فيحرم العمل بها مخالف لأصالة حجية الظواهر (لأنّ مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه «عمل» مما نهى

الشارع عنه).

وبعبارة أخرى: إجراء أصالة الجواز لا يتوقف على إحراز كون الظواهر داخلية في المحكم بل الحكم بالحرمة موقوف على إحراز دخولها في المتشابه، كما أنّ إجراء أصالة الإباحة لا يحتاج إلى إحراز المائبة بل الحكم بالحرمة يحتاج إلى إحراز الخمرية، والسرّ أنّ موضوع الأصل هو الشك (وبالجمله فالحق ما اعترف به - قد - من أنّه لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب) بمقتضى المقدمة الأولى (ولابد للمانع من إثبات المنع) وقد عرفت الجواب عن حرمة اتباع المتشابه، وتقدم الجواب عن حرمة التفسير بالرأي، وتقدم أيضاً أنّ وروده بأسلوب جديد لا يوجب عدم حجية الظواهر بل يوجب الفحص.

(ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أنّ خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها) وبعبارة أخرى: حجية ظواهر الكلمات الصادرة للافهام إجماعي لاتفاق أهل اللسان عليها ومطابقة طريقة الشارع لطريقة العرف في كلماته الصادرة للافهام أيضاً إجماعي (وإنما يكون خلافهم في أنّ خطابات الكتاب) لم يصدر للافهام أي (لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها بل بضميمة تفسير أهل الذكر) ودليلهم هو نهي النبي ﷺ عن التفسير ووروده بأسلوب جديد (أو أنّها) أي ظواهر القرآن (ليست بظواهر بعد) نهي الشارع عن اتباع المتشابه (واحتمال كون محكمها «ظواهر» من المتشابه كما عرفت من كلام السيد المتقدم) وتقدم الجواب عن الكل، وأنّ الأصل في الكلام صدوره للافهام (وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنّه ربّما يتوهم بعض أنّ الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى) أي لاثمرة في حجية الكتاب لوجهين:

أحدهما: أنّه لا حاجة إلى العمل بها (إذ ليست آية متعلّقة بالفروع و الأصول

إلا ورد في بيانها) وتفسيرها (أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة بل انعقد الإجماع على أكثرها) بمعنى أن الآيات التي نريد أن نتمسك بها بعضها قد فسرت في الأخبار وبعضها لم تفسر ولكنها مطابقة في المضمون للأخبار الكثيرة وبعضها مطابقة للإجماع فيكفيها الأخبار والإجماعات.

ثانيهما قوله: (مع أن جل آيات الأصول والفروع بل كلها مما) ليس لها ظهور أصلاً بل هي جملات أي (تعلق الحكم فيها بأمر مجملة) كالصلاة والصيام وغيرهما من العبادات والمعاملات (لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار. انتهى).

أقول: ولعله «متوهم» قصر نظره) أي لم يتوجه إلا (إلى الآيات الواردة في العبادات) كأقيموا الصلاة وكتب عليكم الصيام (فإن أغلبها من قبيل ما ذكره) أي متعلقة بأمر مجملة وورد في تفسيرها أو في الحكم المطابق لها أخبار أو إجماع فلا ثمرة في حجية ظواهرها (وإلا) أي وإن لم يقصر نظره إليها (فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما) أي من الاطلاقات التي (يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المكافئة كثيرة جداً) بمعنى أن في القرآن آيات كثيرة متعلقة بالمعاملات ولها ظواهر وليس لها تفسير ولا في مورده نص ولا إجماع أو تعارض في مورده النصان فثمره حجية ظواهر الكتاب تظهر فيها (مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾ و﴿أحل الله البيع﴾ و﴿تجارة عن تراض﴾ و﴿رهان مقبوضة﴾) دلت على جواز الرهن واشترط القبض فيه (﴿ولا تؤثتوا السفهاء أموالكم﴾) فالسفيه مهجور (﴿ولا تقربوا مال اليتيم...﴾ و﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾) من النساء (﴿وإن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾) دلت على حجية خبر العادل (﴿ولولا نفر من كل فرقة...﴾ و﴿فاسئلوا أهل الذكر﴾) تدلان على وجوب التقليد (﴿وعبداً مملوكاً لا يقدر على شيء...﴾ و﴿ما على المحسنين من سبيل﴾) فالودعي لا يضمن (وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات أيضاً) آيات (كثيرة) لها ظواهر وليس

في موردها خبر ولا إجماع أو تعارض في موردها النصان، فيظهر فيها ثمرة حجية الظواهر (مثل قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجِسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾) وآيات التيمم والوضوء والغسل وهذه العمومات) والظواهر (وإن ورد فيها) أي في موارد (أخبار في الجملة إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه) أي ليس كل فرع يحتاج فيه إلى التمسك (بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ) الفقه (وتتبع).

الثاني: أنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى أي في النتيجة (كما في قوله تعالى) ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في (تحصيل الطهارة وهو (الاعتسال) فتحرم المقاربة قبل الغسل (والتخفيف من الطهارة الظاهرة في) حصول الطهارة وهو (النقاء «باك شدن» عن الحيض) فيجوز المقاربة بمجرد انقطاع الدم وإن لم تغتسل.

(فلا يخلو إما أن نقول بتواتر القراءات) السبع (كلها) اختلفوا في أن جميع القراءات متواترة عن النبي ﷺ أو ليس شيء منها متواترة بل كلها باجتهاد القراء واعمالهم القواعد العربية والوجوه الاستحسانية، والقرآن وصل إليهم مجرداً عن الإعراب والنقاط، أو تواتر عنه ﷺ سبع قراءات وهي قراءة نافع وأبو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم أو تواتر عشر قراءات بزيادة قراءة أبي جعفر وأبي يعقوب وأبي بن خلف، أو أن المتواتر موجود في السبع ثم اختلفوا في أن جميع جهات القراءة متواترة وهي جوهر الألفاظ كمالك ومالك وأدائها كالمدة والإدغام وغيرهما، وكيفياتها من الحركات والسكون، أو بعضها كالجواهر فقط. ثم اختلفوا في أنه يجوز في الصلاة القراءة بكل قراءة أو بالمتواترة فقط، فأقول إما أن نقول بتواتر السبع (كما هو المشهور خصوصاً فيما كان الاختلاف في المادة) فإن المشهور تواتر السبع من جميع الجهات سيما من جهة الجوهر كمالك ومالك ويطهرن مخففاً ومشدداً.

(وإما أن لانقول) بتواتر شيء منها (كما هو مذهب جماعة، فعلى الأول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا) إذ المفروض أن الآية قرأت على وجهين فقط وأنها متواتران عنه بما فيكونان قرآناً واقعياً، فيكونان كآيتين متعارضتين (لابد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو) حمل الظاهر (على الأظهر) إذ القاعدة في تعارض الدليلين خبرين كانا أو آيتين هي الجمع بينهما مهما أمكن ويقال له الترجيح بالدلالة، فيحمل الظاهر كالعام مثلاً على النص كالخاص، ويحمل الظاهر كالمفهوم على الأظهر كالمنطوق، ومعنى جملة عليه هو جعله مطابقاً له معنأً (ومع التكافؤ) بأن تكون القراءتان ظاهرتين أو نصين (لابد من الحكم بالتوقف) قد يقال بأن قراءة التشديد أظهر من التخفيف، إذ المعنى على الأول لا تقربوهن إلى الاغتسال فتدل بالمنطوق على حرمتها إلى الاغتسال، وعلى الثاني أنه لا تقربوهن إلى النقاء أي تجوز بعدها، فتدل بالمفهوم على الجواز فيقدم المنطوق الدال على الحرمة على المفهوم الدال على الجواز، ولك أن تفرض الأول نصاً والثاني ظاهراً، فيقدم النص على الظاهر، وقد يقال بأنهما ظاهران متكافئان فيجب التوقف (والرجوع إلى غيرهما) فإما يرجع إلى عموم ﴿نسائكم حرث «مزرعة» لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ الدال على الجواز، وإما يرجع إلى استصحاب التحريم على خلاف سيجيئ (وعلى الثاني) أي بناء على عدم تواتر شيء منها.

(فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة) أي إن قلنا بأنه يجوز التمسك بكل من القراءات السبع كما يجوز قراءتها في الصلاة بالإجماع (كان الحكم كما تقدم) فيجمع بينهما إن كانت احدهما ظاهرة والأخرى أظهر أو نص أي يحمل الظاهر على الآخر، ومع التكافؤ يتوقف ويرجع إلى غيرهما من عموم أنى شئتم أو استصحاب الحرمة (وإلا) أي وإن لم نقل بتواترها ولا جواز التمسك بكل قراءة بل بما ثبت أنه قرآن إما بتواتر بعض القراءات، وإما بعدم الاختلاف في القراءة (فلا بد من التوقف في محل التعارض

والرجوع إلى القواعد) من عموم أنى شئتم، أو استصحاب الحرمة (مع عدم المرجح) دلالة وسنداً (أو مطلقاً بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا).

توضيحه: أنه بناء على تواترها أو جواز التمسك بكل قراءة ففي مورد التعارض لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص، ومع التكافؤ يتوقف ويرجع إلى القواعد ولا يجوز الرجوع هنا إلى المرجحات السندية بأن يؤخذ المشهور مثلاً ويطرح الشاذ، لأن المرجحات السندية مختصة بتعارض الدليلين الظني الصدور، والمفروض أن الآيتين قطعيتان صدوراً، وأما بناء على عدم تواترها وعدم جواز التمسك بكل قراءة ففي مورد التعارض يتوقف ويرجع إلى القواعد مطلقاً أي سواء كان هناك مرجح دلالي أو سندي أم لا، أما على الأخير فواضح، وأما على الأول فلأن الترجيح بالدلالة بحمل الظاهر على الأظهر أو النص إنما هو في تعارض الدليلين، وما نحن فيه من قبيل تعارض الدليل وغير الدليل لأن إحدى القراءتين قرآن في الواقع دون الأخرى، وأما على الثاني فلأن المرجحات السندية مختصة بتعارض الخبرين الظني الصدور إلا أن يقال بأنه إذا وجب الترجيح والعمل بالراجح في الخبرين الظني الصدور ففيهما نحن فيه بطريق أولى لأن إحدى القراءتين قرآن يقيناً فلا وجه للتوقف.

(فيحكم باستصحاب الحرمة) بعد النقاء (قبل الاغتسال إذ لم يثبت تواتر التخفيف) الدال على الجواز (أو) يتمسك (بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حُرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾) أي بناء على عموم (من حيث الزمان خرج منه «عموم» أيام الحيض) فقط إذ لم يثبت تواتر التشديد (على الوجهين في كون المقام وهو الشك في حرمة المقاربة بعد النقاء) (من استصحاب حكم المخصص) وهو قوله تعالى: ﴿واعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن﴾ وحكمه الحرمة (أو العمل بالعموم الزماني) وهو قوله ﴿فَأَتُوا حُرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ الدال على الجواز، فإن كانت كلمة «أنى» بمعنى أي زمان كان فما نحن فيه مورد التمسك بالعام لعدم

تواتر قراءة التشديد، وإن كانت بمعنى كيف «هرجور خواستيد» فالآية ليس لها عموم يتمسك به هنا فيجري الاستصحاب.

(الثالث: أن وقوع التحريف) أي الزيادة والنقصان (في القرآن على القول به) كما ذهب إليه الأخباريون والكليني وغيرهم خلافاً للأصوليين وبعض الأخباريين فنفوا التحريف واختلافهم في النقصان، وأمّا الزيادة فمجمع على نفيها (لا يمنع من التمسك بالظواهر) لثلاثة وجوه، أمّا أولاً: (لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك) لاحتمل أن يكون الساقط آيات مستقلة غير مخلّة بظهور سائر الآيات (مع) أي ثانياً: (أنّه لو علم) إجمالاً اختلال بعض الظواهر بالتحريف كما قيل إنّ آية الغدير نزلت كذلك ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ في علي، وقيل أنّه سقط بين قوله تعالى ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَاتَقْسَطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ و ﴿فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ أكثر من ثلث القرآن (لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة) كنجاسة إناء من ألف إناء، وهذا العلم الإجمالي لا يوجب الاجتناب (مع) أي وثالثاً: (أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة) كنجاسة مائة إناء في ألف إناء (أمكن القول بعدم قدحه) أي على فرض كون الشبهة محصورة، كما إذا فرضنا العلم باختلال ظواهر عشر القرآن فلا تضر بالحجية أيضاً (لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهرة من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا) بالضرورة (بالرجوع فيها «أحكام» إلى ظاهر الكتاب).

حاصله: أنّ العلم الإجمالي المحصور إنّما يوجب الاجتناب إذا كان جميع أطرافه مورد الابتلاء كما إذا علمنا بنجاسة إناء من عشرة أواني ونحن نريد أن نشربها ونتوضأ منها، وأمّا إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء كنجاسة هذا الماء أو هذه الأرض التي لا حاجة لنا فيها، فلا يوجب الاحتياط كما يأتي في محله، فيجوز شرب الماء، وكذا ما نحن فيه لأنّ محل ابتلاء الفقيه هو آيات الأحكام وهي نحو من خمسمائة آية فيحتمل أن لا يكون في هذه الآيات ما يختل ظاهره وسائر

الآيات التي هي أضعاف آيات الأحكام خارجة عن محل الابتلاء، فلا أثر للعلم الإجمالي المحصور (فافهم) لعله إشارة إلى أنّ مناط الحجية هو الظهور ومع اختلال بعض الظواهر لا يبقى للآيات ظهور إذ كل آية يحتمل في ظاهرها الاختلال.

(الرابع: قد يتوهم أنّ) اثبات (وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره) أي حجية ظواهر الكتاب مستلزم لعدم حجية ظواهر الكتاب (لأنّ من تلك الظواهر) الواجب العمل (ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً) أي إذا أثبتنا باتفاق أهل اللسان وإجماع العلماء وجوب العمل بظواهر الكتاب فيجب العمل أيضاً بظاهر قوله تعالى: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾ و﴿إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ ومضمون هذه الآيات حرمة العمل بكل ظن فيحرم العمل بكل ظن (حتى ظواهر الكتاب).

وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر) أي بعد قيام الإجماع على حجية ظواهر الكتاب فلا يشمل عليها الآيات الناهية بل تشمل على سائر الظنون، كما أنّه إذا قام الإجماع على عدم وجوب إكرام النحاة فلا يشملهم أكرم العلماء، بل هو يشمل على سائر العلماء (مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت) أي قامت (للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها) أي لو شملت الآيات الناهية على ظواهر الكتاب لشملت على أنفسها لأنّها أيضاً من ظواهر الكتاب «خودش خودش را محو می کند» (إلا أن يقال إنّها لا تشمل أنفسها) لأنّ المتبادر منها غيرها (فتأمل) فإنّها وإن لم تشمل أنفسها من حيث التبادر اللفظي إلا أنّها تشمل أنفسها بالمناط بأن يقال هذه الآيات تمنع عن ظواهر الكتاب لكونها ظنيّة، فهذه الآيات أيضاً ظنيّة .

(وبأزاء هذا التوهم توهم أنّ خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص) وهو الخروج الحكمي كخروج النحاة من حكم أكرم



العلماء (بل من باب التخصّص) وهو الخروج الموضوعي كخروج الجهال من موضوع أكرم العلماء، فهذان التوهّمان إفراط وتفريط، فإنّ الأوّل يقول الآيات الناهية مانعة عن حجية ظواهر الكتاب، والثاني يقول هي لاتشملها أصلاً (لأنّ وجود) الدليل (القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم) بمعنى أنّ الآيات الناهية مانعة عن حجية الظن، وظواهر الآيات علم لاظن لأنّ الإجماع قام على حجيتها (وفيه ما لا يخفى) لأنّ قيام الإجماع على حجيتها يوجب كونها ظناً معتبراً خارجاً عن الآيات الناهية ولا توجب كونها علماً لأنّ الظن لا يكون علماً أبداً.

(وأما التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين في آخر مسألة حجية الكتاب وفي أوّل مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص) لاتفاق أهل اللسان على ذلك (سواء كان) من قصد افهامه (مخاطباً) شفاهياً (كما في الخطابات الشفاهية) كقولك للمخاطب إفعل كذا وكذا (أم لا كما في الناظر في الكتب) المتعارفة (المصنّفة لرجوع كل من ينظر إليها) فإنّ هذه الكتب كلها صنّفت بقصد فهم كل من نظر فيها، فجميع الناظرين مقصودون بالافهام وإن لم يكونوا مخاطبين (وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين) فإنّا لم نكن مقصودين بالافهام (و) كذا أمثالنا) بالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجّهة إلينا) بل إلى الموجودين في زمن نزول الآيات (وعدم كونه من باب التأليف للمصنّفين) أي بناء على أنّنا لسنا مقصودين بالافهام لابنحو الخطاب ولا بنحو تأليف المصنّفين (فالظهور اللفظي) في الآيات والأخبار (ليس حجة حينئذ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم .

ويمكن توجيه هذا التفصيل) بأننا نقطع (بأنّ الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن) بمعنى أنّ العلماء وأهل اللسان متفقون على حجية الظواهر

لا تعبدًا ولا بمناسبات الظن الفعلي بل بمناسبات الظن (النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه) لا بالدليل الخارجي (الوحي وطبعه) بأن لم يكن للمتكلّم أسلوب جديد، ولا للمخاطب وسواس، ولم يكن ظن آخر على خلافه (مفيداً للظن بالمراد).

وبالجمله مناط حجية الظهور هو الظن بالمراد وهو يحصل لمن قصد افهامه دون غيره والسرّ في ذلك هو قوله: (فإن كان مقصود المتكلّم من الكلام افهام من يقصد افهامه) أي إذا كان مقصود المتكلّم افهام الشخص (فيجب عليه) حذراً من الاغراء (إلقاء الكلام على وجه) يفيد المراد و(لا يقع المخاطب معه «وجه» في خلاف المراد) بأن يقول: رأيت أسداً إذا قصد المفترس، ورأيت أسداً يرمي إذا قصد الرجل الشجاع (بحيث) أي يجب رعاية ذلك بحيث لا يكون منه اهمال أبداً بل (لو فرض وقوعه «مخاطب» في خلاف المقصود كان إمّا لغفلة منه «مخاطب» في الالتفات إلى ما) أي قرينة (اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإمّا لغفلة من المتكلّم في إلقاء الكلام على وجه يفيد بالمراد).

وبالجمله مناط الحجية هو الظن بالمراد وهو يحصل لمن قصد افهامه إذ يجب على المتكلّم رعاية حاله وإلقاء كلامه على وجه يفيد له المراد، وحينئذ لا وجه لوقوعه في الخطأ إلاّ لغفلة أحدهما عن القرينة (ومعلوم أنّ احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال) ضعيف (مرجوح في) حد (نفسه) فلا يمنع عن حصول الظن بالمراد (مع انعقاد الاجماع من) أهل اللسان أي (العقلاء والعلماء على) أصالة عدم الغفلة أي (عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء أقوالهم) في الشهادة والاقرار والدعوى والمكاتبات (وأفعالهم) من العبادات والمعاملات والسياسات. وبالجمله يحصل لهم الظن بالمراد لوجوب رعاية المتكلم حاله وظنه حجة لاتفاق أهل اللسان والعقلاء والعلماء على العمل بالظواهر وأصالة عدم الغفلة.

(وأمّا إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالافهام) فلا يجب للمتكلّم رعاية حاله

بل يحتمل اختفاء القرائن بالنسبة إليه (فوقوعه «شخص» في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة) بل ربّما يكون لاختفاء القرائن . ملخص الفرق هو أنّ المقصود بالتفهم قاطع بأنّ المتكلّم ذكر الكلام على وجه يفيد له المراد. غاية الأمر احتمال الغفلة من أحدهما وهو ضعيف في نفسه، والأصل عدمها بالاجماع، فيحصل له الظن بالمراد وهو مناط الحجية، وأمّا من لم يقصد افهامه فهو يحتمل اختفاء القرائن بالنسبة إليه ويحتمل غفلة أحدهما عن القرينة، ومع هذين الاحتمالين لا يظن بالمراد (فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهره واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفيت علينا).

وبعبارة أخرى: إنّنا إذا لم نجد القرينة نحتمل عقلاً أنّ الشارع لاحظ حال المخاطب فقط ونصب قرينة منفصلة مثلاً وصلت إلى المخاطب ولم تصل إلينا (فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلّم أو منّا) فاحتمال الاختفاء غير احتمال الغفلة (إذ لا يجب على المتكلّم إلّا) رعاية حال المخاطب أي (نصب القرينة لمن يقصد افهامه) قوله (مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم في محل الكلام مفروض) غرضه أنّ ما ذكر من الاحتمالين إنّما هو في سائر الموارد، وأمّا فيما نحن فيه أعني الآيات والأخبار فيحتمل اختفاء القرينة فقط، ولا يحتمل الغفلة لامن المتكلّم (لكونه معصوماً) ولامن المجتهدين لأنّهم يجتهدون في الفحص كما قال: (وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنه بل لدواعي الاختفاء) أي كان للاختفاء جهات أخرى (الخارجة عن مدخلة المتكلّم، ومن القى إليه الكلام) فليس لغفلة الشارع أو لغفلة المجتهدين مدخلة في الاختفاء، بل اختفيت القرائن علينا إمّا لتقطع الأخبار أو النقل بالمعنى الموجب لزوال القرينة، وإمّا لعدم وصول بعض الأخبار إلينا أو لكون القرينة حالية مختصة بالمخاطب أو غير ذلك.

(فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد) أي إذا لم يجب للمتكلّم رعاية

حال من لم يقصد افهامه، فيحتمل اختفاء القرائن، فلا يحصل له الظن بالمراد من نفس ظواهر الآيات والأخبار (حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائها علينا) احتمال قوي إذ (ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجد لها) حاصله: أنك قد عرفت أن من قصد افهامه لا يحتمل إلا الغفلة وهو احتمال ضعيف لا يمنع من حصول الظن بالمراد، وأما من لم يقصد افهامه فهو يحتمل اختفاء القرينة، وهذا احتمال قوي باق بعد الفحص واليأس فلا يحصل له الظن بارادة الظاهر (إذ لا يحكم العادة ولو ظناً بأنها لو كانت لظفرنا بها).

أي إن قلت: بأننا بعد الفحص الكامل نقطع عادة أو نظن بانتفاء القرينة إذ لو كانت لوجدناها .

قلت: لا يحكم العادة بذلك (إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفي علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها) فكيف يظن بعد الفحص بانتفاء القرينة.

(مع أننا لو سلمنا حصول الظن) بعد الفحص (بانتفاء القرينة المتصلة) وأغمضنا النظر عن تقطيع الأخبار وغيره الموجب لاضمحلال القرائن المتصلة (لكن القرائن الحالية) كصدور الكلام في حال التقية (وما) أي والقرائن التي (اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية) الكلية كوقوع الأمر عقيب الحظر أو الجزئية كما إذا قال: أكرم العلماء، والعبد قاطع بأن المولى مبغض للنحاة (أو النقلية الكلية) كقوله: لاشك لكثير الشك، فإنه مقيد لأحكام الشك (أو الجزئية) كأن يقول: أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم النحاة، وبالجملة القرائن المنفصلة (المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص).

وبالجملة لا وجه لحصول الظن بارادة الظاهر لمن لم يقصد افهامه (ولو

فرض حصول الظن من الخارج) كموافقة ظاهر الآية للشهرة (لارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام) بل إلى الدليل الخارجي، وهو خارج عن البحث (كما نبهنا عليه في أول البحث) حيث قال: الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه أي لا بالدليل الخارجي مفيداً للظن.

(وبالجمله فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها «ظواهر» إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الافادة) بأن لا ينصب القرينة (أو المخاطب في كيفية الاستفادة) بأن لا يلتفت إلى القرينة، فقولنا: اتفق العلماء وأهل اللسان على حجية الظواهر، معناه أنهم إذا كانوا مقصودين بالافهام يجرون أصالة عدم الغفلة ويحكمون بارادة الظاهر ولا يعتنون باحتمال إرادة خلاف الظاهر والغفلة عن القرينة (لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه) أي ضعيف لا يمنع من حصول الظن بارادة الظاهر (ومتفق على عدم الاعتناء به) أي جميع العقلاء والعلماء وأهل اللسان بناءهم على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة (في جميع الأمور دون ما كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء) القرائن أي قولنا: اتفق العلماء وأهل اللسان على حجية الظواهر، ليس معناه أنهم إذا لم يكونوا مقصودين بالافهام يجرون أيضاً أصالة عدم القرينة ويحكمون بارادة الظاهر ولا يعتنون باحتمال اختفاء القرائن بل يعتنون به لأنها (أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنه لو كانت لوصلت إلينا).

وبالجمله معنى حجية الظواهر بالاتفاق هو عدم الاعتناء باحتمال الغفلة لا عدم الاعتناء باحتمال الاختفاء، ووجهه ما تقدم مشروحاً.

(ومن هنا) أي من هذا التوجيه (ظهر أن ما ذكرنا سابقاً من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات لا ينفذ في رد هذا التفصيل) حاصل الاشكال: أنه قد مرّ في صدر

مبحث حجية الظواهر أنّ العلماء وأهل اللسان متفقون على العمل بالظواهر فلاوجه للفرق بين من قصد افهامه وبين غيره.

وحاصل الجواب هو أنّا نقطع بالوجدان أنّ مناط حجية الظواهر هو الظن بالمراد وهو أنّما يحصل لمن قصد افهامه دون غيره لما تقدّم مشروحاً، فهم متفقون على العمل بالظواهر إذا كانوا مقصودين بالافهام (إلا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبّد) أي إن قلنا بأنّ العلماء وأهل اللسان يعملون بالظواهر وأصالة عدم القرينة تعبّداً لا بمناط الظن، فلايفرق حينئذ بين من قصد افهامه وبين غيره (ودون اثباتها خرط القتاد) أي إثبات الحجية التعبّدية أصعب من خرط القتاد إذ المسلّم هو أنّ المناط هو الظن النوعي.

(ودعوى أنّ الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته) حاصل الاشكال: أنّا سلّمنا أنّ مناط الحجية هو الظن دون التعبّد إلا أنّ الظن بارادة الظاهر كما يحصل لمن قصد افهامه لمرجوحية احتمال الغفلة، كذلك يحصل الظن لمن لم يقصد افهامه لمرجوحية احتمال اختفاء القرينة المنفصلة لأنها نادرة الوجود، فهم متفقون على العمل بالظواهر وأصالة عدم الغفلة وأصالة عدم الاختفاء. وبعبارة أخرى اتفقوا على مطلق أصالة عدم القرينة (مردودة بأنّ من المشاهد المحسوس تطرّق) أي عروض (التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده في الكلام) متصلاً (وليس) ذلك التطرّق (إلا لكون الاعتماد في ذلك) الموارد (كلّه على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة) من الأوّل أي (عند الاعتماد كالقرائن) الحالية (والعقلية والنقلية الخارجية) كما تقدمت الأمثلة (أم كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار) كما إذا ورد: أكرم العلماء إلا النحاة، فنقل الراوي في موضع أنّه قال: أكرم العلماء، وفي موضع آخر أنّه قال: لا تكرم النحاة (أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى) كما إذا قال: أكرم

الفقهاء فنقله الناقل بلفظ أكرم العلماء، فإنه شامل للنحاة أيضاً (أو غير ذلك) كما إذا نقل الراوي قوله: أكرم العلماء ونسي قوله إلا النحاة (فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا).

وبالجملّة شيوع القرائن المنفصلة على انحائها يمنع عن حصول الظن بارادة الظاهر لمن لم يقصد افهامه (مع امكان أن يقال: إنه لو حصل الظن بانتفاء القرينة المنفصلة وارادة الظاهر) لم يكن على اعتباره دليل خاص. نعم الظن الحاصل) لمن قصد افهامه (في مقابل احتمال الغفلة) أي إذا احتمل ضعيفاً وجود الغفلة وظن في مقابل هذا الاحتمال بعدم الغفلة (الحاصلة للمخاطب أو المتكلم) فهذا الظن (مما أطبق عليه العقلاء) والعلماء (في جميع أقوالهم وأفعالهم).

وبالجملّة الظن بعدم الغفلة حجة، وأما الظن بانتفاء القرينة المنفصلة ليس بحجة، والنتيجة هي حجية الظن بارادة الظاهر الحاصل لمن قصد افهامه دون الظن الحاصل لغيره على تقدير تسليم حصوله.

(هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل ولكن الإنصاف أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه ومن لم يقصد، فإنّ جميع ما دل من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة إلى من قصد افهامه جار في من لم يقصد، لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان «هر كجا كه گمان می رفت» وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم) أي أهل اللسان (مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص) أي وقع (بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث) الغير المقصود بالتفهيم (مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهما، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى)

مثلاً إذا فرضنا أن لزيد عبيد بن عمرو وبكر فكتب إلى عمرو بأنه يجب عليك وعلى بكر أن تخرجا من بغداد إلى البصرة، فالمقصود بالتفهم هو عمرو إلا أن بكراً مشترك معه في التكليف، فإذا فرضنا وقوع المكتوب بيد بكر فلاشك في أنه يفهم مقاصد المولى إن كان عارفاً باللسان ولا بد له أن يمثل، فلو لم يمثل واعتذر بأنني لم أكن مقصوداً بالتفهم وما عرفت مقاصد المولى، لا يقبل منه عرفاً (وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية).

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم، وأمّا العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى الظواهر و(أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين ثم مسّت الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه) كما إذا كتب زيد بأنني أوصي عمراً أن يفعل بعد وفاتي كذا وكذا، فمات الموصي والحال أن عمراً ليس في البلد (فإن العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المقصود) بالتفهم.

(وكذا) يفتون بوجوب العمل بالظواهر (في) المكتوبات الراجعة إلى (الأقارير) والشهادات والدعاوي وغيرها (أم كان في الأحكام الكلية كالأخبار الصادرة عن الأئمة - عليهم السلام -) لبيان الأحكام المشتركة بين الكل (مع كون المقصود منها تفهم مخاطبهم لا غير فإنه لا يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً) أي لا يتوقف أحد منهم ولا يعتذر (بعدم الدليل على حجّية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب و) غير (من قصد افهامه).

وبالجمله الاجماع العملي والقولي من العلماء وأهل اللسان حاصل بالنسبة إلى من قصد وغيره.

(ودعوى كون ذلك منهم للبناء) والاعتقاد (على كون الأخبار الصادرة عنهم



- عليهم السلام - من قبيل تأليف المصنّفين واضحة الفساد) حاصل إشكال المحقق القمي - ره - هو أنّ الظواهر حجة لمن قصد افهامه لاغير، والعلماء يعملون بظواهر الأخبار لاعتقادهم بأنّ الكل مقصودون بالافهام كتأليف المصنّفين. وحاصل الجواب هو أنّنا نقطع بالوجدان بأنهم يعملون بظواهرها لاتفاقهم على حجية الظواهر مطلقاً لا لاعتقادهم بأنّ الكل مقصودون بالافهام.

(مع أنّها «دعوى» لو صحّت لجرت في الكتاب العزيز فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل) أي لو كانت الأخبار من قبيل تأليف المصنّفين فالقرآن أيضاً من قبيل ذلك لأنّه كلام الواحد تعالى ونزل على اسلوب واحد وارتباط كامل مثل الكتب المعمولة (فيرتفع ثمرة التفصيل المذكور) أي إذا قلنا بحجية ظواهر الآيات والأخبار على الكل لكونهم مقصودين بالافهام فلا يبقى ثمرة التفصيل بين من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه إذ على هذا الفرض لا وجود أصلاً لمن لم يقصد افهامه بالنسبة إلى محل البحث أي الآيات والأخبار (لأنّ المفصل) أي القمي - ره - (اعترف بأنّ ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المصنّفين حجة بالخصوص) باتفاق العلماء وأهل اللسان (لادخوله في مطلق الظن، وإنّما كلامه) وخلافه (في اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلى مخاطب خاص) أي خلافه في حجية ذلك (بالنسبة إلى غيره «مخاطب»).

والحاصل أنّ القطع حاصل لكل متبّع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك) العمل على كونهم مقصودين بالافهام ومن دون ابتنائه (على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد بل يعمل بها «ظواهر» من) كالسيد المرتضى وغيره (يدّعي الانفتاح وينكر العمل بأخبار الأحاد مدعياً كون معظم الفقه معلوماً بالاجماع والأخبار المتواترة) أي من العلماء من يدّعي انفتاح باب العلم وينكر حجية الظن المطلق وينكر حجية خبر الواحد الظني السند، ومع ذلك يعمل بالظواهر بعد إحراز السند (ويدل على

ذلك) أي حجية الظواهر مطلقاً (أيضاً سيرة أصحاب الأئمة - عليهم السلام - فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم) من الرواة (كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم - عليهم السلام - لا يفرقون بينها إلا بالفحص) في الوارد عن الغير (وعدمه) في المسموع (كما سيأتي).

والحاصل أنّ الفرق في حجية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب أي بين من قصد (وغيره مخالف) لاتفاق أهل اللسان و (للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة - عليهم السلام -).

قوله: (هذا كله مع أنّ التوجيه المذكور لذلك التفصيل) حاصل مراده - ره - أنه لاوجه لتفصيل القمي - ره - أما أولاً: فلأنّ أهل اللسان والعلماء لا يفرقون بين من قصد وغيره وبين احتمال الغفلة واحتمال الاختفاء، وأما ثانياً: فلأنّ التوجيه المتقدم لا يقتضي الفرق بين من قصد وغيره بل يقتضي التفصيل بين المخاطب والغائب (لابتنائه على الفرق) أي علمت أنّ التوجيه الذي ذكرناه للتفصيل بين من قصد ومن لم يقصد مبني على الفرق (بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد) فهي حجة باتفاق العقلاء والعلماء (وبين مطلق أصالة عدم القرينة) الشامل للخطأ والغفلة والاختفاء وهو ليس بحجة بالفرض، وملخص التوجيه المتقدم هو أنّ من قصد افهامه يحتمل الغفلة فقط، فهو محتاج إلى أصالة عدم الغفلة وهي حجة، فتكون الظواهر حجة عليه، وأما من لم يقصد افهامه فيحتمل الغفلة والاختفاء، فهو محتاج إلى مطلق أصالة عدم القرينة، وهو ليس بحجة بالفرض، فلا تكون الظواهر حجة في حقه.

فرده المصنف - ره - بأنّ هذا التوجيه لهذا التفصيل (يوجب عدم كون ظواهر) الأخبار و (الكتاب من الظنون الخاصة وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين) لأنّ الغائب سواء قصد افهامه أم لم يقصد يحتمل الغفلة ويحتمل اختفاء القرينة، فهو محتاج إلى مطلق أصالة عدم القرينة، والفرض أنّه ليس بحجة

ولا يكفيه مجرد أصالة عدم الغفلة كما قال: (لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً) أي قصدوا أو لم يقصدوا.

وبالجمله التوجيه المتقدم لا يقتضي التفصيل بين من قصد ومن لم يقصد بل يقتضي التفصيل بين المخاطب والغائب بأن يقال الظواهر حجة للمخاطب لحجية أصالة عدم الغفلة وليست حجة للغائبين مطلقاً لعدم حجية مطلق أصالة عدم القرينة.

(فما ذكره) القمي - ره - (من ابتناء كون ظواهر) الأخبار و(الكتاب ظنوناً مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد) إذ علمت أن الظواهر سواء شملت للغائبين أو لم تشمل لا تكون حجة وظناً خاصاً في حقهم في فرض عدم حجية مطلق أصالة عدم القرينة (لأنّ الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة) أي إن قلنا بأنّ العلماء وأهل اللسان متفقون على حجية الظن بإرادة الظاهر الحاصل للمخاطب بسبب ظن عدم الغفلة (فلايجري) هذا الظن المخصوص (في حق الغائبين وإن قلنا بشمول الخطاب لهم) لأنّ ظنهم بإرادة الظاهر لا يحصل بسبب الظن بعدم الغفلة بل بسبب الظن بمطلق أصالة عدم القرينة أي لاغفلة ولااختفاء، والفرض عدم حجيتها (وإن كان) الظن المخصوص (هو الحاصل) للشخص (عن أصالة عدم القرينة) أي إن قلنا بأنّهم متفقون على حجية الظن بإرادة الظاهر الحاصل للشخص بسبب الظن بمطلق عدم القرينة كما هو الحق (فهو «ظن» جار في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب) لأنّ الغائب أيضاً سواء قصد أم لم يقصد يظن بعد الفحص بعدم القرينة.

(وتمّ يمكن أن يستدل به أيضاً) على عدم الفرق بين من قصد وغيره (زيادة على ما مرّ من اشتراك أدلة حجية الظواهر من إجماعي العلماء) وأصحاب الأئمة (وأهل اللسان ما ورد في الأخبار المتواترة معنى من الأمر بالرجوع إلى الكتاب

وعرض الأخبار) المتعارضة (عليه «كتاب») فهذا المتواتر قطعي سنداً ونص دلالة، فنقطع منه بأن ظواهر الآيات حجة لكل .

إن قلت: هذا المتواتر قطعي سنداً وظاهري دلالة فتمسكنا بظاهر هذا المتواتر يكون مصادرة أي أول النزاع .

قلت: على تقدير تسليم ذلك فنحن لانتمسك بهذا المتواتر، بل يتمسك به من سمعه شفاهاً (فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها) فنقطع بأن المشافهين بهذا المتواتر استفادوا من هذا المتواتر وجوب العمل بظواهر الآيات، فإذا ثبت لهم وجوب ذلك يثبت لنا أيضاً لأن جميع العباد مشتركون في القوانين كما قال (فيشترك غير المشافهين، فيتم المطلوب كما لا يخفى).

ومما ذكرنا) من أننا نقطع بهذا المتواتر بحجية الظواهر لكل (يعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي - ره - بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص) أي ليس ظواهر الآيات ظناً خاصاً لغير المشافه (بقوله فإن قلت: إن أخبار الثقلين) أي الأخبار الواردة بمضمون إنّي تارك فيكم الثقلين إلى آخره (يدل على كون ظاهر الكتاب حجة على غير المشافهين بالخصوص، فأجاب عنه بأن رواية الثقلين) وإن كان سندها قطعياً إلا أنها ليست بنص بل (ظاهرة في ذلك) أي في حجية ظواهر الآيات (لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة - عليهم السلام - كما يقوله الأخباريون).

ثم قال القمي - ره - إن قلت نتمسك بظاهر خبر الثقلين ونحكم بحجية ظواهر الآيات.

فأجاب بقوله: (وحجية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا) الغائبين (مصادرة إذ لافرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها «ظواهر»).

توضيح النظر أن العمدة في إثبات (حجية ظواهر الكتاب) لكل (غير

خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب (و) مرّ في شرحنا أنّ (هذه الأخبار) قطعية دلالة وسنداً أي (تفيد) لنا (القطع بعدم إرادة) أي نقطع بأنه ليس المراد (الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمة - عليهم السلام -) بل المراد الاستدلال بها بالاستقلال (وليست ظاهرة في ذلك).

وبالجمله هذا المتواتر نص في المدعى لا أنه ظاهر (حتى يكون التمسك بظواهرها «متواتر» لغير المشافهين بها «متواتر» مصادرة) وقد مرّ أنه على تقدير كونه ظاهراً لا نصاً يثبت به المدعى أيضاً بواسطة فهم المشافهين، فراجع ولا تغفل ولعله إلى ذلك أشار بقوله بعد سطرين فافهم .

قوله: (بل يمكن أن يقال إنّ خبر الثقلين ليس له ظهور إلا في) أمر آخر لا ربط له بما نحن فيه وهو (وجوب اطاعتها) أي الكتاب والعترة (وحرمة مخالفتها بعد إحراز الاطاعة والمخالفة) أي بعد العلم بالواجبات والمحرمات وغيرهما (وليس) خبر الثقلين (في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما «ثقلين» في تشخيص الاطاعة والمعصية) أي في تعيين الواجبات والمحرمات (فافهم) تقدم قبل سطور وجهه المحتمل.

(ثم إنّ لصاحب المعالم - ره - في هذا المقام) أي في حجية ظواهر الآيات (كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم) أي التفصيل بين المشافه وغيره (لابأس بالاشارة إليه . قال في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام لفقد الاجماع) المحصل (والسنة المتواترة) إلا في نادر الأحكام (ووضوح كون أصل البراءة لاتفيد غير الظن، وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه: لا يقال إنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لامظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بهاله ظاهر) أي بلفظ هو ظاهر في معنى (وهو يريد خلافه) أي يقبح هذا الخطاب (من غير دلالة تصرف عن

ذلك الظاهر) فنقطع من قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ بوجوب الصلاة لأن الأمر ظاهر في الوجوب، فلو أراد الحكيم غيره لنصب له قرينة فنقطع بارادة الظاهر (سلمنا) عدم حصول القطع لاحتمال الغفلة عن القرينة أو اختفائها (ولكن ذلك ظن مخصوص) لأن حجية الظواهر اتفافية (فهو «ظن» من قبيل الشهادة) في الموضوعات وحينئذ (لا يعدل عنه «ظن» إلى غيره إلا بدليل) كما لو قام الاجماع القطعي على وجوب شيء، ودل ظاهر الكتاب على عدمه.

(لأننا نقول أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب) بمعنى أن القرآن ليس من قبيل تأليف المصنفين، بل خطاب شفاهي والخطاب الشفاهي يقصد به افهام المخاطب لا غير، فالمقصود بالافهام هم الموجودون دون المعدومين، والعلماء وأهل اللسان متفقون على حجية الظواهر بالخصوص لمن قصد افهامه لا غير (و) مر (انّ ثبوت حكمه «كتاب» في حق من تأخر إنّما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل) فالظواهر مخصوصة بالمشافهين، إلا أنّ الحكم مشترك بين الكل .

(وحينئذ) أي إذا كان المقصود افهام المشافهين دون الغائبين فيكون الكتاب دليلاً قطعياً أو ظناً خاصاً للمشافهين دون الغائبين لقوله: (فمن الجائز أن يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما) أي قرينة (يدلهم «مشافهين» على إرادة خلافها) واختفت علينا (وقد وقع ذلك) أي ارادة خلاف الظاهر واختفاء القرينة المقترنة (في مواضع) من الآيات (علمناها بالإجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما) أي يحتمل عقلاً أن يكون وظيفتنا في معرفة إرادة خلاف الظاهر في سائر الآيات أن نعتمد (على الأمارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها «امارات» ومع قيام هذا الاحتمال) أي احتمال الاعتماد في معرفة القرينة على الأمارات (ينتفي القطع بالحكم) أي لا تكون الآيات دليلاً قطعياً لنا، ولا تكون ظناً خاصاً لاختصاص الظواهر بالمشافهين، بل ظن مطلق كسائر الظنون كما

قال: (ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره) أي يستوي (بالنظر إلى إناطة التكليف به «ظن») بمعنى أن التكليف في حال الانسداد منوط بالظن ولا فرق بين الظن الحاصل من الكتاب وغيره لوجهين:

أحدهما: قوله: (لابتداء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً إلينا) أي لو كان المقصود بالافهام هو الكل، لكانت ظواهر الكتاب دليلاً قطعياً، أو ظناً خاصاً مفارقاً مع سائر الظنون ومقدماتاً عليها (وقد بينا خلافه).

ثانيهما: قوله: (ولظهور) أي الظاهر (اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن).

وبعبارة أخرى الإجماع والضرورة يقتضيان اشتراكنا مع المشافهين في الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب بشرط عدم كونه معارضاً ومخالفاً للخبر المعتبر، فإذا انتفى الشرط ينتفي المشروط (انتهى كلامه).

ولا يخفى إن في كلامه - قدس سره - على اجماله واشتباه المراد منه (إذ لا يعلم أنه فرق بين المشافه وغيره بأن الظواهر حجة على الأول من باب القطع، وعلى الثاني من باب الظن المطلق، أو فرق بأنها حجة على الأول من باب الظن الخاص، وعلى الثاني من باب الظن المطلق (كما يظهر من حواشي المحشين) أي في كلامه (مواقع للنظر والتأمل) منها، ما أوردنا على تفصيل القمي - ره -، ومنها انه - ره - حكم هنا بكون تمام الكتاب خطاباً شفاهياً، وحكم في مباحث الألفاظ بكون مثل «يا أيها الذين ويا أيها الناس» فقط خطاباً شفاهياً ولعله من باب المثال بأظهر الأفراد، ومنها: أنه سلم حصول القطع لنا من الآيات على تقدير كوننا مقصودين بالخطاب وفيه ما لا يخفى، ومنها غير ذلك.

(ثم إنك قد عرفت) في صدر توجيه تفصيل القمي (إن مناط الحجية

والاعتبار في دلالة الألفاظ) ليس هو مجرد التعبد العقلائي، ولا الظن الفعلي بل (هو الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى).

وبعبارة أخرى: المناط هو الظن النوعي، وهو كون الكلام بحيث يفيد بنفسه الظن بالمراد (ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام) أي الظهور قد يكون بسبب الوضع، كظهور الأسد في المفترس، وقد يكون بالقرينة، كظهور الأسد الرامي في الرجل الشجاع، والأمر عقيب الحظر في الإباحة.

وعلى هذا، (فلا فرق) في الحجية (بين إفادته الظن بالمراد) فعلاً كما في الأشخاص المتعارفة مثلاً (وعدمها) كما في الوسواس مثلاً (ولابن وجود الظن الغير المعبر على خلافه) كمخالفة الشهرة لظاهر الآية (وعدمه) خلافاً لبعض متأخري المتأخرين كما يأتي (لأنّ ما ذكرنا من الحجّة على العمل بها «ظواهر» جار في جميع الصور المذكورة) بمعنى أنّ العلماء وأهل اللسان يعملون بالظواهر حصل الظن فعلاً أم لا، قام على خلافه ظن غير معتبر أم لا.

قوله: (وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة).

حاصل الإشكال: أنّه إذا تعارض الخبر الصحيح مع الشهرة فلا يعمل به العلماء، بل إمّا يتوقفون فيه ويعملون بالاحتياط، وإمّا يطرحونه ويرجعون إلى الأصول، فحجية الظواهر عندهم مشروط بعدم الظن على خلافه، قلنا: (فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو اطلاق بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور) بمعنى أنّ خبر الثقة حيثين صدوره عن المعصوم - عليه السلام - وظهوره في المراد فحجيته من حيث الصدور مشروط بعدم قيام ظن على خلافه (بناء على أنّ ما دلّ من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور) كما يأتي في مبحث حجية الخبر صدوراً، وأمّا



حجيته من حيث الظهور فليس بمشروط بشيء، وإلا لكان ظواهر الكتاب والمتواتر أيضاً مشروطاً به وليس كذلك كما قال: (ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة إذا عارضها الشهرة فالتأمل) والتوقف (في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر) كما إذا دل الخبر الواحد على وجوب شيء، والشهرة على عدمه فهذه الشهرة تبطل الخبر صدوراً (لاعمومه أو إطلاقه، فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص) كما إذا ورد في الخبر الصحيح: أكرم العلماء، واقتضى الشهرة استثناء النحاة، فهذه الشهرة لا تبطل ظهوره.

(نعم) لا يبعد ذهاب بعض إلى تفصيل ثالث، وهو الفرق بين ما حصل الظن الفعلي وبين غيره، كما لا يبعد ذهاب بعض آخر إلى تفصيل رابع وهو: الفرق بين ما قام ظن غير معتبر على خلافه وغيره، كما (ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين) وهو صاحب الاشارات تفصيل خامس وهو: (عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن) الفعلي (أو إذا حصل الظن الغير المعتمد على خلافها) بمعنى أن المتيقن من إجماعي العلماء والعقلاء هو العمل بالظواهر بشرطين: حصول الظن الفعلي، وعدم قيام ظن آخر على خلافها (لكن الانصاف أنه) أي ما جرى على اللسان (مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان) فإننا نرى بالوجدان إنهم يعملون بالظواهر مطلقاً (ولذا عدّ بعض الأخباريين) كالمحدث الأستر آبادي - ره - (كالأصوليين استصحاب حكم العام والمطلق) والمراد من حكمهما هو العموم والإطلاق (حتى يثبت المخصص والمقيد) أي عدّه (من الاستصحابات المجمع عليها) نظير استصحاب عدم النسخ.

( وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح) لأن الاستصحاب هو إبقاء شيء شك في بقائه، كاستصحاب طهارة الماء والظهور ليس قابلاً

للسك، لأنه أمر عرفي وجداني، فاللفظ إمّا يكون ظاهراً في معنى عرفاً، أو لا يكون، فلامعنى للسك والاستصحاب (إلا بالتوجيه) بأن يقال: المراد من استصحاب العموم هو استصحاب عدم حدوث المخصص (إلا أن الغرض من الاستشهاد به) أي بقول الأخباري (بيان كون هذه القاعدة) أي حجية الظواهر وإن قام على خلافها ظن (إجماعية).

وربما فصل بعض المعاصرين) وهو الشيخ محمد تقي (تفصيلاً) سادساً (يرجع حاصله إلى أن الكلام إن كان مقروناً بحال) كالمجاز المشهور (أو مقال) كالعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراد (يصلح «مى تواند» أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة وإن كان الشك في أصل وجود الصارف) كما إذا قال: أكرم العلماء، وشك في المخصص (أو كان) هنا (أمر منفصل) مجمل (يصلح لكونه صارفاً) كما إذا قال: أكرم العلماء، وقال أيضاً لا تكرم زيدا واشتبه بين زيد العالم والجاهل كما يأتي (فيعمل على أصالة الحقيقة) وبالجملة إذا شك في وجود القرينة أو في قرينية الموجود المنفصل تجري أصالة الحقيقة، وإن شك في قرينية الموجود المتصل فلا تجري.

(وهذا تفصيل حسن متين لكنّه) خارج عن المبحث لأنه (تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف) فيجري عند الشك في وجود القرينة أو في قرينية المنفصل ولايجري عند الشك في قرينية المتصل (لافي حجية الظهور اللفظي ومرجعه «تفصيل» إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الإجمال).

وبعبارة أخرى: هذه المنفصل يسلم أن الظهور أينما حصل حجة إلا أنه أراد تعيين أن أي لفظ باق على ظهوره وأي لفظ خارج عن ظهوره ومجمل (فإن اللفظ في القسم الأول) أي فيما اقترن بحال أو مقال صالح للقرينية (يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف) والوجدان (ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراد، والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء، والأمر

والنهي الواردين في مظان الحظر والإيجاب) أي الأمر بعد ظن المكلف الحرمة، والنهي بعد ظن المكلف الوجوب (إلى غير ذلك) كالاستثناء بعد الاستثناء (مما احتفّ اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً و).

أمّا اللفظ في القسم الثاني، وهو ما شك في أصل وجود القرينة أو في قرينة المنفصل، فلا يخرج عن الظهور ولذا (لم يتوقف أحد في عام بمجرد احتمال) وجود المخصص أو بمجرد وجود (دليل منفصل) مجمل (يحتمل كونه مخصصاً له بل ربما يعكسون الأمر) أي يجعلون العام بياناً لهذا المنفصل المجمل كما يأتي (فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال) أي احتمال كون المنفصل قرينة للعام (وارتفاع الاجمال) من هذا المنفصل المجمل (لأجل ظهور العام ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء ثم ورد) منفصلاً (قول آخر من المولى أنه لا تكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل) فيكون مجملاً، فإن كان المراد هو العالم فمخصص للعام، وإلا (فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل) يجرون أصالة العموم (يرفعون الاجمال) عن قوله: لا تكرم زيدا (بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي).

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر) أي الأوّل متين وهذا التفصيل السابع (ضعيف وهو أنّ احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمانة غير معتبرة).

وبعبارة أخرى: المنفصل الذي يحتمل كونه صارفاً إن كان أمانة غير معتبرة (فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة) كما إذا ورد في المتواتر: أكرم العلماء، ودل خبر ضعيف على النهي من إكرام زيد، فتجري أصالة العموم والحقيقة (وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام) كأكرم العلماء (وورد فيها أيضاً خطاب مجمل) نحو لا تكرم زيدا (يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب) العام إذا صار مجملاً (الظن بالواقع، قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبداً) أي من دون ظن بالواقع وبالجملة المنفصل

المعتبر المجمل المحتمل كونه صارفاً يمنع عن إجراء أصالة العموم والحقيقة لعدم بقاء ظهور يوجب الظن.

(ثم قال: ولا يمكن دعوى الإجماع) العملي (على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبداً فإن أكثر المحققين توقفوا فيما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز (الراجع) أي توقفوا في المجاز المشهور وأمثاله ولم يعملوا بأصالة الحقيقة تعبداً (انتهى، ووجه ضعفه يظهر مما ذكر) في التفصيل المتين من أنه إن اتصل بالكلام حال، أو مقال يصلح للقرينية، فيخرج اللفظ عن الظهور عرفاً، كالمجاز المشهور وأخواته، فلا تجري أصالة الحقيقة.

وأما لو شك في وجود القرينة أو كان هنا منفصل مجمل صالح للقرينية، فلا يخرج اللفظ عن الظهور ويجري الأصل كما قال: (فإن التوقف في ظاهر خطاب) نحو: أكرم العلماء (لأجل احتمال خطاب آخر) نحو: لا تكرم زيدا، أي التوقف (لكونه «ظاهر» معارضاً) مع المجمل (مما لم يعهد من أحد من العلماء) فإنهم يجرون أصالة الحقيقة (بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبيّن في الخطاب الآخر) فزيد في لا تكرم زيدا مجمل، وفي أكرم العلماء مبيّن، لأنه يدل بالمنطوق على وجوب إكرام زيد العالم، وبالمفهوم على عدم إكرام زيد الجاهل، فيحمل زيد المجمل المنهي على زيد المبيّن المنهي وهو زيد الجاهل.

وبعبارة أخرى: يكون العام بياناً للمجمل (وأما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجع فعلم فساد ما ذكر في التفصيل المتقدم) المتين (من أن) اللفظ إن اتصل بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً، فلا تجري أصالة الحقيقة، بل يصير مجملاً كما قال: (الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر، بل من الجملات، وكذلك المتعقب للفظ يصلح للصارفية كالعام المتعقب بالضمير وشبهه مما تقدم) فالتفصيل السابق متين دون هذا.

## الظن بالظهور بقول اللغوي أو غيره

### ليس بحجة

(وأما القسم الثاني وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر) كالاستعمال وقول اللغوي وتفسير الفقيه والقياس والظن بالتبادر عرفاً وغير ذلك (كتشخيص أنّ اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد أو صيغة افعل أو أنّ المركب الفلاني كالجملّة الشرطيّة ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني وأنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر) عرفاً (بقريّة وقوعه في مقام رفع الحظر) أي ظاهر (في مجرد رفع الحظر دون الإلزام والظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي) كالظن بأنّ الصعيد وضع لمطلق وجه الأرض، إمّا بالاستعمال أو بقول اللغوي أو غيرهما، وكالظن بأنّ الأمر وضع للدوام بقياسه للنهي (أو الانفهام العرفي) كالظن بأنّ المتبادر عرفاً من الأمر عقيب الحظر هو الإباحة (والأوفق بالقواعد عدم حجة الظن هنا) لما تقدم من أنّ الأصل حرمة العمل بالظن إلاّ ما أخرجه الدليل، ولادليل على خروج هذا الظن (لأنّ الثابت المتيقن هي حجة الظواهر) بعد إحرازها (وأما حجة الظن في أنّ هذا ظاهر، فلا دليل عليه) أي إذا علم الظهور ولم يعلم أنّ الظاهر مراد أو لا، فالظن هنا حجة كما تقدم في القسم الأوّل، لأنّ العقلاء والعلماء متفقون على حمل اللفظ على المعنى الظاهر وإجراء أصالة عدم القرينة، وأمّا إذا لم يعلم الظهور فلا دليل على حجة الظن بالظهور (عدا وجوه ذكروها في اثبات جزئي من هذه المسألة وهي «جزئي» حجة قول اللغويين في الأوضاع) ولم يذكر وجه على حجة سائر الجزئيات كالاستعمال والقياس ونحوهما.

(فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصّة التي ثبت حجيتها بالدليل

المختصين مثلًا إجماع العقلاء والعلماء دليل مخصوص على حجية الظواهر وهكذا سائر الظنون الخاصة (مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في) معظم (الأحكام الشرعية وإن كانت الحكمة في اعتبارها) أي الظنون الخاصة (انسداد باب العلم في غالب مواردها «ظنون» فإن) باب العلم بالأحكام منسد غالباً لتعذر الوصول إلى المعصوم - عليه السلام - وقلة المتواتر والمحضوف والإجماع المحض ونص الكتاب، وحينئذ إن كان هناك ظنون معتبرة بدليل خاص لا بالانسداد كما هو المشهور، كان الانسداد المذكور حكمة لها، وإلا كما هو مذهب القمي - ره - كان الانسداد علة لحجية مطلق الظن، وعلى الأوّل يكون المناط هو الظن النوعي أي الشأني ويعمل به حتى مع التمكن من العلم، وعلى الثاني يكون المناط هو الظن الشخصي أي الفعلي ولا يعمل به في مورد التمكن من العلم.

وبالجمله (الظاهر أن حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها) كخبر الثقة وفتوى المفتي والبيّنة وقول المرأة بالنسبة إلى أوضاع رحمها ونحو ذلك (انسداد باب العلم في غالب مواردها) فحكمة حجية أصالة عدم القرينة مثلًا انسداد باب العلم في أغلب مواردها (من العرفيات) كالمكاتبات والمكالمات والوصايا والأقارير والشهادات وغيرها (والشرعيات) كألفاظ الآيات والأخبار، وكذا موارد العمل بخبر الثقة في العرفيات والشرعيات، وهكذا سائر الظنون الخاصة كقول أهل الخبرة في تقويم الصحيح والمعيب.

(والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية) وسمي مطلقاً إذ ليس حجيته بدليل مخصوص، وفي العبارة إشارة إلى أن الانسداد الذي يوجب حجية مطلق الظن مختص بانسداد باب العلم في الشرعيات كأصول الدين وأصول الفقه والأحكام الفقهية، وأمّا انسداد باب العلم في سائر الأمور كما لو فرضنا انسداد باب العلم باللغات من دون لزوم إنسداد باب العلم بالأحكام، فهذا لا يوجب حجية الظن المطلق كما

لا يخفى (و) المراد (بالظن الخاص ما ثبت اعتباره) بدليل مخصوص بعنوانه  
المخصوص (لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم) وإن  
كانت الحكمة بالآخرة هي الانسداد الأغلب.

(وكيف كان ، فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين) بوجوه المذكور منها هنا

أربعة:

أحدها: الاجماع كما قال (باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم  
«لغويين» في استعمال اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج) مع  
الخصوم (ولم ينكر ذلك أحد على أحد) أي لم يقل أحد بأن قول اللغوي ليس  
بحجة (وقد حكى عن السيد - ره - في بعض كلماته دعوى الاجماع) من العلماء  
(على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين) على حجية قول اللغوي.

ثانيها: قوله: (قال الفاضل السبزواري فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا  
لفظه: صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات) من البناء والنجار والنحوي  
والطبيب واللغوي والفقهاء وهكذا (البارزين) أي الظاهرين (في صنعتهم البارعين)  
أي المتفوقين (في فنهم). وبالجملة المراجعة إليهم (فيما اختص بصناعتهم) أي  
الرجوع إلى البناء في تأسيس البنيان وإلى الفقيه في الأحكام الشرعية وهكذا (مما  
اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان، انتهى).

(وفيه:)- أي في الدليل الأول - أن العلماء والأدباء وإن اتفقوا على المراجعة  
إلى قول اللغوي، إلا أن هذا لا يكون دليلاً على حجية الظن الحاصل من قول  
اللغوي حتى يثبت به التكليف الشرعي، لأن الأدباء إنما راجعوا إليه لأن همهم  
وغرضهم هو ضبط اللغات لشدة حاجتهم إليها في نظم الأشعار وجمع الخطب  
والرسائل وحل اللغز ومشكلات الألفاظ ومجادلة الخصوم في محافل الرؤساء  
والسلاطين حتى ينالوا بذلك الجاه والتقرب والعطايا الجزيلة، فهذا لا يدخل له بما  
نحن فيه، وأما العلماء فأقول: (إن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم) في

مقام إثبات الوجوب والحرمة (مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك) كعلم الشاهد وإخباره عن حس (لامطلقاً).

والحاصل: أن المتيقن هو رجوعهم إليه إذا دخل بعنوان البيّنة، وأما اتفاقهم على الرجوع إلى قول اللغوي بما هو قول اللغوي فغير معلوم، فلا يثبت حجيته بما هو قوله (ألا ترى) جواب عن قول السبزواري وحاصله: (أن) اتفاق العقلاء على الرجوع في كل فن إلى أهله مسلم إلا أن قسماً منه كالرجوع إلى البناء والنجار وأمثالهما لا يربط له باب الظن، وقسم منه كالرجوع إلى الطبيب والفقير وأمثال ذلك لا يثبت المدعى لأن الرجوع إلى الطبيب بل الفقيه أيضاً إنما هو من باب وجوب دفع الضرر لا أن قول الطبيب والفقيه بما هو هو حجة، وأما رجوعهم إلى أهل الخبرة فمن باب البيّنة كما يأتي، وأما رجوعهم إلى أهل الرجال فلا إجماع على الرجوع إليهم بما هم أهل الرجال بل (أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال) ليدخل في خبر العدل كما قيل ذلك في اللغوي أيضاً، ولكن سيجيء أن أدلة حجّية خبر الواحد لا يشمل الأخبار بالموضوعات أصلاً (بل وبعضهم على اعتبار التعدّد) ليدخل في البيّنة (والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم) للمتلفات (وغيرها) كتعيين الخسارات.

و بالجمله لم يثبت إجماع على الرجوع إلى قول اللغوي وغيره من الأدباء بما هو ولا إلى قول سائر ذوي الفنون بما هو هو (هذا مع أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفذ) قولهم (في تشخيص الظواهر) بمعنى أن اللغوي لا يعين الحقيقة والمجاز حتى يحمل اللفظ على حقيقته عند الاطلاق، بل يذكر مجرد موارد الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز. (فالانصاف أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة أما في مقامات يحصل) حاصله: أن قول اللغوي إن دخل بعنوان البيّنة فهو، وإلا فلا يجوز



الرجوع إليه إلا إذا اتفق حصول (العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له) أي ذكره (على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللغة) كأن يقول هذا اللفظ بمعنى كذا بلا ريب (كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها «مسألة» إرسال المسلّمات «ازرها كردن جماعتی او را مثل رها كردن مسلّمات») أي إذا رأينا أنّ عدة من الفقهاء ذكروا المسألة بنحو المسلّم ربما يحصل لنا العلم (وأما في مقامات يتسامح فيها) كالألفاظ الغير الراجعة إلى التكليف فإنّه يجوز الرجوع فيها إلى قول اللغوي من دون حاجة إلى حجيته (لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية لاتعلّق بتكليف شرعي، وأما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل) كما إذا وجب علينا التيمّم بالصعيد ولم نعلم المراد من الصعيد، فلا بد من العمل ولا يمكن الاحتياط لتردده بين المحتملات الكثيرة، ولا سبيل إلى العلم، فنأخذ قول اللغوي للانسداد الجزئي (فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول اللغوي).

ثالثها: قوله: (ولايتوهم أنّ طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم) أي طرحه (في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام) حاصل التوهم: أنّ الطريق الوافي لبيان الأحكام هو الكتاب والسنة ولا نعلم معاني ألفاظها لانسداد باب العلم في أكثر اللغات، ولا يجوز إجراء البراءة في جميع موارد عدم العلم بالتكليف للزوم الخروج من الدين ويتعذر الاحتياط في الكل، فلا بد من الرجوع إلى قول اللغوي ليتمكن الاستنباط منها.

(لاندفاع ذلك) مضافاً إلى أنّه رجوع إلى حجية الظن بالأحكام من باب الانسداد والبحث في حجية قول اللغوي من باب الظن الخاص (بأنّ) باب العلم باللغات منفتح لأنّ (أكثر مواد اللغات إلا ما شدّ وندر كلفظ الصعيد ونحوه) ممّا يأتي (معلوم من العرف واللغة) إمّا بتصريح الواضع كأن يقول: سمّيت هذه العبادة بالصلاة، أو سمّيت هذا المصنوع بالطيارة، وهكذا، وإمّا بالنقل المتواتر أو

المحفوف بالقرائن أو باستقراء موارد الاستعمال كاملاً أو بالمسلمية بين أهل اللغة أو بالترديد بالقرائن أو غير ذلك (كما لا يخفى، والمتبع في الهيئات) أي هيئات المشتقات والمركبات (هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي و اتفاق أهل العربية) أي الأدباء (أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة) فإنها حجة بالاتفاق (فإنه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما في صيغة افعل أو الجملة الشرطية أو الوصفية) أو الغائية، أي إذا رأينا أن أهل اللسان يفهمون من الأمر الوجوب، ومن الشرط انتفاء المشروط بانتفائه وشككنا أنهم يفهمون هذا المعنى من نفس هذه الهيئة، أو من القرينة الخارجية، فنضم إليه أصالة عدم القرينة بذلك، فيثبت بذلك تعبداً أن هذه الهيئة حقيقة في هذا المعنى.

(ومن هنا يتمسكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث لي «تأخير» الواجد «مقتدر») قال رسول الله ﷺ لي: الواجد يحل عقوبته وعرضه، أي من قدر على أداء دينه وأخره عن وقته، فهذا يوجب العقوبة وهتك الحرمه، فقال أبو عبيدة: هذا يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه، فنضم أصالة عدم القرينة الخارجية بفهم أبي عبيدة ونثبت بهما أن للشرط مفهوماً (ونحوه «تمسك» غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان وقد يثبت به) أي بالتبادر بضم أصالة عدم القرينة (الوضع بالمعنى الأعم) وهو الوضع (الثابت في المجازات المكتتفة بالقرائن) العامة (المقامية كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه) أي (مجرداً عن القرائن) الخارجية (يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب والالزام واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة يدفع بالأصل) أي إذا رأينا أن أهل اللسان يفهمون من هذه الهيئة هذا المعنى، فيضم إليه الأصل (فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة وهي الوقوع في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة افعل بواسطة القرينة الكلية) وهذا الظهور الثانوي أعم من أن يكون حقيقة عرفية كما ذهب إليه البعض، أو مجازاً لغوياً كما هو المشهور.

(وبالجملة فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلّة مواردّها «حاجة» لاتصلح سبباً للحكم باعتباره «قول» لأجل الحاجة) بمعنى أنّ باب العلم باللغات منفتح ولا حاجة إلى الرجوع بقول اللغوي الظني إلا نادراً فلا يحكم بحجّيته من باب انسداد باب العلم بالأحكام، بل يتوقف ويحتاط في هذه الموارد النادرة.

رابعها: قوله: (نعم سيجيئ انّ كل من) قال بانسداد باب العلم بالأحكام (و)عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي) مثلاً إذا لم نعلم معنى الصعيد وفرضنا أنّ باب العلم منسد في معظم الفقه، وحصل الظن من قول اللغوي بأنّ الصعيد مطلق وجه الأرض، فيظن بأنّ التيمّم يصح بمطلق وجه الأرض، فيجب العمل بهذا الظن لحجية مطلق الظن حينئذ.

قوله: (لكنه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده «انسداد» بانسداد باب العلم في معظم الأحكام) إشارة إلى الفرق بين هذا الوجه الرابع والوجه الثالث.

وحاصله: أنّ الانسداد في الوجه الثالث قد فرض في اللغات بالذات وفي الأحكام بالعرض، بمعنى أنّه لولا الانسداد في اللغة لانفتح باب العلم في الأحكام لكون الأخبار قطعية الصدور، أو لكونها ظناً خاصاً من حيث الصدور، إلا أنّ الانسداد في اللغة يوجب الانسداد في الأحكام لعدم فهم معاني الآيات والأخبار، ورد بأنّ باب العلم باللغة منفتح، وأمّا في الوجه الرابع ففرض الانسداد في الأحكام بالذات لفرض عدم وجود الدليل العلمي، وعدم كون الأخبار ظناً خاصاً من حيث الصدور، وعدم نزول القرآن للفهم، وحينئذ يكون كل ظن حجة حتى الظن الحاصل من قول اللغوي في مسألة الصعيد وإن فرض انفتاح باب العلم في جميع اللغة لا الصعيد كما قال: (فانّه «انسداد» يوجب الرجوع إلى الظن

بالحكم الحاصل من الظن باللغة) كما مر المثال (وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد) الواحد أي الصعيد (من اللغات) فانفتاح باب اللغة لا يكون علاجاً لهذا الانسداد.

(هذا ولكن الإنصاف أن) الوجه الثالث قريب إلى الصحة في الجملة، لأنّ (موارد) الانسداد و(الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي).

وبالجملة رب لفظ نعلم معناه الاجمالي ولا نحتاج فيه إلى قول اللغوي، ولكن لانعلم معناه على التفصيل فيحتاج فيه إلى قول اللغوي (كما في مثل ألفاظ الوطن «مكان الإنسان») هل هو مختص بمسقط الرأس أو يدخل فيه الوطن الاتحادي، وهل يخرج منه المسقط بعد الاعراض (والمفازة) من الأراضي الموات «بيابان بي آب وعلف» هل يدخل فيه مكان البحر إذا زال ماؤه؟ وهل يخرج منه إذا أحاط به الماء (والتمر) هل يدخل فيه الرطب (والفاكهة) هل يدخل فيه أمثال الجوز واللوز (والكنز) وهو المال المذخور تحت الأرض قصداً؟ وهل يدخل فيه ما يوجد في الصندوق؟ وهل يخرج منه ما ظهر من الأرض لزوال التراب فوقه (والمعدن) وهو ما استخرج من الأرض مما كان أصله أرضاً، ثم اشتمل على خصوصية عظيمة الانتفاع؟ هل يدخل فيه مثل الجص «گچ»؟ (والغوص) وهو ما أُخرج من الماء بالغوص؟ وهل يدخل فيه ما يؤخذ من ساحل البحر أو عن وجه الماء (وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى وإن لم تكن الكثرة بحيث) يلزم الانسداد الأغلب (ويوجب التوقف فيها محذوراً) وهو الخروج من الدين في البراءة والخرج في الاحتياط.

