

درر وسرر
في الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ أحمد بن محمد بن أبي بكر النامي

الجزء الرابع

مكتبات



بيروت - لبنان



دروس في الكفاية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس في

فقه الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ أحمد بن أبي الباقية

الجزء الرابع

منشورات



شركة دار الكتب والمخطوطات في لبنان

حقوق الطبع محفوظة لـ

تحریر: الهوامس والنصوص

مصطفى الشيخ عبدالمجيد آل مرهون

محمد أحمد الشيخ محمد صالح

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

بسمه تعالى

نتقدم بالشكر الجزيل لصندوق الحقوق الشرعية
بالقطيف المتمثل بسماحة العلامة الشيخ جعفر آل ربح
على دعمه المتواصل لشركة دار المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ لإحياء التراث.
مصطفى آل مرهون

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ متري عباس آباد بلاك ٢٤

تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مكتوبات



شركة دار المصطفى لإحياء التراث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، واللعنة
الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.
أما بعد: فهذا كتابنا «دروس في الكفاية» في شرح الجزء الثاني من «كفاية
الأصول» في المباحث العقلية، للأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند محمد كاظم
الهروي المعروف بالخراساني «قدس سره».
نسأل الله التوفيق لإتمامه، فإنّه ولي ذلك وهو المستعان.

محمدّي البامباني

دمشق - السيدة زينب - الحوزة العلمية الزينية

في ١٥ ربيع الأول - سنة ١٤٢٢ هجرية



المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة عقلاً وشرعاً



المقصد السادس^(١)

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً^(٢)

وقبل الخوض في ذلك^(٣)، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام^(٤)، وإن كان خارجاً من مسائل الفن^(٥)، وكان

(١) لما كان المقصد السابع في الأصول العملية، فلا بأس ببيان الفرق بين الأمارات والأصول العملية، فيقال: إن ما له جهة كشف وحكاية عن الواقع هو أمانة سواء كانت معتبرة كخبر الثقة، أم لم تكن معتبرة كخبر الفاسق مثلاً.

وما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع أصلاً؛ بل كان مجرد وظيفة للجاهل في ظرف الشك والحيرة كقاعدتي الطهارة والحل، وأصالة البراءة، أو كانت له جهة كشف وحكاية؛ ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة - كما قيل ذلك في الاستصحاب والتجاوز والفراغ - فهو أصل عملي.

أو يقال: إن الفرق بينهما - بعد كون الجميع وظائف مقررة للجاهل في وعاء الجهل بالواقع - أن الأول لم يؤخذ الجهل والشك في لسان دليبه. والثاني قد أخذ ذلك في لسان دليبه، كما في قوله: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»، أو «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»، أو «لا ينقض اليقين بالشك» إلى غير ذلك من الأصول العملية.

(٢) أي: مثل حجية الظن الانسدادي بناءً على الحكومة.

ثم ما كان معتبراً شرعاً على قسمين:

أحدهما: أن يكون تأسيسياً؛ كجعل الحجية لخبر العادل مثلاً.

وثانيهما: أن يكون إضائياً مثل حجية خبر الثقة الذي يكون حجة عند العقلاء.

(٣) أي: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً.

(٤) أي: كالبحث عن كون حجيته ذاتية أو مجعولة، وكونه حجة مطلقاً، أو فيما

إذا كان مطابقاً للواقع فقط.

(٥) أي: عن مسائل علم الأصول. وتوضيح خروج مبحث القطع عنها يتوقف -

على مقدمة وهي: أن المسائل الأصولية - على ما هو مختار المصنف كما تقدم - في أول الكتاب - على قسمين:

الأول: أن المسألة الأصولية تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي، كبحث حجیة خبر الواحد، حیث أن نتیجة البحث هي الحجیة، فتقع في طريق الاستنباط، فيقال: إن هذا ما دل خبر العادل على وجوبه، وكل ما دل خبر العادل على وجوبه فهو واجب، فهذا واجب.

وبعبارة أخرى: المسألة الأصولية يصح جعلها كبرى للصغريات الوجدانية حتى تنتج الحكم الفرعي مثل أن يقال: هذه مقدمة الواجب، وكل مقدمة الواجب واجبة، فهذه واجبة.

الثاني: ما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل؛ كالاتصحاب والبراءة ونحوهما مما يعمل بها عند اليأس عن الدليل الاجتهادي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أحكام القطع ليست كذلك، أي: لا تقع في طريق الاستنباط، ولا ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل.

وأما عدم كونها من القسم الأول: فلأنه لا يصح أن يقال: الخمر معلوم الحرمة، وكل معلوم الحرمة حرام، فالخمر حرام؛ إذ يلزم منه كون الشيء سبباً لنفسه لأنه صار العلم بحرمة الخمر سبباً للعلم بحرمة الخمر.

وإن عكست وقلت: هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حرام، فهذا حرام يلزم أن يكون العلم جزء الموضوع، ويكون التحريم عارضاً على معلوم الخمرية لا على نفس الخمر، وهو خلف؛ لأن التحريم يعرض نفس الخمر حيث قال الشارع: الخمر حرام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١)، يعني: يجب الاجتناب عن الخمر لا عن الخمر المعلوم.

فالمحصل: أنه يلزم من جعل مسائل القطع كبرى أحد المحذورين، إما اتحاد السبب والمسبب، وإما الخلف، وكلاهما محال وباطل.

وأما عدم كونها من القسم الثاني: فلأن هذه المباحث ليست مما ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الأدلة الاجتهادية؛ لأن حجیة القطع ليست منوطة بالفحص والبحث عن الدليل الاجتهادي، بخلاف ما ينتهي إليه الفقيه كالاتصحاب

أشبه^(١) بمسائل الكلام؛ لشدة مناسبه مع المقام.

فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم^(٢): إذا التفت إلى حكم فعلي^(٣) واقعي^(٤) أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى

والبراءة والتخيير والاحتياط، حيث إنها كلها تتوقف على الفحص واليأس عن الدليل الاجتهادي. فالنتيجة: أن بحث القطع خارج عن المسائل الأصولية.

(١) توضيح كون بحث القطع أشبه بمسائل الكلام: يتوقف على مقدمة وهي: أن المسائل الكلامية مرتبطة بأحوال المبدأ والمعاد، ومن أحوال المبدأ والمعاد: أن الله تعالى - وهو المبدأ والمولى الحقيقي - يثيب عباده على الإطاعة والانقياد، ويعاقبهم على العصيان والمخالفة. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يبحث في القطع عما يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من استحقاق الثواب والعقاب.

ومن الواضح: أن البحث عن ذلك من المسائل الكلامية، فحينئذٍ تعبیر المصنف بالأشبه لا يخلو من المسامحة، بعد وضوح كون بحث القطع من المسائل الكلامية. إلا أن يقال: إن مسائل الكلام ليست عبارة عن مطلق المسائل العقلية؛ بل ما يرتبط بالعقائد، ومن الواضح: أن مسائل القطع ليست مما يرتبط بالعقائد، فكان بحث القطع أشبه بمسائل الكلام لا نفسها.

وإنما ذكر بحث القطع في الأصول - مع أنه ليس منه - «لشدة مناسبه مع المقام»، فقوله: «لشدة...» الخ تعليل لقوله: «لا بأس».

أما وجه المناسبة: فلاشترار الأمارات مع القطع في الطريقيّة، وفي جواز إحراز الوظيفة من الفعل أو الترك.

وأما شدة المناسبة: فلأن المقصود بالأصالة في المقصد السادس هو: البحث عن الأمارات المعتبرة، كما أن المقصود في المقصد السابع هو البحث عن الأصول العملية، وهما حجتان لمن لا قطع له، فناسب أن يبحث أولاً عن أحكام القطع، ثم عن أحكام ما ليس فيه القطع، وأضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(٢) أي: قلم التكليف.

(٣) أي: لا ما إذا التفت إلى الحكم الاقتضائي أو الإنشائي، فإنه لا يوجب الالتفات إليهما شيئاً.

(٤) وهو الحكم الثابت للعناوين من حيث هي هي، والحكم الظاهري هو الحكم الثابت للعناوين بوصف كونها مشكوكة؛ كالحلية الثابتة على الشيء المشكوك حكمه

الثاني: لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد - على تقدير الحكومة - وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الواقعي من الحرمة والحلية.

وقد عدل المصنف عما في رسائل الشيخ الأنصاري إلى ما هو الموجود في المتن. فلا بد من الكلام في وجه عدول المصنف حيث عدل من «المكلف» إلى «البالغ»، ومن «حكم شرعي» إلى «حكم فعلي واقعي أو ظاهري»، ومن التقسيم الثلاثي إلى التقسيم الثنائي، أو ثلاثي آخر.

ف نقول: إن توضيح وجه العدول يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين ما في كلام الشيخ «قدس سره» وما في كلام المصنف «قدس سره» والفرق بينهما بوجهين: أحدهما: أن المراد من المكلف في ظاهر كلام الشيخ «قدس سره» هو المكلف الفعلي، فلا يصح تقسيمه إلى جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي، غير المنجز الذي تجري فيه البراءة؛ لأن الشاك في الحكم ليس مكلفاً فعلياً، مع أن مقتضى التقسيم الثلاثي هو: وجود المقسم في جميع الأقسام؛ بأن يكون كل قسم عين المقسم مع زيادة قيد. هذا بخلاف البالغ لشموله جميع الأقسام.

وثانيهما: أن متعلق القطع في كلام المصنف أعم من الحكم الواقعي والظاهري، وفي كلام الشيخ «قدس سره» مختص بالحكم الواقعي بعد اشتراكهما في كون الحكم فعلياً؛ لعدم ترتب شيء من أحكام القطع ولا الظن ولا الشك على الحكم الإنشائي الذي لم يبلغ مرتبة الفعلية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد عدل المصنف عما في كلام الشيخ «قدس سره» بوجوه: أولها وثانيها: راجعان على بيان وجه العدول عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي، وثالثها: راجع على وجه العدول عن تثليث الشيخ إلى تثليث آخر.

وأما الوجه الأول: فلما عرفت في المقدمة من عدم صحة تقسيم المكلف الفعلي إلى جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي، فلا بد من جعل التقسيم ثنائياً وهو أنه إما قاطع بالحكم أو لا، «وعلى الثاني: لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل... الخ. وأما ثانيها: فما أشار إليه بقوله: «وإنما عمّنا متعلق القطع» إلى قوله: «وخصصنا بالفعلي» وحاصله: أنه لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي؛ بل لا بد من تعميمه للواقعي والظاهري؛ لأن الحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات والأصول

وانما عممتنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعل؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به - على ما ستطلع عليه - ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» من تثليث الأقسام.

العملية يندرج في الحكم المقطوع به.

هذا مع اختصاص الحكم بالفعل؛ لأن القطع بغيره - سواء كان اقتضائياً أم إنشائياً - لا يترتب عليه أثر فضلاً عن الظن به أو الشك فيه. ولذا يقول المصنف: «ولذلك عدلنا...» الخ أي: لأجل ما ذكر من تعميم متعلق القطع للحكم الواقعي والظاهري وتخصيصه بالفعل - «عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» - من تثليث الأقسام.

وحاصل الكلام: أن وجه العدول عن تثليث الشيخ «قدس سره» للأقسام إلى تثليثها هو: عموم أحكام القطع من جهة، واختصاصها بالحكم الفعلي من جهة أخرى. وأما ثالثها: فما أشار إليه بقوله: «وان أبيت إلا عن ذلك» أي: وإن أبيت التقسيم إلا عن كونه ثلاثياً بدعوى: أنه أقرب إلى الاعتبار العرفي المأخوذ من الحالة الوجدانية، فيكون المراد بالحكم خصوص الحكم الواقعي الذي هو مورد للحالات الثلاث: ١ - القطع، ٢ - الظن، ٣ - الشك، فيتم تثليث الأقسام، «فالأولى أن يقال: إن المكلف...» الخ.

وحاصل الأولوية: أنه بناءً على تثليث الشيخ الأعظم «قدس سره» يلزم تداخل موارد الأمارات والأصول العملية؛ وذلك لأن الشيخ «قدس سره» قد جعل ملاك الرجوع إلى الأمارات هو الظن، وملاك الرجوع إلى الأصول العملية هو الشك، مع أن الأمر ليس كذلك؛ بل المعيار في الرجوع إلى الأصول العملية هو: عدم الدليل المعتبر وإن حصل الظن بالحكم الواقعي من أمانة غير معتبرة لا خصوص الشك المتساوي طرفاه.

هذا بخلاف تثليث المصنف، فإنه لا يلزم منه تداخل أصلاً؛ لأن المعيار في الرجوع إلى الأمانة - كخبر العادل - هو الدليل المعتبر لا الشك، فلا يتداخل شيء من موارد الأمارات في شيء من موارد الأصول العملية.

فالمحصل: أن المصنف إنما نهج هذا النهج في التقسيم الثلاثي فراراً عن محذور التداخل الثابت في تثليث الشيخ «قدس سره» هذا خلاصة الكلام في المقام، وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» و«الوصول إلى كفاية الأصول»:

وإن آيت إلا عن ذلك، فالأولى^(١) أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني: إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا؛ لتلا يتداخل^(٢) الأقسام فيما

قوله «لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة» إشارة إلى انتهاء البالغ إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن وهو مشروط بثلاثة أمور:
أحدها: حصول الظن له.

ثانيها: تمامية مقدمات انسداد بالعلم والعلمي.

ثالثها: كون تماميتها على نحو يحكم العقل باعتبار الظن؛ لا أن يكشف عن حكم الشارع باعتباره، فإذا انتفى أحد هذه الأمور لم ينته إلى الظن؛ بل يرجع إلى الأصول العقلية كما أشار إليه بقوله: «وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية» يعني: وإن لم تتم مقدمات الانسداد أو تمت ولم يحصل الظن، وأما لو حصل الظن بعد تماميتها - على تقدير الكشف لا الحكومة - كان الظن بمنزلة القطع؛ إذ هو قطع بالحكم الظاهري وكيف كان؛ فهنا احتمالات:

الأول: أن تتم مقدمات الانسداد ويحصل الظن على الحكومة، وعليه: فاللازم اتباع هذا الظن لحكومة العقل بحجتيه عند التعذر عن القطع.

الثاني: أن تتم مقدمات الانسداد ويحصل الظن على الكشف وهذا داخل في القسم الأول المذكور في كلام المصنف أعني: القطع بالحكم؛ لأنه قطع بالحكم الظاهري.

الثالث: أن تتم مقدمات الانسداد ولم يحصل الظن، وهذا داخل في الشك بالحكم الذي يكون المرجع فيه الأصول العملية.

وقيد الأصول بالعقلية حيث قال: «وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية»؛ لأن الأصول الشرعية داخله في القسم الأول؛ لأن بها يحصل العلم بالحكم الشرعي الظاهري، بخلاف الأصول العقلية إذ ليس في موردها إلا الحكم العقلي من الاشتغال والتخيير والبراءة.

(١) وقد عرفت أولوية تثليث المصنف على تثليث الشيخ، فلا حاجة إلى التكرار.

(٢) إذ على تقسيم الشيخ «قدس سره» يتداخل حكم الظن والشك؛ إذ جعل الشيخ «قدس سره» مجرى الأصول مختصاً بصورة الشك، ومحل الأمارات في صورة الظن، مع العلم بأن الظن الذي لا يعتبر شرعاً كان حكمه حكم الشك، فيجب الرجوع فيه إلى الأصول. فقد حصل التداخل في حكم الشك والظن الغير المعتبر.

يذكر لها من الأحكام، ومرجه على الأخير^(١) إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع، ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى حسبما يقتضي دليلها^(٢).

وكيف كان^(٣)؛ فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور:

- (١) أي: المكلف الذي لم يحصل له القطع، ولا الطريق المعترف. أي: مرجع المكلف على هذا الفرض إلى القواعد الثابتة عقلاً؛ كالبراءة بمناط قبح العقاب بلا بيان. «أو نقلاً» كالبراءة بمناط عدم العلم بالحكم الواقعي.
- (٢) أي دليل تلك القواعد، حيث إن دليل أصالة البراءة يقتضي الرجوع إليها في مورد الشك في نفس التكليف، ودليل أصالة الاشتغال يقتضي الرجوع إليها في مورد الشك في المكلف به أو في الفراغ وهكذا.
- (٣) أي: سواء كان التقسيم ثنائياً أو ثلاثياً، فبيان أحكام القطع يستدعي رسم أمور سبعة.

في حجية القطع وطريقته إلى الواقع

فيقال: القطع طريق - القطع حجة، وقد تعرّض الشيخ الأنصاري «قدس سره» لكلا الأمرين حيث قال: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع»، هذا إشارة إلى حجية القطع. إلى أن قال: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيًا». هذا بيان لطريقته.

إلا إن المصنف اكتفى بذكر حجية القطع بقوله: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً»، ولعل ذلك لوضوح: أن طريقته القطع ذاتية إما بذاتي باب الإيساغوجي أو البرهان؛ لأن الانكشاف عن الواقع إما نفس ماهية القطع؛ بحيث لا يرى القاطع إلا الواقع المنكشف وإما لازم لماهيته.

وعلى الأول: كانت طريقته ذاتية بذاتي باب إيساغوجي، وعلى الثاني: كانت ذاتية بذاتي باب البرهان؛ كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. وعلى التقديرين: لا تكون طريقته قابلة للجعل لا إثباتاً ولا نفيًا. أما الأول: فلأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. وأما الثاني: فلأن سلب الشيء عن نفسه مستحيل، هذا على تقدير كون الطريقة ذاتية بذاتي باب الإيساغوجي.

وأما على تقدير كونها ذاتية بذاتي باب البرهان: فلأن ثبوت لازم الشيء له ضروري، وسلبه عنه مستحيل.

الأمر الأول:

لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع ولزوم الحركة على طبقه جزماً،

هذا خلاصة الكلام في طريقة القطع حيث تكون ذاتية غير قابلة للجعل أصلاً. فيقع البحث في حجج القطع ويقال: إن الحجية على أقسام: الحجية بالمعنى المنطقي، والحجية بالمعنى الأصولي، والحجية بالمعنى اللغوي.

إذا عرفت هذه الأقسام فاعلم: أن ما يصح إطلاقه هو الحجة بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المنطقي ولا بالمعنى الأصولي؛ لأن الحجة بالمعنى اللغوي: عبارة عن كل ما يصلح أن يحتج به من دون فرق بين احتجاج المولى على العبد أو العبد على المولى، أو احتجاج شخص على شخص آخر. ومن الواضح: أن القطع من أوضح ما يصح أن يحتج به عقلاً بعد حصول القطع بالتكليف.

فالحجية بالمعنى اللغوي من الأحكام العقلية الصادرة من العقل في مورد القطع بحكم المولى وهو وجوب متابعة القطع ولزوم العمل على وفقه، كما أشار إليه المصنف بقوله: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً»، ومثل ذلك لا يكون مجعولاً شرعياً لاستغنائها عن الجعل بعد استقلاله بصحة الاحتجاج.

وكيف كان؛ فحجية القطع وإن لم تكن ذات القطع ولا ذاتياته إلا إنها تكون من لوازمه الذاتية، فهي غير مجعولة شرعاً؛ لضرورة ثبوت لوازم الذات كالذاتيات من الأمور الضرورية غير قابلة للجعل أصلاً.

وأما عدم إطلاق الحجة بالمعنى المنطقي على القطع: فلأن الحجة المنطقية عبارة عن الوسط الذي يوجب العلم بثبوت الأكبر للأصغر، ولا بد أن تكون بين الأوسط والأكبر علاقة العلية والمعلولية، ويكون الأوسط واسطة في الإثبات دائماً، ومع ذلك قد يكون واسطة في الثبوت أيضاً، فالبرهان لمي إن كان الأوسط علّة للأكبر، وإني أن كان الأمر على عكس ذلك.

ومن المعلوم: إن القطع الطريقي لا يتصف بالحجية، بهذا المعنى؛ لأن المفروض: أن الحكم مترتب على الموضوع بما هو لا بما أنه مقطوع، فلا يصح أن يقال: هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام فهذا حرام؛ لأن الكبرى كاذبة لأن الحرام هو الخمر لا مقطوع الخمرية.

وأما عدم إطلاق الحجة بالمعنى الأصولي على القطع: فلأن الحجة الأصولية عبارة عن الأدلة الشرعية التي اعتبرها الشارع حجة لإثبات متعلقاتها، من دون أن تكون هناك

وكونه موجبا لتجز التكليف الفعلي فيما اصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك^(١) لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

ملازمة بينها وبين متعلقاتها؛ كالظن والبينة ونحوهما. والحجة بهذا المعنى من خصائص الأمارات الظنية المعتبرة شرعاً. ولا تطلق على القطع لعدم حاجة إلى جعل الشارع في العمل بالقطع؛ إذ عرفت أن طريقيته ذاتية تامة عند القاطع، وحجته عقلية فليس من الأدلة الشرعية التي اعتبرها الشارع حجة لإثبات متعلقاتها.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» و«الوصول إلى كفاية الأصول»: قوله: «عقلاً» قيدٌ لقوله: «وجوب العمل». وقوله: «ولزوم الحركة» عطف تفسير على قوله: «وجوب العمل على وفق القطع عقلاً»، فمعنى وجوب العمل على وفق القطع هو: لزوم الحركة على طبقه جزماً بمعنى: لزوم ترتيب آثار المقطوع بمجرد القطع، مثلاً: إذا قطع بوجود الأسد حكم العقل بلزوم الفرار منه.

وقوله: «وكونه موجبا لتجز التكليف الفعلي» - لا الشأني والاقترائي - عطف على وجوب العمل «وعذراً» عطف على «موجباً» بمعنى: معذراً.

(١) أي: وتأثير القطع في وجوب العمل على طبقه لازم لا ينفك عنه، «وصريح الوجدان» بلزوم العمل على وفقه شاهد وحاكم.

وحاصل الكلام: أن صريح الوجدان شاهد على أن القطع بالوجوب أو الحرمة مثلاً يحرك القاطع نحو الفعل في الأول أو الترك في الثاني؛ بحيث يرى نفسه مذموماً على مخالفة قطعه ومأموناً من الذم والعقوبة عند موافقته، من غير فرق في ذلك بين أقسام القطع وأسبابه، خلافاً لجمع من المحدثين. على ما نسب إليهم. من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ لكن هذا الخلاف على تقدير صحة النسبة إليهم في غاية الضعف.

وكيف كان؛ فظاهر كلام المصنف: أن للقطع أثرين عقليين أحدهما: وجوب متابعتة وثانيهما: منجزيته بمعنى: استحقاق العقاب على مخالفته، والنسبة بين الأثرين هي عموم مطلق؛ إذ لزوم العمل والحركة على وفق القطع أعم من منجزيته بحجته؛ لأن الحجية التي تترتب عليها المنجزية والمعدرية ثابتة لبعض أفراد القطع أعني: القطع المطابق للواقع أو المخطئ عن قصور دون المخطئ عن تقصير، بخلاف لزوم العمل على طبقه حيث إنه ثابت لكل فرد من أفرادها.

ولا يخفى: أن ذلك^(١) لا يكون بجعل جاعل؛ لعدم جعل تألفي حقيقة بين الشيء ولوازمه؛ بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً.

في امتناع جعل حجية القطع

(١) أي: وجوب العمل على وفق القطع: لا يكون بجعل جاعل... الخ. والمقصود من هذه العبارة: إثبات امتناع جعل حجية القطع إثباتاً ونفياً. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الجعل على قسمين: أحدهما: هو الجعل البسيط.

وثانيهما: هو الجعل المركب والتألفي.

والفرق بينهما: أن الأول: هو الإيجاد بمفاد «كان» التامة، فمعنى جعل شيء: هو إيجاده والثاني: هو الإيجاد بمفاد «كان» الناقصة بمعنى جعل شيء لشيء. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن القطع وإن كان مجعولاً بالجعل البسيط ضرورة: كونه حادثاً لا قديماً إلا إن الجعل البسيط ليس مورداً للبحث، وإنما الكلام في الجعل التألفي أعني: جعل الحجية للقطع، ولا يتحقق ذلك إلا في الأعراض المفارقة والمحمولات غير الضرورية؛ كجعل زيد عالماً، وجعل جسم أبيض، ولا يتصور في اللوازم الذاتية والمحمولات الضرورية؛ إذ لا يعقل الجعل التركيبي بين الشيء ولوازمه الذاتية كالنار والإحراق والأربعة والزوجية، وقد عرفت: أن حجية القطع كانت من لوازمه الذاتية، فلا تكون بجعل جاعل لا إثباتاً ولا نفياً؛ لما عرفت من: أن ثبوت لازم الشيء له ضروري، وسلبه عنه مستحيل.

ومن هنا يظهر امتناع المنع عن حجية القطع؛ وذلك لاستحالة المنع عن الأثر الذاتي وهو معنى قولهم: القطع حجة بنفسه لا تناله يد الجعل لا نفياً ولا إثباتاً.

ثم إن تأثير القطع في تنجز التكليف به عند الإصابة وعذريته عند الخطأ عن قصور حيث كان لازماً ذاتياً له صح أن يقال: إن القطع حجة ذاتاً.

وحيث إن الأثر مما يدركه بنفسه أو يحكم بنفسه بلزوم ترتبه على المقطوع، من غير حاجة إلى تصريح الشرع به صح أن يقال: إن القطع حجة عقلاً، في قبال الأمارات الظنية المنصوبة من قبل الشارع كخبر الثقة ونحوه مما لا يدرك العقل حجيته بنفسه وإنما هو صار حجة بجعل الشارع الحجية له جعلاً تألفيّاً.