(ولعلّ هذا المقدار) من الانسداد (مع الاتفاقات المستفيضة) كما تقدم عن السيد والسبزواري - ره - (كاف في المطلب) أي حجية قول اللغوي (فتأمل) لعلّه

إشارة إلى أن الانسداد إذا لم يتم ولم ينتج حجية قول اللغوي، فانضمامه إلى الإجماع المستفيض الذي ليس بحجة مستقلة، كما يأتي مفصلاً لا ينتج حجية قول اللغوي (وسيتضح هذا) أي حجية الإجماع المنقول إذا انضم إليه أسباب أخرى يحصل من المجموع العلم بموافقة الإمام - عليه السلام - (زيادة على هذا إن شاء الله) والحمد لله رب العالمين.

## الكلام في الإجماع المنقول

(ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد) فإنه خارج عن أصالة الحرمة (عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص) ستعرف أن الإجماع هو اتفاق علماء العصر، وهو لمن اطلع عليه إجماع محصل، ويأتي بيان طريق الاطلاع به، وإذا نقل بعد الإطلاع يسمى إجماعاً منقولاً، والأول حجة من باب العلم بموافقة الإمام - عليه السلام - وحجية الثاني محل كلام، فذهب أكثر القائلين بحجية الخبر إلى حجيته (نظراً إلى أنه من أفراد «خبر») إذ كما أن زرارة شخص عادل يحكي لنا قول المعصوم - عليه السلام - بعبارة قال الصادق - عليه السلام - كذا، فكذلك الشيخ عادل يحكي لنا قوله - عليه السلام - بعبارة أجمع العلماء (فيشملة) أي الإجماع المنقول (أدلته «خبر»)، والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته (أي هل بينهما ملازمة أو لا؟

(فنقول:) استدلال الحاجبي على حجيته بالأولية، بيانها: أن ناقل الإجماع قاطع بتامة خبره سنداً ودلالة، أمّا الأول: لأنه يرى الفتاوى في كتب العلماء أو يسمعها منهم، وأمّا الثاني: لأنّ فتاويهم نص في مراداتهم، وناقل الخبر إمّا يظن به سنداً ودلالة إن نقل مع الواسطة، أو يظن دلالة ويقطع سنداً إن نقل بالسمع عنهم - عليهم السلام - وحينئذ فإذا كان نقل الخبر حجة، فنقل الإجماع أولى.

وفيه: أنّ حصر علة حجية الخبر في الظن بالتامة غير معلوم ولكن (ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أنّ الدليل عليه «منقول» هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عال السند) كأخبار زرارة عن الصادق - عليه السلام - بلا واسطة (لأنّ مدّعي الإجماع) شخص عادل (يحكي مدلوله «إجماع» ويرويّه عن الإمام - عليه السلام - بلا واسطة ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام) فهو إمّا صحيح إن كان ناقله إمامياً ممدوحاً، وإمّا موثّق إن كان ناقله ممدوحاً غير إمامي، وإمّا ضعيف إن كان ناقله فاسقاً إلى غير ذلك (ويلحقه «منقول» ما يلحقه «خبر» من الأحكام) كالتعارض والتعادل والترجيح وغير ذلك كالإجماع وغيره.

(والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول، وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:)

أحدهما: أنّ أدلة حجية خبر الواحد يدل على حجية الأخبار عن حس أو حدس ضروري، كالأخبار بشجاعة الأمير - عليه السلام -.

ثانيهما: أنّ ناقل الإجماع يخبر عن قول الإمام - عليه السلام - بطريق الحدس الغير الضروري، كالحدس بشجاعة أحد لقتله الآخر فلا ملازمة بين حجية الخبر ونقل الإجماع.

ومحصل (الأوّل: أنّ الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل) وهي الكتاب والسنة و الإجماع العلمي والقولي، وأمّا العقل فمقتضاه حجية مطلق الظن دون خصوص الخبر كما يأتي (لاتدل إلّا على حجية الأخبار عن حس لأنّ العمدة من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة) ووجه كونه عمدة هو أنّ الإجماع القولي والسنة لا يدلّان أزيد من حجية الخبر في الجملة.

نعم بعض الأخبار يدل على حجية خبر الثقة وهو ليس بحد التواتر، ودلالة

الآيات محل المناقشات كما يأتي (ومعلوم عدم شمولها إلا للرواية المصطلحة) بمعنى أنّ المتيقّن من عملهم هو العمل بالأخبار المتداولة المروية عن حسن في كتب الأحاديث (وكذلك الأخبار الواردة في) وجوب (العمل بالروايات) فإنّ منصرفها الأخبار المتداولة المروية عن حسن (اللهمّ إلا أن يدعى أن المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها) ظناً (عن الحكم الصادر عن المعصوم - عليه السلام - ولا يعتبر في ذلك) أي في وجوب العمل (حكاية ألفاظ الإمام - عليه السلام - ولذا) أي والشاهد على أنّ المناط في حجية الرواية المصطلحة هو الكشف عن حكم المعصوم لانقل ألفاظه، أنّه (يجوز) في باب الرواية (النقل بالمعنى، فإذا كان المناط) في وجوب العمل (كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام - عليه السلام - ولو) كان الصدور (بلفظ آخر والمفروض أنّ حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم - عليه السلام -) وصدوره إمّا (بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع) وهو قول الشيخ - ره - : يتنجّس القليل بالملاقات (أو بعبارة أخرى) نظير النقل بالمعنى أي إذا كان كذلك (وجب العمل به .

لكن هذا المناط) لم يثبت عند العلماء إذ (لو ثبت دلّ على حجية الشهرة) لأنّها أيضاً كاشفة ظناً عن حكم المعصوم - عليه السلام - (بل فتوى الفقيه إذا) لم تكن فتواه باجتهاداته، بل كان عادته هو الافتاء بعين عبارة الرواية، أو بنحو النقل بالمعنى، وبالجملة كان فتواه بحيث (كشف عن صدور الحكم) عن الإمام - عليه السلام - وصدوره منه - عليه السلام - إمّا (بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها كما عمل بفتوى علي بن بابويه - ندر سره - لتنزيل فتواه منزلة روايته) لأنّه لا يفتي إلا بعين عبارة الرواية، أو بالنقل بالمعنى (بل) لو ثبت هذا المناط دلّ (على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام - عليه السلام - وسيجيئ توضيح الحال إلى آخره).

وبالجملة لو ثبت هذا المناط لثبت كون كل ظن حجة بالخصوص لكشف الحكم الصادر عن المعصوم - عليه السلام - وهو كما ترى إذ لم يثبت أحد بهذه الأخبار

حجية كل ظن.

(وأما الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ وهي إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها بقريئة التفضيل بين العادل والفاسق حين الاخبار) أي بقريئة أنه تعالى فرق في مقام الإخبار بين العادل والفاسق فقال: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ أي إن جاءكم عادل نبأ فلا يجب التبيّن (وبقريئة تعليل اختصاص التبيّن بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم) أي وبقريئة أنه تعالى خص التبيّن بخبر الفاسق وعلّله بأن فيه احتمال الوقوع في الندم (احتمالاً مساوياً) في الطرفين فقال: ﴿مَخَافَةٌ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (لأنّ الفاسق لارادع له عن الكذب) ففي خبره احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، وبالجملة الظاهر (هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه «عادل» لا وجوب البناء على اصابته «عادل» وعدم خطئه في حدسه).

توضيحه: أنّ الخبر سواء كان مخبره عادلاً أو فاسقاً حسياً كان أو حدسياً يحتمل فيه تعمد الكذب والخطأ والنسيان والتجوّز وغير ذلك، فحجية الخبر تحتاج إلى دليل يدل على عدم الاعتناء بالاحتمالات المذكورة، وآية النبأ «فقط يك جهت را تأمين می کند» تدل على عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب في العادل ولا تدل على عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات، فلا بد من الرجوع فيها إلى أصالة العدم وهي مختصة بالخبر الحسّي كما يأتي.

لنا على ذلك خمسة شواهد:

أحدها: أنه تعالى فرق في مقام الإخبار بين العادل والفاسق، ومعلوم أنّهما يتفاوتان في مقام الاخبار في تعمد الكذب فقط، وأمّا في سائر الجهات فهما متساويان بالضرورة كما قال: (لأنّ الفسق والعدالة حين الاخبار) إنّما يصلحان مناطين لتعمد الكذب وعدمه و(لا يصلح مناطاً لتصويب المخبر وتخطئه بالنسبة



إلى) حسّه أو (حدسه) فالفسق حين الاخبار مناط لتعمّد الكذب لا للخطأ والنسيان وغيرهما، والعدالة مناط لنفي تعمّد الكذب لا لنفي سائر الجهات، فهما في سائر الجهات متساويان، فالآية تدل على أنّ العادل لا يعتني بتعمّد كذبه، والفاسق يعتني بتعمّد كذبه، وأمّا سائر الجهات فهي ساكتة عنها، فلا تنفع فيما نحن فيه .

**الشاهد الثاني:** أنّ الوقوع في الندامة قد يكون بسبب كذب المخبر وقد يكون بسبب خطئه وغيره من الجهات أمّا الثاني فلا فرق فيه بين العادل والفاسق، وأمّا الأول فاحتماله في الفاسق قوي وفي العادل ضعيف، وحيث خص التبيّن بخبر الفاسق وعلله باحتمال الوقوع في الندم قوياً، فيعلم أنّه من جهة احتمال تعمّد الكذب لا سائر الجهات لأنّهما في سائر الجهات متساويان كما قال: (وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء في) الحس أو (الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق به) أي فلا يصح لتعليل الفرق بين خبر العادل والفاسق باحتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء، بل يصح لتعليله باحتمال الوقوع في الندم من جهة الكذب (فعلّمنا من ذلك أنّ المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمّد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق لأنّ هذا) النفي (هو الذي يصلح لاناظته بالفسق والعدالة حين الاخبار) أي يصح أن يكون نفي احتمال تعمّد الكذب منوطاً بالعدالة وعدم نفيه منوطاً بالفسق، ولا يصح أن يكون سائر الجهات منوطة بهما، فالآية لا تنفع فيما نحن فيه (ومنه) أي من أنّ الآية تدل على نفي احتمال الكذب دون سائر الاحتمالات (تبيّن عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية) كالشهادة على عدالة زيد (إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل) أي إن قلنا بأنّ الآية تدل على حجية خبر العادل في الأحكام فقط فهو، وإن قلنا بدلالته على حجية خبر العادل في الأحكام والموضوعات أيضاً فلا تشمل الشهادة الحدسية لأنّها تنفي احتمال الكذب لاسائر الاحتمالات.

(فإن قلت: إن مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمد الكذب) حاصله: أن كل خبر يحتمل فيه الكذب ويحتمل فيه جهات أخرى والمفروض أن الآية تدل على نفي احتمال الكذب عن خبر العادل دون سائر الاحتمالات (فيجب التبيّن في خبر العادل أيضاً لاحتفال خطئه وسهوه) حسيّاً كان أو حدسيّاً (وهو) أي وجوب التبيّن في خبر العدل (خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق) لأنّ ظاهرها أنه لا يجب التبيّن في خبر العادل أصلاً.

وبالجمله لو دلت الآية على نفي احتمال الكذب فقط، فيجب التبيّن في خبر العدل مطلقاً (غاية الأمر وجوبه «تبيّن» في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة).

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينتفي احتمال خطئه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطاء في الحس وهذا أصل عليه اطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد) فخير العادل الحسي حجة لأنّ احتمال الكذب منفي بالآية وسائر الاحتمالات منفية بالأصل، وأمّا خبره الحدسي كنقل الاجماع وغيره فليس بحجة لأنّ احتمال الكذب على تقدير وجوده منفي بالآية، وأمّا احتمال الخطاء في الحدس فلا دليل على نفيه.

(نعم، لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطاء والاشتباه لم يعبأ بخبره) الحسي أيضاً (لعدم جريان أصالة عدم الخطاء والاشتباه).

الشاهد الثالث: قوله: (ولذا) أي ولدلالة الآية على نفي الكذب فقط (يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط) وهو عدم حالة النسيان فلو دلت الآية على نفي جميع الاحتمالات لم يكن وجه لهذا الاشرط فنفي سائر الاحتمالات إنّما هو بالأصل وهو مختص بالخبر الحسي (وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع) بمعنى أن الآية تقتضي نفي جميع الاحتمالات إلا أن الاجماع خصص الآية

ودل على اعتبار الضبط في المخبر (إلا أن المنصف يشهد بأن اعتبار هذا) أي الضبط (في جميع موارد) أي في كل مورد اعتبر فيه الضبط كالشهادة والرواية والتقليد (ليس) من جهة المانع مع وجود المقتضي أي ليس (لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل) بل اعتبار الضبط إنما هو من جهة أن أدلة حجية خبر العادل تدل على نفي احتمال الكذب فقط، وسائر الاحتمالات تنفي بالأصل وهو مختص بالمخبر المتعارف كما قال (بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب لاتصويبه وعدم تخطئه أو غفلته).

**الشاهد الرابع: قوله:** (ويؤيد ما ذكرناه) من دلالة الآية على نفي احتمال الكذب فقط (إنه لم يستدل أحد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ) لأن الافتاء خبر حدسي والآية لاتدل على نفي الخطأ في الحدس (مع استدلالهم عليها «حجية» بآتي نفر والسؤال) سيأتي أنها أدل على حجية الفتوى من حجية خبر العدل.

**والشاهد الخامس: قوله:** (والظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم بل أطبقوا عليه كما في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم يستند إلى الحس).

وبعبارة أخرى: الأمور الحسية لا بد أن تكون شهادتها عن حس فمن علم بالقرائن إن زيدا قتل عمراً ولم يره بعينه لا يجوز له الشهادة بذلك عند القاضي، فلو دلت الآية على حجية خبر العدل مطلقاً لم يكن وجه لهذا الاشتراط (وإن علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر) حاصل تعليل صاحب الرياض هو أن أدلة حجية خبر العادل تدل على حجيته مطلقاً أي في الأحكام والموضوعات حسياً كان أو حدسياً، إلا أن الإخبار عن الموضوع سمي في الآيات والروايات شهادة وهي

الحضور كما قال: (من أنّ الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها) وجه النظر: هو أنّ الشهادة تطلق في غير المحسوس أيضاً كالشهادة بالله وبالنبوة والإمامة فالوجه ما ذكرناه.

(والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أنّ الإخبار عن حدس) كالشهادة الحدسية ونقل الإجماع ليس حجة (و) كذا الافتاء عن (اجتهاد ونظر ليس حجة) لأنّ أدلة خبر العادل تدل على نفي احتمال الكذب لا نفي الخطأ في الحدس (إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية) لأدلة وجوب التقليد على العوام (وإنّ الآية ليست عامة لكل خبر بدعوى «به ادعأى اينكه» خرج ما خرج) أي ليس لأحد أن يدعي دلالة الآية على حجية مطلق خبر العدل ثم يدعي خروج ما خرج كخبر الناسي والشهادة عن حدس والفتوى لغير المقلد، فبقي الإجماع المنقول تحت الآية.

(فإن قلت: فعلى هذا) أي إذا دلت الآية على نفي الكذب عن العادل وكان نفي سائر الاحتمالات بعهدة الأصل المختص بالخبر الحسي (إذا أخبر الفاسق بخبر) كموت زيد وعدالة عمرو (يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه لأنّ احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض، واحتمال غفلته وخطئه منفي بالأصل المجمع عليه مع أنّ شهادته مردودة إجماعاً) فليس المناط احتمال الكذب وعدمه بل المناط هو العدالة والفسق، والعدالة موجودة في الإجماع المنقول.

(قلت: ليس المراد مما ذكرنا) من أنّ الآية فصل بين العادل والفسق بمناط احتمال الكذب وعدمه (عدم قابلية) نفس (العدالة والفسق لاناطة الحكم) وهو الحجية (بهما) أي بالعدالة والفسق (وجوداً وعدمياً تعبّداً) أي ليس المراد أنّه يجب إناطة الحجية وجوداً وعدمياً على احتمال الكذب وعدمه، ولا يجوز كون المناط نفس الفسق والعدالة بل الحق إمكان الجميع أي يمكن إناطة حجية خبر العدل بعدم احتمال الكذب وإناطة عدم حجية خبر الفاسق باحتمال الكذب كما في باب

الرواية ويمكن إناطتهما بنفس العدالة والفسق (كما في الشهادة والفتوى ونحوهما) من الموارد التي قام الدليل التعبدي على كون المناط هو العدالة ولا يكفي خبر الفاسق وإن علم صدقه.

(بل المراد أنّ الآية المذكورة) ساكتة عن سائر الجهات و(لاتدل إلا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمّد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة) وحينئذ (فلاتدل) الآية (على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطئه بأصالة عدم الخطأ) أي لاتدل على حجية الاخبار عن حدس كنقل الاجماع وغيره لأنها تنفي احتمال الكذب فقط ونفي سائر الجهات إنّما هو بعهدة أصالة عدم الغفلة (المختصة بالاخبار الحسية، فالآية لاتدل أيضاً على اشتراط العدالة) أي كما أنّ الآية ساكتة عن سائر الجهات ساكتة أيضاً عن اشتراط العدالة تعبّداً (ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمّده للكذب بل لا بد له) أي لاشتراط العدالة ومانعية الفسق تعبّداً (من دليل آخر) كما في باب الشهادة والفتوى (فتأمل) لعلّه إشارة إلى أنّه بعد جميع ما ذكر يمكن القول بأنّ الآية ظاهرة في كون العدالة علّة تامة لحجية الخبر مطلقاً.

(الأمر الثاني) ملخصه أنّ ناقل الإجماع ينقل قول الإمام - عليه السلام - عن حدس غير ضروري فلا تشمله أدلة الخبر تفصيله (انّ الإجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الأصل له) لأنهم اخترعوه وجعلوه قسيماً للكتاب والسنة والعقل، واستدلوا على حجيته بقوله عليه السلام: لا تجتمع أمّتي على الخطاء، ثم تقبله الإمامية بلحاظ أنّ الأمة إذا اجتمعت على قول كان أحدهم الإمام - عليه السلام - (وهو الأصل لهم) لأنّه مبني دينهم لأنّ عمدة أدلتهم على خلافة أبي بكر دعوى إجماع الأمة عليها (هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين، قال في التهذيب: الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام، وقال صاحب المبادئ - الذي هو أحد علمائنا

المعاصرين للعلامة - قدس سره - الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت هو اتفاق أمة محمد ﷺ على وجه يشمل) أي يتضمّن (قول المعصوم - عليه السلام -، انتهى .

وقال في المعالم : الإجماع في الاصطلاح اتفاق خاص، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة ، انتهى . وكذا غيرها من العبارات المصّرحه بذلك) أي بأنّ الإجماع إتفاق علماء العصر وهذه العبارات بعضها وقع (في) مقام (تعريف الإجماع و) بعضها وقع في (غيره من المقامات) في أبواب الفقه والأصول في مقام الاحتجاج بالإجماع (كما تراهم) أي الشاهد على أنّ الإجماع إتفاق علماء العصر الواحد هو أنّهم (يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره .

ثم إنه لما كان وجه حجية الإجماع) الاصطلاحى (عند الإمامية اشتماله على قول الإمام - عليه السلام -) لأنه أحد علماء العصر (كانت الحجية دائرة مدار وجوده - عليه السلام - في كل جماعة هو أحدهم) أي كل جماعة قلت أو كثرت اشتمل بالفرض على قول الإمام - عليه السلام - فهو حجة وإن لم يطلق عليه الإجماع الاصطلاحى (ولذا قال السيد المرتضى إذا كان علة كون الإجماع) الاصطلاحى (حجة كون الإمام - عليه السلام - فيهم، فكل جماعة كثرت أو قلت كان قول الإمام - عليه السلام - في أقوالهم فإجماعهم حجة) وإن لم يطلق عليه الإجماع الاصطلاحى (وإنّ خلاف الواحد والاثنين إذا كان الإمام أحدهما قطعاً أو تجويزاً) أي احتمالاً (يقضي عدم الاعتداد بقول الباقي وإن كثروا) لانتفاء المناط (وإنّ الإجماع بعد الخلاف كما لمبتدأ في الحجية) أي كما أنّه لو حصل الإجماع بين علماء العصر من أول اجتهادهم كان حجة، فكذا لو اختلفوا أولاً ثم اتفقوا على أحد القولين لأنّ المناط اشتمال قول الإمام، وذهب بعضهم إلى عدم جواز الإجماع بعد الخلاف، فراجع العالم (انتهى .

وقال المحقق في المعتبر بعد إناطة حجية الإجماع بدخول قول الإمام - عليه السلام - أنّه لو خلى المائة من فقهاءنا من قوله - عليه السلام - لم يكن قولهم حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة) وإن لم يطلق عليه الإجماع الاصطلاحى (انتهى .

وقال العلامة - ره - بعد قوله: إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم - عليه السلام - لأنه أحد علماء العصر (وكل جماعة قلت أو كثرت كان قول الإمام - عليه السلام - في جملة أقوالها، فإجماعها حجة لأجله «قول» لا لأجل) مجرد (الإجماع) من الجماعة (انتهى هذا).

ولكن لا يلزم من كونه) أي قول الجماعة (حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح) لأنه اتفاق علماء العصر (كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم) لاحتفاف القرائن أو من باب الاتفاق (متواتراً في الاصطلاح) لأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم (وأما ما اشتهر بينهم من أنه لا يقدر خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدر في حجية اتفاق الباقيين) بعد القطع باشتماله على قول الإمام - عليه السلام - (لا) أنه لا يقدر (في تسميته إجماعاً كما علم) كون مرادهم ذلك (من فرض المحقق الإمام في الاثنين) فإن مخالفة الباقيين كلهم لا تقدر في حجية قول الاثنين لكنها تقدر قطعاً في تسميته إجماعاً اصطلاحاً.

(نعم، ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته) أي تسمية كل جماعة اشتملت على قول الإمام (إجماعاً اصطلاحاً حيث تراهم يدعون الإجماع في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب) فإن ظاهره أن مخالفة البعض كما لا يضر في الحجية بعد الاشتمال على قول الإمام - عليه السلام - كذلك لا يضر في تسميته إجماعاً اصطلاحاً (لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية) وبالجملة مناط الحجية هو الاشتمال على قول المعصوم مطلقاً، ولكن مناط التسمية بالإجماع الاصطلاحية هو اتفاق الكل.

(نعم، يمكن أن يقال: إنهم - ندرسهم - قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على) كل (اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام - عليه السلام - فيها لوجود مناط الحجية فيه «اتفاق» وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً وقد شاع هذا التسامح بحيث) صار مجازاً مشهوراً بل (كاد أن) يصير اصطلاحاً جديداً أي (ينقلب اصطلاح الخاصة

عمّا) أي عن الاصطلاح الذي (وافق اصطلاح العامة إلى ما) أي إلى اصطلاح آخر (يعم اتفاق طائفة من الإمامية) فكان الإجماع في اصطلاح العامة والخاصة عبارة عن اتفاق الكل في عصر ثم انقلب اصطلاح الخاصة إلى اصطلاح آخر وهو اتفاق جماعة أحدهم الإمام - عليه السلام - سواء كان جميع علماء الأمة أو طائفة من الإمامية أو جميع علماء الإمامية (كما يعرف) شيوع هذا التسامح (من أدنى تتبع لموارد الاستدلال بل إطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق) أي من دون إضافته إلى الأمة مثلاً (على إجماع الإمامية فقط) كما هو متعارفهم (مع أنهم «إمامية» بعض الأمة لا كلهم ليس إلا لأجل المسامحة) والتجوّز (من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية) أي لادخل له في الحجية.

(وعلى أيّ تقدير) أي سواء قلنا بأن إطلاق الخاصة لفظ الإجماع على اتفاق جماعة أحدهم الإمام - عليه السلام - من باب المسامحة أو انقلاب الاصطلاح (فظاهر إطلاقهم) لفظ الإجماع (إرادة دخول قول الإمام - عليه السلام - في أقوال المجمعين) ومنشأ هذا الظهور تعريفهم الإجماع بأنه اتفاق علماء العصر (بحيث) إذا قال الشيخ مثلاً يتنجس الماء القليل بالملاقات إجماعاً (يكون دلالة «إجماع» عليه «قول» بالتضمن فيكون الاخبار عن الإجماع) كالمثال (اخباراً عن قول الإمام - عليه السلام - وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد ومن تأخر عنهم) أي استفاد من كلماتهم أنهم يريدون عند استعمال لفظ الاجماع اتفاق الكل بحيث يدل بالتضمن على قوله - عليه السلام - وأما أنه كيف يحصل الاطلاع على إتفاقهم وكيف يعلم دخوله - عليه السلام - فيهم، فلا ربط له بمعنى اللفظ وسيأتي تفصيله.

(وأما) مجرد الكاشف أي (اتفاق من عدا الإمام - عليه السلام - بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - بقاعدة اللطف كما عن الشيخ - ره -) فإنه قائل بوجوب اللطف، فإذا اتفق فقهاء العصر على حكم كشف عقلاً موافقة



الإمام - عليه السلام - إذ لو كانوا خاطئين وجب عليه لطفاً منهم عن التوافق على الخطأ (أو التقرير كما عن بعض المتأخرين) فإنه يقول إذا اتفق فقهاء العصر يكشف شرعاً إمضاء الشارع ذلك (أو) بالحدس أي (بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام - عليه السلام -) كما هو أي الكشف بالحدس المتداول بين القدماء والمتأخرين (فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً) بل هو إجماع فقهائنا (إلا أن ينضم قول الإمام - عليه السلام - المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم فيسمى المجموع إجماعاً بناءً على ما تقدم من المسامحة في تسمية إتفاق جماعة مشتمل) ولو بانضمام المنكشف على الكاشف (على قول الإمام - عليه السلام - إجماعاً وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر) أو الإمام - عليه السلام - كما هو المفروض.

وحيث (فالدليل في الحقيقة) ليس هو عنوان الإجماع بل (هو اتفاق من عدا الإمام - عليه السلام - والمدلول الحكم الصادر عنه نظير كلام الإمام - عليه السلام - ومعناه) فإنها أيضاً من قبيل الكاشف والمنكشف.

فتلخص أن مفهوم الإجماع اتفاق الكل وهو يشتمل قهراً قول الإمام - عليه السلام - وأما اتفاق فقهاء عصر فليس من مفهوم الإجماع. نعم مركباً مع المنكشف إجماع مسامحي فمدعى الإجماع في المسألة إن أراد به اتفاق الكل فقد استعمله في معناه وحكي حكم الإمام - عليه السلام - وإن أراد به اتفاق الفقهاء فقد استعمله في غير ما وضع له، وإن استعمله في المركب فقد استعمله في معناه المسامحي وحكي قوله.

إن قلت كان ينبغي تخميس الأدلة الكتاب والسنة والعقل والإجماع والكاشف، أعني: اتفاق الفقهاء.

قلت: (فالنكتة في التعبير عن الدليل) أي الكاشف (بالإجماع مع توقفه «تعبير» على ملاحظة انضمام مذهب الإمام - عليه السلام - الذي هو المدلول إلى

الكاشف عنه وتسمية المجموع دليلاً «إجماعاً» أي النكتة (هو التحفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة) الأربعة (المعروفة بين الفريقين، أعني: الكتاب والسنة والإجماع والعقل) ولذا أرجع القمي - ره - الاستصحاب إلى السنة أو العقل .

(ففي إطلاق الإجماع على هذا) أي على إتفاق من عداه (مسامحة في مسامحة).

وحاصل المسامحتين إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطئهم وعدم وصولهم إلى حكم الإمام - عليه السلام - فاحدى المسامحتين ناشئة عن إطلاق الإجماع على غير إتفاق الكل إذ الفرض خروج الإمام - عليه السلام - والأخرى ناشئة عن ضم قول الإمام إلى أقوالهم وتنزيل قوله منزلة دخوله فيهم ليشبهه على الإجماع باصطلاح الخاصة (والاطلاع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة وأكثر العامة على حجية الإجماع) حيث استدل عليها الخاصة بدخول الإمام - عليه السلام - فيهم، واستدل عليها أكثر العامة بأن الأمة لا تجتمع على الخطاء (يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق) أي إطلاق الإجماع على من عدا الإمام - عليه السلام - (عن المصطلح) بين العامة والخاصة (وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج من هذا الاتفاق منزلة عدمه) إذ لا حاجة إلى دخوله - عليه السلام - حساً فيهم لكفاية كشف قوله عن قولهم (كما قد عرفت من السيد والفاضلين - قدس سرهما - من أن كل جماعة قلت أو كثرت علم دخول الإمام - عليه السلام - فيهم فإجماعها حجة).

وبالجمله إطلاق الإجماع على إتفاق الكل حقيقة وإطلاقه على إتفاق طائفة أحدهم الإمام - عليه السلام - مسامحة وإطلاقه على من عداه بعد ضم قول الإمام في أقوالهم مسامحة في مسامحة (ويكفيك في هذا) أي في أن اطلاق الإجماع على من عداه مسامحة (ما سيجيئ من المحقق الثاني في تعليق الشرائع من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الإجماع) المصطلح بين

الفريقين (مضافاً إلى ما عرفت من اطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

ثم إنَّ المسامحة من الجهة الأولى) أي إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة (والثانية) أي ضم قوله - عليه السلام - إلى قولهم (في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينة لاضرير فيها).

حاصل الإشكال: هو أنَّ الإجماع إذا كان حقيقة في اتفاق الكل فمدعى الإجماع إذا أراد منه غير ذلك أي أراد اتفاق طائفة منضماً به قول الإمام - عليه السلام - المنكشف لطفاً أو تقريراً أو حدساً فيجب عليه نصب القرينة، والحال أنهم يطلقونه بلا قرينة، فأجاب بأنَّه لاضرير فيه (لأنَّ العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل) حاصله: أنَّ ناقل الإجماع لا ينقله ليطمسك به الغير بل يذكره مستدلاً به، فإذا قطع الشخص بقول الإمام - عليه السلام - من اتفاق طائفة كشف عن قوله - عليه السلام - يجوز له الاستدلال بهذا الإجماع بلا نصب قرينة.

(نعم لو كان نقل الإجماع المصطلح) فقط (حجة عند الكل كان اخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً، أمّا لو لم يكن نقل الإجماع حجة) عند الكل (أو كان نقل مطلق الدليل القطعي) سواء كان إجماعاً اصطلاحياً أو اتفاق طائفة أحدهم الإمام - عليه السلام - أو اتفاق طائفة كشف عن قوله - عليه السلام - أو غير ذلك من الأدلة القطعية (حجة لم يلزم تدليس أصلاً) كما لا يخفى (ويظهر من ذلك) أي من أنه لا مانع من إطلاق الإجماع وإرادة غير معناه المصطلح إذا حصل القطع للمستدل بأحد العناوين (ما في كلام صاحب المعالم حيث إنه بعد ما ذكر أنَّ حجية الإجماع) الاصطلاحية عند الإمامية (إنما هي لاشتماله على قول المعصوم - عليه السلام - واستنهض) أي تأييد (بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده، قال: والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل) وهو اعتبار اتفاق الكل ليدخل فيهم الإمام قطعاً (وتسأهلهم في دعوى الإجماع

عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب فعدلوا به) أي قلبوه (عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولادليل لهم «جمع» على الحجية يعتد به) إذ لا يقطع بدخول الإمام فيهم ولا يكشف به قول الإمام - عليه السلام - إذ لا يمتنع أن تكون هذه الجماعة المتفقة خاطئين في دليلهم . (انتهى).

وقد عرفت أن مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجية الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب) حاصله: أن العبرة في الاستدلال على حصول العلم للمستدل، فإذا قطع بقول الإمام من اتفاق جماعة هو أحدهم بالفرض أو كشف قوله عن اتفاقهم بقاعدة اللطف أو التقرير أو الاستحالة، يجوز له الاستدلال وإطلاق الإجماع عليه لوجود مناط الإجماع الاصطلاحي فيه .

إن قلت: الاتفاق الذي يكشف به قول الإمام - عليه السلام - من دون دخوله فيهم ينبغي أن لا يسمّى بالإجماع .

قلت: (وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدلة) الأربعة (المعروفة بين الفريقين إذا عرفت ما ذكرنا) من أن الإجماع هو اتفاق علماء العصر ويطلق مسامحة على اتفاق جماعة أحدهم الإمام أو انضم إليها.

قوله: (فنقول إن الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق) فيقول المسألة كذا للإجماع (أو مضافاً إلى المسلمين) فيقول لإجماع المسلمين (أو الشيعة أو أهل الحق أو غير ذلك مما) أي من التعبيرات التي (يمكن) عرفاً (أن يراد به دخول الإمام - عليه السلام - في المجمعين وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام - عليه السلام - كقوله أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت، فإن ظاهر ذلك) أي المتبادر من هذه الألفاظ بحسب المتفاهم العرفي (من عدا الإمام - عليه السلام - وإن

كان إرادة العموم) للإمام - عليه السلام - (محمّلة بمقتضى المعنى اللغوي) فإنّ لفظة العلماء مثلاً يشمل الإمام لغة (لكنّه مرجوح فإنّ أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام) كالعبارات الأخيرة (فلا إشكال في عدم حجّية نقله لأنّه لم ينقل حجة) وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل (وإنّ فرض حصول العلم للنقل بصدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - من جهة هذا الاتفاق) وقد مرّ أنّ العبرة بحصول العلم للمستدل (إلاّ أنّه إنّما نقل سبب العلم) الحاصل له (ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام - عليه السلام - حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد) لتشمله أدلة حجّية خبر الواحد على تقدير شموله للأخبار عن حدس.

(نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الإمام - عليه السلام -) كأن يقول اتفق فقهاؤنا في جميع الأعصار والأمصار فإنّه يستلزم عادة موافقة الإمام (أو) يستلزم (وجود دليل ظنيّ معتبر) عند الكل (حتى بالنسبة إلينا) إذ لو لم يكن دليل ظنيّ معتبر عند الكل في المسألة لم يتفق عليها علماء الأعصار والأمصار، أي لو فرض ذلك (أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل) لأنّه خبر عادل حسيّ مستلزم لموافقة الحجة فتشمله أدلة خبر العادل (والانتقال منه «سبب» إلى لازمه) وهو الحجة الواقعية أي قول الإمام - عليه السلام - أو الظاهرية أي الدليل المعتبر الظنيّ .

(لكن سيجيئ بيان الإشكال في تحقق ذلك) فإنّا نقطع بأنّ أحداً من العلماء لم تتبع أقوال جميع علماء الأعصار والأمصار (وفي حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام - عليه السلام - الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف) أي كما أنّ الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام نحو أجمع فقهاؤنا ليس حجة لأنّه لم ينقل حجة، فكذا الإجماع بقول مطلق إذا ذكر في مقابل الخلاف فإنّ وقوعه في مقابل الخلاف قرينة على أنّ المراد من الإجماع مجرد نفي الخلاف بين الفقهاء لانقل قول الإمام - عليه السلام - نظير الأمر عقيب الحظر (كما يقال خراء) أي عذرة (الحيوان الغير المأكول غير الطير

نجس إجماعاً) من الفقهاء (وإنما اختلفوا) أي الفقهاء (في خرم الطير) الغير المأكول (أو يقال إن محل الخلاف) بين الفقهاء (هو كذا، وأمّا كذا فحكمه كذا إجماعاً) من الفقهاء (فإنّ معناه «إجماع» في مثل هذا) المقام (كونه قولاً واحداً) أي معناه نفي الخلاف.

(وأضعف مما ذكر) من العبارات في عدم نقل قول الإمام - عليه السلام - (نقل عدم الخلاف وأنّه ظاهر المذهب) كأن يقول ظاهر المذهب كذا أو لا خلاف في كذا (أو قضية المذهب) كذا (أو شبه ذلك) كظاهر الكلمات كذا (و) أمّا القسم الأوّل وهو ما أشار إليه بقوله (وإن اطلق) الناقل (الإجماع أو اضافته على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدم) وهو إتفاق جميع علماء العصر (ولو مسامحة لتزليل وجود المخالف) واحداً كان أو كثيراً أو أكثر (منزلة العدم لعدم قدحه «وجود» في الحجية) بعد القطع بقول الإمام - عليه السلام - (فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة، أعني: حكم الإمام - عليه السلام - لما عرفت من أنّ الإجماع الاصطلاحي متضمّن لقول الإمام - عليه السلام -) لأنّ الإجماع في اصطلاح الخاصة هو اتفاق الكل أحدهم الإمام - عليه السلام - إمّا بدخوله فيهم أو بضم قوله المنكشف إلى أقوالهم الكاشفة كما تقدم (فيدخل في الخبر والحديث).

إلا أنّ (الإنصاف أنّ ناقل الإجماع ينقل قول الإمام - عليه السلام - عن حدس غير ضروري فلا تشمل أدلة حجّة خبر الواحد).

توضيح ذلك أنّ (مستند علم الحاكي بقول الإمام - عليه السلام - أحد أمور) في

مقام التصوّر.

(أحدها: الحس كما إذا سمع الحكم من الإمام - عليه السلام - في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم) جميعاً سوء كانت هذه الجماعة جميع علماء العصر أو جميع العلماء الإمامية في عصر أو طائفة من الإمامية أو اثنين منهم (فيحصل له العلم بقول الإمام - عليه السلام -) وفي حكم ذلك ما لو كان عند الشخص مكتوبات كثيرة

تعلم إجمالاً أنّ أحدها للإمام - عليه السلام - (وهذا) وإن كان من الأمور الممكنة إلاّ أنّه (في غاية القلّة) كما نقل أنّ الأردبيلي تشرف بحضرة الإمام - عليه السلام - وأخذ منه بعض الأحكام ونقله بلفظ الإجماع، وهذا غير الإجماع الاصطلاحي (بل نعلم جزماً أنّه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشهيدين والسيدتين) المرتضى وابن زهرة (وغيرهما).

وبالجمله الإجماع بمعنى اتفاق جماعة أحدهم الإمام - عليه السلام - بحيث يسمع قوله في قولهم معقول في زمان الحضور لأنّه - عليه السلام - في ذلك الزمان يجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس، فكان يمكن اتفاق جماعة أحدهم الإمام - عليه السلام - على حكم، وأمّا في زمن الغيبة فهو - عليه السلام - لايعاشر الناس ولايجتمع معهم في المجالس، فكيف يقطع بأنّ أحد هؤلاء المجمعين هو الإمام - عليه السلام - (ولذا) أي ولأجل أنّ سماع الحكم من الإمام - عليه السلام - لايتفق لحاكي الإجماع (صرح الشيخ في مقام الرد على السيد حيث أنكر) السيد (الإجماع من باب وجوب اللطف) وأثبتته من باب الحدس، فردّه الشيخ (بأنّه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام - عليه السلام - للمجمعين).

أقول: غير خفي كما يأتي أنّ دعوى الإجماع من القدماء والمتأخرين مبني غالباً على الحدس بموافقته - عليه السلام - من اتفاق جمع من العلماء.

(الثاني) من مستند علم الحاكي بقول الإمام (قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ - ره - في العدة وحكى القول به من غيره من المتقدمين، ولاينحفي أنّ الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله) وملخصه أنّ الواجب على الإمام - عليه السلام - بيان الأحكام بطرق متعارفة وقد بيّنها وعروض الاختفاء لها لبعض الجهات لادخل له بالإمام - عليه السلام - فلايجب عليه من باب اللطف إلقاء الخلاف إذا اجتمع العلماء على الخطاء (فإذا علم استناد الحاكي إليه «لطف» فلا وجه للاعتقاد على حكايته) لأنّه لم يحك قول الإمام لأنّ قاعدة اللطف فاسدة (والمفروض أنّ إجماعات الشيخ

كلها مستندة إلى هذه القاعدة لما عرفت من الكلام المتقدم من العدة) حيث قال بأنه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين (وستعرف منها «عدة» ومن غيرها من كتبه).

إن قلت : لعل للشيخ - ره - طريقين في الإجماع أحدهما : قاعدة اللطف، والآخر : الحدس الذي ذهب إليه السيد وغيره من المتقدمين والمتأخرين .

قلت : (فدعوى مشاركته للسيد - قدس سره - في استكشاف قول الإمام من تتبع أقوال الأمة) حسّاً أو حدساً (واختصاصه «شيخ» بطريق آخر مبني على وجوب قاعدة اللطف غير ثابتة وإن ادّعاها «دعوى» بعض) بل الحق أنّ استكشاف قوله - عليه السلام - من تتبع أقوالهم ودخوله فيهم حسّاً أو حدساً مختص بالسيد وغيره، كما أنّ دخوله فيهم باستكشاف قوله بقاعدة اللطف مختص بمثل الشيخ - ره - .

(فإنه «شيخ» - قدس سره - قال في العدة في حكم ما إذا اختلفت الأمة) في الواقع عند الله (على قولين يكون أحد القولين) قول سائر الأمة، والآخر (قول الإمام - عليه السلام - على وجه لا يعرف بنفسه) أي لا يعلم أنّ قول الإمام قول آخر (والباقون كلّهم على خلافه) أي قال (إنّه متى اتفق ذلك فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام - عليه السلام -) في الواقع (دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها) وإن لم تصل الأمة إلى دلالتها (لم يجب عليه) اللطف و(الظهور ولا الدلالة «رهنائي» على ذلك) الكتاب أو السنة (لأنّ الموجود من الدليل كاف في) إتمام الحجة وكاف في (إزاحة التكليف) أي سلب مسؤوليته - عليه السلام - (ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور) بنفسه وإن لم يعرف بشخصه (أو إظهار «ارسال» من بيّن الحق في تلك المسألة) وبالجملة يجب عليه إلقاء الخلاف .

(إلى أن قال : وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أنّه) لا يجب اللطف أي (يجوز أن يكون الحق) في الواقع (عند الإمام - عليه السلام - والأقوال الأخر) أي أقوال سائر الأمة (كلّها باطلة و) مع ذلك (لا يجب عليه الظهور) من باب اللطف (لأنّ



نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به «إمام» و) من الانتفاع (بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الاستتار) وأصلحنا أنفسنا (لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده، قال) الشيخ (وهذا) أي عدم وجوب اللطف (عندي غير صحيح لأنه يؤدي إلى أن) لا يكون الإجماع حجة و) لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً لأننا لانعلم دخول الإمام فيها «طائفة» إلا بالاعتبار الذي بيناه، ومتى جوّزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع، انتهى كلامه.

وذكر في موضع آخر من العدة أنّ هذه الطريقة يعني طريقة السيّد المتقدمة) وهو عدم وجوب اللطف (غير مرضية عندي لأنها تؤدّي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً لجواز) أي بناء على عدم وجوب اللطف يجوز(أن يكون قول الإمام - عليه السلام - مخالفاً لها «طائفة» ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده) فهذه العبارات تنادي بأنّ الشيخ - ره - لا يقول بدخول الإمام - عليه السلام - في المجموعين بطريق الحدس بل طريق كشف قول الإمام عنده منحصر في اللطف، ولولاه لم يبق وجه لحجية الإجماع(وأصرح من ذلك في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكى عن بعض أنّه حكاه من كتاب التمهيد للشيخ أنّ سيّدنا المرتضى - قده - كان يذكر كثيراً أنّه) لا يجب اللطف و) لا يمتنع أن يكون هنا) أي في الشرع(أمور كثيرة غير واصله إلينا علمها مودع عند الإمام وإن) كان الإمام قديتها ولكن(كتمها الناقلون) للآثار (ولا يلزم من ذلك) أي من عدم وصولها إلينا (سقوط التكليف عن الخلق) بل يجب عليهم العمل بما أدّى إليه الاجتهاد.

(إلى أن قال: وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه وقلنا هذا الجواب) أي عدم وجوب اللطف على الإمام (صحيح) لأنّ وظيفته بيان الأحكام، وقد بينها وإن كتمها الناقلون مضافاً إلى أنّنا نحن السبب في استتاره إلى آخر ما

تقدم (لولا ما نستدل) أي لولا الاستدلال (في أكثر الأحكام على صحته «أكثر» بإجماع الفرقة) فمقتضى القاعدة هو عدم وجوب اللطف إلا أن الأمة متفقة على حجية الإجماع، ومعلوم أن طريقه وجوب اللطف فلا بد أن نقول به (فمتى جاوزنا أن يكون قول الإمام - عليه السلام - خلافاً لقولهم و) قلنا بأنه (لا يجب ظهوره جاز لقائل أن يقول ما أنكرتم) أي لا تنكرون إذن (أن يكون قول الإمام - عليه السلام - خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة، ومع هذا لا يجب عليه الظهور) أي لو قلنا بعدم وجوب اللطف فلازمه الاعتراف بأنه يمكن في العالم أن يدعي أحد بأنّي إمام العصر وتقع الأمة في الخطاء ومع ذلك لا يجب عليه الظهور (لأنهم «ناس» اوتوا من قبل أنفسهم) «خودشان باعث شده اند» وحينئذ (فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلاً) إذ الفرض إمكان خطئهم أجمع وعدم وجوب إظهار الحق (انتهى).

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها «طريقة» رفع التمسك بالإجماع) وبعبارة أخرى: هذا الكلام صريح في أن مقتضى القاعدة عدم وجوب اللطف إلا أنه يلزم منه عدم حجية الإجماع، وهو خلاف الإجماع والضرورة (ولا قادح فيها سوى ذلك) فظهر أنه ليس في نظر الشيخ لحجية الإجماع طريق سوى اللطف (ولذا) أي ولأجل انحصار القادح في ذلك (صرح) الشيخ (في كتاب الغيبة بأنها) أي طريقة السيد (قوية تقتضيها الأصول فلو كان) في نظر الشيخ - ره - (لمعرفة الإجماع) الاصطلاحي وهو اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام (وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه - عليه السلام - لم يبق ما يقدر في طريقة السيد لاعتراض الشيخ بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالإجماع).

ثم إن الاستناد) في معرفة الإجماع (إلى هذا الوجه) أي قاعدة اللطف ليس مختصاً بالشيخ - ره - بل هو (ظاهر من كل من اشترط في تحقق الإجماع) باصطلاح الخاصة (عدم مخالفة أحد من علماء العصر).

توضيح ذلك: أنّ الإجماع الاصطلاحي عبارة عن اتفاق أهل العصر أحدهم الإمام - عليه السلام - وكل جماعة قلّت أو كثرت علم دخول الإمام - عليه السلام - فيهم فهو حجة وإجماع مجازاً، ومع العلم بدخول الإمام فيهم لا يضر مخالفة القليل أو الكثير، وكثيراً ما يطلقونه على اتفاق جماعة يستحيل عادة خطئهم وعدم وصولهم إلى حكم الإمام - عليه السلام - قلّت أو كثرت من أهل عصر أو اعصار أحياء أو أمواتاً أو ملفقاً، فلا يضر مخالفة القليل أو الكثير أو الأكثر.

وأما عند الشيخ فهو عبارة عن اتفاق جماعة يكشف به قول الإمام بقاعدة اللطف أو التقرير، فلا بد فيه من اتفاق جميع أهل العصر إذ مع وجود المخالف ولو كان معلوم النسب لا يجب اللطف وإلقاء الخلاف، فكل من يشترط في الإجماع اتفاق جميع الإمامية في عصر قائل بقاعدة اللطف أو التقرير فلا يعتنى بإجماعاتهم (كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني).

قال (فخر الدين) (في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع) كتياب العبد ومجاري المياه في المزارع (إنّ من عادة المجتهد إذا تغيّر اجتهاده إلى التردّد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً لم يبطل ذكر الحكم الأوّل) أي لا يحكم ببطلانه (بل يذكر ما أدى إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر) وفائدة ذلك أمور:

أحدها: قوله: (ليبان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأوّل على خلافه) أي على خلاف اجتهاده الأوّل مثلاً إذا فرضنا أنّ علماء العصر السابق ذهبوا إلى وجوب الجمعة وعلماء العصر اللاحق إلى حرمتها، وفرضنا أنّ واحداً من المجتهدين أدرك كلا العصرين إلّا أنّه أفتى في العصر الأوّل بحرمة الجمعة خلافاً لمعاصريه، وفي العصر الثاني بوجوبها خلافاً لمعاصريه، فهو يذكر اجتهاده الثاني في موضع آخر ولا يبطل اجتهاده الأوّل ليعلم أنّه لم ينعقد في العصر السابق إجماع على خلاف اجتهاده أي لم ينعقد إجماعهم على الوجوب لأنّه كان منهم، وقد أفتى بالحرمة، وأمّا لو أبطله فيتصوّر انحصار علماء العصر السابق في المنقرضين الذين

افتوا بالوجوب وانعقد إجماعهم على الوجوب .

ثانيها قوله، (وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما) أي ليعلم أنه لم ينعقد في العصر الثاني إجماع على اجتهاده الأول أو الثاني أي الوجوب أو الحرمة، أمّا عدم انعقاد إجماعهم بالوجوب الذي هو اجتهاده الثاني، فواضح لأنهم أفتوا بالحرمة وهذا المعاصر أفتى بالوجوب، فلا ينعقد الإجماع بالوجوب، وأمّا عدم انعقاد إجماعهم بالحرمة التي هي اجتهاده الأول فلأنّ المفروض أنّ معاصريهم قد عدل عنها إلى الوجوب، فلو لم يذكر فتواه الثانية لتوهم أنه باق على الحرمة وانعقد الإجماع على الحرمة .

ثالثها قوله: (وأنّه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول بل معارض لدليله مساو له) هذا في صورة تغيير اجتهاده الأول إلى التردد. انتهى.

وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف) فيظهر من هذه العبارة أنّ مخالفة واحد من علماء العصر مانع من انعقاد الإجماع (وظاهره الانطباق على هذه الطريقة) أي قاعدة اللطف (كما لا يخفى وقال) الشهيد الأول (في الذكرى: ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت، ولهذا) أي لأجل أنه لا قول للميت (ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً) فإذا ذهب علماء العصر إلى وجوب الجمعة إلّا واحداً منهم فذهب إلى حرمتها، فما دام حياً لا ينعقد الإجماع على خلافه وهو الوجوب، وإذا مات وانحصر العلماء في القائلين بالوجوب، يصير الوجوب إجماعياً لعدم الاعتبار بقوله.

(واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على أنه لا قول للميت بالإجماع على أنّ خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره) كما مر مثاله (يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً) أي اعتناء (بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد) الإجماع (وصار قوله غير منظور إليه ولا يعتد به . انتهى) فتدل هذه العبارات بأنّ وجود مخالف واحد قادح وهو ينطبق على طريقة اللطف

(وحكى عن بعض أنه حكى عن المحقق الداماد أنه - فذر سره - قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة أن من فوائد الإمام - عجل الله تعالى فرجه - أن يكون مستنداً ومدركاً (لحجية إجماع أهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الأحكام) أي هو مدرك إجماعهم (إجماعاً بسيطاً) الحاصل (في أحكامهم الإجماعية) كالإجماع على نجاسة الماء القليل بالملاقات فإنه حكم إجماعي بالإجماع البسيط أي لم يركب من قولين (و) أيضاً هو مدرك (حجية إجماعهم المركب) الحاصل (في أحكامهم الخلافية) كاختلافهم فيما إذا وجد المشتري في الأمة الباكرة بعد الوطي عيباً، فقيل: لا يجوز رده، وقيل: ترد مع خسارة البكارة، فيتركب من القولين الإجماع على عدم جواز ردها مجاناً ( فإنه - عجل الله تعالى فرجه - لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون) اتفاق علماء العصر في المسألة الإجماعية مطابقاً لقول الإمام - عليه السلام - وإلا لوجب عليه إلقاء الخلاف، ومن الرحمة أن يكون (في المجتهدين المختلفين) على قولين أو أقوال (في المسألة المختلف فيها) أي يكون (من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره ويطابق قوله قوله وإن لم يكن) هذا الذي يطابق قوله قوله (من نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه) أي وإن لم نعلم أن أيهم يطابق قوله قوله (انتهى).

وكأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة) أي طريقة اللطف (التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادّعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها).

حاصله: أنهم كثيراً ما يدعون الإجماع مع وجود المخالف كدعوى الإجماع على وجوب الفور في قضاء الفوائت مع ذهاب كثير على السعة، ومعلوم أن الإجماع المبني على الدخول بالحس أو الحدس لا ينافي وجود المخالف كما مر مراراً، وإنما الإجماع المبني على اللطف يشترط فيه عدم المخالف، فالشاهد - ره - رعاية لهذه الطريقة وجه الإجماعات المدّعاة مع وجود المخالف (بإرادة غير المعنى

الاصطلاحية) عند الخاصة (من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم) ويأتي هنا أيضاً (ولو جامع «سازش داشت» الإجماع) في نظر الشهيد (وجود الخلاف ولو من معلوم النسب) كما على مذاق الدخولي والحدسي (لم يكن داع إلى التوجيهات المذكورة مع بعدها «توجيهات» أو أكثرها) كما يأتي.

(الثالث من طرق انكشاف قول الإمام - عليه السلام - لمدعى الإجماع الحدس) كما هو العمدة في الإجماعات (وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له «ناقل» ذلك) الحدس (من طريق) حسي (لو علمنا به) قبلنا منه ذلك الاستكشاف أي (ما خطأناه في استكشافه وهذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل له الحدس الضروري من مبادٍ محسوسة) كاملة كالحدس بقول الإمام - عليه السلام - من تتبّع آراء جميع علماء الأمصار والأعصار فإنه حدس ضروري (بحيث يكون الخطأ فيه «حدس» من قبيل الخطأ في الحس) فكما أنه لا يقع الخطأ في الحس إلا نادراً ولا يعتنى باحتمال الخطأ فيه، فكذا الحدس المذكور (فيكون) حدسه هذا (بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار) وهذا التتبع (يحصل لنا العلم كما حصل له «ناقل»). ثانيهما: أن يحصل الحدس له من أخبار جماعة) كعشرة أو عشرين (اتفق له «ناقل» العلم بعدم إجتماعهم على الخطأ لكن ليس أخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام - عليه السلام -) أي ليس (بحيث لو حصل لنا) هذه الأخبار (علمنا بالمطابقة أيضاً).

الثاني: أن يحصل ذلك) أي الحدس بقول الإمام - عليه السلام - (من) مبادٍ حدسية أي (مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ) إذ نعلم ببطان أكثر الاجتهادات التي كشف بها قول الإمام (بل علمنا) تفصيلاً (بخطأ بعضها «اجتهادات» في موارد كثيرة من نقلة الإجماع).

إن قلت: من أين علمنا أنّ هذا الناقل استند في نقله إلى الاجتهاد الباطل. قلت: (علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد) أي صرّحوا في موارد بأنّ هذا

الإجماع الذي نقله مستند إلى اجتهاد كذا (واستظهرنا ذلك منهم «ناقلين» في موارد آخر) أي في بعض الموارد علمنا من الخارج أنّ الناقل استند إلى الاجتهاد (وسيجيء جملة منها «موارد» .

إذا عرفت أنّ مستند خبر المخبر بالإجماع) الاصطلاحي المسامحي أو غير المسامحي (المتضمّن للأخبار من الأمام - عليه السلام - لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة وهي السماع عن الإمام) بين المجمعين (مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله) باتفاق أهل العصر (من قاعدة اللطف) أو التقرير كما عليه الشيخ وبعض آخر (وحصول العلم من الحدس) كما هو عمدة المباني (وظهر لك أنّ الأوّل هنا) أي في باب الإجماع الاصطلاحي (غير متحقق عادة) في زمن الغيبة (لأحد من علمائنا المدّعين للإجماع وأنّ الثاني ليس طريقاً للعلم) لعدم وجوب اللطف والتقرير (فلا يسمع دعوى من استند إليه فلم يبق ممّا يصلح أن يكون مستنداً في الإجماعات المتداولة على السنة ناقلها إلا الحدس .

وعرفت أنّ الحدس قد يستند إلى مباد محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام) كالحدس الحاصل من اتفاق علماء الأعصار والأمصار فإنّه (نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة) كما لو سمع الحكم من الإمام أو رأى كتابته (ونظير الحدس) الضروري (الحاصل لمن أخبر بالعدالة) في أنوشيروان (والشجاعة) في رستم والسخاوة في حاتم (لمشاهدته «مخبر» آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة أو) أي وقد يستند (إلى مباد محسوسة موجبة لعلم المدّعي بمطابقة قول الإمام - عليه السلام - من دون ملازمة عادية) كالحدس بقوله - عليه السلام - من اتفاق عشر أو عشرين .

(وقد يستند إلى اجتهادات وأنظار، وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس) لما تقدم من أنّ الأخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة إلا على من وجب عليه تقليد المخبر فراجع (بل ولا) الحدس

(المستند إلى الوجه الثاني) لما تقدم من أن أدلة خبر العادل لا يدل إلا على نفي احتمال الكذب فقط، ولادليل على أصالة عدم الخطاء في الحدس.

(و) أما القسم الأول من الحدس وإن كان تشمله أدلة خبر العادل لأنّ الحدس المستند إلى مباد ضرورية بمنزلة الحس، والأصل عدم الخطاء في الحس كما مرّ لكنّه (لم يكن هناك) أي في نقل الإجماع (ما) أي قرينة (يعلم به كون الاخبار مستنداً إلى القسم الأول من الحدس) أي لانعلم أنّ الناقل استند إلى الحدس الضروري وحينئذ (وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المرّد بين الوجوه المذكورة) كما إذا أخبر بشجاعة زيد ولم يعلم أنّه رأى منه قتال وغزوات وفتوحات كثيرة المستلزمة بالضرورة للشجاعة، أو رأى منه قتل رجل واتفق له العلم بشجاعته، أو لم ير منه أثراً إلا أنّه حدس بشجاعته باجتهاد من قيافته وكيفية أصابعه وبطنه.

(فإن قلت: ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أنّ حصول العلم بالحكم) الصادر من الإمام - عليه السلام - (من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام - عليه السلام - عادة) لا بمعنى أنّه تتبع أقوال الكل حتى الإمام - عليه السلام - ليكون إجماعاً حقيقياً لعدم تحققه لأحد، بل بمعنى أنّه تتبع أقوال من عداه فتحس من اتفاقهم بقوله - عليه السلام - لابقاعدة اللطف بل بالضرورة، ثم ضم قوله إلى أقوالهم فسمي بالإجماع مسامحة (فإنّما أن يجعل الحجة نفس ما) أي قول الإمام - عليه السلام - الذي (استفاده) الناقل (من الاتفاق نظير الإخبار بالعدالة، وإنّما أن يجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام - عليه السلام -).

حاصله: أنّ ظاهر اللفظ مع قطع النظر عن عقيدة الناقل يستفاد منه جنبتان: أحدهما: نقل السبب الكاشف، أعني: اتفاق الكل وهو المخبر به الحسي، والأخرى: نقل المسبب المنكشف، أعني: قول الإمام - عليه السلام - وهو المخبر



به الحدسي الضروري، فيجوز لنا أخذ جنبه نقل المسبب وحدها، فكأنه نقل قوله -عليه السلام- فقط، كالإخبار بالعدالة ويجوز لنا أخذ جنبه نقل المسبب وحدها، فكأنه قال: اتفق ألف من الفقهاء على كذا (ويكون نفس المخبر به حينئذ محسوساً نظير اخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة) عادة كنقل قضايا أنوشيروان (والشجاعة عادة) كنقل غزوات الأمير -عليه السلام-.

(وقد أشار إلى الوجهين) أي حجية جنبتي نقل السبب والمسبب (بعض السادة الأجلة) أي الكاظمي -ره- (في شرحه على الوافية فإنه -تدسر سره- لما اعترض على نفسه بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس الظاهرية (والمخبر بالإجماع) لم يسمع الحكم من الإمام و(إنما رجع) في استشكاف قوله -عليه السلام- (إلى بذل الجهد) وتتبع الأقوال (ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر) أي الشك في أنّ مثل هذا الخبر الحدسي يدخل في أدلة حجية خبر الواحد أم لا (يقتضي منعه «دخول») إذ الأصل حرمة العمل بالظن (أجاب عن ذلك بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى الحس فيما يخبر عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم) من طريق الحدس أي (من مراعاة أمر آخر كوجوب اللطف وغيره) كالحدس.

حاصله: أنّ نقل الإجماع من جنبه نقل اتفاق الفقهاء إخبار عن الحس وإن كان من جنبه نقل قول الإمام، إخباراً عن الحدس.

(ثم أورد بأنّ المدار في حجية الإجماع على مقالة المعصوم فالإخبار) العمدة (إنما هو بها و) هي (لا ترجع إلى حس فأجاب عن ذلك أولاً) ملخص الأول انه يكفي جنبه نقل السبب وهي حسية، والثاني انه يجوز الأخذ بجنبه نقل المسبب لأنّها حدسية مستندة إلى الحس الضروري.

وبالجملة أجاب أولاً: (بأنّ مدار الحجية وإن كان ذلك لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه «استلزام» إلى النقل) بمعنى انّ كل أحد يعلم أنّ بين اتفاق الكل ومقالة المعصوم -عليه السلام- ملازمة،

فلا حاجة إلى نقل مقالة المعصوم ولانقل الملازمة، بل يكفي مجرد نقل السبب الحسي كما قال: (وإنما الغرض) الأصلي (عن النقل ثبوت الاتفاق) وحصوله (فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس) أي إذا كان نقل السبب المذكور حجة لأنه خبر ثقة حسي يشمل أدلة حجية خبر الثقة (كان الاتفاق معلوماً) لنا شرعاً (ومتى ثبت ذلك) الاتفاق (كشف) بالضرورة (عن مقالة المعصوم - عليه السلام -) ولا حاجة إلى نقلها حتى يقال إنها حدسية (للملازمة المعلومة لكل أحد).

وثانياً: سلمنا أنّ الغرض الأصلي نقل قول الإمام وهو حدسي، إلا أنه من الحدسيات المستندة إلى الحس الكامل، فيجوز أن يكون الإجماع حجة من جهة نقل قول الإمام كما قال: (إنّ الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم) أي رجوعنا في الإجماعات إلى جنبه نقل قول الإمام - عليه السلام - (لرجوع الناقل في ذلك) أي في نقل قول الإمام (إلى الحس باعتبار ان الاتفاق) المحسوس (من آثارها «مقالة» ولا كلام في اعتبار) أي حجية (مثل ذلك) الحدسي الذي له آثار محسوسة (كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات) الحدسية التي لها آثار حسية كاملة (وإنما لا يرجع إلى الإخبار) أي لا يكون الخبر حجة (في العقلية المحضة) كقدم العالم وحدثه مثلاً (فإنه لا يعول عليها «إخبار» وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا) أي حتى يحصل العلم للمنقول إليه كما حصل للناقل.

(ثم أورد على ذلك) أي على حجية الإخبار عن حدس إذا استند إلى الآثار الحسية (بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد) أي يلزم من ذلك حجية فتوى المجتهد على مجتهد آخر (لأنه «مجتهد» وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام) أي وإن لم يسمع الحكم من الإمام (إلا أنه رجوع في لوازمها «أحكام» وآثارها إليه «حس» وهي الأدلة السمعية) فكما أنّ ناقل الإجماع لم يسمع الحكم من الإمام، بل

تحدّس به من المبادي الحسية وهي اتفاق الفقهاء كذلك المفتي لم يسمع الحكم منه - عليه السلام - بل تحدس به من المبادي الحسية وهي الكتاب والأخبار والإجماعات، فإذا كان الإجماع المنقول رواية (فيكون) الفتوى أيضاً (رواية فلم لا يقبل إذا جاء به) المجتهد (الثقة).

وأجاب بأنّه) فرق بين الافتاء ونقل الاجماع لأنّه (إنّما يكفي الرجوع إلى الآثار) في حجية الأخبار عن الحدسيات (إذا كانت الآثار مستلزمة عادة) للمؤثر (وبالجملة إذا أفادت اليقين) بالمؤثر (كما في آثار الملكات) فإنّ غزوات الأمير - عليه السلام - من الآثار الحسية المستلزمة للمؤثر الحدسي أي الشجاعة (و) كما في (آثار) مقالة الرئيس وهي «آثار» مقالة رعيته) فإذا وجدنا أهل مملكة يقولون: بأنّ السارق يقطع يده، فنقطع بأنّ ذلك صدر من سلطانهم، وإذا وجدنا رعايا الإمام أي الفقهاء يقولون: بأنّ القليل يتنجس بالملاقات، نقطع من هذه الآثار الحسية بالمؤثر الحدسي، وهو صدور الحكم من الإمام - عليه السلام - (وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل) فإنّ الدليل الذي يقيمه المجتهد (على الحكم) لاتعد من الآثار القطعية للحكم لوفور الخطاء فيه.

(ثم قال: على أنّ التحقيق في الجواب عن السؤال الأوّل هو الوجه الأوّل) قد عرفت أنّ الكاظمي أورد على نفسه إشكالين: أولهما: أنّ مدار حجية الإجماع قول الإمام وهو حدسي. ثانيهما: أنّه يلزم حجية الفتوى أيضاً، فأجاب عن الأوّل بوجهين: أحدهما: أنّا نأخذ جنبه نقل السبب وحدها وهي حسية. ثانيهما: إنّنا نأخذ جنبه نقل قول الإمام لأنّه من الحدسيات المستندة إلى الحس الضروري وهو اتفاق الرعايا فيقول الحق في الجواب عن الإشكال الأوّل هو الوجه الأوّل وهو الأخذ بجنبه نقل السبب وهو حسّي (وعليه) أي إذا كان هو الحق (فلا أثر «محلّي نيس» لهذا السؤال) الثاني لأنّ الإشكال الثاني، متفرع على الجواب الثاني أي إذا قلنا بأنّ الإجماع حجة من جنبه نقل قول الإمام فيرد الإشكال بأنّه فكيف لا يكون الإفتاء

حجة والحال انّ كليهما حدس، فإذا أعرض عن هذا الوجه الثاني فلا محل للاشكال الثاني، (انتهى).

قلت: إنّ الظاهر من الإجماع) بحسب الاصطلاح (اتفاق أهل عصر واحد لاجمع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم) المتفرقة (ومن المعلوم أنّ إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام ولذا قد يتخلف) أي ربّما لا يحصل العلم بقول الإمام من اتفاق علماء عصر واحد (لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم، نعم يفيد العلم) بقوله - عليه السلام - (من باب وجوب اللطف الذي لانقول بجريانه «وجوب» في المقام) أي في مقام خطأ الفقهاء في المسألة الفقهية.

وبالجمله اتفاق علماء العصر لا يوجب القطع بقول الإمام لامن باب الدخول لأنّه معقول في زمن الحضور ولا من باب اللطف إذ لانقول بوجوبه (كما قرّر في محله) ولامن باب الحدس الضروري لامكان توافق علماء العصر على الخطأ. نعم يوجب العلم به من باب الحدس الاتفاقي ولادليل على حجية الخبر المستند إلى الحدس الاتفاقي (مع أنّ علماء العصر إذا كثروا كما في الأعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حسّاً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر إلّا إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم في المسألة فيدعى الإجماع) الاصطلاحي (إلّا أنّ مثل هذا الأمر المحسوس) أي اتفاق علماء العصر إذا كانوا قليلين (لايستلزم عادة لموافقة المعصوم - عليه السلام -).

وبالجمله علماء العصر إمّا قليلون أو كثيرون، ففي الأوّل لا يحصل العلم بموافقة الإمام عادة، وفي الثاني لا يمكن العلم بالاتفاق كما قال (فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام - عليه السلام - مستحيل التحقق للناقل) لعدم إمكان الإحاطة (والممكن المتحقق له «ناقل» غير مستلزم عادة) لموافقة الإمام - عليه السلام - فليس في

الإجماعات المنقولة مستند مقبول لنا للعلم بقول الإمام .

(وكيف كان) أي سواء لم يكن اتفاق علماء العصر الواحد يستلزم موافقة الإمام - عليه السلام - أو لم يمكن للناقل العلم باتفاق جميع علماء العصر (فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شذ كما هو الغالب في اجماعات مثل الفاضلين) العلامة والمحقق (والشهيدين انحصر محمله في وجوه) غرضه إننا نقطع بأن علم الناقل للاجماع بأقوال جميع علماء العصر والأعصار لم يحصل بطريق التتبع حتى يقال بأن حدسه يقول الإمام - عليه السلام - مستند إلى مباد حسية ملازمة لقوله - عليه السلام - بالضرورة بل هنا وجوه:

(أحدها: أن يراد به) غير معناه المصطلح أي (اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى) أي إرادة المعروفين (من أهل عصره أو مطلقاً).

الثاني: أن يريد إجماع الكل) أي جميع علماء العصر أو الأعصار (ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره) بأن رأى اتفاق المعروفين في عصره، فقطع بذلك على اتفاق جميع أهل عصره أو الأعصار فادعى إجماع الكل (وهذه الاستفادة ليست ضرورية) كاستفادة شجاعة الأمير - عليه السلام - من غزواته (وإن كان قد تحصل) كاستفادة شجاعة أحد من قتله رجلاً أو رجلين (لأنّ اتفاق أهل عصره فضلاً عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم) من أهل هذا العصر (ومن قبلهم خصوصاً بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد) أي كثيراً ما نشاهد اتفاق علماء العصر أو المعروفين منهم على حكم مع مخالفة غيرهم ومن قبلهم فكيف يقطع عادة من اتفاهم باتفاق غيرهم (لاتسع هذه الرسالة لذكر معشارها «ده يك او» ولو فرض حصوله) أي استفادة اتفاق الكل من اتفاق البعض (للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة) كالحدس بشجاعة أحد من قتله رجلاً أو رجلين.

(نعم هي) أي اتفاق أهل العصر أو المعروفين منهم (أمانة ظنية على ذلك) أي اتفاق الكل (لأنّ الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم وقد يحصل العلم بضميمة أمارات أخرى) كدلالة آية أو رواية معتبرة (لكن الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للحس) وكلاهما مفقودان، أمّا الأوّل للقطع بأنّ الناقل لم يتتبع أقوال الكل فرداً فرداً، وأمّا الثاني إذ الفرض أنّه تحدس اتفاق الكل من اتفاق المعروفين، ومعلوم أنّه لاملزمة عادية بينهما.

(والحق بذلك) أي باستفادة اتفاق الكل من اتفاق المعروفين (ما إذا علم) الناقل (اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم) لأنّ الشخص إذا حسن ظنه بثلاثة من الفقهاء بحيث يتخيل أنّ قولهم وحي منزل، فيتحدس من اتفاقهم باتفاق الكل (كما ذكره في أوائل المعبر حيث قال: ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة ادعى الإجماع لوجوده «إجماع» في كتب الثلاثة - فدر سرم -) وهم أصحاب الكتب الأربعة الشيخ والصدوق والكليني فباتفاق هذه الثلاثة يتحدس باتفاق الكل ويدعي اجماعهم (وهو) أي دعوى الاجماع كذلك (جهل إن لم يكن تجاهلاً فإنّ في توصيف المدعى بكونه مقلداً) أي توصيف المحقق مدعى الإجماع بالمقلدية (مع أنّنا نعلم أنّه «مدعى») ليس بمقلد في دعوى الإجماع و(لا يدعي الإجماع إلاّ عن علم) بالاتفاق (إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم و) إشارة إلى (أنّ جزمه في غير محله) إذ لاملزمة بين اتفاق الثلاثة واتفاق الكل (فافهم) لعلّه إشارة إلى من يدعي الإجماع لوجوده في كتب الثلاثة يدعي إجماع الثلاثة دون المصطلح.

(الثالث: أن) يريد اتفاق الكل و(يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل) كأن يقول شرب التن حلال بالإجماع لأنّ العمل بأصالة البراءة إجماعي عند عدم الدليل أو بعموم دليل عند

عدم وجدان المخصّص) كأن يقول: إكرام النحاة واجب بالإجماع لأنّ العمل بالعموم كإكرام العلماء إجماعي عند عدم المخصّص (أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض) كأن يقول: وجوب الفور في قضاء الفوائت إجماعي، لأنّ العمل بالخبر الصحيح كالخبر الدال على وجوب الفور إجماعي (أو اتفاهم على مسألة أصولية نقلية) كأن يقول مثلاً وفرضاً وجوب الجمعة إجماعي، لأنهم أجمعوا على أنّه لانسخ بعد النبي ﷺ (أو عقلية يستلزم القول بها «مسألة» الحكم) الكذائي (في المسألة) الفقهية (المفروضة) كأن يقول: أجمعت الإمامية على أنّ المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة ويبطل اثنتان، لأنهم أجمعوا على أنّ ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل (وغير ذلك من الأمور المتفق عليها) كالاتفاق على قاعدة فقهية، وكالاتفاق على تدوين الرواية كما يأتي من مثال المضايقة (التي يلزم باعتماد المدعي من القول بها «أمور» مع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسألة) كأن يقول: أجمعت الإمامية على طهارة عذرة الطيور الغير المأكول لحمها، لأنهم أجمعوا على أنّ كل شيء طاهر ما لم يقم دليل على النجاسة ولادليل على نجاستها.

(ومن المعلوم أنّ نسبة هذا الحكم) أي حلية التن مثلاً (إلى العلماء في مثل ذلك) أي فيما إذا استفاد اتفاهم على الحكم من اتفاهم على العمل بالأصل أو غيره ممّا ذكر (لا ينشأ) ولا يحصل (إلا من مقدمتين أثبتهما المدعي باجتهاده).

وبعبارة أخرى: التحدّس باتفاق الكل حصل باجتهادين (أحدهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه) كأصالة البراءة (مقتضياً ودليلاً للحكم) كحلية شرب التن (لولا المانع) الدال على الحرمة (والثانية: انتفاء المانع والمعارض) أي تفحص ولم يجد دليلاً على الحرمة (ومن المعلوم أنّ الاستناد إلى الخبر) أي الإجماع المنقول (المستند إلى ذلك) الاجتهاد والتحدّس (غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد) فتلخص إلى هنا أنّه ليس لناقل الإجماع مستند صحيح لعلمه بقول الإمام

- عليه السلام - لأنّ الدخول مختص بزمن الحضور، و اللطف غير واجب، والحدس المستند إلى مباد محسوسة كاملة غير واقع، إمّا من جهة أنّ إتفاق علماء عصر واحد لا يلازم موافقة الإمام، وإمّا من جهة أنّه لا يمكن للناقل تتبع أقوال الكل إذا كثروا، فغاية ما يمكن هو التحدّس باتفاقهم، إمّا من اتفاق المعروفين، وإمّا باجتهاده، فيكون الإخبار عن الاتفاق والإخبار عن قول الإمام كلاهما حدسياً.

(ثم إنّ الظاهر أنّ الإجماعات المتعارضة من شخص واحد) فيدعى الإجماع تارة على جواز شيء وأخرى على حرمة (أو من معاصرين أو متقاربي العصرين) فيدعي أحدهما الإجماع على الجواز والآخر على الحرمة (ورجوع المدعي عن الفتوى الذي ادعي الإجماع فيها ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهرت خلافها) أي انعقد الشهرة على خلافها (بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله، كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه) الثالث، بمعنى أنّ الإجماعات الكذائية لم تستند إلى تتبع الأقوال كلها أو أقوال المعروفين، بل إلى اجتهاد الناقل.

(ولابأس بذكر بعض الموارد) التي (صرح المدعي بنفسه أو) صرح (غيره في مقام توجيه كلامه «مدعي») وبالجملة صرحوا (فيها «موارد» بذلك) أي بأن دعوى الإجماع مستندة إلى الاجتهاد، ففي بعض الموارد نفس الناقل اعترف به وفي بعضها صرح به غيره توجيهاً لدعواه (فمن ذلك ما) أي الاجتهاد الذي (وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد أنّ من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات قال:) المحقق (وأما قول السائل كيف أضاف) أي نسب (المفيد والسيد ذلك) الحكم (إلى مذهبنا و) الحال أنّه (لانص فيه، فالجواب أمّا علم الهدى فإنّه ذكر في الخلاف أنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأنّ من أصلنا) أي من قواعدنا (العمل بالأصل) أي أصالة الجواز (مالم يثبت الناقل) أي المانع عن إجراء الأصل (وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات).



فصرح السيد بأنّي تحدثت باتفاق العلماء على جواز ذلك من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم المانع (ثم قال وأما المفيد فإنه ادعى في) كتاب (مسائل الخلاف أنّ ذلك) أي جواز إزالة النجاسة بسائر المائعات (مروي عن الأئمة - عليهم السلام -) فصرح المحقق بأنّ الإجماع الذي ادعاه المفيد مستند إلى الرواية (انتهى). فظهر من ذلك أنّ نسبة السيد) والمفيد (- قدس سرهما - الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل) والرواية .

(ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث إنه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين) اللذين شهدا (بما يوجب القتل) كالارتداد (بعد القتل) أي بان فسقهما بعد قتل الحاكم المشهود عليه بالارتداد مثلاً (بأنّه يسقط القود) بكسر القاف وفتح الواو، أي لا يقتل الشاهدان (وتكون الدية) لورثة المقتول (من بيت المال قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنهم رَوَوْا أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين) أي ينجر خطئهم بيت المال (انتهى، فعلّل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب) لا يتبع الأقوال (و قال بعد ذلك فيما إذا تعددت الشهود فيمن اعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الآخر و لم يف الثلث بالجميع) أي إذا اعتق المريض عبديه زيداً وعمراً ولم يف الثلث بكليهما ولم يعلم أنّ أيّهما قدم في ذكر المريض، فقال بعض الشهود: السابق زيد، وقال بعضهم: السابق عمرو (إنّه يخرج السابق بالقرعة، قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم فإنّهم أجمعوا على أنّ كل أمر مجهول فيه القرعة . انتهى).

(ومن الثاني) وهو التحدس باتفاق الكل من اتفاقهم على مسألة أصولية (ما عن المفيد في فصوله حيث إنه سئل عن الدليل على أنّ المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد) بأن قال: أنت طالق ثلاثاً أو أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق (يقع منها واحدة) عند الإمامية، وأما عند العامة تقع جميع الطلقات الثلاث (فقال: الدلالة على ذلك من كتاب الله عزوجل وسنة نبيّه وإجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب

بظاهر قوله تعالى ﴿الطلاق﴾ الذي يجوز بعده الرجوع أو التزويج ﴿مرتان﴾ فإذا طلقها ورجع أو تزوج ثم إذا طلقها ورجع أو تزوج ﴿فإمساك بمعروف﴾ «يكبار کی نگهدارد با خوبی» ﴿أو تسريح بإحسان﴾ «يا يكبار کی رد کند» فإذا طلقها ثالثاً تحرم عليه (ثم بين وجه الدلالة) وهو أن المتبادر من المرتين هو أن يطلق ثم يرجع لا أن يقول: أنت طالق ثلاثاً.

(ومن السنة قوله ﷺ: كل ما لم يكن على) طبق (أمرنا هذا فهو رد، وقال: ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافق فاطرحوه) قال المفيد: (وقد بينا أن المرة) وهي قوله: أنت طالق ثلاثاً (لا يكون المرتين أبداً) لأن المتبادر منهما الطلاق ثم الرجوع ثم الطلاق (وإن الواحدة لا تكون ثلاثاً) فلا توجب الحرمة (فأوجب السنة) وهي قوله ﷺ ما لم يوافق القرآن فاطرحوه (إبطال طلاق الثلاث) من دون رجعة بينها (وأما إجماع الأمة فهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدم وصف خلاف الطلاق) أي قد بينا أن الطلقات الثلاث من دون رجوع بينها مخالف (بالكتاب والسنة فحصل الإجماع على إبطاله، انتهى) فتحدث بإجماع المسلمين على بطلان طلاق الثلاث من اتفاقهم على بطلان ما خالف الكتاب والسنة.

(وحكي عن) ابن إدريس (الحلي في السرائر، الاستدلال بمثل هذا ومن ذلك الإجماع الذي ادّعاه الحلي على المضايقة) أي وجوب الفور (في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال: أطبق الإمامية عليه «فور» خلفاً عن سلف وعصراً بعد عصر وأجمعت) الإمامية (على العمل به «فور» ولا يعتد بخلاف نفر يسير) أي ولا يعتنى بمخالفة عدة قليلة (من الخراسانيين، فإن ابني بابويه، والأشعريين، كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة، والقميين أجمع، كعلي بن إبراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسين بن الوليد، عاملون بأخبار المضايقة).

إن قلت: من أين علم أنّ هؤلاء عملوا بأخبار المضايقة .

قلت: (لأنهم) نقلوا هذه الأخبار في كتبهم و(ذكروا أنه لايجل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم «إمامية» الصدوق ذكر ذلك) أي عدم جواز رد خبر الثقة (في كتاب من لا يحضره الفقيه وخرّبت «ماهر» هذه الصناعة) أي علم الفقه (ورئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة) أي أودعها (في كتبه مفت بها والمخالف) كبعض الخراسانيين (إذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه، انتهى).

ولا يخفى أنّ إخباره «حلي» بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر في الكتاب (على عمل الذاكر به «خبر») فتحس الحلي بأن هؤلاء الذين ذكروا أخبار المضايقة عملوا بها (وهذا) أي عمل الذاكر بالخبر (وإن كان غالباً إلاّ أنّه «غلبة» لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيراً) أي ربما يذكر الخبر في الكتاب ولا يعمل به الذاكر.

(الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند أولئك على الوجوب) فتحس الحلي أنّ هؤلاء الناقلين للأخبار فهموا منها الوجوب، وهذا ليس بيقين (إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب).

الثالث: كون رواية تلك الروايات موثوقاً بهم عند أولئك) فتحس الحلي بوثاقة الرواة عند أولئك، وهو ليس بيقين (لأنّ وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق أولئك) قوله: (مع أنّ الحلي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات).

حاصله: أنّنا سلّمنا قطعية المقدمات الثلاث أي سلّمنا أنّ ذاكر الخبر يعمل به قطعاً وأنهم فهموا من الأخبار وجوب المضايقة قطعاً، وإنّ الرواة كانوا ثقات

عندهم قطعاً إلا أنه لا ينبغي للحلي دعوى الإجماع اعتماداً بهذه المقدمات، لأنّ خبر الثقة ليس بحجة عنده أصلاً، قوله: (والمفتي إذا استند فتواه إلى خبر الواحد لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع).

حاصل الإشكال: أنّ الحلي وإن كان لا يرى العمل بخبر الواحد، إلا أنّه حصل له القطع بالواقع من تراكم عمل العلماء بهذه الأخبار، فادّعى الإجماع. وجوابه: أنّه إذا علم أنّ مدرك العلماء في الحكم بوجود المضايقة هو الخبر الواحد، فتراكم عملهم بذلك لا يوجب القطع بالواقع (خصوصاً لمن يُخطئ العمل بأخبار الأحاد) كالحلي والسيد المرتضى وغيرهما.

(وبالجملّة، فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الإجماع) المستند إلى الحدسيات (أخبار عن قول الإمام - عليه السلام - فيدخل في خبر الواحد مع أنّه) أي والحال أنّ الاعتماد بهذا النحو من الإجماع (في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح فساد بعضها) وهو الاجتهاد الأوّل، أي كون ذكر الخبر للعمل به كما قال: (فإنّ كثيراً ممن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الموسعة أيضاً) فلم يكن ذكرها للعمل، بل لملاحظة التعادل والتراجيح (وإنّ) أي مع أنّ (المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة) قصور (الدلالة أو المعارضة لا تؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام - عليه السلام -) فإذا رأينا أنّ العلماء استندوا في وجوب المضايقة إلى أخبار المضايقة مع قصور دلالتها على الوجوب، أو معارضتها مع أخبار الموسعة، فلا يكشف بفتواهم قول الإمام - عليه السلام -.

(وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد) على الإجماعات المنقولة لابتنائها على اجتهادات الناقل (ما ادّعاه الحلي من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج) أي ادّعى إجماع علماء الإسلام على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، مطيعة كانت أم ناشزة (وردّه المحقق: بأنّ أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك، فإنّ الظاهر أنّ الحلي إنّما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على

تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج).

حاصله: أنّ العلماء نقلوا في كتبهم الأخبار المطلقة الدالة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، ولكنهم قيّدوا إطلاق الأخبار بالعلولة أو وجوب النفقة، والفرق بينهما أنّ المرأة الناشزة قد لا تخرج من بيت زوجها، بل ترتزق من أمواله كالضيف، فهي عيال وليست بواجبة النفقة، وقد تخرج من بيته ولا ترتزق من أمواله فهي ليست بعيال ولا واجبة النفقة، والحليّ تخيل أنّهم أخذوا اطلاقها كما قال (متخيلاً أنّ الحكم) أي وجوب الفطرة (معلق على الزوجية من حيث هي زوجية) ناشزة كانت أو مطيعة، عيلاً كانت أم لا (ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الإنفاق) فعلى الأوّل تجب فطرة الناشزة إذا ارتزقت من مال زوجها، وعلى الثاني فلا مطلقاً (فكيف يجوز الاعتماد في مثله) أي إذا اعتمد الناقل في استكشاف أقوال العلماء على تدوين الرواية المطلقة (على) الإجماع المنقول أي (الأخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام - عليه السلام - و) كيف (يقال) إنّها سنة محكمة.

وما أبعد ما بين ما استند إليه الحليّ في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكمة حيث قال: إنّ الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام) أي إذا رأينا أنّ العلماء كلهم ذكروا في كتابهم لفظاً مطلقاً، كقولهم: يجب فطرة الزوجة على الزوج فإنّه مطلق شامل للناشزة التي هي محل البحث والكلام.

وبالجمله اتفاهم على لفظ مطلق (لا يقتضي الإجماع على ذلك) أي لا يقتضي أن يقال بأنهم أجمعوا على وجوب فطرة الناشزة (لأنّ المذهب لا يصر إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد) أي مجرد إطلاق اللفظ لا يدل على أنّ مذهب المفتي هو الاطلاق ما لم يعلم أنّه قصد الإطلاق (لأنّ الإجماع مأخوذ من قولهم «لغويين» أجمع على كذا إذا عزم عليه، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلاّ

من علم منه القصد إليه («حكم») فلا يقال: أجمع علماءنا على وجوب فطرة الناشئة، إلا إذا علم أنهم قصدوا ذلك من إطلاق اللفظ، فالحلي حكم باتفاقهم على وجوب فطرة الناشئة لاتفاقهم على تدوين لفظ مطلق، والمحقق حكم بأن المذهب لا يكشف باطلاق اللفظ (كما أنا لانعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم) أي لانعلم مذهبهم (لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به) أي مع أنّ الفقهاء قائلون بحجية عموم القرآن وإطلاقه، فبمجرد وجود عموم أو إطلاق في القرآن لا يحكم بأن الفقهاء كلهم أو بعضهم ذهبوا إلى ذلك العموم أو الإطلاق ما لم يتتبع أقوالهم إذ لعلمهم وجدوا له مخصصاً أو مقيداً (انتهى كلامه «محقق») زاد الله في علو مقامه (وهو في غاية المتانة لكنك عرفت ما وقع من جماعة) كالفيد والسيد والشيخ والحلي (من المسامحة في اطلاق لفظ الإجماع) حيث أطلقوه على اتفاق الكل من دون تتبع في أقوالهم، بل بكشفها بالاجتهادات .

(وقد حكي في المعالم عن الشهيد أنّه أوّل كثيراً من الإجماعات لأجل مشاهدة المخالف في مواردّها) أي أوّل الإجماعات التي وجد لها مخالف (بارادة الشهرة) لا الإجماع الاصطلاحي (أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع) أي لم يطلع على المخالف فزعم اتفاق الكل (أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الإجماع) كما إذا وجد بعضهم يقول بعدم وجوب السورة وأكثرهم يقول بوجوبها فحمل القول بعدم الوجوب على صورة ضيق الوقت، فادعى الإجماع على الوجوب (أو بارادة الإجماع على الرواية وتدوينها في الكتب) فقوله هذا الحكم إجماعي أي أجمعوا على تدوين الرواية الدالة عليه (انتهى).

وعن المحدث المجلسي - قده - في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الإجماع ووجه حجيته عند الأصحاب أنّهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الأصول) لأنّهم يذكرون في الأصول أنّ الإجماع هو اتفاق الكل ويدعون الإجماع في الفقه مع وجود المخالف (ثم أخذ في الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال: فيغلب

على الظن أنّ مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول، انتهى.

والتحقيق أنه لاحاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ الإجماع بها) أي بالوجوه الأربعة التي (ذكره الشهيد ولا إلى ما ذكره المحدث المذكور - قدس سرما - من تغاير مصطلحهم في الفروع والأصول، بل الحق أنّ دعواهم للإجماع في الفروع) ليس مبنياً على تتبع الأقوال بل (مبني على استكشاف الآراء ورأي الإمام - عليه السلام - إمّا من حسن الظن بجماعة السلف) أو من اتفاق معروفين عصره (أو من أمور تستلزم باجتهادهم «ناقلين» افتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - أيضاً) فتحس من اتفاقهم على العمل بالأصل باتفاقهم على حلية التتن وصدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - أيضاً، وتحس من اتفاقهم على بطلان ما خالف الكتاب والسنة باتفاقهم على بطلان الطلقات الثلاث في مجلس وصدور الحكم عنه - عليه السلام - وتحس من اتفاقهم على تدوين أخبار المضايقة باتفاقهم على وجوب الفور وصدور الحكم عنه - عليه السلام - وهكذا (وليس في هذا) أي في إطلاق لفظ الإجماع على اتفاق الكل المستكشف بأمور المذكورة (مخالفة لظاهر لفظ الإجماع حتى يحتاج إلى القرينة ولا تدليس لأنّ دعوى الإجماع) إنّما هي لاستدلال الناقل به (وليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله) أي وجعل الغير إيّاه (دليلاً يستريح إليه في المسألة ، نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء الظاهر) أي قوله: أجمعوا على كذا ظاهر (في وجدانها «نسبة» في كلماتهم لكنه «تدليس» يندفع بأدنى تتبع في الفقه ليظهر) أي من كان له أدنى تتبع في الفقه لا يغتر بهذه الإجماعات ويظهر له (انّ مبنى ذلك) الإجماعات (على استنباط المذهب لا على وجدانه مأثوراً) وبعبارة أخرى: يظهر له أنّ الناقل لم يتتبع أقوالهم، بل تحس بها باجتهاداته.

(والحاصل: أنّ المتتبع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة) كوجود المخالف في المسألة وانعقاد الشهرة على خلافه وتعارض

الإجماعين من شخص، أو من معاصرين وغير ذلك (باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين) كالفاضلين والشهيديين، أي يحصل القطع باستناد الناقلين (إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل) أو من اتفاق المعروفين بالفتوى (أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه) كالانتقال من اتفاقهم على العمل بالأصل إلى اتفاقهم على حلية التتن، وكالانتقال من تدوينهم أخبار المضايقة إلى اتفاقهم على وجوب الفور وغير ذلك مما تقدم (مع ثبوت الملازمة باجتهد الناقل واعتقاده) قد تقدم مشروحاً أنّ الحلي انتقل من تدوين أخبار المضايقة إلى اتفاقهم على وجوب الفور بثلاث مقدمات واجتهادات وقس عليه غيره.

(وعلى هذا) أي استناد دعوى الإجماع بالاجتهاد (ينزل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين وعدم المبالاة) والاعتناء (كثيراً بإجماع الغير والخروج عنه بالدليل) أي السر في عدم الاعتناء بالإجماعات المنقولة وتركها عند مخالفة الدليل الآخر هو استنادها إلى اجتهاد الناقل (وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف فإنّ ما ذكرنا في مبنى الإجماع) المنقول (من أصح المحامل لهذه الأمور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة) أي لو كان بناء الإجماعات على تتبع الأقوال في نفس المسألة التي ادّعى فيها الإجماع لم تكن الأوضاع كما ترى، فهذه الإجماعات مبنية على الحدس والاجتهاد.

(وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالإجماع) لتشتت العلماء في أقطار الأرض شرقاً وغرباً (انّ مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها لا يكون محمولاً على معناه الظاهر) يعني: تتبع الأقوال فرداً فرداً (بل إمّا يرجع إلى اجتهاد من الناقل) كالانتقال من تدوينهم



أخبار المضايقة إلى اتفاهم على وجوب الفور فإنّ هذا الاجتهاد (مؤد بحسب القرائن والأمارات التي اعتبرها) ناقل الإجماع أي مؤد (إلى أنّ المعصوم - عليه السلام - موافق في هذا الحكم).

وبالجملة تحدس باجتهاده باتفاق الكل وموافقة الإمام - عليه السلام - معهم (أومرادهم الشهرة أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة أو غير ذلك من المعاني المحتملة) كاتفاق المعروفين بالفتوى من أهل عصره أو مطلقاً أو اتفاق أصحاب الكتب الأربعة (ثم قال بعد كلام له: والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين أنّهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف فإذا رأوا اتفاهم) أي أرباب الكتب الحاضرة عنده (على حكم قالوا: إنّ إجماعي، ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه «تضيف» الحكم المذكور) الذي ادّعوا فيه الإجماع (رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لايناسب هذا المقام تفصيلها) كتعارض الإجماعين من شخص وعدول المفتي عن الفتوى التي ادعى فيها الإجماع (انتهى).

وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا) من أنّ مستند علم الحاكي بقول الإمام - عليه السلام - أحد أمور (إلى هنا أنّ الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتوى من ادّعى اتفاهم حتى الإمام - عليه السلام - الذي هو داخل في المجمعين) بحسب ظاهر اللفظ (فلا إشكال في حجيته «نقل» وفي إلحاقه بالخبر الواحد) لأنّه إخبار عن قول المعصوم - عليه السلام - عن حس (إذ لا يشترط في حجيته «خبر» معرفة الإمام تفصيلاً حين السماع منه ولكن) مر مراراً أنّ (هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه) لأنّه - عليه السلام - في زمن الغيبة لايعاشر الناس مضافاً إلى أنّه لايتحقق تتبع أقوال الكل حتى يتحقق دخول الإمام - عليه السلام - فيهم (وإنّ المدّعي للإجماع) يدّعيه بالحدس (ولا يدّعيه على هذا الوجه) أي على وجه تتبع الأقوال كلها حتى الإمام - عليه السلام - (وبعد هذا فإنّ احتمل في حقه تتبع فتوى جميع المجمعين والمفروض أنّ الظاهر

من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الإمام - عليه السلام - فالظاهر حجية خبره للمنقول إليه) من جنبتي نقل السبب والمسبب، أي (سواء جعلنا المناط في حجيته «خبر» تعلق خبره بنفس الكاشف) وهو اتفاق العلماء (الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسي وهو قول الإمام - عليه السلام -) كاستلزام غزوات الأمير - عليه السلام - شجاعته (أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الإمام - عليه السلام -) كأنه قال: قال الإمام - عليه السلام - كذا (لما عرفت من أنّ الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة) كالإخبار عن قول الإمام - عليه السلام - المستند إلى تتبع الفتاوى الملزومة لقوله - عليه السلام - وكالإخبار عن شجاعته - عليه السلام - المستند إلى رؤية غزواته الملزومة عادة للشجاعة (كالخبر الحسي في وجوب القبول وقد تقدم الوجهان) مشروحاً (في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية لكنك قد عرفت سابقاً القطع بانتفاء هذا الاحتمال) لعدم إمكان تحقق القطع بتتبع جميع الأقوال ولا يحيط بها إلاّ علام الغيوب (خصوصاً إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار.

نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم أمكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الإمام - عليه السلام - نعم، يكشف) باتفاق علماء العصر قلّوا أو كثروا (عن موافقته «إمام» بناء على طريقة الشيخ المتقدمة) أي اللطف والتقرير (التي لم تثبت عندنا وعند الأكثرين.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الأقطار الذي (أي الاتفاق الذي (يكشف عادة عن موافقة الإمام - عليه السلام - إلاّ إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن) بجماعة السلف أو اتفاق المعروفين من عصره أو مطلقاً) أو الملازمات الاجتهادية) كالتحدس باتفاقهم على الحكم من اتفاقهم على مسألة أصولية أو غيرها (فلا عبرة بنقله لأنّ الإخبار بقول الإمام - عليه السلام - غير مستند إلى) السماع وغير مستند إلى (حس ملزوم له) أي لقوله

- عليه السلام - (عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية والإخبار بالاتفاق أيضاً حدسي) إذ المفروض أنه لم يتتبع أقوال العلماء، بل تحدس بها باجتهاده، فكلتا جنبتي نقل السبب و المسبب حدسيتان.

(نعم يبقى هنا شيء) أي بعد ما علمت أن الإجماع المنقول لاوجه لحجيته، يمكن أن نقول بحجيته في الجملة (وهو أن هذا المقدار من النسبة «أن مقدار از نسبت كه» المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس بكون خبره حجة فيها).

حاصل الكلام: أن ظاهر اللفظ لو خلي وطبعه يقتضي أنه تتبع أقوال الكل ويجبر عن إتفاقهم بالحس، إلا أننا نقطع عقلاً وعادة بأنه لم يتتبع أقوال الكل، وحينئذ يجب أن يؤخذ خبره في المقدار الذي يمكن عادة استناد الناقل فيه إلى الحس وستعرف ثمرة ذلك (لأن ظاهر الحكاية) لو خلي وطبعه (محمول على الوجدان) أي التتبع (إلا إذا قام هناك صارف) كالعقل الحاكم بامتناع تتبع جميع الأقوال (والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحس في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم) كجميع علماء عصر واحد أو جميع الأعصار بمعنى أن الذي يمنعه العقل هو كون الجميع حسياً.

(وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فأمر محتمل) أي نسبة الفتوى إلى أرباب الكتب يمكن عقلاً استناده إلى التتبع و(لايمنعه عادة ولاعقل وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف فليس عليه شاهد) فقول السبزواري: ويرشد إلى هذا كثير من القرائن، ليس بوجيه (بل الشاهد على خلافه) لأن اللفظ بما هو يقتضي تتبع الجميع، والعقل والعادة لايمنعان تتبع أقوال أرباب الكتب كلها (وعلى تقديره) أي وجود الشاهد، كتعارض الإجماعين من شخص، ورجوع الشخص عن الفتوى الذي ادعى فيه الإجماع (فهو ظن) أي يحصل الظن بأن الناقل لاحظ الكتب الحاضرة

عنده فقط (لا يقدر في العمل بظاهر النسبة فإن نسبة الأمر الحسي إلى شخص) نحو زيد قائم، أو أجمع العلماء على كذا (ظاهر) بحسب اللفظ (في إحساس الغير) وهو المخبر (إياه «أمر» من ذلك الشخص) الذي نسب إليه الأمر.

(وحيث) أي إذا كان ظاهر النسبة هو ذلك (فنقل الإجماع غالباً إلا ما شذ حجة بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى) من أهل زمانه ومن قبلهم، إلا من علم مخالفته وإليه أشار بقوله، إلا ما شذ (ولا يقدر في ذلك) أي في حجة نقل الإجماع غالباً بالنسبة إلى صدور الحكم عن جميع أرباب الكتب (إننا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى إليهم، بل لعله اطلع على رجوع ما نجده مخالفاً) أي لعل المخالف رجع عن رأيه إلى الموافقة فاطلع عليه الناقل فادعى الإجماع، وحيث (فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف وهذا المضمون) أي اتفاق المعروفين (المخبر به عن حس) بمقتضى ظاهر اللفظ (وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادة لموافقة قول الإمام - عليه السلام - إلا أنه قد يستلزم موافقة قوله) بانضمام أمارات أخر يحصلها المتبع (كدلالة آية ورواية وإجماعات أخر) أو بانضمام أقوال المتأخرين من (زمن) دعوى الإجماع (التي يتبعها المنقول إليه).

(مثلاً إذا ادعى الشيخ - نده - الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة) فظاهر لفظه لو خلى وطبعه يقتضي أنه تتبع أقوال الكل، إلا أن العقل والعادة يمنعان عن الكلية المذكورة (فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في) جميع (الكتب المعدة للفتوى وإن كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها) أي وجد الحكم في كتبهم بعنوان الفتوى، أو بعنوان إيراد الرواية المعتبرة عند المؤلف (فيكون خبره «شيخ» المتضمن لافتاء جميع) المعروفين من (أهل الفتوى بهذا الحكم) أي طهارة المسجد (حجة في المسألة فيكون) خبره

بالنسبة إلى هذا المقدار (كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها منهم و) مجرد (فتواهم) أي أهل الكتب (وإن لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام - عليه السلام - إلا أنا إذا ضممننا إليها «فتاوى» فتاوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى وضم إلى ذلك أمارات أخرى) من آية أو رواية.

(فربما حصل من المجموع القطع) التبعدي الشرعي (بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها) أي فتاوى المعروفين بانضمام فتاوى من تأخر عن زمن الناقل، وبانضمام سائر الأمارات (عن قول الإمام - عليه السلام - وبعض هذا المجموع وهو اتفاق أهل الفتاوى المأثورة) أي المنقولة (عنهم، وإن لم يثبت لنا بالوجدان) لأننا لم نتبع أقوالهم بالفرض (إلا أن المخبر) أي الشيخ مثلاً (قد أخبر به عن حس) لأنه مقتضى ظاهر اللفظ (فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما أن مجموع ما) كاتفاق علماء الأمصار والأعصار الذي (يستلزم عادة لصدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه) كاتفاق المعروفين (عن حس) وحصلنا الباقي.

(وتوضيحه بالمثال الخارجي أن نقول إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء) وإن لم يكن عدولاً (مع شدة احتياطهم في مقام الإخبار) وإن لم يكونوا محتاطين في سائر أمورهم (يستلزم عادة لثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل) واحد (بأنه قد أخبر ألف) مخبر أو مائة (عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره «عادل» بإخبار الجماعة بموت زيد حجة) لنا لأنه خبر عادل حسي (فيثبت به «خبر» لازمه العادي وهو موت زيد وكذا إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء) بأن قال: أخبرني خمسمائة مخبر بموت زيد (وحصلنا أخبار الباقي بالسمع منهم) فيكون خبره حجة لأنه عادل أخبر عن علم وحس بشيء ملازم بانضمام ما حصلناه لموت زيد، فيثبت اللازم أي موت زيد فكأنه أخبر بموته عن حس.

(نعم لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالاً بلفظ الإجماع) يعني فتاوى المعروفين (على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان) والقطع (مما لا يكون بنفسها أو بضميمة أمارات أخر مستلزمة عادة للقطع بقول الإمام - عليه السلام - ) إما لكون الناقل قليل الإحاطة والإطلاع بأقوال المعروفين، وإما لعدم وجدان ضميمة يعتنى بها من الأمارات وتتبع الأقوال (وإن كانت قد يفيد) كإفادة قتل رجل واحد شجاعة القاتل (لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها «فتاوى» تعبدًا لأنّ معنى التعبد بخبر الواحد في شيء) كالتعبد بخبر الواحد في إتفاق العلماء على حكم، وكالتعبد بخبر الواحد في إخبار جماعة بموت زيد (ترتب لوازمه الثابتة) له كصدور الحكم من الإمام - عليه السلام - في المثال الأوّل وموت زيد في المثال الثاني (ولو) كان لزوم هذه اللوازم (بضميمة أمور أخر) أي بانضمام القرائن والأمارات الخارجية (فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد وفرضنا أنّ إخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب) كما أنّ قتل رجلين قد يوجب العلم بالشجاعة وقد لا يوجب (لم يكن خبره «عادل» حجة بالنسبة إلى موت زيد إذ) الفرض أنّه (لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته) .

توضيحه : أنّ إخبار العشرين لا يلزم عادة بموت زيد، وحصول العلم للناقل أمر اتفاقي، وحينئذ لا يكون إخباره بإخبار العشرين بمنزلة إخباره بموت زيد بلا واسطة، فلا يكون خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد إلاّ أنّه حجة بالنسبة إلى أمر آخر، كما لو نذرنا تصدق درهم عند إخبار العشرين ولو مع الواسطة، وكما لو كان العشرون أو بعضهم عدلاً إذ حينئذ يصدق هذا العادل، فيثبت إخبارهم فيجب تصديقهم، فيثبت موت زيد مع الواسطة، فافهم.

(وبالجملة، فمعنى حجية خبر العادل) أي إذا قال العادل هذا خمر عني، فمعنى حجيته هو (وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة) بأن يحكم بأنّه خمر عني (أو تضمناً) بأن يحكم بأنّه متخذ من العنب (أو التزاماً عقلياً) كالحكم

باستحقاق العقاب على الشرب (أو عادياً) كالحكم بأنه مسكر (أو شرعياً) كالحكم بأنه نجس (دون ما يقارنه أحياناً) كمقارنة موت زيد باخبار عشرين بموته فإنه لاملزمة بينهما عادة بل مقارنة اتفافية، فقول العادل أخبرني عشرون رجل بموت زيد لامعنى للتعبّد به.

(ثم إنّ ما ذكرنا «نيمه حجية» لا يختص بنقل الإجماع بل يجري في لفظ الاتفاق وشبهه) قد تقدم أنّ ناقل الإجماع قد ينقله بلفظ يصلح لارادة دخول الإمام في المجمعين، وقد ينقله بلفظ لا يصلح لذلك كأجمع فقهاءنا وغيره، ففي كلا الفرضين يؤخذ المقدار الذي يحتمل استناد الناقل فيه إلى الحس وينضم إليه سائر ما يحصله المنقول إليه، فيصير المجموع ملازماً عادة لموافقة الإمام - عليه السلام - (بل يجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً) كما ترى في بعض الموارد أنّهم يذكرون أقوال عدة من العلماء بعين عباراتهم المفصلة.

(ثم إنّه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات) من آية أو رواية (و الأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام) لعدم بلوغ المنقول والمحصل إلى حد يلازم موافقة الإمام - عليه السلام - (لكن حصل منه «مجموع» القطع) التعبّدي بالحكم الظاهري أي (بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهة) السند و(الدلالة) وفقد المعارض كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر) كما إذا كان ناقل الإجماع من مهرة الفن وكثير الاطلاع بأقوال العلماء في الأعصار (فيستقل الإجماع المنقول) الكذائي (بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في المحسوسات).

وبالجملة بعد القطع بأنّ الإجماع المنقول ليس بمستند إلى حس ملازم لموافقة الإمام - عليه السلام - فيؤخذ منه القدر الذي يحتمل استناد الناقل فيه إلى الحس،

وهذا المقدار قد يكون بانضمام سائر الأمارات ملازماً لموافقة الإمام - عليه السلام - وقد يكون بانضمامها ملازماً لوجود الدليل المعتبر، وقد يكون بنفسه ملازماً لوجوده، ففي هذه الصور يحكم بحجيته لأنه خبر عادل حسي فيثبت لازمه، أعني: حكم الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعتبر، وقد لا يكون بنفسه ولا بانضمام الأمارات ملازماً لوجود الدليل المعتبر ولا لموافقة الإمام - عليه السلام - وحينئذ لا معنى لحجيته.

(إلا إذا منعنا كما تقدم سابقاً عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى) المعروفة (عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً) بأن يقال غاية ما يمكن هو استناد الناقل إلى الحس بالنسبة إلى اتفاق أرباب الفتاوى المعروفة، وهو كما لا يلزم عادة بنفسه موافقة الحكم الواقعي كذلك لا يلزم موافقة الحكم الظاهري (وإن كان قد يحصل العلم بذلك) أي بوجود الدليل المعتبر (من ذلك) أي من اتفاق المعروفين (إلا أن ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب) أي حصول العلم منه به أحياناً (ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به) وهو اتفاق المعروفين (إليه) أي إلى وجود الدليل المعتبر أو موافقة الإمام - عليه السلام - (ألا ترى أن أخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية بينهما بخلاف أخبار ألف عادل محتاط في الأخبار.

وبالجمله يوجد في الخبر مرتبة) كأخبار الألف (تستلزم عادة لتحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم أحياناً) كأخبار العشرة وكاتفاق المعروفين (قد لا يوجب، وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم وإلا لم يتخلف) أي في المقامات التي يفرض حصول العلم من أخبار العشرة ونظائره ليس هذا العلم مستنداً إلى أخبار العشرة بل مجرد اتفاق.

(ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الإجماع) وهي كونه نصف الحجة (بعض المحققين) وهو الشيخ أسد الله التستري (في كلام طويل له وما



ذكرنا) أخيراً (وإن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن الأولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا فإننا قد مررنا على العبادة مروراً، ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه .

قال - تدرسه - في كتاب (كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في الموسعة والمضايقة ما هذا لفظه: وليعلم أن المحقق في ذلك) أي في نقل الإجماع (هو أن الإجماع الذي نقل بلفظة «إجماع» المستعمل في معناه المصطلح) وهو اتفاق جميع علماء العصر (أو) نقل (بسائر الألفاظ على كثرتها) كما إذا قال: اتفق العلماء أو اتفق الفقهاء وهكذا (إذا لم يكن مبتنياً على دخول المعصوم - عليه السلام -) لا إجمالاً لأنه مختص بزمن الحضور ولا تفصيلاً لأنه لا يتفق إلا للأوحد (أو ما في حكمه) كاللطف إذ لم يثبت وجوبه وكالمكاشفات الرياضية لأنها صدرت من جهال الصوفية (في المجمعين فهو «إجماع» إنما يكون) حجة على الناقل لحصول العلم له بأي طريق حصل ويكون (حجة على غير الناقل باعتبار نقله «ناقل» السبب) الحسي (الكاشف) بانضمام سائر الأمارات (عن قول المعصوم - عليه السلام - أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتد به) قطعياً كان أو ظنياً.

وبالجمله هو حجة من جنبه نقل الكاشف فقط (و) أمّا (حصول الانكشاف للمنقول إليه والتمسك به) بصيغة الفاعل فهو (بعد البناء على قبوله) أي بعد ما كان نقل السبب حجة لأنه خبر عادل حسي ملازم بانضمام الأمارات لمطابقة الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعبر فيقبله المنقول إليه وينتقل هو بنفسه من الكاشف إلى المنكشف (لا) أي وليس حجة (باعتبار) نقل (ما) أي قول الإمام الذي (انكشف منه «إجماع» لناقله بحسب ادّعاءه) لأن غاية ما يدل عليه اللفظ هو اتفاق علماء عصر واحد فعلى فرض كثرتهم لا يمكن الإحاطة بأقوالهم بالحس، وعلى فرض قلتهم فلاملازمة بينه وبين موافقة الإمام - عليه السلام - .

(فهنا مقامان:) حجيته من جنبه نقل السبب وعدم حجيته من جنبه نقل

المسبب كما قال:

(الأول حجيته بالاعتبار الأول وهي «حجية» مبتنية من جهتي الثبوت) أي ثبوت دلالة اللفظ على السبب (والاثبات) أي إثبات حجية نقل السبب (على مقدمات: الأولى) ثبوت (دلالة اللفظ على السبب وهذه) الدلالة (لابد من اعتبارها) إذ لولاها فلاوجه للحجية (وهي «دلالة» محققة) أي ثابتة (ظاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم) نحو أجمع العلماء اتفق الفقهاء وهكذا (ما لم يصرف عنها صارف) أي ما لم تقم قرينة على إرادة الشهرة أو تدوين الرواية أو الإجماع على العمل بالأصل وأمثال ذلك (وقد يشتبه الحال) أي يحتمل إرادة المعنى الظاهر ويحتمل إرادة مشافهة الإمام - عليه السلام - أو كشف الواقع بالرياضة أو وجود الرواية وأمثال ذلك (إذا كان النقل بلفظ الإجماع) بأن قال المسألة كذا إجماعاً من دون إضافته إلى العلماء والفقهاء إذ لو أضافه إلى ذلك يعلم أن المراد نقل السبب والاتفاق (في مقام الاستدلال) إذ لو وقع في مقابل الخلاف فيعلم أن المراد به اتفاق العلماء كما تقدم.

(لكن من المعلوم أن مبناه ومبنى غيره) أي مبنى النقل بلفظ الإجماع أو بسائر الألفاظ (ليس على الكشف الذي يدّعيه جهال الصوفية ولا على الوجه الأخير) وهو مشافهة الإمام - عليه السلام - وجعل ذلك في كتابه .

الوجه الثاني عشر أي ليس المتعارف بين الناقلين هو التعبير بلفظ الإجماع وأمثاله عند انكشاف الغيب أو التشرف بحضور الإمام - عليه السلام - (الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعاً) أي على فرض ثبوت التشرف بحضوره - عليه السلام - وبناء الناقل عليه إظهاراً للحق وكتماً للسر كما نسب إلى الأردبيلي - ره - (كاف في الحجية) لأنه نقل قول المعصوم - عليه السلام - عن حس (فإذا انتفى الأمران) أي الكشف بالرياضة والتشرف بحضوره (تعيّن سائر الأسباب المقررة) لكشف قول الإمام - عليه السلام - كاستكشاف

قوله - عليه السلام - من اتفقا الكل إمّا بدخوله في المجمعين أو بقاعدة اللطف أو بالحدس الضروري أو استكشافه بالحدس الاتفاقي من اتفقا البعض أو بالاجتهادات (وأظهرها غالباً عند الإطلاق) أي عدم القرينة الصارفة (حصول الاطلاع بطريق القطع) كما إذا تتبع الأقوال (أو الظن المعتد به) كما إذا أخبره العادل باتفقا الكل عن تتبع.

وبالجمله الأظهر هو الاطلاع (على اتفقا الكل) أي جميع علماء العصر (في نفس الحكم) لا اتفقا البعض ولا اتفقا الكل على العمل بالأصل أو تدوين الرواية أو غير ذلك. وبالجمله عند اشتباه الحال يحمل اللفظ على المعنى الأظهر المذكور، ولا فرق في ذلك بين أن تكون عقيدة الناقل هو اللطف أو الحدس (ولذا) أي ولأجل أن لفظ الإجماع وأمثاله ظاهر في اتفقا جميع العلماء على نفس الحكم (صرح جماعة منهم «علماء» باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين) العامة والخاصة (وجعلوه «إجماع» مقابلاً للشهرة وربما بالغوا في أمرها «شهرة» بأنها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك) كقولهم هذا هو المشهور، بل قيل إجماعي (وربما قالوا إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية) فكل ذلك شاهد على أن الإجماع بأي لفظ عبّر عنه هو اتفقا علماء العصر.

(وإذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة) فإنّ بعض العبارات ظاهرة في اتفقا علماء العصر، وبعضها في اتفقا علماء الأعصار، وبعضها في اتفقا أرباب الكتب المعروفة وهكذا (والمسألة) فإنّ بعض المسائل معنون في كلام الكل، وبعضها لم يعنون إلاّ في كلام البعض (والنقلة) فإنّ الناقل قد يكون كثير الاحاطة وقد يكون قليلها (واختلف الحال في ذلك) كما ذكرنا، فعند الشك في مقدار المراد (فيؤخذ بما هو المتيقن) كاتفقا أرباب الكتب الحاضرة عنده أو اتفقا المعروفين في عصره مثلاً (أو الظاهر) وهو إرادة اتفقا الكل في عصر (وكيف كان) أي سواء قلنا بأنّ لفظ الإجماع عند إطلاقه في مقام الاستدلال ظاهر في نقل

السبب أم لا (فحيث دل اللفظ) بنفسه كقوله أجمع العلماء (ولو بمعونة القرائن) كذكر الإجماع بقول مطلق في مقابل الخلاف (على تحقق الاتفاق المعترف) وهو اتفاق العلماء بحيث أفاد بنفسه أو بانضمام سائر الأمارات موافقة الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعترف (كان معتبراً وإلا فلا).

الثانية: حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه (و اثبات ذلك)

بثلاث وجوه:

أولها: استمرار السيرة بين العقلاء على العمل بخبر الواحد في أمثال ما نحن فيه كما قال (لأنه) أي نقل السبب (ليس إلا كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها «فتاوى» لمقلديهم وغيرهم) فكما أن ناقل الفتوى للمقلدين يقول أفتى المجتهد بكذا فنقل الإجماع أيضاً يقول أفتى الفقهاء كلهم بكذا (و) ليس إلا مثل (رواية ما عدا قول المعصوم - عليه السلام - ونحوه) إشارة إلى أن الرواية إما اصطلاحية وهي نقل السنة أي قول المعصوم - عليه السلام - وفعله وتقريره، وإما غير اصطلاحية وهو نقل ما عدا السنة، وما نحن فيه نظير نقل ما عدا السنة (من سائر ما تضمنه الأخبار كالأئلة التي تعرف منها) أي تنقل معها (أجوبته «إمام - عليه السلام -» كما نقل أنه سئل الإمام - عليه السلام - عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال: لا) والأقوال والأفعال التي يعرف منها) أي ينقل معها (تقريره - عليه السلام -) كما نقل أن فلاناً فعل كذا أو قال كذا بحضور الإمام - عليه السلام - فسكت.

وبالجمله نقل السبب كنقل الأسئلة والأقوال والأفعال (ونحوها مما تعلق بها «أخبار») كنقل قول اللغوي والنحوي وغير ذلك (وما نقل من سائر الرواة المذكورين في الأسانيد) أي وليس نقل السبب إلا كنقل الراوي حالات غيره من الرواة الواقعة في أسناد الأخبار كقولهم فلان ثقة أو فلان مقبول الرواية أو فطحي المذهب (وغيرها «رواة») كنقل حالات الأنبياء والقصص والتواريخ (و) ليس إلا (كنقل الشهرة واتفاق سائر أولي الآراء والمذاهب و ذوي الفتوى) كاتفاق الحكماء

والأدباء واليهود وهكذا (أو جماعة منهم) كقولهم، وإليه ذهب جمهور النحاة (وغير ذلك) من أمور المعاش والمعاد والنظام.

(وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق) الإسلامية وغيرها (على قبول أخبار الآحاد في كل ذلك) المذكور (مما كان النقل فيه على وجه الإجمال) كنقل الشهرة والاتفاق (أو التفصيل) كنقل الفتوى للمقلد (وما تعلق بالشرعيات) كنقل الفتوى والأسئلة والأقوال والأفعال التي تنقل معها جواب الإمام وتقريره. (أو غيرها) كنقل قول اللغوي والأدباء والجرح والتعديل للرواة (حتى أنهم «عقلاء» كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه «غير» والاستناد إليه «غير») وذلك (لحصول الوثوق به «غير» وإن لم يصل إلى مرتبة العلم فيلزم) بمقتضى السيرة المذكورة (قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً لاشتراك الجميع في كونها «جميع» نقل) أمر (غير معلوم) للمنقول إليه (من غير معصوم) إذ البحث في الرواية الغير المصطلحة (و) اشتراك الجميع في (حصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض وليس شيء من ذلك) المذكور أي الفتوى، وما عدا السنة مما تضمنه الأخبار وحالات الرواة وغيرهم والشهرة واتفاق سائر أولي الآراء (من الأصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد) لأنّ الأصول هي القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام، والمذكورات كلها موضوعات جزئية من فتوى فقيه أو شهرة في مسألة أو قول لغوي في لفظ وهكذا.

(مع أنّ هذا الوهم) أي عدم كفاية خبر الواحد في المسألة الأصولية (فاسد من أصله) لأنّ سبب هذا الوهم هو أصالة حرمة العمل بالظن واستبعاد اثبات المسألة الأصولية بالظن لأنها مبنية على الفقه.

ويدفع الأوّل بأنّ الخارج من أصالة حرمة العمل بالظن ليس هو خبر الثقة في الأحكام بل مطلق خبر الثقة.

ويدفع الثاني بأنّ مجرد الاستبعاد لا أثر له (ولامن الأمور المتجددة التي لم

يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمن النبي ﷺ والأئمة - عليهم السلام - والصحابة (أي ولايتوهم أنّ الأمور المذكورة أي الفتوى وحالات الرواة وغيرها والشهرة والاتفاق وأمثال ذلك أمور حدثت في العالم بعد زمن المعصومين ولم تكن معهودة في زمانهم حتى يجرز رضاهم بالعمل بالخبر الواحد فيها لأنّ هذه الأمور كانت موجودة من لدن آدم - عليه السلام - إلى يومنا، وعمل العقلاء فيها بخبر الواحد ولم يمنعهم المعصوم - عليه السلام - (ولانّما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض) ولايتوهم أنّ الفتوى وحالات الرواة وسائر ما تضمنه الأخبار والشهرة والاتفاق أمور لا يصلح عليها إلاّ النادر ولا يكون الخبر في مثلها حجة لعدم حصول الوثوق لأنّ هذه الأمور يعرفها الأكثر.

(مع أنّ هذا) أي ندرة الاختصاص (لا يمنع من التعويل على نقل العارف به) بمعنى أنّ الأمر الذي لا يعرفه الكل لا يقبل الأخبار به من الكل، ولكن يقبل الأخبار به من العارفين به (لما ذكر) من تعويل السلف والخلف على الأحاد في الأمور المذكورة .

ثانيها: قوله: (ويدل عليه) أي على حجية الخبر في الأمور المذكورة (مع ذلك) أي مضافاً إلى السيرة (ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق) فإنّ أدلة حجة خبر الواحد تشمل كل خبر عادل سواء كان رواية اصطلاحية أو غيرها.

ثالثها قوله: (وما) أي ويدل على حجية الخبر في الموارد المذكورة الانسداد الذي (اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته) أي لا بد من معرفته (ولا طريق إليه) أي إلى ما لا غنى معرفته (غيره «ظن» غالباً) توضيح الانسداد (إذ المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين) العامة والخاصة (وآراء سائر أرباب العلوم) كاللغوي والنحوي والرجالي (لمقاصد شتى) أي احتياجنا إليها لجهات مختلفة (لا محيص) أي لا مفر (عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من

الأخبار والأقوال) لأنّ المجمع عليه والمشهور من الأقوال والأخبار يؤخذ بهما والشاذ منها يترك (و) معرفة (الموافق للعامّة أو أكثرهم والمخالف لهم) فيؤخذ الخبر المخالف لهم ويترك الموافق (و) معرفة (الثقة والأوثق والأورع والأفقه) من الرواة ليمتاز الحجة عن غيرها، ويمتاز الراجح عن المرجوح عند تعارض الخبرين (و) معرفة اللغات وشواهدا المشورة) من آية أو رواية أو من كلام الفصحاء (و) المنظومة) كما تراهم يقولون بأنّ الأمر قد يكون بمعنى التمنيّ ويستشهدون بقول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل الانجلي      بصبح وما الاصبح منك بأمثل «أفضل»

(و) معرفة (قواعد العربية التي عليها يتنى استنباط المطالب الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة) ولذا جعلوا علم اللغة والنحو والتصريف من مقدمات الاجتهاد (وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والإيقاعات المشتبهة) كفهم معنى الجزء إذا أقرّ به أو أوصى به أو عقد عليه أو جعله أجره في الجعالة (وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل) كفهم معاني المكتوبات المشتبهة.

(ولا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك) كله (غالباً سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع إلى الكتب المصححة ظاهراً وسائر الأمارات الظنية) كالترجيحات النظرية (فيلزم جواز العمل بها) أي بالأمارات الظنية (والتعويل عليها فيما ذكر) من الموارد (فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها) في الموارد المذكورة (وفيما نحن فيه ولا سيما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام والأجلاء الكرام كما هو الغالب) في الإجماعات المنقولة (بل هو أولى بالقبول والاعتماد من أخبار الأحاد في نفس الأحكام) أي قول الشيخ - ره - مثلاً هذه المسألة إجماعية أولى بالقبول من قول زرارة قال الصادق - عليه السلام - كذا، لأنّ نقلة الإجماع هم الفقهاء والأجلاء غالباً بخلاف الرواة فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه (ولذا) أي لكونهم من الأفاضل الأعلام (بني على المسامحة فيه) أي في نقل السبب (من وجوه شتى) فلم يشترطوا

فيهم الضبط وتزكية معدل أو معدلين (بها لا يتسامح فيها «اخبار») فاشترطوا في الراوي الضبط والتزكية وغير ذلك (كما لا يخفى).

(الثالثة:) نتيجة المقدمتين المتقدمتين أي (حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب) فإذا دل اللفظ على السبب وكان نقل السبب حجة فيحصل للمنقول إليه من ذلك السبب المنقول استكشاف قول الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعتبر (ووجهه أن السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل) فكأنه بنفسه تتبع الأقوال (فيما يستكشف منه) أي المنقول مثل المحصل في استكشاف موافقة الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعتبر (و) مثله في (الاعتماد عليه وقبوله وإن كان) ما يستكشف منه (من الأدلة الظنية) بمعنى أنه يظن بموافقة الإمام أو وجود الدليل (باعتبار ظنية أصله) فالسبب إذا كان محصلاً يكون قطعياً فيكون المنكشف أيضاً قطعياً وإذا كان منقولاً يكون ظنياً فالمنكشف أيضاً كذلك (ولذا كانت النتيجة في الشكل الأول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها) كالدوام والتوقيت (لأخس مقدمتيه).

فإذا قلت العالم متغير قطعاً أو بالضرورة، وكل متغير حادث في نظري أو ظني ينتج بأن العالم حادث في نظري أو ظني، ولا ينتج أن العالم حادث بالضرورة أو قطعاً، ففي ما نحن فيه المقدمة الأولى ظنية بمعنى أن الناقل إذا نقل السبب يحصل لنا الظن بوجود السبب. والمقدمة الثانية قطعية لأن نقل السبب حجة قطعاً فيحصل الظن بموافقة الإمام - عليه السلام - أو بوجود الدليل المعتبر (مع بدهاه انتاجه) أي مع أن الشكل الأول بديهي الإنتاج.

(فينبغي حينئذ) أي إذا حصلت النتيجة من المقدمتين (أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه) أي هل هو ضابط أو ناس (وتورعه في النقل) محتاط أو لا (وبضاعته في العلم ومبلغ نظره) وتتبعه (ووقوفه على الكتب والأقوال واستقصائه لما تشتت منها) أي هل استقصى في تتبع الأقوال المتفرقة (ووصوله إلى



وقائعها) ومحلاتها (فإن أحوال العلماء مختلف فيها) أي متفاوتة في الجهات المذكورة (اختلافاً فاحشاً، وكذلك) يختلف (حال الكتب المنقول فيها الإجماع فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع) أي بناء المؤلف فيه على زيادة التتبع (والتدقيق ورب كتاب لمتتبع) ماهر (موضوع على المسامحة وقلة التحقيق ومثله) أي مثل الحال في الناقل والكتب (الحال في آحاد المسائل فإنها «مسائل» تختلف أيضاً في ذلك) أي في الحال فإن بعضها معنونة في كلام الكل أو الأكثر، وبعضها لم يعنون إلا في كلام بعض.

(وكذا) يختلف (حال لفظه «ناقل» بحسب وضوح دلالاته على السبب) كقوله أجمع العلماء كلهم على كذا (وخفائها) كذكر الإجماع بقول مطلق في مقام الاستدلال (و) يراعى (حال ما يدل عليه) أي ويراعى حال السبب المنقول (من جهة متعلقه) هل يكشف به قول الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل (و) يراعى (زمان نقله) أي ما يدل عليه اللفظ (لاختلاف الحكم) أي حصول الاستكشاف (بذلك) أي بالزمان فإن السبب المنقول في زمن قوّة بضاعة العلم أقوى من غيره (كما هو ظاهر، ويراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع) بقول مطلق (في مقام ذكر الأقوال) والاختلافات (أو الاحتجاج، فإنّ بينهما تفاوتاً من بعض الجهات، وربما كان الأولى) أي دعوى الإجماع في مقابل الخلاف (أولى بالاعتقاد) لأنه نص في اتفاق الكل (بناء على اعتبار السبب) أي هذا بناء على حجية الإجماع المنقول من باب نقل السبب، وأمّا بناء على اعتباره من باب نقل قول الإمام - عليه السلام - فالثانية أولى بالاعتقاد لما تقدم من أنّ الإجماع في مقام الاستدلال يصلح لارادة دخول الإمام في المجمعين، وأمّا في مقابل الخلاف فهو ظاهر في من عدا الإمام - عليه السلام - (كما لا يخفى، فإذا) روعيت الجهات المذكورة، فإن اتضح مقدار السبب المنقول فهو وإن وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر) أي إذا لم يعلم أنّه تتبع أقوال كثير من العلماء أو قليل منهم (أخذ بها هو المتيقن) وهو

القليل (أو الظاهر) من اللفظ وهو الكثير.

(ثم ليلحظ مع ذلك) المنقول (ما يمكن) للمنقول إليه (معرفته من الأقوال على وجه) التتبع و(العلم واليقين إذ لاوجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الإجمال دون المعلوم) المحصل (على التفصيل مع أنه لو كان المنقول معلوماً) أيضاً (لما اكتفى به في الاستكشاف) أي لم يكن مغنياً (عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه «استشكاف»، فكيف) يغني عن ملاحظة سائر الأقوال (إذا لم يكن كذلك) أي معلوماً.

ووجهه أن السبب المنقول على فرض كونه معلوماً أيضاً لا يغني عن ملاحظة سائر الأقوال لما تقدم من أن علماء العصر إن كثروا لا يمكن الإحاطة بهم، وإن قلوا فلا ملازمة بين اتفاقهم وموافقة الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعبر (ويلحظ أيضاً سائر ما له تعلق في الاستكشاف) من آية أو رواية أو شهرة منقولة أو غير ذلك (بحسب ما يعتمد) المنقول إليه (من تلك الأسباب كما هو «لحاظ» مقتضى الاجتهاد سواء كان) الملحوظ (من الأمور المعلومه) كتبع الأقوال (أو المظنونة) كنقل الشهرة أو الإجماع (و) سواء كان (من الأقوال المتقدمة على) زمن (النقل أو المتأخرة أو المقارنة).

وربما يستغني المتبع بما ذكر) أي بلحاظ سائر ما له تعلق بالمسألة (عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع) إذ بعد تحصيل السبب الكافي لاجابة إلى السبب المنقول (لاستظهاره عدم مزية عليه في التتبع والنظر) أي يظهر للمنقول إليه بعد اللحاظ الكامل أنه لم يبق هنا قول وصل إليه الناقل ولم يصل هو إليه (وربما كان الأمر بالعكس) أي يظهر له أنه وصل إلى أقوال لم يصل إليها الناقل (وأنه إن تفرّد بشيء) أي إذا لاحظ ما ذكرناه، والتفت إلى أن الناقل ادعى الإجماع في حكم (كان نادراً) في كلام القوم (لا يعتد به) أي بكلام ناقل الإجماع (فعليه «مجتهد» أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تأخر عن الناقل أم عاصره، وسواء أدى فكره إلى

الموافقة له «ناقل» أو المخالفة كما هو الشأن) أي يجب عليه متابعة نظره (في معرفة سائر الأدلة وغيرها «أدلة») كالتعادل والتراجيح والتخصيص والتقييد وغير ذلك (مما تعلق بالمسألة فليس الإجماع) المنقول (إلا كأحدها).

إن قلت: فعلى هذا فما فائدة الرجوع إلى نقل الإجماع.

قلت: (فالمقتضي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو «مجتهد» إليه من جهة السبب) أي أقوال العلماء (أو احتمال ذلك) عطف على المظنة (فيعتمد عليه «نقل» في هذا خاصة) أي في الأقوال التي يظن أو يحتمل أن يصل إليه الناقل ولم يصل هو إليها (بحسب ما استظهر من حاله ونقله وزمانه) كما تقدم مفصلاً (ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه) غرضه أن كلام الناقل معتمد وحجة بالنسبة إلى الأقوال التي يظن أو يحتمل أن يصل إليها الناقل دونه، ومؤيد بالنسبة إلى الأقوال التي وصل إليها المنقول إليه (مع الموافقة) ووجه المؤيدية هو قوله (لكشفه «نقل» عن توافق النسخ) الموجودة عند الناقل والمنقول إليه (وتقويته «نقل» للنظر) أي نظر المنقول إليه (فإذا لوحظ جميع ما ذكر وعرف الموافق والمخالف إن وجد) أي المخالف (فليفرض المظنون منه) أي من السبب المنقول (كالمعلوم لثبوت حجيته «ظن» بالدليل العلمي) إما بلا واسطة كما لو أثبتنا حجية نقل السبب وأمثاله المتقدمة بالسيرة القطعية (ولو بوسائط) بأن يقال نقل السبب من أفراد خبر الثقة وهو حجة لدلالة مفهوم آية النبأ، ودلالة آية النبأ داخلية في الظواهر، والظواهر حجة باجماع العلماء والعقلاء، فنقل السبب حجة بإجماع العقلاء والعلماء وهو دليل قطعي.

(ثم لينظر فإن حصل من ذلك) المجموع المحصل و المنقول (استكشاف معتبر) وهو استكشاف قول الإمام أو وجود الدليل المعتبر (كان) هذا الاستكشاف (حجة ظنية) وإنما قلنا ظنية (حيث كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب) وبالجملة السبب المنقول مظنون، فالمسبب أيضاً مظنون

لتبعية النتيجة لأخس المقدمات (أو كان المنكشف غير الدليل القاطع) فكون الاستكشاف حجة ظنية تارة من جهة ظنية الكاشف فقط بأن يحصل من السبب المظنون الظن بقول الإمام - عليه السلام - أو الدليل القطعي، وتارة من جهة ظنية المنكشف فقط بأن يحصل من السبب المحصل المقطوع القطع بوجود الدليل الظني المعبر، وتارة من كلتا الجهتين بأن يحصل من السبب المنقول المظنون الظن بوجود دليل ظني معتبر (وإلا فلا وإذا تعدد ناقل الإجماع أو) تعدد (النقل) من ناقل واحد في مواضع متعددة (فإن توافق الجميع لوحظ كل مع ما علم) من حالات الناقل والكتاب والمسألة واللفظ والمتعلق والزمان والمقام، ولوحظ بسائر ما له تعلق بالمسألة (على ما فصل وأخذ بالحاصل) من استكشاف قول الإمام أو الدليل القطعي أو الظني المعبر (وإن تخالف) بعضها ببعض (لوحظ جميع ما ذكر وأخذ فيما) أي في المورد الذي (اختلف فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل) من حيث الضبط والتورّع ومبلغ العلم وغير ذلك (وزمانه) ولفظه ومقامه إلى آخره (ووجود المعاضد وعدمه) بأن تعدد أحد الطرفين واتحد الآخر (وقلته «معاضد» وكثرته، ثم ليعمل بما هو المحصل) من كشف قول الإمام - عليه السلام - أو الدليل المعبر.

(ويحكم على تقدير حجيته «متعدد» بأن حصل منه بعد ملاحظة جميع ما تقدم استكشاف معتبر (بأنه دليل ظني واحد وإن توافق النقل وتعدد الناقل) أي سواء تعدد النقل المتوافق واتحد الناقل أو تعدد الناقل (وليس ما ذكرناه) من الاعتماد على نقل السبب مع لحاظ جميع ما تقدم (مختصاً بنقل الإجماع المتضمن لنقل الأقوال إجمالاً بل يجري في نقلها «أقوال» تفصيلاً أيضاً، وكذلك في نقل سائر الأشياء التي يتنى عليها معرفة الأحكام) كنقل الشهرة ونقل عدم الخلاف ونقل وجود الرواية (والحكم فيما إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك بين الجميع) فإذا كان المحصل موافقاً للمنقول فيؤخذ الحاصل من المجموع وربما

يستغني عن الرجوع إلى المنقول سواء في ذلك الإجماع المنقول والشهرة المنقولة ونقل الأقوال تفصيلاً أو غير ذلك، وإن كان المحصل مخالفاً للمنقول فيتبع نظره وتتبعه سواء في ذلك الإجماع وغيره (كما هو ظاهر).

ثم قال: وقد اتضح بما بيّناه) من أنّ الإجماع المنقول حجة من باب نقل السبب، ولا يكفي بمجرد في الاستكشاف بل لابدّ من ملاحظة سائر ما يتعلّق بالمسألة على تفصيل تقدم (وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب) ومنهم المصنف - ره - (من عدم الاستدلال بالإجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالباً) بل يذكرونه تأييداً للمطلب (ورده) أي كثيراً ما يردون الإجماع المنقول كما رد الحمصي والفاضلين كثيراً من إجماعات ابن زهرة والسيد والكشي وابن إدريس (بعدم الثبوت أو بوجودان الخلاف ونحوهما) كقيام الدليل على خلافه (فإنّه) أي عدم الاعتماد استقلالاً والرد إلى آخره.

(المتّجه على ما قلنا) من اعتبار الإجماع المنقول من باب نقل السبب الكاشف (ولاسيما) أي ويتّجه ما قلناه بالخصوص (فيما شاع فيه النزاع والجدال إذ عرفت فيه الأقوال) إذ مع معرفة الأقوال والنزاع كيف يقبل الإجماع من باب نقل السبب (أو) أي ويتّجه رده فيما (كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع لقلة المتعرض لها إلا على بعض الوجوه) بأن يدّعي إجماعهم على الحكم من اتفاقهم على العمل بالأصل الذي يقتضي ذلك الحكم (التي لا يعتد بها) وقد تقدم مفصلاً أنّ الاعتماد على الاتفاق الذي تحدس به الناقل باجتهاداته اعتماد على اجتهاد الناقل، وهو فاسد (أو) أي ويتّجه رده بالخصوص إذا (كان الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصرته أو قصور باعه) أي إطلاعه (أو غيرهما) ككون مبناه على المسامحة أو عدم تورعه في نقل الإجماع وغير ذلك (مما يأتي بيانه) في كتابه (فالاحتياج إليه) أي الإجماع المنقول (مختص بقليل من المسائل) وهي المسألة التي لم تكن معركة الجدال، ولم يعرف فيها المخالف، ولم تكن من الفروع النادرة

(بالنسبة إلى قليل من العلماء) وهم الذين لم يحصل عندهم السبب الكاشف حتى احتاجوا إلى انضمام المنقول (ونادر من النقلة الأفاضل) وهو الناقد البصير المتبع (انتهى كلامه - رفع مقامه -).

لكنك خبير بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول) وهي كونه جزء السبب في بعض الموارد (كالمعدومة لأنّ القدر الثابت من الاتفاق) وهو اتفاق أرباب الكتب (بأخبار الناقل المستند) أي الثابت بواسطة أخباره الذي مستند (إلى حسه، ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام - عليه السلام -) قد تقدم مفصلاً أنّ ظاهر اللفظ هو اتفاق جميع علماء العصر إلا أنّ العقل والعادة يحكما بامتناع تتبع آراء جميع علماء العصر المتشتتين في أقطار الأرض والذي يمكن إنّما هو استناد الناقل إلى الحسن بالنسبة إلى أقوال أرباب الكتب، وهذا بمجرد لا يلازم موافقة الإمام - عليه السلام - (وإن كان هذا) المقدار من (الاتفاق لو ثبت لنا) بالوجدان (أمكن) من باب الاتفاق (أن يحصل العلم بصدور مضمونه) منه - عليه السلام - .