نعم؛ يكون جعل اللازم بالعرض والمجاز وبتبع جعل ملزومه؛ كما أشار إليه بقوله: «بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً».

وبذلك^(١) انقذح: امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى.

والمتحصل: أن المحمولات - التي هي من لوازم موضوعاتها - غير قابلة للجعل أصلاً؛ كالزوجية للأربعة، حيث إنها مجعولة بجعل نفس الأربعة، ولا يعقل جعلها لها لا تكويناً ولا تشريعاً لا إثباتاً ولا نفيًا.

(١) أي: وبامتناع الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه ظهر امتناع سلب الحجية عن القطع كامتناع إثباتها له؛ لأنه بعد فرض كون المحمول - أعني: الحجية - من لوازم الموضوع - وهو القطع - فكما لا يمكن إثبات الحجية له بالجعل كذلك لا يمكن نفيها عنه، وإلا لزم أن لا تكون من لوازم ذات القطع وهذا خلاف الفرض. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجهين اللذين استدل به على امتناع جعل الحجية للقطع إثباتاً ونفيًا.

وأما الوجه الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين...» الخ.

وحاصل هذا الوجه: أن نفي الحجية عن القطع مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً أي: في صورتها إصابة القطع وخطئه.

غاية الأمر: يلزم اجتماع الضدين بحسب اعتقاد القاطع لا واقعاً عند الخطأ؛ كما إذا تعلق قطعه بحرمة شرب ماء الشعير مع فرض حليته واقعاً، حيث إن مقتضى هذا القطع حرمة شربه، وإذا ردع عن حجيته الشارع كان مقتضى ردعه جواز شربه، ومن المعلوم: أن الحرمة والجواز متضادان، فلا يمكن صدورهما من الشارع. ويلزم اجتماع الضدين واقعاً وحقيقة في صورة إصابة القطع؛ كما إذا قطع بحرمة شرب الخمر مع أن المفروض حرمة واقعاً، فإذا نهى الشارع عن متابعة قطعه هذا يلزم اجتماع الضدين واقعاً واعتقاداً؛ كما أشار إليه بقوله: «وحقيقة في صورة الإصابة».

وخلاصة الكلام: أن امتناع سلب الحجية عن القطع مستند إلى وجهين:

الأول: امتناع انفكك اللازم عن ملزومه.

الثاني: لزوم اجتماع الضدين من نفي الحجية عن القطع اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة.

وقد ظهر من كلام المصنف: أن القطع علة تامة للحجية، ولذا يستحيل ردع الشارع عن حجيته، فلا يكون اعتباره موقوفاً على عدم المانع أعني: الردع.

ثم لا يخفى عليك^(١): أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً، وما لم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبة التنجز، واستحقاق العقوبة على المخالفة وإن كان

(١) إشارة إلى تفصيل ما أفاده إجمالاً من أن أحكام القطع مترتبة على القطع بمرتبة فعلية الحكم.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للحكم مراتب أربع: الأولى: الاقتضاء، الثانية: الإنشاء، الثالثة: الفعلية، الرابعة: التنجز. وهذه المراتب طولية لا عرضية بمعنى: أنه ما لم تتحقق المرتبة السابقة لا يعقل تحقيق المرتبة اللاحقة.

فما لم تتحقق مرتبة الاقتضاء - وهي شأنية الحكم للوجود لأجل ملاك الحكم في متعلقه وهي عبارة عن مصلحة أو مفسدة - لا يعقل وصوله إلى المرتبة الثانية - وهي مرتبة الإنشاء - وهي جعل الحكم مجرداً عن البعث والزجر، بمعنى: أن المولى بعد ملاحظة المصلحة يُنشئ الوجوب وبعد ملاحظة المفسدة يُنشئ الحرمة قانوناً، فالحكم حينئذ موجود إنشأً وقانوناً من دون بعث للمولى أو زجر فعلاً كأكثر أحكام الشرع مما لم يؤمر الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» بتبليغه؛ لعدم استعداد المكلفين لها. فهذه المرتبة كالمرتبة السابقة لا تلازم الإرادة والكراهة.

المرتبة الثالثة: والمراد بهذه المرتبة: بعث المولى وزجره نحو الحكم بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم وصوله إلى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمي، فلا تكون مخالفته حينئذ موجبة للعقاب والذم.

المرتبة الرابعة: - وهي مرتبة التنجز - المراد بها: وصول الحكم الفعلي إلى المكلف بالحجة الذاتية أو المجعولة، وعلمه بالمرتبة الثالثة، ويكون في موافقته ثواب وفي مخالفته عقاب.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما تقدم آنفاً من كون القطع منجزاً للتكليف في صورة الإصابة إنما فيما إذا كان التكليف الذي تعلق به القطع فعلياً لا إنشائياً محضاً. وحاصل الكلام في المقام: أن وجوب العمل بالقطع عقلاً، وقضاء الضرورة والوجدان باستحقاق العقوبة على مخالفته والثبوت على موافقته إنما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة وهي البعث والزجر؛ ليكون الحكم منجزاً بسبب وصوله إلى العبد بالقطع به، فلو لم يتعلق القطع بهذه المرتبة، بل تعلق بما قبلها من الاقتضاء والإنشاء لم يكن هذا القطع موضوعاً للحجّة في نظر العقل؛ لعدم صدق الإطاعة والعصيان على موافقته ومخالفته.

ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة؛ وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد بعصيان؛ بل كان^(١) مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ وتدبر.

نعم؛ في كونه^(٢) بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم

وعلى هذا: فالقطع لا يكون موضوعاً للأثرين المذكورين - وهما - وجوب العمل على طبقه وكونه منجزاً للتكليف إلا إذا تعلق بمرتبة الفعلية.

وكيف كان؛ فقد ظهر من جميع ما ذكر وجه تقييد المصنف الحكم بالفعل في قوله: «إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري...».

فالمحصل: أن الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي؛ إذا الحكم إنما يسمى أمراً أو نهياً حتى يدخل تحت قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ - إذا وصل مرتبة الفعلية. وأما إذا لم يبلغ مرتبة الفعلية: فلم يكن في موافقته ثواب ولا في مخالفته عقاب.

مثلاً: لو علم بعض المسلمين في أول ظهور الإسلام بالمفسدة في الخمر وإنشاء المولى الحرمة؛ ولكن لم يكن هناك زجر فعلي كان شربها غير موجب للعقاب.

قوله: «وإن كان ربما يوجب موافقته» أي: موافقة ما لم يصر فعلياً وهو الإنشائي المحض «استحقاق المثوبة» إذا أتى به بعنوان كونه محبوباً للمولى؛ لانطباق عنوان الانقياد عليه. فالمثوبة حينئذ مرتبة على مجرد الانقياد للمولى لا على نفس الفعل حتى يكون من الإطاعة الحقيقية، فاستحقاق المثوبة يفترق عن استحقاق العقوبة.

وحاصل الفرق: أن موافقة الحكم غير الفعلي توجب استحقاق المثوبة؛ ولكن مخالفته لا توجب استحقاق العقوبة. قوله: «لأن الحكم» تعليل لاختصاص حجية القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي.

(١) أي: بل كان الحكم غير الفعلي مما سكت الله عنه، كما في الخبر المروي عن أمير المؤمنين «عليه الصلاة والسلام»: «إن الله تعالى حدد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم»، فلاحظ وتدبر حتى تستفيد منه عدم العقوبة على مخالفة الحكم المسكوت عنه وإن كان العمل به ليس محرماً بقريظة قوله: «عليه السلام»: «فلا تتكلفوها». وقوله «رحمة من الله لكم» كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٣، ص ٢٨٨».

(٢) أي: في الحكم والتكليف «بهذه المرتبة» أعني: الفعلية «مورداً للوظائف المقررة

اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر.

شراً للجاهل» من الأمارات والأصول الشرعية «إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين»، الأول: في صورة مخالفة الأمارات والأصول الشرعية للواقع؛ كما إذا كان شرب التتن حراماً في الواقع وأدت الأمانة إلى حليته أو تقتضي أصالة الحلية بإباحته، يلزم اجتماع الضدين وهو مستحيل.

والثاني: في صورة الموافقة؛ بأن طابقت الأمانة أو الأصل مع الحكم الواقعي؛ بأن كان شرب التتن في المثال المذكور حلالاً في الواقع، فيلزم اجتماع المثلين يعني: إباحة واقعية وإباحة ظاهرية، ومن المعلوم: أن اجتماع المثلين مثل اجتماع الضدين في الاستحالة.

وكيف كان؛ فقله: «نعم» استدراك عما اختاره المصنف من جعل الأحكام التي هي متعلقات الأمارات والأصول فعلية، فحينئذ: يلزم إشكال اجتماع الضدين أو المثلين كما عرفت .

وسياتي التعرض لهذا الإشكال مع جوابه في أول بحث الظن في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر.
هذا تمام الكلام في حجية القطع.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

- ١ - الأمارات المعتبرة عقلاً كحجية الظن الانسدادي بناءً على الحكومة.
- الأمارات المعتبرة شراً كحجية خبر العادل مثلاً.
- ٢ - خروج بحث أحكام القطع عن المسائل الأصولية؛ لأن المسائل الأصولية على قسمين:

الأول: ما يصح جعلها كبرى للصغريات الوجدانية حتى تنتج الحكم الفرعي؛ كالبحث عن حجية خبر الواحد مثلاً.

الثاني: ما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل كالاستصحاب والبراءة ونحوهما.
والبحث عن أحكام القطع ليس من القسمين.

- ٣ - بحث القطع أشبه بمسائل الكلام؛ وذلك لأنه من مسائل الكلام كون الله تعالى يثيب عباده على الطاعات ويعاقبهم على المعاصي، ويبحث في القطع عن العقاب أو

الثواب على فعل المقطوع به أو تركه، فيكون بحث القطع من المسائل الكلامية. وأما تعبير المصنف بالأشبهية: فلعله لأجل أن المسألة الكلامية ليست مطلق المسائل العقلية؛ بل ما يرتبط بالعقائد، وبحث القطع غير مرتبط بالعقائد.

٤ - وأما عدول المصنف عما في كلام الشيخ الأنصاري من التقسيم الثلاثي إلى التقسيم الثنائي أو إلى ثلاثي آخر فلوجه:

الأول: لا يصح تقسيم المكلف الفعلي إلى القاطع والظان والشاك؛ بل المكلف الفعلي إما قاطع بالحكم وإما ليس بقاطع، فلا بد حينئذ من جعل التقسيم ثنائياً.

الوجه الثاني: أنه لا بد من تعميم الحكم للواقعي والظاهري؛ لأن الحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات والأصول العملية يندرج في الحكم المقطوع به، ولازم ذلك: كون المكلف قاطعاً بالحكم الظاهري، فهو إما قاطع بالحكم أو لا.

الوجه الثالث: هو وجه العدول عن تثليث الشيخ الأنصاري إلى تثليث آخر هو: أن تثليث الشيخ مستلزم لتداخل موارد الأمارات والأصول العملية، هذا بخلاف تثليث المصنف فإنه لا يلزم منه تداخل أصلاً.

وكيف كان؛ فالمصنف إنما نهج هذا النهج في التقسيم الثلاثي فراراً عن محذور التداخل الثابت في تثليث الشيخ «قدس سره».

٥ - أن القطع حجة بمعنى: وجوب العمل على وفقه، وحجته بهذا المعنى ذاتية غير قابلة للجعل إثباتاً ونفيًا، سواء كانت ذاتية باب البرهان أو الإيساغوجي؛ لأن ثبوت الذاتي بكلا المعنيين ضروري، وسلبه مستحيل. ثم ما يطلق على القطع من الحجة هو الحجة بالمعنى اللغوي لا الحجة بالمعنى المنطقي أو الأصولي. والحجية بالمعنى اللغوي من الأحكام العقلية الصادرة من العقل في مورد القطع بحكم المولى، فيترتب عليه ما تقدم من الأثرين وهما: وجوب العمل على طبق القطع وكونه منجزاً للتكليف الفعلي فيما أصاب، وعذراً فيما أخطأ عن قصور.

٦ - أن للحكم مراتب أربع: ١ - الاقتضاء ٢ - الإنشاء ٣ - الفعلية ٤ - التنجز. ثم وجوب العمل بالقطع عقلاً وقضاء الضرورة والوجدان باستحقاق العقوبة على المخالفة، والثبوتية على الموافقة إنما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبة الفعلية؛ لا بما قبلها من المرتبة الاقتضائية أو الإنشائية؛ لأن الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، فلا يكون في موافقته ثواب ولا في مخالفته عقاب.

الأمر الثاني^(١):

قد عرفت إنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه، أو لا يوجب شيئاً؟

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - الصحيح هو التقسيم الثنائي لا الثلاثي.
- ٢ - حجية القطع ذاتية غير قابلة للجعل لا إثباتاً ولا نفيًا.
- ٣ - أن للحكم مراتب أربع.
- ٤ - أن الأثر يترتب على القطع بالحكم إذا تعلق بالمرتبة الفعلية دون ما قبلها من المرتبة الاقتضائية أو الإنشائية.

في التجري

(١) الغرض من عقد هذا الأمر: التعرض لأمرين:

الأول: حكم مخالفة القطع غير المصيب وإنها هل توجب استحقاق العقوبة أم لا؟ وهذا هو المسمى بالتجري.

الثاني: حكم موافقة القطع غير المصيب، وأنها هل توجب استحقاق المثوبة أم لا؟ وهو المسمى بالانقياد، ولعل وجه تسمية هذا البحث بالتجري لا الانقياد هو: سهولة الأمر في ترتب الثواب على الانقياد، دون استحقاق العقوبة على التجري، حيث إنه محل الكلام والنقض والإبرام.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان أمرين:

الأول: بيان الفرق بين التجري والمعصية من جهة، وبين الانقياد والإطاعة من جهة أخرى.

الثاني: بيان جهات ثلاث في بحث التجري.

الجهة الأولى: كلامية. الثانية: أصولية. الثالثة: فقهية.

أما الأمر الأول: فنقول: إن التجري لغة وإن كان أعم من المعصية؛ لأنه من الجرأة بمعنى: إرادة مخالفة المولى، سواء كانت هناك في الواقع مخالفة أم لا، فيكون شاملاً للمعصية. هذا بخلاف الانقياد لغة: فإنه بمعنى: إرادة موافقة المولى، سواء كانت هناك موافقة في الواقع أم لا. فيكون شاملاً للإطاعة. هذا بحسب اللغة.

وأما بحسب الاصطلاح الأصولي: فيكون التجري مباحاً للعصيان، وكذلك يكون الانقياد مباحاً للإطاعة.

وذلك أن التجري في الاصطلاح الأصولي هو: مخالفة القطع غير المصادف للواقع، أو مخالفة مطلق الحجة غير المصادف للواقع. هذا بخلاف المعصية فإنها عبارة عن مخالفة القطع المصادف للواقع. وكذلك بالنسبة إلى الانقياد والإطاعة، فالأول: هو موافقة القطع غير المصادف للواقع. والثاني: موافقة القطع المصادف للواقع. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني: فنقول: إن مسألة التجري يمكن تكون من المسائل الكلامية، فيبحث فيها عن استحقاق التجري للعقاب وعدم استحقاق له، ويمكن أن تكون من المسائل الفقهية، فيبحث فيها عن أن الفعل المتجري به هل يكون محرماً أم لا؟ ويمكن أن تجعل من المسائل الأصولية، فيبحث فيها عن أن التجري هل يوجب قبح الفعل المتجري به فيترتب عليه الحكم بالحرمة، فتقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فتكون من المسائل الأصولية.

إذا عرفت هذين الأمرين فيقع الكلام في بيان ما هو محل الكلام في المقام فيقال: إن الظاهر هو عدم الخلاف في حجية القطع، بمعنى: صحة الاحتجاج من المكلف على الشارع في مورد الإطاعة والانقياد، ومن الشارع على المكلف في مورد المعصية، وإنما الخلاف في حجية القطع للشارع على المكلف في مورد التجري هل يكون قطعه هذا حجة حتى يعاقب المكلف على المخالفة أم لا؟

بمعنى: أنه كان للشارع أن يحتج به عليه ويعاقبه عند مخالفته لقطعه وإن كان جهلاً مركباً. وهناك أقوال:

قال المصنف: إن التجري يوجب استحقاق العقوبة لانطباق عنوان الطغيان والتمرد عليه، كما أشار إليه بقوله: «الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته».

وقال الشيخ الأنصاري: إن التجري لا يقتضي شيئاً سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه الذي لا يترتب عليه سوى اللوم.

وقيل: باقتضائه لاستحقاق العقوبة على مجرد العزم على العصيان محضاً لا على الفعل المتجري به نظراً إلى أن التجري من المحرمات الجنائية لا الجوارحية.

قوله: «قد عرفت إنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة».

الحق: أنه^(١) يوجه؛ لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة موله، وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقته والبناء على إطااعته.

يعني: تقدم في الأمر الأول حيث قال: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع؛ إلى أن قال: «باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته»؛ ولكن ما سبق في الأمر الأول هو خصوص استحقاق العقاب على المخالفة، دون استحقاق المثوبة على الموافقة. فعطف المصنف قوله: «والمثوبة على الموافقة» على قوله: يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة مما لا يخلو عن مسامحة.

إلا أن يقال: أن المراد بما تقدم في الأمر الأول هو قوله «وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة» فإنه يفهم منه ترتب استحقاق الثواب على القطع بالحكم الفعلي بالأولوية القطعية من استحقاقه على القطع بالحكم الإنشائي.

(١) أي: القطع يوجب الاستحقاق.

وحاصل ما أفاده المصنف في المقام: إنه لا فرق في استحقاق العقوبة عقلاً على مخالفة القطع بين إصابته وخطئه، وإن عصيان المولى والتجري الذي هو قصد مخالفته يرتضعان من ثدي واحد؛ لكون المناط فيهما - وهو هتك حرمة المولى والعزم على عصيانه والخروج عن رسوم عبوديته - واحداً، ضرورة: إن مجرد ترك الواقع لا يوجب ذماً ولا عقوبة ما لم يكن عن إرادة العصيان والطغيان على المولى، ولذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع في مورد الشبهات البدوية المستند إلى ترخيص الشارع.

وكيف كان؛ فتوضيح استحقاق المتجري للعقاب يتوقف على مقدمة وهي: إن للفعل الخارجي - مثل شرب الخمر - عناوين ثلاث:

الأول: عنوان الشرب من حيث هو شرب بلا إضافته إلى شيء.

الثاني: كون هذا الشرب مضافاً إلى الخمر الذي هو مبغوض المولى. بحيث يصح أن يقال هذا شرب الخمر.

الثالث: كونه مخالفة لما نهاه الشارع عنه بعد تنجزه عليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: إن مناط استحقاق العقاب ليس هو الأول، ولا الثاني.

أما الأول: فلأن استحقاقه لو كان لصدق عنوان الشرب بما هو شرب للزم استحقاقه

على شرب كل مائع وهو بديهي الفساد.

وان قلنا: بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبة؛ ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريره أو حسنهما، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستبعانه^(١)، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة.

وبالجملة^(٢): ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحاً أو لوماً، وإنما يستحق الجزاء بالثوبة أو العقوبة مضافاً إلى أحدهما^(٣)، إذا صار بصدد الجري على

وأما الثاني: فلأنه لو كان الموجب لاستحقاق العقاب مجرد عنوان شرب الخمر للزم استحقاقه على شربه حال الجهل به أو الغفلة عنه؛ كاستحقاقه على الشرب حال العلم والالتفات، لصدق عنوان شرب الخمر في الجميع، مع إنه ليس كذلك قطعاً، فتعين أن يكون المناط في استحقاق العقاب هو العنوان الثالث - أي: شرب الخمر المعلوم تعلق النهي به - إذ به يصير العبد خارجاً عن رسوم العبودية، ويكون بصدد الطغيان على مولاه، ومن المعلوم: أن هذا المناط موجود في حق المتجري كوجوده في حق العاصي، فإن المتجري أيضاً في مقام الطغيان على مولاه وهتك حرمة؛ لفرض اعتقاده جزماً بأن ما يشربه هو الخمر المبعوض للمولى؛ وإن صادف كونه خلاً أو ماءً، فلا بد من القول باستحقاقه للعقاب لاشتراكه مع العاصي فيما هو الملاك لاستحقاق العقوبة، هذا بالنسبة إلى التجري.

ويجري الكلام بعينه في الانقياد، فإن الانقياد هو: العزم على موافقة المولى كالإطاعة وهو المناط في استحقاق المثوبة، فهما مشتركان في المناط.

(١) الضمير راجع على «ما» الموصولة المقصود به العزم على الموافقة أو المخالفة. وضمير التثنية راجع على سوء السريرة أو حسنهما والباء للسببية. يعني: إن سبب اللوم والمدح ليس نفس هاتين الصفتين - أعني: سوء السريرة وحسنهما - بل ما يترتب عليهما من العزم على المخالفة وتمرد المولى، والعزم على الموافقة والانقياد للمولى؛ «كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة» كالشجاعة والجبن والجود والبخل، فإنها وإن كانت لا توجب ثواباً أو عقاباً، ولكنها موجبة للمدح والذم فيقال: «فلان كريم» في مقام المدح، «أو بخيل» في مقام الذم.

(٢) هذا حاصل ما أفاده آنفاً من عدم ترتب المثوبة أو العقوبة على مجرد سوء السريرة أو حسنهما.

(٣) أي: المدح والذم. والضمير في «بها» و«طبقها» و«وقفها» راجع إلى الصفة الكامنة.

طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم^(١)؛ وذلك^(٢) لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستبعان من^(٣) استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك^(٤) مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن

(١) هما من مقدمات الإرادة، والجزم حكم القلب بأنه ينبغي صدور الفعل بدفع الموانع، والعزم هو الميل السابق على الشوق المؤكد، فالعزم مترتب على الجزم، كما أن الجزم مترتب على التصديق بغاية الفعل، والتصديق بالغاية مترتب على العلم بها، كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٤١».

(٢) تعليل لعدم صحة المؤاخذة بمجرد سوء السريرة وصحتها مع العزم على المخالفة وحاصله: أن الوجدان الذي هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان وتوابعهما يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفة، وعدم صحتها على مجرد سوء السريرة، والمشار إليه في قوله: «من دون ذلك» هو العزم والضمير في «مؤاخذته» و«سريرته» راجع على العبد.

(٣) بيان للموصول في «وما يستبعان»، وضمير التثنية راجع على الإطاعة والعصيان.

وحاصل الكلام: أن استحقاق النيران والجنان مترتب على العصيان والإطاعة.

(٤) أي: الذي ذكرنا من كون التجري موجباً للعقاب والانقياد موجباً للشواب، «مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه، قبل عروض عنواني التجري والانقياد عليه» من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً، هذا إشارة إلى جهة كون مسألة التجري أصولية أو فقهية.

وأما الجهة الأصولية فهي: أن القطع بوجوب فعل أو حرمة هل يوجب حدوث مصلحة أو مفسدة فيه تقتضي وجوبه أو حرمة شرعاً أم لا؟

ويقول المصنف: إن الفعل المتجرى به باق على ما كان عليه واقعاً من المحبوبة أو المبغوضة بتعلقه به، وليس كالضرر والاضطرار من العناوين المغيرة للأحكام الأولية. وعليه: فلا يصير شرب الماء مبغوضاً للشارع بسبب القطع بخميرته، كما لا يصير قتل ولد المولى محبوباً له بسبب علم العبد بكونه عدواً للمولى.

وكذا يقال في الجهة الفقهية: إن تعلق القطع بالمحبة أو المبغوضة لا يوجب اتصاف

أو القبح والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير^(١) حسنه أو قبحه بجهة أصلاً، ضرورة^(٢): أن

الفعل بالوجوب أو الحرمة، فالقطع بهما لا يؤثر في صفة الفعل المتجرى به واقعاً من الحسن أو القبح، ولا في حكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة.

(١) يعني: ولا يغير تعلق القطع بغير ما عليه الفعل المتجرى به من الحكم والصفة حسن الفعل المتجرى به أو قبحه أصلاً.

(٢) هذا برهان لما ادعاه من عدم كون القطع مغيراً لحسن الفعل وقبحه، ولا لحكمه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما.

وحاصل ما أفاده يرجع إلى وجهين:

أحدهما: حكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة؛ إذ ليس القطع من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن أو القبح عقلاً، وعدم كونه ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية شرعاً ليغير الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه. وأما حكم الوجدان بذلك: فلما نجد من قبح قتل ابن المولى وإن قطع العبد بكونه عدواً له، وحسن قتل عدوه وإن قطع العبد بأنه صديقه.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع أن الفعل المتجرى به».

وحاصله: أنه لو سلمنا كون عنوان «مقطوع المبغوضية» من العناوين المغيرة للواقع وموجباً للقبح؛ لكنه في خصوص المقام لا يصلح لتغيير الواقع؛ وذلك لأن اتصاف فعل بالحسن أو القبح الفعلين منوط بالاختيار - وإن لم يكن اتصافه بالحسن أو القبح الاقتضائين منوطاً به - فإن الحسن والقبح من الأحكام العقلية المترتبة على العناوين والأفعال الاختيارية وهذا الشرط - أعني: الاختيار - مفقود هنا؛ إذ العنوان الذي يتوهم كونه مقبحاً هو القطع بالحكم كالحرمة أو الوجوب، أو بالصفة كالقطع بخمرية مائع، ومن المعلوم: أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل إلا بعنوانه الواقعي؛ لا بعنوان كونه مقطوعاً به، فإذا قطع بخمرية مائع وشربه فقد قصد شرب الخمر ولم يقصد شرب مقطوع الخمرية، ومع انتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لا يتصف هذا الشرب بالقبح؛ لانتفاء مناط القبح فيه وهو قصد شرب معلوم الخمرية؛ بل يمكن أن يقال: بانتفاء الالتفات إلى هذا العنوان الطارئ - أعني: معلوم الخمرية - بعد وضوح كون القطع كالمرأة طريقاً محضاً إلى متعلقه، ومع عدم الالتفات إلى هذا العنوان يستحيل القصد إليه، ومع امتناعه لا يتصور القصد المقوم للاختيار.

القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية شرعاً، ضرورة: عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له، فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً، هذا مع^(١) أن الفعل المتجرى به أو المنقاد بما هو مقطوع الحرمه أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإن^(٢) القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي^(٣)؛ بل لا يكون^(٤) غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون^(٥) من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمه شرعاً؟ ولا^(٦) يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

وبالجملة: فلا يصلح عنوان «مقطوع المبغوضية» لأن يكون موجباً لقبح الفعل؛ لكونه غير اختياري للفاعل المتجرى على كل حال؛ إما للغفلة عن عنوان «المقطوعية»، وإما لعدم تعلق غرض عقلائي بقصد عنوان المقطوعية، كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ١٤٥».

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف على ما اختاره من عدم كون القطع مغتيراً لحسن الفعل وقبحه، وقد تقدم تفصيل ذلك فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٢) تعليل لقوله: «لا يكون اختيارياً»، وقد عرفت بيان ذلك.

(٣) وهو كونه مقطوعاً به كشرب معلوم الخمرية، والتعبير بالآلية لأجل أن العلم آلة للحاظ متعلقه، وطريق إليه في قبال لحاظه مستقلاً، وضمير بعنوانه راجع على الفعل المتجرى به أو المنقاد به.

(٤) أي: بل لا يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بعنوانه الطارئ الآلي مما يلتفت إليه، فلا يكون ارتكابه بهذا العنوان اختيارياً له، وقصد المصنف بذلك: إن انتفاء الاختيار غالباً لأحد أمرين: أحدهما: انتفاء القصد، والآخر: انتفاء الالتفات، وقد يكون من وجه واحد وهو انتفاء القصد.

(٥) أي: لا يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بهذا العنوان الطارئ الآلي - مع كونه مغفولاً عنه - من جهات الحسن أو القبح.

(٦) الواو للحال، يعني: والحال أنه لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك - أي: للحسن

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك^(١)، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟ قلت^(٢): العقاب إنما يكون على قصد العصيان، والعزم على الطغيان؛ لا على

والقبح أو الوجوب والحرمة - إلا إذا كانت تلك الصفة اختيارية لا غير اختيارية كما في المقام، حيث كان عنوان «المقطوع به» مفعولاً عنه، فلا يترتب عليه حسن ولا قبح ولا وجوب ولا حرمة لعدم كونه اختيارياً.

فالمحصل: إن القطع ليس من العناوين المحسنة والمقبحة أولاً، وعلى تقدير تسليم كونه من تلك العناوين: ليس موجباً للحسن والقبح في خصوص المقام؛ لعدم الالتفات إليه، فلا يكون اختيارياً حتى يكون محسناً أو مقبحاً.

(١) أي: إذا لم يكن الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة اختيارياً لعدم الالتفات إلى هذا العنوان، «فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع»؛ لأن المائع المزعوم كونه خمرأ بعنوان أنه مقطوع الخمرية ليس اختيارياً حتى يوجب العقاب، فحينئذ ليس العقاب على مخالفة القطع إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؛ إذ ما قصده من شرب الخمر لم يقع، والذي وقع من شرب معلوم الخمرية لم يكن باختيار، فلا يصح العقاب، وعليه: فلا بد من رفع اليد عما تقدم من استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به، أو الالتزام بصحة العقوبة على ما ليس باختياري. فهذا الإشكال ناظر إلى قوله: «ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية». وقد تقدم توضيح الإشكال.

وكيف كان؛ فالالتزام بعدم كون الفعل المتجرى به - بعنوان كونه معلوم الوجوب أو الحرمة - اختيارياً وبقائه على ما هو عليه واقعاً من الملاك ينافي ما اعترف به سابقاً من استحقاق العقوبة عليه؛ إذ من لوازم عدم اختيارية عنوان معلوم الحرمة أو الوجوب عدم استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به المتصف بهذا العنوان الغير الاختياري، والمفروض أيضاً: عدم كون الفعل بنفسه موجباً لاستحقاق العقوبة.

(٢) هذا دفع للإشكال فيقال في دفع هذا الإشكال: إنه وارد لو قلنا بأن العقاب على الفعل وليس كذلك حتى يقال بأن الفعل المتجرى به ليس اختيارياً لأجل الغفلة، فكيف يوجب استحقاق العقوبة عليه؟

بل نقول: إن استحقاق العقوبة إنما هو على قصد المخالفة والطغيان والخروج عن رسوم العبودية، فلا أساس لهذا الإشكال أصلاً؛ إذ لو كان الاستحقاق على نفس الفعل توجه إشكال المنافاة المتقدم بيانه.

الفعل الصادر بهذا العنوان^(١) بلا اختيار.
 إن قلت^(٢): إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست
 باختيارية؛ وإلا لتسلسل.
 قلت^(٣): - مضافاً إلى إن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا إن بعض مبادئه غالباً

وأما إذا ترتب الاستحقاق على مجرد القصد لم يلزم منافاة بين الاستحقاق وبين عدم
 اختيارية عنوان «معلوم الوجوب أو الحرمة» مثلاً.

(١) أي: بعنوان أنه مقطوع حتى يقال: إنه «بلا اختيار»، ولا يصح العقاب على
 الأمر الغير الاختياري.

(٢) وهذا الإشكال راجع على الجواب عن الإشكال السابق بتقريب: أنه لا بد أن
 يكون استحقاق العقوبة على نفس الفعل المتجرى به؛ لا على قصد العصيان كما قلتم
 في الجواب عن الإشكال المتقدم؛ لأن العقاب على قصد العصيان عقاب على أمر غير
 اختياري، فإن القصد يكون أمراً غير اختياري بتقريب: أن القصد من مبادئ الفعل
 الاختياري الذي يتوقف على العزم والإرادة اللذين إن كانا اختياريين يجب أن يكونا
 مسبوقين بعزم وإرادة آخرين، فيلزم الدور أو التسلسل؛ إذ لو كانت الإرادة الثانية بالإرادة
 الأولى لزم الدور، وإن كانت بالإرادة الثالثة والثالثة بالإرادة الرابعة إلى ما لا نهاية لزم
 التسلسل، وكلاهما باطل.

وإن كانت الإرادة الثانية اضطرارية: لكانت الإرادة الأولى أيضاً اضطرارية؛ لأنهما
 مثلان وحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، ولازم ذلك: أن يكون العقاب بالآخرة
 على أمر غير اختياري.

فالنتيجة: أنه لا يصح العقاب على القصد، كما في الجواب عن الإشكال.
 (٣) وقد أجاب المصنف عن الإشكال المزبور بوجهين: أحدهما: حلي، والآخر:
 نقضي.

وقد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «مضافاً». وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»،
 ج٤، ص ٥٠ - أن الاختيار وإن لم يكن بجميع مبادئه اختياريّاً؛ لاستلزامه الدور أو
 التسلسل كما تقدم، إلا إنه لما كان بعض مبادئه اختياريّاً صحّت إناطة الثواب والعقاب
 به، وتوضيحه: إن ما يرد على القلب قبل صدور الفعل في الخارج أمور:

الأول: حديث النفس، وهو خطور العمل كشرب الخمر ويسمى بالخاطر.
 الثاني: خطور فائدته.

يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذه والعقوبة إنما يكون من تبعه بُعد عن سيده بتجرّيه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البُعد عنه.

الثالث: التصديق بترتب تلك الفائدة عليه.

الرابع: هيجان الرغبة إلى ذلك الفعل، وهو المسمى بالميل.

الخامس: الجزم وهو: حكم القلب بأن هذا الفعل مما ينبغي صدوره بدفع موانع وجوده أو رفعها عنه.

السادس: القصد، وقد يعبر عنه بالجزم وهو: الميل أعني: عقد القلب على إمضاء صدور الفعل.

السابع: أمر النفس وتحريكها للعضلات - التي هي عوامل النفس - نحو صدور الفعل.

إذا عرفت هذه الأمور السبعة فاعلم: أن الأربعة الأولى بالترتيب - أعني: حديث النفس، وتصور الفائدة، والتصديق بترتيبها، والميل - ليست باختيارية. وأما الجزم والقصد فهما من حيث الاختيار والاضطرار مختلفان بحسب اختلاف حالات الإنسان في القدرة على الصرف والفسخ بسبب التأمل فيما يترتب عليه من التبعات، وفي عدم القدرة على الفسخ لشدة ميله إلى الفعل بحيث لا يلتفت إلى تبعاته، أو لا يعتني بها، والمؤاخذه تحسن على الاختياري منه دون الاضطراري.

وبالجملة: فالمتجري والمنقاد إنما يعاقب ويثاب على بعض مقدمات الاختيار من القصد والجزم؛ لا على نفس العمل.

فالمراد من بعض مبادئ الاختيار في قوله: «بعض مبادئه» هو الجزم والقصد والتصديق بالفائدة.

قوله: «يمكن أن يقال» إشارة إلى الوجه الثاني وهو الجواب النقضي.

وحاصله: يرجع إلى منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع إلى الاختيار.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن استحقاق العقوبة تارة: يكون لأجل المعصية، وأخرى: لأجل بُعد العبد عن مولاه الحقيقي وهو الله تعالى. وهذا لبُعد معلول للتجري كما هو معلول للمعصية الحقيقية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حسن المؤاخذه في المعصية معلول للبُعد الناشئ عن

كذلك^(١) لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنه وإن لم يكن باختياره، إلا إنه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً.

العصيان الذي لا يكون اختيارياً؛ لأن العصيان عبارة عن المخالفة العمدية، والعمد ليس باختيارى؛ بل الاختياري هو نفس المخالفة التي لا يترتب عليها استحقاق العقوبة؛ وإلا لكان يترتب عليها استحقاق العقوبة في موارد الأصول العملية.

فالحاصل: أن استحقاق العقوبة إنما هو من تبعات بُعد العبد عن مولاه، وهذا البُعد معلول للتجري كما هو معلول المعصية.

فالنتيجة: أن العقاب في كل من التجري والمعصية معلول للبُعد الناشئ من إرادة المخالفة والطغيان، وهي تنشأ من العزم المعلوم للجزم الناشئ من الميل إلى القبح المعلوم للشقاوة وهي سوء السريرة، المستند إلى ذات العبد، ومن المعلوم: أن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، وبعد انتهاء الأمر إلى الذاتي ينقطع السؤال بِلَمِّ، فلا يقال: «إن الكافر لماذا اختار الكفر» و«لِمَ اختار العاصي المعصية»، وكذا يقال في جانب الإطاعة والإيمان، فإن كل ذلك لما كان منتهياً إلى الخصوصية الذاتية فلا مجال للسؤال عنه؛ لأنه مساوق للسؤال عن «أن الإنسان لِمَ صار ناطقاً والحمار لم صار ناهقاً»، فكما لا مجال لمثل هذا السؤال، فكذا في المقام لا مجال للسؤال عن اختيار الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان، وتقدم بسط الكلام في الجزء الأول في بحث اتحاد الطلب والإرادة فراجع.

قوله: «إن حسن المؤاخذة»: تقريب الجواب.

(١) أي: فكما أن التجري يوجب البُعد عن السيد فكذلك «لا غرو...» الخ، يعني: لا عجب في أن يكون التجري موجباً لاستحقاق العقوبة وحسن المؤاخذة.

فالمحصل من مجموع ما أفاده المصنف في المتن وحاشيته عليه: هو دفع الإشكال بوجهين:

أحدهما: النقض بالمعصية بمعنى: أن العقوبة في التجري كالعقوبة في المعصية من لوازم سوء السريرة الراجع على نقصان الذات الذي هو من الذاتيات التي لا تفارق الذوات، وليس بالجعل؛ لعدم جعل تأليفي بين الشيء وذاتياته؛ كما تقدم في أول مباحث القطع، فليس العقاب على ارتكاب المعاصي للتشفي المستحيل في حقه «تبارك وتعالى»؛ بل لما يقتضيه ذات العاصي، وإذا انتهى الأمر إلى ذاتي الشيء ارتفع الإشكال وانقطع السؤال بأنه لم اختار العاصي المعصية...

وثانيهما: الحل؛ لأن الاختيار وإن لم يكن بجميع مبادئه اختيارياً إلا إنه اختياري ولو

وإذا انتهى الأمر إليه^(١) يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بلم، فإن الذاتيات ضروري^(٢) الثبوت للذات، وبذلك^(٣) أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لم يختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً^(٤)؟

ببعض مبادئه، وهذا المقدار يكفي في رفع الإشكال المذكور.

(١) أي: إلى الذاتي.

(٢) الصواب: ضرورة الثبوت.

(٣) أي: بانتهاء الأمر إلى النقصان الذاتي ينقطع السؤال أيضاً بأن المؤمن والمطيع والعاصي والكافر لم يختاروا الإيمان والإطاعة والكفر والعصيان؛ لانتفاء الأمر في الجميع إلى الكمال والنقصان الذاتيين اللذين لا ينفكان عن الذات؛ كناطقية الإنسان وناهقية الحمار؛ ولكن هذا الكلام من المصنف «قدس سره» مناف لأصول مذهب أتباع أهل البيت القائلين بنفي الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين.

(٤) وفي هامش «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٥٤ - ٥٥ - ما لفظه:

«لا يخفى: أن مرجع ما ذكره دعويان لا يمكن الالتزام بشيء منهما.

الأولى: إن الفعل الصادر تجريباً ليس بعنوان كونه مقطوع الحرمة اختيارياً؛ لأنه بهذا العنوان مفعول عنه.

الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة - وهو العزم على التمرد والطغيان - غير اختياري، لانتهائه إلى الشقاوة الذاتية التي لا تعلل.

وفي كلتا الدعويين ما لا يخفى؛ إذ في الأولى: أن الملتفت إليه أولاً وبالذات هو نفس القطع، والالتفات إلى المقطوع به إنما يكون بواسطته، فالقطع كالنور في كونه هو المرئي أولاً وبالذات وأن الأشياء ترى بسببه، ومع أصالته في إضاءة الأجسام كيف يغفل عنه؟ نعم؛ لا بأس بإنكار الالتفات التفصيلي غالباً؛ لكنه ليس إنكاراً لأصل الالتفات ولو إجمالاً، بل الالتفات التفصيلي في بعض الموارد كالأحكام الشرعية مما لا يقبل الإنكار.

وبالجملة: فالفعل المتجرى به من جهة مصداقيته لهتك حرمة المولى قبيح عقلاً، ومنع قبحه لعدم كونه بعنوان مقطوع الحرمة اختيارياً، حيث إنه بهذا العنوان مفعول عنه غير سديد؛ لما مر آنفاً.

وفي الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة هو نفس الفعل المتجرى به الذي هو فعل صادر

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلل.

وإن قلت: على هذا^(١) فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار. قلت: ذلك^(٢) لينتفع به من حسن سريرته وطابت طينته لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، قال الله «تبارك وتعالى»: ﴿فَذَكَرْ فَإِنَّ

إرادة الفاعل واختياره؛ لما في نفسه من القيومية والقدرة على الفعل والترك، فهذه الإرادة من أفعال النفس، وقائمة بها نحو قيام صدوري، فإن الله «تعالى شأنه» خلقها مختارة فيما تشاء من فعل شيء أو تركه، وليس المراد بالإرادة هنا هو الشوق المؤكد التي هي صفة نفسانية قائمة بها قياماً حلوياً وخارجة عن الاختيار ومنتهية إلى الشقاوة الذاتية.

والحاصل: أن مناط اختيارية الفعل هو صدوره عن إرادة ناشئة من قيومية النفس التي هي بحسب خلقتها قادرة على الفعل والترك، ومتعلق التكليف هو: الفعل الصادر عن هذه الإرادة؛ لا الإرادة المنتهية إلى الشقاوة الذاتية كما ذكره المصنف «قدس سره» وأوقع نفسه الشريفة في حيص وبيص، هذا.

مضافاً إلى: «إن الإرادة المتوقفة على مبادئها لا توجب خروج النفس عن قدرتها على كل من الفعل والترك؛ بحيث يصدر الفعل قهراً كصدور الإحراق من النار، بل قيومية النفس باقية أيضاً، غايته: أن هذه الإرادة تكون مرجحة للفعل على الترك، فتختاره النفس لأجلها على الترك، وقد لا تكون مرجحة له فلا تختاره، فهذه الإرادة - بعد تسليم كونها مرادة هنا - لا تسلب قدرة النفس وفعاليتها كما هو ظاهر».

(١) أي: على الذي ذكرتم من أن الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان من تبعات الذات، «فلا فائدة في بعث الرسل...» الخ؛ إذ المؤمن والمطيع يؤمن بنفسه ويطيع، كما أن النار تحرق بنفسها من غير حاجة إلى الإرشاد.

وبعبارة أخرى: يكون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً؛ إذ المفروض: ذاتية الخبث والشقاوة، والذاتي لا يزول ولا ينفك عن الذات، فلا يؤثر إرسال الرسل في ارتفاع الذاتي.

(٢) أي: ما ذكر من بعث الرسل وإنزال الكتب لا يكون لغواً، بل تترتب عليه فائدتان: إحداهما: انتفاع من حسنت سريرته به، لتكمل به نفسه.

ثانيتها: إتمام الحججة على من ساءت سريرته وخبثت طينته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل؛ بل كان له الحججة البالغة؛ كما أشار إليه بقوله: «وليكون حجة على

الذكري تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٠﴾، وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة.

ولا يخفى^(١): أن في الآيات والروايات، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان

من ساءت سريرته».

ويمكن أن يقال: بعدم ترتب الفائدة الثانية على بعث الرسل؛ إذ المفروض: كون الشقاوة ذاتية، والذاتيات ضرورية الثبوت للذات، فيمتنع زوال الخبث الذاتي بإرسال الرسل، فتتحصّر فائدة البعث في انتفاع المؤمن، وتلغو بالنسبة إلى الكافر والعاصي، وهذا مخالف لضرورة من الدين.

إلا أن يقال: إن المراد بالذاتي هو المقتضي لا العلة التامة، ومن المعلوم: أن الأثر يترتب على المقتضي عند عدم المانع، ومع قدرة المكلف على إيجاد المانع ينتفع الكافر والفاسق أيضاً ببعث الرسل، فلا تلزم لغوية الفائدة الثانية.

(١) أي: يشهد ما في الآيات والروايات على صحة ما حكم به الوجدان من حرمة التجري والعقاب عليه - كحرمة المعصية والعقاب عليها - لوحدة المناط فيهما، وهذا الكلام من المصنف إشارة إلى ما أفاده الشيخ الأنصاري في الرسائل من حرمة التجري بالقصد إلى المعصية حيث قال: «نعم؛ لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه؛ وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً...»^(١) الخ، وحاصل ما أفاده الشيخ «قدس سره» أن التجري على قسمين: القسم الأول: هو التجري من حيث العمل.

القسم الثاني: هو التجري من حيث القصد، وهنا طائفتان من الأخبار، فالمصرّح به في طائفة منها: هو عدم العقاب؛ إذ يكون مضمون هذه الطائفة: أن من قصد المعصية ثم لم يفعل لا يعاقب على قصده، ومن قصد ثم عصى يعاقب عقاباً واحداً.

وطائفة منها تدل على عقاب التجري بالقصد. ويذكرها الشيخ «قدس سره» واحداً بعد واحد إلى أن يقول: ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(٢) فلا بدّ أولاً من ذكر هذه الطائفة من الأخبار مع توضيح دلالتها

(٥) الذاريات: ٥٥.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٦.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

على عقاب المتجري بالقصد، ثم توضيح تأييدها بجملة من الآيات.
فأما الأخبار التي يظهر منها العقاب على القصد فمنها: قوله «صلى الله عليه وآله»
«نية الكافر شرّ من عمله»^(١) فيقال في دلالة هذه الرواية على العقاب بالقصد: أن الشرّ
من أفعال التفضيل يدل على الزيادة، فمعناها: أن الكافر يعاقب بالمعصية عملاً، فإذا
قصدها يعاقب بطريق أولى، لأن نيته شرّ من عمله.

ومنها: «إنما يحشر الناس على نياتهم»^(٢) إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً، فالنية توجب
العقاب إن كانت شراً والثواب إن كانت خيراً».

ومنها: «ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنة في الجنة، بعزم
كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في
الدنيا»^(٣)، فالكفار عزموا الدوام على ما فعلوه في الدنيا لو خلدوا فيها، وهذا العزم
يوجب أن يكونوا مخلدين في النار.

ومنها: ما ورد من أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما «فالقائل والمقتول في النار»، قيل: يا
رسول الله، هذا القائل فما بال المقتول؟ قال «صلى الله عليه وآله وسلم»: «لأنه أراد قتل
صاحبه»^(٤)، فالمقتول في النار لقصده القتل المحرم^(٥). ونكتفي بهذا المقدار رعاية للاختصار.
فالحاصل من الجميع: أن قصد المعصية معصية. وأما الآيات المؤيدة لهذه الأخبار فمنها:
قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٦).
وجه التأيد: أن العذاب على حبّ شيء يؤيد العذاب على قصده، ولا يدل عليه
لضعف القصد عن الحبّ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُوا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(٧)،

- (١) الكافي ٢: ٨٤ / ٢، الوسائل ١: ٩٥ / ٥.
(٢) المحاسن ١: ٢٦٢ / ١٢٥، الكافي ٥: ٢٠ / جزء من ح ١، تهذيب الأحكام ٦: ١٣٥ / جزء
من ح ٢٢٨، الوسائل ١: ٤٨ / ٨٧. (٤) البقرة: ٢٢٥.
(٣) المحاسن ٢: ٣٣٠ / ٩٤، الكافي ٢: ٨٥ / ٥، علل الشرائع ٢: ٥٢٣ / ١، الوسائل ١: ٩٦ / ٥.
(٤) علل الشرائع ٢: ٤٦١ / ٤، الوسائل ١٥: ١٤٨ / ٢٠١٨٤، مسند أحمد ٤: ٤٠١، صحيح
البخاري ١: ١٣، صحيح مسلم ٨: ١٧٠، كنز العمال ١٥: ٢٦ / ٣٩٩١٦.
(٥) ذكر هذه الأمثلة الشيخ في فرائد الأصول ١: ٤٥.
(٦) النور: ١٩.
(٧) البقرة: ٢٨٤.

الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والثوبة، ومعه^(١) لا حاجة إلى ما

يعني: إن تبدوا ما في أنفسكم أي: تظهروه بالعمل، أو تخفوه يحاسبكم به الله، بتقريب: أنه من المحتمل أن يكون المراد من الموصول العموم فيشمل القصد، فيكون دليلاً على المقام. ويحتمل أن يكون المراد منه خصوص الحسد أو الكفر مثلاً فلا يرتبط بالمقام، فلذا يكون مؤيداً لا دليلاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(١).

فالحاصل: أن في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان من استحقاق المتجري للعقاب كاستحقاق العاصي له.

(١) أي: مع حكم الوجدان باستحقاق المتجري للعقاب كالعاصي، وشهادة الآيات والروايات على صحة حكمه بذلك: «لا حاجة إلى ما استدل»، والمستدل هو: المحقق السبزواري في الذخيرة - على ما حكى - حيث استدل على استحقاق المتجري للعقاب كالعاصي؛ بالدليل العقلي الذي نقله الشيخ الأعظم عنه بقوله: «وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا...» الخ.

قال المحقق السبزواري على ما في «الرسائل»^(٢): «بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين؛ بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمرًا، وقطع الآخر بكون مائع آخر خمرًا، فشرباهما فاتفق مصادفة أحدهما للواقع، ومخالفة الآخر؛ بأن يكون أحد المائعين خمرًا واقعًا والآخر خلاً كذلك. وحينئذ: إما أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقاه كلاهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع وهو شارب الخمر دون الآخر الذي هو شارب الخل مثلاً «أو العكس»، أي: يستحقه من لم يصادف قطعه الواقع ولا يستحقه من يصادف قطعه الواقع، والصور منحصرة عقلاً في أربع، لدوران الأمر بين النفي والإثبات، «ولا سبيل إلى الثاني» عقلاً وهو عدم استحقاقهما؛ لأن معناه: أن العاصي لا يعاقب، وعدم استحقاق من يشرب الخمر للعقاب مخالف لضرورة من الدين؛ بل هو تشجيع للعاصي على عصيانه.

وكذا لا سبيل إلى «الرابع» وهو: عدم استحقاق العقاب لمن شرب الخمر، واستحقاقه لمن شرب المائع باعتقاد أنه خمر، لأنه مستلزم لعقاب غير العاصي وعدم عقاب العاصي. هذا مضافاً إلى ما تقدم في الثاني من كونه مخالفاً لضرورة من الدين، وتشجيعاً للعاصي

(١) البقرة: ٢٢٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٨.

استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: أنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره مع بطلانه وفساده؛ إذ^(١) للخصم أن يقول: بأن استحقاق العاصي دونه^(٢) إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه^(٣) وهو^(٤) مخالفته عن عمد

على عصيانه. ومنافياً لمقتضى العدل والحكمة.