(لكن ليس علّة تامة لذلك بل هو نظير إخبار عدد معين) كإخبار عشرة بموت زيد (في كونه «إخبار» قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب وليس أيضاً) أي القدر الثابت من الاتفاق (مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا) لا يمكن تمسكهم إلى مدارك لو وصلت إلينا لوجدناها ناقصة كما قال: (لأنّ استناد كل بعض منهم إلى ما لانراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة، ألا ترى أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون) بالاتفاق (بنجاسة) ماء (البئر) ووجوب النزح منه بوقوع النجاسة فيه (بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك) أي في النجاسة (مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض و) لكن (لم يعمل به «معارض» لقصور سنده أو لكونه من الأحاد عنده «بعض» أو لقصور دلالة أو لمعارضته لأخبار النجاسة وترجيحها) أي أخبار النجاسة (عليها) أي على أخبار الطهارة (بضرب من الترجيح) ويأتي أنواع

الترجيحات في محله إن شاء الله. (فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره «مجتهد» اتفاق القدماء على النجاسة المستند) أي اتفاقهم مستند (إلى الأمور المختلفة المذكورة) من عدم وجدان المعارض أو قصور سنده أو دلالة أو مرجوحيته في نظره وغير ذلك.

(وبالجملة، فالإنصاف بعد التأمل وترك المسامحة بابرار المظنون بصورة القطع كما هو «ابرار» متعارف محصلي عصرنا) حاصله أن المعاصرين ربما يتسامحون ويبرزون المظنون بصورة المقطوع بمعنى أن المقدار الذي يحتمل استناد الناقل فيه إلى الحس يوجب الظن بصدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعبر ولا يوجب القطع بذلك، ولكنهم يتسامحون ويقولون بأن ذلك يوجب القطع بوجود الدليل المعبر، فالإنصاف بعد التأمل وترك المسامحة (أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر) وهم أرباب الكتب (كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام - عليه السلام - كذلك لا يستلزم وجود دليل معبر عند الكل) بل يمكن استنادهم إلى أدلة غير تامة عند المجتهد المتأخر (من جهة أو من جهات شتى) كالسند والدلالة والابتلاء بالمعارض الراجح.

(فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقي العلماء وغيرها «أقوال») من القرائن الخارجية (ليضيفها «أمارات» إلى ذلك) السبب المنقول (فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول إليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبداً) لأنه خبر عادل حسي ملازم عادة بانضمام سائر الأمارات لموافقة الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعبر (القطع) التعبدي (في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الإمام - عليه السلام - أو وجود دليل معبر الذي هو) أي وجود الدليل المعبر (أيضاً يرجع إلى حكم الإمام - عليه السلام - بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل) الموجود مثلاً إذا ادعى الإجماع على وجوب طهارة مسجد الجبهة، فيؤخذ من ذلك اتفاق أرباب الكتب ويضاف إليه

سائر الأمارات، فيقطع بحكم الإمام الواقعي، أو يقطع بوجود خبر معتبر دال على وجوب طهارة المسجد، فيكون مضمونه حكماً ظاهرياً للإمام - عليه السلام - لأنه حكم قطعاً بالتعبّد به (لكنّه) أي إضافة سائر الأمارات إليه وتنزيله منزلة المحصل (أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعتمد وإلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد كما عرفت سابقاً) من أنّ أدلة التعبّد بخبر الواحد تدل على وجوب ترتيب معناه المطابقي أو التضمّني أو الالتزامي دون ما يقارنه أحياناً.

(ومن ذلك) أي من أنّ القدر الثابت من الاتفاق مما لا يستلزم بنفسه مطابقة الإمام - عليه السلام - أو وجود الدليل المعتمد (ظهر أنّ ما ذكره هذا البعض) أي التستري - ره - (ليس تفصيلاً في مسألة حجية الإجماع المنقول) أي ليس مقصوده أنّ هذه الإجماعات المنقولة بعضها ملازم لقول الإمام أو وجود الدليل المعتمد فهو حجة، وبعضها لا يلزم أحدهما فليس بحجة إذ علمت أنّ القدر الثابت من الاتفاق لا يلزم أحدهما أبداً (ولا قولاً بحجّيته في الجملة من حيث إنه إجماع) أي ولا يقول بأنّ الإجماع المنقول بما هو إجماع (منقول) جزء الحجة بل يقول بأنّ القدر الثابت منه بما هو خبر عادل حتّى جزء الحجة، والسبب كما قال (وإنّما يرجع محصله) أي كلام التستري (إلى أنّ الحاكي للإجماع يصدق فيما) أي في المقدار الذي (ينجبره عن حس، فإن فرض كون ما ينجبره عن حس ملازماً بنفسه أو بضميمة أمارات أخر لصدور الحكم الواقعي) عن الإمام (أو) صدور الحكم الظاهري وهو (مدلول الدليل المعتمد عند الكل كانت حكايته) أي ما ينجبره عن حس (حجة لعموم أدلة حجية الخبر في المحسوسات وإلا فلا.

وهذا) أي وجوب تصديق العادل فيما ينجبره عن حس إذا كان بنفسه أو بانضمام سائر الأمارات ملازماً للحكم الواقعي أو الظاهري (يقول به كل من



يقول بحجية الخبر في الجملة) ولو في المحسوسات فقط فلا ربط لذلك بحجية الإجماع المنقول بما هو.

(وقد اعترف) التستري - ره - (بجريانه) أي وجوب تصديق المخبر فيما يخبر به عن حس (في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء) ولما فرغ عن البحث في نقل الإجماع شرع في البحث في نقل التواتر للمناسبة بينهما من جهة أن كلاً من الإجماع والتواتر يوجب العلم بقول الإمام - عليه السلام - فناقل الإجماع وناقل التواتر كلاهما ينقلان سبب علمهما.

فقال: (ومن جميع ما ذكرنا) من أن ناقل الإجماع ينقل قول الإمام - عليه السلام - عن حدس مستند إلى مباد حسية غير ملازمة عادة لقول الإمام - عليه السلام - فلا يشمل دليل حجية الخبر (يظهر الكلام في المتواتر المنقول) كأن يقول بلغني بالتواتر أن الصادق - عليه السلام - قال كذا (وإن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته «خبر») أي لا يثبت تواتره (ولو قلنا بحجية خبر الواحد).

أقول: إذا قال الشيخ - ره - أخبرني زرارة أن الصادق - عليه السلام - قال كذا فهو خبر عادل يثبت به قول الإمام - عليه السلام - بالواسطة إذ يشمل أدلة حجية الخبر على تفصيل في محله وإذا قال بلغني بالتواتر أن الصادق - عليه السلام - قال كذا، فهو كنقل الإجماع إخبار عن سبب علمه بحكم الإمام - عليه السلام - فإن كان السبب تاماً عند الكل كاتفاق علماء الأعصار في نقل الإجماع، وأخبار الألف في نقل التواتر، كان خبره حجة أي يثبت به الإجماع والتواتر ويكون من نقل السنّة بلا واسطة، ويترتب أي أثر فرض هذه الأمور وإلا فلا، وقد عرفت أن ناقل الإجماع نقل ما هو إجماع في نظره أي سبب لعلمه، وكذا ناقل التواتر (لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة تفيد العلم للسامع).

وبعبارة أخرى: المتواتر هو الخبر الذي أخبر به جماعة أوجب إخبارهم العلم للسامع، وهذا ليس له حد محدود بل يتفاوت فيه الأشخاص كما قال: (و

يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به) وصدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - (فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً) أي لا يوجب ثبوت قول الإمام - عليه السلام - بلا واسطة (لأن المفروض أن تحقق مضمون التواتر) أي صدور الحكم عن الإمام - عليه السلام - (ليس من لوازم اخبار الجماعة) قوله (الثابت بخبر العادل) صفة لاخبار الجماعة.

(نعم لو) لم يقل بلغني بالتواتر بل (أخبر بأخبار جماعة يستلزم عادة لتحقيق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازماً لاخبار الجماعة، كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته) هذه قرينة على إرادة الموت الحقيقي (كان) هذا الخبر حجة وكان (اللازم من قبول خبره) أي معنى حجية خبره (الحكم بتحقيق الملزوم وهو اخبار الجماعة فيثبت) للمنقول إليه (اللازم وهو تحقق موت زيد، إلا أن لازم من يعتمد على الإجماع المنقول وإن كان اخبار الناقل مستنداً إلى حدس) غير ضروري أي (غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به) أي لازم ذلك (هو القول بحجية التواتر المنقول) لا اشتراكها في أن الناقل تحدى بحكم الإمام - عليه السلام - من مباد حسية غير ملازمة عادة لقول الإمام - عليه السلام - .

(لكن ليعلم) أن الآثار التي تترتب على التواتر المنقول بعضها يترتب على المخبر به أي موت زيد كتقسيم أمواله وغير ذلك، وبعضها يترتب على صفة تواتر الخبر في الجملة، وبعضها يترتب على صفة تواتر الخبر في نظر المنقول إليه كما قال: (إن معنى قبول نقل التواتر) وحجيته (مثل الأخبار بتواتر موت زيد مثلاً يتصور على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره، أعني: موت زيد) ليثبت أحكامه من تقسيم أمواله واعتداد زوجته وهكذا (نظير حجية الإجماع المنقول بالنسبة إلى

المسألة المدعى عليها الإجماع) أي معنى حجية الإجماع المنقول أيضاً هو الحكم بثبوت المسألة المدعى عليها الإجماع كوجوب طهارة المسجد (وهذا) المعنى (هو) الذي ذكرنا أن الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه) المراد من ما أخبر به هو التواتر، والمراد من متعلقه هو موت زيد. وبالجملة لا يثبت موت زيد بلا واسطة إلا بنقل الإخبار الألف مثلاً.

(الثاني): مجرد (الحكم بثبوت) وصف (تواتر الخبر المذكور) مع قطع النظر عن ثبوت موت زيد مثلاً (ليرتب على ذلك الخبر) أعني: مات زيد (آثار المتواتر وأحكامه الشرعية كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر ثم أحكام) وصف (التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص) المنقول إليه كما لو نذر أن يكتب كل خبر متواتر عند أحد (ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص) كما لو نذر أن تحفظ كل خبر تواتر عنده.

(لا ينبغي الإشكال في أن) مقتضى عدم قبول نقل التواتر عدم العمل به على الوجه الأول بمعنى أن الموت لا يثبت بنقل التواتر بلا واسطة إلا أنه يمكن أن يثبت مع الواسطة كما مر مفصلاً، ولا على الوجه الثاني من الوجه الثاني لعدم ثبوت البلوغ إلى حد التواتر في نظره، أعني: إخبار الألف مثلاً، إذ لعل مراد الناقل من التواتر هو إخبار العشرة مثلاً والعمل به على الوجه الأول من الوجه الثاني لثبوت التواتر عند الغير، وأما (مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول) أي الحكم بثبوت الموت (وأول وجهي الثاني) أي يجب الكتابة لثبوت التواتر عند الغير.

(كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص) لعدم ثبوت الوصول إلى حد التواتر في نظر المنقول إليه، أعني: الألف حتى يجب حفظه (ومن هنا) أي من أن الآثار قد تترتب على المخبر به، وقد تترتب على صفة التواتر في الجملة، وقد تترتب على صفة التواتر في نظر هذا الشخص،

والأولان يثبتان بنقل التواتر بناء على الحجية دون الأخير (يعلم أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقر وقرآناً واقعياً قرأه النبي ﷺ) أي إن قلنا بأن وجوب القراءة من آثار القرآن الواقعي (فلا إشكال في جواز الاعتماد على) نقل التواتر أي (أخبار الشهيد - ره - بتواتر القراءات الثلاث) مضافاً إلى القراءات السبع (أعني: قراءة أبي جعفر وأخويه) أبي يعقوب وأبي بن خلف (لكن بالشرط المتقدم وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادة لتحقق القرآنية) فإذا أخبر الناقل بأنه أخبر ألف عادل بأن النبي ﷺ قرأ ملك يوم الدين يكون خبره حجة للملازمة العادية بين أخبار الألف وقراءة النبي ﷺ فيثبت تعبداً كون ملك يوم الدين قرآناً واقعياً فيجوز قراءته في الصلاة.

(وكذا لإشكال في الاعتماد) على نقل التواتر (من دون) حاجة إلى (الشرط إن كان الحكم) أي وجوب القراءة في الصلاة (منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة) ولو عند الغير فيقرأ في الصلاة القراءة التي ادعى الشهيد تواترها (فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءة عند الشهيد بأخباره) أي على حسب أخباره (و) أمّا (إن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارئ) المصلي (أو مجتهده فلا يجدي أخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات) لعدم العلم بأن مراد الشهيد من التواتر هو أخبار العشرة مثلاً أو أخبار المائة فرضاً (وإلى أحد الأولين) الثابتين بنقل التواتر وهما كون وجوب القراءة منوطاً بالقرآن الواقعي أو المتواتر في الجملة (ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات) الثلاث (مستنداً إلى أن) أي دليلهم على الجواز هو أن (الشهيد) الأول (والعلامة - فدر سرما - قد ادعى تواترها؛ وإن هذا) أي نقل التواتر (لا يقصر عن نقل الإجماع) لأنّ كلاهما نقل دليل علمي (وإلى الثالث) الذي لا يثبت بنقل التواتر وهو كون وجوب القراءة منوطاً بالتواتر عند القارئ أو عند مجتهده (نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الأردبيلي - فدر سرما - حيث اعترضوا على المحقق والشهيد) الثانيين (بأنّ هذا) أي

الحكم بجواز القراءة بتلك القراءات لنقل تواترها (رجوع عن اشتراط التواتر) عند القارئ أو مجتهده (ولا يخلو نظرهما) أي صاحب المدارك والأردبيلي (عن نظر) لأن وجوب القراءة منوط بالقرآن الواقعي وهو يثبت بنقل التواتر بالشرط المتقدم (فتدبر والحمد لله وصلى الله على محمد وآله و لعنة الله على أعدائهم أجمعين).

## الكلام في الشهرة

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جلّ) أي أكثر (الفقهاء المعروفين) في الأعصار، فالشهرة في زمن العلامة مثلاً إنّما تحصل بفتوى أكثر المعروفين من زمن الفتوى إلى زمن العلامة، وفي زماننا تحصل بفتوى أكثر المعروفين من زمن الفتوى إلى زماننا (سواء كان في مقابلتها «شهرة» فتوى غيرهم «جل» بخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم، ثم إنّ المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة) أي من باب انسداد باب العلم أو من باب جزء السبب الكاشف كما مر (بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصة وإلاّ) أي وإن لم يكن المقصود ذلك (فالقول بحجيتها) من باب جزء السبب أو (من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إنّ منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران:

أحدهما: ما يظهر من بعض من أنّ أدلة حجية خبر الواحد يدل على حجيتها «شهرة» بمفهوم الموافقة) أي بطريق الأولوية (لأنّه ربما يحصل منها الظن الأقوى من) الظن (الحاصل من خبر العادل) فإذا كان خبر العادل حجة لإفادة الظن تكون الشهرة أولى بالحجية لقوة الظن فيها (وهذا خيال ضعيف تخيّل بعض) لعلّه صاحب الرياض -هـ- (في بعض رسائله) الذي صنّفه في الشهرة (ووقع

نظيره «خيال» من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجة الشيعاء الظني وهو في الموضوعات نظير الشهرة في الأحكام (بكون الظن الحاصل منه «شيعاء» أقوى من الحاصل من شهادة العدلين) فإذا كان شهادتهما حجة في الموضوعات، فالشيعاء أولى بالحجية.

(ووجه الضعف) أمران: أحدهما: قوله (انّ الأولوية الظنية أوهن «أشدّ وهناً» بمراتب من الشهرة).

اعلم، أنّ قياس الأولوية هو إجراء حكم الأصل إلى الفرع بالأولوية أي لكون المناط في الفرع أشد من الأصل ثم إن كان المناط قطعياً جاز القياس، مثلاً إنّنا نقطع بأنّ مناط حرمة الأف هو العقوق للوالدين، وهذا المناط أقوى في سائر مراتب الإيذاء، فتحرم بالأولوية، وإن كان ظنياً فلا كما فيما نحن فيه فإنّ كون مناط حجية الخبر هو الظن بما هو أمر مظنون لامقطوع لاحتمال كونه حجة تعبداً أو كون المناط خصوص الظن الخبري لا الظن بما هو، فلا يجوز قياس الشهرة به ثم إنّ منصب القياس أدنى من الشهرة بأربع مراتب فكيف يمكن إثبات حجيتها به لأنّ الشهرة مظنون الحجية، وأمّا القياس فليس بمظنون الحجية ولا محتملها ولا يظن عدم حجيتها بل يقطع بعدم حجيتها للنهي الشرعي (فكيف يتمسك بها «أولوية» في حجيتها) أي لا معنى لإثبات حجية شيء مظنون الحجية بشيء يقطع بعدم حجيته.

ثانيهما قوله: (مع أنّ الأولوية ممنوعة) هنا (رأساً للظن بل العلم بأنّ المناط والعلة في حجية الأصل) أي خبر العادل (ليس مجرد إفادة الظن) أي ليس تمام المناط في حجية خبر العادل هو الظن بما هو حتى يقال، فالشهرة أولى بالحجية بل المناط الظن الحاصل من خبر العادل.

(وأضعف من ذلك) الخيال (تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة) حاصله: أنّك قد عرفت أنّ صاحب الرياض استفاد حجية

الشهرة من حجية خبر الواحد بقوة الظن وسماه بمفهوم الموافقة، والحال أنه قياس الأولوية، والفرق أن الثاني هو استفادة حكم الفرع من الأصل بتنقيح المناط بأن يقال مناط وجوب القصاص عند قطع الرقبة هو القتل العدواني وهذا أقوى فيما قتل الشخص بتفكيك أعضائه، وما نحن فيه من هذا القبيل لو سلم، وأما الأول فهو استفادة حكم الفرع من ظاهر الدليل اللفظي كم قال (مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهَا أُمَّ﴾) فيعلم من منطوقه حرمة الأف ومن مفهومه حرمة سائر مراتب الإيذاء.

(الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة على ذلك) أي حجية الشهرة الفتوائية (ففي الأولى قال زرارة قلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان) لعل الخبر في اصطلاح أهل الحديث هو ما لا ينقله الإمام - عليه السلام - عن النبي ﷺ والحديث هو ما ينقله - عليه السلام - عنه ﷺ (المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال - عليه السلام - : خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران، مأثوران عنكم، قال - عليه السلام - : خذ بما يقوله أعدلهما . الخبر) وتقريب الاستدلال بوجهين:

أحدهما: قوله: (بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور) بمعنى أن مورد السؤال وإن كان هو الرواية إلا أن قوله - عليه السلام - خذ بما اشتهر معناه خذ بكل شيء مشهور (رواية كان أو فتوى) .

ثانيهما، قوله (أو إن إناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسه وإن لم يكن في الرواية) أي سلّمنا أن المراد من الموصول هو خصوص الرواية إلا أنه - عليه السلام - لما جعل مناط وجوب أخذ الرواية هو الشهرة حيث قال: خذ بالرواية المشهورة، يعلم منه أن الشهرة بما هي هي معتبرة وإن كانت في الفتوى.

(وفي المقبولة) الواردة في تعارض القضاوتين الناشئ عن تعارض الروائتين (بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة، قال - عليه السلام - : ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك) «أي يلاحظ الرواية المجمع عليها في الواقعة المتنازع فيها» فيؤخذ ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا يرب فيه وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشه) كالخبر والحكم المجمع عليهما (فيتبع، وأمر بين غيه) كالخبر والحكم المخالفين للإجماع (فيجتنب، وأمر مشكل) كالخبر والحكم الشاذين (يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ الشبهات وقع في المحرمات) الواقعية (وهلك من حيث لا يعلم) أي من طريق الغفلة وعدم العلم (قلت: فإن كان الخبران عنكم) كلاهما (مشهورين قد رواهما الثقات عنكم إلى آخر الرواية، بناء على أنّ المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور).

اعلم، أنّ الاستدلال بالمقبولة على حجية الشهرة يتوقف على أمرين:

أحدهما: اثبات أنّ المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور لا المجمع عليه المصطلح واستدل عليه المصنف بقوله: (بقرينة إطلاق المشهور عليه «مجمع عليه» في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور) فكأنّه - عليه السلام - قال: ينظر إلى ما كان المشهور بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فإنّ المشهور لا يرب فيه .

ثانيهما: إثبات أنّ المراد هو الأعم من المشهور رواية، والمشهور فتوى، واستدل عليه المصنف - ره - بقوله: (فيكون في التعليل بقوله فإنّ المجمع عليه - إلى آخره - دلالة على أنّ المشهور مطلقاً) رواية كان أو فتوى (مما يجب العمل به وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية).

حاصل التقريب أنّه - عليه السلام - وإن حكم أولاً بوجوب الأخذ بخصوص



الرواية المشهورة وطرح الرواية الشاذة، إلا أنه - عليه السلام - علّل ذلك ثانياً بقوله فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وهذا التعليل شامل للرواية والفتوى، أمّا من جهة أنّ الموصول أعني: الألف واللام ظاهر في ارادة الأعم، وإمّا من جهة أنّ المراد من الموصول وإن كان هو خصوص الرواية بقريئة السؤال والجواب إلاّ أنّه - عليه السلام - لما جعل مناط وجوب الأخذ وعدم الريب في الرواية المشهورة هو الشهرة يعلم منه أنّ الشهرة بما هي معتبرة.

(ومّا يؤيد إرادة الشهرة من الإجماع) في الموضوعين (أنّ المراد لو كان الإجماع الحقيقي) بأن يكون الحكم متفقاً عليه والرواية ممّا اتفقوا على تدوينها (لم يكن ريب في بطلان خلافه مع أنّ الإمام - عليه السلام - جعل مقابله «إجماع» ممّا فيه الريب) حاصله: أنّ الأمر هنا دائر بين حمل المجمع عليه في الموضوعين على المشهور أو حمل المشهور على المجمع عليه لاسبيل إلى الثاني لأنّه - عليه السلام - جعل المجمع عليه «مما لا ريب فيه» كما هو صريح الرواية وجعل مقابله وهو الشاذ ممّا فيه ريب كما تأتي قرائنه عند ذكر أخبار التثليث في باب الاحتياط، ومعلوم أنّ الشاذ إنّما يكون ممّا فيه ريب إذا وقع في قبال المشهور إذ لو وقع في قبال المجمع عليه الاصطلاحي يكون ممّا لا ريب في بطلانه لا ممّا فيه ريب، فتعيّن حمل المجمع عليه على المشهور.

(ولكن في الاستدلال بالروايتين) على حجية الشهرة الفتوائية (مما لا يخفى من الوهن . أمّا الأولى فيرد عليه) أمران :

أحدهما: قوله: (مضافاً إلى ضعفها) سنداً لعدم ذكر اسم الإمام - عليه السلام - (حتى أنّه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية كما لمحدث البحراني) .

ثانيهما: قوله: (إنّ المراد بالموصول) في قوله: خذ بما اشتهر (هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور) لنا على ذلك شاهدان : أحدهما، التبادر لأنّ المسبوقية وطلب تعيين ما يجب العمل به من الحديثين يمنع

عن ظهور الموصول في العموم (ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحب إليك، قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر) يعلم أن المراد خصوص المسجد الذي كان الاجتماع فيه أكثر و (لم يحسن للمخاطب أن) يحمل الموصول للعموم و(ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر) مسجداً كان أو (بيتاً كان أو خاناً «مضيف» أو سوقاً وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين) بقولك (ما كان أكبر) فإن المتفاهم منه هو إرادة الرمان الأكبر لا كل شيء أكبر.

(والحاصل: أن دعوى العموم في المقام) أي في أمثال ما نحن فيه مما كان مسبقاً بطلب التعيين (لغير الرواية مما لا يظن بأدنى التفات) وأما إناطة الحكم بالاشتهار، ففيه: أنه لم يجعل الشهرة بما هي مناطاً لوجوب أخذ الرواية المشهورة حتى يعلم من ذلك اعتبارها بما هي مطلق بل جعل خصوص شهرة الرواية مناطاً للترجيح .

ثانيهما: قوله: (مع أن الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فقوله يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران، أوضح شاهد على أن المراد الشهرة في الرواية الحاصلة بأن تكون الرواية مما اتفق) الجل أو (الكل) أي جميع المحدثين (على روايته أو تدوينه) في كتب الأحاديث المسماة بالأصول الأربعمئة.

حاصله: أن الشهرة في الطرفين إنما تعقل في الروائتين بأن يتفق الأكثر على روايتهما معاً كما يعقل كونها معاً مجتمعاً عليهما بأن يتفق الكل على روايتهما كما قال: (وهذا) الوصف (مما يمكن اتصاف الروائتين المتعارضتين به «وصف»)، وأما الفتوى فلا يعقل في طرفيها الشهرة أو الإجماع كما لا يخفى وحيث فرض السائل الشهرة في الطرفين فيعلم من ذلك أن المراد سؤالاً و جواباً هو الحديث فقط.

(ومن هنا) أي من أن المراد من الموصول في قوله: خذ بما اشتهر، هو خصوص الرواية المشهورة بقريئة السؤال عن تعيين ما يجب الأخذ به من الخبرين، وبقريئة فرض الشهرة في الطرفين، وأن مناط وجوب الأخذ ليس الشهرة بما هي

(يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة) بمعنى أن المراد من الموصول في قوله، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه هو الرواية للقرينتين المذكورتين، ومناطق نفي الريب ووجوب الأخذ ليس هو مجرد الشهرة (وأنته) أي هذا مضافاً إلى أنه لاوجه لحمل المجمع عليه في الموضوعين على المشهور إذ (لاتنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى يصرف أحدهما عن ظاهره بقريضة الآخر).

حاصله: أنّ المشهور والمجمع عليه كلاهما بمعنى واحد وهو الواضح المتفق عليه فليس بينهما منافاة حتى يقال بأنّه يدور الأمر بين حمل المجمع عليه على المشهور، أو العكس ولاسبيل إلى الثاني إلى آخر ما تقدم، فكأنّه - عليه السلام - قال ينظر إلى ما كان معروفاً مجمعاً عليه بين أصحابك فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمعروف مجمع عليه، فإنّ الرواية المعروفة المجمع عليها لاريب فيه كما قال: (فإنّ إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنّما هو إطلاق حادث مختصّ بالأصوليين وإلاّ) أي وإن لم يكن هذا الإطلاق حادثاً (فالمشهور) في اللغة (هو الواضح المعروف) المتفق عليه (ومنه) أي من المشهور بالمعنى المذكور (شهر فلان سيفه وسيف شاهر) أي ظاهر.

وبالجملّة المراد من الموصول خصوص الرواية ولا حاجة إلى حمل المجمع عليه على المشهور الاصطلاحي بل المشهور والمجمع عليه متحدان في المعنى.

(فالمراد) بالمقبولة (أنّه يؤخذ بالرواية التي) هي مجمع عليها أي (يعرفها) جميع أصحابك ولاينكرها أحد منهم ويترك ما لايعرفه إلاّ الشاذ ولايعرفها الباقي فالشاذ « ١٠ نفرات مثلاً» مشارك مع المشهور « ٩٠ نفر مثلاً» في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لايشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة ولهذا) أي لكون المشهور هو ما يعرفه الكل، والشاذ هو ما يعرفه البعض (كان الرواية المشهورة من قبيل بيّن الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلاّ) أي وإن لم يكن كذلك (فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث).

توضيحه: أن الإمام - عليه السلام - بعد الحكم بأخذ المشهور المتفق عليه وترك الشاذ ثلث الأمور، وقال إنها الأمور الثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، ثم استشهد بتثليث الرسول ﷺ حيث قال: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، من ترك الشبهات نجى من المحرمات، إلى آخر الحديث ومعلوم أن الاستشهاد به إنما هو لتأييد قوله وأمر مشكل يرد إلى أهله، لأن متابعة بين الرشد واجتناب بين الغي لا يحتاج إلى الاستشهاد، ومعلوم أيضاً أن مراده - عليه السلام - هو أن المشهور بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل لأنه من قبيل بين الغي وإلا لم يكن وجه للتثليث ولا للاستشهاد بتثليث النبي ﷺ ومعلوم أيضاً أن كون المشهور المتفق عليه بين الرشد والشاذ من المشكل إنما يتم في الروايتين لافي القولين بديهية أن أحد القولين إذا كان مشهوراً متفقاً عليه يكون هو بين الرشد والآخر بين الغي لا من المشكل.

(ومما يضحك الثكلي في هذا المقام، توجيه قوله «راوي» هما معاً مشهوران) حاصله: أنك قد عرفت أن الراوي فرض الشهرة في كلا الطرفين، وأنه تتصور في طرفي الرواية دون الفتوى، ولكن بعضهم وجه ذلك (بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى، وفي عصر آخر على خلافها كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين) كما في مسألة تنجس ماء البئر وعدمه، والوجه في بعد هذا التوجيه هو أن الشهرة الكذائية لم تقع في زمن الأئمة حتى يسأل عن حكمها (فتدبر) لعلّه إشارة إلى أن السؤال عن حكم شيء لا يتوقف على وقوعه حين السؤال.

## الكلام في الخبر الواحد

(ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد) قوله (في الجملة) إشارة إلى ما يأتي من اختلافهم في أنّ المعبر هو

خبر العادل أو الثقة أو ما ظن صدوره وغير ذلك من الاختلاف (عند المشهور بل كاد أن يكون) في هذه الأعصار (إجماعاً) لأن المخالف على تقدير وجوده في غاية القلة.

(اعلم، أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج - عليهم السلام - موقوف على مقدمات ثلاث:

الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجة) بأن لا يكون كذباً أو اشتهاً.

(الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله لاعلى وجه آخر من تقية وغيرها)

كالامتحان.

(الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدعى، وهذا) أي ثبوت الدلالة (يتوقف

أولاً على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية وثانياً، على تعيين المراد منها «ألفاظ» وأن

المراد مقتضى وضعها أو غيره، فهذه أمور أربعة) مثلاً إذا ورد في الرواية تيمم

بالصعيد فاستفادة الحكم منه موقوف أولاً: على صدوره عن المعصوم إذ لو كذب

به أو اشتبه به الناقل فلا فائدة فيه، وثانياً: على صدوره لبيان المقصد الجدي دون

التقية مثلاً، وثالثاً: على فهم معاني ألفاظه بأن يقال لفظ الصعيد وضع لمطلق وجه

الأرض، ورابعاً: على فهم المراد من ألفاظه بأن يقال المراد هو مطلق وجه الأرض.

(قد أشرنا إلى كون الجهة) الأخيرة وهي الجهة (الثانية من المقدمة الثالثة من

الظنون الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي) وبعبارة أخرى: قد مرّ مفصلاً أن

الظن بالمراد الناشئ عن أصالة عدم القرينة ظن خاص، فبعد العلم بأن الصعيد

وضع لمطلق وجه الأرض يجري أصالة عدم القرينة ويحصل الظن بارادة الموضوع

له وهو حجة (و) أشرنا (إلى أن الجهة الأولى منها «ثالثة») أي تعيين أوضاع

الألفاظ (مما) يحتاج إلى العلم (و) لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من

الظنون الخاصة وإن لم نستبعد الحجية أخيراً.

وأما المقدمة الثانية) وهي صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي (فهو أيضاً

ثابت بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي) أي الأصل المذكور (حجة لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف) أو امتحان أو مزاح (ولذا) أي لكون هذه القاعدة متفقاً عليها (لا يسمع دعواه) أي إرادة خلاف المقصود (ممن يدّعيه) أي إرادة خلاف المقصود، فإذا قال: بعت داري، ثم قال: أردت المزاح، لا يسمع منه (إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته) أي إذا لم يكن قرينة على المزاح.

(أما المقدمة الأولى) وهي صدور الكلام عن الحجة (فهي التي عقد لها مسألة حجية أخبار الأحاد فمرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة، أعني: قول الحجة أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا يثبت إلاّ بما يفيد القطع من التواتر والقرينة، ومن هنا) أي من أنّ مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة هل تثبت بخبر الواحد أم لا (يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة ولا حاجة إلى تجشّم «زحمت» دعوى أنّ البحث عن دليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل).

أقول: لاشك في أنّ البحث في موضوع العلم من قبيل المبادئ والبحث عن عوارضه من قبيل المسائل، ومحصل الكلام أنّ القمي - ره - ذهب إلى أنّ موضوع علم الأصول الدليل بوصف دليّته أي الكتاب بوصف دليّته، والخبر بوصف دليّته وهكذا، وعليه فالبحث في دليّة شيء كالخبر من مبادئ علم الأصول لا من مسائله، لأنّه بحث في أنّ الخبر متصف بالدليّة ليكون موضوعاً للأصول أم لا، لا عن عوارضه بعد موضوعيته كالتعارض، وأجاب الفصول بأنّ موضوع الأصول ذات الدليل أي الكتاب مع قطع النظر عن دليّته، والخبر مع قطع النظر عن دليّته وهكذا، وعليه فالبحث عن دليّة شيء بحث عن عوارض الموضوع فيكون من المسائل، والماتن - ره - سلم كون موضوع الأصول الدليل بوصف

الدليلية، ومع ذلك لا يسلم كون البحث عن دليلية شيء من قبيل المبادئ لأن موضوع الأصول عنده منحصر في الأربعة، ودليليتها مفروغ عنها، والبحث في دليلية الخبر بحث عن عوارض الموضوع، أعني: السنّة لرجوع البحث إلى أنّ السنّة هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟

(ثم اعلم، أنّ أصل وجوب العلم بالأخبار) أي مع قطع النظر عن كونها قطعية الصدور وعدمه ظناً خاصاً أو مطلقاً (المدونة في الكتب المعروفة مما أجمع عليه في هذه الأعصار بل لا يبعد كونه «وجوب» ضروري المذهب، وإنّما الخلاف في مقامين :

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة الصدور، فقد ذهب شاذمة من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور، وهذا قول لا فائدة في بيانه) كقولهم بانّا نعلم أنّه كانت عند القدماء كتب الحديث من زمن الأمير - عليه السلام - إلى زمن أرباب الكتب الأربعة كانوا يعتمدون إليها في الأحكام مع تمكّنهم من الوصول إلى الأئمة - عليه السلام - -- ومع علمهم بأنّ المتمكن من العلم لا يجوز له الأخذ بغيره، فعلم أنّ هذه الأحاديث كلها صحيحة مقطوعة.

(والجواب عنه) كقولنا بأنّه إن كان المراد القطع بالصحة في الجملة فهو لا يجدي، وإن كان المراد القطع بصدور الكل فتتبع الأخبار وكلمات العلماء الأخبار يشهد بفساد ذلك واعتمادهم بها إنّما هو لحجية الخبر عند العقلاء كما يأتي (إلا التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم) أي فائدة التعرّض منحصر في أن لا يحصل هذا الوهم للآخرين كما حصل لهم (وإلا) أي ولو قطع النظر عن هذه الفائدة فلا فائدة أخرى إذ لا يؤثر هذه الأجوبة للأخباري لأنّه قاطع بالصدور كما قال: (فمدعى القطع لا يلزم) أي لا يجاب (بذكر ضعف مبنى قطعه، و قد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكره وبيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

الثاني: أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا، فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس - قدر سرحم - المنع وربما نسب إلى المفيد - نده - حيث حكي) المحقق (عنه في المعارج أنه قال: إن خبر الواحد القاطع للعدر) أي الحجة (هو الذي يقترن إليه دليل) أي قرينة (تفضي بالنظر إلى العلم) أي يؤدي التأمل فيه إلى العلم (وربما يكون ذلك) الدليل والقرينة (إجماعاً أو شاهداً من عقل، وربما ينسب) القول بعدم الحجية (إلى الشيخ - ره - كما سيجيء عند نقل كلامه، وكذا) نسب (إلى المحقق بل إلى ابن بابويه بل في الوافية أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو عجيب.

وأما القائلون بالاعتبار) من باب الظن الخاص (فهم مختلفون من جهة أنّ المعبر منها كل ما في الكتب الأربعة) صحيحاً كان أو غيره خالف المشهور أم لا (كما يحكى عن بعض الأخباريين أيضاً وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور، أو أنّ المعبر بعضها وانّ المناط في الاعتبار بناء على اعتبار البعض (عمل الأصحاب) صحيحاً كان أو غيره (كما يظهر من كلام المحقق أو عدالة الراوي) سواء عمل به الأصحاب أم لا (أو) يكفي (وثاقته أو) المناط (مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة) من العدالة والوثاقة (في الراوي أو غير ذلك من التفصيلات في الأخبار) كالتفصيل بين ما حصل منه الظن الاطمئنانى وبين غيره (والمقصود هنا بيان إثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي) وليس المقصود التعرض للاختلافات وأدلتها وأجوبتها (ولنذكر أولاً ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع) ووجه تقديمه هو أنّ المنع مطابق للأصل مضافاً إلى قلة مباحثه (ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز.

فنقول: أمّا حجة المانعين فالأدلة الثلاثة) أي الكتاب والسنة والإجماع.

(أمّا الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم) كقوله تعالى ﴿ولاتقف ما ليس لك به علم﴾ (والتعليل المذكور في) ذيل (آية النبأ) وهو قوله



تعالى: ﴿لئلا تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ فصدر الآية يدل على وجوب التبيّن في خبر الفاسق فقط دون العادل، إلا أنّ التعليل يدل على وجوب التبيّن من الخارج في كل خبر يحتمل فيه الندم (على ما ذكره أمين الإسلام) الطبرسي (من أنّ فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد) كما يأتي .

(وأما السنّة فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقريئة معتبرة من كتاب أو سنّة) نبويّة (معلومة مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال: أقراني) أي أمرني بالقراءة (داود بن فرق الفارسي كتابه) أي مكتوبه (إلى أبي الحسن الثالث) الهادي النقي - عليه السلام - (و) أقراني (جوابه بخطه - عليه السلام - فكتب يسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك - صلوات الله عليهم أجمعين - قد اختلفوا علينا فيه) بمعنى أنّ الناقلين مختلفون في الوثاقة وعدمها (فكيف العمل به «منقول» على اختلافه فكتب - عليه السلام - بخطه ما علمتم أنّه قولنا) إمّا بالتواتر وإمّا بالاحتفاف بالقرائن (فالتزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا).

ومثله) نقل (عن مستطرفات السرائر و) مثل (الأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنّة المعلومة) النبوية (فتدلّ على المنع عن العمل بالخبر المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار أنّ النبي ﷺ قال: ما جاءكم عنّي ما لا يوافق القرآن فلم أقله.

وقول أبي جعفر (الباقر - عليه السلام - (وأبي عبد الله) الصادق - عليه السلام - (لا يصدق علينا) أي لا تحكموا بأنّ الخبر صدر عنّا) إلا ما يوافق كتاب الله وسنّة نبيه ﷺ .

وقوله - عليه السلام - إذا جاءكم حديث عنّا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى نبين لكم) أنّه حق أولاً.

(ورواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن اختلاف) أي تفاوت (الحديث) حيث (يرويه من أثق به ومن لا أثق به قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول ﷺ فخذوا به وإلا فالذي جاءكم به أولى به) أي فلا تقبلوه منه.

(وقوله - عليه السلام - لمحمد بن مسلم: ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر) أي من عادل أو فاسق (يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به وقوله - عليه السلام - : ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وقول أبي جعفر - عليه السلام - ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح) أي نبين الصدق والكذب (من ذلك) المنقول.

(وقول الصادق - عليه السلام -) حكم (كل شيء مردود) أي مرجوع (إلى كتاب الله والسنة) النبوية المعلومة (وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف).

وصحيحة 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) أي تجدوا على هذا الحديث المنقول شاهداً من الأحاديث المعتبرة الصادرة عنا قبل نقل هذا الحديث.

والوجه في اعتبار موافقة الكتاب أو السنة أو وجود الشاهد (فإن المغيرة بن سعيد - لمة الله عليه -) كان غالباً في الصادق - عليه السلام - قتله عيسى بن موسى الوالي من قبل العباسي لإفساده بين الناس (دس «دخل» في كتب أصحاب أبي) الباقر - عليه السلام - (أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا، والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً) بمعنى أن الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة عدة منها وردت في حق المتعارضين وعدة منها وردت في مطلق المخالف

وهي بحد التواتر.

قوله: (وجه الاستدلال بها) جواب إشكال وهو أنّ الخبر الأوّل يدل على المطلب لصراحتة في أنّ ما علمتم أنّه قولنا فالتزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا، وأمّا هذه الأخبار فلا لأنها تدل طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة، ولادلالة فيها على طرح الخبر الغير المعلوم صدوره فلا ربط لها بالمدعى، فأجاب بقوله: (إنّ من الواضحات أنّ الأخبار الواردة عنهم - عليهم السلام - في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة) بالعموم والخصوص المطلق أو بالعموم والخصوص من وجه أو بالاطلاق والتقييد (في غاية الكثرة) بحيث لو لم يؤخذ بها لزم تعطيل أكثر الأحكام.

(والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنة) هي المخالفة على الوجوه الثلاثة المذكورة (وليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعدّر أو يتعسر الجمع إذ) لا يصدر من الأئمة - عليهم السلام - ما يباين الكتاب والسنة كلية، وكذلك (لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية إذ لا يصدقهم «كذابين» أحد في ذلك) أي في هذا النحو من الكذب (فما كان يصدر من الكذابين لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمة - عليهم السلام -) أي يرد منهم (في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة).

وبالجملة المراد من المخالفة هي المخالفة بنحو العموم المطلق أو من وجه، والخبر المخالف لهما كذلك لا ينحصر صدوره في الكذابين بل كثيراً ما صدر عنهم - عليهم السلام - أيضاً (فليس المقصود) أي إذا دلت هذه الأخبار على طرح الخبر المخالف لهما مع كثرة صدور الخبر المخالف لهما عنهم - عليهم السلام - فيعلم أنّه ليس المقصود (من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة إلّا عرض ما كان منها «أخبار» غير معلوم الصدور عنهم) إذ لو كان المقصود طرح المخالف مطلقاً أي سواء علم صدوره عنهم - عليهم السلام - أم لا فيلزم انحصار الحجة في الكتاب والسنة، وعدم حجية الخبر أصلاً لأنّ الخبر إن خالف الكتاب والسنة يطرح وإن وافقهما،

فيعمل بهما لابلخبر، وهذا فاسد لأنه يلزم من الاقتصار بهما تعطيل أكثر الأحكام سيّما في العبادات (وأنّه) أي الخبر المحتمل صدوره عنهم - عليهم السلام - أو عن الكذابين (إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو وإلا فليتوقف فيه لعدم إفادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة).

قوله: (ثم إنّ عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ - ره - في العدة).

حاصل الاشكال: هو أنّ المراد من الخبر المحفوف بالقرينة هو الخبر الموافق للكتاب أو السنّة أو الإجماع أو العقل كما ذكر الشيخ في العدة، إلّا أنّ المذكور في الأخبار هو موافقة الكتاب و السنّة فقط، فأجاب بقوله: (لأنّ مرجعها) أي الإجماع والعقل (إلى الكتاب والسنّة كما يظهر بالتأمّل) أمّا الإجماع فلتضمّنه قول المعصوم، وأمّا العقل فلأنّه كلما حكم به العقل حكم به الشرع (ويشير إلى ما ذكرنا من أنّ المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنّة) ليس مطلق الخبر المخالف للكتاب والسنّة بل (هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض) هذه (الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية) فالمقصود من العرض هو النجاة عن الأخبار المكذوبة، ومن المعلوم أنّها لا يكون إلّا بين الأخبار الغير المعلوم صدورها.

(وأمّا الإجماع فقد ادّعاه السيد المرتضى - قدّس سرّه - في مواضع من كلامه وجعله) أي العمل بالخبر الواحد (في بعضها «مواضع» بمنزلة القياس في كون ترك العمل به «خبر» معروفاً من مذهب الشيعة) كما أنّ ترك العمل بالقياس معروف شائع من طريقتهم (وقد اعترف بذلك) الإجماع (الشيخ على ما يأتي في كلامه، إلّا أنّه أوّل معقد الإجماع بإرادة الأخبار) الضعيفة (التي يرويها المخالفون) أي قال بأنّ مراد المجمعين هو المنع عن العمل بالخبر الضعيف (وهو) أي نقل الإجماع (ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال: لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية) فإنّ

ظاهر هذا اللفظ شامل للخبر الواحد (إلا في شهادة العدلين و) قول أهل الخبرة في ما لانصر فيه من (قيم المتلفات و أروش ) أي نواقص (الجنايات) أي الجراحات الواردة على الحيوانات.

(والجواب أما عن الآيات ، فبأنها) لاتدل على المنع عن العمل بالظن في الفروع لاحتمال إرادة المنع عن الرجوع إلى الظن في الأصول الاعتقادية و(بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بها سيجيئ من الأدلة) الأربعة على حجية خبر الثقة فتحمل الآيات بسائر الظنون.

(وأما عن الأخبار فعن الرواية الأولى) الصريحة في دعوى المانعين (فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد) لأنها تمنع عن حجية نفسها أيضاً (وأما أخبار العرض على الكتاب فهي وإن كانت متواترة بالمعنى) بمعنى أنها متواترة في الدلالة على عدم حجية الخبر الظني الصدور المجرد عن القرينة وإن اختلفت عباراتها (إلا أنها بين طائفتين إحداهما ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب، والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب) فالطائفة الأولى يمنع عن الخبر الذي وجد مضمونه في الكتاب وخالفه، والثانية تشمل مطلق الخبر أي سواء وجد مضمونه في الكتاب وخالفه أو لم يوجد فيه أصلاً إذ في كلا الفرضين يصدق أنه لا يوافق القرآن والسنة كما قال: (أما الطائفة الأولى فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة) لعدم صدق المخالف حيثئذ .

حاصل الجواب: أنّ الطائفة الأولى أخص من المدعى، لأنّ المدعى عدم حجية الخبر الواحد المجرد سواء خالف الكتاب والسنة أو لم يوجد مضمونه فيها أصلاً، وهذه الطائفة تدل على طرح المخالف فقط دون ما لم يوجد مضمونه فيها أصلاً.

(فإن قلت: ما من واقعة إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات

الكتاب). حاصله: أن حكم كل شيء موجود في القرآن ومستفاد من عموماته، وحينئذ فكل خبر وافقه يؤخذ به وكل خبر خالفه يطرح إلا أن يكون قطعي الصدور فيخصص به الكتاب كما قال (المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ وقوله ﴿إنما حرم عليكم الميتة...﴾) أي لاغير (و ﴿كلوا مما غنمتم حلالاً طيباً...﴾ و ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ونحو ذلك) فكل خبر إما موافق للكتاب وعموماته فيؤخذ به، وإما مخالف له فيطرح إلا ما قطع بصدوره (فالأخبار) الأحاد (المخصصة لها «عمومات» كلها و) المخصصة (لكثير من عمومات السنة القطعية) في العبارة إشارة إلى أن عمومات آيات الأحكام كلها مخصصة، وعمومات السنة أكثرها مخصصة (مخالفة) أي يصدق عليها أنها مخالفة (للكتاب والسنة) فتطرح.

(قلت: أولاً: إنه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصاً مثل هذه العمومات) التي صارت موهونة لورود مخصصات كثيرة فيها أي لا يعد ذلك (مخالفة) بمعنى أن الأحكام التي تستفاد من عمومات الكتاب والسنة لا يصدق عرفاً أنها موجودة في الكتاب والسنة، والأخبار التي تخصص عمومات الكتاب والسنة لا يصدق عليها أنها مخالفة للكتاب والسنة، مثلاً إذا ورد في الكتاب أكرم العلماء وورد في الخبر أنه لا تكرم النحاة، لا يصدق أن وجوب إكرام النحاة موجود في الكتاب، ولا يصدق أن هذا الخبر مخالف له، وسيأتي محامل ثلاثة لهذه الطائفة (وإلا لعدت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمة المخالفة لعمومات الكتاب والسنة النبوية مخالفة للكتاب والسنة) أي لو كان المراد من المخالفة مطلق المخالفة ولو بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فيكون مقتضى هذه الطائفة طرح كل خبر مخالف لها ولو كان معلوم الصدور، فيلزم انحصار الحجة في الكتاب وتعطيل أكثر الأحكام كما مرّ في وجه الاستدلال.

(غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ فيخرج

عن عموم أخبار العرض) أي غاية الأمر أنّ المحذور المذكور، أعني: انحصار الحجّة في الكتاب وتعطيل أكثر الأحكام يندفع بالالتزام بالتخصيص بأن يقال: الأخبار المقطوع صدورها المخالفة للكتاب والسنة بالعموم والخصوص خرجت عن أخبار العرض، وهذا الالتزام لاسبيل إليه لأنّ هذه العمومات آية عن التخصيص كما قال: (مع أنّ الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنّها تأبى عن التخصيص) لأنّها بصدد الإنذار والتحذير عن مخالفة الكتاب الموافق لحكم العقل.

وبالجمله طريق النجاة منحصر في أن يقال بأنّ هذه الطائفة لاتشمل من الأوّل الأخبار المخالف لهما بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، لأنّها تشمل كل مخالف وخرج منها مقطوع الصدور (وكيف ترتكب التخصيص في قوله - عليه السلام- «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» وقوله «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل».

وقوله - عليه السلام-: «لاتقبلوا علينا خلاف القرآن فإنّا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة» وقد صح عن النبي ﷺ أنّه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي أو لم أقله» (لعل التريد من الراوي (مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي ﷺ) فقوله ﷺ «ما خالف كتاب الله فليس بحديثي» أي خالفه بالتباين الكلي أو غير ذلك من المحامل الآتية.

(ومما يدل على أنّ) الأحكام التي تستفاد من عمومات الكتاب والسنة لا يصدق عليها أنّها موجودة في الكتاب والسنة وأنّ الأخبار (المخالفة لتلك العمومات لاتعد مخالفة ما دل من الأخبار على بيان ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية إذ بناء على تلك العمومات) أي لو قلنا بأنّ الأحكام المستفادة من عمومها يصدق عليها أنّها موجودة في الكتاب والسنة (لاتوجد واقعة لا يوجد حكمها فيها) فلا يبقى معنى للأخبار الدالة على بيان ما لا يوجد فيها، فهذه

الأخبار تشهد بما ذكرناه (فمن تلك الأخبار ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلًا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم، ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك شيء، وما لم تكن فيه سنة مني فما قال أصحابي فقولوا به فإنما مثل أصحابي). - عليهم السلام. (فيكم كمثال النجوم بأيها أخذ اهتدى) كلاهما بلفظ المجهول (و) في صورة التعارض (بأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم واختلاف أصحابي) حيث يصدر منهم - عليهم السلام. - الأخبار المتعارضة (رحمة لكم) فإن المخالفين إذا وجدوا فينا الاختلاف لا يأخذهم البغي علينا (قيل: يا رسول الله ومن أصحابك، قال: أهل بيتي. الخبر. فإنه صريح في أنه قد يرد من الأئمة - عليهم السلام. - ما لا يوجد في الكتاب والسنة) فالعمومات لا يعتنى بها.

(ومنها ما ورد في تعارض الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة إلى الأئمة عليهم السلام - مثل ما رواه في العيون عن أبي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله - إلى أن قال: - وما لم يكن في الكتاب فأعرضوهما على سنن رسول الله - إلى أن قال: - وما لم تجدوا في شيء من هذه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك. الخبر.

والحاصل: أن القرائن الدالة على أن الأحكام المستفادة من عمومها لا يصدق أنها موجودة فيها وأن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه أو إطلاقه كثيرة يظهر لمن له أدنى تتبع) ومنها الأخبار الدالة على أن بعض الأحكام مما سكت الله عنه.

(ومن هنا) أي من أن المخالفة بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ليست بمخالفة (يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك) أي لأجل (الأخبار) الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة (بل منعه



«تخصيص» لأجلها «أخبار» كما عن الشيخ في العدة أو لما) أي يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بالخبر لأجل ما (ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد) إنّما هو (الإجماع على استعماله «خبر» فيما لا يوجد فيه دلالة ومع) وجود (الدلالة القرآنية) ولو بالعموم والإطلاق (يسقط وجوب العمل به) فلا تخصص به عموم الكتاب. وبالجمله الدلالة بالعموم والإطلاق لا يعد دلالة، والمخالفة بالعموم و الخصوص أو الإطلاق والتقييد لاتعد مخالفة.

(وثانياً) سلّمنا أنّ الأحكام المستفادة من عمومات الكتاب والسنة يصدق عليها أنّها موجودة فيهما، وأنّ الأخبار المخالفة لهما بالعموم والخصوص يصدق عليها أنّها مخالفة لهما فيجب طرحها بمقتضى هذه الطائفة، إلاّ أنّنا نتكلم في الأحكام التي) لاستفاد من عمومات الكتاب أي (لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثيرة من أحكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها إلاّ آيات مجملة) بناء على كون أسامي العبادات والمعاملات أسامي للصحيح منها (أو مطلقة) بناء على كونها أسامي للأعم (من الكتاب) نحو أحلّ الله البيع وأقيموا الصلاة (إذ لو سلّمنا أنّ تخصيص العموم يعد) في العرف (مخالفة أمّا تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة).

وبالجمله الأحكام التي تستفاد من إطلاقات الكتاب والسنة لاشك في أنّه لا يصدق عليها أنّها موجودة في الكتاب والسنة، ولا يصدق على الأخبار التي يقيدها أنّها مخالفة لهما مثلاً استفاد من إطلاق أقيموا الصلاة عدم تقيدها بالقبلة، ولكن لا يصدق أنّ هذا الحكم موجود في الكتاب ولا يصدق على الخبر الدال على تقيدها بالقبلة أنّه مخالف للكتاب حتى يطرح لأجل الأخبار الآمرة بطرح مخالف الكتاب (بل هو «تقييد» مفسّر) للمطلق (خصوصاً على المختار من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد) بمعنى أنّ اللفظ المطلق ليس له ظهور لفظي في المطلق حتى يصير مجازاً عند التقييد بل هو صالح لارادة المطلق والمقيد، واستفادة

الإطلاق منه إنّها هي لأجل عدم ذكر القيد، وحينئذ فالخبر المقيد لإطلاق الكتاب أو السنة لا يعد مخالفاً لهما. نعم بناء على ظهوره في الإطلاق يحتمل بعيداً عدّ المقيد مخالفاً للمطلق.

(فإن قلت:) إذا لم تشمل هذه الطائفة على الأخبار المخالفة للكتاب والسنة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد (فعلى أي شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الأمرة بطرح ما خالف الكتاب) والسنة، ولا يصح حملها على المخالف لهما بنحو العموم من وجه أيضاً لعدم المخالفة بالنسبة إلى مادة الافتراق، فكيف يطرح، والتفكيك بين مادتي الافتراق والاجتماع بأن يطرح بالنسبة إلى الثانية دون الأولى مستلزم لكون الكلام الواحد صادقاً وكاذباً، وكذا لا يصح حملها على المخالف لهما بنحو التباين الكلي (فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغي) لهم- عليهم السلام- (لأجله) أي لأجل الأمر النادر (هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

قلت: هذه الأخبار) الدالة على طرح المخالف (على قسمين:

منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم- عليهم السلام- وأنّ المخالف لهما باطل وأنه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم- عليهم السلام- إذا خالف الكتاب والسنة .

أمّا الطائفة الأولى) الدالة على عدم الصدور (فالأقرب) إلى النظر (حملها على الأخبار) المباينة للكتاب والسنة (الواردة في أصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي وردت فيها الآيات والأخبار النبوية وهذه الأخبار) ليست بنادرة بل كثيرة إلا أنّها (غير موجودة في كتبنا الجوامع) الأربعة (لأنّها «جوامع» أخذت عن الأصول) الأربعة (بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأمّا الثانية) الدالة على عدم جواز التصديق (فيمكن حملها على ما ذكر في

الأولى ويمكن حملها على) مطلق المخالفة، لكن في (صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها) فإنّ بعض الأخبار الدالة على طرح مخالف الكتاب والسنة إنّما ورد في باب المتعارضين (ويمكن حملها على) مطلق المخالفة لكن في (خبر غير الثقة لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة) وعلى هذا أيضاً يكون المراد مطلق المخالفة (هذا كله في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة).

وأما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم - عليهم السلام - كما دل عليه) أي على صدور الأخبار التي لا توجد مضمونها فيهما (روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار أنها محمولة).

حاصله: أنّ الطائفة الثانية وإن كانت شاملة لمطلق الخبر أي سواء وجد مضمونه فيهما ولم يوافقهما أو لم يوجد أصلاً، إلاّ أنّنا لما قطع بصدور أخبار كثيرة عنهم - عليهم السلام - غير موافقة للكتاب والسنة بحيث لو لم يعمل بها لزم انحصار الحجة في الكتاب ولزم تعطيل أكثر الأحكام، والالتزام بتخصيصها بخروج مقطوع الصدور غير صحيح لباثها عن التخصيص فلا بد من محمل فتحمل (على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة) أي يحمل على ما ورد في أصول الدين أو على صورة التعارض أو خبر غير الثقة قوله: (وإنّ ما دل منها) حاصله: أنّ هذه الطائفة أيضاً على قسمين فما دل منها (على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً) غير صادر عنهم - عليهم السلام - (محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين).

قوله: (مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على) حسب المعنى (الباطن الذي يعلمونه «باطن» منها «آيات») حاصله أنّ الخبر

الذي لا يوافق القرآن في نظرنا يحتمل موافقته له في الواقع وعلم الله، فنحن مأمورون بحمله على البطلان وعدم الصدور بحسب الظاهر، وأمّا الخبر الذي نجده مخالفاً للقرآن فنحمله على البطلان بحسب الواقع (ولهذا) أي ولأجل أنه ربّما يكون الخبر موافقاً للقرآن بحسب الباطن الذي يعلمه المعصوم - عليه السلام - وإن لم يكن موافقاً له في نظرنا (كانوا - عليهم السلام - يستشهدون) على قولهم (كثيراً بآيات لانفهم دلالتها) أي لو لم يكن استشهادهم - عليهم السلام - لزعمنا أن هذا الحكم غير موافق للقرآن وغير موجود فيه (و) أمّا (ما دلّ) منها (على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله فيحمل) على ما ذكر في الأولى أو (على خبر غير الثقة أو صورة التعارض كما هو) أي عدم جواز تصديق ما لا يوجد عليه شاهد في الكتاب من الخبرين المتعارضين (ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية) أي الواردة في علاج المتعارضين (ثم إنّ الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها) على المنع (وإن كانت كثيرة إلاّ أنّها لا تقاوم الأدلّة الآتية فإنّها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلا بد من) ارتكاب (مخالفة الظاهر في هذه الأخبار) الدالة على المنع، وقد تقدم لها محامل ثلاث.

(وأمّا الجواب عن الإجماع الذي ادّعاه السيد والطبرسي فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع) بمعنى أن الإجماع المحصّل غير حاصل لنا (والاعتماد على نقله «إجماع» تعويل على خبر الواحد) بمعنى أن الإجماع المنقول أيضاً خبر واحد ولا يجوز الاعتماد على خبر الواحد في نفي حجية خبر الواحد هذا (مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ) أي دعوى السيد والطبرسي الإجماع معارض بدعوى الشيخ (المعتزدة بدعوى جماعة أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة) أي المعتزدة بتحقيق الشهرة (على خلافها) أي خلاف دعوى السيد والطبرسي (بين القدماء والمتأخرين).

إن قلت: وكان المشهور بينهم هو عدم الحجية لأنّ العامة ربّما ينسبون المنع

إلى الإمامية.

قلت: (وأما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى الرافضة فمستندة إلى ما رأوا من السيد من دعوى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

وأما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة، أما الكتاب فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها. منها، قوله تعالى في سورة الحجرات ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ (﴿فتبينوا أن تصيبوا﴾ أي مخافة أن تصيبوا ﴿قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ قيل: إن النبي ﷺ بعث الوليد بن عتبة إلى قبيلة بني المصطلق لجمع الصدقات فلما رأوه فأجمعوا باستقباله، فظن أنهم أرادوا قتله فعاد إلى النبي ﷺ وأخبر بأنهم ارتدوا عن دينهم وأرادوا قتله فأراد النبي ﷺ الخروج إلى قتالهم فنزلت الآية.

والمحكي في وجه الاستدلال بها) وجوه: والمنقول منها هنا (وجهان:

أحدهما:) مفهوم الشرط . بيانه: (أنه سبحانه علّق وجوب التثبّت بمجيئ الفاسق) أي جعل مجيء الفاسق شرطاً لوجوب التبيين (فينتفي) وجوب التثبّت (بانتفائه) أي مجيء الفاسق (عملاً بمفهوم الشرط «إن لم يجيء فاسق نبأ فلا تبيينوا» أقوله: (وإذا لم يجب التثبّت عند مجيء غير الفاسق).

حاصله: أنّ في خبر العادل مع قطع النظر عن مفهوم الآية ثلاث احتمالات: وجوب التبيين، والرد بلا تبيين، والقبول بلا تبيين، ومفهوم الآية ينفي وجوب التبيين، وحينئذ يتردد الأمر بين الرد بلا تبيين والقبول بلا تبيين فلا بد من ضم مقدمة ليتم بها المطلوب فقال: (فإما أن يجب القبول) بلا تبيين (وهو المطلوب أو الرد) بلا تبيين (وهو باطل لأنه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق وفساده بين) لأنه إذا وجب التبيين في الفاسق، فلو وجب الرد بلا تبيين في العادل يلزم الاعتناء بالفاسق في الجملة دون العادل.

وبالجمله لايجب التبيّن بمقتضى مفهوم الآيه ولايجوز الرد بلا تبيّن للزوم الأسوئية، فيجب القبول بلا تبيّن وهو المطلوب.

(الثاني) مفهوم الوصف ، بيانه: (أنّه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه) أي في اخبار الفاسق (وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد، وعرضي وهو كونه «واحد» فاسقاً) وبالجمله خبر الفاسق عبارة عن خبر شخص واحد فاسق، والوحدة وصف ذاتي، والفسق وصف عرضي (ومقتضي) بصيغه الفاعل (التثبّت هو الثاني للمناسبة والاقتران) أي ولاشك في أنّ علة وجوب التثبت هو الفسق دون الوحدة لمقارنة الفسق والتثبت في الذكر حيث قال: إن جاءكم فاسق، فتيّنوا ولم يقل إن جاءكم واحد، وللمناسبة (فإنّ الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الأوّل) أي فعلم أنّ الوحدة لا تصلح (للعلة) للتثبت (وإلا لوجب الاستناد إليه) أي وإن كانت الوحدة صالحة للعلة لكان الواجب أن يقول إن جاءكم واحد فتيّنوا (إذ التعليل بالذاتي) كالوحدة (الصالح للعلة أولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي) فلو صلحت الوحدة للعلة لكان اللازم أن يقول إن جاءكم واحد وحيث لم يذكره فيعلم أنّ العلة منحصرة في الفسق فيكون مفهوم الوصف أنّه إن جاءكم غير الفاسق فلا تبيّنوا.

(وإذا لم يجب التثبّت عند اخبار العدل) حاصله: أنّ خبر العادل مع قطع النظر عن الآيه فيه ثلاث احتمالات كما مر، ومفهوم الوصف يدل على نفي وجوب التبيّن وحينئذ يتردد الأمر بين الرد بلا تبيّن والقبول بلا تبيّن، فلا بد من ضم مقدمة يتم بها المطلوب فقال: (فإنّما أن يجب القبول) بلا تبيّن (وهو المطلوب، أو الرد) بلا تبيّن (فيكون حاله «عادل» أسوأ من حال الفاسق وهو محال).

أقول: الظاهر أنّ أخذهم للمقدمة الأخيرة وهي أنّه إذا لم يجب التثبّت (وجب القبول) بلا تبيّن (لأنّ الرد) بلا تبيّن (مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من

الفاسق مبني على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي فتكون هنا أمور ثلاثة : الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون تبين، والقبول كذلك، لكنك خبير بأن الأمر بالتبين مسوق لبيان الوجوب الشرطي، وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين).

توضيح الكلام: هو أنك قد عرفت أن مفهوم الآية بمجرد لا يكفي لاثبات حجية خبر العادل بل لابد من ضمّ مقدمة خارجية، فأورد عليه المصنف - ره - بأن الاحتياج إليه مبني على كون وجوب التبين في خبر الفاسق واجباً نفسياً وإن لم يكن الخبر مورد العمل نظير كون السجدة واجباً نفسياً عند قراءة آية السجدة إذ حينئذ يكون في خبر العادل ثلاث احتمالات : وجوب التبين والرد بلا تبين والقبول بلا تبين. الأول منفي بالآية. والثاني منفي بالأسوئية، فيتعيّن الثالث، وأمّا بناء على كون وجوب التبين واجباً مقدّمة للعمل كوجوب الوضوء فلاحاجة إلى ضمّ مقدمة إذ حينئذ يدل المنطوق على أن العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين، ومفهومه أن العمل بخبر العادل لا يشترط فيه التبين أي يجوز العمل به بلا تبين (فيتم المطلوب من دون ضمّ مقدمة خارجية وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق).

والدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام) أي المتبادر من أمثال قولنا تبينوا، تجسسوا، تفتشوا، تفحصوا هو كون ذلك مقدّمة للغير لأنه مطلوب بالذات، فالتبين في الآية إنّما هو لأجل العمل بالخبر واستكشاف صدقه أو كذبه (و) مضافاً إلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق) بل هو واجب مقدّمة للعمل أي (وإنما أوجبه «تبين» من أوجهه عند إرادة العمل به لامطلقاً، هو «دليل» أن التعليل في الآية بقوله تعالى ﴿أن تصيبوا...﴾ لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي) وإنّما يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب الشرطي (لأنّ حاصله «تعليل» يرجع إلى أنه لئلا تصيبوا قوماً «مبادا حمله كنيده بني المصطلق»

بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبين، فهذا) أي حرمة العمل بخبر الفاسق بلا تبين (هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أن في الأولوية) أي الأسوئية (المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسياً ما لا يخفى).

أي سلمنا أن التبين في خبر الفاسق واجب نفسي إلا أنه لا يستفاد من مفهوم الآية حينئذ حجية خبر العادل ولا تتم المقدمة المذكورة أي الأسوئية لأن خبر الواحد عادلاً كان أو فاسقاً فيه أربع احتمالات: وجوب التبين نفسياً ووجوبه شرطياً والرد بلا تبين، والقبول بلا تبين فإذا دل المنطوق على وجوب التبين في خبر الفاسق نفسياً، يكون المفهوم عدم وجوبه نفسياً في خبر العادل، فتبقى الاحتمالات الثلاث الأخر فالآية ساكتة عنها كما قال: (لأن الآية على هذا) أي بناء على وجوبه نفسياً في خبر الفاسق (ساكتة عن حكم العمل بالخبر قبل التبين أو بعده) الصادر من العادل (فيجوز) أي يحتمل في خبر العادل وجوب الرد بلا تبين والقبول بلا تبين ويحتمل (اشترك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين).

غاية الأمر يكون التبين في خبر الفاسق واجباً نفسياً وفي العادل شرطياً (كما أنهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق لأن العمل حينئذ) أي بعد العلم بالصدق يكون (بمقتضى التبين) والعلم (لاباعتبار الخبر، فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً) أي إذا كان التبين في خبر الفاسق واجباً نفسياً ولم يكن في العادل واجباً نفسياً، وبقي فيه ثلاث احتمالات لا يلزم من ذلك كون العادل أسوأ من الفاسق (بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق) من جهة أن في التبين نوع استخفاف وربما يستلزم هتك الستر بين الناس لكشف الكذب (فتأمل) لعله إشارة إلى أن كون التبين في خبر الفاسق واجباً نفسياً دون العادل إنما يستلزم



مزية العادل على الفاسق على بعض الاحتمالات وهو وجوب القبول بلا تبيين أو الرد بلا تبيين دون بعضها وهو وجوب التبيين في خبره شرطياً.

(وكيف كان فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف) بكسر الياء المشدد (وعشرين) أي أزيد من عشرين (إلا أن كثيراً منها قابلة للدفع، فلنذكر أولاً ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابلة للدفع، أما ما لا يمكن الذب عنه فإيرادان:

أحدهما: أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف، أعني: الفسق) بأن يكون مفهوم إن جاءكم فاسق إلى آخر أنه إن جاءكم غيرا فاسق فلا تتبينوا.

(ففيه: أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف) سواء اعتمد على موصوف محقق نحو أكرم الرجل العالم أو لم يعتمد نحو أكرم العالم (خصوصاً في) الأخير أي (الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه) فإن التقدير إن جاءكم شخص، فاسق ووجه الخصوصية هو أن الوصف إذا ذكر مجرداً عن الموصوف لا يكون قيداً زائداً احترازياً بل يكون لمجرد بيان الحكم، فقولنا أكرم العالم مثل قولنا أكرم زيدا أو أكرم رسول الله، فكما أن ذكر الاسم أو اللقب ليس إلا لمجرد بيان الحكم فكذا الوصف المجرد، ولذا قال (فإنه أشبه بمفهوم اللقب) وأما إذا ذكر مع الموصوف يكون قيداً زائداً فلا بد له من فائدة أخرى غير مجرد بيان الحكم وهي التوضيح أو الاحتراز الذي يقال له المفهوم (ولعل هذا) أي عدم اعتبار مفهوم الوصف (مراد من أجاب عن الآية كالسيديين) المرتضى وابن زهرة (وأمين الإسلام) الطبرسي (والمحقق والعلامة وغيرهم بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب) أي موقوف على اعتبار المفهوم المخالف في الوصف (ولانقول به .

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط) بأن يكون مفهوم إن جاءكم إلى آخره، أنه

إن لم يجئ فاسق فلا تبيّنوا (كما يظهر من المعالم، والمحكي عن جماعة ففيه أنّ) الشرط قد يكون له مفهوم نحو إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء أي إذا لم يبلغ الكر ينجسه شيء، وقد لا يكون له مفهوم كما إذا كان مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع كما فيما نحن فيه فإنّ (مفهوم الشرط) هنا هو عدم وجوب التبيّن عند (عدم مجيئ الفاسق بالنبأ و) معلوم أنّ هذه سالبة بانتفاء الموضوع أي (عدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يبيّن فالجملة الشرطية هنا) لم يجر لأخذ المفهوم بل (مسوقة لبيان تحقق الموضوع) أي موضوع وجوب التبيّن يتحقق عند مجيئ الفاسق بالنبأ.

والحاصل: أنّ الجملة الشرطية التي مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع لا تسوق لأخذ المفهوم بل الغرض منها بيان تحقق الموضوع (كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه) أي موضوع وجوب الختنة يتحقق برزق الولد وليس الغرض أنّه إن لم ترزق ولداً فلا تختنه (وإن ركب زيد فخذ ركابه) أي موضوع وجوب أخذ الركاب يتحقق عند الركوب وليس الغرض أنّه إن لم يركب فلا تأخذ ركابه، وكذا قوله (وإن قدم من السفر فاستقبله، وإن تزوجت فلا تضيّع حق زوجتك وإذا قرأت الدرس فاحفظه، قال سبحانه: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له﴾ و ﴿وإذا حييتم بتحية﴾) أي موضوع وجوب التحية بالأحسن يتحقق عندما حييتم بتحية، وليس الغرض أنّه إن لم تتحيوا بتحية فلا تتحيوا بأحسن منها (إلى غير ذلك مما لا يحصى).

ومّا ذكرنا) من أنّ الشرط الذي مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع مسوق لبيان الموضوع لا لأخذ المفهوم (ظهر فساد ما يقال تارة أنّ عدم مجيئ الفاسق يشمل ما لو جاء العادل نبأ) بمعنى أنّ المفهوم هو أنّه إن لم يجئ فاسق فلا تبيّنوا، وهذا يشمل صورتين احدهما عدم مجيئ نبأ أصلاً لا بالفاسق ولا بالعادل، والأخرى مجيئ العادل بالنبأ (فلا يجب تبيّنه فيثبت المطلوب، وأخرى أنّ جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبيّن في خبر الفاسق لأجل عدمه «خبر» يوجب حمل السالبة على

المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر).

حاصله: أن المفهوم، أعني: أنه إن لم يجيء فاسق نبأ فلا تبيّنوا، فيه

احتمالان:

أحدهما أن يكون المراد منه عدم مجيء الفاسق بالنبأ مع السكوت عن مجيء

العادل وعدمه .

ثانيهما: أن يكون المراد منه مجيء العادل بالنبأ والأول أي حمل السلب في قوله

إن لم يجيء فاسق فلا تبيّنوا على عدم مجيء الفاسق مجاز لأنه سالبة بانتفاء الموضوع

فيحمل على الثاني أي مجيء العادل بالنبأ فيتم المطلوب .

(وجه الفساد) في التقرير الأول (أن الحكم) أي وجوب التبين (إذا ثبت

بخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به) أي إذا كان المنطوق إن جاءكم فاسق نبأ

فتبينوا، في خبر الفاسق (كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية أو العقلية) ذهب

بعضهم إلى أن دلالة اللفظ على المفهوم إنما هو فهم العرف ولذا يتمسكون في

إثبات المفهوم بفهم أبي عبيدة، وبعضهم إلى أنها بحكم العقل ولذا يتمسكون في

إثباته بأنه يلزم كون الشرط لغواً.

وبالجمله مفهوم الآية هو (انتفاء الحكم المذكور في المنطوق) أي انتفاء

وجوب التبين (عن الموضوع المذكور فيه) أي عن خبر الفاسق (عند انتفاء الشرط

المذكور فيه) أي عند انتفاء مجيء الفاسق به.

وبالجمله انتفاء وجوب التبين في خبر العادل لا يفهم من المنطوق ولا من

المفهوم إذ لا بد من اتحاد الموضوع والمحمول والشرط والجزاء في المنطوق والمفهوم،

فإذا كان موضوع المنطوق خبر الفاسق ومحموله وجوب التبين وشرطه مجيء الفاسق

به يكون الموضوع في المفهوم أيضاً خبر الفاسق ومحموله عدم وجوب التبين وشرطه

عدم مجيء الفاسق به (ففرض مجيء العادل نبأ عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق

بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل) بمعنى أن المفهوم وهو إن لم يجيء

فاسق بنبأ فلا تبتينوا، وإن كان يصدق في صورتين عدم مجيئ النبأ أصلاً أو مجيء العادل به إلا أن المنفي في كلتا صورتين هو وجوب التبين في خبر الفاسق الذي ما جاء به، وأمّا خبر العادل (الذي جاء به) فهو مسكوت عنه (لأنه) أي مجيئ العادل بالنبأ (لم يكن مثبتاً في المنطوق حتى ينتفي في المفهوم) بخلاف مجيئ الفاسق ألا ترى أن قوله إن لم يجيئ زيد فلا تكرمه يصدق مع عدم مجيئ أحد أصلاً، ويصدق مع مجيئ عمرو إلا أن المنهي في كلتا صورتين هو إكرام زيد فقط، وأمّا عمرو فهو مسكوت عنه.

(فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع) وكل جملة شرطية مفهومها سالبة بانتفاء الموضوع تكون مسوقة لبيان الموضوع لا لأخذ المفهوم (و) أمّا وجه الفساد في التقرير الآخر، أعني: أن حمل السالبة أي مفهوم الآية على السلب بانتفاء الموضوع أي عدم مجيئ الفاسق به خلاف الظاهر فيحمل على صورة مجيئ العادل به فهو أنه (ليس هنا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع).

حاصله: أن ما ذكرت إنما يتم إذا كانت القضية السالبة سالبة صالحة للسلب بانتفاء الموضوع وبانتفاء المحمول كقولك ليس عبدي في الدار فهذا السلب إمّا من جهة أنه ليس له عبد أصلاً، وإمّا من جهة أن عبده الموجود ليس في الدار، فيحمل على الثاني إذ الأول خلاف الظاهر، والسالبة هنا ليست قضية لفظية بل مفهومة من الشرط ولا يصلح إلا للسلب بانتفاء الموضوع لأنه مقتضى اتحاد الموضوع والمحمول في المنطوق والمفهوم ببيان تقدم.

(الثاني: ما أورده في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها من أننا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول: إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً).

حاصله: أنه تعالى حكم في صدر الآية بوجوب التبين في خبر الفاسق ثم علّله باحتمال الوقوع في الندم لكشف الكذب، فمقتضى مفهوم الصدر حجية خبر العادل، ومقتضى التعليل عدمها لأن احتمال وقوع الندم يعم خبر العادل والفاسق كقول الطبيب: لا تأكل الرمان لأنه حامض فصدر الكلام يدل على اختصاص النهي بالرمان، والتعليل يدل على عمومه لكل حامض (فيعارض) عموم التعليل مع (المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل) لما يأتي.

(لا يقال إن النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه) فإن مقتضى المفهوم حجية خبر العادل علمياً كان أو ظنياً، ومقتضى التعليل عدم حجية الخبر الواحد عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فمادة افتراق المفهوم خبر العادل العلمي ومادة افتراق التعليل خبر الفاسق الظني ومادة اجتماعهما خبر العادل الظني كما قال: (فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم) فإن مقتضى المفهوم حجيته، ومقتضى التعليل عدمها (لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه) أي يجب حمل التعليل على خصوص خبر الفاسق وإبقاء المفهوم على عمومه (إذ لو خرج) مادة الاجتماع (عنه «مفهوم» وانحصر مورده «مفهوم» في خبر العادل المفيد للعلم كان) المفهوم (لغوياً) أي لو أبقى التعليل الدال على عدم الحجية في عمومه وحمل المفهوم على خصوص خبر العادل العلمي يكون هذا المفهوم لغوياً (لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل) بمعنى أن حجية الخبر العلمي من المسلّمات عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، ولا تحتاج حجيته إلى دلالة مفهوم الآية فيلغو المفهوم. فالانصاف حمل التعليل على خبر الفاسق وإعطاء مادة الاجتماع، أعني: خبر العادل الظني للمفهوم حذراً عن اللغوية (بل) تعارض المفهوم والتعليل ليس بالعموم والخصوص من وجه ليتعارض في مادة الاجتماع بل بالعموم والخصوص المطلق، فيقدم الخاص على العام بمعنى أن (الخبر المفيد للعلم) الصادر من الفاسق (خارج عن المنطوق و)

الخبر العلمي الصادر من العادل خارج عن (المفهوم معاً، فيكون المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل) إذ التعليل يدل على عدم حجية الخبر الظني مطلقاً والمفهوم يدل على حجية خبر العادل الظني، فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل.

(لأننا نقول ما ذكره أخيراً من أنّ المفهوم أخص مطلق من عموم التعليل مسلّم) أي نسلم أنّ تعارضهما بالعموم والخصوص المطلق لا بالعموم من وجه لأنّ الخبر العلمي خارج عن المنطوق والمفهوم، ونسلم أنّ الخاص يقدم على العام إلاّ أنّ الأمر هنا بالعكس أي عموم التعليل يقدم على خصوص المفهوم كما قال: (إلاّ أنّا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر) الفاسق و(العادل الغير العلمي، وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم) وحجية خبر العادل الغير العلمي (فطرح المفهوم) والأخذ بعموم التعليل (والحكم بخلو الجملة الشرطية) أو الوصفية (عن المفهوم أولى من) العكس أي (ارتكاب التخصيص في التعليل) ويأتي وجهه (وإليه «أولى» أشار في محكي العدة بقوله لانمّع ترك دليل الخطاب) أي يجوز طرح مفهوم المخالفة (لدليل والتعليل دليل).  
 إن قلت: المعروف جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف مثلاً مفهوم قوله الماء إذا بلغ كراً لا ينجسه شيء مخصّص لعموم كل ماء طاهر، فيجوز تخصيص عموم التعليل هنا بالمفهوم.

قلت: (وليس في ذلك) أي في طرح المفهوم والأخذ بعموم التعليل (منافاة لما هو الحق وعليه الأكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك أولاً بالمخصّص المنفصل) بمعنى أنّ الجائز تخصيص العام بالمفهوم إذا كانا في كلامين كمثال الماء دون ما إذا كانا في كلام واحد كما إذا قال: أكرم هذا العالم إن دخل الدار وأكرم كل عالم، فإنّ المفهوم وهو لا تكرم هذا العالم إن لم يدخل الدار لا يكون مخصّصاً لعموم أكرم العلماء، بل يعمل بهذا العموم ويكرم زيد سواء دخل الدار أو لم يدخل (ولو سلّم جريانه) أي تخصيص العام بالمفهوم (في الكلام

الواحد منعناه في العلة والمعلول) كما فيما نحن فيه.

(فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص، فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وإن كان) المورد (عاماً بحسب اللفظ كما في قول القائل لا تأكل الرمان لأنه حامض) فالرمان مورد النهي وهو شامل للحلو والحامض إلا أن التعليل مختص بالحامض (فيخصه «مورد» بالأفراد الحامضة فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه) أي لما كان الغالب في الرمان هو الحموضة والحلو كالعدم لم يقل لا تأكل الرمان الحامض بل قال لا تأكل الرمان لأنه حامض.

(وقد يوجب عموم المعلول وإن كان) المعلول (بحسب الدلالة اللفظية خاصاً كما في) المثال المتقدم فإن المنهي خصوص الرمان فيخرج عنه سائر الحوامض، إلا أن التعليل يشمل كل حامض فيؤخذ عموم التعليل لخصوص المورد فيجتنب عن كل حامض وكما في (قول القائل لا تشرب الأدوية التي تصفها لك النسوان) هذا في الوصف (أو إذا وصف لك امرأة دواء فلا تشربه) هذا في الشرط (لأنك لاتأمن ضرره) فمورد النهي خصوص الأدوية التي تصفها النسوان فيكون المفهوم جواز شرب الأدوية التي يصفها الرجال إلا أن التعليل يشمل كل دواء يحتمل فيه الضرر أي (فيدل) التعليل (على أن الحكم عام في كل دواء لا يأمن ضرره من أي واصف كان).

إن قلت: فكان ينبغي أن يقول لا تشرب الدواء المحتمل فيه الضرر فما الوجه في ذكر النسوان .

قلت: (ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكته خاصة) كالإشارة إلى ضعف عقولهن (أو عامة لاحظها المتكلم) كمرعاة الغلبة فإنها تلاحظ في جميع الموارد.

(وما نحن فيه من هذا القبيل) فإن مورد الحكم هو خبر الفاسق فيكون

المفهوم عدم وجوب التبين في خبر العادل إلا أن التعليل يدل على وجوب التبين في كل خبر يحتمل فيه الوقوع في الندم فيؤخذ عموم التعليل.

إن قلت: فكان ينبغي أن يقول إن جاءكم خبر يحتمل فيه الندم فتبينوا فما الوجه في ذكر الفاسق.

قلت: لنكتة خاصة (فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد كما نبه عليه في المعارج) أو لنكتة عامة كراية الغلبة فإنها تلاحظ في جميع الموارد (وهذا الإيراد أي تعارض التعليل والمفهوم (مبني على أن المراد بالتبين هو التبين العلمي) إذ حينئذ يكون المعنى إن جاءكم فاسق بنياً يجب تحصيل العلم لئلا تصيبوا قوماً بجهالة أي لئلا تفعلوا فعلاً بدون العلم فتندموا فمقتضى المفهوم عدم وجوب تحصيل العلم في خبر العادل، ومقتضى التعليل وجوب تحصيل العلم في كل خبر غير علمي فيتعارضان (كما هو) أي إرادة التبين العلمي (مقتضى اشتقاقه «تبين») فإنه مشتق من البيان بمعنى الكشف والوضوح.

(ويمكن أن يقال إن المراد منه «تبين» يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو في مقابلة الجهالة) بمعنى أن المراد بالتبين هو الأعم من تحصيل الظهور الحقيقي العلمي والظهور العرفي الاطمئنان، والمراد بالجهالة عدم تحصيل شيء منهما والاكتفاء بمجرد الاحتمال أو الظن أو الاطمئنان الزائلين بعد الدقة.

(وهذا وإن كان يدفع الإيراد المذكور «تعارض» عن المفهوم) لأن التعليل يدل على حرمة العمل بغير العلم و الاطمئنان أي حرمة الاكتفاء بالاحتمال أو الظن أو الاطمئنان الزائلين وهذا لا يشمل خبر العادل لأنه بنفسه يوجب الاطمئنان الثابت.

قوله: (من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب التبين إلى أن العادل الواقعي يحصل منه غالباً الاطمئنان المذكور بخلاف الفاسق) أي الوجه في



أنّه تعالى أوجب التبيّن في خبر الفاسق دون العادل هو أنّ خبر العادل يوجب بنفسه الاطمئنان الثابت بخلاف خبر الفاسق فإنّه بنفسه لا يفيد الاطمئنان أو يفيدته ويزول بالالتفات إلى فسقه (فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمئنان من الخارج لكنك خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه) أي إذا كان المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان فلانحتاج في إثبات حجية خبر العادل أن نتمسك بالمفهوم (إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمئنان كما لا يخفى) أي يدل على أنّ مناط الحجية هو الاطمئنان ومن جملة ما يوجب الاطمئنان هو خبر العدل (فيثبت) المنطوق (اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن) وهي الاطمئنان من أي سبب حصل، وعلى هذا فلو لم يحصل الاطمئنان من خبر العادل في مورد لا بد من تحصيله من الخارج.

(ثم إنّ المحكى عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع) أي لا يدل التعليل على المنع من العمل بغير العلم. وبعبارة أخرى لا يدل على المنع عن الإقدام بما يخالف الواقع حتى يعارض عموم التعليل مع المفهوم (بأن) أي وجه المنع أنّ (المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله) عند العقلاء (لامقابل العلم) حاصله أنّ المراد بالتبيّن معناه الظاهر يعني تحصيل العلم، والمراد بالجهالة السفاهة ومعلوم أنّ العمل بخبر الفاسق من دون تحصيل العلم سفاهة، والعمل بخبر العادل من دون تحصيل العلم ليس بسفاهة، فلذا أمر بالتبيّن في خبر الفاسق دون العادل فلا تعارض بين المفهوم والتعليل (بدليل قوله تعالى) في التعليل ﴿فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ فإنّ الندامة مختصة بالعمل بالخبر سفهاً وهو العمل بخبر الفاسق من دون تحصيل العلم (ولو كان المراد) من الجهالة (الغلط في الاعتقاد) أي لو دل التعليل على المنع عن العمل بغير العلم الموجب لمخالفة الواقع أحياناً (لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى.

وفيه مضافاً إلى كونه) أي حمل الجهالة على السفاهة (خلاف ظاهر لفظ

الجهالة) لأن الظاهر منه هو عدم العلم دون السفاهة (انّ الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً إذ العاقل) بل العقل الكل صلى الله عليه وسلم (بل جماعة من العقلاء «أصحاب» لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها «أمور») حاصل الدفع أنّ العمل بخبر الفاسق قد يكون سفهياً كما إذا لم يفد علماً أو اطمئناناً أو ظناً، وقد لا يكون سفهياً كما إذا أفاد شيئاً منها وهو تعالى أمر بالتبين في مورد لم يكن العمل سفهياً، فإنّ إقدام النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على حرب بني المصطلق لم يكن سفهياً قطعاً بل أقدموا مطمئناً بالخبر (فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم) عادلاً كان المخبر أو فاسقاً (لعلّة هي كونه «غير العلم» في معرض المخالفة للواقع) الموجبة للندامة.

(وأما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس به) أي لا يجوز قياس العمل بخبر العادل على العمل بهما. توضيحه: أنّ العمل بهما ليس من جهة أنّ مفهوم الآية تدل على حجية خبر العادل رواية كان أو الفتوى أو الشهادة والتعليل يمنع عن العمل بالخبر سفهياً والعمل بهما ليس بسفه فلا يشملها التعليل أي ليس الأمر كذلك حتى يقال بأنّ العمل بخبر العادل أيضاً ليس بسفه فلا يشملها التعليل بل العمل من جهة أنّها خرجا من أدلة حرمة العمل بالظن (لما تقدم في توجيه كلام ابن قبة من أنّ الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً) كالفتوى والشهادة (قد يحسن لأجل) انسداد باب العلم و(الاضطرار إليه وعدم وجود) الطريق (الأقرب إلى الواقع منه) أي ممّا فيه مخالفة الواقع أحياناً (كما في الفتوى) فإنّ العامي مضطر إلى الرجوع إليه ولا طريق له أحسن من التقليد (وقد يكون) جائزاً (لأجل مصلحة) سلوكية أو غيرها (تزيد على مصلحة إدراك الواقع) فلعلّ إذن الشرع في العمل بالشهادة وإن انفتح باب العلم من هذه الجهة (فراجع).

فالأولى لمن يريد التفصّي عن هذا الإيراد التثبت بما ذكرنا) بمعنى أنّ

الجواب عن إيراد تعارض المفهوم والتعليل لا يحصل بحمل الجهالة على السفاهة، بل الجواب عنه يحصل بما ذكرنا (من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان) لا تحصيل العلم وإن كان هذا أيضاً خلاف الظاهر (وبالجهالة) عدم الاطمئنان لعدم العلم فالجهالة هي (الشك أو الظن) أو الاطمئنان (الابتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل) فالتعليل لا يشمل خبر العادل، لأنه يوجب الاطمئنان الثابت (فتأمل) لعله إشارة إلى ما سبق من أنه إذا كان المراد بالتبين هو تحصيل الاطمئنان، فحجية خبر العادل تستفاد من المنطوق ولا حاجة إلى المفهوم.

قوله: (وفيها «آية» إرشاد) جواب إشكال وهو أنه إذا كان التبين والجهالة بمعنى الاطمئنان وعدم الاطمئنان فتدل الآية على أن مناط جواز العمل هو الاطمئنان وعدمه، ومعلوم أن خبر الفاسق أيضاً قد يوجب الاطمئنان، فلم أمر الله بالتبين في مطلق خبر الفاسق؟ وحاصل الجواب: أنه إرشاد (إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره) أي العادل. (وإن حصل منهما الاطمئنان) فإن خبر الفاسق وإن كان قد يحصل منه الاطمئنان كخبر العادل (إلا أن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب).

والحاصل: أنه تعالى أمر بالتثبت في مطلق خبر الفاسق إشارة إلى أنه لا يحصل منه الاطمئنان غالباً، وعلى تقدير حصوله أيضاً لا ينبغي الاعتناء به لأنه اطمئنان غير مستقر فلا بد فيه من تحصيل الاطمئنان من الخارج، وهذا بخلاف العادل.

(ومنه يظهر الجواب عما ربهما يقال من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون الاطمئنان بمضمونه عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق) حاصل الإشكال أنه لو كانت الجهالة بمعنى عدم الاطمئنان والتبين بمعنى تحصيل الاطمئنان فيكون مناط الحجية وعدم الحجية هو

حصول الاطمئنان وعدمه، وحينئذ يكون هذا الحكم أي الأمر بالتبين في خبر الفاسق لغواً لأن العاقل لا يعمل بالخبر ما لم يحصل له الاطمئنان به سواء العادل والفاسق، فالأولى أن يقال بأن المراد بالتبين والجهالة هو تحصيل العلم وعدمه لئلاً يكون الحكم لغواً. وحاصل الجواب أنه لا يلزم اللغوية إذ في الآية إرشاد إلى أن الاطمئنان الحاصل من خبر الفاسق لا ينبغي الاعتماد عليه بل لا بد فيه من تحصيل الاطمئنان من الخارج.

(وأما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثير. منها، معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه) لأن الآيات تنهى عن العمل بخبر الواحد جاء به العادل أو الفاسق والمفهوم يدل على حجية خبر العادل علمياً كان أو ظنياً فمادة افتراق الآيات خبر الفاسق الظني وافتراق المفهوم خبر العادل العلمي واجتماعهما خبر العادل الظني (فالمرجع) في مادة الاجتماع (إلى أصالة عدم الحجية .

وفيه: أن) الخبر العلمي خارج عن المنطوق والمفهوم كما مر، وأن (المراد بالنبا في المنطوق) والمفهوم (ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم أخص مطلقاً من تلك الآيات) لأنها تنهى عن مطلق الخبر الواحد والمفهوم يثبت حجية خبر العادل فقط.

(فيتعين تخصيصها «آيات») بالمفهوم (بناء على ما تقرر من أن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم) ولذا يخص كل ماء طاهر بمفهوم الماء إذا بلغ إلى آخره (وأما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم) حيث قلنا بأن مفهوم الآية لا يكون مخصصاً لعموم التعليل بل التعليل يقدم عليه (فلما عرفت من) أن عموم المورد وخصوصه يتبع في نظر العرف عموم العلة وخصوصها.

وبعبارة أُخرى (منع ظهور الجملة الشرطية ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ المعلّلة بالتعليل ﴿إِنْ تَصِيبُوا...﴾ الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه) فإنّ احتمال الندم حاصل في صورتي مجيئ الفاسق والعاقل.

وبالجملة الشرط الكذائي لاظهر له (في) المفهوم أي (إفادة الانتفاء عند الانتفاء) وأمّا في غير العلة والمعلول فيجوز تخصيص العام بالمفهوم فيخصص الآيات الناهية بمفهوم آية النبأ نظير مثال الماء (فراجع).

وربما يتوهم أنّ للآيات الناهية جهة خصوص (وللمفهوم جهة عموم) أمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم (فالآيات تنهي عن العمل بالخبر عند إمكان العلم فقط جاء به العادل أو الفاسق، والمفهوم يدل على حجية خبر العادل فقط انفتح باب العلم أو انسداد فمادة افتراق الأوّل خبر الفاسق عند الانفتاح، وافتراق الثاني، خبرا لعادل عند الانسداد فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل حال الانفتاح، فيرجع إلى أصالة عدم الحجية.

(وإمّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة وأمثالها ممّا خرج عن تلك الآيات قطعاً) فالآيات إنّما تنهي عن العمل بالخبر الذي ليس ببيّنة أو فتوى مثلاً جاء به العادل أو الفاسق، والمفهوم إنّما يدل على حجية خبر العادل سواء كان بعنوان البيّنة في الموضوعات أو الفتوى للمقلد أو رواية اصطلاحية، فمادة افتراق الأوّل خبر الفاسق، والثاني خبر العادل بعنوان الفتوى أو الشهادة فيتعارضان في خبر العادل بعنوان الرواية.

(ويندفع الأوّل بعد منع الاختصاص) لأنّ الآيات الناهية لم تقيّد بصورة الانفتاح بل مطلق من جميع الجهات فيخصصها المفهوم (بأنّه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد) أي سلّمنا اختصاص الآيات بصورة الانفتاح فيتعارض المفهوم مع الآيات في مادة الاجتماع وهي خبر العادل حال

الانفتاح فيرجع فيها إلى الأصل إلا أنه يكفي المستدل مادة الافتراق وهي حجية خبر العادل في صورة الانسداد.

(و) يندفع (الثاني، بأن خروج ما خرج) أي خروج البيّنة وأمثالها (من أدلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة) خصوص في الآيات وجهة (عموم في المفهوم) بمعنى أننا نسلّم أنّ البيّنة وأمثالها خرجت عن الآيات الناهية إلا أنّ ذلك لا يوجب كون الآيات أخص من وجه من المفهوم بل هي بما هي أعم مطلق من المفهوم (لأنّ المفهوم أيضاً دليل خاص) لحجية خبر العادل (مثل) الدليل (الخاص) على حجية البيّنة وأمثالها (الذي خصّص أدلة حرمة العمل بالظن).

وبالجمله الأدلة الناهية أعم من جميع الجهات وأدلة الظنون الخاصة أخص من جميع الجهات فكلّها مخصصة للأدلة الناهية (فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً) أي لا يجوز تخصيص الآيات أولاً بأدلة حجية البيّنة والفتوى وأمثالها (ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص) أي بين الآيات التي خرجت منها البيّنة وأمثالها (وبين الخاص الأخير) أي مفهوم الآية بل نسبة العام المطلق إلى جميع المخصصات على نحو سواء.

(فإذا ورد أكرم العلماء ثم قام الدليل) الخاص (على عدم وجوب إكرام جماعة من فسّاقهم) كقوله لا تكرم فسّاق النحاة (ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفسّاق منهم) كقوله لا تكرم فسّاق العلماء، فالأول عام مطلق والآخران خاصان مطلقان، مقتضى القاعدة كونها مخصصين للعام.

نعم لو خصصنا العام بالمخصص الأوّل وقلنا بأنّ المراد من أكرم العلماء هو من عدا فسّاق النحاة تكون النسبة بينه وبين الخاص الأخير عموماً من وجه لأنّ العام يدل على وجوب إكرام من عدا فسّاق النحاة عادلاً كان أو فاسقاً، والخاص الأخير يدل على عدم وجوب إكرام الفسّاق نحويّاً كان أو غيره، فمادة افتراق الأوّل العالم العادل والثاني الفاسق النحوي، فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي الفاسق

الغير النحوي، فإنّ العام يدل على وجوب إكرامه، والخاص الأخير يدل على عدمه، إلا أنّ هذه المعاملة غير جائزة كما قال: (فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأوّل أولاً ثم جعل النسبة بينه) أي العام المخصّص (وبين الخاص الثاني عموماً من وجه) حتى يرجع في مادة الاجتماع إلى أصالة عدم وجوب الإكرام أو أصالة عدم الحجية بل يكون الخاصان معاً مخصّصين للعام (وهذا أمر واضح نبّهنا عليه في باب التعارض) كما يأتي.

(ومنها: أنّ مفهوم الآية لو دلّ على حجية خبر العادل لدلّ على حجية الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى وأتباعه - قدس سرّه - من عدم حجية خبر العادل) وإنّما يشمل هذا المفهوم لأخبار هؤلاء (لأنّهم) أيضاً (عدول أخبروا) في ضمن الإجماع (بحكم الإمام - عليه السلام -) أي حكمه (بعدم حجية الخبر، وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبيّن إذ بعد الغض عمّا ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول) لأنّها تدل على حجية الأخبار عن حس أو عن حدس مستند إلى مباد حسية مفيدة للعلم عادة، وناقل الإجماع ينقل قول الإمام - عليه السلام - عن حدس مستند إلى مباد حسية لاتفيد العلم عادة وهي اتفاق المعروفين من أهل الفتوى (وبعد الغض عن أنّ أخبار هؤلاء) أي السيد وأتباعه (معارض بأخبار الشيخ - قدس سرّه -) فإنّه أيضاً عادل أخبر في ضمن نقل الإجماع بحكم الإمام بحجية خبر العادل، فيشمّله المفهوم أيضاً.

(نقول إنّ لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية أمّا أولاً فلأنّ دخوله يستلزم خروجه لأنّه خبر عادل) أي لو دخل خبر السيد تحت مفهوم الآية وكان حجة يثبت به عدم حجية خبر العادل، وإذا ثبت بخبره عدم حجية خبر العادل يثبت به عدم حجية نفسه أيضاً لأنّه من جملة خبر العادل، وإذا ثبت بخبره عدم حجيته فيخرج عن المفهوم، ينتج أنّه لو دخل في المفهوم لخرج عن المفهوم (فيستحيل دخوله).

ودعوى أنه لا يعم نفسه) بأن يقال خبر السيد دخل تحت المفهوم وصار حجة  
 فيثبت به عدم حجية خبر العادل أي الأخبار العدول الأخر لأنفس هذا الخبر  
 أيضاً (مدفوعة بأنه) أي خبر السيد (وإن لا يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه)  
 بمعنى أن قوله خبر العادل ليس بحجة ظاهر في الأخبار الأخر سوى نفس هذا  
 الخبر، كما أن قول القائل كل خبري صادق وقوله الكلام لفظ مفيد، لا يشمل نفسه  
 لما يأتي وجهه مفصلاً (إلا أنه يعلم) عقلاً (أن الحكم ثابت لهذا الفرد) أيضاً بتنقيح  
 المناط لأنه أيضاً خبر عادل غير علمي (للعلم بعدم خصوصية مخرجة له «فرد»  
 عن الحكم) يعني عدم الحجية «خبر سيد خصوصيتي ندارد» (ولذا لو سألنا  
 السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه؟ فيقول: لا.

وأما ثانياً فلو سلمنا جواز دخوله) تحت الآية (لكن نقول إنه وقع الإجماع  
 على خروجه) وعدم حجيته (من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين) أما النافون  
 فواضح لما عرفت من أنه لو سألنا السيد عن حجية خبره، يقول: لا، وأما المثبتون  
 فلائهم إذا قالوا بحجية أخبار العدول فلا بد لهم أن يقولوا بعدم حجية هذا الخبر  
 وإلا يلزم التناقض. (فتأمل) لعله إشارة إلى أن هذا من باب دعوى الاجماع في  
 موضوع شخصي وهو عدم حجية خبر السيد، وهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً لأنه  
 دعوى الإجماع على الحكم الكلي كحجية الخبر مثلاً.

(وأما ثالثاً فلدوران الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس) بمعنى  
 أن حجية خبر السيد وحجية ما عداه من أخبار العدول متناقضتان لا تجتمعان،  
 فمفهوم الآية إما ناظر إلى خبر السيد فقط، وإما ناظر إلى ما عداه فقط (ولاريب أن  
 العكس متعين) أي لا بد من حمل المفهوم على سائر أخبار العدول (لالمجرد قبح  
 انتهاء التخصيص إلى الواحد بل) له وجهان.

أولهما: قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد أي يقبح أن يقول الحكيم إن  
 جاءكم عادل بنياً فلا تبيّنوا، ثم يستثني منه جميع أخبار العدول بحيث يبقى خبر



السيد فقط. وبالجملة لو كان المقصود ذلك كان التعبير بالعام لغواً، وكان اللازم أن يقول إن جاءكم السيد نبأ فلا تبيّنوا فثبت أن المقصود سائر أخبار العدول.

ثانيهما: قوله: (لأنّ المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل) أي لو كان مقصوده تعالى بيان حجية خبر السيد فقط فمقصوده في الحقيقة بيان عدم حجية خبر العادل لأنّه مقتضى خبر السيد (ولاريب أنّ التعبير عن هذا المقصود) أي عدم حجية خبر العادل (بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح).

وبالجملة لو كان المقصود حجية خبر السيد لكان اللازم أن يقول إن جاءكم عادل نبأ فبيّنوا دون أن يقول إن جاءكم عادل نبأ فلا تبيّنوا، فالتعبير الثاني مكان الأوّل قبيح (في الغاية وفضيح إلى النهاية كما يعلم من قول القائل صدّق زيداً في جميع ما يخبرك فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثم أخبرك بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله صدق إلى آخره، خصوص هذا الخبر) فإنّه قبيح لأنّه إذا قصد من قوله صدّق إلى آخره خصوص هذا الخبر، فالمقصود في الحقيقة هو عدم تصديق زيد في أخباره لأنّه مقتضى هذا الخبر الأخير، واللازم حينئذ أن يقول لا تصدق زيداً فيما يخبرك دون أن يقول صدّق زيداً إلى آخره، فالتعبير الثاني مكان الأوّل قبيح.

(وقد أجاب) عن هذا الإشكال (بعض من لا تحصيل له بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار) فإجماع السيد الدال على نفي الحجية لا يعارض مفهوم الآية الدال على الحجية. وجه الفساد أنّه ليس الإشكال في تعارض المفهوم مع إجماع السيد بل الإشكال في أنّ الآية تدل على حجية خبر السيد أيضاً، ومقتضاه عدم حجية خبر العادل.

(ومنها: أنّ الآية لا تشمل الأخبار مع الوساطة لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة) كما لو سمعنا زرارة يقول قال - عليه السلام - كذا (فلا يعم الروايات المأثورة

عن الأئمة - عليهم السلام - لاشتغالها (كلها) على وسائط، وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح) أي إن كان المراد من هذا الإيراد اشتغال هذه الروايات على الوساطة كما هو ظاهره فضعفه ظاهر، وإن كان المراد منه شيء آخر فأمر على حدة يأتي إن شاء الله (لأن كل واسطة من الوسائط إنما يجبر خبراً بلا واسطة) لأن المخبر المتأخر لا يجبر عن الإمام حتى يكون خبراً بالواسطة بل كل متأخر يجبر عن أخبار متقدمه فيكون خبراً بلا واسطة.

(فإن الشيخ - فده - إذا قال حدثني المفيد قال: حدثني الصدوق، قال: حدثني أبي: قال حدثني الصفار، قال: كتب إليّ العسكري - عليه السلام - فإنّ هناك بمقتضى الآية) أي بعنايتها (أخباراً متعددة بتعدد الوسائط) فخير الشيخ قوله أخبرني المفيد إلى آخره، وخبر المفيد قوله أخبرني الصدوق إلى آخره، وخبر الصدوق قوله أخبرني أبي، وخبر الأب قوله أخبرني الصفار إلى آخره، وخبر الصفار قوله: كتب العسكري - عليه السلام - إلى آخره، فهنا خمسة أخبار بلا واسطة إلا أنّها طويلة كما قال: (فخير الشيخ قوله حدثني المفيد إلى آخره، وهذا خبر) عادل (بلا واسطة يجب تصديقه) ويثبت المخبر به، أعني: إخبار المفيد ويكون كما لو سمعنا من المفيد يحدث ويقول أخبرني إلى آخره (فإذا حكم بصدقه) أي خبر الشيخ (ثبت شرعاً أنّ المفيد حدث الشيخ بقوله: حدثني الصدوق إلى آخره، فهذا الأخبار، أعني: قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق أيضاً خبر عادل وهو المفيد، فيحكم بصدقه) ويثبت المخبر به (و) هو (انّ الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق أخباره بقوله: حدثني أبي) فالفرق بين إخبار الشيخ عن إخبار المفيد، وبين إخبار المفيد عن إخبار الصدوق، هو أنّ الأوّل خبر ثابت لنا بالوجدان، والثاني خبر ثابت لنا بالتعبّد أي بسبب تصديق الشيخ (والصدوق) أيضاً (عادل فيصدق في خبره) ويثبت المخبر به وهو إخبار الأب (فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله: حدثني الصفار، فنصدّقه «أب» لأنّه عادل، فيثبت)

المخبر به، أعني: (خبر الصفار أنّه كتب إليه العسكري - عليه السلام-) فيكون كما لو سمعنا الصفار يحدث بقوله: كتب إلى آخره (وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه، والحكم بأنّ العسكري - عليه السلام- كتب إليه ذلك القول) فيكون (كما لو شاهدنا الإمام - عليه السلام- يكتب إليه فيكون المكتوب حجة) وبالجملة (فيثبت بخبر كل لاحق اخبار سابقه، ولهذا تعتبر العدالة في جميع الطبقات لأنّ كل واسطة مخبر بخبر مستقل).

هذا ولكن قد يشكل الأمر بأنّ الآية تشمل الأخبار التي هي ثابتة لنا مع قطع النظر عن هذه الآية كخبر الشيخ مثلاً ولا تشمل الاخبار التي يتوقّف ثبوتها على هذه الآية كخبر المفيد وسابقه لأنّ الحكم يشمل الموضوع الثابت مع قطع النظر عن الحكم، ولا يشمل الموضوع الثابت بنفس الحكم، ومعلوم أنّ (ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق) بمعنى أنّه لما كان خبر الشيخ ثابتاً لنا بالوجدان وجب تصديقه بحكم الآية، فثبت ما أخبر به وهو إخبار المفيد، فبسبب وجوب تصديق الشيخ ثبت خبر المفيد وهكذا (فكيف يصير) خبر المفيد (موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلاّ به) أي بوجوب التصديق.

(ويشكل) الأمر أيضاً (بأنّ الآية إنّما تدل على وجوب تصديق كل مخبر عادل) ومعنى وجوب تصديقه ليس إلاّ ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه «خبر» عليه «خبر» فإذا قال المخبر) أي الشيخ مثلاً (إنّ زيدا عادل) فهذا خبر بلا واسطة (فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته، وإذا قال المخبر) أي الشيخ (أخبرني عمرو أنّ زيدا عادل) فهذا خبر مع الواسطة لأنّ الشيخ أخبر باخبار عمرو وعمرو أخبر بالعدالة (فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد) لأنّ المخبر به ليس هو عدالة

زيد لتترتب آثاره من جواز الاقتداء وقبول الشهادة بل المخبر به أيضاً فرد من خبر العادل، أعني: إخبار عمرو بعدالة زيد فيجب ترتيب آثاره. وبالجملة الشيخ عادل يجب تصديقه، وإذا وجب تصديقه ثبت المخبر به، أعني: إخبار عمرو بعدالة زيد، فيجب ترتيب آثار هذا المخبر به، ولما كان المخبر به فرداً من خبر العادل فأثره الشرعي وجوب التصديق كما قال:

(ومن الآثار الشرعية المترتبة على) هذا المخبر به أي (إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان) عمرو (عادلاً، وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد) كما أنّ من آثاره أيضاً وجوب حفظه أو كتابته إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر جاء به عمرو (إلا أنّ هذا الحكم الشرعي) المترتب (لاخبار عمرو) إنما ثبت بهذه الآية) وبالجملة، كما أنّ نفس إخبار عمرو بعدالة زيد ثبت بهذه الآية إذ لولا هذه الآية لم يجب تصديق الشيخ، وإذا لم يجب تصديقه لم يتحقق المخبر به أي إخبار عمرو، فأثره الشرعي وهو وجوب التصديق أيضاً يثبت بهذه الآية (وليس) وجوب التصديق (من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به «عدالة»).

فتلخص إلى هنا أنّ موضوع الآية خبر العادل وآثار المخبر به وحكمها وجوب ترتيب الآثار على المخبر به بخبر العادل، ومعلوم أنّ الموضوع أي الخبر والأثر لا بد أن يتحقق مع قطع النظر عن حكم الآية، فلو أخبر الشيخ مثلاً بعدالة عمرو تشمله الآية لأنّ نفس الخبر وأثر المخبر به، أعني: جواز الاقتداء ونحوه ثابتان مع قطع النظر عن الآية، فيجب ترتيبه عليه بمقتضى الآية، وأمّا إذا أخبر الشيخ بإخبار عمرو بعدالة زيد فلا يشمل الآية بإخبار الشيخ ولا بإخبار عمرو، وأمّا الأوّل لأنّ خبر الشيخ وإن كان ثابتاً مع قطع النظر عن الآية إلا أنّ الأثر المترتب على المخبر به بخبر الشيخ، أعني: إخبار عمرو ليس إلا وجوب التصديق الثابت بهذه الآية، وأمّا الثاني لأنّ المخبر به بخبر عمرو وإن كان أثره «جواز اقتداء

العادل» ثابتاً مع قطع النظر عن الآية إلا أن نفس خبر عمرو ثبت بهذه الآية بسبب وجوب تصديق الشيخ.

(والحاصل: أن الآية تدل على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على اخبار العادل) مثلاً جواز الاقتداء من آثار عدالة الشخص واقعاً، فإذا أخبر الشيخ بعدالة شخص يترتب الأثر المذكور على المخبر به بمقتضى الآية (ومن المعلوم أن المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي) أي غير وجوب التصديق (الثابت بنفس الآية) إذ الموضوع لا بد أن يتحقق قبل الحكم ل بواسطة الحكم، فالآية لا تشمل إخبار الشيخ بإخبار عمرو بعدالة زيد لأن أثر المخبر به هنا هو وجوب التصديق الثابت بهذه الآية (فاللزام على هذا) أي إذا كان المراد غير هذا الأثر (دلالة الآية على ترتيب جميع آثار المخبر به) الواقعي (على الخبر) الذي جاء به العادل (إلا الأثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به إذا كان) المخبر به (خبراً) كما فيما نحن فيه، فإن المخبر به هنا هو فرد من خبر العادل، أعني: إخبار عمرو بالعدالة، وأثره الشرعي وجوب التصديق، إلا أنه لا يترتب عليه لأن هذا الأثر ثبت بهذه الآية، كما أن نفس المخبر به أيضاً ثبت بهذه الآية.

(وبعبارة أخرى، الآية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له) أي لم تتحقق خبريته (إلا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر) مثلاً إخبار عمرو بعدالة زيد فرد من خبر العدل إلا أنه لم يتحقق إلا بوجوب تصديق الشيخ، وكذا إخبار المفيد بحدثني الصدوق فرد منه ثبت بوجوب تصديق الشيخ، فلا تشمل الآية هذا الفرد (لأن الحكم «وجوب التصديق» لا يشمل الفرد «إخبار مفيد» الذي يصير موضوعاً له «حكم» بواسطة ثبوته «حكم» لفرد آخر «خبر الشيخ».

ومن هنا) أي من أن الحكم لا يشمل الفرد الذي تولد من شمول الحكم لفرد آخر (يتجه أن يقال إن أدلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة)

فزيد إذا شهد بأن هذا الفرس لفلان، فهذه الشهادة وآثار المشهود به محققان مع قطع النظر عن أدلة قبول الشهادة فيشمّلها أدلة الشهادة، وإذا شهد بأن عمراً أشهد بذلك، فأدلة قبول الشهادة لا تشمل شهادة زيد ولا شهادة عمرو، أمّا الأوّل لأنّ شهادة زيد وإن كانت ثابتة بالوجدان إلّا أنّ المشهود به، أعني: شهادة عمرو فرد من الشهادة ولا أثر له إلّا وجوب القبول الثابت بأدلة قبول الشهادة، وأمّا الثاني، فلقوله (لأنّ الأصل) أي شهادة عمرو بكذا (لا يدخل في موضوع الشاهد) ولا يتحقّق (إلّا بعد قبول شهادة الفرع).

لكن يضعف هذا الإشكال) أي عدم شمول الحكم للفرد الذي يثبت ويتحقّق بعد شموله لفرد آخر (أولاً بانتقاضه بورود مثله «اشكال» في نظيره الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار) فزيد إذا أقرّ بأنه مديون بفلان فهذا الإقرار وآثار المقر به ثابتان مع قطع النظر عن أدلة حجية الإقرار فيشمّله أدلة الإقرار، وأمّا إذا أقرّ بأنه أقرّ سابقاً بالدين، فقد قام الإجماع على حجية هذا الإقرار أيضاً، والحال أنّ الإقرار الأصل يثبت بأدلة حجية الإقرار الفرع ولا أثر للمقر به بالإقرار الفرع سوى الحجية الثابتة بأدلة الإقرار (ومخالفة قبول الشهادة على الشهادة لو سلمت ليست من هذه الجهة) أي عدم قبولها ليس من جهة أنّ تحقق الشهادة الأصلية موقوف على قبول الشهادة الفرعية ولا أثر للمشهود به بشهادة الفرع إلّا وجوب القبول الثابت بأدلة الشهادة بل من جهة أنّ الشهادة يشترط فيها وقوعها عند الحاكم، والشهادة الأصلية وإن ثبتت بالشهادة الفرعية إلّا أنّها لا تقع بالفعل عند الحاكم.

(وثانياً بالحل) لا يخفى أنّ هذا الجواب إنّما يدفع أحد الإشكاليين وهو أنّ ثبوت خبر المفيد موقوف على وجوب تصديق الشيخ فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق فيبقى الإشكال الآخر وهو أنّ خبر الشيخ وإن كان ثابتاً بالوجدان إلّا أنّ المخبر به بخبر الشيخ، أعني: إخبار المفيد لا أثر له سوى وجوب التصديق الثابت بالآية (وهو أنّ الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام على

إثبات الحكم لبعضها الآخر كما في قول القائل كل خبري صادق أو كاذب) فإذا أخبر بألف خبر ثم قال: كل خبري صادق فبإثبات المحمول «صادق» على الموضوع «كل خبري» يوجد فرد آخر للخبر، فيكون خبره ألف وواحد إلا أن حكم هذا الخبر «صادق» لا يشمل نفس هذا الخبر لأن هذا الفرد لم يكن موجوداً قبل هذا الحكم وإنما وجد بثبوت هذا الحكم للأفراد الأخر.

وبالجمله قوله كل خبري ينطبق على الألف وبعد الحكم بصادق يوجد فرد آخر فلا يشمل هذا الحكم (أما توقف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه فلا مانع منه) فإن أصل وجود خبر المفيد ليس بسبب وجوب تصديق الشيخ بل بثبوتته وتحققه لنا إنما هو بسببه فلا مانع من ثبوت هذا الحكم لهذا الفرد أيضاً.

(وأما ثالثاً، فلأنّ عدم قابلية اللفظ العام «صدق العادل» لأن يدخل فيه الموضوع «اخبار عمرو» الذي لا يتحقق ولا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام «صدق» لفرد آخر «اخبار الشيخ») وبعبارة أخرى: لفظ صدق العادل لا يشمل خبر عمرو لأنه يتحقق بعد شمول العام لخبر الشيخ إلا أن ذلك (لا يوجب التوقف في الحكم) بل يثبت وجوب التصديق لخبر المفيد أيضاً وهكذا إلى آخره (إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام) وهو اخبار العادل (و) علم (أن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر فاخبار عمرو بعدالة زيد فيما لو قال المخبر) أي الشيخ (أخبرني عمرو بأنّ زيدا عادل وإن لم يكن داخلاً في موضوع ذلك الحكم العام) لأنّ الخبر الثابت لنا بالوجدان هو خبر الشيخ فيشملة قوله صدق العادل، وأما أخبار عمرو إلى آخره فهو لا يتحقق له قبل هذا الحكم، فلا يكون موضوعاً لهذا الحكم (وإلا لزم تأخر الموضوع وجوداً عن الحكم إلا أنه معلوم أن هذا الخروج) أي خروج هذا الفرد عن حكم العام (مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله) إذ الموضوع لا بد أن يتحقق قبل الحكم (للفرق بينه «فرد» وبين غيره)

من الأفراد (في نظر المتكلم) فإن جميع أفراد خبر العادل مساو مناطاً في نظر القائل بصدق العادل (حتى يتأمل في شمول الحكم العام له).

بل) كما لا تصور في المناط كذلك (لا تصور في العبارة) أيضاً (بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع) فإنه إذا قال: صدق خبر العادل لا يلاحظ الأخبار المحققة مع قطع النظر عن هذا الحكم، بل يلاحظ طبيعة الخبر بما هي بمعنى أن المتبادر هو أن وجوب التصديق من لوازم طبيعة خبر الواحد سواء كان محققاً بنفسه أو بسبب الحكم (ولا ينفك عن مصاديقه «موضوع» فهو) أي شمول الحكم لهذا الفرد بتنقيح المناط (مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه «مولى» قال: لا تعمل بأخبار زيد) أو لا تعمل بأخباري، فإن المتبادر منه هو أن المولى حرم العمل بطبيعة خبر زيد فيشمل الأخبار التي تحقق مع قطع النظر عن هذا الحكم وما يتحقق بنفس هذا الخبر (فإنه لا يجوز له العمل به) لأنه إذا حرم العمل بأخبار زيد فمن جملة أخباره نفس هذا الخبر فيحرم العمل به أيضاً، وإذا حرم العمل به فيعمل بسائر أخباره (ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز) كقول المولى اعمل بخبر زيد وكعدم شمول لفظ العام على نفسه.

وبالجملة لا يجوز له ترك العمل بسائر الأخبار والعمل بهذا الخبر تمسكاً بقول المولى أو تمسكاً بأن العام لا يشمل نفسه كما قال (و) لا يجوز له إن (يقول إن هذا العام لا يشمل نفسه لأن عدم شموله له) لو سلم (ليس إلا لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول) لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يتحقق بعده (لالتفاوت بينه «خبر» وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولى) وبالجملة هذا الخبر مع سائر أخبار زيد مساو في المناط فيشملة الحكم وهو لا يعمل بأخبار زيد وإذا شمله فيحرم العمل به فيعمل بسائر الاخبار.

وبهذا الجواب الثالث يندفع الإشكال من جهة الأثر الشرعي أيضاً لأن الآية تدل على وجوب ترتيب طبيعة الأثر على خبر العادل سواء تحقق الأثر مع



قطع النظر عن الآية كسائر الآثار، أو تحقق بملاحظة الآية كوجوب التصديق (وقد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات) القابلة للذب (ما يوضح ذلك) حيث قال: بأن خبر السيد يشمل نفسه أيضاً بتنقيح المناط ولذا لو سألنا السيد الخ (فراجع).

ومنها: أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص من المعارض لخبر العادل في الأحكام الشرعية).

توضيحه: أن العادل إذا أخبر بحرمة شرب التن مثلاً فمقتضى الآية قبوله وعدم وجوب التبين والتفحص فيه، إلا أنه قام الإجماع على وجوب التبين والتفحص عن معارضه فلا يعمل بالمفهوم في الأحكام (فيجب تنزيل الآية على الأخبار في الموضوعات الخارجية فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض) فإنه إذا أخبر العادل بأن هذا الفرس لزيد فمقتضى مفهوم الآية قبوله وعدم وجوب التبين فيه، ولم يقدّم دليل على وجوب الفحص والتبين فيه فيعمل بالآية في الموضوعات فقط.

قوله: (ويجعل المراد من القبول فيها «موضوعات» هو القبول في الجملة) جواب إشكال وهو أن خبر العادل في الموضوعات أيضاً ليس بحجة لأنه وإن لم يجب التبين والتفحص فيها إلا أنه لا بد فيها من شهادة العدلين، والجواب أن المراد من العمل بالآية فيها هو العمل في الجملة بمعنى أن خبر العادل فيها لا يجب التبين والتفحص عنه، ولكن يعتبر التعدد (فلينافي) العمل في الجملة (اعتبار انضمام عدل آخر إليه فلا يقال) أيها الخصم (إن قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلق) أي انضم إليه عدل آخر أم لا (يستلزم قبوله «خبر» في الأحكام بالإجماع المركب) حيث ذهب بعضهم إلى عدم حجيته في الأحكام والموضوعات، وبعضهم إلى حجيته في الأحكام فقط، فلم يذهب أحد إلى حجيته في الموضوعات فقط، فإذا دلت الآية على حجيته في الموضوعات بإقرارك فهم

مجمعون على حجيته في الأحكام أيضاً (والأولوية) لأنه إذا كان خبر العادل حجة في الموضوعات مطلقاً باقرا ك مع احتياجها إلى العدلين ففي الأحكام بطريق أولى لعدم اعتبار التعدد فيه.

وجه الفساد أنّ الخصم يقول بدلالة الآية على حجية خبر العادل في الموضوعات في الجملة لامطلقاً، ولا يلزم منه حجيته في الأحكام بالإجماع المركب والأولوية.

(وفيه أنّ وجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية غير وجوب التبيّن في الخبر). حاصله: أنّ الإجماع قام على وجوب الفحص في الأحكام لا على وجوب التبيّن فيها، فالمستفاد من الإجماع مؤيد لحجية الخبر لا أنّه مناف له كما قال (فإنّ الأوّل) أي وجوب الفحص (يؤكد حجية خبر العدل ولا ينافيها لأنّ مرجع التفحص عن المعارض إلى) أنّ هذا الخبر الذي هو واجب العمل هل له معارض واجب العمل أو لا؟ فمرجعه إلى (الفحص عمّا أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا) و) أمّا وجوب التبيّن فمعناه عدم الاعتناء بالخبر، ووجوب تحصيل الاعتقاد من الخارج كما قال (التبيّن المنافي للحجية هو التوقف عن العمل) بالخبر (والتماس دليل آخر فيكون ذلك الدليل) الخارجي (هو المتبع ولو كان أصلاً من الأصول).

وبالجملة وجوب الفحص مؤكّد للحجية ووجوب التبيّن مناف للحجية، والأوّل واجب في خبر العادل، والثاني في خبر الفاسق دون العادل بمقتضى الآية، ففي خبر العادل يتفحص أولاً عن المعارض.

(فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر، وإذا وجد «معارض») يتعارضان (وأخذ بالأرجح منهما) و) أمّا في خبر الفاسق الذي يختص التبيّن به فيتوقف ويتبيّن من الخارج و) (إذا يئس عن التبيّن) الخارجي (توقف عن العمل ورجع إلى ما تقتضيه الأصول العملية) فإذا قام خبر الفاسق بحرمة التّن، فيتوقف ويرجع إلى

الخارج فإن وجد دليل على الحرمة فيتبع وإلا فيجري البراءة (فخبر الفاسق وإن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز العمل) ابتداء أي (بمجرد المجيء إلا) أن الواجب في الأوّل هو التوقف والرجوع إلى الغير، وفي الثاني هو الفحص ثم الرجوع إليه أو إلى الأرجح كما قال (إنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الأوّل ومع وجدان المنافي يؤخذ به «منافي» في الأوّل، ويؤخذ بالأرجح في الثاني، فتتبع الأدلة في الأوّل لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق) أي إذا دلّ خبر الفاسق على حرمة التتن فهو لا يقتضي الحرمة، بل لا بد من تحصيل المقتضي لها من الخارج وإلا فالأصل (وفي الثاني لطلب المانع عما اقتضى الدليل الموجود) أي إذا دلّ خبر العادل على وجوب السورة فهو يقتضي الوجوب ولكن يحتمل المانع فيتفحص عنه ومع اليأس يعمل بالمقتضى.

(ومنها: أن مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة و) بالجملة مورد الآية من الموضوعات، والموضوعات لا يعمل فيها بخبر العادل لاحتياجها إلى العدلين فينتج أن المورد لا يعمل فيه بالآية إذ (من المعلوم أنه لا يكفي فيه خبر العادل بل لأقل من اعتبار العدلين) إن لم نقل باعتبار الأربع هنا (فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد) أي يقبح ويستهجّن أن يكون مفهوم الآية معمولاً به في الأحكام وغير معمول به في الموضوعات التي منها مورد الآية.

(وفيه: أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بها إذا تعدد المخبر العادل) حاصله: أن الآية معمول بها في الأحكام والموضوعات إلا أنه يعمل به في الأحكام مطلقاً وفي الموضوعات بقيد التعدد (فكل واحد من خبري العدلين في البيّنة) حجة (لا يجب فيه التبيّن، وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوع لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها).

حاصله: أن منطوق الآية يدل على وجوب التبيّن في خبر الفاسق في

الأحكام والموضوعات والارتداد وغيره، وقد عمل بهذا المنطوق في جميع موارد،  
وحيث فعل فرض اختصاص العمل بالمفهوم في الأحكام وعدم العمل به في  
الموضوعات التي منها الارتداد لا يلزم خروج المورد.

(وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجود التبين إذا كان المخبر به  
«ارتداد» فاسقاً ولعدمه «حكم» إذا كان المخبر به عادلاً لا يلزم منه «جعل» إلا  
تقييد لحكمه «مورد» في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراد «مورد» حاصله: أن  
طرف المنطوق قد عمل به في مورد مطلقاً وطرف المفهوم أيضاً قد عمل به في  
مورده لكن مقيداً بالتعدد سواء جعل حكم الآية ناظراً إلى مطلق الخبر بأن يكون  
المعنى إن جاءكم فاسق بنبأ في الأحكام أو في الموضوعات في الارتداد أو غيره،  
فتبينوا واحداً كان أو متعدداً، وإن جاءكم عادل بنبأ في الأحكام أو الموضوعات في  
الارتداد أو غيره فلا يجب التبين إن كان متعدداً في الموضوعات أو جعل خصوص  
خبر الارتداد مورداً لحكم الآية بأن يكون المعنى إن جاءكم فاسق بنبأ الارتداد  
فتبينوا مطلقاً، وإن جاءكم عادل بنبأ الارتداد لا يجب التبين إن كان متعدداً، وإلا  
فيجب التبين أيضاً (وهذا) أي التقييد وإخراج بعض الأفراد (ليس من إخراج  
المورد المستهجن في شيء).

ومنها: ما عن غاية المبادي) للشهيد الثاني (من أن المفهوم يدل على عدم  
وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف) بمعنى أن المنطوق يدل  
على وجوب التبين في الفاسق ومفهومه أنه لا يجب التبين في العادل، وحيث يتردد  
الأمر بين التوقف أي وجوب الرد بلا تبيين والقبول بلا تبيين فالآية ساكتة عنهما  
(وكان هذا الايراد مبني على ما تقدم فساده من ارادة وجوب التبين نفسياً) إذ تقدم  
أنه بناء على إرادة ذلك يكون المعنى إن جاءكم فاسق بنبأ، يجب التبين كسائر  
الواجبات وإن جاءكم عادل لا يجب التبين، وإذا لم يجب ذلك فيتردد بين القبول  
بلا تبيين والرد بلا تبيين، ولذا احتاجوا كما تقدم إلى ضم مقدمة وهي مسألة

الأسوئية (وقد عرفت ضعفه و) عرفت (أنّ المراد وجوب التبيّن) شرطاً (لأجل العمل عند إرادته «عمل») لأنّه واجب بالذات أريد العمل أم لا، والمعنى أنّه إن جاءكم فاسق بنياً يشترط في العمل به التبيّن أي إن جاءكم عادل بنياً لا يشترط في العمل به التبيّن (وليس التوقف حينئذ واسطة) بين وجوب التبيّن والقبول بلا تبيّن. وبالجملة لا يتردد الأمر بين الاحتمالين، ولا يحتاج إلى ضم المقدمة بل يتعيّن القبول بلا تبيّن.

(ومنها: أنّ المسألة) أي حجية خبر الواحد (أصولية فلا يكتفي فيها بالظن) الحاصل من ظاهر الآية.

(وفيه: أنّ الظهور اللفظي لأبأس بالتمسك به في أصول الفقه) أي يجوز إثبات حجية خبر العادل بظاهر آية النبا لأنّ الظواهر ظن خاص بمنزلة العلم لما تقدم من إجماع العلماء والعقلاء على العمل بالظواهر (والأصول التي لا يتمسك لها بالظن مطلقاً هو أصول الدين) فإنّها لا بدّ فيها من اليقين والاعتقاد، ولا يكفي فيها الظن خاصاً كان أو مطلقاً (لأصول الفقه والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظن) كالشهرة والقياس والاستحسان فإنّ الظن المطلق لا يكفي في أصول الدين ولا في أصول الفقه (لا الظن الخاص) فإنّه يكفي في الفقه وأصول الفقه.

(ومنها: أنّ المراد بالفاسق) هو الفاسق الواقعي دون من علم فسقه، وأيضاً المراد به (مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر فكل من كان كذلك) أي ارتكب الكبائر أو الصغائر (أو احتمل في حقه ذلك) وإن كان عادلاً في نظرنا (وجب التبيّن في خبره) ومعلوم أنّ كل مخبر يعلم أو يحتمل في حقه ذلك (وغيره «كل») يكون (ممن يفيد قوله العلم) بمعنى أنّ المنطوق يشمل كل مخبر ولا يبقى في طرف المفهوم إلّا من يكون خبره علمياً (لأنحصاره «من» في المعصوم - عليه السلام - أو من دونه) كسلمان، وحجية الخبر العلمي لا تحتاج إلى مفهوم

الآية (فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر) أي علم منه ارتكاب الكبيرة أو الصغيرة أو احتمال فيه ذلك.

وبعبارة أخرى خبر (غير المعصوم لاعتباره به لاحتمال فسقه لأن المراد بالفاسق) في الآية هو الفاسق (الواقعي لا) الفاسق (المعلوم) لأنه المتبادر وحينئذ لا يبقى في طرف المفهوم إلا من قطع بعدم فسقه كالمعصوم ومن دونه (فهذا) أي تعليق الحكم بالفسق الواقعي (وجه آخر لافادة الآية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه «وجه» إلى التمسك في ذلك) أي في الحرمة (بتعليل الآية كما تقدم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأولين).

حاصله: أن الآية تدل على المنع عن العمل بالخبر الغير العلمي من وجهين: من جهة التعليل فإنه يدل على المنع عن كل خبر يحتمل فيه الوقوع في الندم، ومن جهة تعليق الحكم بالفسق الواقعي فإن من عدا المعصوم - عليه السلام - يحتمل فيه الفسق، فمع استفادة حرمة العمل بغير العلم من صدر الآية منطوقاً لاحتياج إلى استفادتها من عموم التعليل.

(وفيه: أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفاً) أي في عرف المشرّعة (فالمراد به) في الآية (أما الكافر كما هو) المجاز (الشائع) في (إطلاقه «فاسق» في الكتاب حيث إنه «فاسق» يطلق غالباً في مقابل الإيمان) كما في قوله تعالى ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً﴾ (وأما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمن نزول هذه الآية) لأن هذا هو فاسق ذلك الزمان بحسب المتفاهم العرفي الشرعي (و) أما (المرتكب للصغيرة) فهو (غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا) اليوم (المطابق) بمقتضى أصالة عدم النقل (للعرف السابق مضافاً إلى قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾) غرضه أن الفاسق هو الخارج عن الإطاعة بارتكاب الكبيرة لتبادره في عرف المشرّعة، ولأنه تعالى بشر الفاسق بالعذاب، وحكم بأن

من اجتنب الكبائر نكفر عنه، فيعلم أنّ الفاسق هو مرتكب الكبيرة، فبناء على هذا التحقيق فمن علم اجتنابه عن الكبائر وعلم ارتكابه بالصغيرة أو احتمال في حقه ذلك يكون داخلاً في المفهوم.

(مع أنّه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة) أي سلّمنا أنّ المراد بالفاسق مطلق الخارج عن الإطاعة إلاّ أنّ من عداه لاينحصر في المعصوم - عليه السلام - ومن دونه. وبعبارة أخرى سلّمنا أنّ المنطوق يدل على وجوب التبيّن في خبر من خرج عن الاطاعة بالكبيرة أو الصغيرة أو احتمال في حقه ذلك إلاّ أنّه لايشمل جميع المخبرين ولاينحصر المفهوم في المعصوم ومن دونه بل يدخل فيه غيرهم أيضاً كما (إذا علم منه التوبة من الذنب السابق وبه «فرض» يندفع الايراد المذكور) وهو انحصار المفهوم في المعصوم، ومن دونه (حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة).

وبالجملة يوجد في المخبرين من لم يكن فاسقاً سواء قلنا بأنّ الفاسق مرتكب الكبائر دون الصغيرة، أو قلنا بأنّه مطلق الخارج عن الإطاعة، أو قلنا بأنّه مرتكب الكبيرة، وكل ذنب كبيرة (وأما احتمال فسقه بهذا الخبر للكذب به «خبر» فهو غير قادح) بمعنى أنّ التائب من الذنب السابق يحتمل ارتكابه بالذنب بالكذب في هذا الخبر، إلاّ أنّ هذا احتمال لايعتنى به (لأنّ ظاهر قوله ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ تحقّق الفسق قبل النبأ لا به) فالفاسق أي من له سابقة الفسق. (فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقاً) للتوبة من الذنب السابق (مع قطع النظر عن هذا النبأ و) مع قطع النظر عن (احتمال فسقه به).

هذه جملة ما أورد على ظاهر الآية، وقد عرفت أنّ الوارد منها إيرادان لايمكن الذب عنهما (والعمدة، الايراد الأوّل الذي أورده جماعة من القدماء والمتأخريين) لأنّ الايراد الثاني، يمكن الذب عنه بحمل التبيّن على التبيّن الاطمئنان فراجع.

ثم إنّه كما استدل بمفهوم الآية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل ظن بصدقه بناء على أنّ المراد بالتبيّن) الذي هو شرط العمل بخبر الفاسق (ما يعمّ تحصيل الظن، فإذا حصل من الخارج ظن بصدق الفاسق كفى في العمل به، ومن التبيّن الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر) بأن تمسك به المشهور (أو على مضمونه) بأن كان فتوى المشهور مطابقاً لمضمون خبر الفاسق وإن لم يتمسكوا به ظاهراً (أو روايته) بأن كان مشهوراً بين الرواة وإن لم يتمسك به الفقهاء، ولم يكن فتوى المشهور على وفقه (ومن هنا) أي من أنّ المنطوق يدل على حجية خبر الفاسق إذا حصل الظن بصدقه من الخارج (تمسك بعض بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة) العملية أو الفتوائية أو الروائية (وفي حكم الشهرة أمانة أخرى غير معتبرة) كخبر فاسق آخر.

(ولو عمّم التبيّن للتبيّن الإجمالي) بأن يقال يستفاد من المنطوق اشتراط العمل بخبر الفاسق بتحصيل الظن بالصدق من الخارج إمّا تفصيلاً وهو تحصيل الظن بتوسط الشهرة مثلاً بصدق خصوص هذا الخبر، أو إجمالاً (وهو تحصيل الظن) بتوسط الرجوع إلى علم الرجال (بصدق مخبره «خبر») ووثاقته فيظن إجمالاً بصدق اخباره (دخل خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب فيدخل الموثق) في المنطوق (وشبهه) وهو خبر الإمامي الفاسق المتحرّز عن الكذب (بل الحسن أيضاً، وعلى ما ذكر فيثبت من آية النبا منطوقاً ومفهوماً حجية الأقسام الأربعة للخبر).

١- (الصحيح و) هو خبر العدل الإمامي فيستفاد حجّيته من المفهوم.

٢- (الحسن و) هو خبر الإمامي الممدوح من دون ثبوت عدل أو فسق فيستفاد حجّيته من المنطوق لحصول التبيّن الظني الإجمالي الخارجي من جهة ممدوحيته.

٣- (الموثق و) هو خبر غير الإمامي المتحرّز عن الكذب فيستفاد حجّيته من



المنطوق لحصول التبين الظني الإجمالي الخارجي من جهة توثيقه.

٤- (الضعيف المحفوف بالقرينة الظنية) كخبر الفاسق المحفوف بالشهرة

فيستفاد حجيته من المنطوق لحصول التبين الظني التفصيلي الخارجي.

(ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفى لأنّ التبين ظاهر في العلمي كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الأمر به) أي بالتبين الظني (في خبر الفاسق لغواً إذ العاقل لا يعمل بخبر) جاء به العادل أو الفاسق (إلا بعد رجحان صدقه على كذبه) فيكون الأمر بالتبين لغواً (إلا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً من أنّ المقصود) من الأمر بالتبين الظني (التنبيه والإرشاد على أنّ الفاسق لا ينبغي أن يعتمد عليه وأنه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه) فالمقصود أنّ العمل بخبر الفاسق يحتاج إلى تحصيل الظن بصدقه من الخارج، ولا يكفي الظن الحاصل من نفس خبره على تقدير حصوله (وكيف كان) أي سواء كان حمل التبين على التبين الظني مستلزماً للغوية الحكم أم لا (فمادة التبين) الظاهر في تحصيل العلم (ولفظ الجهالة) الظاهر في عدم العلم (وظاهر التعليل) وهو وجوب تحصيل العلم في خبر الفاسق ليؤمن من الوقوع في الندم (كلها آية من إرادة مجرد الظن.

نعم يمكن دعوى صدقه «تبين» على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل

بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم).

وبعبارة أخرى: يمكن أن يراد من التبين تحصيل الاطمئنان من الخارج وهو

مرتبة خاصة من الاعتقاد خارجة عن مرتبة التحير والتزلزل، وليس العمل به

تعريضاً للندامة عرفاً (فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به) أي بتحصيل

الاطمئنان من الخارج (لكن) قد تقدم أنه (لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان

دالاً على حجية الظن الاطمئنان المذکور) فيستفاد من المنطوق حجية الاطمئنان

وإنّ المناط هو الاطمئنان من أي طريق حصل أي (وإن لم يكن معه خبر فاسق)

كما إذا حصل الاطمئنان من مجرد الشهرة أو مجرد نقل الإجماع من دون ضم خبر الفاسق (نظراً) أي استفادة هذا من الآية بالنظر (إلى أن الظاهر من الآية أن خبر الفاسق وجوده كعدمه) لا يكون مناطاً للعمل (وأنه لا بد من تبين الأمر من الخارج) (و لا بد من) (العمل على ما يقتضيه التبين الخارجي) فالمناط هو التبين والاطمئنان.

(نعم، ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبين) كما إذا أخبر الفاسق بحرمة التن ثم رجعنا إلى الخارج فوجدنا خبر فاسق آخر أيضاً، فيحصل من المجموع الاطمئنان الذي هو المناط (فالمقصود) من المنطوق) الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلما حصل الأمن منه) عرفاً (جاز العمل فلا فرق حينئذ) أي إذا كان الاطمئنان مناطاً (بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل) من المجموع (الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها) وبين نقل الإجماع إذا أوجب الاطمئنان.