و«الثالث»: وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف قطعه الواقع، وهذا أيضاً باطل؛ لاستلزامه العقاب بما هو خارج عن القدرة والاختيار وهو المصادفة، والعقاب بأمر غير اختياري قبيح ومنافٍ لمقتضى العدل، فالمتعين هو الأول وهو: أن كليهما يستحق العقاب، فتعين المصير إلى استحقاق كليهما له وهو المقصود. وحاصل ما أفاده المصنف: أنه لا حاجة - مع حكم الوجدان والآيات والروايات باستحقاق المتجري للعقاب - إلى التشبث بهذا الدليل العقلي الذي هو باطل في نفسه، كما سيأتي بيانه.

(١) تعليل لقوله: «بطلانه وفساده»، وهذا شروع في الجواب عن الدليل العقلي، وقد أجاب عنه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إذ للخصم» وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٦٤» - أنه يمكن الالتزام باستحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف، يعني: أن العاصي يستحق العقوبة دون المتجري.

توضيحه: أن سبب استحقاق المؤاخذة مؤلف من أمرين:

أحدهما: قصد المخالفة والطغيان عن علم وعمد.

والآخر: مصادفة قطعة للواقع.

والأول أمر اختياري، والثاني غير اختياري، ولا ضير في استحقاقه للعقوبة؛ إذ الأمر غير الاختياري الذي يمتنع إناطة استحقاق العقاب به هو ما يكون بتمامه غير اختياري لا جزؤه، فإذا كان السبب مركباً من أمر اختياري وغيره فلا مانع منه، ومن المعلوم: أن العلة في المعصية الحقيقية بكلا جزأها متحققة؛ بخلاف التجري، فإن الجزء الثاني - وهو المصادفة - غير متحقق فيه، وإن كان عدم تحقق فيه خارجاً عن اختياره، فلا وجه لاستحقاقه العقاب، وعدم العقاب على أمر غير اختياري - وهو عدم المصادفة للواقع - لا قبح فيه، فهذا الدليل العقلي قاصر عن إثبات استحقاق المتجري للعقاب.

(٢) أي: دون المتجري.

(٣) أي: دون المتجري.

(٤) أي: سبب الاستحقاق مخالفة العاصي عن عمد واختيار.

واختيار، وعدم تحققه^(١) فيه لعدم مخالفته^(٢) أصلاً ولو بلا اختيار^(٣)؛ بل^(٤) عدم

(١) أي: وعدم تحقق سبب الاستحقاق في المتجري إنما هو لعدم تحقق المخالفة.
(٢) أي: المتجري، وهذا تعليل لعدم تحقق سبب الاستحقاق في المتجري.
وحاصله: أن المتجري لا يستحق العقوبة؛ لعدم مخالفته أصلاً، كما إذا شرب الخل باعتقاد كونه من المحرمات الشرعية، ثم تبين له أنه لم يكن حراماً شرعاً، فحينئذ: صدر منه فعل اختياري وهو شرب الخل بقصد كونه شرب الخمر؛ لكن ليس شربه له مخالفة لحكم المولى، لعدم ارتكابه للحرام ولو كان عدم مخالفته لتكليف المولى لأمر غير اختياري وهو خطأ قطعه.

(٣) أي: لا باختيار ولا بغير اختيار، إذ المفروض: أنه شرب الخل فلم يشرب باختياره ولم يشربها بغير اختياره، فإنه لم يتحقق شرب الخمر أصلاً حتى يقال: إنه باختيار أو بغير اختيار.

(٤) عطف على قوله: «لعدم» وإضراب عنه، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الدليل العقلي المزبور، وحاصله: أن الدليل العقلي المذكور لما كان كان مورده صدور الفعل عن المتجري واستحقاق العقاب على الفعل، أراد أن يزيّفه بأنه أخص من المدعي؛ إذ قد يتفق عدم صدور فعل اختياري من المتجري حتى يقال بترتب استحقاق العقوبة عليه؛ وذلك كما إذا اعتقد انطباق عنوان محرم كالخمر مثلاً على مائع شخصي، فشربه بقصد الخمرية، ثم ظهر كونه خلاً، فإن ما أراده من شرب الخمر لم يتحقق في الخارج كما هو المفروض، وما تحقق في الخارج من شرب الخل لم يكن مقصوداً له، فلم يصدر منه فعل اختياري، وهذا مطرد في الموضوعات دون الأحكام، فإذا شرب الخل بعنوان شرب الخل معتقداً بحرمة - وظهر عدم حرمة - فإن شرب الخل فعل اختياري له.

والفرق بين الجوابين: أن الأول: يجري في مطلق التجري، والثاني: يختص بالشبهات الموضوعية؛ إذ المفروض: كونه متجرباً في تطبيق الموضوع المعلوم الحرمة - كالخمر في المثال المذكور - على الخل، كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٦٦» مع تصرف متاً.

قوله: «كما في التجري بارتكاب...» إلخ، إشارة إلى الخطأ في الموضوعات.
قوله: «فيحتاج إلى إثبات...» إلخ، إشارة إلى إثبات سببية المخالفة الاعتقادية لاستحقاق العقوبة؛ كالمخالفة الواقعية الاختيارية، يعني: بعد إثبات عدم صدور فعل اختياري في بعض أفراد التجري، فلا بدّ في الحكم باستحقاق العقوبة حينئذ من إثبات

صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار؛ كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائناً خمر، مع أنه لم يكن بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم^(١) لا يذهب عليك: أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق

كون المخالفة الاعتقادية كالواقعية الاختيارية سبباً لاستحقاق العقوبة، وهو أول الكلام في المقام، فالمتعين: الاستدلال بما ذكرناه من حكم الوجدان وشهادة الآيات والروايات؛ لعدم تمامية الدليل العقلي المذكور «كما عرفت»، يعني: عرفت حكم العقل بسببية المخالفة الاعتقادية كالواقعية لاستحقاق العقوبة مع شهادة الآيات والروايات بذلك.

(١) إشارة إلى ردّ صاحب الفصول القائل بتداخل العقاب فيما إذا صادف التجري للمعصية الواقعية؛ بأن اجتمع التجري مع المعصية، فعلى القول بثبوت العقاب على التجري يقع الكلام في أنه هل يتعدد العقاب أو يتحد في مورد مصادفة التجري للمعصية. والمنسوب إلى صاحب الفصول: القول بوحدة العقاب بالتداخل، حيث قال في بعض كلماته: «إن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما». ومقصوده من تصادف التجري مع المعصية الواقعية: أن يعتقد حرمة شيء من جهة، ثم ينكشف حرمة من غير تلك الجهة، كما إذا اعتقد بخمرية مائع فشربه، ثم ظهر كونه مغسوباً لا خمرأ، فيكون هذا الفعل تجريباً بالنسبة إلى شرب الخمر، ومعصية بالنسبة إلى الحرمة. وبعبارة واضحة: القطع بالخمرية غير مصادف للواقع، فمخالفته يكون تجريباً، والقطع بالحرمة مصادف للواقع فمخالفته معصية، فهنا عقابان: أحدهما: لكونه تجريباً، والآخر: لكونه معصية؛ إلا إنهما يتداخلان بمعنى: وحدة العقاب مع تعدد السبب من باب التداخل.

وحاصل جواب المصنف: أنه لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما؛ إذ المراد بالتداخل: إن كان اشتداد العقوبة فهذا ليس من التداخل؛ بل هو جمع بينهما، وإن كان المراد وحدة العقاب حقيقة: فلا وجه للالتزام بعقابين حتى نقع في محذور التداخل بأنه كيف يسقط أحد العقابين عند اجتماع سببين. فالحق: وحدة العقاب لوحدة سببه كما يظهر من كلام المصنف، أو تعدد العقاب لتعدد سببه.

وعلى كل حال: لا وجه لتداخل العقابين.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

العقوبة - وهو هتك واحد - فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع^(١) ضرورة: أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى.

ولا منشأ لتوهمه^(٢) إلا بداهة: أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة^(٣) عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب.

قوله: «لا يذهب عليك أنه ليس...» الخ. ردّ لكلام صاحب الفصول، وحاصل الرد: أن منشأ استحقاق العقوبة في المعصية الحقيقية لما كان أمراً واحداً - وهو الهتك الواحد - فلا موجب لتعدد العقوبة، وعلى تقدير تعددها: لا وجه للتداخل، ولعل الداعي إلى الالتزام، بالتداخل هو الجمع بين حكم العقل باقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب إذ كل من المعصية والتجري سبب مستقل لاستحقاق العقاب، وبين ما ادعي الإجماع وضرورة المذهب عليه من وحدة العقاب في المعصية الحقيقية، فيجمع بالتداخل بين حكم العقل وبين الضرورة المزبورين.

(١) هذا ردّ آخر على الفصول القائل بتعدد العقاب، وحاصله: أنه كما أن المعصية الحقيقية ليس لها إلا منشأ واحد، فلا موجب لتعدد العقاب، كذلك قامت الضرورة على أن هذه المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، فلا موجب أيضاً لتعدد العقاب.

(٢) أي: لتوهم التداخل. وقوله: «إلا بداهة» إشارة إلى ما ذكرناه من دعوى الإجماع وضرورة المذهب على وحدة العقاب في المعصية الحقيقية، فجعل صاحب الفصول وحدة العقوبة كاشفة عن تداخل المسبب أي: العقابين.

(٣) هذا ردّ لما توهمه صاحب الفصول من كشف وحدة العقوبة المدعى عليها الإجماع وضرورة المذهب عن تداخل العقابين، وحاصل الرد: أنه لم لا يجعل وحدة المسبب كاشفة إنأ عن وحدة السبب، يعني: أن سبب الاستحقاق واحد لا تعدد فيه حتى نلتجئ إلى القول بتداخل المسبب أعني: العقابين.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من هذا الأمر الثاني: هو بيان حكم مخالفة القطع غير المصيب وحكم موافقته، والأول يسمى تجريباً والثاني: انقياداً، فيقال إن الانقياد يوجب استحقاق الثواب، فهل التجري يوجب استحقاق العقاب أم لا؟

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان الفرق بين التجري والمعصية، وبين الانقياد والطاعة. وخلاصة الفرق: أن التجري هو مخالفة القطع غير المصادف للواقع، والمعصية مخالفة القطع المصادف للواقع، وكذلك الإطاعة موافقة القطع المصادف للواقع، والانقياد موافقة القطع غير المصادف للواقع.

٢ - جهات بحث التجري: وهي ثلاث:

الأولى: أصولية حيث يبحث فيه عن أن التجري هل يوجب قبح الفعل المتجرى به فيترتب عليه الحكم بالحرمة، فيقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

الثانية: كلامية. حيث يبحث فيه عن استحقاق المتجرى للعقاب وعدم استحقاقه له.

الثالثة: فقهية حيث يبحث عن حرمة الفعل المتجرى به وعدمها.

٣ - حاصل كلام المصنف في التجري:

أنه يوجب استحقاق العقاب لانطباق عنوان الطغيان والتمرد عليه، فلا فرق بين المعصية والتجري في استحقاق العقوبة، ولازم ذلك: حجية القطع وإن كان مخالفاً للواقع، فيكون قبح التحري فعلياً لا فاعلياً؛ كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري «قدس سره»، والدليل على استحقاق عقاب المتجري: هو الوجدان، فإنه يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفة، وعدم صحتها على مجرد سوء السريرة.

ثم التجري لا يغير ما عليه الفعل المتجرى به واقعاً من الحكم والصفة؛ إذ ليس القطع من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح عقلاً.

هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، والموجب للحسن والقبح لا يصح أن يكون إلا من الأمور الاختيارية.

٤ - وتوهم: عدم استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة؛

لكونه غير اختياري، فينافي العقاب لما تقدم من كون المتجري مستحقاً للعقوبة مدفوعاً: بأن العقاب إنما هو على قصد المخالفة والطغيان؛ لا على نفس الفعل المتجرى به.

٥ - وتوهم: أن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار وهي غير اختيارية، فيلزم

أن يكون العقاب على العزم والقصد عقاباً على أمر غير اختياري وهو باطل عند العدالة مدفوعاً بأحد وجهين:

الأول: أن بعض مبادئ الاختيار - كالقصد والعزم - يكون اختيارياً فيصح أن يعاقب

عليه.

الثاني: هو منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع إلى الاختيار، فإن حسن المؤاخذة على التجري معلول للبعد الناشئ من إرادة المخالفة والطغيان، وهي تنشأ من العزم الناشئ من الجزم الناشئ من الميل إلى القبيح المعلول للشقاوة المستندة إلى الذات والذاتي، ثم الذاتي لا يعلل، وبعد انتهاء الأمر إلى الذاتي ينقطع السؤال بلم، فلا يقال: «لم اختار الكافر الكفر والمؤمن الإيمان»؟

٦ - توهم لغوية إرسال الرسل وانزال الكتب على ما ذكر؛ من كون الكفر والإيمان من تبعات الذات فلا يتغير مدفوع بأحد وجهين:

الأول: انتفاع من حسنت سريرته بذلك لتكمل به نفسه.

الثاني: هو إتمام الحجة على من ساءت سريرته.

ويمكن أن يقال: إن المراد بالذاتي هو المقتضي لا العلة التامة، والمقتضي إنما يؤثر عند عدم المانع، ومع قدرة العبد على إيجاد المانع ينتفع الكافر والفاسق أيضاً ببعث الرسل وانزال الكتب، فلا تلزم لغويتهما.

٧ - أن في الآيات والروايات دلالة على عقاب التجري بالقصد. مثل قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «نية الكافر شر من عمله»، حيث يدل على عقاب من قصد المعصية بالأولية.

ومثل: ما ورد من قوله: «إنما يحشر الناس على نياتهم» إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً، حيث يدل على أن النية توجب العقاب إن كانت شراً، والثواب إن كانت خيراً. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ حيث إن المراد من الموصول: العموم فيشمل القصد.

٨ - قد عرفت حكم الوجدان باستحقاق التجري للعقاب، فلا حاجة معه إلى ما استدل به المحقق السبزواري من الدليل العقلي على عقاب التجري.

إذ على تقدير عقاب العاصي دون التجري: يلزم أن يكون العقاب لأمر خارج عن الاختيار أعني: المصادفة.

وهذا الاستدلال مما لا حاجة إليه مع حكم الوجدان، هذا مع الفرق بين التجري والمعصية بأن سبب العقاب وهو قصد المخالفة مع المصادفة موجود في المعصية دون

الأمر الثالث^(١): إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب.

التجري؛ لانتفاء المصادفة فيه.

٩ - تداخل عقابين عند مصادفة التجري مع المعصية الواقعية:

كما نسب إلى صاحب الفصول، ومقصوده من تصادف التجري مع المعصية: هو اعتقاد حرمة مائع بعنوان كونه خمراً ثم ظهر كونه مغسوباً فهو معصية بالنسبة إلى اعتقاد الحرمة، وتجري بالنسبة إلى اعتقاد الخمرية.

وحاصل جواب المصنف: أنه لا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين بعد اتحاد المنشأ وهو هتك واحد، وعلى تقدير استحقاق عقابين لا وجه لتداخلهما أصلاً.

١٠ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ . أن التجري يوجب استحقاق العقوبة كالمعصية.

٢ . إن القطع ليس من العناوين المحسنة أو المقبحة.

٣ . عدم تداخل العقاب عند مصادفة التجري مع المعصية؛ إذ ليس هناك إلا سبب واحد وهو هتك المولى.

وعلى فرض تعدد السبب فلا بدّ من الالتزام بعقابين.

٤ . أن مسألة التجري من المسائل الكلامية يبحث فيها عن استحقاق المتجري للعقاب؛ لا الأصولية ولا الفقهية.

(١) المقصود من عقد هذا الأمر الثالث بيان أمرين:

أحدهما: أقسام القطع.

والآخر: قيام الأمارات الظنيّة المعتبرة، بل وبعض الأصول مقام بعض أقسام القطع. وأما أقسام القطع: فهي خمسة.

وحاصل الكلام في توضيح تلك الأقسام: أن القطع إما طريقي محض بمعنى: عدم دخله في متعلقه دخلاً موضوعياً، سواء كان متعلقه موضوعاً خارجياً كالقطع بخمرية مائع مثلاً، أم حكماً شرعياً تكليفاً كالقطع بوجوب صلاة الجمعة، وحرمة الغيبة. أو وضعياً؛ كالقطع بصحة الصلاة مع الطهارة الظاهرية مثلاً.

وأما موضوعي؛ بأن يكون تمام الموضوع أو جزئه، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يؤخذ على وجه الصفية أي: بلحاظ كونه صفة قائمة بالقاطع أو المقطوع به وإما على وجه الطريقية. فأقسام القطع الموضوعي أربعة، وبعد ضم القطع الطريقي المحض إليها يصير

المجموع خمسة.

ثم إن هذه الأقسام الخمسة المذكورة في القطع تجري في الظن أيضاً حرفاً بحرف كما في «الرسائل».

وأما الفرق بين أقسام القطع الموضوعي فيتلخص في جهتين:

الأولى: الفرق بين ما يؤخذ على نحو الصفتية، وما يؤخذ على وجه الطريقية.

الثانية: الفرق بين ما يؤخذ تمام الموضوع وما يؤخذ جزؤه.

وأما الفرق من الجهة الأولى: فلأن معنى أخذ القطع في الموضوع بعنوان الصفتية أنه

يؤخذ في الموضوع باعتبار وجوده الخاص الذي هو من مقولة الكيف النفساني، ومعنى أخذه بعنوان الطريقية: أنه يؤخذ فيه باعتبار كونه طريقاً إلى ما تعلق به وكاشفاً عنه.

وأما الفرق من الجهة الثانية: فلأن لازم القطع تمام الموضوع هو تحقق الحكم حين

وجود القطع لتحقيق موضوعه، من دون فرق بين كون القطع مطابقاً للواقع أو غير مطابق له؛ لأن الموضوع هو نفس القطع من دون دخالة الواقع في ثبوت الحكم أصلاً؛ كالقطع المأخوذ في موضوع جواز الاقتداء بالعدل، فيجوز الاقتداء عند القطع بالعدالة؛ وإن لم يكن الإمام عادلاً في الواقع، فإذا انكشف الخلاف لا يجب عليه القضاء.

هذا بخلاف القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الجزئية، حيث يكون معناه أن

القطع أحد جزئي الموضوع، وجزؤه الآخر هو الواقع، فيكون لازمه ثبوت كلا الأمرين - في ثبوت الحكم - أي: القطع والواقع معاً.

فإذا لم يكن مطابقاً للواقع ينتفي الحكم؛ إذ يكفي في انتفاء الحكم انتفاء جزء

الموضوع، ومثال ذلك: هو القطع المأخوذ في موضوع جواز الطلاق عند العدلين، فلا بد للمطلق أن يقطع بالعدالة، ويكون قطعه مطابقاً للواقع. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل

أعني: بيان أقسام القطع كما أشار إليه بقوله: «وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه»؛ كما إذا قال: «إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق»، حيث إن

العلم بوجوب الصلاة أخذ في موضوع حكم آخر وهو وجوب التصديق يعني: قد أخذ القطع - في المثال المزبور - موضوعاً لحكم غير الحكم الذي تعلق به القطع وهو وجوب

الصلاة. وهذا الحكم الذي تعلق به القطع مخالف للحكم الآخر الذي أخذ القطع في موضوعه لا يمثله ولا يضاده، فأما عدم المماثلة: لتغاير الحكمين من حيث المتعلق. وأما

عدم المضادة: فلأن ضد الوجوب هو الحرمة لا الوجوب.

نعم؛ إذا قيل: إذا علمت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة كان من اجتماع الضدين. وكيف كان؛ فهذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني: - وهو قيام الأمارات مقام بعض أقسام القطع - فسيأتي تفصيل الكلام في قوله: «ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة بدليل حجيتها». وحاصل الكلام فيه: أنه لما كان القطع طريقاً محضاً، وموضوعياً على نحو الطريقة وموضوعياً على نحو الصفتية جعل المصنف «قدس سره» البحث عن قيام الأمارات مقام القطع في مقامات ثلاثة:

أحدها: قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض.

ثانيها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية.

ثالثها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعي على وجه الكشف والطريقة.

وجعل البحث عن قيام الأصول مقامه في مقام واحد، وهو عدم قيام الأصول مقام القطع مطلقاً حتى الطريقي المحض عدا الاستصحاب، كما سيأتي. فالمقامات أربعة.

وقبل الخوض في البحث لابد من بيان محل الكلام في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض فنقول: إن محل الكلام هو قيام الأمارات مقام القطع هو قيامها مقامه بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها، إذ لا كلام في قيامها مقامه بالدليل الخاص. فيقع الكلام في أن الأمارات بنفس الأدلة الدالة على اعتبارها هل تقوم مقام القطع أم لا؟ إذا عرفت محل الكلام فاعلم: أنه لا ريب في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد أدلة اعتبارها هو إلغاء احتمال مخالفتها للواقع، فتنزل الأمارات بعد إلغاء احتمال الخلاف بأدلة الاعتبار بمنزلة القطع والعلم، فيترتب عليها ما يترتب عليه من الحكم العقلي - وهو التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير عند الخطأ؛ لأن المراد بقيامها مقامه هو ترتب أثره عليها.

وعليه: فمقتضى أدلة اعتبار الأمارات - سواء كان مفادها جعل الحكم التكليفي وهو وجوب العمل على طبق الأمانة كما عن الشيخ الأنصاري «قدس سره»، أم جعل الحجية كما يظهر من المصنف «قدس سره» - هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن البناء على كون الأمانة طريقاً محرزاً للواقع يقتضي تنجيز مؤداها مع الإصابة، والتعذير عند الخطأ، وإلا فلا معنى لحجية الأمارات، فترتب أثر القطع - وهو الحجية - بمعنى: التنجيز والتعذير على الأمارات المعتبرة مما لا بد منه، وهذا مما لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده؛ كما إذا ورد مثلاً في الخطاب: أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا)، تارةً بنحو: يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، وأخرى: بنحو يكون جزءه وقيدته؛ بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: - وهو عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوع المأخوذ على نحو الصفتية - فلأن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف وطريق على الأمانة؛ إذ قد عرفت: أن تلك الآثار مترتبة على القطع بلحاظ كشفه عن الواقع؛ لأنه بهذا اللحاظ منجز للواقع مع الإصابة، ومعذر مع الخطأ، ولا ترتب الآثار على القطع بلحاظ صفة من الصفات النفسانية، ضرورة: أنه بهذا اللحاظ يكون كسائر الصفات النفسانية؛ كالشجاعة والسخاوة والعدالة في أجنبية الحجية المتقومة بالكشف؛ إذ الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات لا تجعلها صفة القطع؛ بل تجعلها كالقطع في الطريقة. نعم؛ يمكن قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على نحو الصفتية بالدليل الخاص وهو خارج عن محل الكلام؛ فقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الملحوظ صفة منوطة بدليل آخر غير الأدلة العامة الدالة على حجية الأمارات.

وأما المقام الثالث: - وهو عدم قيام الأمارات بمجرد أدلة اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة - فلأن أدلة اعتبار الأمارات لا تثبت لها مزيد من كونها كالقطع في الكشف عن الواقع حكماً كان أم موضوعاً، فإذا كان للقطع حيثية أخرى غير الكشف والطريقة - ككونه مأخوذاً في موضوع الحكم على وجه الطريقة - فأدلة اعتبارها قاصرة عن إثبات هذه الحيثية لها، فقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي كقيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي في عدم ثبوته بنفس أدلة اعتبارها.

وأما خلاصة الكلام في المقام الرابع: وهو قيام الأصول مقام القطع، فما عدا الاستصحاب من الأصول العملية لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد هذه الأصول ليس إلا وظائف للجاهل بالأحكام، فموضوع هذه الأصول هو الجهل بالأحكام، فلا وجه لقيامها مقامه؛ إذ مع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعية أصلاً، ومع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقة إلى الواقع - من التنجيز والتعذير - على الأصول؟

هذا تمام الكلام في المقامات الأربعة.

له، وفي كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلقه وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، وذلك^(١) لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة^(٢) - ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره - صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة، بإلغاء^(٣) جهة كشفه، أو اعتبار^(٤) خصوصية أخرى^(٥) فيه

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: الأخذ بأحد النحوين، وغرضه بيان وجه انقسام القطع إلى الطريقي والصفتي وقد عرفت توضيح كلا النحوين.

(٢) أي: الصفات المتأصلة التي تحتاج في تحققها إلى طرف آخر كالعلم والقدرة المضافين إلى المعلوم والمقدور، في قبال الصفات الحقيقية المحضة وهي الصفات المتأصلة القائمة بالنفس التي لا تحتاج في تحققها إلى إضافتها إلى شيء آخر؛ كالشجاعة والحياة والقوة، وفي قبال الصفات الانتزاعية؛ كالفوقية والتحتية ونحوهما التي لا وجود لها في الخارج، وإنما الوجود لمنشأ انتزاعها، «ولذا كان العلم نوراً لنفسه...» الخ. أي: ولكون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة «كان العلم...» الخ فيكون العلم من الحقائق الموجودة الخارجية.

قوله: «نوراً لغيره» إشارة إلى كون العلم كاشفاً عن غيره وهو متعلق العلم، فيكون قوله: «نوراً» بمعنى: «منوراً لغيره».

قوله: «صح» جواب «لما» في قوله «لما كان...» الخ.

(٣) متعلق بقوله: «يؤخذ»، والمراد بإلغاء جهة كشفه عدم لحاظها، وإلا فالكاشفية ذاتية للعلم، فكيف يعقل إلغاؤها وسلبها عنه؟ فكان الأولى أن يقول: «بلا لحاظ جهة كشفه».