(والحاصل: أن الآية تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين) من أي طريق حصل (من دون مدخلية) وموضوعية (لوجود خبر الفاسق وعدمه سواء قلنا بأن المراد منه «تبين» العلم) فهو المناط (أو الاطمئنان) فهو المناط، (أو مطلق الظن) فهو المناط فعلى الأول يستفاد حجية خبر العادل من المفهوم، وعلى الأخيرين من المنطوق (حتى أن من قال) بأن المراد بالتبين التبين الظني تفصيلاً كان أو إجمالاً، وذهب إلى (أن خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن) الإجمالي (بمضمونه بحسن) بأن يكون المخبر إمامياً ممدوحاً محتملاً للفسق الواقعي (أو توثيق) بأن كان غير إمامي متحرراً عن الكذب (أو غيرهما من صفات الراوي) بأن يكون إمامياً فاسقاً بجوارحه متحرراً عن الكذب (فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً) فالآية عنده دليل على كون مطلق الظن ظناً خاصاً (فافهم واغتنم واستقم هذا، ولكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان) مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر اللفظ (يوجب

خروج مورد المنطوق وهو الاخبار بالارتداد) فإنه لا يكفي فيه مطلق الظن ولا الاطمئنان بل لابد فيه من العلم أو البينة العادلة.

(ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة ﴿فلولا نفر «لم لاينفر» من كل فرقة﴾ منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ (الآية دلّت على وجوب) النفر والتفقه والإنذار و(الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم «منذرين» العلم لتواتر أو قرينة) حيث قال: لعلهم يحذرون، ولم يقل لعله يحصل لهم العلم من اخبار المنذرين فيحذروا، والطائفة تصدق على الاثنين، وما زادهما بل الواحد (فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد) من دون اعتبار العدالة.

(أمّا) دلالة الآية على وجوب النفر والتفقه والإنذار فواضح، وأمّا دلالتها على (وجوب الحذر فمن وجهين: أحدهما أنّ لفظة لعل بعد انسلاخه عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخوله محبوباً للمتكلّم) لأنّ معناه الحقيقي ترجي محبوب فإذا انسلخ عن معنى الترجي لامتناعه منه تعالى يبقى دالاً على مجرد المحبوبة (وإذا تحقق حسن الحذر) ومحبوبيته (ثبت وجوبه إمّا لما ذكره في المعالم من أنّه لا معنى لنذب الحذر إذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن) فعند إنذار المنذرين إن كان مخالفة خبرهم حراماً موجباً لاستحقاق العقاب الذي يقتضي الحذر فيجب الحذر وإن لم يوجب استحقاق العقاب الذي يقتضي الحذر فيلغو الحذر وحيث دلّت الآية على محبوبة الحذر، فيعلم وجود المقتضي وهو استحقاق العقاب على مخالفة الخبر، ومع وجود المقتضي يجب (وإمّا لأنّ رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب لأنّ) كل من لم يوجبه لم يجوزه و(كل من أجازه فقد أوجبه) فحصل من القولين الإجماع على عدم التفكيك بين الجواز والوجوب، فإذا دلّت الآية على جواز الحذر وحسنه ثبت وجوبه بالإجماع المذكور.

(الثاني: أنّ ظاهر الآية وجوب الإنذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى

كلمة لولا) وبعبارة أخرى النفر واجب لأنّ لولا للتهديد والتوبيخ فغاياته وهما التفقه والإنذار أيضاً واجبان لأنّ غاية الواجب واجب (فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين: أحدهما: وقوعه «حذر» غاية للواجب فإنّ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائها) فالنفر واجب وغاياته وهي التفقه والإنذار واجبة وغاية الغاية وهي الحذر أيضاً واجبة (سواء كان) الغاية (من الأفعال المتعلقة للتكليف) كما فيما نحن فيه فإنّ الغاية وهي الحذر وقبول الخبر متعلقة للتكليف الوجوبي أي يجب الحذر (أم لا كما في قولك: تب لعلك تفلح، وأسلم لعلك تدخل الجنة، وقوله تعالى: ﴿فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى﴾) فإنّ الغايات المذكورة، أعني: الفلاحه ودخول الجنة والتذكر والخشية لم يتعلق بها الوجوب، بل هي من الآثار العقلية المترتبة على التوبة والإسلام والقول اللين والأمر لا يرضى بانتفائها (الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول) والحذر وإن لم يجعل غاية في ظاهر الكلام (وإلا لغي الإنذار) وبالجملة إيجاب الإنذار وعدم إيجاب الحذر لغو.

(ونظير ذلك ما تمسك به) الشهيد (في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في) بقاء (العدة) وخروجها (من قوله تعالى ﴿ولا يحمل هنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ﴾ فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة إلى ما في أرحامهن) من الحمل إذ لو لم يجب القبول لغي إيجاب الإظهار وتحريم الكتمان.

(فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد كما يظهر من صدر الآية وهو قوله تعالى ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾) ﴿فلولا نفر...﴾ (ومن المعلوم أنّ النفر إلى الجهاد ليس للتفقه والإنذار نعم، ربما يترتبان عليه).

وبالجملة ليسا من قبيل العلة الغائية للنفر حتى يجبا بوجوب ذي الغاية فيجب الحذر أيضاً، بل الغاية الواجبة هي الجهاد، أمّا التفقه والإنذار فهما من

الفوائد الغير المقصودة بالذات (بناء على ما قيل من انّ المراد) من التفقه الحاصل للمجاهدين (حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله ) وقدرته (وظهور «غلبة» أوليائه على أعدائه) مع قتلهم وكثرة الاعداد (وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته) وإذا رأوا ذلك (فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة) وبالجملة (فالتفقه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتى يجب بوجوب ذبيها.

قلت أولاً: أنه ليس في صدر الآية دلالة على انّ المراد النفر إلى الجهاد) لأنّ قوله تعالى ﴿ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ يحتمل أن يكون المراد منه النفر إلى الجهاد ويحتمل ارادة النفر إلى التفقه (وذكر الآية في) ضمن (آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

وثانياً: لو سلّم انّ المراد النفر إلى الجهاد لكن) العلة الغائية فيه أمران: أحدهما: الجهاد والآخر: التفقه، إذ (لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعيّن أن ينفر من كل قوم طائفة) بمعنى أن هذا النفر الخاص الذي ذكر بقوله لولا نفر من كل فرقة طائفة لا يجب ولا يتعيّن أن يكون لمجرد الجهاد بل ينبغي أن يكون للجهاد والتفقه.

وبعبارة أخرى لو كان المقصود مجرد الجهاد لكفى أن يقول: ولولا نفر بعض المؤمنين قوله (فيمكن) حاصله: أنه تعالى أمر بأصل النفر وأمر بخصوصية في النافرين وهي كونهم طائفة من كل قوم فيمكن (أن) يكون الجهاد غاية لايجاب أصل النفر و(يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة من كل قوم لا) أن يكون غاية (لايجاب أصل النفر). وبعبارة أخرى هذه العدة النافرة بما هم عدة واجب عليهم النفر لأجل الجهاد لحصول الكفاية، وبما هم طائفة من كل فرقة واجب عليهم النفر لأجل التفقه.

(وثالثاً: أنه قد فسّر الآية بأنّ المراد) من قوله: ولولا نفر إلى آخره (نهي

المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد كما يظهر من قوله: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾ إلى الجهاد (وأمر بعضهم بأن) ينفروا إلى الجهاد وبعضهم بأن (يتخلفوا عند النبي ﷺ ولا يخلوه وحده فيتعلموا) أي ليتفقه هذه الطائفة المتخلفة (مسائل حلالهم وحرامهم حتى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم).

والحاصل: (أن) المحتمل في الآية أربع معاني:

١- ما كان المؤمنون لينفروا كافة إلى التفقه ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا.

٢- ما كان المؤمنون لينفروا جميعاً لأجل الجهاد ولولا نفر من كل فرقة طائفة لأجل الجهاد وفيه فائدة التفقه.

٣- ما كان المؤمنون لينفروا جميعاً لأجل الجهاد ولولا نفر من كل فرقة طائفة لأجل الجهاد والتفقه.

٤- ما كان المؤمنون لينفروا كافة إلى الجهاد ولولا نفر من كل فرقة طائفة إلى الجهاد لتبقى طائفة أخرى في المدينة ليتفقهوا إلى آخره. فعلى الأول والثالث والرابع يدل على وجوب التفقه، وعلى الثاني فلا. وبالجملة (ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار مما لا ينكر فلا يحصى عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية) هذا بناء على المعنى الأول لأن ذكر آية التفقه بين آيات الجهاد خلاف السياق (أو بعض ألفاظها) بناء على المعنى الثالث والرابع إذ ظاهر اللفظ هو إرادة نفر الطائفة إلى التفقه فحملة على إرادة نفرهم إلى الجهاد والتفقه معاً أو حملة على إرادة نفرهم إلى الجهاد، وتختلف طائفة للتفقه خلاف الظاهر.

(ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام - عليه السلام - بها «آية» على وجوبه «تفقه» في أخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في عله عن الرضا - عليه السلام - في حديث قال - عليه السلام -: «إنما أمرنا بالحج لعلّ الوفاة) أي الورود) إلى الله وطلب الزيادة) في المال (والخروج عن كل ما اقترب) أي ارتكب

(العبد) من الذنوب (إلى أن قال: ولأجل ما فيه من التفقه) فإنّ الحجاج كانوا يلاقون الأئمة - عليهم السلام - في سفرهم ويسألون عنهم عن مسائلهم (ونقل أخبار الأئمة - عليهم السلام - إلى كل صفح «منطقة» وناحية) يرجع إليها الحاج، ثم استشهد على وجوب التفقه الذي من غايات الحج بالآية وقال: (كما قال الله عزّ وجلّ ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة...﴾ الآية .

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: تفقهوا في الدين فإنّ من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي (كناية عن الجهل) (فإنّ الله عزّ وجلّ يقول ﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا﴾ الآية.

ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي (أي وفاة) الإمام - عليه السلام - عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله إذا حدث على الإمام حدث (إشارة إلى وفاته - عليه السلام -) كيف يصنع الناس (حيث لا يعرفون الحجة بعده) قال: أين قول الله عزّ وجلّ ﴿فلولا نفر...﴾ قال هم في عذر) أي معذورون في عدم معرفة إمامهم (ماداموا في الطلب) حتى يصلوا إلى المدينة مثلاً فيعرفوا إمامهم (وهؤلاء الذين ينتظرونهم) في أوطانهم (في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم) النافرين.

(ومنها: صحيحة عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن قول العامة أنّ رسول الله ﷺ قال: من مات وليس له إمام) أي والحال أنّه لا يعرف الخليفة (مات ميتة جاهلية قال: حق والله، قلت: فإن إماماً هلك) بالمدينة مثلاً (ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه) والإمام بعده (لم يسعه ذلك) أي أليس هذا معذوراً (قال: لا يسعه أنّ الإمام إذا مات رفعت حجة وصيّ) أي يظهر الدليل على الإمام بعده (على من هو «من» معه «إمام» في البلد) فأهل البلد يعرفون الإمام بالفور (وحق) بصيغة الماضي (النفر على من ليس بحضرته «إمام») من أهالي سائر

البلدان (إذا بلغهم) مضى الإمام (إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فلولا نفر من كل فرقة...﴾.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - وفيها قلت: أفيسع الناس إذا مات العالم - عليه السلام - أن لا يعرفوا الذي بعده (أي معذورون في عدم معرفة الإمام - عليه السلام - أو لا ؟) (فقال: أما أهل هذه البلدة فلا) قال محمد بن مسلم (يعني أهل المدينة، وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم) أي معذورون إلى أن يصلوا إلى المدينة (إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فلولا نفر...﴾).

ومنها: صحيحة البنزطي المروية في كتاب (قرب الاسناد عن أبي الحسن الرضا - عليه السلام -).

ومنها: رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سئل عن قوله ﷺ اختلاف أمتي رحمة، قال: إذا كان اختلافهم رحمة فاتفقهم عذاب) أي ورد في جوابه أنه (ليس هذا) المعنى الذي تصوّرتَه (يراد إنّها يراد الاختلاف) إيجاباً وذهاباً (في طلب العلم على ما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة...﴾) هذا (الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرنى ألفاظه وجميع هذا) أي استشهاد الإمام - عليه السلام - بالآية على وجوب طلب العلم (هو السر في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفايياً هذا غاية ما قيل ويقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة) حيث أثبتنا وجوب الحذر بأربعة عناوين.

(لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه: الأوّل: أنه لا يستفاد من الكلام إلاّ مطلوبة الحذر عقيب الإنذار بما يتفقون) قوله (في الجملة) قيد للمطلوبية (لكن ليس فيها «آية» إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا) حاصله: أنّ وجوب الحذر وإن كان مطلقاً غير مقيد بحصول العلم إلاّ أنّ التمسك بالإطلاق



إنّما يصح إذا كان المتكلّم في مقام البيان دون الإهمال والإجمال، وظاهر الآية هو أنّه تعالى ليس في مقام بيان أنّ الحذر واجب مطلقاً أو في صورة حصول العلم بل في مقام بيان وجوب الحذر إجمالاً غاية لإيجاب النفر والتفقه والإنذار (فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقّهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما أنذروا وهذا) المقدار أي مطلوبية الإنذار والحذر (لا ينافي اعتبار العلم في) الحذر (والعمل) فالآية ساكنة عن هذه الجهة (ولهذا) أي لعدم منافاة مطلوبية الإنذار والحذر لاشتراط العلم (صح ذلك) أي استعمال هذه الآية (فيما يطلب فيه العلم) كمعرفة الإمام على ما تقدم في الاخبار (فليس في هذه الآية) إذا كانت ساكنة عن اعتبار حصول العلم وعدمه (تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم) كقوله تعالى: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾ (ولذا) أي لأجل أنّ مطلوبية الإنذار والحذر لا ينافي اشتراط العلم (استشهد الإمام - عليه السلام -) بهذه الآية (فيما سمعت من الأخبار المتقدمة) أي استشهد بها (على وجوب النفر في معرفة الإمام - عليه السلام -) (و) وجوب (إنذار النافرين) إلى بلد الإمام (للمتخلّفين) في أوطانهم (مع أنّ الإمامة لا تثبت إلّا بالعلم) ورد بأنّه لا فرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات التي يتمسك باطلاقها في جميع أبواب الفقه بعد الفحص وعدم وجدان المقيد، ولذا يتمسكون بها في وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد.

وأما الاستشهاد بها في باب الإمامة، ففيه: أنّ قيام الدليل الخارجي على اعتبار العلم في باب العقائد لا يمنع من التمسك بإطلاق الآية فيما لم يثبت فيه اعتبار العلم كالفروع.

(الثاني: أنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفة الأمور الواقعية من الدين) إذ المعنى لولا نفر من كل فرقة طائفة ليعرفوا أحكام الله الواقعية التابعة للمصالح والمفاسد (فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور) الواقعية (المتفقه فيها) فالحذر لا يجب) بمقتضى الآية (إلّا عقيب الإنذار بها) أي بالأحكام الواقعية

المذكورة (فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - انّ الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو غيرها «أمور» خطأ أو تعمداً) للكذب (من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر حينئذ) لأنّ تنجز التكليف مشروط بإحراز الموضوع، فما دام لم يحرز كون الإنذار بالأمور الواقعية الذاتية لا يتنجز وجوب الحذر (فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية .

فهو) أي الأمر بالإنذار (نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعله يمثلها) فإنّ تنجز وجوب الامتثال موقوف على إحراز كونها أوامره (فهذه الآية نظير الأمر بنقل الروايات فإنّ المقصود من هذا الكلام) أي المقصود من أمر الأئمة - عليهم السلام - أصحابهم مثلاً بنشر الأخبار بين المسلمين (ليس إلّا) إيصال الواقعيات إليهم (والعمل بالأمور الواقعية لا وجوب تصديقه فيما يحكي) .

وبعبارة أخرى: المقصود من الأمر بنقل الروايات هو وصول الأحكام الإلهية إلى العباد وعملهم بالأحكام الواقعية، وليس المقصود منه جعل الحجية وإيجاب العمل بخبر الواحد تعبداً (ولو لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد هذا) أي تصديق المخبر تعبداً (ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي) أي لا يتبادر عرفاً من الأمر الكذائي، أي أمر المخاطب بنقل الرواية وجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب وكون مناط وجوب العمل به وضابطه هو التعبد بخبره، بل المتبادر عرفاً من الأمر الكذائي وجوب العمل بالأمور الواقعية (ونظيره) أي الأمر بالتفقه والإنذار (جميع ما ورد من) وجوب (بيان الحق للناس ووجوب تبليغه إليهم فإنّ المقصود منه «بيان» اهتداء الناس إلى الحق الواقعي لا) أي وليس المقصود جعل الحجية أي (إنشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقته للواقع).

ثم الفرق بين هذا الإيراد وسابقه انّ هذا الإيراد مبني على انّ الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الأمور الواقعية المستلزم) أي إرادة الحذر

عن الأحكام الواقعية مستلزمة (لعدم وجوبه «حذراً» إلا بعد إحراز كون الإنذار متعلقاً بالحكم الواقعي).

وبالجمله هذا الإيراد مبني على ان الآيه ناطقه باشتراط حصول العلم، لأنّ الحذر عن الأمور الواقعية موقوف عليه (وأما الإيراد الأوّل فهو مبني على سكوت الآيه عن التعرض لكون الحذر واجباً على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلّمنا دلالة الآيه على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين ولو لم يفد العلم لكن لا يدل على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر) اصطلاحى، وسيأتى توضيح هذا القيد وبالجمله قال تعالى: ﴿لينذروا قومهم لعلهم يحذرون﴾ ولم يقل: ليخبروا قومهم لعلهم يصدقون (لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف فإنشاء التخويف مأخوذ فيه) بمعنى انّ الإنذار مركّب من أمرين: الإبلاغ وإنشاء التخويف، وفي العبارة إشارة إلى أنّ ما يصدر من المنذر هو التخويف الإنشائي، وأما التخويف الخارجي بأن يحصل الخوف للمنذر - بالفتح - فهو خارج عن اختياره (والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف) وهذا التحوّف هو (الداعي إلى العمل بمقتضاه «تخويف» فعلاً) أي بالفعل (ومن المعلوم أنّ) الإبلاغ مع (التخويف لا يجب إلا على الوعاظ في مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي في مقام (الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة) ولكن لا يعملون بها.

فحاصل المعنى: ليعظوا قومهم لعلهم يعملون بعلمهم (كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة) وهكذا (و) لا يجب الإبلاغ مع التخويف إلا (على المرشدين) الذين يبيّنون أحكام الله (في مقام إرشاد الجهال) الذين يقلدون بهذا المرشد، وحاصل المعنى ليرشدوا ويفتوا قومهم لعلهم يسترشدون ويستفتون (فالتحوّف لا يجب إلا على المتعظ أو المسترشد) المقلد، والإنذار لا يجب إلا على الواعظ أو المرشد المفتي (ومن المعلوم أنّ) نقل قول المعصوم بها هو ليس بوعد

وإرشاد و(تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الأمرين) أي ليس باتعاظ ولا استرشاد.

ملخص الكلام: أن الراوي له حيثتان : إحداهما: أنه عالم بالحكم الذي سمعه من المعصوم - عليه السلام - والآخر أنه ضابط لأصوات الإمام وألفاظه فهو من حيث نقل الحكم الذي علم به منذر، ومن حيث نقل الألفاظ الذي سمعه يكون حاكياً، وإنذاره إنما ينفع للمتعظ والمسترشد، وحكايته إنما تنفع للمجتهد، والآية تدل على وجوب الإنذار والحذر لاعلى وجوب الحكاية والتصديق.

(توضيح ذلك: أن) ناقل الخبر قد لا يصدق عليه المنذر بل الحاكي كالذي ينقل ألفاظ الإمام - عليه السلام - من دون فهم معانيها، كالعجمي الغير العارف بلسانه - عليه السلام - وهذا لا تشمله الآية، وقد يصدق عليه المنذر، كما إذا كان من أهل العلم و الفتوى ثم (المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجة - عليه السلام - فالأول كأن يقول: (زرارة مثلاً) يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير فإن شربه يوجب المؤاخذه) فهذا ليس بنقل الخبر، بل مجرد وعظ وإرشاد (و الثاني: كأن يقول في مقام التخويف قال الإمام - عليه السلام -: من شرب العصير فكأنما شرب الخمر) فهذا إخبار من جهة وإنذار ووعظ وإرشاد من جهة أخرى.

(أما الإنذار على الوجه الأول) فهو واجب بمقتضى الآية (فلا يجب الحذر عقبيه «انذار» إلا على) المتعظين أو المسترشدين (المقلدين لهذا المفتي) لاعلى المجتهد الآخر بالإجماع (وأما الثاني: فله جهتان) كما مر (إحداهما: جهة تخويف وإيعاد، والثانية: جهة حكاية قول الإمام - عليه السلام -، ومن المعلوم أن الجهة الأولى) واجبة بمقتضى الآية وهي (ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية) وقد كان الاجتهاد في معنى الخبر والإفتاء بعين ألفاظ الخبر متداولاً في الزمان السابق، وكان علي بن بابويه يفتي بعين الرواية (فهي ليست حجة إلا على) المتعظ أو على (من هو)

مسترشد (مقلد له «منذر» إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه) لاعلى المجتهد الآخر بالإجماع.

(وأما الجهة الثانية) أي جهة نقل ألفاظ الإمام - عليه السلام - (فهي التي ينفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه «منذر» هذه الحكاية لكن وظيفته «مجتهد» مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام - عليه السلام - و) ليس وظيفته الحذر والاسترشاد بإنذار الراوي وإرشاده كما قال (أما أن مدلوله «كلام» متضمن) مثلاً (لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهة) التي لاخوف فيها (فهو) أي كونه متضمناً لما ذكر (مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد).

وبالجمله جهة الإنذار لاتنفع المجتهد إذ لايجب له الحذر بإنذاره بالإجماع، والذي ينفعه هو تصديق الخبر وهو ليس بحذر فلاتشملة الآية (فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذر مختصة بمن يجب عليهم اتباع المنذر في مضمون الحكاية وهو) المتعظ و(المقلد له «منذر» للإجماع على أنه لايجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره) أي لايجوز له التقليد على المجتهد الآخر. وبالجمله عدم وجوب الحذر عليه إجماعي.

(إنما الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها) المنذر (عن المعصوم - عليه السلام - أم لا ؟ والآية لاتدل على وجوب ذلك) التصديق (على من) أي على المجتهد الذي (لايجب عليه التخوف عند التخويف، فالحق أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد) والإرشاد (كفاية ووجوب التقليد) والحذر (على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر، وذكر شيخنا البهائي - قدس سره - في أول أربعينه: إن الاستدلال بالنبوي المشهور: من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً) أي الاستدلال به (على حجية الخبر لايقصر عن الاستدلال عليها «حجية» بهذه الآية وكان فيه إشارة إلى ضعف

الاستدلال بها، لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً كما سيجيئ إن شاء الله عند ذكر الأخبار).

وتوضيح ذلك: أنّ النبوي المذكور لا يدل على حجية الخبر، لأنّه يدل على أنّ حفظ الحديث لإفادة الأمة ممدوح، ومعلوم أنّ ممدوحية الحفظ لا يدل على أنّه يجب على الأمة قبوله تعبدًا، بل يحتمل أن يكون القبول مشروطاً بحصول العلم، ومع ذلك قال البهائي: بأنّ دلالة النبوي على حجية الخبر لا تقصر عن دلالة آية النفر، ففيه إشعار إلى ضعف الاستدلال بالآية أيضاً كما تقدم مشروحاً.

(هذا ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل) من قوله - عليه السلام - ولما فيه «حج» من التفقه ونقل أخبار الأئمة إلى كل صفح (يدفع هذا الإيراد) بيان ذلك: أنّك قد عرفت مفصلاً أنّ الإيراد الذي أوردوه على الاستدلال بآية النفر على حجية الخبر هو أنّ الآية تدل على وجوب الإنذار والحذر ولا تدل على وجوب نقل الخبر وتصديقه وخبر علل الفضل يدفع هذا الإيراد لأنّه - عليه السلام - بعد ما بين أنّ من غايات وجوب الحج التفقه ونقل الأخبار إلى كل صفح استشهد بهذه الآية، فيعلم منه أنّ المراد من الإنذار أعم من نقل الخبر والوعظ والإرشاد، وكذا المراد من الحذر أعم من مجرد تصديق الخبر والاتعاظ والاسترشاد (لكنّها «رواية» من الأحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها) وهو وجوب الوعظ والإرشاد إلى معنى عام شامل لنقل الخبر أي لا ينفع (في مسألة حجية الأحاد) للزوم الدور لأنّ حجية خبر الواحد موقوف على شمول الآية لنقل الخبر وشموله له موقوف على حجية خبر علل الفضل إذ به يدفع الإيراد عن الآية وهو من الأحاد، فحجية خبر الواحد موقوف على حجية خبر الواحد أي خبر العلل. نعم، تكون الأحاد صارفة للآيات عن ظاهرها في سائر المسائل لعدم لزوم الدور.

(مع إمكان منع دلالتها) أي رواية العلل (على المدعى) أي حجية خبر الواحد (لأنّ الغالب تعدد من يخرج إلى الحج من كل صفح) أي الغالب كثرة

الحاج من كل ناحية (بحيث) إذا تفقهوا ونقلوا الأخبار بعد الرجوع إلى أهل الناحية (يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الإمام -عليه السلام- وحينئذ) أي إذا حصل العلم (فيجب الحذر عقيب إنذارهم) لا من جهة إنذارهم واخبارهم، بل من جهة حصول العلم، فإذا لم تدل الرواية على المدعى لا توجب صرف الآية المستشهد بها عن ظاهرها.

إن قلت: الرواية مطلقة لأنه -عليه السلام- قال لما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة ولم يقيد بحصول العلم.

قلت: (فإطلاق الرواية منزل على الغالب) أي لما كان الغالب حصول العلم، فلم يحتاج إلى التقييد.

(ومن جملة الآيات التي استدلت بها تبعاً للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ «شواهد» وَاهْدَى» أي الدلالة (من بعد ما بيّناه «ما أنزل» للناس في الكتاب «التوراة» أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾ والتقريب فيه نظير ما بيّناه في آية النفر من أنّ) وجوب الإنذار يستلزم وجوب الحذر، فكذا (حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار).

توضيح ذلك: أنّ الآية تدل على حرمة كتمان البيّنات والهدى بعد المعرفة بها، ومن جملة البيّنات والهدى الأخبار الصادرة عن الأئمة -عليهم السلام- فيحرم على الراوي كتمانها بعد سماعها عنه -عليه السلام- وإذا حرم كتمانها يجب إظهارها وإذا وجب إظهارها يجب قبولها لئلا يكون وجوب الإظهار لغواً.

(ويرد عليها) أمور أربعة: الأول والثاني: (ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها «آية» وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار) بمعنى أنّ المستفاد من الآية وجوب الإظهار ووجوب القبول، وأمّا أنّ وجوب القبول مطلق أو مقيد بحصول العلم فالآية ساكتة عنه (أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها «آية» بالأمر الذي يجرم كتمانها ويجب إظهاره) بمعنى

انّ المستفاد من الآية هو وجوب إظهار الحق، فالواجب عقبيه هو أيضاً قبول الحق فلا بدّ من إحراز الحقيقة حتى يجب القبول، والفرق بين الجوابين انّ الآية على الأوّل ساكنة عن اعتبار العلم، وعلى الثاني ناطقة به (فإنّ من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلّا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس الحكم الظاهري وهو (حجية قول المظهر تعبداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق).

والإيراد الثالث: قوله (ويشهد لما ذكرنا) من انّ المراد وجوب قبول الحق فلا بدّ من إحراز الحقيقة (انّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي (ﷺ) بعد ما بين لهم «يهود» ذلك في التوراة ومعلوم انّ آيات النبوة لا يكفي فيها الظن) فإذا لم يكن خبر الواحد حجة في مورد الآية، فكيف يستفاد من الآية حجيته في سائر الموارد، فإنّ تخصيص المورد مستهجن.

قوله: (نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً) جواب إشكال وهو أنّه لو كان الغرض من وجوب الإظهار وحرمة الكتمان حصول العلم ووجوب قبول الحق عقبيه لا وجوب قبول قول المظهر تعبداً، فكيف استدلوا بحرمة كتمان ما في الأرحام على وجوب قبول قولهن تعبداً، وجوابه: أنّه متى وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً كالنسوان والشاهدين (أمكن جعل ذلك دليلاً على انّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو) أي لو كان المقصود من وجوب إظهارهن هو حصول العلم وقبول الحق الواقعي يكون الأمر بالإظهار لغواً لندرة حصول العلم كما قال: (ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهنّ) تعبداً (وبآية وجوب إقامة الشهادة «فاستشهدوا شهيدين من رجالكم» على وجوب قبولها «شهادة» بعد الإقامة) تعبداً.

رابعها: قوله: (مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من



تعدد المظهرين) حاصله: أنّ إيجاب الإظهار ليس من جهة حجية قول المظهر، بل من جهة أنّه إذا وجب الإظهار يكثر المظهرون فيحصل العلم.

(ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر﴾) أعم من الراوي وغيره ﴿إن كنتم لاتعلمون﴾ بناء على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب وإلّا لغي وجوب السؤال) قوله: (وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّما يصح أن يسأل عنه و) يصح أن يقع جواباً له «سؤال») جواب إشكال وهو أنّ الآية تدل على حجية الخبر الذي أخبر به الناقل جواباً عن السؤال، وأمّا الخبر الذي وصل إلينا من دون سبق سؤال فلا، وجوابه أنّ الآية وإن دلت على ذلك إلّا أنّنا نقطع بتنقيح المناط على حجية كل خبر من شأنه أن يسأل عنه ومن شأنه أن يقع جواباً عن السؤال، ومن المعلوم أنّ الأخبار التي وصلت إلينا من شأنها ذلك (لأنّ خصوصية المسبوقية بالسؤال لادخل فيه) أي لامدخلية لها في وجوب القبول (قطعاً فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم) كزرارة مثلاً (عما سمعه عن الإمام - عليه السلام - في خصوص واقعة) من عبادة أو غيرها (فأجاب: بأنّي سمعت الإمام يقول كذا وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله «راوي» ابتداءً) أي من دون سبق السؤال (انّي سمعت الإمام يقول كذا، لأنّ حجية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله).

وبعبارة أخرى: أنّنا نقطع بأنّ حجية الخبر ليست بسبب وجوب السؤال بل بالعكس، أي لما كان الخبر حجة فأوجب الشارع السؤال عنه، فيجب قبوله مطلقاً (كما لا يخفى).

ويرد عليه أولاً: أنّ الاستدلال إن كان بظاهر) سياق (الآية فظاهرها بمقتضى السياق) أي الصدر والذيل (إرادة علماء أهل الكتاب) فالمخاطبون يسألوا عوام اليهود، والمراد من أهل الذكر علماءهم العالمون بها في التوراة من

## علائم النبي ﷺ .

(كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فإن المذكور في سورة النحل ﴿وما أرسلنا من قبلك﴾ (أيها الرسول ﴿إلا رجالاً﴾) كموسى وعيسى ﴿نوحى إليهم﴾) بمثل التوراة الإنجيل ﴿فاستلوا﴾ أيها اليهود ﴿أهل الذكر﴾ أي من علمائكم ﴿إن كنتم لاتعلمون بالبينات﴾ أي الحجج الواضحة ﴿والزبر﴾ أي الكتب (وفي سورة الأنبياء ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾) فالصدر والذيل في الأولى والصدر فقط في الثانية يدل على ما ذكرنا.

(وإن كان) الاستدلال (مع قطع النظر عن سياقها) أي بملاحظة نفس قوله : ﴿فاستلوا أهل الذكر﴾ (فيه أولاً: أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة - عليهم السلام - وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك) الخبر المستفيض (وقد أرسله «خبر») الطبرسي (في المجمع عن علي - عليه السلام - وردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها «أخبار») بمعنى أن الاسم الذي ذكر في سلسلة السند مشترك بين من يعتبر خبره ومن لا يعتبر (وضعف بعضها «رواة» في الباقي) أي وباقي الأخبار ضعيف السند (وفيه «رد» نظر لأنّ روايتين منها «أخبار» صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشا، ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثقة نعم، ثلاث روايات أخر منها، لا تخلو من ضعف ولا يقدر) ضعف البعض في حجية غير الضعيف لأجل التعاضد والتضافر (قطعاً).

وثانياً: أنّ الظاهر) أي المتبادر( من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً) فإنّ معناه انه إذا جهلت شيئاً فاسأله من العالم لتعلم به (ويؤيده «ظاهر» ان الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي ﷺ التي) يحتاج إلى العلم

و (لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً) وتخصيص المورد مستهجن.

(وثالثاً: لو سلّم حملته على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب للحصول العلم منه، قلنا: إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام - عليه السلام -) غرضه أنّ المخبر بما هو مخبر وبما هو عارف بألفاظ الإمام وأصواته لسماعها منه - عليه السلام - لا يطلق عليه أهل العلم (وإلا) أي ولو كان المراد من العالم مطلق من علم شيئاً (للدل) الآية (على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر) أي فيلزم مثلاً حجية قول العوام على المجتهد إذا علم المسألة بالسماع من الغير أو بالرؤية فيه (مع أنّه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره).

والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة) أي بناء على أنّ المراد من وجوب السؤال (التعبد بجوابهم) لا العمل به عند حصول العلم (هو سؤالهم عمّا هم عالمون به ويعدون من أهل العلم في مثله) كسؤال المقلد عن فتوى زارة فإنّه عالم به ويعد عرفاً من أهل العلم في مثل الفتوى، لا كسؤال المجتهد عن ألفاظ الإمام وأصواته التي سمعها زارة منه - عليه السلام - فإنّه لا يعد عرفاً من أهل العلم في هذا الذي يسأله المجتهد. وفي العبارة إشارة إلى جواب إشكال وهو أنّ الراوي قد لا يكون من أهل العلم، كالعجمي الناقل لأصوات الإمام من دون فهم معناها، وقد يكون من أهل العلم لإطلاعه بمضمون الحكاية. وهذا يجب على كل أحد قبول خبره بمقتضى الآية.

وجوابه: أنّ هذا الراوي من حيث علمه بالمضمون يعد من أهل العلم ومن حيث نقل الأصوات فلا، ومعلوم أنّ حيثه الأولى تنفع المقلد والثانوية تنفع المجتهد والآية الشريفة تدل على وجوب السؤال من حيثية الأولى لا الثانوية (فينحصر مدلول الآية في التقليد) لأنّ المقلد هو الذي يسأل زارة عمّا يعلمه، وهو الذي يسأل عن أهل العلم بما هو أهل العلم (ولذا تمسك به جماعة

على وجوب التقليد على العامي.

وبما ذكرنا) من التبادر (يندفع ما يتوهم من أننا نفرض الراوي من أهل العلم) كالرواة الذين يعلمون بمضامين الحكايات (فإذا وجب قبول روايته) بمقتضى الآية (وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب) إذ لم يفرق أحد بين الراوي العالم وغيره.

(حاصل وجه الاندفاع أنّ) سؤال العوام من أهل العلم أي من زرارة مثلاً عن الأحكام التي يعلمها ويعد عرفاً من أهل العلم فيها، سؤال عن أهل العلم من حيث إنه أهل العلم، وأمّا (سؤال) المجتهد من (أهل العلم) أي من زرارة مثلاً) عن الألفاظ التي سمعها من الإمام - عليه السلام - والتعبد بقوله فيها «الفاظ» ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث إنهم عالمون) والآية تدل على وجوب السؤال الأوّل لا الثاني (ألا ترى أنّه لو قال سل الفقهاء إذا لم تعلم، أو الأطباء) يتبادر أنّ المراد سل الفقهاء من حيث إنهم فقهاء، أي من فقههم، والأطباء من حيث إنهم أطباء أي من طبّهم) ولايحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية) التي ليست من الفقه والطب (من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك) فكذا قوله: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ أي اسألوا عما يعلمونه ويعدون من أهل العلم فيه، وبعبارة أخرى اسألوا أهل الذكر بما هم أهل الذكر.

(ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة البراءة ﴿ومنهم «منافقين» الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن) أي يقبل كلّما يسمع (قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾) تقريب الاستدلال أنّه (مدح الله عزّ وجلّ رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه) أي جعل تصديقه للمؤمنين مقارناً) بالتصديق بالله جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً) إذ لم يقل أحد بالتفكيك بين حسنه ووجوبه.

(ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي) أي هذا الخبر

يوجب زيادة الوضوح في تقريب الاستدلال وهو مدح النبي ﷺ بتصديق المؤمنين (في الحسن، بابن هاشم) أي كون هذا الخبر حسناً بسبب دخول ابن هاشم في سنده وهو إمامي ممدوح لم تثبت عدالته ولا فسقه (أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله) الصادق - عليه السلام - (دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى ) تجارة (اليمن) فأدى إليه دنانيره ليبتاع بها بضاعة، فاستهلكها ولم يأت منها شيئاً (فقال له أبو عبد الله - عليه السلام - يا بني أما بلغك أنه «رجل» يشرب الخمر قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله عز وجل يقول) (﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.

ويرد عليه أولاً: أن المراد بالاذن السريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع فالمعنى أنه إذا أخبره المؤمنون يحصل من خبرهم العلم له فيصدقهم (لأمن يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه) إن قلت: سرعة الاعتقاد لا يعد مدحاً قلت: (فمدحه بذلك بحسن ظنه) أي مدحه بسرعة الاعتقاد وتصديق المؤمنين من جهة أنها ناشئة عن حسن الظن (بالمؤمنين وعدم اتهامهم) بالكذب.

(وثانياً، إن المراد من التصديق في الآية) هو إظهار القبول وترتيب بعض الآثار ولو مع العلم بكذب الخبر لاترتب جميع آثار الواقع الذي هو معنى الحجية أي (ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره «مخبر به» عليه «مخبر به» إذ لو كان المراد به «تصديق» ذلك) أي ترتيب جميع آثار الواقع (لم يكن اذن خير لجميع الناس إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه) وهو إسناد الزنا على الزوجة (أو ارتداده) فصدقه أي (فقتله النبي ﷺ أو جلده لم يكن في سماعه) وتصديقه (ذلك الخبر خير للمخبر عنه) المقتول أو المجلد (بل كان محض الشر له خصوصاً مع) كذب الخبر و(عدم صدور الفعل منه في الواقع) فإن تصديق المخبر وترتيب آثار الواقع مع عدم صدور المخبر به من المخبر عنه شر محض له.

(نعم يكون) التصديق الباطني (خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان) المخبر (منافقاً مؤذياً للنبي ﷺ) إن قلت: اذن خير للمؤمنين فقط فلا يكون خيراً للمنافقين. قلت: هو اذن خير لكل (على ما يقتضيه الخطاب في لكم) فإنه خطاب للمنافقين الذين يؤذون النبي ﷺ، والمراد بالمؤمن أعم من المؤمن الظاهري والباطني.

وبالجملة (فثبت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه) من المنافق والمؤمن (لا يكون إلا إذا صدق) النبي ﷺ (المخبر بمعنى إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه و) عدم (طرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام) بأن يقبل الخبر بحسب الظاهر ولكن لا يعمل به، بل يكون في عمله محتاطاً (بالنسبة إلى المخبر عنه فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله «مخبر عنه») كأن يقول: فلان شارب الخمر (لا يؤذيه في الظاهر) بالضرب والحد (لكن يكون على حذر منه في الباطن كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدمة) أي كان مقتضى المصلحة إظهار قبول الخبر من الناس مع عدم إيذاء المخبر عنه في الظاهر والاحتياط في الباطن بأن لا يستأمنه لدنانيره.

(ويؤيد هذا المعنى) أي ما ذكرنا من أن المراد من التصديق إظهار القبول (ما عن تفسير العياشي عن الصادق - عليه السلام - من أنه يصدق للمؤمنين لأنه ﷺ) كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين فإنّ تعليل التصديق بالرفقة والرحمة على كافة المؤمنين) يناسب إرادة التصديق بمعنى إظهار القبول (وينا في إرادة) التصديق بمعنى (قبول قول أحدهم على) ضرر (الآخر بحيث يترتب عليه «قول» آثاره «قول» وإن أنكر المخبر عنه وقوعه «مخبر به» إذ مع الإنكار) لو أراد ترتيب الأثر (لابد من تكذيب أحدهما وهو مناف لكونه أذن خير رؤوفاً رحيماً بالجميع، فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا) فإذا قال زيد عنده ﷺ بأنّ عمراً شرب الخمر فأنكره عمرو، فمقتضى الرؤوفية لكل هو إظهار قبول كلا الخبرين، وإن كان على حذر من

عمرو في الباطن، وأما لو صدق زيداً بحيث جلد عمراً، فلا يكون رؤوفاً له .

(ويؤيده أيضاً ما عن القمي - ره - في سبب نزول الآية أنه نم منافق) عند الناس (على النبي ﷺ فأخبره «نبي» الله ذلك فاحضره «نهام» النبي ﷺ وسأله، فحلف أنه لم يكن شيء مما ينم عليه) أي لا وجود للنهامة (فقبل منه النبي ﷺ فأخذ) أي شرع (هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ﷺ ويقول: إنه يقبل كلما يسمع، أخبره الله أنني أنم عليه وأنقل أخباره فقبل) فاحضرنى (وأخبرته أنني لم أفعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه ﷺ ﴿قل أذن خير لكم﴾ ومن المعلوم أن تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً) بمعنى أنه ﷺ صدق المنافق بمجرد إظهار القبول وترتيب بعض آثار الصدق، كعدم الإيذاء، لا أنه صدقه بترتيب جميع آثار الصدق، وإلا للزم عدم تصديق خبره تعالى (وهذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين) المنافقون (المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم) فكما أن إيمانهم ليس إلا مجرد إظهار القبول، فكذا إيمانه ﷺ بهم لا يكون إلا بمجرد إظهار القبول .

إن قلت: عطف الإيمان بهم على الإيمان بالله تعالى يقتضي أن يكون إيمانه ﷺ بهم نظير إيمانه بالله .

قلت: (ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين مضافاً إلى تكرار لفظه) إذ لو كان المراد واحداً لقال: يؤمن بالله وبالمؤمنين (تعديته «إيمان» في الأول بالباء) للإصاق (وفي الثاني باللام) للانتفاع (فافهم).

قوله: (وأما توجيه الرواية فيحتاج إلى بيان معنى التصديق) حاصل الإشكال: أنا سلمنا أن الآية لا تدل على وجوب التصديق بمعنى ترتيب جميع آثار الواقع، بل تدل على حسن التصديق بمعنى إظهار القبول وترتيب بعض الآثار وإن علم الكذب، إلا أن قول الصادق - عليه السلام - لابنه إسماعيل: إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم، ظاهر في وجوب التصديق وترتيب جميع آثار الواقع.

وحاصل الجواب : أنا نسلم دلالة على وجوب التصديق بمعنى الحمل على الصحة لا التصديق بمعنى ترتيب الآثار الذي هو محل البحث كما قال : (فقول انّ المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان :

أحدهما) أي المعنى الذي (يقضيه أدلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإنّ الاخبار من حيث إنّه فعل من أفعال المكلفين صحيحه ما كان مباحاً) كالخبر الصادق (وفاسده ما كان نقيضه «مباح» كالكذب والغيبة ونحوهما) كالبهتان.

حاصل الكلام : أنّ المستفاد من الأدلة هو وجوب حمل فعل المسلم على الصحيح مثلاً إذا رأينا أنّ المسلم يشرب المائع ولم نعلم أنّه مباح أو حرام لا بد أن يحمل على المباح، ومن جملة الأفعال الأخبار، فإذا لم نعلم أنّه صادق في خبره أو كاذب يحمل على الصحيح (فحمل الأخبار على الصادق حمل على أحسنه، والثاني هو حمل أخباره من حيث إنّ لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها) أي حمل أخباره (على كونه مطابقاً للواقع) أي حمّله عليه (بترتيب آثار الواقع عليه) وبالجملة تصديق الخبر قد يكون بحمله على الصادق من باب حمل فعل المسلم على الصحيح وقد يكون بترتيب آثار الواقع عليه.

(والمعنى الثاني، هو الذي يراد من العمل بخبر العادل) أي المراد من حجية خبر العادل حمّله على الصادق بترتيب آثار الواقع (وأما المعنى الأوّل فهو الذي يقضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن) وهذا المعنى هو المراد من التصديق في الرواية (وهو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولا يتهمه خصوصاً مثل قوله - عليه السلام - :) للصحابي (يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة) القسامة هي الجماعة يخالفون على الشيء (أنّه «فلاني» قال قولاً) أو زنى بامرأة (وقال) الفلاني (لم أقله) أو لم ازن (فصدقه) في الظاهر (وكذبهم) في الباطن لافي الظاهر (الخبر . فإنّ



تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم (لما يقابل) أي ليس المراد تكذيبهم في الظاهر في مقابل (تصديق المشهود عليه فإنه) أي تصديقه في الظاهر وتكذيبهم في الظاهر (ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح) وهو الواحد على الراجح وهو الخمسون قوله: (نعم خرج) جواب إشكال وهو أن مقتضى هذا الخبر هو وجوب تصديق الشاهد والمشهود عليه جميعاً في الظاهر من دون ترتيب آثار الواقع فينا في حجية البينة ووجوب ترتيب الآثار عليها. والجواب أنه خرج (من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه) وهي «مواضع» شهادة العدلين أو الأربعة في الموضوعات عند الحاكم عن علم وحس من دون تعارض بيّنة أخرى وغير ذلك من شرائط قبول الشهادة وترتيب الأثر عليها.

(وأنت إذا تأملت هذه الرواية) أي قوله - عليه السلام - يا أبا محمد إلى آخره (مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل) حيث إن الإمام - عليه السلام - ذكر الآية وفسرها بقوله: يصدق للمؤمنين، وفرع عليها قوله: فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم (لم يكن لك بد) أي لا بد لك (من حمل التصديق) في رواية إسماعيل (على ما ذكرنا) لأن قوله - عليه السلام - في حكاية إسماعيل فصدقهم وقوله في هذه الرواية فصدقهم متحدان لساناً، ولا شك أن المراد من التصديق في هذه الرواية مجرد الحمل على الصحة لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح فكذا في رواية إسماعيل (وإن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق) الحقيقي أي وإن منعت ما ذكرنا من أن المراد من وجوب التصديق هو الحمل على الصحة وحكمت بظهور خبر إسماعيل في التصديق الحقيقي (بمعنى ترتيب آثار الواقع) لأن الإمام ذكر الآية وفسرها ثم فرع عليها قوله فصدقهم في مقام توبيخ إسماعيل على إبقاء الدنانير عند شارب الخمر وعدم أخذها منه بعد شهادة المؤمنين وهذا معنى ترتيب الأثر.

(فنقول: إن الاستعانة بها) أي بظاهر حكاية إسماعيل (على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنة والمقصود هو الأول) أي المقصود بالفعل هو الاستدلال على حجية الخبر بالآيات كقوله تعالى: ﴿يؤمن للمؤمنين﴾ لا بالسنة كقوله - عليه السلام - : إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم (غاية الأمر كون هذه الرواية الإسماعيلية) في عداد «رديف» الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر إنما تدل بعد تقييد المطلق منها «الآيات» الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ) أي تدل (على حجية خبر العادل الواقعي أو من أخبر عدل واقعي بعدالته).

حاصله: أن بعض الآيات تدل على حجية مطلق الخبر ومنطوق آية النبأ يدل على وجوب التبيّن في خبر الفاسق فمفهومه جواز العمل بخبر من أحرز عدالته، فيقيد الآيات المطلقة بمنطوق آية النبأ فيستفاد من المجموع حجية خبر العادل المحرز عدالته بالوجدان أو باخبار عادل آخر محرز العدالة.

(بل يمكن انصراف المفهوم) أي حجية خبر العادل الواقعي (بحكم الغلبة وشهادة التعليل بمخافة الوقوع في الندم) أي يمكن انصرافه (إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمئنان بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعدالة) حاصله أنه يمكن تقييد الآيات بقيد آخر أيضاً بأن يقال: المعتبر هو خبر العادل الاطمئنان لوجهين: أحدهما: أن خبر العادل يحصل منه الاطمئنان غالباً. ثانيهما: أنه تعالى علل وجوب التبيّن في خبر الفاسق بخوف الندم، ومعلوم أن غير خبر العادل الاطمئنان فيه خوف الندم فهو معتبر فقط (فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادة الظن الاطمئنان وهو المعتبر عنه بالوثوق) وبالجملة تعتبر العدالة مع الاطمئنان.

(نعم، لو لم نقل بدلالة آية النبأ) على حجية خبر العادل (من جهة عدم

المفهوم لها) لأن مفهوم الوصف لا اعتبار به ومفهوم الشرط فيها سالبة بانتفاء الموضوع كما مر (اقتصر) في الحجية التي هي خلاف الأصل (على منصرف سائر الآيات) فإن المطلق ينصرف إلى الفرد الأكمل (وهو الخبر المفيد للوثوق وإن لم يكن المخبر عادلاً).

### وأما السنة فطوائف من الأخبار

منها: ما ورد في) علاج (الخبرين المتعارضين من) وجوب (الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخير عند التساوي) فلو لم يكن الخبر حجة لم يحتج إلى بيان علاج المتعارضين (مثل مقبولة عمر بن حنظلة فإنها وإن) لم ترد في ترجيح الخبر بل (وردت في) ترجيح (الحكم حيث يقول - عليه السلام - : الحكم ما حكم به أعدلهما «حاكمين» وأفقههما وأصدقهما في الحديث وموردها وإن) لم يكن في تعارض الراويتين بل (كان في) تعارض (الحاكمين) فإن ابن حنظلة سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث - إلى أن قال: - فإن كان كل رجل من المتنازعين يختار رجلاً «أي يختار لنفسه قاضياً» من أصحابنا «الإمامية» فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، أي كل منهما اعتمد إلى حديث، قال - عليه السلام - : الحكم ما حكم به أعدلهما، إلى آخره.

(إلا أن ملاحظة جميع الرواية) صدرأً وذيلاً (تشهد بأن المراد بيان المرجح للرويتين اللتين استند إليهما الحاكمان) لأنه - عليه السلام - حكم بعد ذلك في صورة التساوي في الصفات المذكورة بأخذ الرواية المشهورة وطرح الأخرى، وعند التساوي بأخذ ما وافق الكتاب إلى آخره (ومثل رواية غوالي اللثالي المروية عن العلامة، المرفوعة إلى زرارة) بمعنى أن العلامة لم يذكر الوسائط بينه وبين زرارة (قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان) تقدم فرقهما في مبحث الشهرة (المتعارضان فبأيهما نأخذ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذ النادر. قلت: فإنهما معاً مشهوران قال: خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك .

ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا - عليه السلام - قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلانعلم أيهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت.

ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق - عليه السلام - قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك) أي أنت مخير بين الأحاديث (حتى ترى القائم - عليه السلام -) أي تلقى إمامك (وغيرها من الأخبار، والظاهر أنّ دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة) إذ من المعلوم أنّهم سألوا عن علاج الخبرين الظني الصدور لأنّ تعارض القطعيين لو وجد ففي غاية الندرة، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام، وحينئذ فيعلم من هذه الأسئلة والأجوبة أنّ حجة الخبر كان عندهم من المسلّمات وإلا لما احتاجوا إلى السؤال عن حكم صورة التعارض.

(إلا أنّها لا إطلاق لها) بمعنى أنّ المستفاد منها هو أنّ الخبر كان حجة عندهم وأمّا أنّ الحجة جميع أقسام الخبر أو خبر العادل أو غير ذلك من المحتملات فلا تستفاد منها (لأنّ السؤال) إنّما هو (عن الخبرين اللذين فرض السائل) في نظره (كلاً منهما حجة يتعيّن العمل بها لولا المعارض) وأمّا أنّ أيّ قسم من الخبر حجة في نظره فلا يعلم من ذلك (كما يشهد به) أي بالسؤال الكذائي (السؤال بلفظ أيّ، الدالة على السؤال عن التعيين مع العلم بالمبهم) أي حجة أحدهما (فهو «سؤال» كما إذا سأل عن تعارض الشهود) فإنّه دليل على أنّ حجة الشهادة مسلّمة عند السائل ولكنّه لا يدل على أنّ كل شهادة حجة، بل لها شرائط (أو أئمة الصلاة فأجاب ببيان المرجح، فإنّ هذا السؤال يدل على أنّ جواز الإمامة مسلّم ولكنّه لا يدل على جواز الإمامة لكل أحد، بل لها شرائط كما قال: (فإنّه «سؤال» لا يدل إلا على أنّ المفروض تعارض من كان منهم «شهود وأئمة» مفروض القبول لولا المعارض) فتعيين القبول من غيره يحتاج إلى دليل

خارج.

(نعم، رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة) عادلاً كان أو غيره حيث قال - عليه السلام - : إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسع عليك (وبعد ملاحظة ذكر الأوثقية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل، لكن الإنصاف انّ ظاهر مساق الرواية أنّ الغرض من) اعتبار(العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها.

ومنها «طوائف» ما دل على إرجاع آحاد الرواة) الذين كانوا يردون الأئمة - عليهم السلام - ويسألونهم عن المعتمد في الدين (إلى آحاد أصحابهم) المتلمذين عندهم - عليهم السلام - وكان الإرجاع (بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى) للمقلد (والرواية) للمجتهد (مثل إرجاعه «شخص» إلى زارة بقوله - عليه السلام - إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زارة.

وقوله - عليه السلام - في رواية أخرى: و أمّا ما رواه زارة عن أبي - عليه السلام - فلا يجوز

رده.

وقوله - عليه السلام - لابن أبي يعفور بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج) إلى معرفة الحكم في عمل نفسه (أو) احتاج إلى معرفة الجواب إذا (سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقي يعني محمد بن مسلم فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيهاً.

وقوله - عليه السلام - فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة ائت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً فما روى لك عنّي فاروه عنّي.

وقوله - عليه السلام - لشعيب العرقوفي بعد السؤال عمّن يرجع إليه عليك بالأسدي ، يعني أبا بصير .

وقوله - عليه السلام - لعلي بن المسيب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين) أي أحكامه: (عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا .

وقوله - عليه السلام - لما قال له عبد العزيز ابن المهدي ربما احتاج) إلى معرفة الحكم (ولست ألقاك في كل وقت أفينوس بن عبد الرحمان ثقة ، أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم.

وظاهر هذه الرواية أنّ) الكبرى، أعني: (قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي) عبد العزيز (فسأل عن) الصغرى، أعني: (وثيقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه ويؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثيقة ما ورد في) حق (العمرى) - بفتح العين - (وابنه اللذين هما من النواب والسفراء).

ففي الكافي في باب النهي عن التسمية) أي التصريح باسم القائم - عجل الله تعالى فرجه - (عن الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن) النقي - عليه السلام - (وقلت له: من اعامل وعمّن أخذ وقول من أقبل؟ فقال له «أحمد» العمرى ثقة فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون).

وأخبرنا أحمد بن إسحاق أنّه سئل أبا محمد) العسكري - عليه السلام - (عن مثل ذلك) الذي سأله أبا الحسن - عليه السلام - (فقال له: العمرى وابنه ثقتان فما أدّى إليك عني فعني يؤدّيان، وما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان. الخبر. وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون) لأنّ بعض هذه الطائفة وإن لم تبيّن المناط إلا أنّ الاستفادة من رواية عبد العزيز وروايتي أحمد هو أنّ المناط هو الوثيقة.

(ومنها «طوائف» ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه) الجار متعلّق بقوله دل (يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية) أي المجتهد (مثل قول الحجة - عجل الله تعالى فرجه - لإسحاق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وإكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي: أمّا الحوادث الواقعة) من عبادات أو

معاملات (فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله عليهم، فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر) وهو قوله وأما الحوادث فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا (الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة، أعني: الاستفتاء منهم إلا أن التعليل) في الذيل (بأنهم حجته - عليه السلام - يدل على وجوب قبول خبرهم) أيضاً (ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله - عليه السلام - إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا إلى ما رووه) أي العامة (عن علي - عليه السلام - دل على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواة الخاصة).

ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري - عليه السلام - في قوله تعالى: ﴿ومنهـم﴾ أي من اليهود والنصارى ﴿أميـون﴾ أي لم يحصلوا العلم ﴿لا يعلمون الكتاب﴾ أي التوراة والإنجيل (الآية من أنه قال رجل للصادق - عليه السلام - فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم لاسبيل لهم إلى غيره) أي غير المعرفة بالسمع منهم (فكيف ذمهم الله بتقليدهم والقبول من علمائهم) بقوله تعالى ﴿ومنهـم أميـون لا يعلمون الكتاب﴾ (وهل عوام اليهود إلا كعوامنا) الذين يقلدون علماءهم فإن لم يجز لأولئك) أي لعوامنا (القبول) والاستفتاء (من علمائهم لم يجز لهؤلاء) اليهود (القبول من علمائهم) فإذا جاز لأولئك جاز لهؤلاء أيضاً.

(فقال: بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة) وهي أن عوامنا يقلدون علماءهم العدول، وعوامهم يقلدون علماءهم الفساق (وتسوية من جهة) وهي أنه يوجد في عوامنا من يقلد العالم الفاسق كما أنهم كلهم يقلدون علماءهم الفساق.

(أما من حيث استووا فإن الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم) الفساق (كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم) الفساق، فتقليد الفاسق مذموم

مطلقاً (وأمّا من حيث افترقوا فلا) يذم الله عوامنا (قال بين) فرقهما (لي يابن رسول الله، قال: إنّ عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح) أي عرفوا أنّهم كاذبون بالصراحة (وبأكل الحرام والرشاء وبتغيير الأحكام عن وجهها) أي عرفوهم أنّهم يغيرون الحرام إلى الحلال وبالعكس (بالشفاعات) أي الوساطة (والنسابات) أي بملاحظة الأبوة والأخوة وأمثالهما (والمصانعات) بمثل أخذ الرشوة (وعرفوهم بالتعصب) أي عرفوهم أنّهم لا يحكمون بالحق والعدل بل يحكمون بحسب التعصب (الشديد الذي يفارقون به أديانهم) فإنّ بقاءهم على دين اليهود من أجل التعصب، وإلا لدخلوا في الدين القيم.

(و) عرفوهم (انّهم إذا تعصبوا) أي إذا تمايلوا إلى أحد وأرادوا نصرته (أزالوا حقوق من تعصبوا عليه) أي أخذوا المال ممن تعصبوا على ضرره (واعطوا ما) أي المال الذي (لا يستحقه) الغير (من تعصبوا له) أي لنفعه (من أموال غيرهم) بيان لما (وظلموهم) أي من تعصبوا عليه (من أجلهم) أي من أجل من تعصبوا له (وعلموهم يتعارفون المحرمات) أي عرفوهم أنّ المحرمات من أمورهم المتعارفة (واضطروا بمعارف قلوبهم) أي لم يكن لهم مفر من المعرفة قلباً (إلى أنّ من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى) أي لا يجوز تصديقه إذا اسند الحكم إلى الله أو إلى الأنبياء.

(فلذلك ذمهم لما قلدوا) أي لتقليدهم (من عرفوا ومن علموا أنّه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه إليهم «عوام» عمّن لا يشاهدونه) أي عن الله أو عن الأنبياء (و) علموا أنّه (وجب عليهم النظر) والتأمل (بأنفسهم في أمر رسول الله) وأنّه رسول حق (إذ كانت دلائله) ومعجزاته (أوضح من أن تخفى وأشهر من أن لا تظهر لهم، وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصبية والتكالب «هجوم» على حطام «جيفة» الدنيا وحرامها) عرفوا منهم (اهلاك «ظلم» من يتعصبون عليه) أي على ضرره (وإن كان لإصلاح أمره



مستحقاً) أي وإن كان مستحقاً للإحياء (و) إذا عرفوهم (بالترفرف) أي حسن التوجه (بالبر والإحسان على من تعصبوا له) أي لنفعه (وإن كان للإذلال والإهانة مستحقاً، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهاءهم.

فأما من كان من الفقهاء صائناً) أي مواظباً) لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لاجمعيهم، فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب) أي القبائح التي يرتكبها (فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً) أي إذا أخبروا عنّا شيئاً فلا تقبلوه (ولا كرامة وإنّا كثر التخليط) بين الصدق والكذب (فيما) أي في الأخبار التي (يتحمل عنّا أهل البيت لتلك) أي لأجل أنّ بعض الرواة ركب من القبائح مراكب الفساق (لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا) الأحاديث (فيحرفونه بأسره) أي يزيّدون وينقصون (لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها) أي يغيرون الأحكام عند النقل بالمعنى (لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا) أي ينقلون عنّا الأخبار الكاذبة (ليجرّوا) أي ليجمعوا بسبب نقل الخبر (من عرض) أي متاع (الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم ومنهم «رواة» قوم نصاب) في قلوبهم عداوة أهل البيت - عليهم السلام - (لا يقدرّون على القدح فينا) خوفاً من شيعتنا (فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون عند شيعتنا ويتنقصون بنا) أي يوردون بنا نقصاً وعباً (عند أعدائنا ثم يضيفون إليه) أي إلى ما تعلموا منا (أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها) «أكاذيب» فيقبله «كذب» المستسلمون) أي المستضعفون (من شيعتنا على) أي بزعم (أنّه من علومنا فضلّوا) أي هؤلاء الفساق والنصاب (وأضلّوا) المستضعفين من الشيعة (أولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد - لعنة الله عليه - على الحسين بن علي - عليها السلام - انتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللائح) أي الظاهر (منه آثار الصدق) من جهة حسن بيان أوضاع عوامنا وعلماؤنا مع الإشارة بحال علماء العامة وأوضاع الرواة (على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب) لأنه - عليه السلام - ذم بعض الرواة بأنهم تعمدوا الكذب ليجروا إلى آخره، وذم بعضهم بأنهم نصاب تعلموا علومنا وأضافوا إليها الأكاذيب، فيقبل خبر المتحرز عن الكذب (وإن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها) حيث قال من كان من الفقهاء صائناً إلى آخره.

(لكن المستفاد من مجموعهم) كما أشرنا (إن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب فافهم) لعله إشارة إلى أن صدر هذا الخبر وإن ورد في التقليد والإفتاء إلا أن تأمل مجموع الرواية يشهد بأنه - عليه السلام - أراد تمييز المعتمد في الدين عن غيره من حيث الفتوى أو الرواية (ومثل ما عن أبي الحسن) النقي - عليه السلام - (فيما كتبه جواباً عن السؤال) حيث سأل أحمد بن حاتم وأخوه (عمّن يعتمد عليه في الدين قال: اعتمدا في دينكما على كل مسن في حينا كثير القدم في أمرنا) أي في تعلم أحكامنا.

(وقوله - عليه السلام - في رواية أخرى لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم) أي تجاوزت عنهم إلى غيرهم (أخذت دينك من) الكذابين (الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله) أي جعل كتاب الله أمانة عندهم (فحرفوه وبدلوه الحديث).

وظاهرهما) أي هذين الروائيتين الأخيرتين عن أبي الحسن الثالث النقي - عليه السلام - (وإن كان الفتوى) أي تعيين المفتي (إلا أن الإنصاف شمولها للرواية بعد التأمل) إذ التأمل يشهد بأنه - عليه السلام - جعل المسن في حبههم وكثير القدم في أمرهم معتمداً للدين من حيث أخذ الفتوى والرواية وكذا جعل الشيعة مأخذاً للدين فتوى ورواية (كما تقدم في سابقتهما) وهي الرواية المفصلة.

(ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى أبي عبد الله الكوفي خادم

الشيخ أبو القاسم الحسين بن روح (حيث) قال الخادم بأنه (سأله) أي الشيخ أبو القاسم (أصحابه عن) اعتبار (كتب) محمد بن علي (الשלْمغاني) كان من الإمامية وله كتب وروايات ثم عدل إلى مذهب فاسد لأجل الحسد على مقام الشيخ أبي القاسم حيث جعله الحجة - عجل الله تعالى فرجه - من النواب (فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكري - عليه السلام - في كتب بني فضال) كانوا ثقات غير إماميين (حيث قالوا له «عسكري» ما نضع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال - عليه السلام -: خذوا ما رووا وذروا ما رأوا) أي خذوا رواياتهم واتركوا فتاويهم (فإنه) أي قول العسكري - عليه السلام - إلى آخره (دل بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم) فإنّ أحداً من الأمة لم يفرق بين الثقات، فإذا كان كتب وروايات بعضهم حجة يكون الباقي أيضاً كذلك.

(ولهذا) أي لأجل دلالته على اعتبار روايات سائر الثقات بعدم القول بالفصل (إنّ الشيخ الجليل) أبا القاسم (المذكور الذي لا يظن به القول في الدين) أي لا يَحتمل في حقه أن يحكم بحكم من طريق العقل أي (بغير السماع من الإمام - عليه السلام -).

قال: أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري - عليه السلام - في كتب بني فضال مع أنّ هذا الكلام بظاهره قياس باطل) إلاّ أنّه في الحقيقة تمسك بقول العسكري، لأنّه يدل على حجية جميع روايات الثقات بعدم الفصل (ومثل ما ورد مستفيضاً في) كتاب (المحاسن وغيره حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من) شخص (صديق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة. وفي بعضها «مستفيض» يأخذه صادق عن صادق ومثل ما في الوسائل عن الكشي من أنّه ورد) عنه - عجل الله تعالى فرجه - (توقيع على القاسم بن العلي وفيه: إنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك) أي لا يجوز لشيعتنا التريد (فيما يرويه عنا ثقاتنا) لأنّ الشيعة (قد علموا أنّا نفاوضهم) أي نحوهم (سرّنا ونحمله «سر» إليهم «ثقات».

ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق - عليه السلام - في تفسير قوله تعالى ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ قال: هؤلاء المتقون (قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يهتملون به إلينا) أي ليس لهم إمكانات السفر إلينا (يستمعون) من البعيد (حديثنا ويفتشون) أي يتفحصون (من علمنا فيرحل قوم فوقهم) أي لهم وسيلة المسافرة (وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا) في المدينة وغيرها (ويستمعوا حديثنا فينقلوا إليهم) أي يرجعوا إلى الضعفاء وينقلوا إليهم أخبارنا (فيعيه أولئك) أي يأخذه ويعمل به الضعفاء (ويضيعه) أي يترك العمل به (هؤلاء) المرتحلون (فأولئك) الضعفاء (الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وإن نقله من يضيعه ولا يعمل به.

ومنها: «طوائف» الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد واحد (على ذلك نظر مثل النبوي المستفيض بل المتواتر أنه من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة.

قال شيخنا البهائي - قدس سره - في أول أربعينه: إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر) وجه الدلالة أنه لو لم يكن الخبر لازم المتابعة لم يرغب الشارع في حفظ الحديث ولم يكن فيه مدح ولم يكن معنى لقوله حفظ على أمتي. والجواب أن شيئاً من ذلك لا يستلزم وجوب القبول من دون حصول العلم.

(ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها و) الحث على (إبلاغ ما في كتب الثقة مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال - عليه السلام - : حدثوا بها فإنها حق) صادق (ومثل ما ورد في) مدح (مذاكرة الحديث والأمر بكتابه «حديث» مثل قوله - عليه السلام - للراوي: اكتب وبت) أي انتشر (علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج) يكون الناس فيه أهل

الفتنة (لا يأنسون) المتدينون (إلا بكتبهم).

(و) مثل (ما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضاً بل متواتراً من قولهم - عليه السلام -: اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا و ما ورد من قولهم - عليهم السلام - لكل رجل منا من يكذب عليه) أي اسند إليه الأخبار الكاذبة (وقوله عليه السلام ستكثر بعدي القالة) أي يسندون إلى النبي صلى الله عليه وآله الأخبار الكاذبة (وإن من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار).

وقول أبي عبد الله - عليه السلام - إنا أهل البيت صديقون لانخلو من كذاب يكذب علينا.

وقوله - عليه السلام -: إن الناس أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم الكذب علينا (ولا يريد منهم «ناس» غيره) أي الكذب علينا.

(وقوله - عليه السلام - لكل منا من يكذب عليه) أمّا وجه دلالة هذه الأخبار على حجية خبر الواحد (فإنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة).

وبعبارة أخرى، لو لم يكن خبر الواحد رائجاً بين المسلمين كان اختراع الأخبار الكاذبة لغواً إذ لا يعمل بها المسلمون قوله (والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلّة) جواب إشكال وهو أنّ بناء المسلمين لم يكن على العمل بالخبر المجرد، بل بالمحذوف بالقرائن والكذابون كانوا يخترعون الأخبار الكاذبة برجاء صيرورتها عند المسلمين محفوفة بالقرائن، وجوابه أنّ صيرورة الخبر محفوفاً بالقرينة القطعية أمر نادر فيلغوا اختراع الخبر بهذا الرجاء (إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة - عليهم السلام - بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع).

وإدعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة) ثم فسر خبر الثقة بقوله: (التي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به «احتمال» العقلاء ويقبحون التوقف فيه «خبر» لأجل ذلك

الاحتمال كما دل عليه) أي على أن القدر المتيقن هو الخبر الذي يضعف فيه احتمال الكذب إلى آخره (ألفاظ الثقة والمأمون و الصادق وغيرها) من العناوين (الواردة في الأخبار المتقدمة) كقوله - عليه السلام - في المتعارضين خذ بأوثقهما في نفسك (وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها) أي الأخبار التي ليس فيها أحد هذه العناوين هي أيضاً منصرفة إلى خبر الثقة (وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها بل وفي كثير منها التصريح بخلافه) أي التصريح باعتبار خبر غير العادل (مثل رواية العدة الأمرة بالأخذ بما رووه) أي العامة (عن علي - عليه السلام - و) مثل الأخبار (الواردة في) اعتبار (كتب بني فضال ومرفوعة الكناني) الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن يتق الله﴾ الدالة على جواز العمل بأخبار من يضع الأخبار ولا يعمل بها (وتاليها) أي الرواية المذكورة بعد رواية الكناني في الكتاب الذي أخذ منه رواية الكناني.

(نعم، في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة) حيث قال - عليه السلام - : لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا (لكنه محمول على غير الثقة) أي الخبر الدال على المنع عن الرجوع إلى المخالف محمول على صورة كون المخالف غير ثقة (أو على أخذ الفتوى) أي لا يجوز الرجوع إلى غير الشيعة في باب التقليد لافي باب أخذ الرواية (جمعاً) أي حمل الأخبار المانعة على أحد المعنيين لأجل الجمع (بينها) أي الأخبار المانعة (وبين ما) أي الأخبار المجوزة (وهو أكثر منها) أي من الأخبار المانعة (وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع) أي حمل الأخبار المانعة على باب التقليد والمجوزة على باب الرواية حيث قال: خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا (مع أنّ التعليل للنهي في ذيل الرواية بأنهم ممن خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة).

حاصله: أنّه - عليه السلام - بعد ما نهى عن الرجوع إلى المخالف علّله بأنّه خائن وتقدم أنّ المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص فيختص المنع بصورة كونه

خائناً وينتفي عند انتفائه (المكشوف عنه بالوثاقة فإن غير الإمامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية، وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله .

وأما الإجماع، فتقريره من وجوه: أحدها، الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه وطريق تحصيله) أي طريق العلم بالإجماع المذكور (أحد وجهين) إما استقراء الفتاوى فرداً فرداً، وإما استقراء الإجماعات المنقولة فإنه أيضاً يوجب العلم بتحقيق الإجماع كما يأتي (على سبيل منع الخلو) أي لا منع الجمع إذ يمكن تحصيله بكلا الوجهين (أحدهما، تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين) المفيد والطوسي (فيحصل من ذلك) التبع التام (القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام بالحكم) أي العمل بالخبر (أو الكاشف) عن وجود نص معتبر في المسألة ولا يعتنى بخلاف) أي بمخالفة (السيد وأتباعه) إما لكونهم معلومي النسب) فإن مخالفة عدة قليلة معلومة النسب لا يضر في تحقيق الإجماع المبني على الدخول (كما ذكر الشيخ في العدة وإما للاطلاع على أن ذلك) أي مخالفة السيد وأتباعه للمجمعين (لشبهة حصلت لهم) وهي أن الإمامية حين بحثهم مع العامة لما لم يتمكنوا من التصريح بكذبهم ورد أخبارهم احتالوا في ذلك بالقول بأن خبر الواحد ليس بحجة، فزعم السيد وأتباعه أن ذلك مذهب لهم.

وبالجملية المخالف إذا علم فساد مدركه فهو لا يضر بالإجماع (كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد) ذلك التوجيه (من العدة أيضاً وإما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس) فإن مناط الإجماع عندهم هو الحدس بقول الإمام - عليه السلام - ومعلوم أنه يحصل الحدس الضروري من اتفاق من عد السيد وأتباعه على موافقة الإمام - عليه السلام -.

(والثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك) أي في حجية الخبر (فمنها ما حكى عن الشيخ - قدس سره - في العدة في هذا المقام) أي في مقام البحث عن حجية

الخبر (حيث قال: وأمّا ما اخترته من المذهب فهو أنّ الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن أحد الأئمة - عليهم السلام -) لأنّ قول المعصوم - عليه السلام - هو الحجة لا غير (وكان) الراوي (ممن لا يطعن في روايته) بأن لم يكن متهماً بالكذب سواء كان عادلاً أو فاسقاً (ويكون سديداً في نقله) بأن لم يكن كثير السهو والنسيان (ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر) أي ولم يكن الخبر محفوظاً بالقرائن من الكتاب والسنة والإجماع والعقل (لأنّه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار والعمل (بالقرينة وكان ذلك) الاحتفاف بالقرينة (موجباً للعلم كما تقدمت القرائن) أي في كتاب العدة (جاز العمل به والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحققة فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوّنوها في أصولهم) الأربعة (لا يتناكرون ذلك) أي لا يذمون على العمل بها (ولا يتدافعون) أي لا يردون الاحتجاج بها (حتى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه) أي لا يعلمون وجهه (سألوه «أحد» من أين قلت هذا) الحكم (فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور) قيل: إنّ الإمامية صنف من عهد علي - عليه السلام - إلى عهد العسكري - عليه السلام - أربعة كتاب تسمى بالأصول أوقيل: بأنّ مصنفهم كان أكثر من ذلك يسمى بعضها أصلاً وهو ما كان مجرد كلام المعصوم، وبعضها كتاباً وهو ما كان فيه كلام مصنفه أيضاً (وكان راويه «خبر» ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلّموا الأمر وقبلوا قوله هذه عادتهم «فرقة» وسجّيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة - عليهم السلام - إلى زمان جعفر بن محمد - عليهما السلام - الذي انتشر منه العلم وكثرت الرواية من جهته) أي من ناحية الإمام الصادق - عليه السلام - (فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك لأنّ إجماعهم فيه معصوم) إذ المفروض أنّ الفرقة المحققة في عصر النبي ﷺ عملوا بالخبر، فالنبي ﷺ كان داخلاً معهم وكذا أهالي أعصار الأئمة - عليهم السلام - واحداً بعد واحد، فالأئمة



كانوا داخلين معهم والمعصوم (لا يجوز عليه الغلط والسهو).

والذي يكشف عن ذلك) أي عن إجماع الفرقة على العمل بالخبر (أنه لما كان العمل بالقياس محظوراً) أي محرماً (عندهم «فرقة» في الشريعة لم يعملوا به أصلاً وإذا شذ) ونذر (منهم «فرقة» واحد) كابن الجنيد (عمل به «قياس» في بعض المسائل واستعمله «قياس» على وجه) أي في مقام (المحاجة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده) على حجية القياس (ردّوا قوله وأنكروا عليه وتبرّأوا من قوله حتى أنّهم يتركون تصانيف) أي كتب (من وصفناه) أي من عمل بالقياس على وجه (المحاجة لخصمه) (و) تركوا (رواياته لما كان) أي لكونه (عاملاً بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى) أي لو كان العمل به أيضاً محظوراً (لوجب فيه أيضاً مثل ذلك) أي لأنكروا على من عمل وتركوا كتبه ورواياته (وقد علمنا خلافه) إذ علمنا أنّهم مجمعون على العمل به وإنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء سألوه: من أين قلت هذا، فإذا أحالهم على كتاب أو أصل قبلوا قوله وسكتوا.

ثم قال: (فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحققة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها «فرقة» أنّها لا ترى) أي لا تجيز (العمل بخبر الواحد كما أنّ المعلوم أنّها لا ترى العمل بالقياس فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر) بمعنى أنّ العمل بالخبر والعمل بالقياس سيان في نظر الفرقة في عدم جواز العمل، وحينئذ فإن أمكن إسناد حجية الخبر إلى الفرقة جاز إسناد حجية القياس أيضاً إليها.

(قيل له: المعلوم من حالها «فرقة» الذي) أي المعلوم الذي (لا ينكر أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم «فرقة» في الاعتقاد) أي لا يعملون بخبر غير الشيعة (و) لا يعملون الخبر الذي (يختصون) المخالفون (بطريقه «خبر» فأما ما كان رواه منهم «شيعة» و) بعبارة أخرى كان (طريقه أصحابهم فقد بيّنا

انّ المعلوم خلاف ذلك) أي هم مجتمعون على العمل به (وبيننا الفرق بين ذلك) أي بين ما كان راويه من الإمامية (وبين القياس و) بينا (انه لو كان معلوماً) أي لو علم (حظر العمل بالخبر الواحد لجري) العلم بحرمته (مجري العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك) إذ علم أنّ حرمة العمل بالقياس كالضروري عندهم بخلاف العمل بالخبر فإنّ جوازه إجماعي.

ثم قال: (فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون) أي هم ثابتون (يناظرون) أي يباحثون (خصومهم) أي العامة (في أنّ خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم «خصوم» عن صحة ذلك حتى أنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً) للزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال (ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك سمعاً لأنّ الشرع لم يرد به) والأصل عدم الحجية (وما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك) أي العمل بالخبر (ولا صنّف فيه كتاباً، ولا أملى فيه مسألة فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟) وتقولون: بأنهم مجتمعون على العمل به.

(قيل له) أمّا أولاً، فإنّ (من أشرت إليهم) أي الشيوخ المنكرين للأخبار الأحاد (إنّما) أنكروه حيلة على الخصم لاحقيقة لأنّهم (تكلموا من خالفهم في الاعتقاد) أي باحثوا مع العامة في المسائل الفقهية (ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه) أي العامة (من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون) أي الخاصة (خلافها) وبالجملّة أرادوا بالمنع، المنع عن أخبار العامة المعارضة بأخبار الخاصة (وذلك) الدفع (صحيح على ما قدمناه) من أنّ شرط العمل هو ورود الخبر من طريق الإمامية (ولم تجدهم «شيوخ» اختلفوا فيما بينهم و) بعبارة أخرى لم تجدهم (أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلّا في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها «مسائل») أي إلّا إذا تعارض الخبر بدليل آخر علمي (فإذا خالفوهم) أي خالف بعضهم بعضاً (فيها) أي في مسائل قام عليها العلم (أنكروا عليهم) أي أنكر بعضهم بعضاً على العمل بخبر الواحد (لمكان)

أي لأجل قيام (الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه «خبر» على).

أي وأما ثانياً: (إنّ الذين اشير إليهم) أي الشيوخ المنكرين للحجية كما ذكر (في السؤال أقوالهم متميزة) أي محدودة قليلة (بين أقوال الطائفة المحققة وقد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمة معصومين) لأنّهم معلومون نسباً (وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل سائر الفرقة المحققة لم يعتدّ بذلك القول) أي لا يضر في الإجماع (لأنّ قول الطائفة إنّها كان حجة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القول من غير معصوم) لأنّهم معدودون معلومون نسباً (علم أنّ قول المعصوم داخل في باقي الأقوال ووجب المصير إليه على ما بيّنته في) مبحث حجية (الإجماع، انتهى موضع الحاجة من كلامه) أي موضع نقل الإجماع.

(ثم أورد على نفسه بأنّ العقل إذا جوّز التعبد بخبر الواحد) إذ لا يلزم من التعبد به مفسدة على ما تقدم (والشرع ورد به) للإجماع على حجّيته (فما الذي يحملكم) أي يدعوكم (على الفرق بين ما ترويه الطائفة المحققة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة، ثم أجاب عن ذلك بأنّ خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً) لأنّ حجّيته إنّها هي للدليل شرعي وهو الإجماع (فينبغي) متابعة هذا الدليل بمعنى (أن يستعمل) الخبر (بحسب ما قرّرتّه) وجوزته (الشريعة والشرع يرى العمل بخبر طائفة خاصة) وهي الإمامية (فليس لنا التعدي إلى غيرها على أنّ العدالة شرط في الخبر بلاخلاف ومن خالف الحق لم تثبت عدالته، بل ثبت فسقه).

ثم أورد على نفسه بأنّ العمل بخبر الواحد) أي حجية خبر الواحد (يوجب) اجتماع النقيضين أي يوجب (كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين) كما إذا دل خبر على وجوب السورة ودل خبر آخر على عدم وجوبها، فيلزم من حجية الخبر كون السورة واجبة وغير واجبة.

(ثم أجاب أولاً : بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد) أي

كما يلزم الإيراد على القول بحجية خبر الواحد كذلك يلزم على القول بعدمها أيضاً (إذا كان هناك خبران متعارضان) قطعياً الصدور، لأنّ الخبر القطعي الصدور حجة عند الكل، وقد يتعارضان فيلزم كون الحق في طرفين كما قال: (فإنه «من» يقول مع عدم الترجيح) لأحد المتعارضين القطعيين (بالتخير فإذا اختار كلاً منهما إنسان لزم كون الحق في جهتين وأيد ذلك) أي وقوع التعارض بين مقطوعي الصدور (بأنه قد سئل الصادق - عليه السلام - عن اختلاف أصحابه) وتعارض الأخبار (في المواقيت) أي في أوقات الصلاة (وغيرها فقال: أنا خالفت) أي أقيت الخلاف (بينهم) وأجاب ثانياً: بالحل، ولم ينقله المصنف - ره - .

(ثم قال بعد ذلك: فإن قيل كيف تعملون بهذه الأخبار؟) التي نقلها الشيعة في فروع الدين (ونحن نعلم أنّ رواها كما رووها) أي أخبار الفروع (رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك) من الاعتقادات الفاسدة (من الغلو) في حق علي - عليه السلام - (والتناسخ) وهو أنّ الأرواح محدودة معدودة، فإذا خرجت الروح من بدن تدخل في بدن آخر، وهكذا إلى يوم القيامة (وغير ذلك من المناكر والكواذب) فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء؟) الرواة .

وبالجملّة نقلهم للأخبار الفاسدة دليل على فساد مذهبهم وهو يوجب سقوط سائر أخبارهم أيضاً عن درجة الاعتبار (قلنا لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه) وغيرهما من المناكر (ولو صح أنّه نقل) أي وإذا ثبت أنّ بعض الثقات نقل هذه المناكر (لم يدل) مجرد النقل (على أنّه «ناقل» كان معتقداً لما تضمنه الخبر) حتى يلزم فسقهم وفساد مذهبهم (ولا يمتنع) أي ويمكن (أن يكون إنّما رواه ليعلم أنّه لم يشذ عنه) أي لم يفر عن نظره (شيء من الروايات لا لأنّه معتقد ذلك ونحن لانعتمد على مجرد نقلهم «رواة» بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم «فرقة») بمعنى أنّ مناط الحجية ليس هو نقل الرواة بما هو نقلهم ليرد ما ذكرت، بل المناط إجماع الفرقة على العمل بها (وارتفاع النزاع فيما بينهم «فرقة»)

في العمل بهذه الروايات (وأما مجرد) النقل و(الرواية) لولا الإجماع (فلاحجية فيه على حال) أي سواء كان الناقل ناقلاً للمناكر أيضاً أم لا، فسد مذهبه أم لا؟.

(فإن قيل: كيف تعولون على هذه الروايات؟) التي يرويها الإمامية في الفروع (و) الحال أنّ (أكثر رواياتها المجبرة والمشبهة) الذين شبهوا الخالق بأحد مخلوقاته (والمقلدة) وهم الأخباريون الذين قلّدوا في أصول دينهم بالروايات (والغلاة والواقفية) الذين توقفوا أي لم يعتقدوا بالأئمة بعد موسى بن جعفر - عليها السلام - (والفطحية) القائلون بإمامة عبد الله ابن الصادق - عليه السلام - وكان أفتحاً أي عريض الرأس (وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح) المستقيم، كالمجسمة القائلين بجسميته تعالى، والإسماعيلية القائلين بإمامة إسماعيل ابن الصادق - عليه السلام - (ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به وإن عولت على عملهم «أصحاب» دون روايته «راوي») أي وإن قلت بأنّ حجية الخبر لا ينوط بالعدالة بل بعمل الفرقة (فقد وجدنا) الفرقة (عملوا بها طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك) أي عمل الفرقة أخبارهم (يدل على جواز العمل بأخبار الكفار والفسّاق) وبالجملة إن اعتبرت العدالة فلا يجوز العمل بأخبار هؤلاء وإن كان المناط عمل الفرقة فيجوز العمل بأخبار كل فاسق وكافر.

(قيل لهم:) العبرة بعمل الفرقة إلا أنّ الفرقة لا تعمل بكل خبر أي (لسنا نقول: إنّ جميع أخبار الأحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير ههنا إلى جملة من القول فيه) وهي قوله (فأما ما يرويه العلماء) الإماميون العدول (المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك به) أي لا يتوجه بسبب هذا الإيراد عيب على ما يرويه هؤلاء (وأما ما يرويه قوم من المقلدة «أخباريين» فالصحيح الذي اعتقده أنّ) كون الشخص في أصول الدين مقلداً للروايات الصحيحة لا ينافي العدالة لأنّ (المقلدة للحق) أي للأخبار الصحيحة (وإن كان مخطئاً في

الأصل) لوجوب الاجتهاد والنظر في الاعتقادات وعدم كفاية التعبد بالدليل الشرعي إلا أنه (معفو عنه ولا أحكم فيهم بحكم الفساق) لأن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام - لم يقطعوا المودة والمعاشرة من أمثال هؤلاء ولم يأمرهم بالنظر والاجتهاد (ولا يلزم على هذا) أي إذا لم يحكم بفسقهم (ترك ما نقلوه على أن من أشاروا إليه) أي الأخباريون الذين اشير إليهم بكلمة المقلدة (لانم انهم كلهم مقلدة) في أصول دينهم (بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة) أي يمكن أن يكون الأخباري عالماً بأصول دينه بالدليل والبرهان الاختصاري (كما يقوله جماعة أهل العدل في) حق (كثير من أهل الأسواق والعامه) أي عموم الناس فإن العلماء لا يحكمون بأنهم مقلدة بل يحكمون بأنهم عالمون بها بالدليل الإجمالي، فكذا الأخباريون.

إن قلت: لو لم يكن الأخباريون مقلدين في أصول دينهم ليمسكون فيها بالبرهان والحجة .

قلت: (وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين) أي لا ينبغي عدّهم غير عالمين من جهة عدم قدرتهم بإقامة البراهين (لأن إيراد الحجج والمناظرة صناعة «فن مخصوص» ليس يقف حصول المعرفة على حصولها) أي حصول المعرفة بأصول الدين لا يتوقف على حصول فن المناظرة (كما قلنا في أصحاب الجملة «عامه الناس» وليس لأحد أن يقول هؤلاء) الأخباريون (ليسوا من أصحاب الجملة لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحة النبوة، قالوا: روينا كذا ويروون في ذلك كله الأخبار) ولا يتمسكون ببرهان وحجة أبداً (وليس هذا طريق أصحاب الجملة) فإنهم يتمسكون بالدليل على الجملة، كقول الأعرابي البعرة تدل إلى آخره (وذلك) أي الوجه في أنه ليس لأحد أن يقول إلى آخره (أنه ليس يمتنع) أي يمكن (أن يكون هؤلاء) الأخباريون (من أصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله) وسائر

الأصول (غير) أي إلّا (أنّهم لما) لم يحصل لهم فن المباحثة و(تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك) العقائد (أحالوا) أي توجهوا (على ما كان سهلاً عليهم) وهو الأخبار.

ثم قال: (وليس يلزمهم أن يعلموا أنّ ذلك لا يصح أن يكون دليلاً إلّا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله) أي ولا يجب على الأخباري أن يعلم أنّه لا معنى للتمسك بالأدلة الشرعية النقلية إلّا بعد معرفة الشارع بطريق العقل والبرهان، لأنّ معرفة الشارع بالدليل الشرعي مستلزم للدور لأنّ التمسك بالدليل الشرعي موقوف على معرفة الشارع، فلو كان معرفة الشارع موقوفة على التمسك بالدليل الشرعي يلزم الدور (وإنّما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين) على الأصول (وهم عالمون) بها (على الجملة كما قررنا فما يتفرع عليه) أي على التمسك بالرواية (من الخطأ) وهو ترك تحصيل العلم أو لزوم الدور (لا يوجب التكفير ولا التضليل) أي التفسيق.

ثم قال: (وأما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفية والفظحية وغير ذلك، فعن ذلك جوابان، ثم ذكر الجوابين، وحاصل أحدهما: كفاية الوثاقة في العمل بالخبر) ولا يحتاج في ذلك على العدالة (ولهذا) أي ولأجل كفاية الوثاقة (قبل خبر ابن بكير وبني فضال) الفطحيين (وبني سماعة) من الواقفية (وحاصل الثاني: أنّا لانعمل برواياتهم إلّا إذا انضم إليها رواية غيرهم) من العدول (ومثل الجواب الأخير) وهو عدم العمل ما لم ينضم إلى رواية العدل (ذكر في رواية الغلات و) في رواية (من هو متهم) بالكذب (في نقله وذكر الجوابين أيضاً في رواية المجبرة والمشبّهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبّهة، لأنّ روايتهم لاخبار الجبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم إليه) وبالجمله أجاب أولاً: بأنّ مجرد نقل خبر الجبر والتشبيه لا يدل على اعتقاد الناقل به وعلى تقدير إحراز المجبرية والمشبّهية ذكر الجوابين.

(ثم قال: فإن قيل ما أنكرتم) أي لا تنكرون (أن يكون الذين أشرتم إليهم

لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها) أي من المحتمل انّ الفرقة لم يعملوا بهذه الأخبار مجرداً عن القرائن (بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها أدلّتهم «فرقة» على صحتها، ولأجلها «قرائن» عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها وإذا جاز) أي احتمال (ذلك لم يكن) أي لا يصح (الاعتماد) في إثبات حجية الخبر المجرد (على عملهم بها) إذ لا يعلم أنّهم عملوا بها مجردة أو محفوفة بالقرائن.

(قيل لهم: القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع) والعقل وفي نسخ الكتاب (والتواتر ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الأحاد ذلك) أي اقتران الخبر بالقرائن (لأنّها) أي المسائل المعمول فيها بالخبر (أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لأنّه) أي وجه علمنا بعدم وجود القرينة في جميع هذه المسائل هو أنّه (ليس في جميعها «مسائل» يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك) أي جميع المسائل (في صريحه «قرآن» وفحواه ودليله ومعناه) أي لعدم دلالة القرآن عليه لا بالمطابقة والتضمن ولا بالمفهوم الموافق ولا بالمفهوم المخالف ولا بالدلالة الالتزامية (ولا) أي ولعدم ذكر جميع المسائل (في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك) أي لعدم وجود المتواتر (في أكثر الأحكام بل وجودها في مسائل معدودة ولا) أي ولعدم ذكر جميع المسائل (في إجماع لوجود الاختلاف في ذلك) أي في أكثر الأحكام، وليس في كل مسألة حكم عقل مطابق للخبر.

ثم قال: (فعلم أنّ دعوى القرائن في جميع ذلك) المسائل التي يستعمل فيها الأخبار (دعوى محالة ومن ادّعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر) أي الامتحان والاستقراء (بيننا وبينه بل كان معوّلاً على ما) أي هذا المدّعي اعتمد في دعواه على مجرد احتمال فاسد (يعلم ضرورة خلافه و) كان (مدّعياً لما يعلم من نفسه) ويعترف في باطنه (ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك) أي عدم احتفاف أكثر الأخبار بالقرينة (انّي متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل) أي لو



قال أحد بآني أعمل بالخبر المحفوف، وعند عدمه اعمل بأصل البراءة (يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها «مسائل» بشيء ورد الشرع به وهذا) أي ترك أكثر الأحكام (حد) يقال له حد الخروج من الدين الذي (يرغب) أي يعرض (أهل العلم عنه «حد» ومن صار إليه «حد» لا يحسن مكالمته لأنه يكون معولاً على ما) أي على البراءة في أكثر المسائل (يعلم ضرورة من الشرع خلافه. انتهى.

ثم أخذ) أي الشيخ الطوسي - ره - (في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار بأننا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه) لأجل عمله بالخبر وسبب اختلافهم تعارض الأخبار كما قال (فدل ذلك على جوازه «عمل» عندهم.

ثم استدل ثالثاً على ذلك بأن الطائفة وضعت الكتب) في علم الرجال (لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق والموافقة) لنا (في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف) أي رووا في تصانيفهم أخباراً كثيرة واستثنوا منها رجالاً، وقالوا: لا يصح العمل بأخبار فلان وفلان (وهذه عاداتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله. انتهى المقصود من كلامه) وهو دعوى الإجماع على العمل بالخبر المجرد (زاد الله في علو مقامه، وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه حتى أنه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد و) هو أن باب العلم بالأحكام منسد لقلة المتواتر والمحفوف والإجماع والعقل القطعي، وحيث من المعلوم (أنه لو اقتصر على الأدلة العلمية وعمل بأصل البراءة في غيرها «علمية» لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه) أي لزم طرح أكثر الأحكام الشرعية (فشكر الله

سعيه.

ثم إنّ من العجب أنّ غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الأخبار المجردة عن القرينة) والحال أنّ مواضع من كلامه مصرّحة بحجّية الخبر المجرد (قال في المعالم على ما حكى عنه: والإنصاف أنّه لم يتضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيد) وأتباعه (- قدّه -) إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ) أي في زمن الشيخ (قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم - عليه السلام - واستفادة الأحكام منهم - عليهم السلام -) شفاهاً (وكانت القرائن) الأربعة وغيرها (المعاضدة لها «أخبار» متيسرة كما أشار إليه) أي تيسر القرينة (السيد - قدّه -) حيث قال: بأنّ أكثر أخبارنا معلومة مقطوع على صحتها إمّا بالتواتر، وإمّا بأمانة وعلامة دلّت على صحتها.

(و) بالجملة (لم يعلم أنّهم) أي الشيخ ومتابعيه (اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم) أي الشيخ وأمثاله (لرأيه «سيد» فيه «خبر» وتفطّن) أي توجّه (المحقق من كلام الشيخ لما قلناه) وهو حجّية الأخبار لاحتفافها يومئذ بالقرائن (حيث قال في المعارج: ذهب شيخنا أبو جعفر - قدّه - إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواية أصحابنا لكن لفظه وإن كان مطلقاً) حيث لم يقيد بالاحتفاف (فعند التحقيق يتبيّن أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة - عليهم السلام - ودونها الأصحاب) في الأصول أي يعمل بخصوص هذه الأخبار لاحتفافها بالقرائن (لأنّ كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به) وإن لم يكن محفوظاً بالقرائن .

قال المحقق: (هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدّعي) أي الشيخ (إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار) الخاصة المحفوفة (حتى لو رواها غير الإمامي وكان الخبر سلبياً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به . انتهى) كلام المحقق (قال) صاحب المعالم (بعد نقل هذا عن المحقق:

وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه لآما نسبه العلامة إليه «شيخ» من حجية مطلق الخبر. انتهى كلام صاحب المعالم.

وأنت خير بأن ما ذكره) صاحب المعالم (في وجه الجمع) بين كلام السيد القائل بعدم حجية الخبر المجرد وكلام الشيخ القائل بحجية هذه الأخبار (من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد) أي من أن الشيخ وأتباعه عملوا بهذه الأخبار لاحتفافها بالقرائن لا من جهة حجية مطلق الخبر فحصل الوفاق (قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه «وجه» حيث قال: إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة وإن المدعى لها «دعوى» معول على ما) أي على خيال فاسد (يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه والظاهر بل المعلوم أنه) أي صاحب المعالم (-ته- لم يكن عنده كتاب العدة) للشيخ -ه- ليعلم أنه يحكم بالصراحة بحجية الخبر المجرد (وقال المحدث الأستر آبادي في محكي الفوائد المدنية: إن الشيخ لا يجوز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم - عليهم السلام - وذلك هو مراد المرتضى - ته- فصارت المناقشة) بين كلامي السيد والشيخ (لفظية) لأن مراد السيد بقوله: لا يجوز العمل بالخبر الواحد، أي إذا جرد عن القرينة، ومراد الشيخ بقوله: يجوز العمل بالخبر الواحد، أي إذا قطع بصدوره (لا كما توهمه العلامة ومن تبعه) من أن نزاع السيد و الشيخ معنوي (انتهى كلامه).

وقال بعض من تأخر عنه من الأخباريين) أي السيد الصدر (في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم ولقد أحسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد -هدما- من كلام المحقق -ته- كما هو «فهم» حقه) أي صاحب المعالم .

وبعبارة أخرى: أن صاحب المعالم نظر نظراً كاملاً في كلام المحقق وفهم من كلامه أن مناقشة السيد والشيخ لفظية ثم قال السيد الصدر: (والذي يظهر منه) أي من صاحب المعالم (أنه لم ير عدة الأصول للشيخ وإنما فهم ذلك) أي مراد الشيخ (مما نقله المحقق -ته- ولو رآها «عدة» لصدع) أي قضى (بالحق أكثر

من هذا وكم له) أي لصاحب المعالم (من تحقيق أبان به) أي كشف بتحقيقه (من غفلات المتأخرين كوالده) الشهيد الثاني (وغيره) أي كما أنّ للشهيد الثاني وغيره تحقيقات كاشفة عن غفلات المتأخرين كذلك صاحب المعالم (وفيما ذكره) صاحب المعالم جمعاً بين كلامي السيد والشيخ (كفاية لمن طلب الحق أو عرفه) ثم، قال الصدر -ره-: (وقد تقدم) في كتابي (كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق -قه-) يعني: حجية الخبر المحفوف (وموافق لما يقوله السيد، فليراجع) إلى كلام الشيخ.

ثم قال الصدر: (والذي أوقع العلامة في هذا الوهم) حيث توهم أنّ نزاع السيد والشيخ معنوي بمعنى أنّ السيد لا يجوز العمل إلا بالخبر العلمي والشيخ يجوز العمل بالخبر الظني المجرد (ما ذكره الشيخ في العدة من أنّه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم أنّه «شيخ» إنّما يجوز العمل بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب) في كتبهم (واجتمعوا على جواز العمل بها وذلك) أي تدوين الأصحاب واجتماعهم على العمل (مما) أي قرينة عامة (يوجب العلم بصحتها) فالشيخ -ره- قطع بهذه القرينة العامة بصدور هذه الأخبار عنهم -عليهم السلام- فجوز العمل بها (لا أنّ كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به) ولا يخفى عليك أنّ مراد السيد من اشتراط الاحتفاف بالقرينة احتفاف كل خبر بقرينة خاصة لا الاحتفاف بالقرينة العامة، أعني: إجماع الفرقة على العمل بهذه الأخبار لأنّه لا يقول به أصلاً، والذي توهمه صاحب المعالم في حق الشيخ -ره- هو أيضاً اعتبار الاحتفاف بالقرينة الخاصة، وكذا توهم من عبارة المحقق أنّه فهم من كلام الشيخ اعتبار الاحتفاف بالقرينة الخاصة دون ما ذكره السيد الصدر من القرينة العامة.

قال الصدر: (وإلا) أي لو لم تكن هذه الأخبار معلومة الصحة عند الأصحاب (فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة -عليهم السلام- مع

قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم - عليهم السلام - بطريق اليقين) أي كيف يظن (أن يعولوا فيها على أخبار الآحاد المجردة).

وبالجملة لو لم تكن هذه الأخبار معلومة الصحة عندهم لما أخذوا بها لقدرتهم على تحصيل العمل (مع أنّ مذهب العلامة وغيره) من القائلين بحجية الخبر (أنّه لا بد في أصول الدين من الدليل القطعي وأنّ المقلد في ذلك) بأن يعتمد في أصول دينه بالخبر الظني (خارج عن رتبة الإسلام) فكيف احتملوا في حق أكابر الفرق الرجوع فيها إلى الأخبار المجردة؟ (وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم بأصول العامة) ومن جملة أصولهم وقواعدهم هو الرجوع إلى الخبر المجرد في فروع الدين وأصوله (ومن تتبّع كتب القدماء) من الإمامية (وعرف أحوالهم قطع بأنّ الأخباريين من أصحابنا) العاملين في الأصول والفروع بالخبر (لم يكونوا يعولون في عقائدهم إلّا على الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوظة بالقرائن المفيدة للعلم وأمّا الخبر الواحد) المجرد (فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والإفتاء) فعلم أنّهم عملوا بهذه الأخبار لاحتفافها بالقرينة (والله الهادي انتهى كلامه).

أقول:) في كلام السيد الصدر مواقع للنظر: أولها قوله: (أمّا دعوى دلالة الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوظة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وأنّه «شيخ» ليس مخالفاً للسيد - قدمه - فهو كمصادمة) أي إنكار (الضرورة فإنّ في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها «عبارة» ممّا) أي من العبائر التي (لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد . نعم، يوافق في العمل بهذه الأخبار) بمعنى أنّ الشيخ والسيد موافقان في العمل بهذه الأخبار (المدونة إلّا أنّ) المناط مختلف فإنّ (السيد يدعي تواترها له «سيد» أو احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه في جواب المسائل التباينات من أنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها إمّا بالتواتر أو بأمانة وعلامة تدل على صحتها

وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها «أخبار» في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الأحاد. انتهى . والشيخ يأبى عن احتفافها بها «قرائن» كما عرفت كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه بقوله: فإن قيل ما أنكرتم) أي لا تنكرون (أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردنا، بل إننا عملوا بها لقرائن اقترنت بها دللتهم على صحتها إلى آخر ما ذكره) حيث أجاب عن ذلك: بأننا نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الأحاد احتفاف بالقرينة وأن دعوى ذلك دعوى محالة.

(ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص) كالأخبار المدونة في الكتب المشهورة (لدعوى الأول تواتره والثاني كون خبر الواحد) العدل الإمامي الضابط (حجة لا يلزم منه توافقهما في مسألة خبر الواحد) إن قلت: محط نظر الأصولي هو هذه الأخبار المدونة والفرض أنّها متوافقان في حجية ما دون في الكتب ولا ثمرة لاختلافهما في المناط. قلت: (فإنّ الخلاف) المناط (فيها) أي في مسألة حجية الخبر (يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعاً لشرائط الخبر المعتر) من المذهب والعدالة والضبط فيعمل به السيد ومتابعوه دون الشيخ ومتابعيه (وفي خبر يراه الشيخ جامعاً) للشرائط (ولم يحصل تواتره للسيد) فيعمل به الأول دون الثاني (إذ ليس جميع ما دون في الكتب متواتراً عند السيد ولا جامعاً لشرائط الحجية عند الشيخ).

ثانيها، قوله: (ثم إنّ إجماع الأصحاب الذي ادّعاه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينة) عامة (لصحتها بحيث تفيد) هذه القرينة (العلم) بصدورها.

حاصله: أنّ السيد الصدر توهم أنّ الشيخ والسيد متوافقان في العمل بالأخبار المدونة ومناط عملها الاحتفاف بالقرينة، إلا أنّ السيد يدّعي احتفاف كل خبر بقرينة خاصة والشيخ يدّعي احتفاف الجميع بقرينة عامة دالة على

صحتها، وهو إجماع الفرقة على العمل، فالسيد قطع بصدورها لأجل القرينة الخاصة، والشيخ قطع بصدورها لأجل القرينة العامة.

وحاصل الجواب: أنّ الشيخ إنّما استدل بالإجماع العملي على مجرد جواز العمل بالخبر المجرد ولكنه لم يقطع على صحة هذه الأخبار بهذا الإجماع (حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الأخبار).

قوله: (كيف وقد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين) حاصله: أنّ إجماعهم على العمل إنّما يكون قرينة عامة موجبة للعلم بصدور الأخبار لو كان عملهم بها لاحتفافها بالقرائن، وليس كذلك كما تقدم في قوله - ره -، ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد احتفاف بالقرينة إلى آخره. (ولو) أغمض النظر عن ذلك و(فرض كون الإجماع على العمل قرينة) على كون الخبر صادراً عن الحجة (لكنه) أي الإجماع العملي (غير حاصل في كل خبر) خبر (بحيث يعلم أو يظن أنّ هذا الخبر بالخصوص وكذا ذاك وذاك مما اجتمع على العمل به).

وبالجملة، الإجماع العملي لا يكون قرينة على صحة الخبر، لأنّ المجمعين لم يعملوا به بعنوان أنّه محفوف بالقرينة، وعلى فرض كونه قرينة عليها لاينفع هنا، لأنّ الإجماع العملي إنّما هو في بعض الأخبار لافي كل خبر خبر. (كما لا يخفى).

إن قلت: فكيف ادّعى الشيخ إجماع الفرقة على العمل بالأخبار المدوّنة.

قلت: (بل المراد الإجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق) وبعبارة أخرى: هم مجمعون على أنّ هذه الأخبار لا مانع من العمل بها من حيث كونها أخبار آحاد مجردة، ولكن يشترط حصول الوثوق فكل أحد يعمل بالخبر الذي هو موثوق عنده (من) جهة (الراوي أو من القرائن) الموجبة للوثوق (ولذا) أي ولأجل أنّهم أجمعوا على أنّ الوحدة والتجرّد لا تمنع عن العمل لا أنّهم أجمعوا على العمل بكل خبر خبر (استثنى القميون كثيراً من رجال نوادر الحكمة) أي لم

يعملوا بأخبارهم (مع كونه «نوادراً» من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها واستثني ابن الوليد) أي لم يعمل (من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس مع كونها) أي الروايات التي يرويها العبيدي عن يونس (في الكتب المشهورة، والحاصل أنّ معنى الإجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها) بل كل يعمل بما يثق به.

ثالثها: قوله: (ثم إنّ ما ذكره) السيد الصدر (من تمكن أصحاب الأئمة - عليهم السلام - من أخذ الأصول والفروع بطريق اليقين) فما كانوا يعملون بخبر ما لم يحصل لهم علم بصحته (دعوى ممنوعة واضحة المنع) فإنّهم - عليهم السلام - كثيراً ما يلقون الخلاف ويذكرون الأحكام المتضادة حقناً للدماء، فقد اضطرّ الأصحاب بالعمل بالأخبار من دون حصول علم بصحته (وأقل ما يشهد عليها) أي على ممنوعة هذه الدعوى (ما علم بالعين والأثر من اختلاف أصحابهم - عليهم السلام - في الأصول والفروع).

وبالجمله لو كانت الأخبار عندهم معلومة الصحة وكانت طريقتهم العمل بالخبر بعد حصول العلم بالصحة لم يقع الخلاف بينهم.

(ولذا) أي ولأجل اختلافهم في الأصول والفروع (شكى غير واحد من أصحاب الأئمة - عليهم السلام -) أي شكى (إليهم «امام» اختلاف أصحابه «امام» فأجابوهم تارة بأنّهم - عليهم السلام - قد ألقوا الاختلاف بينهم حقناً لدمائهم، كما في رواية حرير وزرارة وأبي أيوب الخزاز) ومضمونها أنّ رجلاً سأل من الإمام - عليه السلام - عن مسألة فأجاب، ثم جاء رجل فسأل ما سأله فأجاب بخلاف ما أجابه، ثم جاء آخر فأجابه بخلاف ما أجابه، فسئل عن ذلك فقال - عليه السلام -: إنّ هذا الاختلاف خير لنا وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على حكم يعلم المخالفون أنّه منّا فيبغون عليكم.

(وأخرى، أجابوهم بأنّ ذلك من جهة الكذابين، كما في رواية الفيض



المختار قال: قلت لأبي عبد الله «الصادق» - عليه السلام - : جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال: وأيّ الاختلاف يا فيض؟ فقلت له - عليه السلام - : إنّي أجلس في حلقتهم) أي في مجلس الشيعة (بالكوفة) فأراهم يختلفون في نقل الحديث (وأكاد أشك في) الحكم بسبب (اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني) أي يجعلني واقفاً (من ذلك) الاختلاف (على ما) أي على الحق الذي (تستريح به نفسي، فقال - عليه السلام - : أجل كما ذكرت يا فيض إنّ الناس قد أولعوا) أي طمعوا (بالكذب علينا) أي سبب الاختلاف كذب الكذابين (كأنّ الله افترض) الكذب (عليهم ولا يريد منهم غيره «كذب» انّي احذث أحدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله) أي يحمله على خلاف ظاهره (وذلك لأنّه «شأن» لا يطلبون بحديثنا وحبنا ما) أي ليس مقصودهم من سماع حديثنا ومن حبنا طلب الأحكام التي (عند الله تعالى وكل يجب أن يدعى رأساً.

وقريب منها رواية داود بن سرحان. واستثناء القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة معروف) لاتهمهم بالكذب (وقصة ابن أبي العوجاء:) كان من الزنادقة قتله محمد بن سليمان والي الكوفة في عهد المنصور لإفساده بين الناس (انّه قال عند قتله: قد دسست) أي أدخلت (في كتبكم أربعة آلاف حديث) كاذبة أي هذه القصة (مذكورة في الرجال، وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمان من أنّه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين) الباقر والصادق - عليهما السلام - (ثم عرضها على أبي الحسن الرضا - عليه السلام - فأنكر منها أحاديث كثيرة، إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره) الصدر من أنّ أصحاب الأئمة كانوا يعملون بالخبر العلمي.

رابعها: قوله: (وأما ما ذكره) السيد الصدر (من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلّا على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية، ففيه انّ الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة بأنّ الأخباريين لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلّا

على الآحاد ولعلهم «أخباريين» المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في) باب (المقلّدة) أي ذكر (إنهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمة - عليهم السلام - أو النبوة، قالوا: روينا كذا، واثم يروون في ذلك الأخبار.

وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد، لكنّها «دعوى» (مع كونها في غاية الفساد) غير بعيدة ممن يدّعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة).

حاصله: أنّ بعض الأخباريين ذهبوا إلى قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة فلا بدّ لهم أن يقولوا بأنّ الشيخ موافق مع السيد في العمل بالخبر القطعي (لأنّه «من» إذا ادّعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ) مثلاً (في كتابه) التهذيب والاستبصار (فكيف يرضى للشيخ) وكيف يحتمل في حق الشيخ (ومن تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا بالأخبار المجردة عن القرينة).

وبالجمله كلام الشيخ ينادي بأعلى صوته على حجية الخبر المجرد، وإنّ الأصحاب أجمعوا على العمل بالخبر المجرد، إلّا أنّ من يدّعي اليوم قطعية هذه الأخبار لا يرضى أن يقول بأنّ الشيخ وغيره من أهل الحديث عملوا بالأخبار مجردة عن القرينة.

(وأما صاحب المعالم - قده -) الذي ادّعى موافقة الشيخ مع السيد في العمل بالخبر القطعي والحال أنّه - ره - ليس ممن يدّعي قطعية صدور هذه الأخبار (فعدّره أنّه لم يحضره عدّة الشيخ حين كتابة هذا الموضوع كما حكى عن بعض حواشيه، وأما المحقق - قده - فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد).

قال المحقق في المعارج ذهب شيخنا أبو جعفر إلى العمل بخبر الواحد، لكن لفظه وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق يتبين أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً بل بهذه

الأخبار التي رويت عن الأئمة - عليهم السلام - ودونها الأصحاب إلى آخره فصاحب المعالم والسيد الصدر وأمثالهما قد اشتبهوا في كلام المحقق، فزعموا كما مر أنّ المحقق يحكم بأنّ كلام الشيخ لا يدل على حجية خبر الواحد، بل على حجية الخبر المقطوع فيوافق السيد.

فقال المصنف - ره - : ليس مراد المحقق أنّ الشيخ لا يعمل بالخبر المجرد (مطلقاً) سواء أدوّن في هذه الكتب المشهورة أم لا (وإنّما منع من دلالة على الإيجاب الكلي) أي ليس مراد المحقق أنّ الشيخ - ره - لا يعمل بشيء من الأخبار، بل مراده أنّه لا يعمل بكل خبر (وهو) أي الإيجاب الكلي الذي منعه المحقق (أنّ كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به وخصّ) المحقق (مدلوله) أي كلام الشيخ (بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب) فالمحقق لم يجعل الشيخ موافقاً للسيد (و) إنّما (جعله موافقاً) لنفسه أي (لما اختاره في الاعتبار من التفصيل في أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها وهو) أي مختاره في الاعتبار (أنّ ما) أي كل خبر واحد (قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذ) العامل به (يجب إطراحه. انتهى).

والإنصاف أنّ ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الإمامي أظهر ممّا فهمه المحقق من التقييد) وبالجملة ظاهر كلام الشيخ اعتبار خبر الواحد مطلقاً كما فهمه العلامة لا كما فهمه جماعة من المتأخرين من موافقته للسيد و لا كما فهمه المحقق من اعتبار الخبر الذي عمل به الأصحاب.

(الأصل) لوجوب الاجتهاد والنظر في الاعتقادات وعدم كفاية التعبد بالدليل الشرعي إلاّ أنّه (معفو عنه ولا أحكم فيهم بحكم الفساق) لأنّ النبي ﷺ والأئمة - عليهم السلام - لم يقطعوا المودة والمعاشرة من أمثال هؤلاء ولم يأمرهم بالنظر والاجتهاد (ولا يلزم على هذا) أي إذا لم يحكم بفسقهم (ترك ما نقلوه على أنّ من أشاروا إليه) أي الأخباريون الذين اشير إليهم بكلمة المقلدة (لانم أنّهم

كلهم ثم إن قلت: بأن مخالفة الشيخ والسيد في غاية البعد لأنهما معاصران خبيران بمذهب الأصحاب، فكيف يمكن أن يدعى كل منهما الإجماع على خلاف ما يدعيه الآخر؟

قلت: (إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونها معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في) باب (العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها مع انّ المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما) أي على السيد والشيخ (لأنّ المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص) ووجه اختلافهما.

قوله: (نعم قد) لا يكون دعوى الإجماع مستنداً إلى تتبع الأقوال، بل (يتفق دعوى الإجماع) في المسألة الفرعية (بملاحظة قواعد الأصحاب) كما تقدم في الإجماع (والمسائل الأصولية لم تكن معنونة في كتبهم).

حاصله: انه ربما يقع التدافع بينهما في المسألة الفرعية، والحال انه لا ينبغي تدافعها فيها لأنها مفتى بها بالخصوص في كتب القوم بحيث يطلع عليها من راجع كتبهم.

والفرض انها خبيران بمذهب الأصحاب، فإذا كان هذا حالهما في الفروع فلا يستبعد تدافعها في الأصول التي لم تعنون في كتب الأصحاب بخصوصها وباسمها أي لم يذكروا في كتبهم مثلاً انه يجوز العمل بخبر الواحد أو لا يجوز و(إنما المعلوم من حالهم) أمر مجمل وهو (انهم عملوا بأخبار وطرحوا أخباراً).

فيحتمل أمران: (فلعل وجه عملهم «أصحاب» بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد - قده -) فهو يدعى انّ مناط العمل عند الأصحاب هو التواتر والاحتفاف، فلذا أخذوا بالبعض وطرحوا

بالبعض (على ما صرح به في كلامه المتقدم من أنّ الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة) عند الأصحاب إلا أنّهم لم ينقلوها في كتبهم بنحو التواتر والاحتفاف بل نقلوها بنحو الوحدة والتجرد.

(ونص في مقام آخر على أنّ معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة، ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر على ما يدّعيه الشيخ - قده -) فهو يدعي أنّ مناط العمل عند الأصحاب ليس هو الاحتفاف والتواتر وإنّما المناط كون الراوي عدلاً ضابطاً أو ثقة ضابطاً فلذا عملوا بالبعض وطرحوا الآخر (على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن) حيث أجاب عنه بأننا نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها الآحاد احتفاف بالقرينة.

(نعم، لا يناسب ما ذكرناه من الوجه تصريح السيد بأنهم «أصحاب» شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد).

حاصله: أنّنا ذكرنا أنّ وجه تدافع كلامي السيد والشيخ، هو أنّ الأصحاب لم يتعرضوا بحجية الخبر وعدمها ولم يشاهد منهم إلاّ مجرد العمل بالبعض وطرح البعض، فتنازعا في المناط ولكن ما ذكرناه من الوجه لا يناسب ما ذكره السيد من أنّهم صرحوا بالشدة على عدم حجية الخبر، إذ يظهر منه أنّ مذهب السيد مستند إلى تصريحات الأصحاب لا إلى ما ذكرناه من الوجه.

إن قلت: فعلى هذا يصح قول السيد ويبطل قول الشيخ. قلت: لا يثبت بذلك صحة مذهب السيد (و) ذلك إذ (لعل الوجه فيه) أي في تشديد الإنكار (ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: إنّهم «أصحاب» منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافه و) لكن (استبعد هذا)

الذي أشار إليه الشيخ من أنّ مراد الأصحاب هو المنع عن أخبار المخالفين لا مطلق الخبر (صاحب المعالم في حاشية منه) - ره - (على هامش «أطراف» المعالم بعد ما حكاها) أي الكلام المتقدم (عن الشيخ) أي استبعد (بأنّ الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم) بمعنى أنك أيها الشيخ اعترفت بأنّ الإمامية ينكرون العمل بأخبار الآحاد، ولا وجه لحمل ذلك على المنع عن أخبار المخالفين فقط (لأنّ اشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الإضراب عنها) بمعنى أنّ الإمامية يشترطون في الخبر العدالة وبهذا الشرط يخرج أخبار المخالفين (فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه) أي فلا يحتاج المنع عن أخبارهم إلى التورية والمنع عن العمل بالخبر مطلقاً (انتهى).

(وفيه) أنّ ما ذكره الشيخ لا بعد فيه. توضيحه: (أنّه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب) أي عدم حجية الخبر (والتجنّ به) أي أخذه جنة (في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي) بمعنى أنّ الأصحاب لما لم يمكن لهم التصريح بفسق المخالف بأن يقولوا: أنتم فساق لا اعتبار بأخباركم (فاحتالوا) حيلة (في ذلك بأننا لانعمل إلّا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وإن كان راويه غير مطعون).

وبالجملة يقولون لانعمل بالخبر الغير العلمي، ولكن يعملون بخبر الثقة الضابط، فقولهم حيلة وعملهم حجة (وفي عبارة الشيخ المتقدمة إشارة إلى ذلك) الاحتيال (حيث خصّ إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم).

والحاصل: أنّ الإجماع الذي ادّعاه السيد - قده - قولي، وما ادّعاه الشيخ إجماع عملي) وبعبارة أخرى: السيد يدعي أنّهم بأجمعهم يقولون بأنّ الخبر الغير العلمي ليس بحجة، والشيخ يدعي أنّهم بأجمعهم يعملون بخبر الواحد (والجمع بينهما «إجماعين» يمكن) بوجهين (بحمل عملهم على ما احتف بالقرينة عندهم

وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة) بطريق المخالفين (فيما لا يرضونه من المطالب).

والحاصل: انه يمكن الجمع بين الإجماعين بالتصرف في عملهم لينطبق على مرام السيد بأن يقال: بأنهم أجمعوا على العمل بالخبر المعلوم وطرح غيره، ويمكن الجمع بينهما بالتصرف في قولهم لينطبق على مرام الشيخ بأن يقال: بأنهم أجمعوا على حجية الخبر الجامع للشرائط وعدم حجية أخبار المخالفين.

(والحمل الثاني) أي التصرف في القول كما اختاره الشيخ (مخالف لظاهر القول) أي حمل قولهم لاتعمل بخبر الواحد على أخبار المخالفين خلاف ظاهر اللفظ، لأنه حمل للمطلق على المقيد.

(والحمل الأوّل) أي التصرف في العمل كما اختاره السيد (ليس مخالفاً لظاهر العمل لأنّ العمل) ليس له ظهور أصلاً حتى يكون التصرف فيه خلاف الظاهر بمعنى أنّ العمل (محمل من أجل الجهة التي وقع عليها) فلا يعلم أنّهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن، أو لأجل حجية خبر الواحد فلا مانع من حمله على الأوّل.

(إلا أنّ الإنصاف أنّ القرائن تشهد بفساد الحمل الأوّل) وهو أنّهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن (كما سيأتي) القرائن الدالة على أنّهم عملوا بالأخبار الآحاد المجردة (فلا بد من) التصرف في القول، أي (حمل قول من) أي الشيوخ الذي (حكى عنهم السيد المنع إمّا على ما ذكرنا من إرادة دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم) التصريح بعدم حجيتها و(ردها بفسق الراوي وإمّا على ما ذكره الشيخ) أيضاً (من كونهم «مانعين» جماعة معلومي النسب لا يقدر مخالفتهم بالإجماع.

ويمكن الجمع بينهما «إجماعين» بوجه) ثالث (أحسن) ستعرف وجه الأحسنية (وهو أنّ مراد السيد - قده - من العلم الذي ادّعاه «علم» في صدق

(الأخبار) حيث قال: أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها (هو مجرد الاطمئنان).

وبالجمله العلم الذي اعتبره السيد في العمل بالخبر وادعى عليها إجماع الأصحاب هو الوثوق (فإنّ المحكي عنه - قده - في تعريف العلم أنّه «علم» ما اقتضى سكون النفس) فيشمل الوثوق (وهو) أي العلم بمعنى الوثوق (الذي ادّعى بعض الأخباريين أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى) أي الوثوق (لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال) والترديد (رأساً) أي أبداً، وإذا كان هذا مراد السيد (فمراد الشيخ من مجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل) وليس مراده تجردها عن سائر القرائن (ومراد السيد من القرائن التي ادّعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها) حيث قال: أكثر أخبارنا مقطوع على صحتها بالتواتر أو بأمارات تدل على صحتها (هي الأمور الموجبة للوثوق) النوعي (بالراوي أو) الشخصي (بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها «نفس» إليها).

وحيث أنّ أي إذا قلنا: بأنّ مراد السيد من العلم بالصدق هو الاطمئنان، ومن القرائن هي الموجبة للوثوق، وقلنا: بأنّ مراد الشيخ من إنكار القرائن هو إنكار الأربع دون سائر القرائن الموجبة للوثوق، فحصل الوفاق بينهما، فيمكن الجمع بين الإجماعين الواقعيين في كلامي السيد والشيخ كما قال (فيحمل) الإجماع القولي الذي ادّعاه السيد أي (إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً أو لمجرد حصول رجحان بصدقه) أي مرادهم: أنا لانعمل بخبر الواحد تعبداً أو بمجرد الظن (على ما يقوله المخالفون) بل لا بد في العمل به من حصول الوثوق.

(و) أمّا إجماعهم على العمل بالخبر الواحد، فهو بعد حصول الوثوق كما



قال و(الإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من) العمل على (الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي و) بمجرد (كونه سديداً في نقله، لم يطعن في روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد) وجه الأحسنية هو أنّ هذا الجمع يحصل بالتصرف في القول والعمل معاً فيوافق الإجماعان والسيد والشيخ، وأمّا الجمع بينهما بالتصرف في القول فقط فيوجب فساد دعوى السيد، أو بالتصرف في العمل فقط فيوجب فساد دعوى الشيخ كما مر(خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد - قده - في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ - قده - في كلامه المتقدم بانكار ذلك) فإنّ أحسن الجمع أن يقال: مراد السيد من إثبات القرائن هي الموجبة للوثوق، ومراد الشيخ من إنكار القرائن إنكار الأربع فقط، ولكن يبعد هذا الوجه من جهة أنه يلزم على هذا عدم إطلاع كل من السيد والشيخ على مراد الآخر وكون نزاعهما لفظياً.

(ومن نقل الإجماع على حجية أخبار الأحاد السيد الجليل رضي الدين ابن طاووس - ره - حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد - ره -: و ايكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه) حقيقة الأمر وزعم (انّ الشيعة لاتعمل بأخبار الأحاد في الأمور الشرعية، ومن اطّلع على التواريخ والأخبار وشاهد) اليوم(عمل ذوي الاعتبار) أي العقلاء(وجد) العقلاء و(المسلمين و) نفس السيد(المرتضى و) جميع (علماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الأحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة، وغيره «محمد» من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم «شيعة» من المصنفين، انتهى.

(وفيه) أي في كلام ابن طاووس (دلالة على أنّ غير الشيخ من العلماء أيضاً ادّعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الأحاد) لأنّه قال: كما ذكر الإجماع محمد بن الحسن الطوسي وغيره ففيه زيادة تأييد للمدّعى.

(وممن نقل الإجماع أيضاً العلامة - ره - في النهاية حيث قال: إن الأخباريين منهم «شيعة» لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد، والأصوليين منهم كأبي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم) كما سيجيء (انتهى). وممن ادّعاه أيضاً المحدث المجلسي في بعض رسائله حيث ادّعى تواتر الأخبار) كما تقدم (و) ادّعى أيضاً (عمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد).

ثم إن مراد العلامة - قده - من الأخباريين (العاملين بخبر الواحد في الأصول والفروع) (يمكن أن يكون مثل الصدوق وشيخه) ابن الوليد (- قدس سرهما - حيث أثبتا السهو للنبي ﷺ والأئمة - عليهم السلام - لبعض أخبار الآحاد) روى أن النبي ﷺ سها في صلاة واحدة (وزعموا أن نفيه «سهو» عنهم - عليهم السلام - أول درجة في الغلو) (و) يمكن أن (يكون) أي مراد العلامة من الأخباريين (ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين إذا سئلوا عن التوحيد وصفات النبي ﷺ والأئمة - عليهم السلام - قالوا: رويانا كذا، ورووا في ذلك الأخبار، وقد نسب الشيخ - قده - في هذا المقام من العدة) أي في مقام البحث عن حجية خبر الواحد أي نسب (العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث) أي الأخباريين.

ثم إنّه يمكن أن تكون الشبهة التي ادّعى العلامة - ره - حصولها للسيد (وأتباعه) حيث قال: ولم ينكر العمل بالخبر سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم (هو) أي المراد من الشبهة (زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودوتوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن أو) زعم (أنّ من قال من شيوخهم بعدم حجية أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوي) أي زعموا أنّ الشيوخ أرادوا نفي مطلق الخبر، ولم يتفتنوا أنّه حيلة لدفع أخبار المخالفين (أو) المراد (أنّ مخالفته «سيد» لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له) بمعنى أنّ السيد يعلم أنّ الأصحاب مجمعون على حجية

خبر الواحد المجرد، لكنّه وقع في ذهنه شبهة من جهة (فخالف المتفق عليه بين الأصحاب).

ثم إنّ دعوى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد وإن لم نطلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ وابن طاووس والعلامة والمجلسي، إلا أنّ هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن) ستعرفها (تدل على صحتها «دعوى» وصدقها فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة و يدخل في المحفوف بالقرينة).

حاصل الإشكال: أنّ الإجماع المنقول دليل ظني ولا يجوز إثبات المسألة الأصولية بالدليل الظني.

وحاصل الجواب: أنّ هذا الإجماع منقول بخبر متصافر محفوف بقرينة توجب القطع بصحة الإجماع ومطابقة قول الإمام - عليه السلام - (وبهذا الاعتبار يتمسك بها «دعوى» على حجية الأخبار، بل) الإجماع هنا قطعي لأنّ الخصم أي (السيد - قده -) أيضاً (اعترف في بعض كلامه المحكي كما يظهر منه «كلام» بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلاّ أنّه «سيد» يدّعي أنّه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة) وبالجملة يدّعي السيد أنّه ثبت من الخارج أنّ خبر الواحد عندهم بمنزلة القياس، ولما ثبت ذلك فلا بد من حمل عملهم بالخبر الواحد على صورة الاحتفاف.

(قال) السيد (في) رسالة (الموصليات على ما حكى عنه في محكي السرائر: إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار) الآحاد (التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام حتى رووا عن أئمتهم - عليهم السلام - فيما يجيئ مختلفاً من الأخبار) أي رووا عنهم - عليهم السلام - في باب علاج الخبرين المتعارضين أن يؤخذ بالراجح و(عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه «خبر» ما هو أبعد من قول العامة وهذا) أي اعتماد الطائفة على الأخبار في

الأحكام ونقلهم لعلاج المتعارضين (يناقض ما قدمتموه) من عدم حجية أخبار الأحاد عندهم.

(قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل) أي لا ينبغي للعاقل ترك المعلوم وأخذ المشتبه وستعرفها (وقد علم كل موافق) للإمامية (ومخالف) لهم (أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم) أي ما دام لم يحصل منه علم (وكذلك نقول) الشيعة (في أخبار الأحاد).

وبالجملة نعلم بالضرورة أنّ القياس وخبر الواحد باطلان عند الفرقة، وأما عملهم بأخبار الأحاد فهو مجمل وملتبس، فيحمل ذلك العمل بالأخبار المحفوفة إذ لا ينبغي ترك المعلوم وهو باطلان الخبر عندهم والأخذ بالمجمل وهو عملهم بالخبر. انتهى المحكي عنه.

وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الأحاد، إلا أنه «سيد» قد ادّعى معلومية خلافه «عمل» من مذهب الإمامية فترك هذا الظهور العملي، أي قال بأنهم عملوا بالأخبار المحفوفة (أخذاً بالمقطوع ونحن نأخذ بما ذكره أولاً) وهو عمل الفرقة بأخبار الأحاد (لاعتضاده بما يوجب الصدق) بمعنى أنّ هنا قرائن كثيرة - كما تأتي - تدل على أنّهم عملوا بأخبار الأحاد المجردة (دون) أي لا تأخذ (ما ذكره أخيراً) من باطلان العمل بخبر الواحد المجرد في مذهب الإمامية كالقياس (لعدم ثبوته إلا من قبله) أي لم يثبت البطلان إلا من ناحية السيد (وكفى بذلك موهناً) أي يكفي في موهونية الإجماع الذي ادّعاه السيد أنّه لم يثبت إلا من قبله (بخلاف الإجماع المدعى عن الشيخ والعلامة) وغيرهما (فإنه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونه «إجماع» وأنّ الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة) على اختلاف في اشتراط العدالة أو كفاية الوثيقة وغير ذلك.

(فمن تلك القرائن ما ادّعاه الكشي من إجماع العصابة «جماعة» على

تصحيح ما يصح عن جماعة) وهم ثمانية عشر رجلاً، وهم: زرارة وبريد ومحمد بن مسلم إلى آخره (فإنّ من المعلوم أنّ معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً) فالمعنى أجمع الإمامية على عدّ خبر هؤلاء صحيحاً (بمعنى عملهم به «خبر» لا القطع بصدوره إذ الإجماع وقع على التصحيح) أي العمل (لاعلى الصحة) أي الصدور (مع) أي مضافاً إلى أنّهم أجمعوا على التصحيح دون الصحة (انّ الصحة عندهم «علماء» على ما صرح غير واحد عبارة عن الوثوق والركون لا القطع واليقين) فيستفاد من ذلك عملهم على الخبر الغير العلمي في الجملة.

(ومنها: دعوى النجاشي أنّ مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة تدل على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور بل لعلمهم بأنّه لا يروي أو لا يرسل إلاّ عن ثقة) إشارة إلى أنّ بعض الرواة جرت عادته بأن لا يروي عن غير الثقة لا مسنداً ولا مرسلأً، وبعضهم جرت عادته بأن يروي مسنداً عن الثقة وغيرها ولا يروي مرسلأً إلاّ عن الثقة، وبعضهم جرت عادته بأنّه يروي مسنداً ومرسلأً عن الثقة وغيرها، فالأصحاب قبلوا مراسيل الأوّلين دون الثالث (فلولا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة) أي لو لم يكن خبر الثقة عن الثقة بنحو الإسناد حجة عند الأصحاب (لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير) ونحوه (الذي لا يروي إلاّ عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادّعاه الشهيد في الذكرى أيضاً) ونقل (عن كاشف الرموز تلميذ المحقق: أنّ الأصحاب عملوا بمراسيل البنزطي).

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الإجماع على المضايقة) أي وجوب الفور في قضاء الفوائت (وانّها «مضايقة» مما أطبقت الإمامية إلاّ نفر يسير من الخراسانيين، قال في مقام تقريب الإجماع: إنّ ابني بابويه) هما علي وإبنيه محمد (والأشعرين

كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب، والقميين أجمع كعلي ابن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة).

إن قلت: هؤلاء وإن نقلوا أخبار المضايقة في كتبهم إلا أن عملهم بها غير معلوم .

قلت: قد عملوا بها (لأنهم ذكروا أنه لايجل ردّ الخبر الموثوق برواته، انتهى . فقد استدل على مذهب الإمامية) أي كشف إجماعهم على وجوب الفور (بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلى العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقة) كما تقدم في مبحث الإجماع ثم تعجب المصنف - ره - من أن ابن إدريس مع اعترافه بأن الإمامية لايجوزون ردّ خبر الثقة فكيف ذهب هو نفسه إلى عدم الحجية كما قال؟

(وليت شعري إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء) أي ابني بابويه والأشعرين وأمثالهم (الذين هم أصحاب الأئمة ويحصل العلم بقول الإمام - عليه السلام - عن اتفاقهم) على (وجوب العمل برواية الثقة وأنه لايجل ترك العمل بها) للعلم بأنهم لايتفقون على حكم مالم يسمعه منه - عليه السلام - (فكيف تبع السيد في مسألة خبر الواحد، إلا أن يدعى أن المراد بالثقة من يفيد قوله القطع) بمعنى أن مراد ابن إدريس من الخبر الموثوق الذي لايجل رده عند الإمامية هو الخبر المقطوع، وأن أخبار المضايقة مقطوعة الصدور (وفيه ما لاينحفي) لأن إطلاق الثقة على من يفيد قوله القطع، خلاف الظاهر مضافاً إلى أنه لو كان مراده الخبر المقطوع فلايحتاج في حجيته إلى التمسك بإجماع الإمامية (أو يكون مراده ومراد السيد - قدس سرهما - من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لاما يفيد اليقين) بمعنى أن السيد وأتباعه أيضاً يقولون بحجية الخبر الغير العلمي، ومرادهم من اعتبار العلم هو اعتبار الاطمئنان وهو معتبر عند آخرين أيضاً (على ما ذكرنا سابقاً في الجمع بين كلامي السيد والشيخ - قدس سرما -).

ومنها: ما ذكره المحقق في المعبر في مسألة خبر الواحد حيث قال: أفرط الحشوية) هم أصحاب أبي الحسن البصري، فلما رأى منهم مقالات فاسدة فأمرهم بالحشو، أي الهجر عنه (في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا) أي امتثلوا (لكل خبر وما فطنوا لما تحته) أي ولم يتوجهوا إلى مفسدة هذا الإفراط (من التناقض، فإنّ من جملة الأخبار قول النبي ﷺ: ستكثر بعدي القالة) أي الأقوال الافتراضية (عليّ) فإنّ انقياد الحشوية للخبر بنحو الإيجاب الكلي مناقض لما يستفاد من هذا الخبر من السلب الجزئي، أي عدم جواز الانقياد ببعض الأخبار.

(وقول الصادق - عليه السلام - : إنّ لكل رجل منّا رجل يكذب عليه) ثم قال: (واقصر بعضهم «علماء») أي اكتفى بأقل (من هذا الإفراط فقال: كل سليم السند يعمل به) أي فلا يعمل بخبر من هو متهم بالكذب (وما علم أنّ الكاذب قد يصدق) فلا ينبغي الاقتصار بخبر السليم (ولم يتنبّه على أنّ ذلك) الاقتصار (طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنف إلا وهو يعمل بخبر) الشخص (المجروح).

ولذا قد ينجر ضعف الخبر بالشهرة العملية (كما يعمل بخبر العدل، وأفرط آخرون في طريق رد الخبر حتى أحالوا استعماله عقلاً) كابن قبة (واقصر آخرون) أي (فلم يروا العقل مانعاً لكن الشرع لم يأذن في العمل به) كالسيد وأتباعه، ثم قال: (وكل هذه الأقوال) الأربعة (منحرفة عن السنن) الحقّة (والتوسط أقرب، فما قبله الأصحاب) وإن كان ضعيفاً (أو دلت القرائن) الموجبة للاطمئنان (على صحته عمل به وما أعرض عنه الأصحاب) بالكلية (أو شذ) العامل به (يجب إطرأه، انتهى. وهو كما ترى ينادي بأنّ علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل).

إن قلت: لعل مراد المحقق أنّهم يعملون بخبر الواحد عند حصول العلم . قلت: (وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه،

لأنّ كلامه «محقق» في الخبر الغير العلمي وهو) أي الغير العلمي (الذي أحال قوم استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً) وأفرط فيه الحشوية.

(ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من أنّ الأصحاب قد عملوا بشرائع) أي فتاوى (الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز) أي فقد (النصوص تنزيلاً لفتاويه منزلة رواياته) لأنّه كان يفتى بعين الرواية (ولولا عمل الأصحاب برواياته «ابن بابويه» الغير العلمية لم يكن وجه في العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار في تأويل بعض الأخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد وأتباعه ممّا دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور من أنّ عمل أصحاب الأئمة - عليهم السلام - بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى).

حاصله: أنّ المجلسي أوّل بعض الأخبار المانعة كما تقدم من المصنف - ره - أيضاً تأويلات كثيرة لهذه الأخبار فراجع، وقال عند التأويل: بأنّ من راجع التواريخ يعلم بالتواتر المعنوي أنّ الأصحاب كانوا عاملين بأخبار الآحاد (ولا يخفى أنّ شهادة مثل هذا المحدث الغوّاص في بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار - عليهم السلام - لعمل أصحاب الأئمة بالخبر الغير العلمي ودعواه «محدث» حصول القطع له «محدث» بذلك) أي بعمل أصحاب الأئمة - عليهم السلام - (من جهة التواتر) المعنوي أي هذه الشهادة (لا تقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الإجماع) من الفرقة المحقة (على العمل بأخبار الآحاد، وسيأتي أنّ المحدث الحر العامل في الفصول المهمة ادّعى أيضاً تواتر الأخبار بذلك) معناً.

(ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين: إنّ) الخبر (الصحيح عند القدماء ما كان محفوفاً بما) أي بقرينة (يوجب ركون النفس إليه «خبر» وذكر فيما يوجب الوثوق) أي وذكر في القرائن الموجبة لركون النفس (أموراً لا تنفد إلّا



الظن) كاستقامة المذهب والعدالة والتورع في النقل (ومعلوم أنّ الصحيح) في اصطلاح القدماء (هو) عبارة عن الخبر (المعمول به وليس هذا) أي الصحيح باصطلاح القدماء (مثل الصحيح عند المتأخرين) وهو خبر العدل الإمامي (في أنّه - قده - لا يعمل به لاعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر) كالابتلاء بمعارض آخر (فالمراد) أي مراد الشيخ البهائي (انّ المقبول) أي الخبر المعمول به (عندهم «قدماء» ما تركز إليه النفس وتثق به .

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة) على اختلاف في مناط الحجية (المؤيدة) أي هذه الكلمات مؤيدة (لما ادّعاه الشيخ والعلامة) وابن طاووس والمجلسي (وإذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب، بل كلّهم عدا السيد وأتباعه) .