(٤) معطوف على «إلغاء»، وحق العبارة أن تكون هكذا: «مع اعتبار خصوصية أخرى فيه معها أو بدونه»؛ إذ المقصود: كون القطع مأخوذاً في الموضوع بما أنه صفة؛ لا بما أنه كاشف، غاية الأمر: أنه قد يلاحظ مع صفتية القطع خصوصية أخرى؛ مثل: تقييد القطع بسبب خاص أو شخص مخصوص.

(٥) كاعتبار كون العلم ناشئاً من سبب خاص، كما قيل: إن جواز تقليد العالم موضوعه العالم بالأحكام الشرعية عن الأدلة المعروفة؛ لا من كل سبب، أو اعتبار شخص خاص؛ ككون العالم بالأحكام الذي يجوز تقليده خصوص الإمامي لا غيره. والضمير في «معها» راجع إلى صفتية القطع.

معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه، فتكون أقسامه أربعة. مضافاً إلى ما هو طريق محض^(١) عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

وقوله: «كما صح أن يؤخذ» إشارة إلى القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف والطريقة لا الصفية، ولو قال: «وصح أن يؤخذ» ليكون عطفاً على قوله: «صح» كان أولى؛ لأن أخذ القطع على وجه الصفية والكاشفية مترتب على قوله: «لما كان من الصفات الحقيقية...» الخ.

(١) إشارة إلى القسم الأول أعني: القطع الطريقي المحض، فيصير المجموع خمسة أقسام.

ثم ظاهر كلام المصنف «قدس سره» هو: إمكان جميع الأقسام المتصورة في القطع الموضوعي من دون محذور.

إلا إنه يظهر من المحقق النائيني «قدس سره» امتناع أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة.

وملخص ما أفاده في وجه الامتناع: هو أن أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة مستلزم للجمع بين متنافيين؛ وذلك فإن معنى أخذه في الموضوع على وجه الطريقة أن لثبوت الواقع المنكشف دخلاً في تحقق الحكم، ومعنى كونه تمام الموضوع: عدم دخل الواقع في تحقق الحكم؛ بل الحكم يترتب على القطع سواء كان هناك واقع أم لم يكن، وليس هذا إلا الجمع بين المتناقضين.

وبعبارة أخرى: أن أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة يستدعي لحاظ الواقع، ويكون النظر إليه في الحقيقة، وكونه تمام الموضوع يقتضي عدم لحاظ الواقع أصلاً، وليس هذا إلا الجمع بين المتناقضين. ويمكن أن يقال: إن هذا المحذور لا يختص بأخذ القطع تمام الموضوع على نحو الطريقة؛ بل يلزم على تقدير أخذه جزء الموضوع على نحو الطريقة لاستلزامه أيضاً الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي؛ إذ لحاظ القطع نظراً إلى كونه جزء الموضوع استقلالي، ونظراً إلى كونه طريقاً إلى الواقع آلي. فتدبر. وهذا يرجع إلى النقص فيكون جواباً نقضياً عن المحذور المذكور.

وهناك جواب آخر بالحل توضيحه: أن مورد امتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم وهو العلم الخارجي المتعلق بالأشياء لا مفهومه، فإن القاطع بخميرية مائع لا يرى إلا ذلك المقطوع به مع الغفلة عن قطعه، فضلاً عن لحاظه استقلالاً، نظير الناظر في المرآة لرؤية وجهه، فإنه لا يلتفت في هذا النظر إلى نفس المرآة هذا في مصداق العلم الذي لا شأن

له إلا إراءة الواقع ورفع الحجاب عنه.
 وأما مفهوم العلم: فهو قابل لاجتماع اللحاظين فيه؛ بأن يجعل مفهومه - وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الكاشف عنه كشفاً تاماً - موضوعاً لحكم من الأحكام، إذ لا مانع من أن يلاحظه الحاكم مع هذا الكشف التام موضوعاً لجواز الشهادة مثلاً، فوقع الخلط بين المفهوم والمصداق.

وعليه: فما عن المشهور من انقسام القطع الموضوعي إلى أقسام أربعة لا يخلو من وجه، كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٨٣».
 ثم الاحتمالات والصور المتصورة في القطع المأخوذ في الموضوع هي: اثنتان وثلاثون صورة؛ وذلك إن القطع الموضوعي على أربعة أقسام، وعلى جميع هذه الصور قد يكون ما يتعلق به القطع موضوعاً وقد يكون حكماً.

ثم صور تعلق القطع بالموضوع هي أربعة بمعنى: أن القطع قد يؤخذ في موضوع حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مثل حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع ضد حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مخالف حكم متعلقه. وحاصل ضرب الأربعة في الأربعة هي ستة عشرة صورة. وكذلك ما إذا كان متعلق القطع حكماً، فقد يؤخذ في موضوع نفس حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مثل حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع ضد حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مخالف حكم متعلقه. فحاصل ضرب الأربعة في الأربعة هي ستة عشرة صورة.

فهناك ثمانية جداول أربعة منها جداول تعلق القطع بالموضوع، وأربعة منها جداول تعلق القطع بالحكم وعليك بالجداول.

الجدول الأول في كون متعلق القطع موضوعاً

متعلق القطع	كيفية أخذه في الموضوع	الأمثلة	الصحيح أو المتع صحیح	وجه الصحة أو الامتناع لعدم لزوم محذور عقلي
الموضوع	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع حكم متعلقه	مثل: القطع بعدالة شخص الذي أخذ في موضوع جواز الاقتداء به.	صحيح	
الموضوع	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع حكم متعلقه	مثل القطع بخمرية مائع نفرض أخذه في موضوع وجوب الاجتناب عن ذلك المائع وإن لم يكن خمرأ في الواقع	صحيح	لعين الوجه المتقدم
الموضوع	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع حكم متعلقه	مثل: القطع بعدالة شخصين الذي أخذ في موضوع جواز الطلاق وجزؤه الآخر هو الواقع. فيجب أن يكون مطابقاً له.	صحيح	لعين الوجه المتقدم
الموضوع	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع حكم متعلقه.	مثل: ما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا النحو في عدد الركعات الثنائية والثلاثية من الصلوات	صحيح	لعين الوجه المتقدم

الجدول الثاني في كون متعلق القطع موضوعاً

وجه الصحة أو الامتناع للزوم اجتماع المثليين في موضوع واحد	الصحيح أو الممتنع	الأمثلة	كيفية أخذه في الموضوع	متعلق القطع
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: ما إذا فرضنا أخذ القطع بخمرية شيء في موضوع الحرمة مثل حرمة الخمر على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع مثل حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: ما إذا فرضنا أخذ القطع بخمرية شيء في موضوع الحرمة مثل حرمة الخمر على هذا النحو	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع مثل حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: ما إذا فرضنا أخذ القطع بخمرية شيء في موضوع الحرمة مثل حرمة الخمر على هذا النحو	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع مثل حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: ما إذا فرضنا أن أخذ القطع بخمرية شيء في موضوع الحرمة مثل حرمة الخمر على هذا النحو	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع مثل حكم متعلقه	الموضوع

الجدول الثالث في كون متعلق القطع موضوعاً

وجه الصحة أو الامتناع	الصحيح أو الممتنع	الأمثلة	كيفية أخذه في الموضوع	متعلق القطع
للزوم اجتماع الضدين فإن الوجوب ضد المحرمة	ممتنع	مثل: إذا قطعت بخميرية شيء يجب عليك ذلك الشيء نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا الوجه	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع ضد حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: إذا قطعت بخميرية شيء فيجب عليك مقطوع الخمرية نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا النحو	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع ضد حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: إذا قطعت بخميرية شيء فيجب عليك مقطوع الخمرية نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا النحو	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع ضد حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: إذا قطعت بخميرية شيء فيجب عليك مقطوع الخمرية نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا النحو	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع ضد حكم متعلقه	الموضوع

الجدول الرابع في كون متعلق القطع موضوعاً

وجه الصحة أو الامتاع	الصحيح أو الممتع	الأمثلة	كيفية أخذه في الموضوع	متعلق القطع
لعدم محذور اجتماع المثليين لتعدد الموضوع	صحيح	مثل: ما إذا نذر أن يعطي درهماً لفقير عند القطع بجزئية الاستعاذة للصلاة. فيقال: إذا قطعت بجزئية الاستعاذة يجب عليك دفع درهم نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا النحو	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع مخالف حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	صحيح	فيقال في الفرض المذكور: إذا قطعت بجزئية الاستعاذة يجب عليك دفع درهم للفقير نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا النحو	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع مخالف حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	صحيح	إذا قطعت بجزئية الاستعاذة يجب عليك دفع درهم للفقير نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا النحو	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع مخالف حكم متعلقه	الموضوع
لعين الوجه المتقدم	صحيح	إذا قطعت بجزئية الاستعاذة يجب عليك دفع درهم للفقير. نفرض أخذ القطع في موضوع الوجوب على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع مخالف حكم متعلقه	الموضوع

الجدول الأول في كون متعلق القطع حكماً

وجه الصحة أو الامتناع	الصحيح أو الممتنع	الأمثلة	كيفية أخذه في الموضوع	متعلق القطع
للزوم تقدم الشيء على نفسه، لأن القطع باعتبار كونه موضوعاً للحكم يكون متقدماً عليه وباعتبار تعلقه به يكون متأخراً.	ممتنع	مثل: ما إذا فرضنا أنه ورد في الشرع: إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر. نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع نفس حكم تعلق به	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر. نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع حكم تعلق به.	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر. نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع نفس حكم تعلق به.	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر. نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع نفس حكم تعلق به.	هو الحكم

الجدول الثاني في كون متعلق القطع حكماً

وجه الصحة أو الامتناع	الصحيح أو الممتنع	الأمثلة	كيفية أخذه في الموضوع	متعلق القطع
للزوم اجتماع المثليين المستحيل عقلاً كاجتماع الضدين.	ممتنع	مثل: ما إذا فرضنا أنه ورد في الشرع: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة بوجوب آخر مثل وجوبها الثابت لها شرعاً نفرض القطع تمام الموضوع على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع مثل حكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة بوجوب آخر مثل وجوبها الثابت لها شرعاً نفرض القطع تمام الموضوع على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع مثل حكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة بوجوب آخر مثل وجوبها الثابت لها شرعاً، نفرض القطع جزء الموضوع على هذا النحو	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع مثل حكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة بوجوب آخر مثل وجوبها الثابت لها شرعاً نفرض القطع جزء الموضوع على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع مثل حكم متعلقه	هو الحكم

الجدول الثالث في كون متعلق القطع حكماً

وجه الصحة أو الامتناع	الصحيح أو الممتنع	الأمثلة	كيفية أخذه في الموضوع	متعلق القطع
للزوم اجتماع الضدين المستحيل عقلاً.	ممتنع	مثل: ما إذا فرضنا أخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة في موضوع حرمتها أي: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتحرم عليك صلاة الجمعة. نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع ضد حكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليك صلاة الجمعة نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع ضد حكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليك صلاة الجمعة. نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع ضد حكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	ممتنع	مثل: ما إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليك صلاة الجمعة. نفرض أخذ القطع في موضوع الحرمة على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع ضد حكم متعلقه	هو الحكم

الجدول الرابع في كون متعلق القطع حكماً

وجه الصحة أو الامتناع	الصحيح أو الممتنع	الأمثلة	كيفية أخذه في الموضوع	متعلق القطع
وجه الصحة أو الامتناع	الصحيح أو الممتنع	مثل: ما إذا ورد في الشرع فرضاً: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق نفرض أخذ القطع في موضوع وجوب التصديق على هذا النحو	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه	هو الحكم
وجه الصحة عدم لزوم محذور عقلي أصلاً	صحيح	مثل: ما إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق نفرض أخذ القطع في موضوع وجوب التصديق على هذا النحو.	أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الصفتية في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	صحيح	مثل: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق. نفرض أخذ القطع في موضوع وجوب التصديق على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقة في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه	هو الحكم
لعين الوجه المتقدم	صحيح	مثل: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق نفرض أخذ القطع في موضوع وجوب التصديق على هذا النحو.	أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الصفتية في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه	هو الحكم

ثم لا ريب^(١) في قيام الطرق والأمارات المعتبرة - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم^(٢)، كما لا ريب في عدم قيامها^(٣) بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام.

بل لا بد من دليل آخر^(٤) على التنزيل، فإن^(٥) قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما

فجميع الصور والاحتمالات في القطع المأخوذ في الموضوع هي اثنتان وثلاثون صورة. فما في «منتهى الدراية» من أنها أربع وستون صورة غير صحيح.

ثم الصحيحة منها اثنا عشرة صورة، والممتنعة منها عشرون صورة.

(١) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، الذي عرفت بعض الكلام فيه - وهو التعرض لبيان قيام الأمارات مقام بعض أقسام القطع - الفرق بين الطرق والأمارات: أن الطرق كثيراً ما تطلق على الأدلة المثبتة للأحكام الكلية كخبر الثقة مثلاً، والأمارات على الحجج المثبتة للموضوعات الخارجية كالبيئة مثلاً. وكيف كان؛ ففرض المصنف من هذا الكلام هو: التعرض لحكم من أحكام القطع وهو قيام الأمارات والأصول مقامه وعدم قيامهما مقامه.

(٢) أي: القطع الطريقي المحض، فكما أنه إذا قطع بأن صلاة الجمعة واجبة وجب الإتيان بها، كذلك إذا قام خبر الواحد على وجوبها وجبت، وكما أنه لو علم بنجاسة مائع معين وجب الاجتناب عنه، كذلك إذا قامت البيئة على نجاسته وجب الاجتناب عنه؛ إذ معنى جعل الطريق والأمارة بمنزلة القطع ترتيب آثار الواقع على مؤدياتهما، فدليل اعتبارهما يجعلهما بمنزلة القطع الطريقي.

(٣) أي: الطرق والأمارات. هذا إشارة إلى ما تقدم من المقام الثاني وهو بيان عدم قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتية، فلا بد لإثبات قيامها مقامه من دليل آخر غير دليل اعتبارها. وقد تقدم وجه ذلك فراجع. والمراد من الأقسام في قوله: «تلك الأقسام» هي الأقسام الأربعة للقطع الموضوعي.

(٤) يعني: غير دليل حجيتها، حتى يدل ذلك الدليل الخاص على تنزيل الأمارات منزلة القطع الموضوعي على نحو الصفتية.

(٥) تعليل لقوله: «كما لا ريب في عدم قيامها» وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٨٧ - أن مقتضى دليل حجية الأمارة كون الأمارة كالقطع في الحجية التي لا ترتب إلا على حثية طريقية القطع؛ لا على حثية كونه صفة من الصفات النفسانية، فدليل الحجية قاصر عن إثبات جواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي على وجه الصفتية.

للقطع بما هو حجة من^(١) الآثار، لا له بما هو صفة^(٢) وموضوع، ضرورة^(٣): أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

ومنه قد انقدح: عدم قيامها بذاك الدليل مقام^(٤) ما أخذ في الموضوع^(٥) على نحو

(١) بيان للموصول في قوله: «ما للقطع».

(٢) أي: لا ترتيب ما للقطع بما هو صفة من الآثار؛ بل ترتيب ما له بما هو كاشف من التنجيز والتعذير كما عرفت غير مرة.

(٣) تعليل لعدم ترتيب آثار القطع بما هو صفة على الأمارات، يعني: ضرورة: أن القطع بما هو صفة يكون كسائر الموضوعات والصفات في عدم حجيتها ومحرزيتها للواقع، فإذا فرض أن الشارع أخذ العلم في موضوع جواز الشهادة بما هو صفة خاصة؛ كما ورد عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، وقد سُئل عن الشهادة أنه قال: «هل ترى الشمس، على مثلها فاشهد أو دع». وفي موضوع حكم الركعتين الأوليين: العلم بما هو صفة خاصة أيضاً، فلا يقوم في هذين الموردين شيء من الأمارات أو الظنون مقامه إلا بدليل خاص، كرواية حفص بن غياث الدالة على جواز الشهادة استناداً إلى اليد، وهي من الروايات المشهورة، رواها حفص بن غياث عن أبي عبد الله «عليه السلام»، قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال «نعم» قال الرجل: أشهد أنه في يده، ولا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله «عليه السلام»: «أفيحلّ الشراء منه؟» قال: نعم، قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «فلعله لغيره، من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟»، ثم قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «ولو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق»^(١). فالمستفاد من هذه الرواية: هو ثبوت التلازم بين جواز العمل وهو الشراء، وبين جواز الشهادة، فدلالة الرواية على جواز الاستناد إلى اليد في الشهادة واضحة.

(٤) أي: مما ذكرنا من عدم قيام الأمارات والطرق بمجرد دليل اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية؛ قد ظهر: عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف والطريقة. هذا الكلام من المصنف إشارة إلى ما تقدم من المقام الثالث. وقد عرفت وجه ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٥) يعني: ظهر عدم قيام الأمارات بمجرد دليل حجيتها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف.

الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو^(١) في الموضوع شرعاً كسائر ما لها^(٢) دخل في الموضوعات أيضاً^(٣)، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته، وقيام دليل على اعتباره ما لم يتم دليل على تنزيهه، ودخوله في الموضوع كدخله. وتوهم^(٤): كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة

(١) أي: الكشف والطريقة.

(٢) يعني: كسائر الصفات التي لها دخل في موضوعات الأحكام، فكما أن دليل اعتبار الأمانة قاصر عن إثبات قيامها مقام هذه الصفات، فكذلك قاصر عن إثبات قيامها مقام القطع الموضوعي على نحو الكشف.

(٣) وفي منتهى الدراية: الأولى تقديم هذه الكلمة على «في الموضوعات»؛ إذ المقصود: إن كان تنظير القطع الموضوعي بسائر ما له دخل في الموضوع في عدم قيام الأمانة مقامه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «إن القطع الموضوعي أيضاً كسائر الصفات التي لها دخل في الموضوعات في عدم كفاية دليل اعتبار الأمانة لإثبات تلك الصفات»، بل لا حاجة إلى هذه الكلمة بعد تضمن الكلام لهذا التنظير بقوله: «كسائر ما لها دخل في الموضوعات».

وإن كان المقصود - كما هو الظاهر - تنظير المقام الثالث بالمقام الثاني، فكان المناسب أن يقال: «كسائر ما لها دخل في الموضوعات على نحو الكشف أيضاً». انتهى. والضمير في «كدخله» راجع على القطع.

وحاصل الكلام في المقام: أنه لا يقوم مقام القطع الموضوعي شيء ما لم يتم دليل خاص غير دليل الحجية على تنزيل ذلك الشيء منزلة القطع الموضوعي على الكشف أو منزلة غير القطع، مما له دخل في موضوع الحكم.

فالمحصل مما ذكر: أن مختار المصنف هو عدم قيام الأمارات بنفس أدلة حجيتها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة؛ لأن أدلة حجية الأمارات لا تثبت إلا بطريقة الشيء للموضوع أو الحكم، وإثبات الموضوعية للأمانة لا بد وأن يكون بدليل آخر.

(٤) لعله إشارة إلى ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» بقوله: «بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل ذلك الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع كالأمثلة المتقدمة قامت الأمارات والأصول العملية مقامه...» الخ، فلا بد أولاً من توضيح هذا التوهم من الشيخ الأنصاري وثانياً: من توضيح رده.

القطع، من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً: فاسد جداً.

وأما توضيح التوهم فحاصله: أنه لا وجه لتخصيص دليل تنزيل الأمانة منزلة القطع بحيثية الطريقة فقط، فإنه خلاف إطلاق دليل التنزيل، بمعنى: أن الأمانة بنفس دليل اعتبارها قد تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً - أي: سواء كان أخذه على نحو الطريقة أو الصفية - بدعوى إطلاق دليل تنزيلها منزلة القطع الشامل ذلك الإطلاق لجميع آثار القطع؛ من الطريقة التي أثرها تنجيز الواقع، والموضوعية التي أثرها وجود الموضوع وتحققه، فإن إطلاق دليل اعتبار الأمانة ينزل الأمانة منزلة القطع في جميع آثاره ولوازمه المترتبة عليه؛ من كونه طريقاً محضاً وموضوعاً بنحو الطريقة.

والحاصل: أن محل النزاع بين الشيخ والمصنف «قدس سرهما» هو القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة، حيث إن الشيخ يرى قيام الأمانة مقامه بنفس دليل اعتبارها، والمصنف لم يلتزم به؛ بل أورد عليه بما سيأتي توضيحه.

وأما القطع الطريقي المحض فلا خلاف في قيام الأمانة مقامه، كما لا إشكال في عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الصفية بنفس دليل اعتبارها. هذا تمام الكلام في توضيح التوهم.

وأما دفعه: فقد أشار إليه بقوله: «فاسدٌ جداً».

وحاصل الدفع: أن مقتضى إطلاق دليل التنزيل وإن كان تنزيل الأمانة منزلة القطع في كل ما للقطع من الموضوعية والطريقة؛ إلا إن هذا الإطلاق ممتنع في المقام لاستلزامه اجتماع الضدين.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن تنزيل شيء بمنزلة شيء آخر يتوقف على لحاظ كل من المنزل والمنزل عليه معاً، والمنزل في المقام هو الأمانة، والمنزل عليه هو القطع، وحينئذ: فتنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي موقوف على لحاظ القطع استقلالاً؛ لأن مقتضى موضوعية الشيء هو استقلاله في اللحاظ، من دون كونه تبعاً للغير، وتنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي موقوف على لحاظه آلة للغير وهو الواقع المنكشف به، فيكون الواقع هو الملحوظ بالاستقلال وهو المنزل عليه في الحقيقة حينئذ، فلحاظ القطع آلي، ومن الواضح: أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم لحاظ المنزل عليه - وهو القطع - بلحاظين متضادين في إنشاء واحد بمعنى: أن

فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث^(١) لا بد في كل تنزيل منهما^(٢) من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاطهما^(٣) في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بداهة^(٤): أن النظر في حجته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في^(٥) الحقيقة إلى الواقع ومؤدى^(٦) الطريق، وفي كونه^(٧) بمنزلة في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

لحاظ القطع - وهو المنزل عليه - استقلالي نظراً إلى موضوعيته، وآلي نظراً إلى طريقيته، وهو محال لبداهة: استحالة اجتماع الضدين.

فالنتيجة: أن دليل حجية الأمانة قاصر عن إثبات التنزيلين معاً، فلا بد أن يكون ناظراً إلى أحدهما، فلا وجه حينئذٍ للتشبيث بإطلاق دليل التنزيل لإثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح فساد التوهم المذكور، وقد أشار إلى فساده بقوله: «فإن الدليل الدال...» الخ.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) تعليل لعدم وفاء الدليل إلا بأحد التنزيلين.

(٢) أي: من التنزيلين.

(٣) يعني: ولحاظ المنزل والمنزل عليه في أحد التنزيلين - وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي - آلي، لأن لحاطهما حينئذٍ يكون بلحاظ الغير وهو المؤدى في الأمانة والواقع في القطع، وفي الآخر - وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي - استقلالي كما هو مقتضى الموضوعية، فتزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي يستلزم اجتماع لحاظين متضادين كما عرفت وهو محال.

(٤) تعليل لكون النظر في أحدهما استقلالياً، وفي الآخر آلياً.

(٥) متعلق بقوله: «النظر».

(٦) عطف على «الواقع» يعني: أن المنزل عليه في الحقيقة حينئذٍ هو الواقع والمنزل هو مؤدى الأمانة، فلحاظ القطع والأمانة يكون آلياً، حيث إن لحاطهما آلة للحاظ الواقع والمؤدى.

(٧) عطف على «حجته»، والضمير راجع إلى الشيء. يعني: وبداهة أن النظر في كون الشيء بمنزلة القطع الموضوعي إلى نفس الأمانة والقطع، فيكون النظر حينئذٍ استقلالياً. والضمير في «أنفسهما» راجع على الشيء - وهو الأمانة والقطع - يعني: أن

نعم؛ لو كان في البين^(١) ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض: إنه ليس، فلا يكون دليلاً على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتجز متعلقه، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتها إصابته^(٢) وخطئه^(٣) بناء^(٤) على استحقاق التجري، أو

النظر بناء على هذا التنزيل يكون إلى ذاتهما لا إلى متعلقهما.
والضمير في «بينهما» راجع إلى النظر الآلي والاستقلالي أي: لا يمكن الجمع بينهما كما عرفت غير مرة.

(١) أي: نعم؛ لو كان في البين - على فرض مستحيل - «ما بمفهومه جامع بينهما» أي: بين التنزيلين، حتى يكون عند التنزيل النظر إلى الجامع «يمكن أن يكون» دليل واحد للتنزيل ناظرًا إلى الجامع «دليلاً على التنزيلين»؛ تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وتنزيل الأمانة منزلة القطع، «والمفروض: أنه ليس» ما بمفهومه جامع بينهما؛ بل لا يعقل أصلاً، «فلا يكون» دليل حجية الأمانة «دليلاً على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي».

والحاصل: أن قوله: «نعم» استدراك على ما ذكره من امتناع اجتماع اللحاظين، وحاصله: أن ما ذكر من لزوم محذور اجتماع اللحاظين إنما هو فيما إذا لم يكن هناك جامع مفهومي، وأما إذا كان بينهما جامع مفهومي، فلا يلزم هذا المحذور، ويكون الدليل الواحد دليلاً على التنزيلين؛ لصحة إطلاقه الشامل لكلا النظيرين هذا.