وبعبارة أخرى: إذا ضمنا إلى الإجماعات ومؤيدياتها المنقولين ما حصلنا من ذهاب الأصحاب (من زمن الصدوق) وهو من فقهاء القرن الرابع وأسبق من المفيد والطوسي - ندر سرمد - (إلى زماننا هذا) أي ذهابهم (إلى حجية الخبر الغير العلمي حتى أنّ الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وانّ ما صححه) أستاذه (فهو صحيح وانّ ما ردّه فهو مردود كما صرح به في صلاة الغدير) حيث قال: وأمّا خبر صلاة الغدير فإنّ شيخنا لا يقبله، وكل ما لم يصححه فهو عندنا متروك.

(و) كذا (في الخبر الذي رواه) الصدوق (في العيون عن كتاب الرحمة ثم ضمنت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم) أي حالات (كثير من الرواة) أي ظهورها (في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم مثل قولهم «رجالين» فلان لا يعتمد) بصيغة المجهول (على ما ينفرد به) أي لا يعمل على الخبر الذي هو ناقله فقط (وفلان مسكون في روايته) أي توقف الأصحاب في قبولها

وردّها (وفلان صحيح الحديث و) مثل (الطعن في بعض بأنّه يعتمد الضعفاء والمراسيل إلى غير ذلك) من عباراتهم (و ضمنت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة من أنّ العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة) كسؤال عبد العزيز: ربما احتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟

وبالجملّة إذا ضم هذه الضمائم على المنقولات المتقدمة (يعلم علماً يقيناً صدق ما ادّعاه الشيخ من إجماع الطائفة، وحكى السيد المحدث الجزائري عمن يثق به أنّه قد زار السيد صاحب المدارك، المشهد الغروي) أي قبر الأمير - عليه السلام - (فزاره «سيد» العلماء وزارهم إلاّ المولى عبد الله التستري فقبل للسيد في ذلك) أي سئل منه سبب ذلك؟ (فاعتذر بأنّه «تستري» لا يرى العمل بأخبار الآحاد فهو مبدع، ونقل في ذلك رواية مضمونها أنّ من زار مبدعاً فقد خرّب الدين وهذه) أي نسبة السيد إلى التستري عدم تجويز العمل بالروايات (حكاية عجيبة) إذ من المعلوم أنّه - ره - كان يعمل في الفقه بأخبار الآحاد (لا بد من توجيهها) بأن يقال: أبطل العمل بها في أوائل اجتهاده ثم رجع إلى الحجية (كما لا يخفى على من اطّلع على طريقة المولى المشار إليه ومسلكه في الفقه، فراجع.

والإنصاف) أنّ تحقق الإجماع في هذه المسألة ممّا لا ريب فيه و(أنّه لم يحصل في مسألة) من المسائل التي (يدّعي فيها الإجماع) أي لم يحصل (من الإجماعات المنقولة والشهرة القطعية والأمارات) أي الضمائم (الكثيرة الدالة على العمل) أي لم يحصل في مسألة مثل (ما حصل في هذه المسألة فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لأراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلاّ في ضروريات المذهب لكن الإنصاف أنّ المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن ولعلّه «اطمئنان» مراد السيد) وأتباعه (من العلم كما أشرنا إليه آنفاً، بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيد من خبر الواحد غير مراد الشيخ

- قده -) قد تقدم وجه الجمع بين كلامي السيد والشيخ وهذا وجه آخر.

(قال الفاضل القزويني في) كتاب (لسان الخواص على ما حكى عنه: إنَّ

هذه الكلمة، أعني: خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم تستعمل في ثلاثة معاني:

أحدها: الشاذ النادر) الوجود في كتب الحديث (الذي لم يعمل به أحد أو ندر من يعمل به ويقابله) أي خبر الواحد بهذا المعنى (ما) أي الخبر الذي (عمل به كثيرون .

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات) أي يطلق خبر الواحد على خبر غير الثقة ويقابله خبر الثقة (المحفوظ في الأصول) المشهورة (المعمولة عند جميع خواص الطائفة، فيشمل) خبر الواحد بهذا المعنى (الأول) أي الشاذ (ومقابله) أي المشهور، لأنَّ خبر غير الثقة قد يكون شاذاً، وقد يكون مشهوراً ينجر ضعفه بالشهرة.

(الثالث: ما يقابل المتواتر) أي يطلق خبر الواحد على غير المتواتر ويقابله المتواتر (القطعي الصدور وهذا) أي خبر الواحد بهذا المعنى (يشمل الأولين) أي الشاذ وغير الثقة (وما يقابلها) أي المشهور والثقة، لأنَّ غير المتواتر أعم من أن يكون شاذاً أو مشهوراً، خبر ثقة أو غير ثقة. (ثم ذكر ما حاصله أنَّ ما نقل) أي خبر الواحد الذي نقل السيد (إجماع الشيعة على إنكاره هو) المعنى (الأول) أي الشاذ (وما انفرد السيد - قده - برده هو) المعنى (الثاني) أي خبر غير الثقة (وأما الثالث) أي غير المتواتر (فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق، انتهى) وإن اختلفوا في المناط (وهو كلام حسن) مصلح بين السيد والشيخ (وأحسن منه ما قدمناه من أنَّ مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئنان كما يشهد به «مراد» التفسير المحكى عنه «سيد» للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس.

الثاني من وجوه تقرير الإجماع) لما فرغ من التقرير الأول وهو إجماع العلماء

عدا السيد وأتباعه المتحقق لنا بطريقي التتبع و النقل شرع في التقرير الثاني وهو: (أن يدعي الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وما شبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فإنّ الظاهر انّ السيد) وكل من منع من العمل بالخبر الغير العلمي (إنّما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد كما يظهر) ما ذكرنا من انّ سبب منع المانعين انفتاح باب العلم (من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله: فإن قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الأحاد فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟ فأجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية) القليلة (يرجع فيها إلى التخيير) أي أصالة البراءة (وقد اعترف السيد - قده - في بعض كلامه على ما في المعالم، بل وكذا) ابن إدريس (الحلي في بعض كلامه على ما هو بيالي بأنّ العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع: استقرار سيرة المسلمين) من زمن الرسول ﷺ إلى يومنا هذا (طراً) أي الصحابي وغيره، والمحدث وغيره، والمجتهد والمقلّد (على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسط بينهم «مسلمين» وبين الإمام - عليه السلام -) فإنّ سيرة المسلمين كافة في زمن الحضور، وكذا الفقهاء في زمن الغيبة قد جرى على استفادة أحكامهم من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبينه - عليه السلام - (أو المجتهد) فإنّ المقلدين يستفيدون أحكامهم من الثقات المتوسط بينهم وبين المجتهدين (أترى انّ المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو) أترى انّ (الزوجة تتوقف فيما يحكيها زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها «زوجة») أي ترى منهم التوقف (إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي) غرضه - ره - انّهم يعملون بأخبار الثقة على حسب السيرة المستمرة بينهم، ولا يتوقفون في العمل بها إلى أن يعلموا إجماع العلماء على الحجية، أو فتوى المفتي على الحجية (وهذا ممّا لا شك فيه ودعوى

حصول القطع لهم في جميع الموارد) أي دعوى أنّ سيرة المسلمين جرى على استفادة الأحكام من أخبار الثقات عند حصول العلم (بعيدة عن الإنصاف، نعم المتيقن من ذلك) أي من استقرار السيرة على ما ذكر هو صورة (حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف).

وقد حكى اعتراض السيد - قده - على نفسه بأنه لاخلاف بين الأمة) أي أجمع علماء الإمامية (في أنّ من وكل وكيلاً) صديقاً كان أو غيره (أو استناب صديقاً في ابتياع أمة أو عقد على امرأة في بلدته أو بلاد نائية فحمل) الوكيل أو النائب (إليه «موكل» الجارية وزفّ) أي أتى بالزفاف (إليه المرأة وأخبره أنّه أزاح العلة) أي رفع المانع (في ثمن الجارية ومهر المرأة) أي لم يبق مانع من جهة الثمن والمهر (وأنّه اشترى هذه) الجارية (وعقد على تلك) المرأة جواب قوله: من وكلّ، هو قوله: (انّ له «موكل» وطئها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج وهذه) أي متابعة الخبر (سبيله «موكل» مع زوجته وأمته إذا أخبرته بطهرها وحيضها).

وبالجمله إخبار الوكيل فيما وكلّ فيه، وإخبار المرأة بحيضها وطهرها حجة بالإجماع (و) كذا (يرد الكتاب) مكتوب (على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج (و) يرد الكتاب (على الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها، وكذا لاخلاف بين الأمة في أنّ للعالم أن يفتي وللعامي أن يأخذ منه مع عدم علم أنّ ما أفتى به من شريعة الإسلام و أنّه مذهبه) إذ لعل المفتي أخطأ في فتواه أو الناقل أخطأ في نقله.

(فأجاب) أي السيد (بما حاصله: أنّه إن كان الغرض من هذا) هو (الرد) والنقض (على من) كابن قبة الذي (أحال التعبّد بخبر الواحد فمتوجه) وحق (فلا محيص) من الالتزام بالإمكان (وإن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الأحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات) وموضوعات (ثبت فيها التعبّد بأخبار الأحاد من طرق علمية من إجماع وغيره) حاصل جواب السيد: أنّ قولك الأمة مجتمعة على العمل بأخبار الأحاد في

هذه المقامات، هل المقصود منه الرد على ابن قبة وأمثاله القائلين بامتناع التعبد بالخبر عقلاً، أو الرد على السيد وأمثاله القائلين بعدم وقوعه شرعاً؟ فإن قصدت الأوّل فدليلك حق لأنّ الوقوع أدل دليل على عدم الامتناع، وإن قصدت الثاني فدليلك لاينفع لأنّ التعبد بالخبر في الموضوعات لأجل الدليل الخاص لا يكون دليلاً على التعبد به في الأحكام.

وبالجمله حجيته في الموضوعات لدليل خاص (على انحاء مختلفة في بعضها «موضوعات» لايقبل إلاّ أخبار أربعة) كالزنا (وفي بعضها لايقبل إلاّ عدلان) كما في أغلب الموضوعات من الحقوق والأموال والخميرية وهكذا (وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد) كالمفتي (وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل والأمة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك) أي الأخبار في الموضوعات (رواية الأخبار في الأحكام) كأخبار الرواة عن الواجبات والمحرمات.

(أقول: المعترض حيث ادّعى الإجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقّن) أي فهم ونبه (الخصم طريق إلزامه والرد عليه) فكأنّ المعترض قال للسيد: أجبني (بأنّ هذه الموارد للإجماع ولو ادّعى) المعترض (استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلّعوا على كون ذلك إجماعاً عند العلماء) جواب لو هو قوله (كان أبعد عن الرد) غرض المصنف - ره - انّ بين الإجماع والسيرة فرقاً من جهة انّ الإجماع كاشف عن قول المعصوم بملاحظة اتفاق آراء العلماء والسيرة كاشفة عنه بملاحظة استمرار عمل المسلمين الكاشف عن صدور الحكم عن إمامهم وحجية خبر الواحد في هذه المقامات ثابتة بالإجماع والسيرة والمعترض لما تمسك بإجماع العلماء فقط، فأجاب عنه السيد: بأنّ إجماع العلماء على حجية الخبر في الموضوعات لايدل على حجيته في الأحكام، وأمّا لو كان تمسكه بالسيرة صح وتم لأنّ المسلمين عملوا بالخبر في هذه المقامات بمناط وثيقة الراوي وهذا المناط موجود في الأحكام أيضاً لا بملاحظة إجماع العلماء في الموضوعات حتى لايجوز

التعدي ولذا تراهم كثيراً ما يعملون بالخبر في هذه المقامات من دون إطلاع بالإجماع (فتأمل) لعله إشارة إلى أن أكثر السير ناشئة عن قلة المبالاة.

(الرابع: استقرار طريقة العقلاء طراً) أي المؤمن والكافر والعالم والجاهل (على الرجوع بخبر الثقة في أمورهم العادية ومنها «أمور» الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد) فإن الثقة إذا أخبر عبد المولى بأن مولاك أمرك بكذا فهو يقبله منه ويمثل (فنعول: إن الشارع) ان أمضى هذه السيرة وقررها، وبعبارة أخرى (إن اكتفى بذلك) أي بالرجوع إلى الثقة (منهم «عقلاء» في الأحكام الشرعية فهو) المطلوب (وإلا وجب عليه «شارع» ردعهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية كما ردع) عن الرجوع إلى الثقة (في مواضع خاصة) كما في الزنا والقتل (وحيث لم يردع علم منه رضا بذلك).

إن قلت: كيف يكون عدم الردع دليلاً على الرضا؟

قلت: (لأن اللازم) بحكم العقل (في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك).

وبعبارة أخرى: العقل حاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والمعصية بوجوب الأخذ بطريق يعد في العرف طاعة كالأخذ بخبر الثقة والاجتناب عن طريق يعد في العرف معصية كمخالفة خبر الثقة، وحينئذ فوظيفة المكلف بمقتضى هذا الحكم العقلي المستقل هي أن يأخذ بخبر الثقة في إطاعة أحكام الشرع لأنه طاعة عرفاً، ويحتنب عن مخالفته لأنه معصية عرفاً، فإن رضي الشرع بذلك فهو، وإلا لوجب عليه الردع عنه في أحكامه لئلا يلزم الإغراء بالجهل.

(فإن قلت) بأن الشرع قد ردعهم عن الأخذ به في أحكامه (ويكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتضاربة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم) وهذا يشمل خبر الثقة أيضاً.

(قلت:) هذه الآيات والأخبار لا تردعهم عن الأخذ بخبر الثقة .

بيانه: أنك (قد عرفت) في مبحث أصالة حرمة العمل بالظن (انحصار دليل) أي علة (حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين وإن الآيات والأخبار) الناهية (راجعة إلى أحدهما:

الأول: أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف) وإذن (من الشارع تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

والثاني: أن فيه «عمل» طرحاً لأدلة الأصول العملية) مثلاً إذا قام خبر الفاسق على حرمة التتن واقتضى البراءة بإباحته فالأخذ بخبر الفاسق يحرم من جهتي التشريع وطرح أصالة البراءة (واللفظية) مثلاً إذا ورد في المتواتر لا تشرب التتن وقام خبر الفاسق على الكراهة، فالأخذ به حرام من جهتي التشريع وطرح أصالة الحقيقة في لا تشرب وهي الحرمة قوله: (التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها) أي الأصول التي هي معتبرة شرعاً إلى أن يعلم خلافها) وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم «عقلاء» عن العمل) بمعنى أن العمل بخبر الثقة ليس فيه تشريع ولا طرح أصل معتبر فلا تكون الآيات والأخبار رادعة لهم عن العمل بخبر الثقة في أحكام الشرع.

بيان ذلك: (لكون حرمة العمل بالظن من أجلها «وجهين» مركزاً في ذهن العقلاء، لأن حرمة التشريع ثابتة عندهم والأصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل) المعتبر (على الخلاف).

وبعبارة أخرى: العقلاء عالمون بأن العمل بالظن من دون دليل على حجيته حرام من جهتي التشريع وطرح الأصل (ومع ذلك) أي ومع علمهم بالحرمة من الجهتين (نجد بناؤهم) واستقرار سيرتهم (على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسر في ذلك) أي سر عملهم بخبر الثقة مع علمهم بحرمة العمل بالظن



من الجهتين (عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر) أما انتفاء التشريع فإن استقرار السيرة على العمل بخبر الثقة مسبب عن حكم العقل بحجية خبر الثقة، أي لو لم يحكم العقل بحجيته لم تستقر سيرة العقلاء على العمل به، وإذا حكم العقل بحجيته فلا يكون العمل به تشريعاً كما قال (لانتفاء تحقق التشريع) مع حكم العقل بالحجية (مع بنائهم «عقلاء» على سلوكه) أي خبر الثقة (في مقام الإطاعة والمعصية فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمة لا يعد مشروعاً) عندهم لما علمت من حكم العقل بالحجية وبناء العقلاء على السلوك (بل لا يشكّون في كونه مطيعاً ولذا يعولون به) أي بخبر الثقة (في أوامرهم العرفية من الموالي إلى العبيد) قوله (مع أن) أي ولايتوهم أنّ عملهم بخبر الثقة كان من جهة عدم قبح التشريع في العرفيات لأنّ (قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية).

وبالجملة استقرار السيرة على العمل بخبر الثقة إنّما هو بسبب حكم العقل بحجيته ومع ذلك فلا يكون تشريعاً ولا تكون الآيات والأخبار رادعة لهم من هذه الجهة.

(وأما الأصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة) أي مع قيام خبر الثقة على حرمة التن أو وجوب دفن الكافر المردّد بين الوجوب والحرمة أو كون المكلف به هو الظاهر لادليل على اعتبار أصول البراءة والتخير والاحتياط (لأنّ الأصول التي مدركها حكم العقل لا الأخبار لقصورها «أخبار» عن إفادة اعتبارها «أصول» كالبراءة والاحتياط والتخير).

وبعبارة أخرى: هذه الأصول الثلاثة التي هي معتبرة عقلاً فقط لا شرعاً لعدم تمامية أدلة اعتبارها شرعاً، كما يأتي في محله (لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به «خبر» في أحكامهم العرفية) أي إذا استقرت سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة الكاشف عن حكم

العقل بحجتيه، فلايجري في مقابله الأصول العقلية ويعلم أنّ العقل إنّما حكم بحجيتها في غير صورة وجود خبر الثقة، فالأخذ به وطرح الأصول لا يكون حراماً.

قوله: (لأنّ نسبة العقل في حكمه بالعمل بالأصول المذكورة إلى الأحكام الشرعية والعرفية سواء) جواب إشكال وهو أنّ حكم العقل بوجوب الأخذ بخبر الثقة وطرح الأصول عند تعارضها معه مختص بأمورهم العرفية، وأمّا في الأحكام الشرعية فيحكم العقل بحجية الأصول مطلقاً، فيحرم الأخذ به وطرحها.

وجوابه: أنّ العقل لايفرّق في حكمه بحجية الأصول بين العرفيات والشرعيات فيحكم بحجيتها عند عدم خبر الثقة لامعه سواء الشرعيات والعرفيات.

(وأمّا الاستصحاب فإن أخذ من العقل) أي إن قلنا بأنّه أمانة ظنية حكم العقل بحجتيه من باب أنّ ما ثبت يدوم (فلا إشكال في أنّه لايفيد الظن في المقام) فإنّه مع قيام خبر الثقة على زوال النجاسة بالغسل مرة لا يظن ببقاء النجاسة (وإن) قلنا بأنّه من الأصول الشرعية أي (أخذ من الأخبار) الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك (فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين) بمعنى أنّ الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب خبر الثقة، فالأخذ بالاستصحاب في الحقيقة أخذ بخبر الثقة، والمفروض أنّ الخبر المعارض للاستصحاب أيضاً خبر الثقة، فلاوجه لكون الأخذ به وطرح الاستصحاب حراماً. وبالجملة الآيات والأخبار لاتردعهم عن العمل بالخبر من جهة حرمة طرح الأصل.

(وأمّا الأصول اللفظية كالإطلاق والعموم فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها).

توضيحه: أنّ الأصول اللفظية أيضاً معتبرة بسبب استقرار سيرة العقلاء وأهل اللسان على الأخذ بالظواهر، وحينئذ فإذا وجدنا استقرار سيرتهم على العمل

بخبر الثقة نجزم من ذلك أنّ حكم أهل اللسان والعقلاء بحجية الظواهر مختص بغير صورة وجود خبر الثقة، فمع دلالة خبر الثقة على عدم وجوب إكرام النحاة لاعتبار بأصالة العموم في أكرم العلماء (فتأمل) فإنه فرق بين الأصول العملية واللفظية فإن اعتبار العملية، أي البراءة والاحتياط والتخيير إنما هو بحكم العقل والعقلاء من حيث إنهم عقلاء، فإذا استقرت سيرتهم أيضاً على الأخذ بخبر الثقة يعلم من ذلك أنهم إنما يعملون بالأصول عند انتفاء خبر الثقة، وأمّا اعتبار اللفظية فهو ببناء أهل اللسان بما هم أهل اللسان لا بما هم عقلاء وحينئذ فاستقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء على أخذ خبر الثقة لا يكشف عن أنّ أهل اللسان يأخذون بالظواهر عند انتفاء خبر الثقة، بل بالعكس فإنّ إمضاء الشرع لبناء أهل اللسان رادع عن الأخذ بخبر الثقة وطرح الظاهر.

(الخامس) من تقريرات الإجماع (ما ذكره العلامة في النهاية من إجماع الصحابة) أي أصحاب المعصومين - عليهم السلام - (على العمل بخبر الواحد من غير نكير) أي ولم ينكر المعصوم - عليه السلام - ذلك فقرّهم على ذلك (وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد) منها: أنّ أبا بكر قضى بين اثنين في واقعة، ثم أخبر بلال بأنّ النبي ﷺ قضى بخلاف ما قضيت، فنقض قضاوته، إلى غير ذلك (وهذا الوجه لا يخلو من تأمل لأنه إن أريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمن لا يصدر «مضارع باب إفعال» فعلاً إلاّ عن رأي الحجة - عليه السلام -) أي إن كان المراد أنّ سلمان وأبي ذر وأمّثالهما من صحابة المعصومين كانوا عاملين به (فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت) صدور الحكم عن المعصوم أو (تقرير الإمام - عليه السلام - له «أحد» وإن أريد به) أي بالصحابة العاملين مثل أبي بكر وعمر وأبي حنيفة وهم (الهمج الرعاع «لا عقل لهم ولا شرف» الذين يصغون إلى كل ناعق) أي يلقون السمع إلى كل مصوت (فمن المقطوع عدم كشف عملهم) بالخبر (عن رضا الإمام - عليه السلام -

لعدم ارتداعهم) عن عملهم (بردعه - عليه السلام - في ذلك اليوم) فلعل الإمام - عليه السلام - علم أنّهم لا يرتدعون فلم يردعهم.

(ولعل هذا) الذي ذكرته (مراد السيد - ره - حيث أجاب عن هذا الوجه) .

الخامس: (بأنّه إنّما عمل بخبر الواحد المتأمرون) أي الطالبون للعلو (الذين يتحشّم) ويصعب (التصريح بخلافهم وإمساك النكير عليهم) أي عدم ردعهم تقية (لا يدل على الرضا بعملهم إلا أن يقال إنّّه لو كان عملهم منكراً لم يترك الإمام - عليه السلام - بل ولا أتباعه) الصالحون (من الصحابة) أي لم يتركوا (النكير على العاملين إظهاراً للحق وإن لم يظنوا) القبول و(الارتداع إذ ليست) التقية في (هذه المسألة) أي إنكار خبر الواحد (بأعظم من) التقية في (مسألة الخلافة التي أنكرها «خلافة» عليهم «مخالفين» من أنكر) أي الإمام والتابعين (لاظهار الحق ودفعاً لتوهم) أي لئلا يتوهم الناس (دلالة السكوت على الرضا) .

السادس: دعوى الإجماع من الإمامية حتى السيد وأتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم) وبالجملة العمل بهذه الأخبار مما اتفق عليه الكل غاية الأمر أنّ السيد وأتباعه يعملون بها لاحتفافها عندهم بالقرينة وغيرهم يعملون بها لحجية خبر الواحد عندهم (ولعل هذا) أي الإجماع على العمل بهذه الأخبار (هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة) حيث قال فإنّي وجدت الفرقة مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم.

وبالجملة فهم أنّه يدّعي الإجماع على خصوص هذه الأخبار المدونة في الكتب المشهورة (فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد - قده -) لأنّه أيضاً يعمل بهذه الأخبار.

( وفيه أولاً: أنّه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد من أخبار هذه الكتب فهو ممّا علم خلافه بالعيان) فإنّ القميين استثنوا كثيراً من أخبار نوادر

الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة وابن الوليد استثنى من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس مع نقلها في الكتب المشهورة، إلى غير ذلك (وإن أُريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة) بمعنى أنهم مجتمعون على الرجوع إلى الكتب المشهورة (على اختلاف العاملين في شروط العمل) كالتواتر والاحتفاف أو الوثاقة أو عمل الأصحاب أو الانسداد (حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند الآخر فهذا) الإجماع (لا ينفعنا إلا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص) ويقال له المجمع عليه بين الأصحاب (وليس يوجد ذلك) أي المجمع عليه (في الأخبار إلا نادراً خصوصاً مع ما ترى من رد بعض المشايخ كالصديق والشيخ بعض الأخبار المروية في الكتب المعتبرة) أي ردهم لها (بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما) كمخالفة المشهور إذ حينئذ ينحصر المجمع عليه في الأخبار النادرة.

(وأما ثانياً فلأن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به) بمعنى أن الإجماع العملي لا ينفع حتى في حجية الخبر المجمع عليه (لأن الشرط في) إثبات (الاتفاق العملي) لحجية هذا الخبر أمران :

أحدهما: (أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً) بأن يعلم أنهم أجمعوا على العمل بهذا الخبر لكونه خبر ثقة مثلاً.

ثانيهما: أن يحصل هذا الوجه عندنا أيضاً بأن يكون هذا الخبر موثقاً به عندنا أيضاً (ألا ترى أنه لو اتفق) واتحد (جماعة يعلم برضا الإمام - عليه السلام - بعملهم) أي لو اتحد (على النظر إلى امرأة لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم وأماً لآخر وبنثاً لثالث وأم زوجة لرابع وبنث زوجة «ربيبة» لخامس وهكذا).

وبعبارة أخرى: إذا نظر جماعة إلى امرأة وعلم رضا الإمام بذلك ولكن علم

أنّ وجه نظرهم إليها ورضا الإمام بذلك هو العناوين المذكورة، أو احتمال أن يكون الوجه في ذلك هو العناوين المذكورة، واحتمل أن يكون الوجه أمر آخر، كاحتمال جواز النظر إلى الشيخة (فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الإمام - عليه السلام - بل لو رأى شخص الإمام ينظر إلى امرأة فهل يجوز لعاقل التآسي به، وليس هذا كله) أي عدم جواز النظر إليها في هذه الصور (إلا من جهة أنّ الفعل لادلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه) فإنّ مجرد نظر الجماعة مع رضا الإمام - عليه السلام - لا يدل على أنّه من جهة المحرمية فلا يجوز لغير المحارم أو من جهة أنّها شيخة مثلاً فيجوز لكل (فلا بد) كما مر (في) حجية (الاتفاق العملي من) أمرين:

أحدهما: (العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على إيقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية).

ثانيهما: حصول هذه الجهة عند الآخرين بأن يعلم أنّهم نظروا إليها لكونها شيخة مثلاً، وهذه الجهة حاصلة بالنسبة إلى غير الناظرين أيضاً (ومرجع هذا) الذي ذكر (إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل) بأن يحرز أنّ موضوع جواز النظر هو المحرمية أو الشيخية.

(ففيما نحن فيه إذا علم) أو احتمال (بأنّ بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره) (وقاطعاً بحجية هذا الظن) إمّا بعنوان الظن الخاص أو المطلق، فعملهم هذا وإن رضي به الإمام لأنّهم عملوا بما هو وظيفتهم الظاهرية، إلاّ أنّه لا يثبت بذلك حجية خبر الواحد (فإذا لم يحصل لنا علم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه «خبر») لا بعنوان الظن الخاص ولا المطلق (أو علمنا بخطأ من) يقول بالانسداد (ويعمل به «خبر» لأجل) حجية (مطلق الظن) عنده (أو احتملنا خطئه فلا يجوز لنا) أي ليس وظيفتنا الظاهرية (العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين).

الرابع: دليل العقل وهو من وجوه: بعضها مختص باثبات حجية خبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً) أي من أي سبب حصل (أو في الجملة) كالظن الاطمئنان مثلاً من أي سبب حصل (فيدخل فيه) أي في مطلق الظن أو الظن في الجملة (الخبر) لأنه القدر المتيقن.

(أمّا الأوّل) أي المختص بالخبر (فتقريره من وجوه أولها ما اعتمده سابقاً) على هذا الزمن ثم عدلت عنه (وهو) أنا نعلم إجمالاً بصدور أكثر هذه الأخبار عن المعصوم - عليه السلام - وإطاعتها واجبة، ولا سبيل إلى العلم بها تفصيلاً فلا بد من العمل بكل خبر ظن بصدوره .

بيانه (أنه لاشك للمتبع في أحوال الرواة) أي أحوالهم (المذكورة في تراجمهم) أي في توضيح حالاتهم في كتب الرجال. وبالجملة لاشك للمتبع في أحوالهم (في أن أكثر الأخبار بل جلّها إلّا ما شذ ونذر صادرة عن الأئمة - عليهم السلام - وهذا) أي عدم الشك في صدور جل الأخبار (يظهر بعد التأمل في) حالات الرواة و(كيفية ورودها «أخبار» إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب) في الحديث المصنفة من زمن الأمير - عليه السلام - إلى زمن الشيخ - ره - والمراد (من) أرباب الكتب (المشايخ الثلاثة) وهم أرباب الكتب الأربعة: الصدوق والكليني والطوسي (ومن تقدّمهم) أي يظهر بعد التأمل في كيفية اهتمامهم (في تنقيح ما اودعوه) أي دونوه (في كتبهم و) كيفية اهتمامهم في (عدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم) وبالجملة لم يأخذوا الرواية من كتاب إلى كتابهم ما لم يسمعوها من صاحب الكتاب أو لم يقرأوها إليه (حذراً من كون ذلك) الخبر (مدسوساً) أي مدخولاً (فيه «كتاب» من بعض الكذابين) ثم أشار المصنف - ره - إلى نبذ من اهتمامهم وقال:

(فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه «أحمد» جاء إلى الحسن بن الوشا وطلب منه «حسن» أن يخرج) أي يأتي (إليه «أحمد» كتاباً لعلاء بن رزين وكتاباً لأبان بن عثمان الأحمر فلما أخرجهما) الحسن (قال) أحمد: اقرأهما فإنّي (أحبُّ

أن أسمعها) منك ليطمئن قلبي من دس الكاذب (قال) الحسن (ما أعجلك! اذهب فاكتبها واسمع من بعده «كتابة» فقال له «حسن» لا آمن الحدثان) أي أخاف أن أكتب ثم أموت ولا أوفق بالمقابلة والاستماع (فقال) الحسن (لو علمت أن الحديث يكون له هذا) الشأن والجلال و(الطلب لاستكثرت منه) أي جمعت خبراً كثيراً (فإنني قد أدركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول: حدثني جعفر بن محمد -عليها السلام-.

وعن حمدويه، عن أيوب بن نوح أنه «نوح» دفع إليه «أيوب» دفترًا فيه أحاديث ابن سنان فقال) أي نوح لابنه أيوب (إن شئتم تكتبوا) في نسخة أخرى أحاديث (ذلك) الدفتر (فافعلوا فإنني كتبت) هذه الأحاديث سماعاً (عن محمد بن سنان ولكن لا أروي لكم عنه «ابن سنان» شيئاً) غرضه أنه لا تقولوا ولا تكتبوا في كتابكم أنه روى نوح عن ابن سنان عن فلان عن الإمام -عليه السلام- كذا، بل قولوا واكتبوا أنه وجدنا في دفتر نوح كذا (فإنه «ابن سنان» قال قبل موته كلما حدثتكم فليس بسماع) عن الإمام -عليه السلام- (ولا برواية) عمن سمع عنه -عليه السلام- (وإنما وجدته) في الكتب.

(فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع) أي كيف احتاط نوح في الرواية عن ابن سنان الذي لم يسمع (من الثقات وإنما وجد في الكتب وكفاك شاهداً) على شدة احتياطهم (إنّ علي بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه) أي عن أبيه.

وبعبارة أخرى: لم يقل: روى أبي كذا (مع مقابلتها عليه) أي والحال أنه قرأ الكتب على أبيه (وإنما يرويها «كتب» عن أخويه أحمد ومحمد عن أبيه) أي يقول: مثلاً - روى أخي أحمد عن أبي كذا (و) قيل له: لم لا تروي عن أبيك مع مقابلتها عليه؟ (اعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات فقرأها «كتب» على أخويه ثانياً) فيروي عنهما. (والحاصل



أن الظاهر انحصار مدارهم) وقاعدتهم (على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا ولو بوسائط) أي سمعوا (من صاحب الكتاب) وبالجملة لا يودعون الخبر الذي وجد في الكتاب ما لم يسمعه من صاحب الكتاب (ولو كان) الكتاب (معلوم الانتساب) لهذا الشخص (مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم) أي ولو كانوا مطمئنين وواثقين بهم (حتى أنهم «رواة» ربما كانوا يتبعونهم «وسائط» في تصحيح الحديث وردّه كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد - فدر سرما) فإنه قال: ما صححه شيخي فهو صحيح وما رده فهو رد (وربما كانوا) أي الرواة (لا يثقون بمن يوجد فيه قدح) أي عيب (بعيد المدخلية في الصدق) أي لا يضر في كونه صادقاً ثقة.

(ولذا حكى عن جماعة منهم «رواة» التحرز عن الرواية) أي لا يروون (عمن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه) وبالجملة لا يعتمدون بما يرويه عن الثقات من جهة أنه قد يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، والحال أن روايته عن الضعفاء لا يوجب كونه كاذباً حتى لا يعتنى برواياته عن الثقات (كما اتفق بالنسبة إلى البرقي بل يحترزون عن الرواية ممن يعمل بالقياس مع أن عمله) بالقياس (لادخل له) أي لا يقدح (بروايته كما اتفق بالنسبة إلى الإسكافي حيث ذكر في ترجمته) وحالاته (أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه) إلى مذهب فاسد (وإن كانت كتبه وروايته) قد صنفها (حال الاستقامة) وبالجملة توقفوا فيها (حتى إذن لهم الإمام أو نائبه كما سألوا العسكري - عليه السلام - عن كتب بني فضال وقالوا: إن بيوتنا منها ملاء، فأذن لهم وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن عداقر) محمد بن علي الشلمغاني (التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها).

والحاصل: أنّ الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمن الرضا - عليه السلام - أكثر من أن تحصى وتظهر للمتتبع.

والداعي إلى شدة الاهتمام) أي السبب في هذا الاهتمام ثلاثة أمور: أولها: قوله (مضافاً إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين ولذا) أي لكونها أساساً وقواماً (قال الإمام في شأن جماعة من الرواة: لولا هؤلاء لاندست آثار النبوة).

ثانيها: قوله: (و) مضافاً إلى (انّ الناس) أي المؤرّخين (لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ) وتام مهمهم صحة ما نقلوه في التواريخ (التي) لا تحتاج إلى هذه الدقة إذ (لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر) أي مفسدة (ديني بل و لا دينوي فكيف) لا يهتم المحدثون (في كتبهم المؤلفة لرجوع) كل (من يأتي) إلى يوم القيامة (إليها «كتب» في أمور الدين على) أي والشاهد على أنّهم ألفوها لرجوع من يأتي (ما أخبرهم الإمام - عليه السلام - بأنه يأتي على الناس زمان هرج «الفتنة» لا يأنسون إلا بكتبهم وعلى) أي والشاهد الآخر (ما ذكره الكليني في ديباجة الكافي من) أنّ مقصوده (كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك).

ثالثها: قوله (ما تنبهوا له) هذا خبر لقوله: والداعي. وبالجملة، الداعي إلى الاهتمام ما توجهوا إليه (ونبههم عليه «ما» الأئمة - عليهم السلام - من أنّ الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة - عليهم السلام - كما يظهر من الروايات الكثيرة:

منها: أنّه عرض «أتى بمحضره» يونس بن عبد الرحمان على سيدنا أبي الحسن الرضا - عليه السلام - كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق - عليهما السلام - فأنكر منها أحاديث كثيرة) أي أنكر (أن تكون من أحاديث أبي عبدالله) الصادق (- عليه السلام - وقال - صلوات الله عليه - : إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله - عليه السلام - وكذلك

أصحاب أبي الخطاب يدسّون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام -.

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: كان المغيرة بن سعد - لعنة الله عليه - يتعمد الكذب على أبي (الباقر - عليه السلام -) ويأخذ كتب أصحابه - عليه السلام - وكان أصحابه «مغيرة» المتسترون بأصحاب أبي (أي كانوا يدخلون بين أصحاب أبي كالجواسيس و) يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها «كتب» إلى المغيرة - لعنة الله عليه - فكان يدسّ فيها) عقائد أهل (الكفر والزندقة) وهي الكفر باطنياً مع التظاهر بالإيمان (ويسندها «مجموعات» إلى أبي) الباقر (الحديث).

(ومنها: (رواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ) حيث قال: إنّ الناس قد أولعوا بالكذب علينا إلى آخره (إلى غير ذلك من الروايات).

إن قلت: مع كثرة الكذابين وكثرة الأخبار المدسوسة كيف يعلم إجمالاً بصدور أكثر هذه الأخبار بل جعلها إلّا ما شذ؟

قلت: (وظهر ممّا ذكرنا) أنّنا من انّ الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا - عليه السلام - أكثر من أن يحصى (انّ ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة المدسوسة) في كتب أصحاب (من وجود الكذابين و) ما علم إجمالاً من (وضع الأحاديث) المكذوبة (فهو إنّما كان قبل) زمن الرضا - عليه السلام - أي قبل (زمن مقابلة الحديث وتدوين الحديث و) تدوين علم (الرجال بين أصحاب الأئمة).

وبالجملّة أصحابهم قد نقحوا الأصول الأربعمئة وقابلوها وانتخبوا منها الأحاديث المعتمدة وطرحوا المكذوبة، فهذه الكتب الموجودة في أيدينا أخذت من الأصول بعد تنقيحها (مع أنّ العلم) الإجمالي (بوجود الأخبار المكذوبة إنّما ينافي

دعوى القطع بصدور الكل) وهي الدعوى (التي تنسب إلى بعض الأخباريين أو) ينافي (دعوى الظن بصدور جميعها و) لكن (لاينافي ذلك) أي وجود الأخبار الكاذبة (مانحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها) إلا ما شد (بل هذه) أي صدور أكثر الأخبار (دعوى بديهية) لاحتياج إلى الدليل (والمقصود مما ذكرنا) من شدة اهتمام الرواة واحتياطهم في نقل الحديث (رفع ما ربما يكابره) أي رفع التوهم الذي يدعيه بلا دليل الشخص (المتعسف) أي القائل بلاوجه (الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالي) بصدور الأكثر أو الجمل.

قوله: (ثم إن هذا العلم الإجمالي) دفع توهم وهو أن هذه الأخبار الآحاد على ثلاثة أصناف:

أحدها: الأخبار المطابقة للأصول، كالأخبار الدالة فرضاً على إباحة التن المطابقة للبراءة عند الشك في التكليف، أو على وجوب السورة المطابق للاحتياط عند الشك في المكلف به، أو على عدم كون المذي ناقضاً للوضوء المطابق لاستصحاب الطهارة.

ثانيها: الأخبار المخالفة لها محفوفة بالقرائن، كالأخبار المحفوفة الدالة فرضاً على وجوب دعاء الهلال المخالف للبراءة، أو على عدم وجوب القنوات المخالف للاحتياط، أو على ناقضية الوذي المخالفة لاستصحاب الطهارة.

ثالثها: الأخبار المخالفة لها المجردة عن القرينة كالأخبار المجردة الدالة على وجوب الصلاة على النبي، أو عدم وجوب الاستعاذة، أو ناقضية الوذي.

فنقول: الأخبار التي نعلم إجمالاً بصدورها يحتمل انحصارها في الصنفين الأولين، وحينئذ لا أثر للعلم الإجمالي إذ الصنف الأول لافائدة في حجيتها لكفاية الأصول، والثاني مسلّم الحجية للاحتفاف، والثالث الذي محل البحث ليس فيه علم إجمالي بالصدور لاحتمال انحصار الصادر في الأولين ودفعه أن العلم الإجمالي

(إنّما هو متعلق) بجميع الأصناف الثلاثة أي حتى (بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرينة وإلاّ) أي لو لم يتعلّق بالجميع (فالعلم بوجود مطلق الصادر) ولو في الصنفين الأوّلين فقط (لا ينفع) كما ذكرنا (فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة) ونحن مكلفون بالعمل بها ولا يمكننا تعيينها (فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مضمون الصدور لأنّ تحصيل الواقع) أي الأخبار الصادرة (الذي يجب العمل به إذا لم يكن على وجه العلم) التفصيلي (تعيّن المصير إلى الظن في تعيينه «واقع») أي لا بد من تعيين الصادات بالظن (توصلاً) أي لأجل التوصل (إلى العمل بالأخبار الصادرة، بل ربما يدعي وجوب العمل بكل واحد منها «أخبار») ظن صدوره أو احتمال، لأنّ الاشتغال بالعمل بالأخبار الصادرة يقتضي البراءة اليقينية الحاصلة بالعمل بالكل، هذا (مع عدم المعارض و) وجوب (العمل بمضمون الصدور أو بمضمون المطابقة للواقع من المتعارضين) أي يعمل في المتعارضين بما هو مضمون الصدور بحسب المرجح وإن كانا معاً مضموني الصدور فيعمل بما ظن مطابقته للواقع، كمخالف العامة لعدم احتمال التقيّة فيه.

(والجواب عنه أولاً: أنّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنّما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام - عليه السلام - إنّما يجب) لا بما أنّه خبر صادر عنهم بل (من حيث كشفه عن الحكم الواقعي) (وحيث أنّ) أي إذا كان الواجب في الحقيقة امتثال الأحكام الصادرة عنهم - عليهم السلام - لا العمل بالأخبار بما هي أخبار صادرة عنهم عليهم السلام - (نقول: إنّ العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار) أي الأحكام التي نعلم إجمالاً بصدورها عنهم - عليهم السلام - ويجب امتثالها ليست مختصة بمضامين الأخبار التي بأيدينا (بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة - عليهم السلام -) بعضها موجودة في هذه الأخبار وبعضها لم يصل إلينا (لوجود تكاليف كثيرة) في الواقع (وحيث أنّ) أي إذا كانت الأحكام الواقعية الصادرة عنهم - عليهم السلام - المعلومة

إجمالاً غير مختصة بهذه الأخبار (فاللزام أولاً الاحتياط) التام (ومع تعذره «احتياط» أو تعسره أو قيام الدليل) من إجماع أو غيره (على عدم وجوبه «احتياط» يرجع إلى ما) أي كل أمانة (أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي) أي الوجوب والحرمة (عن الحجة سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما) كنقل الإجماع (فهذا الدليل) أي العلم الإجمالي بصدور أحكام كثيرة عنهم - عليهم السلام - (لا يفيد حجية خصوص الخبر وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وإن لم يكن خبراً).

فإن قلت: المعلوم) بالإجمال ليس إلا (صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وأما صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار، فهو غير معلوم لنا ولا مظنون) حاصله: أنا نسلم أن وجوب العمل بالأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام - إنما هو من جهة كون مدلولاتها أحكام الله الصادرة عنهم عليهم السلام - إلا أن الأحكام الصادرة عنهم - عليهم السلام - المخالفة للأصول منحصرة في مدلولات الأخبار التي وصلت إلينا فلا يجب العمل بجميع الأمارات.

(قلت: العلم الإجمالي) بصدور الأحكام عنهم - عليه السلام - (وإن كان حاصلها في خصوص) مدلولات (هذه الروايات التي بأيدينا إلا أن العلم الإجمالي حاصل أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر) كالشهرة ونقل الإجماع وغيرهما من الأمارات (التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام - عليه السلام -).

حاصله: أن لنا علم إجمالي صغير في هذه الروايات وعلم إجمالي كبير في مجموع الامارات، ويأتي بيانه (و) بالجملة (ليست هذه الامارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي) الكبير (الحاصل في المجموع) وليست (بحيث يكون) حصول (العلم الإجمالي في المجموع مستنداً إلى) حصوله في (بعضها «أمارات» وهي الأخبار).

وبالجمله العلم الإجمالي بصدور أحكام كثيرة عنهم - عليه السلام - حاصل في المجموع، ومعنى حصوله في المجموع هو أن دائرته واسعة حقيقة شاملة للخبر وغيره، وليس معناه أنه حاصل في الخبر فقط، ويصدق مجازاً أنه حاصل في المجموع باعتبار حصوله في البعض (ولذا) أي الشاهد على حصول العلم الإجمالي في المجموع هو أنه (لو فرضنا عزل «تفريق» طائفة من هذه الأخبار) أي لو عزلنا من هذه الأخبار بمقدار متيقن كالألف والألفين مثلاً بأن فرضنا العلم تفصيلاً بصدورها عنهم - عليهم السلام - لا يزول ولا ينحل العلم الإجمالي بالكلية (و) لذا لو (ضممنا إلى الباقي) من الأخبار (مجموع الأمارات الأخر كان العلم الإجمالي بحاله) باقياً أي نعلم أيضاً أن مدلول بعضها صادر عن الحجة.

(فهنا) أي في باب الامارات (علم إجمالي) صغير (حاصل في الأخبار وعلم إجمالي) كبير (حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر) وهذا العلم الإجمالي الكبير يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يحصل علم إجمالي في الأخبار، وعلم إجمالي آخر في سائر الامارات، فيحصل من الصغيرين علم إجمالي كبير فإذا انحل الصغير الأول يبقى الكبير لبقاء الصغير الآخر.

ثانيهما: أن يحصل علم إجمالي في الأخبار، وعلم إجمالي آخر مردد بين الأخبار وسائر الامارات، فيحصل من المجموع علم إجمالي كبير .

بيانه أن يعلم إجمالاً صدور قدر متيقن من الأخبار، ويعلم أيضاً صدور زائد على هذا مردد بين باقي الأخبار وسائر الامارات، بمعنى أنه إذا عزل من الأخبار المقدار المتيقن - كالألف والألفين مثلاً - يزول العلم الإجمالي الحاصل في الأخبار، ويبقى العلم الإجمالي بصدور الزائد، وهو يحتمل كونه أيضاً في باقي الأخبار دون سائر الامارات، ويحتمل العكس ويحتمل التلفيق.

(فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني) الكبير (وعدم الاقتصار على مراعاة الأوّل) الصغير و(نظير ذلك) العلمين الإجماليين (ما إذا علمنا إجمالاً علماً إجمالياً كبيراً) (بوجود شياة محرمة في قطع «مجموعة» غنم بحيث تكون نسبته «علم» إلى كل بعض منها «قطع» كنسبته إلى البعض الآخر) أي تكون نسبة هذا العلم إلى جميع الأفراد على نحو سواء (وعلمنا) أيضاً علماً إجمالياً صغيراً (بوجود شياة محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم) كشياة محرمة في صنف البيض، أي علمنا (بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه) الطائفة (علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالي) الكبير (في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من أنه لو عزلنا) بتعيين العدلين مثلاً (من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة) أي لو عزل منها القدر المتيقن، كالعشرة والعشرين مثلاً (توجب انتفاء) وانحلال (العلم الإجمالي فيها «طائفة» وضممنا إليها مكانها) أي ضممنا الأغنام البيض الباقية عوض القطعة المعزولة (باقي الغنم) من القطيع (حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً) على أحد الوجهين المتقدمين في توضيح العلم الإجمالي الكبير.

(وحيث لا بد من أن يجري حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم، إمّا بالاحتياط) التام (أو بالعمل بالمظنة) في تمام الغنم (لو بطل وجوب الاحتياط) للزوم العسر والخرج (وما نحن فيه) من العلم الإجمالي بكون مدلولات الامارات أحكام الله الصادرة عنهم - عليهم السلام - (من هذا القبيل) أي الإجمالي الكبير (ودعوى أنّ سائر الامارات المجردة) عن الخبر (لامدخل لها في العلم الإجمالي وإنّ هنا علماً إجمالياً واحداً) صغيراً فقط (بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف).

وثانياً: (أنّ) قول المستدل فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر ظن صدوره فاسد، بل (اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار) أي مقتضى العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار عنهم - عليهم السلام - هو



العمل بكل خبر ظن كون مضمونه حكم الله لا بكل خبر ظن صدوره وإن احتمل كون مضمونه تقية (لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنَّها هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به) أي عرفت في الجواب الأول أن العمل بالأخبار ليس من جهة أنَّها صدرت عنهم - عليهم السلام -، بل من جهة أن مدلولها الأحكام الواقعية .

(وحيثُ إذا كان مناط وجوب العمل بالخبر امثال حكم الله (فكلما ظن بمضمون خبر منها «أخبار») أنه حكم الله الواقعي (ولو من جهة) قرينة موافقة (الشهرة) بين الفقهاء (يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله) بل احتمل فيه التقية لموافقة العامة مثلاً (لايؤخذ به ولو كان مظنون الصدور) وبالجملة (فالعبارة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور) كما ذكر المستدل .

(وثالثاً: أن) هذا الدليل لا يثبت المطلوب لوجهين : أحدهما: قوله (مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف لأنه الذي يجب العمل به، وأمَّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها).

حاصله: أنَّ المطلوب حجية كل خبر ظن بصدوره وطرح الأصل المخالف له، والعلم الإجمالي المذكور لا يثبت ذلك، إذ مقتضاه وجوب العمل احتياطاً بالخبر المظنون الصدور المثبت للتكليف، كالعمل بالخبر الدال على حرمة التن وطرح أصل البراءة، وأمَّا الخبر المظنون الصدور النافي للتكليف، كالخبر الدال على عدم وجوب السورة المخالف لأصالة اشتغال الذمة بالصلاة، فلامعنى لوجوب العمل به احتياطاً وطرح أصالة الاشتغال، بل الاحتياط في العكس، فلم يثبت حجية كل خبر مظنون الصدور احتياطاً.

قوله: (نعم، يجب الإذعان بمضمونها «نافية») دفع وهم وهو أن الخبر الصادر عنهم - عليهم السلام - يجب أولاً، تصديقه بالجنان، سواء أثبت تكليفاً أم لا،

ويجب ثانياً، العمل به بالأركان إن أثبت تكليفاً، وحينئذ فإذا علم إجمالاً صدور أكثر هذه الأخبار عنهم - عليهم السلام - فكل مظنون الصدور المثبت للتكليف يجب احتياطاً تصديقه و العمل به وطرح الأصل، وكل مظنون الصدور النافي للتكليف يجب احتياطاً مجرد تصديقه وطرح الأصل المخالف فثبت حجية كل مظنون الصدور احتياطاً.

ودفعه ان مقتضى العلم الإجمالي ليس هو تصديق كل خبر ظن صدوره وطرح الأصل، بل مقتضاه تصديق الأخبار الصادرة عنهم - عليهم السلام - (وإن لم تعرف بعينها) أي يجب تصديقها على ما هي عليه في الواقع وهو حاصل من دون حاجة إلى الاحتياط بتصديق كل مظنون الصدور.

ثانيهما: قوله (و) كما لا يثبت به حجية الخبر النافي للتكليف (كذلك لا يثبت به «دليل» حجية الأخبار على وجه ينهض) أي يقتدر (لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية) حاصله: أن المطلوب حجية الخبر بحيث يؤخذ به ويطرح الظواهر، أي الأصول اللفظية بأن يؤخذ مثلاً الخبر الدال على عدم وجوب الاستعاذة في الصلاة ويطرح ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قرأت القرآن فاستعذ﴾ أي ويطرح أصالة العموم والعلم الإجمالي المذكور لا يثبت ذلك، لأن مقتضاه وجوب العمل احتياطاً بالخبر المثبت للتكليف وطرح الأصل العملي المخالف له، كمثال التتن، وليس مقتضاه وجوب الأخذ به وطرح الأصل اللفظي، لأن الأصول اللفظية من الأدلة الظنية فلا يقدم عليه الأصل، أعني: وجوب العمل بالخبر احتياطاً (والحاصل أن معنى حجية الخبر) التي هي المطلوب (كونه «خبر» دليلاً متبعاً) أي مقدماً (في) مقام (مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقاً) أي أثبت التكليف أو نفاه (وهذا المعنى) المطلوب (لا يثبت بالدليل المذكور) وهو وجوب الاحتياط لأجل العلم الإجمالي (كما لا يثبت) الحجية المطلوبة (بأكثر ماسياتي من الوجوه العقلية، بل كلها فانتظر.

الثاني: ما ذكره) الفاضل التوني (في الوافية مستدلاً على حجية) قسم مخصوص من (الخبر) وهو الخبر (الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة) والخصال والأمالي (مع عمل جمع به من غير رد ظاهر) لنا أي مستدلاً (بوجوه قال: الأول: أنا نقطع ببقاء التكليف) بالعبادات والمعاملات (إلى يوم القيامة سيما بالأصول الضرورية) فإنها معلومة للعالم والجاهل (كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها) من العبادات والمعاملات.

وبعبارة أخرى: لاشك في أنّ في الشريعة عبادات و معاملات كثيرة وعدة منها تعد من ضروريات المذهب، كالصلاة وأمثالها، ونحن موظفون بالعمل بها إلى يوم القيامة (مع أنّ جل أجزائها وشرائطها وموانعها) وهي ما كان عدمه شرطاً، كالغصبية للصلاة (إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي) أي نعلم إجمالاً أنّ أجزاءها وشرائطها وموانعها موجودة بين الأخبار المذكورة (بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد) بمعنى أنّ باب العلم بتعيين الأجزاء والشرائط والموانع منسد لنا، و عند ذلك نقطع بأنه لو لم يؤخذ بالأخبار في تعيين الأجزاء والشرائط والموانع لخرجت الصلاة عن حقيقة الصلاة، وخرج الصوم عن حقيقة الصومية، وهكذا وهذا أمر واضح (ومن أنكر فإنما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان، انتهى).

ويرد عليه أولاً: أنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط) والموانع (بين جميع الأخبار) التي وصلت إلينا سواء كانت في الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الأربعة والخصال والأمالي ومدينة العلم وعيون الأخبار، أو الغير المعتمدة كأخبار فقه الرضا (لاخصوص الأخبار المشروطة بما ذكره) وهي الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة مع عمل جمع به (ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي).

حاصله: أنّ هنا علماً إجمالياً صغيراً بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في

أخبار الكتب المعتمدة المعمول بها وعلم إجمالي كبير بوجودها بين جميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة وغيرها، بل علم إجمالي كبير بوجودها بين جميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة وغيرها و المعمولة بها وغيرها، بل علم إجمالي أكبر بوجودها بين جميع الأمارات (كما عرفت في الجواب الأوّل عن الوجه) العقلي (الأوّل وإلاّ لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي) أي والشاهد على أنّ العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط غير مختص بالطائفة الخاصة هو أنّنا لو عزلنا من الطائفة الخاصة بمقدار يوجب انحلال العلم الإجمالي الصغير (كأخبار العدول مثلاً) ثم ضمنا باقي هذه الطائفة إلى أخبار سائر الكتب كان العلم الإجمالي بحاله وقس عليه العلم الإجمالي الأكبر.

(فاللزام حينئذ) أي حين وجود العلم الإجمالي الكبير وانسداد باب العلم في تعيين الأجزاء والشرائط والموانع (إمّا الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته) أو مانعته (وإمّا العمل بكل خبر ظن صدوره ممّا دل على الجزئية أو الشرطية) أو المانعية (إلاّ أن يقال) بأنّ التوني - ره - ادعى حجية الطائفة الخاصة من جهة (انّ المظنون الصدور من الأخبار هو) منحصر في الخبر (الجامع لما ذكر من الشروط) وهي الكون في الكتب المعتمدة مع عمل جمع به من دون رد ظاهر.

(وثانياً: أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمهما) حاصله: أنّ المطلوب هو حجية الخبر بمعنى وجوب الأخذ به وطرح الأصل المخالف له سواء كان مثبتاً للجزء والشرط أو نافياً لهما ودليل التوني - ره - أعني: العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط بين الأخبار يقتضي وجوب العمل احتياطاً بالأخبار المثبتة لهما، وأمّا الأخبار النافية لهما فلامعنى لوجوب العمل بها احتياطاً (خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية) حيث ذهب بعضهم إلى أنّ القاعدة عند الشك في جزئية شيء أو

شرطيته هي براءة الذمة عن إتيان ما شك في جزئيته وشرطيته وذهب آخرون إلى أن القاعدة عند الشك فيها هي الاحتياط، فعلى الأول إذا قام خبر على عدم جزئية السورة مثلاً أو عدم شرطية الطهارة مثلاً، فهذا الخبر لا معنى لوجوب العمل به احتياطاً، إلا أن ترك هذا الخبر و الرجوع إلى الأصل أيضاً ليس باحتياط إذ الفرض أن الأصل هو البراءة.

وبالجمله العمل بهذا الخبر والرجوع إلى الأصل سيان، وأما على الثاني فهذا الخبر مضافاً إلى أنه لا معنى لوجوب العمل به احتياطاً يكون العمل به موجباً لطرح الأصل الذي هو الاحتياط بالفرض، فيكون أقبح . هذا كله مع أن هذا الدليل لا يثبت حجية الخبر بحيث ينهض لمخالفة الأصول اللفظية بأن يقدم الخبر النافي لوجوب الاستعاذة في الصلاة على إطلاق ﴿ إذا قرأت القرآن فاستعدذ ﴾.

(الثالث: ما ذكره بعض المحققين) وهو الشيخ محمد تقي (من المعاصرين في حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً) والحال أن دليله الذي ذكره يرجع إلى الانسداد المعروف الموجب لحجية مطلق الظن (و قد لخصناه لطوله) أي لكونه طويلاً.

(وملخصه أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت) وبعبارة أخرى: يجب علينا العمل بأحكام الله الموجودة في الكتاب والسنة، وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وهذه وظيفتنا (بالإجماع بل الضرورة والأخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة) بمعنى أن هذه الوظيفة لم تكن مختصة بالمكلفين الموجودين في صدر الإسلام، بل هي وظيفتهم إلى يوم القيامة (وحيث إن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم) أي إن كان باب العلم منفتحاً بأن كانت دلالة القرآن قطعية، وكانت الأخبار متواترة، أو محفوفة بحيث حصل منهما العلم بأحكام الله الصادرة عنهم - عليهم السلام - قولاً أو

فعلاً أو تقريراً (أو) يحصل منهما (الظن الخاص به «حكم») بأن قام الدليل الخاص على اعتبار الظن الحاصل من القرآن والأخبار (فهو وإلا) أي وإذا لم يحصل منهما العلم ولم يتم دليل خاص على اعتبار الظن الحاصل منهما (فالمتبع) عقلاً (هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن المطلق منهما).

هذا حاصله وقد أطال - قده - في النقص والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبة

على هذا المطلب.

ويرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن في الجملة أو مطلقاً وذلك) أي بيان أن هذا الدليل عين دليل الانسداد (لأن المراد بالسنة هي قول الحجة أو فعله أو تقريره) حاصله إنه - ره - ادعى الإجماع والضرورة والتواتر على وجوب العمل بالكتاب والسنة، ومعلوم أن الكتاب هو القرآن الذي بأيدينا، وأما السنة فليست هي الأخبار التي بأيدينا حتى يثبت وجوب العمل بها بالخصوص بسبب الإجماع والضرورة والتواتر، بل هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

وبالجملة قام الإجماع و الضرورة والتواتر على وجوب العمل بالأحكام الموجودة في الكتاب وقول المعصوم وفعله وتقريره (فإذا وجب علينا الرجوع إلى) حكم هو (مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع إلى ما) أي حكم (علم أنه مدلول الكتاب والسنة) لعدم قطعية دلالة الكتاب وعدم قطعية صدور الأخبار (تعيّن الرجوع باعتراف المستدل إلى ما) أي حكم (ظن كونه مدلولاً لأحدهما) وبالجملة المناط حينئذ هو الظن بأن هذا الحكم حكم الكتاب والسنة، سواء حصل هذا الظن من الكتاب أو من الخبر أو غيرهما.

(فإذا ظننا أن مؤدى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول) مثلاً (مدلول للكتاب

أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره وجب الأخذ به ولا اختصاص للحجية بها) أي بحكم (يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها) أي

ولا يختص وجوب العمل بالأحكام الموجودة في الكتاب والسنة بصورة حصول الظن بها من طريق الكتاب، أو من طريق حكاية السنّة (التي تسمى خبراً وحديثاً في الاصطلاح) بل يكفي الظن بكون الحكم مدلولاً للكتاب والسنة من أي طريق حصل، فثبت حجية مطلق الظن.

(نعم، يخرج عن مقتضى هذا الدليل) أي وجوب العمل بأحكام الكتاب والسنّة (الظن الحاصل بحكم الله من أمانة لا يظن كونه مدلولاً لأحد الثلاثة) إذ مقتضى هذا الدليل ليس إلا حجية الظن بأنّ هذا الحكم حكم الكتاب والسنة، وأمّا الظن بأنّ هذا الحكم حكم الله الواقعي من دون حصول الظن بأنّه حكم الكتاب والسنة، فلا يقتضي هذا الدليل حجيته (كما إذا ظن بالأولية العقلية أو الاستقراء أنّ الحكم كذا عند الله) مثلاً إذا ثبت القصاص في القتل الحاصل بقطع الرقبة، فيظن بثبوته في القتل الحاصل بتقطيع الأعضاء بطريق الأولوية، وكالظن بأنّ مقدمة الحرام حرام بسبب استقراء الموارد، كحرمة بيع السلاح لأعداء الدين، وحرمة بيع العنب لمن يعمل خمراً (و) لكن (لم يظن) بوجوده في الكتاب أو (بصدوره عن الحجة أو قطعنا) فرضاً (بعدم) وجوده في الكتاب وعدم (صدوره عنه - عليه السلام-) فالدليل المذكور لا يدل على حجية هذا الظن.

إن قلت: ما من حكم إلا وهو موجود في الكتاب والسنة فكلما ظن بحكم ظن بأنه مدلول الكتاب والسنة.

قلت: لا (إذ ربّ حكم واقعي) سكت الله تعالى عنه، أي لم يذكر في الكتاب و(لم يصدر عنهم وبقي مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا) الحكم الواقعي المسكوت عنه (نادر جداً للعلم العادي بأنّ هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً فكلما ظن من أمانة) كتاباً كان أو خبراً أو غيرهما (بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم) في الكتاب أو السنّة (والحاصل أنّ مطلق الظن بحكم الله) أي من أي

طريق حصل (ظن بالكتاب والسنة ويدل على اعتباره) أي مطلق الظن (ما دل على اعتبار) الظن الحاصل من نفس (الكتاب والسنة الظنية) وهو انسداد باب العلم على تفصيل ذكر قبل سطور.

(فإن قلت: المراد بالسنة) التي يجب العمل بها بالإجماع والضرورة والتواتر هو (الأخبار والأحاديث) المصطلحة الواصلة إلينا فتكون ظناً خاصاً (والمراد) أي مراد الشيخ محمد تقي (أنه يجب الرجوع إلى) الكتاب و(الأخبار المحكية عنهم - عليهم السلام - فإن تمكن) المكلف (من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم) بأن كانت الأخبار قطعية الصدور والقرآن قطعي الدلالة (فهو وإلا) وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم) أي يجب الرجوع إليها حال كونها مفيدة للظن بالحكم.

(قلت: مع أنّ السنة في الاصطلاح) الشرعي (عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره لاحكاية أحدها) أي لا الرواية المصطلحة فالظاهر أنّ المستدل أراد بالسنة معناها المصطلح لا الأخبار (يرد عليه «مراد») إنّنا نسلم (أنّ الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على) وجوب (الرجوع إلى قول الحجة وهو الإجماع) والتواتر (والضرورة الثابتة من الدين) أي عند العامة والخاصة (أو المذهب) أي الخاصة فقط (وأما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لاتفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك).

حاصله: أنّ المستدل إن أراد من السنة هذه الأخبار، فيرد عليه: أنّ ما ذكره من الإجماع والتواتر إنّما تدل على وجوب العمل بالسنة الاصطلاحية وأما الأخبار المحكية فما كان منها متواتراً أو محفوفاً فيدخل في السنة، فيدل على وجوب العمل به ما دل على وجوب العمل بالسنة، أي الإجماع والضرورة والتواتر، وما كان منها ظنياً فلا يدخل في السنة، فلا يجب العمل به (بالإجماع والضرورة من الدين التي ادّعاها المستدل) قوله (فإنّ غاية الأمر دعوى إجماع الإمامية عليه في



الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة - فذر سزمد في مقابل السيد وأتباعه - فذر سزمد -  
وأما دعوى الضرورة من الدين والأخبار المتواترة كما ادعاه المستدل فليست  
في محلها).

حاصله: أن المستدل ادعى الإجماع مع الضرورة والتواتر على وجوب  
العمل بالسنة، فإذا كان مراده من السنة هذه الأخبار المحكية الظنية فلا يصح منه  
هذه الدعوى، لأن العمل بها ليس من الضروريات. نعم، يصح منه دعوى الإجماع  
فقط في الجملة، أي على اختلاف في شرائط العمل كما ادعاه الشيخ  
والعلامة (ولعل هذه الدعوى) أي دعوى الضرورة (قرينة على أن مراده «مستدل»  
من السنة) معناها المصطلح أي (نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره  
لاحكايتها) أي لا الأخبار الظنية (التي لا توصل) المكلف (إليها «سنة» على وجه  
العلم.

نعم) لا بأس به (لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات  
الغيرا لعلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية).

حاصله: أن وجوب الرجوع إلى الأخبار الظنية من حيث إنها أخبار ظنية  
لا يصح دعوى الضرورة عليه لأجل انسداد باب العلم، وأما وجوب الرجوع إليها  
من جهة لزوم الخروج من الدين لو طرحت فلدعوى الضرورة عليه لأجل الانسداد  
وجه ولكن (يرد عليه) أن الانسداد على وجهين: كبير حاصل في جميع الأحكام،  
وصغير حاصل في الأخبار فقط.

وحينئذ (أنه «مستدل» إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم  
بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند  
الجهل بها تفصيلاً) أي إن كان مراده الانسداد الكبير، وهو إننا نعلم إجمالاً بوجود  
تكاليف كثيرة في الواقع ولا طريق لنا إلى العلم بها تفصيلاً، والاحتياط في الكل  
حرج أو متعذر والرجوع إلى البراءة، وطرح هذه الأخبار مع العلم بمطابقة

أكثرها للواقع خروج عن الدين، فيجب الأخذ بها بالضرورة حذراً من الخروج عن الدين.

(فهذا يرجع إلى دليل الانسداد) المعروف (الذي ذكره لحجية الظن ومفاده) أي ونتيجة الانسداد الكبير المعروف المذكور (ليس إلحجية كل أمانة كاشفة عن التكليف الواقعي) خبراً كان أو غيره (وإن أراد لزومه) أي الخروج من الدين (من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار حتى لا يثبت بها «جهة» حجية (غير الخبر الظني من الظنون ليصير) أي العلم الإجمالي المذكور (دليلاً عقلياً على حجية الخبر) أي إن كان مراده الانسداد الصغير، وهو إننا نعلم إجمالاً بصدور أكثر هذه الأخبار عنهم - عليهم السلام - ويجب علينا بالضرورة العمل بالأخبار الصادرة عنهم - عليهم السلام - ولا طريق لنا إلى العلم بها تفصيلاً، فلا بد عقلاً من تعيينها بالظن فيؤخذ بالخبر المظنون الصدور (فهذا الوجه) الذي ذكره الشيخ محمد تقي (يرجع إلى الوجه الأول الذي قدّمناه وقدمنا الجواب عنه) وهو أنّ وجوب العمل بأخبارهم إنّما هو من جهة وجوب العمل بأحكام الله الصادرة عنهم - عليهم السلام - فعند انتفاء العلم يجب العمل بكل أمانة يظن كون مضمونها الحكم الصادر عنهم - عليهم السلام - (فراجع).

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر وقد علمت دلالة بعضها) كالإجماعات (وعدم دلالة البعض الآخر) كبعض الآيات (والإنصاف أنّ الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء) وأمّا الصحيح في مصطلح المتأخرين، فهو ما كان رواه الإمامين العدول (والمعيار فيه) أي فيما يفيد الوثوق (أن يكون احتمال مخالفته «خبر» للواقع بعيداً بحيث لا يعتنى به «احتمال» العقلاء ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد الذي) يجتمع مع الظن الضعيف كما قال (لا ينافي حصول مسمى الرجحان كما نشاهد) اجتماع التحير مع الرجحان (في

الظنون الحاصلة بعد التروّي «فكر» في شكوك الصلاة، فافهم وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد).

الحمد لله رب العالمين أولاً وآخرأ وصلّى الله على  
محمد وآله أجمعين.

وقد حصل الفراغ من تأليف الكتاب إلى هنا في  
اليوم العاشر من شهر جمادى الآخر من شهور سنة  
١٣٨٠ من الهجرة على هاجرها آلاف التحية  
والسلام.

# فهرس الكتاب

١٥١	اصالة حرمة التعبد بالظن	٦	حصر الأصول في الأربعة
١٦٧	حجبة الظواهر	٨	الكلام في القطع
١٧٢	حجبة ظواهر الكتاب	١٠	القطع الطريقي و الموضوعي
١٩٩	تفصيل القمي - ره -	١٧	الكلام في التجري
٢١٩	في حجبة قول اللغوي	٣٥	القطع الحاصل من العقل
٢٢٧	الإجماع المنقول	٥٦	قطع القطاع
٢٩٥	المواتر المنقول	٦٢	العلم الإجمالي
٢٩٩	الكلام في الشهرة	٧٨	العلم التفصيلي المتولد من الإجمالي
٣٠٦	حجبة الخبر الواحد	٨٦	المخالفة الالزامية
٣١٠	حجة المانعين	٩٩	المخالفة العملية
٣٢٢	الاستدلال على الحجية بآية النبأ	١٠٦	واجدي المنى في الثوب المشترك
٣٦٠	الاستدلال بآية النفر	١١٠	الكلام في الخنثى
٣٨٤	الاستدلال بالسنة	١١٧	امكان التعبد بالظن
٣٩٦	الاستدلال بالإجماع	١٣١	طريقة الامارات
٤٤٥	الاستدلال بالعقل	١٣٢	سببية الامارات