ولكن وجود الجامع مجرد فرض؛ لأن لسان دليل الاعتبار - سواء كان تصديق الخبر أم حجيته أم إلغاء احتمال الخلاف، أم الوسطية في الإثبات أم غيرها - يكون موضوعه خبر العادل أو الثقة مثلاً، ومن المعلوم: أن الخبر إما ملحوظ طريقاً وكاشفاً أو موضوعاً، ولا يعقل اجتماع لحاظي الموضوعية والطريقية في شيء واحد، فلا بد من أن يكون مسوقاً بأحد اللحاظين.

قوله «يمكن» جواب «لو كان». وضمير «إنه ليس» راجعاً إلى الجامع وليس هنا التامة، ومعناها مجرد النفي يعني: والمفروض أن الجامع المفهومي معدوم.

(٢) أي: بأن كانت صلاة الجمعة واجبة، وقامت الأمانة على وجوبها.

(٣) أي: بأن لم تكن صلاة الجمعة واجبة مع قيام الأمانة على وجوبها.

(٤) قيد لخطئه يعني: أن الاستحقاق في كلتا الصورتين مبني على كون التجري مستحقاً للعقاب؛ وإلا كان استحقاق العقوبة مختصاً بصورة الإصابة وضميراً إصابته وخطئه راجعان إلى الشيء المراد به الأمانة.

بذلك^(١) اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون^(٢) مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي. لا يقال^(٣): على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنه يقال^(٤): لا إشكال في كونه دليلاً على حجته،

فالمتحصل: أن صحة العقوبة في صورة الإصابة واضحة لتنجز الواقع بقيام الدليل عليه. وأما صحة العقوبة في صورة المخالفة فإنما تكون بناءً على استحقاق المتجري للعقاب.

(١) عطف على قوله: «بذاك اللحاظ الآلي».

(٢) أي: فيكون الشيء - وهو الأمانة - مثل القطع في كونه دخيلاً في الموضوع.

(٣) غرض المستشكل: إثبات إجمال دليل اعتبار الأمانة، وعدم صحة التمسك به أصلاً. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة؛ وهي أن المفروض: عدم كفاية دليل واحد لتنزيلين؛ بل لا بد من كون المراد بدليل التنزيل أحد التنزيلين لئلا يلزم اجتماع اللحاظين المتضادين في إنشاء واحد، وحينئذ: يلزم أن يكون دليل التنزيل مجملاً إذ التنزيل الواحد مرددٌ بين التنزيلين - وهما تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل الأمانة منزلة القطع - فلا يعلم أن أيهما مراد من الدليل.

إذا عرفت هذه المقدمة. فاعلم أنه لا يصح التمسك بدليل التنزيل على إثبات أحد التنزيلين؛ وذلك لإجماله الناشئ من عدم قرينة على تعيين أحد اللحاظين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأمانة مقام القطع الطريقي أيضاً.

نعم؛ إذا قامت قرينة على خصوص أحد التنزيلين: صح التمسك به على ذلك، فالنتيجة: أنه لا وجه لما ذكر من أن دليل التنزيل إنما ينزل المؤدى منزلة الواقع.

(٤) هذا دفع للإشكال، وتوضيح الدفع يتوقف على مقدمة: وهي أن الأثر الظاهر للقطع هو طريقيته وحجته لا موضوعيته، ولهذا كلما نزل منزله يكون ظاهراً في أنه نزل بلحاظ كاشفيته وطريقيته.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن إشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، ضرورة: أن الأثر الظاهر للقطع هو الكشف والمرآية، فدليل تنزيل الأمانة منزلة القطع يكون ظاهراً في تنزيلها منزله في الطريقية لا في الموضوعية كما عرفت في المقدمة، فحينئذ: يترتب بنفس دليل اعتبار الأمانة آثار طريقية القطع عليها دون موضوعيته، فلا إجمال في دليل

فإن^(١) ظهوره في إنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنما يحتاج تنزيله^(٢) بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام، فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام.

ولا يخفى: أنه لولا ذلك^(٣)، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد - دال على إلغاء احتمال خلافه - مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما^(٤) أخذ في الموضوع على نحو

حجية الأمانة أصلاً، ولا نرفع اليد عن هذا الظهور ما لم تقم قرينة على خلافه. وحينئذ: فلا إشكال في كون دليل الاعتبار دليلاً على حجية الشيء وهو الأمانة.

(١) تعليل لقوله: «لا إشكال» يعني: فإن ظهور دليل اعتبار الأمانة وتنزيلها منزلة القطع في أن التنزيل إنما هو بحسب اللحاظ الآلي دون الاستقلالي مما لا شك فيه، وقد عرفت وجه الظهور وهو: أن أظهر آثار القطع الكشف والطريقة، وهو يوجب ظهور الدليل في كون التنزيل بلحاظ الطريقة لا الموضوعية.

(٢) أي: تنزيل ذلك الشيء - أي: الأمانة - إلى نصب قرينة.

قوله: «من» متعلق بقوله: «يحتاج»، والصواب تبديل كلمة «من» بـ «إلى» بأن يقال: «إلى نصب دلالة عليه»، وضمير «عليه» راجع على تنزيله بحسب اللحاظ الآخر.

(٣) أي: لو لا محذور امتناع اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي «لأمكن أن يقوم الطريق...» الخ.

وحاصل الكلام: أن المانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي هو هذا المحذور ولولاه لأمكن القول بقيام الأمانة مقام القطع بأقسامه الخمسة بنفس دليل اعتبارها؛ إذ بعد فرض إمكان الإطلاق في دليل الاعتبار لا يتفاوت الحال بين أقسام القطع. وضمير «خلافه» راجع على الطريق.

(٤) والظاهر أن هذا الكلام تعريض بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ من التفصيل بين القطع الموضوعي الطريقي في قيام الأمانة مقامه، وبين القطع الموضوعي الصفتي في عدم قيامها مقامه، حيث قال: «وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره...» الخ.

ووجه التعريض هو: أن المانع من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي مطلقاً هو ما تقدم من امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي، وهذا المحذور موجود في كل من القطع الموضوعي الصفتي والطريقي، فلا وجه للتفصيل المزبور بين الموضوعي الطريقي

الصفية، كان تمامه^(١) أو قيده وبه^(٢) قوامه.

فتلخص مما ذكرنا^(٣): أن الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً.

وأما الأصول^(٤): فلا معنى لقيامها مقامه^(٥) بأدلتها أيضاً غير الاستصحاب، لوضوح^(٦): أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام من تنجز التكليف وغيره - كما مرت إليه الإشارة^(٧) - وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

والموضوعي الصفتي بتجويز قيام الأمانة بنفس دليل اعتبارها مقام الأول دون الثاني، كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٩٧».

(١) أي: سواء كان القطع تمام الموضوع أم قيد الموضوع.

(٢) أي: بالقطع قوام الموضوع.

(٣) أي: من امتناع اجتماع اللحاظين، فلا يصلح دليل الاعتبار إلا لإثبات قيام

الأمانة مقام القطع الطريقي المحض كما عرفت.

(٤) هذا إشارة إلى المقام الرابع، وهو بيان قيام الأصول مقام القطع.

وحاصل الكلام في المقام: إن ما عدا الاستصحاب من الأصول العملية لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد هذه الأصول ليس إلا وظائف للجاهل بالأحكام، فموضوع هذه الأصول هو الجهل بالأحكام، ومع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعية أصلاً، ومع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقة إلى الواقع - الثابتة للعلم - من التنجيز والتعذير على الأصول؟

(٥) يعني: فلا معنى لقيام الأصول مقام القطع بأدلة الأصول أيضاً، أي كما لا تقوم

الإمارات والطرق مقام القطع الموضوعي «غير الاستصحاب»؛ فإنه يقوم مقام القطع الطريقي المحض كسائر الإمارات.

(٦) تعليل لقوله: «فلا معنى لقيامها مقامه».

(٧) حيث إن معنى قيام الأمانة مقام القطع باعتبار أنها طريق إلى الواقع.

كما أن القطع طريق إليه، ومن المعلوم: أن البراءة والتخيير والاحتياط ليست طرقاً أصلاً، ولا كاشفة لها ناقصاً حتى تقوم مقام الكاشف الحقيقي؛ إذ «هي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً».

وبعبارة أوضح: أن الإمارات والطرق كواشف جعلية عن الواقع، ولذا تقوم مقام

لا يقال^(١): إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان. فإنه يقال^(٢): أما الاحتياط العقلي: فليس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف

القطع الطريقي المحض؛ بخلاف الأصول فإنها لا طريقية لها، بل أحكام عملية للجاهل بالواقع يعمل على طبقها حين اليأس عن وصول يده إلى الواقع علماً أو علمياً، فلو شك في مائع أنه حرام أم لا قالت البراءة العقلية والشرعية: إن مرتكبه معذور، ولا تعين البراءة أنه خمراً وليس بخمر، بخلاف خبر الواحد فإنه يقول: إنه خمر أو ليس بخمر والاستصحاب مثل الأمارات لكشفه عن الواقع ناقصاً، ولذا يقوم مقام القطع إذ ينزل الشك في البقاء منزلة اليقين بالبقاء في ترتيب ما له من الآثار، فهو واسطة بين الأصول والأمارات، ولذا يعبر عنه بعرض الأصول وفرش الأمارات، فيقدم على الأصول ويؤخر عن الأمارات، كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٣، ص ٣٢٣» مع تصرف منا. (١) وحاصل الإشكال: أن القطع كما أنه مما يتنجز به التكليف فكذلك الاحتياط مما يتنجز به التكليف، فصح القول بقيام الاحتياط مقام القطع، كما صح ذلك في الاستصحاب، فيكون هذا الإشكال ناظراً إلى ما منعه المصنف «قدس سره» من قيام غير الاستصحاب مقام القطع، فيقال: إن الاحتياط يقوم مقامه كالأستصحاب؛ إذ كما يتنجز التكليف الواقعي بالقطع به ويستحق العقوبة على مخالفته والمثوبة على موافقته، كذلك يتنجز بإيجاب الاحتياط فيقوم مقامه لفرض اشتراكه معه في أثره المهم وهو التنجيز، غاية الأمر: المراد بالقطع الذي يقوم بعض الأصول مقامه هو خصوص القطع الطريقي. وكلمة كان في قوله: «لو كان» التامة.

(٢) هذا دفع للإشكال. وحاصل الدفع: أن الاحتياط إما عقلي وإما شرعي. وأما توضيح الجواب على الأول فيتوقف على مقدمة، وهي: أنه لا بد في قيام شيء مقام شيء وتنزيل أحدهما منزلة الآخر من لحاظ كل واحد من المنزل والمنزل عليه، ولازم ذلك: هو تعددهما ومغايرة المنزل والمنزل عليه، وكذلك لا بد من المغايرة بين المنزل وبين حكم المنزل عليه الثابت للمنزل بسبب التنزيل؛ كتنزيل «الطواف بالبيت» منزلة «الصلاة»، فإن الطواف مغاير لأحكام الصلاة الثابتة له ببركة التنزيل كمغايرته لنفس الصلاة، وكذا الحال في قيام خبر الثقة مقام القطع في التنجيز مثلاً، فإن الخبر غير التنجيز الثابت له بتنزيله منزلة القطع، فلو كان المنزل نفس حكم المنزل عليه لم يصح التنزيل. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح تنزيل الاحتياط العقلي منزلة القطع؛ إذ ليس الاحتياط العقلي إلا نفس حكم العقل يتنجز التكليف وصحة العقوبة على المخالفة، وليس شيئاً آخر يقوم مقام القطع في هذا الحكم، فلا مغايرة بين الاحتياط العقلي وبين

وصحة العقوبة على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم^(١).
 وأما النقلي: فالإزام الشارع به - وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على
 المخالفة كالقطع - إلا إنه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقلي في المقرونة
 بالعلم الإجمالي، فافهم^(٢).
 ثم لا يخفى^(٣) أن دليل الاستصحاب

التنجيز، وقد عرفت اعتبارها في المقدمة.
 فالمتحصل: أنه ليس الاحتياط العقلي إلا نفس التنجز الثابت المقطع، فالمغايرة المتبعة
 في التنزيل مفقودة في الاحتياط العقلي.
 وأما الاحتياط الشرعي فحاصل الكلام فيه: أن إزام الشارع بالاحتياط وإن كان
 موجبا لتنجز التكليف به وصحة العقوبة على مخالفته، وكان هذا الإزام الشرعي مغايراً
 للتنجز أيضاً، ولذا صح تنزيله منزلة القطع على خلاف الاحتياط العقلي، حيث إنه عين
 التنجز كما مر، إلا إن هذا الإزام الشرعي بالاحتياط مجرد فرض، ولا وجود له في
 الخارج؛ إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية وإن قال به الأخباريون
 في الشبهات التحريمية الناشئة من فقدان النص.
 وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي: فالاحتياط فيها وإن كان ثابتاً، لكنه
 عقلي وليس بشرعي وقد عرفت وجه عدم قيام الاحتياط العقلي مقام القطع.
 (١) أي: التنجز وصحة العقوبة على المخالفة.

(٢) لعله إشارة إلى: إن عدم التزامنا بالاحتياط الشرعي لا يمنع عن قيامه مقام القطع
 عند من يقول به في الشبهات البدوية.
 أو إلى: أن الاحتياط الشرعي ثابت في بعض الموارد، كما في تردد القبلة في الجهات
 الأربع، فإن الاحتياط الموجب للقطع بالامثال يوجب تكرار الصلاة إلى أكثر من أربع
 جهات؛ بأن يأتي بها إلى نفس النقاط أيضاً، لكن رواية خراش تدل على الاكتفاء
 بالأربع فهذا احتياط حكم به الشرع.

أو إشارة إلى قيام جميع الأصول العملية مقام القطع، بمعنى: أن البراءة تقوم مقام القطع
 بعدم التكليف، والاحتياط يقوم مقام القطع بالتكليف والتخيير يقوم مقام القطع بالتخير.
 (٣) هذا بيان لما أجمله بقوله: «غير الاستصحاب» من قيام الاستصحاب مقام
 القطع، وإنه كالأمانة يقوم مقام القطع الطريقي المحض فقط.

وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ١٠٢ - أن دليل الاستصحاب لا
 يفي بقيامه مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة؛ كعدم وفاء دليل اعتبار الأمانة بذلك

أيضاً^(١) لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً^(٢)، وأن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن^(٣)، أو بلحاظ نفس اليقين^(٤). وما ذكرنا في الحاشية^(٥) - في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع

كما تقدم، فدليل الاستصحاب مثل قوله: «عليه السلام»: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(١) لا بد أن يكون ناظراً إلى تنزيل الشك في البقاء منزلة القطع به، أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، ولا يعقل أن يكون ناظراً إلى كلا التنزيلين؛ لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدم.

(١) أي: كدليل اعتبار الأمانة.

(٢) أي: سواء كان تمام الموضوع أم جزؤه، وسواء كان أخذه على نحو الصفتية أم على نحو الطريقة.

(٣) فيكون لحاظ القطع آلياً.

(٤) فيكون لحاظ القطع استقلالياً، وعلى الأول: يكون استصحاب وجوب الصلاة - في مثال: إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق - موجباً للإتيان بالصلاة فقط ولا يكون موجباً للتصدق. هذا بخلاف الفرض الثاني - وهو لحاظ القطع استقلالياً - حيث يكون استصحاب وجوب الصلاة موجباً للتصدق فقط؛ لا للإتيان بالصلاة، وإنما نقول بلزوم كون التنزيل بأحد اللحاظين لما عرفت غير مرة من: استحالة الجمع بينهما في لحاظ واحد، وإنما نقول بالأول دون الثاني لظهور كون التنزيل بلحاظ الطريقة والكاشفة لا الموضوعية.

(٥) مقصوده: تصحيح قيام الأمانة والاستصحاب مقام القطع الموضوعي والطريقي بنفس دليل اعتبارهما.

وحاصل ما أفاده المصنف: هو أن أدلة الإمارات متكفلة لتنزل المؤدى منزلة الواقع فقط، فلا يلزم هناك إلا لحاظ واحد آلي، غايته: تلك الأدلة بالدلالة الالتزامية العرفية تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، من دون احتياج للحاظ الاستقلالي، فيرتب تحقق كلا جزئي الموضوع المأخوذ فيه القطع على تنزيل واحد من حيث المؤدى فقط. ثم قال: بأن هذا لا يخلو من تكلف بل تعسف.

فقوله: «لا يخلو من تكلف» خبر لقوله: «وما ذكرنا في الحاشية»، فلا بد أولاً من

(١) علل الشرائع ٢: ٣٦١/ب ٨٠، جزء من ح ١، تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ م جزء من ح

تقريب ما ذكره في حاشيته على الرسائل في وجه تصحيح لحاظ واحد لإثبات صحة كلا التنزيلين من دون حاجة إلى اللحاظين الآلي والاستقلالي.
وثانياً: من بيان وصفه هذا الوجه بالتكلف أولاً والتعسف ثانياً.
وأما حاصل ما أفاده في الحاشية في وجه تصحيح قيام الأمانة أو الاستصحاب مقام القطع الموضوعي إذا كان جزء الموضوع فيتوقف على مقدمة، وهي: أن الموضوع المقيد بالقطع - كما هو المفروض في مورد قيام الأمانة مقام القطع - يكون مركباً من جزأين وهما - القطع والواقع - فحينئذ: إثبات كلا التنزيلين وإن لم يصح بالدلالة المطابقة؛ بأن يكون التنزيلان في عرض واحد إلا إنه يصح بالدلالة الالتزامية؛ بأن يكون أحد التنزيلين في طول الآخر بمعنى: أن لدليل اعتبار الأمانة دلالتين إحداهما: مطابقة، والأخرى: التزامية.

أما الأولى: فهي دلالة بالمطابقة على تنزيل المؤدى في الأمانة والمستصحب في الاستصحاب منزلة الواقع.

أما كون هذا التنزيل مطابقاً: فلما عرفت من: أن أظهر آثار القطع هو الكشف والطريقة، وهذا يوجب ظهور دليل التنزيل في كون التنزيل بحسب الطريقة والكاشفية، فيكون المنزل عليه هو الواقع والمنزل هو المؤدى والمستصحب.

وأما الأخرى: فيه دلالة بالالتزام على تنزيل الأمانة منزلة القطع الذي له دخل في الموضوع، بدعوى الالتزام العرفي بين تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع، وبين تنزيل الأمانة والشك منزلة القطع، حيث إن التنزيل لما كان شريعياً - وبدون الأثر الشرعي يصير لغواً - فلا بد من الالتزام بدلالة دليل تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع على تنزيل الأمانة والشك في البقاء منزلة القطع بالواقع الحقيقي دلالة التزامية من باب دلالة الاقتضاء؛ لتوقف صون دليل التنزيل عن اللغوية على هذه الدلالة الالتزامية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على فرض تعدد الدلالة لا يلزم اجتماع اللحاظين، لأن لزوم اجتماعهما مبني على وحدة الدلالة. وإليك توضيح ذلك في ضمن مثال:

إذا شككنا في مائة مائع مع كريتته، فاستصحب مائته لا يفني عن استصحاب كريتته، كما أن استصحاب كريتته لا يفني عن استصحاب مائته فهناك احتمالات:

١ - ما أحرز الجزئان بالوجدان.

٢ - ما أحرز بالتعبد لكن كان التعبد بكل في عرض التعبد بالآخر.

٣ - ما أحرز أحدهما بالتعبد الملازم عرفاً لإحراز الآخر.
والمقام من هذا القبيل بمعنى: أن الدليل لو نزل مؤدى الأمانة أو المستصحب منزلة الواقع فقد دل بالالتزام العرفي على تنزيل الأمانة - وهي القطع الجعلي - منزلة القطع الحقيقي، فيكون دليل التنزيل دالاً بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وبالالتزام على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع، من دون احتياج إلى اللحاظ الاستقلالي، فلا يلزم هناك إلا لحاظ واحد آلي فيترتب تحقق كلا جزئي الموضوع المأخوذ فيه القطع على تنزيل واحد من حيث المؤدى فقط.

فإذا قام خبر الواحد أو الاستصحاب على وجوب الصلاة يترتب عليه وجوب التصديق الذي يكون موضوعه وجوبها مع القطع به فتدبر.

فالمحصل: أنه لا يلزم حينئذ الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد لكون أحد اللحاظين في طول الآخر. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما في الحاشية. وتركنا تطويل الكلام في المقام تجنباً عن التطويل الممل.

بقي الكلام في وجه وصف هذا الوجه في الكفاية بالتكلف أولاً، وبالتعسف ثانياً.
وأما وجه التكلف: فهو عدم الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وبين تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن التنزيل الثاني ليس من قبيل اللازم البين للتنزيل الأول، ولا من قبيل اللازم غير البين وإنما هو نتيجة صون فعل الحكيم عن اللغو، وهو فرع شمول دليل الاستصحاب للمورد؛ بل هو أول الكلام لاحتمال اختصاصه بما إذا كان القطع طريقاً محضاً كما هو مورد بعض الروايات.

الثاني: هو إمكان دعوى عدم انسباق هذا لزوم إلى أذهان العرف، فليس هناك لزوم عرفي حتى تصح دعوى الملازمة العرفية، فلا يدل دليل الاعتبار إلا على ترتيب آثار القطع - بما هو طريق وكاشف - على الأمانة أو الاستصحاب.

وأما التعسف فوجهه: لزوم الدور الذي أشار إليه بقوله: «فإنه لا يكاد يصح...» إلخ.
وأما توضيح الدور: فيتوقف على مقدمة وهي بيان أمور:

الأول: أن التنزيل الشرعي لا يصح إلا في ظرف ترتب الأثر الشرعي على المنزل.
الثاني: إذا كان الأثر مترتباً على الموضوع المركب كالماء الكر، فلا بد في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحراز الموضوع بكلا جزأيه بالوجدان، أو أحدهما بالوجدان والآخر

بالتعبد، أو كليهما بالتعبد. والأول واضح. وأما الثاني: فكما إذا أحرز المائة بالوجدان والكرية بالتعبد بأن شك في الكرية، فتحرز باستصحاب الكرية.

وأما الثالث - بأن يحرز الجزاء بالتعبد في عرض الآخر - فكما إذا كانت المائة والكرية مشكوكتين فيستصحب كل في عرض الآخر؛ لعدم المانع من شمول الدليل للجزئين في عرض واحد؛ لكن هذا في غير المقام. وأما في المقام: فشمول الدليل للجزئين في عرض واحد محال؛ لما عرفت من: استلزامه الجمع بين اللحاظين.

الثالث: إذا كان أحد التنزيين في طول الآخر؛ بأن يكون التنزيل الثاني منكشفاً بالدلالة العرفية من التنزيل الأول.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يصح في المقام شمول الدليل للجزئين في عرض واحد؛ لاستلزامه المحال وهو الجمع بين اللحاظين.

وأما إذا كان التنزيلان طوليين؛ بأن كان تنزيل أحد الجزئين مستلزماً لتنزيل الجزء الآخر، فلا يصح أيضاً؛ لاستلزامه الدور حينئذ في مقام دلالة الدليل، فإن إجراء الأصل أو الأمانة - لإحراز الجزء الأول - متوقف على كون هذا الجزء ذا أثر؛ لما عرفت في الأمر الأول من عدم إجرائها فيما لا أثر له، وكون هذا الجزء ذا أثر يتوقف على وجود الجزء الآخر، إذ ما لم يجتمع الجزاءان لم يتحقق المركب الذي هو ذو أثر، ووجود الجزء الآخر متوقف على إجراء الأصل أو الأمانة - لفرض أن الجزء الثاني يثبت بالجزء الأول المفاد للأصل أو الأمانة للملازمة بينهما - وهو دور ظاهر.

مثلاً: إذا كان الأثر لمقطوع الخمرية، فاستصحب الخمرية متوقف على كونه ذا أثر، وكونه ذا أثر متوقف على ثبوت الجزء الآخر وهو القطع بالخمر التعبدي، وثبوت القطع بالخمر التعبدي موقوف على إجراء الاستصحاب في الخمر، فإجراء الاستصحاب في الخمر موقوف على إجراء الاستصحاب في الخمر بالواسطة، فهو دور مضمّر.

والمتحصل: أن تنزيل المستصحب منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع التعبدي منزلة العلم بالواقع؛ لكون الأثر مترتباً على المركب من الواقع والعلم به، والمفروض: أن تنزيل القطع التعبدي منزلة العلم بالواقع يتوقف على تنزيل المستصحب منزلة الواقع، فيكون أحد التنزيين موقوفاً على الآخر.

وتطويل الكلام في المقام إنما هو لعدم خلوّ عبارة المصنف عن الإغلاق.

وكيف كان؛ فدعوى كفاية دليل اعتبار الأمانة لكلا التنزيين في غير محلها.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

قوله: «فإنه لا يكاد...» الخ تعليل لعدم خلو ما ذكره في الحاشية من التكلف؛ بل التعسف. والضمير للشأن قوله: «أو قيده بما هو كذلك» أي: بما هو جزؤه أو قيده، مثل تقييد الذات بالعدالة بالنسبة إلى جواز الاقتداء والشهادة وغيرهما من الآثار.

قوله: «بلحاظ أثره» يعني: حال كون التنزيل بلحاظ أثر الموضوع.

قوله: «إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان».

ففي مثال: «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق» لا يحكم بوجوب التصدق بمجرد إحراز وجوب الصلاة إلا بعد حصول القطع بوجوبها؛ لأن الأثر الشرعي - وهو وجوب التصدق - مترتب على وجوب الصلاة المقطوع به. وفي الموضوع المقيد -

مثل عدالة زيد - لا يجري استصحاب العدالة إلا بعد إحراز ذات الموضوع وهو زيد الحي، مثلاً، إذ لو لم يحرز ذاته فلا فائدة في استصحاب عدالته؛ لكون الأثر وهو جواز الاقتداء مترتباً على الحي العادل، وكذلك جواز التقليد.

قوله: «أو بتنزيهه في عرضه» عطف على الوجدان.

قوله: «وأما إذا لم يكن كذلك» استدراك على قوله: «فيما كان جزؤه الآخر...» الخ، واسم «يكن» ضمير راجع على جزئه الآخر، والمشار إليه بقوله: «كذلك» هو كونه محرزاً بالوجدان أو التنزيل.

والمقصود: أنه لا بد في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده - بلحاظ ترتب الأثر الشرعي عليه - من أحد أمرين إما إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أي: المقيد - بالوجدان، أو إحرازه بالتعبد أي: بتنزيهه في عرض تنزيل جزئه الأول أو قيده. وأما إذا لم يكن جزؤه الآخر أو ذاته - أعني المقيد - محرزاً بالوجدان أو محرزاً بالتنزيل عرضاً؛ بأن كان محرزاً في طول الجزء الأول ومن لوازمه، كما في مثال القطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصدق، فلا يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب الذي هو دليل على تنزيل جزء الموضوع أو قيده دليلاً على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته، فيما إذا لم يكن هذا الجزء الآخر أو الذات محرزاً بالوجدان، أو محرزاً بالتعبد أو بدليل آخر مستقلاً.

وعلى هذا: فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على جزئه الآخر ما لم يكن هناك دليل آخر على تنزيهه فيما لم يكن محرزاً...» الخ.

وقد تحصل من جميع ما ذكر: أنه لا بد في صحة تنزيل جزء الموضوع أو قيده بلحاظ ترتب الأثر الشرعي عليه من إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أعني: المقيد - إما بالوجدان، وإما بدليل يدل على تنزيلهما معاً بالمطابقة، فيما إذا كان جزؤه الآخر أو الذات في طول الجزء الأول أو القيد، وإلا - فإن لم يحرز الجزء الآخر أو الذات بالوجدان ولا بدليل يدل على تنزيلهما معاً ولا بدليل آخر مستقل - لم يمكن إحرازه بدليل الأمانة التي مؤداها كوجوب الصلاة في المثال المتقدم، الذي هو الجزء الأول من الموضوع؛ لاستلزامه الدور كما تقدم توضيحه.

قوله: «فلا يكاد» جواب قوله: «وأما إذا لم يكن كذلك».

قوله: «فيما لم يكن» متعلق بقوله: «فلا يكاد يكون»، والمراد بالموصول هو الموضوع، واسم «يكن» ضمير راجع إلى الجزء الآخر، يعني: إذا لم يكن الجزء الآخر من الموضوع أو ذاته محرزاً لا حقيقة ولا تعبداً، ولم يكن دليل مستقل على إحرازه لم يكن دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على إحرازه؛ لما عرفت من استلزامه الدور لو أريد إحرازه بنفس دليل الأمانة أو الاستصحاب.

ومن هنا ظهر: أن قوله «قدس سره»: «فيما لم يكن محرزاً» إلى قوله: «دليلاً عليه أصلاً» مستدرك وتكرار، كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ١١٤».

قوله: «لم يكن دليل الأمانة» جواب قوله: «وفيما لم يكن دليل... الخ». يعني: أنه إن كان هناك دليل يدل مطابقة على تنزيل كلا الجزأين فلا إشكال، وإلا فدليل الأمانة لا يدل على تنزيل الجزء الآخر التزاماً؛ لما عرفت: من إشكال الدور. قوله: «فإن دلالة» تعليل لقوله: «لم يكن»، يعني: فإن دلالة دليل الأمانة على تنزيل مؤداها منزلة الواقع «تتوقف على دلالة... الخ».

قوله: «بالملازمة» متعلق بقوله: «دلالة»، يعني: أن دلالة دليل الأمانة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع تتوقف على دلالة بالملازمة على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

وجه الملازمة: أن الأثر الشرعي مترتب على القطع بالواقع الحقيقي؛ لا على المؤدى بما هو، وحينئذ فدلالة الدليل على أن المؤدى كالواقع تستلزم دلالة على أن المؤدى كالقطع بالواقع الحقيقي، ليرتب الأثر الشرعي عليه، وتنزيل القطع كذلك يتوقف على تنزيل نفس الأمانة منزلة القطع، فيكون مفاد دليل التنزيل جعل الأمانة قطعاً تعبدياً بالواقع

والقطع، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة - لا يخلو من تكلف؛ بل تعسف. فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرراً، أو تنزيله في عرضه وأما إذا لم يكن كذلك: فلا يكاد يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرراً حقيقة، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة، كما في ما نحن فيه على ما عرفت - لم يكن دليل الأمانة دليلاً عليه أصلاً، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة. ولا دلالة كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعم، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف^(١).

التنزيل، فمعنى تعلق الأمانة بالمؤدى: تعلق القطع بالواقع، فدلالة الدليل على تنزيل المؤدى موقوفة على دلالة التزاماً على تنزيل الأمانة منزلة القطع، هذا إثبات التوقف من أحد الطرفين.

وأما إثباته من الطرف الآخر فقد أشار إليه بقوله: «فإن الملازمة» الخ يعني: ولا دلالة لدليل الأمانة على تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي؛ إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى. وجه هذا التوقف - أي: توقف دلالة على تنزيل القطع على دلالة على تنزيل المؤدى - ظاهر؛ لأن الأولى التزامية والثانية مطابقية، وضمير «دلالته» راجع إلى دليل التنزيل.

(١) المشار إليه هو التوجيه المذكور في حاشية الرسائل، أي: لو تم التوجيه المذكور نظراً إلى الإشكال المذكور لعم جميع أقسام القطع، وقوله: «لو» إشارة إلى امتناع تمامية التوجيه المذكور، نظراً إلى الإشكال المزبور من استلزامه الدور على ما عرفته، ومع الغض عن هذا الإشكال وتسليم تمامية ذلك التوجيه فمقتضاه: قيام الأمانة والاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي بأقسامه الأربعة؛ لأنه بعد فرض تكفل دليل الاعتبار لتنزيلين - أحدهما: بالمطابقة، والآخر: بالالتزام - لا مانع من التعميم المزبور أصلاً. هذا.

ثم إن قوله: «ولا اختصاص له...» الخ، قرينة على أن المراد بالقطع الذي جعله مورداً لقيام الأصول مقامه، وعدمه هو القطع الطريقي.
وقد تحصل مما ذكره المصنف: صحة قيام الأمانة بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، وعدم صحة قيامها بها مقام القطع الموضوعي بأقسامه الأربعة، كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ١١٧».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

- ١ - أقسام القطع خمسة؛ لأن القطع الموضوعي على أربعة أقسام:
 - ١ - تمام الموضوع. ٢ - جزء الموضوع. ٣ على نحو الطريقية. ٤ - على نحو الصفية.
 وبعد ضم القطع الطريقي المحض إليها يصير المجموع خمسة أقسام.
- وأما الفرق بين أقسام القطع الموضوعي فهو من جهتين:
 - الأولى: الفرق بين القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقية، وبين ما أخذ فيه على نحو الصفية.
 - الثانية: بين ما أخذ تمام الموضوع وما أخذ جزء الموضوع.
 أما الفرق من الجهة الأولى: فمعنى أخذ القطع على نحو الطريقية: أخذه فيه باعتبار كونه طريقاً إلى ما تعلق به، وكاشفاً عنه.
- وأما أخذه على نحو الصفية فمعناه: أخذه في الموضوع بوجوده الخاص.
- وأما الفرق من الجهة الثانية: فمعنى أخذ القطع تمام الموضوع هو ثبوت الحكم عند وجود القطع، سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً.
- وأما معنى أخذه جزء الموضوع: فهو ثبوت الحكم عند كون القطع مطابقاً للواقع؛ لأن المفروض: أن القطع هو جزء الموضوع، وجزؤه الآخر هو الواقع.
- ٢ - قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع.
 - ١ - قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض.
 - ٢ - عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية.
 - ٣ - عدم قيامها مقام القطع المأخوذ فيه على نحو الطريقية.

٤ - عدم قيام الأصول العملية مقام القطع الموضوعي أصلاً.

فأما البحث في المقام الأول: فلا شك في قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد أدلة اعتبارها هو إلغاء احتمال مخالفتها للواقع، فتُنزل الأمارات بعد إلغاء احتمال الخلاف بأدلة اعتبارها بمنزلة القطع، فيترتب عليها ما يترتب عليه من الحكم العقلي وهو التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ؛ لأن المراد بقيامها مقامه هو ترتيب أثره عليها.

وأما المقام الثاني: - أعني: عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية - فلأن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف وطريق على الأمانة، فلا يجعل الأمانة صفة القطع؛ بل دليل اعتبار الأمانة يجعلها كالقطع في الطريقية لا في الصفتية.

نعم؛ يمكن قيامها مقامه بالدليل الخاص، لا بدليل الاعتبار. وهذا خارج عن محل الكلام.

وأما المقام الثالث: - أعني: عدم قيام الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقية - فلأن أدلة اعتبار الأمارات لا تثبت لها مزيد من كونها كالقطع في الكشف عن الواقع، فلا تثبت كونها موضوعات للأحكام.

وأما المقام الرابع: - أعني: قيام الأصول مقام القطع الطريقي المحض - فما عدا الاستصحاب لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض؛ لأن مفاد هذه الأصول ليس إلا وظائف للجاهل بالأحكام، فلا وجه لقيامها مقامه؛ إذ مع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعية أصلاً. ومع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقية إلى الواقع - من التنجيز والتعذير - على الأصول؟

٣ - الاحتمالات والصور المتصورة في القطع الموضوعي هي: اثنان وثلاثون صورة؛ وذلك لأن القطع الموضوعي على أربعة أقسام، وعلى جميع هذه الصور قد يكون ما يتعلق به القطع موضوعاً، وقد يكون حكماً.

ثم صور تعلق القطع بالموضوع هي أربعة، بمعنى: أن القطع قد يؤخذ في موضوع نفس حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مثل حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع ضد حكم متعلقه، وقد يؤخذ في موضوع مخالف حكم متعلقه. وحاصل ضرب الأربعة في الأربعة هي ستة عشرة صورة.

وكذلك ما إذا كان متعلق القطع حكماً، فمجموع الصور والاحتمالات هي اثنتان وثلاثون صورة بين صحيحة وممتنعة فراجع الجداول.

٤ - توهم: أنه لا وجه لتخصيص دليل تنزيل الأمانة منزلة القطع من حيث الطريقة، فإنه خلاف إطلاق دليل التنزيل، ومقتضى الإطلاق: هو قيامها مقام القطع مطلقاً فاسدٌ جداً؛ لأن مقتضى إطلاق دليل التنزيل وإن كان تنزيل الأمانة منزلة القطع في كل ما للقطع من الموضوعية والطريقة، إلا إن هذا الإطلاق ممتنع في المقام؛ لاستلزامه اجتماع الضدين، فإن تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي يستدعي لحاظ القطع استقلالاً، وتنزيلها منزلة القطع الطريقي يستدعي لحاظه آلة للغير، وهو الواقع المتكشف به.

ومن الواضح: أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما في إنشاء واحد. نعم؛ لو كان في البين على فرض مستحيل ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليل واحد دليلاً على التنزيلين؛ ولكن وجود الجامع مجرد فرض؛ إذ لا يعقل بين الضدين.

٥ - لا يقال: إنه لا يصح على هذا التمسك بدليل التنزيل على إثبات أحد التنزيلين؛ لإجماله الناشئ من عدم قرينة على تعيين أحد التنزيلين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأمانة مقام الطريق أيضاً.

فإنه يقال: إن الظاهر للقطع طريقيته لا موضوعيته، فكما نزل منزلته يكون ظاهراً في أنه نُزل بلحاظ كاشفيته وطريقيته، فإشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، ضرورة: أن الأثر المترتب على القطع هو باعتبار الكشف والطريقة، فدليل تنزيل الأمانة منزلة القطع يكون ظاهراً في تنزيلها منزلته في الطريقة لا في الموضوعية.

٦ - توهم: قيام الاحتياط مقام القطع في تنجز التكليف، فالاحتياط كالاتصحاب يقوم مقام القطع؛ لاشتراكه مع القطع في أثره المهم والتنجز؛ مدفوع: بأن الاحتياط العقلي ليس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف، وليس شيئاً آخر يقوم مقامه في هذا الحكم العقلي.

مع أنه يعتبر في التنزيل المغامرة بين المنزل والمنزل عليه، وهذا مفقود في الاحتياط العقلي.

وأما الاحتياط الشرعي - وهو إلزام الشارع به - فهو وإن كان موجباً للتنجز فصح تنزيله منزلة القطع؛ إلا إن الاحتياط الشرعي مجرد فرض لا يقول بوجوبه أحدٌ من

الأصوليين في الشبهات البدوية.

٧ - خلاصة ما أفاده المصنف في الحاشية في تصحيح قيام الأمارات والاستصحاب مقام القطع الموضوعي والطريقي بلحاظ واحد في التنزيل، من دون حاجة إلى لحاظين: الآلي والاستقلالي، كي لا يمكن الجمع بينهما: أن دليلي اعتبار الأمانة والاستصحاب ينزلان المؤدى والمستصحب منزلة الواقع بالمطابقة، فإذا نُزِلَا منزلة الواقع بالمطابقة نُزِلَ القطع بهما منزلة الواقع بالملازمة، فيترتب على القطع بهما ما يترتب على القطع بالواقع، فإذا قامت الأمانة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة، وقد نزل دليل اعتبار الأمانة هذا الوجوب الذي قامت عليه الأمانة منزلة الوجوب الواقعي بالمطابقة، فالقطع بهذا الوجوب التنزيلي يكون منزلاً منزلة القطع بالوجوب الواقعي بالملازمة، فيترتب عليه ما يترتب على القطع بالوجوب الواقعي من التصديق بدرهم في المثال المعروف. والمصنف وصف ما في الحاشية في الكفاية بالتكلف والتعسف.

أما وجه التكلف: فهو عدم الملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وبين القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع؛ إذ التنزيل الثاني ليس من قبيل اللازم البين ولا غير البين. وأما وجه التعسف: فهو لزوم الدور، بتقريب: أن تنزيل مؤدى الأمانة أو المستصحب منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع التعبدي منزلة العلم بالواقع؛ لكون الأثر مرتباً على المركب من الواقع والعلم به، والمفروض: أن تنزيل القطع التعبدي منزلة القطع بالواقع يتوقف على تنزيل المستصحب أو المؤدى منزلة الواقع، فيكون أحد التنزيلين موقوفاً على الآخر. هذا دور واضح.

٨ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - أقسام القطع خمسة.

٢ - وقوع الأمارات المعتبرة والاستصحاب من الأصول العملية مقام القطع الطريقي

المحض.

٣ - عدم وقوع الأمارات المعتبرة والأصول العملية مقام القطع الموضوعي مطلقاً.

٤ - عدم صحة أخذ القطع الموضوعي في موضوع نفس حكم متعلقه ولا في موضوع مثل حكم متعلقه، ولا في موضوع ضد حكم متعلقه.

٥ - صحة أخذ القطع الموضوعي في موضوع حكم مخالف لحكم متعلقه.

٦ - عدم صحة أخذ القطع الموضوعي المتعلق بالحكم في موضوع ذلك الحكم، أو في

الأمر الرابع^(١):

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، ولا مثله^(٢) للزوم اجتماع المثلين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين.

موضوع مثله أو ضده.

٧ - صحة أخذ القطع الموضوعي المتعلق بالحكم في موضوع مخالف ذلك الحكم.

امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

(١) الغرض من بيان هذا الأمر: بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام»، ولا فرق في ذلك بين أقسام القطع الموضوعي، فإن جميع هذه الأقسام الأربعة ممتنعة؛ للزوم الدور بتقريب: أن الحرمة - في المثال المذكور - موقوفة على العلم بها لكونه موضوعاً لها، وتوقف كل حكم على موضوعه بديهي، والعلم بها موقوف على وجودها قبل تعلق العلم بها؛ إذ لا بد من وجود حكم يتعلق به العلم أو الجهل، فالعلم موقوف على الحكم، وهو موقوف على العلم، وهذا دور ونتيجته: توقف الشيء على نفسه، فالحرمة موقوفة على نفسها وهو مستحيل.

(٢) يعني: لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع مثل ذلك كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام» بمثل تلك الحرمة المعلومة لا نفسها، بمعنى: أن الحرمة المجمعولة ثانياً ليست نفس الحرمة المجمعولة لذات الخمر أولاً؛ بل مثلها، وذلك للزوم اجتماع المثلين، وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين.

فقوله: «للزوم اجتماع المثلين» تعليل لعدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوع مثل هذا الحكم.

توضيح اجتماع المثلين - في المثال المذكور - أن العلم بحرمة الخمر إذا جعل موضوعاً لحرمة أخرى مثلها لزم اجتماع حكيمين متماثلين في موضوع واحد وهو الخمر واجتماع المثلين ممتنع.

وكذلك لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع ضد هذا الحكم؛ بأن يكون العلم بحرمة شيء موضوعاً لضد حرمة وهو حليته مثلاً، كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال»؛ للزوم اجتماع الضدين، بتقريب: أن الخمر المعلوم حرمتها إذا جعل لها حكم ضد الحرمة كالحلية لزم تعلق حكيمين متضادين - وهما الحرمة والحلية - بموضوع واحد وهو الخمر، ومن البديهي: امتناع اجتماع المتضادين في موضوع واحد،

نعم^(١)؛ يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.
وأما الظن^(٢) بالحكم: فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع

وقد أشار إليه بقوله: «ولا ضده؛ للزوم اجتماع الضدين».

(١) استدراك على ما ذكره من امتناع أخذ القطع بحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

وتوضيح ذلك بعد مقدمة قصيرة وهي: أن للحكم مراتب وهي: مرتبة الاقتضاء ومرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية ومرتبة التنجز.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما ذكر من عدم الإمكان إنما هو في الحكم الفعلي؛ بأن يكون العلم بالحرمة مثلاً موضوعاً لنفس هذه الحرمة الفعلية أو مثلها أو ضدها. وأما إذا كان الحكم المعلوم إنشائياً فلا مانع من أخذ القطع بالحكم بهذه المرتبة الإنشائية موضوعاً لنفس ذلك الحكم في المرتبة الفعلية، كأن يقال: «إذا علمت بإنشاء وجوب الجهر أو الإخفات أو القصر على المسافر وجبت عليك فعلاً هذه الأمور»، فيكون العلم بالحكم بمرتبته الإنشائية موضوعاً لنفس هذا الحكم بمرتبته الفعلية، وكذا الحال في المثل والضد، فيصح أن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر فالخمر حرام عليك فعلاً حرمة مماثلة»، أو «إذا علمت بحرمة الخمر إنشاءً يباح لك فعلاً شربه»، وكما إذا قال: «إذا علمت بإنشاء الحرمة لشرب التتن فهو ذلك حلال فعلاً»، ولا يلزم شيء من المحاذير المتقدمة من الدور أو اجتماع المثليين أو الضدين أصلاً لتعدد المرتبة.

ثم إن المناط في مثلية الحكم الذي تعلق به القطع هو: كون الحكم المماثل ناشئاً عن ملاك غير ملاك الحكم الذي تعلق به القطع.

وقد تحصل من كلمات المصنف «قدس سره» أمران:

الأول: عدم صحة أخذ القطع موضوعاً لحكم يكون نفس متعلقه ولا مثله ولا ضده.

الثاني: صحة أخذ القطع بمرتبة حكم موضوعاً لمرتبة أخرى من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده. هذه جملة مما يتعلق بأخذ القطع بحكم في موضوع ذلك الحكم أو مثله أو ضده، كما في «منتهى الدراية»، ج٤، ص ١٢٠.

(٢) الغرض من هذا الكلام: بيان حال الظن بالحكم، وأنه كالقطع به في استحالة أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم؛ ولكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه - إذا تعلق بحكم - موضوعاً لمثل ذلك ذلك أو ضده، لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، وتوضيحه: - على ما في «منتهى الدراية»، ج٤، ص ١٢١ - أن الظن بالحكم وإن كان

نفس ذاك الحكم المظنون، إلا إنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان.
 إن قلت^(١): إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً؛ بأن يكون الظن متعلقاً

كالقطع به في عدم جواز أخذ الظن به موضوعاً لنفس ذلك الحكم المظنون، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة»؛ للزوم الدور الذي عرفت تقريبه في القطع، إلا إن جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده ممكن، وذلك للفرق الواضح بين الظن والقطع، وهو: أن القطع لما كان موجباً لانكشاف الواقع بتمامه؛ بحيث لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلاً لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلاً كان أو ضدّاً كما لا يخفى.

وهذا بخلاف الظن بالحكم، فإنه لما لم يكن كاشفاً عن الواقع كشفاً تاماً، فلا محالة تكون مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون أو مضاداً له، فيصح أن يقال: إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بحرمة مماثلة للحرمة المظنونة، أو مباح. والضمير في «معه» راجع على الظن بالحكم، وكذلك الضمير «في مورده» راجع على الظن بالحكم.

(١) هذا إشكال على دعوى جواز الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده، نظراً إلى محفوظة مرتبة الحكم الظاهري مع الظن، فيكون ناظراً إلى ما ذكر من الفرق بين القطع والظن في إمكان أخذ الظن بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده، دون القطع. وحاصل الإشكال: هو عدم الفرق بين الظن والقطع، فكما لا يصح جعل مثل الحكم المقطوع أو ضده إذا كان فعلياً؛ لاستلزامه اجتماع المثليين أو الضديين، فكذلك لا يصح جعل مثل الحكم المظنون أو ضده فيما إذا كان الحكم المظنون فعلياً؛ لاستلزامه اجتماع الحكمين الفعلين المتماثلين أو المتضادين في موضوع واحد وهو محال، مثلاً: إذا كانت الحرمة المظنونة للخمر حكماً فعلياً له، فلا يعقل أن يؤخذ الظن بهذه الحرمة الفعلية موضوعاً لحرمة مماثلة أو للإباحة المضادة لها؛ لاجتماع المثليين أو الضديين؛ إذ الخمر مثلاً يصير ذا حكمين متماثلين أو متضادين. نعم؛ لا بأس بأخذ الظن بحكم فعلي لموضوع في موضوع حكم آخر مماثل له أو مضاد، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال أو حرام»، كما يمكن أخذ القطع بحكم لموضوع في موضوع حكم آخر كقوله: «إذا علمت بوجوب الصلاة فالتصدق واجب».

فالتحصل: أنه لا يصح أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو

بالحكم الفعلي لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده؛ لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل.

قلت^(١): يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى: أنه لو تعلق به القطع على ما هو

ضده؛ لكونه مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين كمورد القطع؛ النعل بالنعل.

(١) هذا جواب عن الإشكال المذكور. توضيح الجواب يتوقف على مقدمة: وهي: أن الفعلية تتصور على قسمين:

أحدهما: أن يكون الحكم بمثابة لو تعلق به العلم لتنجز على العبد، وصارت مخالفة موجبة لاستحقاق المؤاخذة عقلاً، مع عدم إرادة المولى أو كراهته به، وتسمى هذه المرتبة من الفعلية بالفعلية غير التامة، وتكون برزخاً بين الإنشائية التي لا يتنجز معها الحكم بقيام الحجة عليه، وبين الفعلية التامة التي يكون معها الإرادة والكراهة.

ثانيهما: أن يكون الحكم مقروناً بالإرادة والكراهة، فيكون تاماً في البعث والزجر، وتسمى هذه المرتبة بالفعلية التامة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الظن كالقطع بالنسبة إلى الحكم الفعلي التام، فكما لا يمكن أخذ القطع بالحكم الفعلي في موضوع مثله أو ضده فكذلك لا يمكن أخذ الظن بالحكم الفعلي التام في موضوع مثله أو ضده، فلا فرق بين القطع والظن كما عرفت في الإشكال.

وأما الفعلي غير التام: فيمكن أخذ الظن بحكم في موضوع مثله أو ضده؛ لأن الحكم المظنون إن كان فعلياً بالمعنى الثاني - وهو المقرون بالإرادة والكراهة - لكان تعلق الإرادة والكراهة بهذا الحكم الفعلي منافياً لتعلق إرادة أو كراهة أخرى به. وأما إذا كان المراد بالفعلية المعنى الأول - «أعني: لو تعلق به القطع لتنجز» من دون إرادة أو كراهة - فيمكن أن يؤخذ الظن بحكم في موضوع مثله أو ضده؛ إذ لا ضير حينئذ في اجتماع الحكيمين الفعليين - كما هو المفروض في المقام - مثلاً: إذا كانت الحرمة المظنونة للخمر فعلية - بمعنى: تنجزها بالقطع من دون كراهة الشارع - فلا بأس باجتماعها مع الإباحة أو الكراهة الفعلية.

فالمتحصل: أنه لا مانع من أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده، فإن الفعلي الذي تعلق به الظن وإن كان على فرض وجوده فعلياً، بمعنى: أنه حكم لو تعلق به العلم لتنجز، ولكنه غير منجز لعدم تعلق العلم به، والفعلي الذي قد

عليه^(١) من الحال لتنجز، واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك^(٢) لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن؛ بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى.

أخذ الظن موضوعاً له فعليّ منجز لتحقق موضوعه، فلا تنافي بينهما من جهة اختلاف المرتبة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) الضمير راجع على الموصول في «ما هو»، والمراد به: الحال يعني: أن الحكم المظنون فعلي بفعلية غير منجزة، وتنجزه يكون بالعلم به، بخلاف الحكم الثاني الذي موضوعه الحرمة المظنونة، فإنه حكم فعلي بفعلية منجزة، ولا تنافي بين الحكم المنجز وغيره حتى يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، وعلى هذا فعبارة المتن لا تفي بالمقصود، فالأولى سوقها هكذا: «قلت: إنما يمتنع أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم فعلي مثله أو ضده إذا كانت الفعلية في كليهما بمعنى واحد، وهو كون الحكم بحيث إذا تعلق به القطع لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة... وأما إذا اختلف معناها فيهما؛ بأن أريد بها في الحكم المظنون الفعلية غير المنجزة، وفي الثاني الفعلية المنجزة، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين لتعدد الرتبة فيهما.

(٢) أي: مع كون الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول - وهو أنه لو تعلق به العلم لتنجز - «لا يجب على» المولى «الحاكم» بهذا الحكم الفعلي «رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن» رفع جهله، «أو بجعل لزوم الاحتياط عليه»، يعني: لا يجب رفع عذر المكلف برفع جهله تكويناً مع الإمكان، أو بجعل وجوب الاحتياط عليه حفاظاً على الواقع فيما أمكن الاحتياط، كما في غير موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ «بل يجوز» مع عدم رفع عذره، وعدم جعل الاحتياط عليه «جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه» أي: إلى ذلك الحكم الفعلي «تارة، وإلى ضده أخرى».

ووجه الترفي بكلمة «بل»: أنه قد يكله المولى إلى الأصول العقلية بلا تصرف جديد، وهذا أو هن من جعل الأصل كوجوب الاحتياط كما لا يخفى.

وكيف كان؛ فلا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين؛ فيما لو جعل الظن بالحكم الفعلي غير التام موضوعاً لحكم فعلي مماثل أو مضاد للحكم المظنون، فيكون قوله: «بل يجوز» إشارة إلى آثار الفعلية بالمعنى الأول - وهو كون الحكم بمثابة لو علم به لتنجز - إذ بعد فرض عدم تعلق إرادة المولى أو كراهته به، وعدم وجوب رفع جهله تكويناً على المولى،

ولا يكاد يمكن مع القطع به^(١) جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم^(٢).

إن قلت^(٣): كيف يمكن ذلك وهل هو إلا إنه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين؟

ولا جعل وجوب الاحتياط على المكلف لا مانع من جعل أصل مرخص في الارتكاب، أو أمانة كذلك - مخطئة كانت أم مصيبة - إلى الحكم الواقعي الفعلي بهذا المعنى، فلا منافاة بين هذا الفعلي وبين جعل حكم آخر مثله أو ضده، وبهذا المعنى من الفعلية جمع المصنف بين الحكم الواقعي والظاهري كما سيجيء إن شاء الله تعالى فانتظر.

ويمكن أن يكون قوله: «ومع ذلك...» الخ إشارة إلى دفع ما ربما يتوهم من أن الحكم الذي تعلق به الظن إذا كان فعلياً؛ بحيث لو علم به لتنجز، فلماذا لا يرفع الحاكم عذر المكلف برفع جهله تكويناً لو أمكن كي يأتي به ويمثله، أو يجعل له الاحتياط فيما أمكن كي يدركه ولا يفوته؟

وحاصل الدفع: أنه لا يجب على الحاكم رفع ذلك الجهل، مع أن الحكم فعلي لا نقص فيه سوى أنه لم يتعلق به العلم ليتنجز؛ بل يجوز للحاكم جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة، وإلى خلافه أخرى؛ وذلك لحكمة مقتضية للجعل هي أهم من درك الواقع. (١) أي: بالحكم الفعلي يعني: لا يمكن مع القطع جعل حكم آخر مثله أو ضده.

والوجه في عدم إمكان جعل حكم آخر، مع تعلق القطع بالحكم هو: عدم كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع القطع؛ لانكشاف الواقع به فجعل حكم آخر معه مستلزم لاجتماع المثلين أو الضدين. بخلاف الظن، فإن رتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فجعله حينئذ غير مستلزم لاجتماع الضدين أو المثلين؛ لتعدد رتبهما باختلاف الفعلية فيهما.

(٢) لعله إشارة إلى عدم صحة فعلية الحكم بالمعنى الأول، أو إشارة إلى عدم إجدائها - بعد تسليمها - في دفع التنافي المذكور، نظراً إلى نظر العرف السطحي؛ وإن كان مجدداً في دفع التنافي عقلاً، لاختلاف رتبهما بحسب النظر العقلي الدقي.

(٣) يعني: كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعي فعلياً مع جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة وإلى ضده أخرى؟ وهل هو إلا مستلزم لاجتماع المثلين أو الضدين؟ المشار إليه بقوله: «ذلك» هو جعل حكم آخر يعني: كيف يمكن جعل حكم آخر يقتضيه أصل أو أمانة مؤدية إلى الحكم المظنون تارة وإلى ضده أخرى؟ وليس هذا إلا مستلزماً لاجتماع

قلت^(١): لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى^(٢) - أي لو قطع به من باب الاتفاق^(٣) لتجز - مع حكم آخر فعلي في مورده^(٤) بمقتضى الأصل أو الأمانة^(٥)، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به؛ على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي.

المثلين في صورة الإصابة، واجتماع الضدين في صورة الخطأ.

(١) دفع للإشكال المذكور، وحاصل الدفع: ما تقدم في الجواب عن الإشكال السابق من أن اختلاف معنى الفعلية مانع عن لزوم اجتماع المثلين أو الضدين؛ لأن الحكم الواقعي فعلي غير منجز، والحكم الآخر الذي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة أو بمقتضى دليل قد أخذ في موضوعه الظن بالحكم فعلي منجز، فلا تنافي بينهما.

(٢) أي: الفعلي غير التام.

(٣) أي: بدون عناية من المولى لرفع جهل المكلف، أو إيجاب الاحتياط عليه.

(٤) أي: في مورد الحكم.

(٥) أي: لعدم استلزامه اجتماع إرادتين أو إرادة وكرهية، فإن الفعلي غير التام بمقتضى الواقع لا ينافي الفعلي التام بمقتضى الأمانة والأصل. وبتعبير آخر: أن مؤدى الأمانة والأصل حكم فعلي، ويمكن أن يكون الحكم الواقعي فعلياً أيضاً بمعنى: تنجزه لو علم به، ولا منافاة بين الحكمين الفعليين إذا كانت فعلية أحدهما بهذا المعنى.

وكيف كان؛ فإن الحكم الفعلي غير التام لا ينافي حكم الأصل والأمانة، ولا حكماً أخذ في موضوعه الظن بالحكم الواقعي الفعلي غير التام. وضمير «به» راجع على الحكم، و«من التحقيق» بيان للموصول في «ما سيأتي».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من بيان هذا الأمر: بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

مثال الأول: كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام».

وجه الامتناع: لزوم الدور؛ لأن الحرمة موقوفة على العلم بها لكونه موضوعاً لها، والعلم بها موقوف على وجودها قبل العلم بها، فالعلم موقوف على الحكم، وهو موقوف على العلم، وهذا دور واضح.

ومثال الثاني: كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام مثل تلك الحرمة المعلومة».

وجه الامتناع: لزوم اجتماع المثلين وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين.
ومثال الثالث: كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال».

وجه الامتناع: لزوم اجتماع الضدين.

٢ - يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم - كالقطع بالحكم الإنشائي - في موضوع مرتبة أخرى منه - كالمرتبة الفعلية - كأن يقال: إذا علمت بإنشاء وجوب القصر على المسافر وجب عليك فعلاً القصر.

وكذا الحال في المثل والضد؛ بأن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر فالخمر حرام عليك فعلاً حرمة مماثلة»، أو «إذا علمت بحرمة الخمر إنشاءً يباح لك فعلاً شربه».

٣ - بيان حال الظن بالحكم وأنه كالقطع في استحالة أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم، ولكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده؛ لعدم لزوم محذور اجتماع المثلين أو الضدين، لأن القطع لما كان موجباً لانكشاف الواقع بتمامه؛ بحيث لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلاً لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلاً كان أو ضدًا.

هذا بخلاف الظن بالحكم، فإنه لما لم يكن كاشفاً عن الواقع كشفاً تاماً، فلا محالة تكون مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون أو مضاد له، فيصح أن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالخمر حرام مماثلة للحرمة المظنونة أو مباح».

٤ - وإشكال عدم الفرق بين الظن والقطع في استلزام كليهما لاجتماع المثلين أو الضدين، فكما لا يصح جعل مثل الحكم المقطوع أو ضده إذا كان فعلياً؛ لاستلزامه اجتماع المثلين أو الضدين، فكذلك لا يصح جعل الحكم المظنون أو ضده فيما إذا كان فعلياً؛ لاستلزامه اجتماع المثلين أو الضدين؛ مدفوع: بأنه لا مانع من أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده؛ لاختلاف الحكمين الفعلين.

فإن الفعلي الذي تعلق به الظن وإن كان على فرض وجوده فعلياً بمعنى: أنه لو تعلق به العلم لتنجز، ولكنه غير منجز؛ لعدم تعلق العلم به، والفعلي الذي قد أخذ الظن موضوعاً له فعلي منجز لتحقق موضوعه، فلا تنافي بينهما من جهة اختلاف المرتبة، فلا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين.

٥ - إن قلت: كيف يمكن أن يكون الحكم الواقعي فعلياً مع جعل أصل أو أمارة

الأمر الخامس^(١):

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والأموال الاعتقادية؛

مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى؛ إذ ليس هذا إلا مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدين؟ قلت: لا بأس باجتماع الواقعي الفعلي بالمعنى التعليقي مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة.

وجه عدم البأس: هو ما تقدم من اختلاف الرتبة بين الحكمين الفعلين، فلا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين؛ إذ يعتبر في استحالة اجتماع المثلين أو الضدين: اتحاد الحكمين المتماثلين أو المتضادين من حيث الرتبة أيضاً؛ كاتحادهما من حيث الزمان والموضوع ونحوهما كما في علم الميزان.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - عدم إمكان أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، ولا في موضوع مثل ذلك الحكم، ولا في موضوع ضده؛ للزوم الدور واجتماع المثلين أو الضدين، والكل محال عقلاً.

٢ - جواز أخذ القطع بحكم في مرتبة في موضوع نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده في مرتبة أخرى.

٣ - عدم أخذ الظن بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم.

٤ - إمكان أخذ الظن بحكم في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده.

في وجوب الموافقة الالتزامية

(١) الغرض من عقد هذا الأمر: هو التعرض لوجوب الموافقة الالتزامية وعدمه بعد حكم العقل بوجوب الموافقة العملية.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام من الالتزام فنقول: إنه لا شك في وجوب الالتزام بمعنى: الإيمان بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أي: الالتزام بكل ما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» من الأصول والفروع إنما هو من لوازم الإيمان بنبوته ورسالته «صلى الله عليه وآله وسلم»، وهذا مما لا نزاع فيه.

وإنما النزاع بوجوب الالتزام بمعنى: عقد القلب على الأحكام الشرعية؛ كالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الخمسة. ثم ما ذكره المصنف - حيث قال: في تفسير الموافقة الالتزامية: «والتسليم له اعتقاداً وانقياداً» - وإن كان ينطبق على المعنى الأول؛ إلا

بحيث كان له امثالان وطاعتان، إحداهما: بحسب القلب والجنان، والأخرى: بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً، أو لا يقتضي؟ فلا يستحق العقوبة عليه؛ بل إنما يستحقها على المخالفة العملية. الحق هو الثاني لشهادة الوجدان^(١) الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك،

إنه يريد منه الالتزام بالمعنى الثاني وهو عقد القلب؛ وذلك لخروج المعنى الأول عن محل النزاع قطعاً. هذا مخلص الكلام في تحرير ما هو محل الكلام في المقام.

ثم الفرق بين الموافقة العملية والموافقة الالتزامية هو: اختصاص الأولى بالأحكام الإلزامية كالوجوب والحرمة، هذا بخلاف الموافقة الالتزامية، فإنها لا تختص بالأحكام الإلزامية، بل تجري في غيرها.

وكيف كان؛ فيقع الكلام في أنه هل تجب الموافقة الالتزامية كما تجب الموافقة العملية عقلاً؛ «بحيث كان له امثالان وطاعتان، إحداهما: بحسب القلب والجنان، والأخرى: بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً، أو لا يقتضي؟».

فحاصل كلام المصنف في المقام هو: أن تنجز التكليف هل يقتضي عقلاً وجوب إطاعتين إحداهما: عملية والأخرى: التزامية، وحرمة مخالفتين كذلك أم لا يقتضي إلا وجوب إطاعة واحدة وهي العملية وحرمة مخالفة كذلك؟

وقد اختار المصنف عدم وجوب الموافقة الالتزامية حيث قال: «الحق هو الثاني» يعني: عدم اقتضاء تنجز التكليف وجوب الموافقة الالتزامية.

(١) هذا استدلال على ما اختاره المصنف من عدم اقتضاء تنجز التكليف لوجوب الموافقة الالتزامية. وحاصله: أن مناط استحقاق العقوبة - وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه - مفقود في المخالفة الالتزامية؛ إذ المفروض: أن الغرض من التكليف - وهو إحداث الداعي في نفس العبد إلى إيجاد ما فيه المصلحة الداعية إلى التشريع - متحقق على فرض الموافقة العملية وإن لم تتحقق الموافقة الالتزامية؛ لأن العقل لا يرى العبد الممثل عملاً تحت الخطر وإن لم يكن ملتزماً لحكم المولى اعتقاداً.

نعم؛ عدم التزامه اعتقاداً بتكليف المولى يوجب نقصانه عن كمال العبودية؛ لا انحطاطه عن أصلها؛ لكن النقصان عن مزايا العبودية وعدم الفوز بها لا يوجب استحقاق العقوبة، لما عرفت من أن سبب استحقاقها هو الهتك وعدم المبالاة بأحكام المولى، وهو مفقود في من يمثل أحكام المولى عملاً، ولا يوافقها التزاماً. وهذا ما أشار

واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن مستسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن^(١) كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده؛ لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيته التزاماً مع موافقته عملاً، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك^(٢): أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لو كان المكلف

إليه بقوله: «واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد...» الخ.

(١) كلمة «إن» وصلية، يعني: «وإن كان ذلك» أي: عدم التسليم والالتزام والانقياد «يوجب تنقيصه وانحطاط درجته» أي: العبد «لدى سيده» المطلع على حاله. هذا ما يظهر من كلام المصنف؛ ولكن الظاهر من الآيات والروايات هو لزوم الالتزام شرعاً. فمن الآيات: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِي وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ﴾^(١)، فإن الإيمان بالكتاب عبارة عن الالتزام بأحكامه أصولاً وفروعاً.

ومن الروايات: ما عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ قال: «الصلاة عليه والتسليم له في كل شيء جاء به»^(٢).

ومن المعلوم: أن أحداً لو قال: أنا ملتزم بأحكام النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» ولكن أوافقه عملاً لم يكن ممن يسلم له «صلى الله عليه وآله وسلم»؛ إلا إن الاستفادة من الآيات والروايات: هو لزوم الالتزام بالمعنى الأول أعني التسليم بكل ما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وهو خارج عن محل الكلام كما عرفت.

(٢) المقصود من هذا الكلام: هو عدم الملازمة بين وجوب الموافقة الالتزامية - على تقدير تسليمه - وبين وجوب الموافقة العملية وانفكاكهما في بعض الموارد، كما في دوران الأمر بين المحذورين، ضرورة: أن الموافقة القطعية العملية غير مقدورة للعبد مع تمكنه من الموافقة الالتزامية فيه؛ لإمكان الالتزام بما هو حكم الله تعالى في الواقعة؛ إذ لا يشترط في الموافقة الالتزامية معرفة الحكم الملتزم به بعينه؛ بل يكفي في تحققها معرفة الحكم ولو إجمالاً، فيعقد القلب عليه، فلا ملازمة بين الإطاعتين، فتجب الموافقة

(١) النساء: ١٣٦.

(٢) بحار الأنوار ٢: ٢٠٤ / ٨٨، عن المحاسن.

متمكناً منها^(١) لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعهما؛ كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت؛ وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

وإن أبيت^(٢) إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقة القطعية الالتزامية حينئذٍ ممكنة، ولما^(٣) وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الالتزام

الالتزامية، ولا تجب الموافقة العملية القطعية، ولا تحرم المخالفة كذلك، لعدم القدرة عليهما.

(١) أي: من الموافقة الالتزامية. قوله: «لامتناعهما» تعليل لعدم وجوب الامتثال القطعي العملي، وعدم الحرمة كذلك يعني: أن عدم القدرة أوجب ارتفاع الوجوب عن الموافقة العملية القطعية والحرمة عن المخالفة، كذلك قوله: «للتمكن» تعليل لقوله: «تجب» يعني: تجب الموافقة الالتزامية - ولو مع عدم التمكن من الموافقة العملية - للقدرة على الموافقة الالتزامية؛ بأن يلتزم بالحكم الثابت واقعاً وإن لم يعلم أنه خصوص الوجوب أو الحرمة؛ بل يكفي الالتزام بما هو عليه واقعاً.

(٢) المقصود من هذا الكلام: هو فرض عدم تمكن العبد من الموافقة الالتزامية كما لا يتمكن من الموافقة العملية، وذلك فيما إذا وجب الالتزام بحكم بخصوص عنوانه الخاص من الوجوب أو الحرمة، ولا يكفي الالتزام بالجامع بين الوجوب والحرمة، ولا بما هو الثابت بالواقع.

وبعبارة أخرى: وإن أبيت إلا عن لزوم الموافقة الالتزامية التفصيلية لم تجب حينئذٍ الموافقة الالتزامية في دوران الأمر بين المحذورين، وذلك لعدم تمكن المكلف منها؛ إذ المفروض: عدم كفاية الالتزام الإجمالي واعتبار العلم التفصيلي بالحكم الموجب؛ لانتفاء القدرة على كل من الموافقة الالتزامية والعملية، فتسقط الموافقة الالتزامية كالعلمية. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٣) عطف على قوله: «لما كانت»، وقد ذكر المصنف جملة من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، الأول: ما أشار إليه بقوله: «لما كانت موافقته...» الخ. والثاني: ما أشار إليه بقوله: «لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً». وحاصله: أنه لا يجب على المكلف الالتزام بشيء من الحكمين لا خصوص الوجوب ولا خصوص الحرمة؛ لإمكان أن يكون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، ومن

بضد التكليف عقلاً^(١) ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة^(٢)، مع^(٣) ضرورة: أن التكليف - لو قيل باقتضائه للالتزام - لم يكفد يقتضي إلا الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام به أو بضده تخيراً.

المعلوم: أن محذور الالتزام بضد الحكم الواقعي - وهو التشريع - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بحكم رأساً؛ بل لا محذور في عدم الالتزام، لارتفاع وجوبه بعدم القدرة عليه، فكما يكون الالتزام بحكم الله حسناً، فكذلك يكون الالتزام بغير حكمه تعالى قبيحاً؛ لأنه تشريع محرم.

(١) قيدٌ لمحذور الالتزام، والمراد من المحذور: هو التشريع.

(٢) قيد «ليس»، والمراد بمحذور عدم الالتزام به: هو المعصية.

(٣) هذا إشارة إلى اللازم الثالث من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، وحاصله: أنه يرد على وجوب الأخذ بأحدهما المعين من خصوص الوجوب أو الحرمة إشكالان:

أحدهما: محذور التشريع؛ لاحتمال كون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، وهو الذي أشار إليه بقوله: «فإن محذور الالتزام...» الخ.

ثانيهما: أن التكليف إذا اقتضى وجوب الالتزام فلا يقتضي إلا الالتزام بنفسه عيناً؛ لا الالتزام به أو بضده تخيراً.

والحاصل: أنه - بناءً على عدم كفاية الموافقة الالتزامية الإجمالية - لا بد من الالتزام بارتفاع وجوبها؛ كارتفاع وجوب الموافقة العملية.

وتوهم: أنه لا بد إما من وجوب الالتزام بكلا الحكمين في الدوران بين المحذورين - الوجوب والحرمة - لتوقف الموافقة القطعية الالتزامية عليه، أو الالتزام بأحدهما بالخصوص تخيراً؛ لإناطة الموافقة الاحتمالية به فاسد.

أما الأول: فلعدم معقوليته؛ إذ مع العلم بعدم كون أحدهما مراداً له «سبحانه وتعالى» لا ينقدح في نفس العاقل التزام جدي بكل واحد منهما بعينه، هذا مضافاً إلى استلزامه - بعد تسليمه - للمخالفة القطعية؛ لعلمه بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى.

وأما الثاني: فلدورانه بين المحذورين؛ لأنه إذا اختار الوجوب والتزم به بعينه، فإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب أيضاً، فلا بأس بهذا الالتزام، ولم يتوجه إليه محذور، وإن كان هو الحرمة فقد شرع ووقع في محذور التشريع. وكذا القول إذا اختار الحرمة والتزم بها، فالالتزام بأحد الحكمين عيناً إما واجب وإما حرام.

ومن هنا^(١) قد انقدح: إنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية^(٢) أو الموضوعية^(٣) في أطراف العلم لو كانت^(٤) جارية مع قطع النظر عنه. كما لا يدفع بها^(٥) محذور عدم الالتزام به؛ بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه

(١) يعني: ومن اقتضاء التكليف المعلوم وجوب الالتزام بنفسه وبعنوانه - بناءً على أصل الاقتضاء - دون التخيير بينه وبين ضده قد ظهر: أن وجوب الالتزام ليس مانعاً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، إذا كانت بنفسها - مع قطع النظر عن وجوب الموافقة الالتزامية - جارية فيها؛ بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالي، ولم يمنع عن جريانها مانع آخر.

والوجه فيه ما عرفته من سقوط وجوب الالتزام بامتناع امثاله.

وبالجملة: فبعد البناء على اختصاص وجوب الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلاً لا يكون وجوب الالتزام - فيما لا يعلم التكليف تفصيلاً - ثابتاً؛ حتى يمنع عن جريان الأصول.

(٢) كأصالة الإباحة فيما أمره بين الوجوب والحرمة؛ كالدعاء عند رؤية الهلال إذا فرض دوران حكمه الكلي بين الوجوب والحرمة.

(٣) كاستصحاب عدم تعلق الحلف لا فعلاً ولا تركاً بوطء المرأة المعيّنة في زمان معيّن، فيما إذا ترددت من وجب وطبها بالحلف من وجب ترك وطبها به.

(٤) فلو لم تجر فيها الأصول لمانع آخر غير وجوب الالتزام - كالعلم الإجمالي على قول أو المخالفة العملية - كان عدم جريانها مستنداً أيضاً إلى ذلك المانع؛ لا إلى وجوب الالتزام، فوجوب الالتزام ليس مانعاً عن جريان الأصول؛ «لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه» أي: عن وجوب الالتزام.

(٥) أي: بالأصول الحكمية والموضوعية. هذا إشارة إلى ضعف ما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره» في المقام؛ من دفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين بوسيلة الأصول العملية.

وحاصل ما أفاده الشيخ «قدس سره»: أنه فرق بين الأصول في الشبهة الحكمية، وبين الأصول في الشبهة الموضوعية - بناءً على لزوم الالتزام بالحكم - بأن الأصول الحكمية لا تجري في أطراف العلم الإجمالي؛ لأن جريانها موجب للمخالفة العملية. هذا بخلاف الأصول الموضوعية، فإنها تجري وتخرج مجراها عن تحت وجوب الالتزام؛ لأنها رافعة لموضوع وجوب الالتزام، وهو الحكم الذي يجب الالتزام به، مثلاً: المرأة المرددة بين من حرم وطبها بالحلف وبين من وجب وطبها به تخرج عن موضوع

حينئذ أيضاً إلا على وجه دائر^(١)؛ لأن جريانها موقوف على محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

حكمي التحريم والوجوب رأساً بوسيلة أصالة عدم تعلق الحلف وطبيها، وعدم تعلقه بترك وطبيها.

فلا يلزم من جريانها طرح الحكم ورفع عن موضوعه حتى يترتب عليه محذور عدم الالتزام به بسبب طرحه؛ بل يلزم من جريانها ارتفاع الموضوع، حيث إن الأصول الموضوعية ناظرة إلى موضوعاتها بإثباتها أو نفيها، ومن المعلوم: قصور أدلة الأحكام عن هذا النظر، حيث إنها في مقام الحكم للموضوع على فرض وجوده.

وعليه: فإذا جرى استصحاب عدم تعلق الحلف بوطء المرأة المعينة، أو استصحاب عدم تعلقه بتركه لم يكن ذلك طرحاً لدليل وجوب الوفاء باليمين؛ بل تخرج المرأة حينئذ عن المرأة التي تعلق بها، كما عرفت. فالأصول الموضوعية رافعة لموضوع وجوب الالتزام. هذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، وليس مخرجاً لمجره عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده الشيخ «قدس سره» من الفرق بين الأصول الحكمية والموضوعية.

(١) هذا ردّ من المصنف على الشيخ الأنصاري «قدس سره».

وحاصل ما أفاده المصنف في ردّ الشيخ الأنصاري: أن محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي - بناء على وجوب الالتزام - لا يدفع بإجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية؛ لأن جريان الأصل لدفع محذور عدم الالتزام بالتكليف مستلزم للدور؛ وذلك لأن جريان الأصل موقوف على عدم ترتب محذور في عدم الالتزام بالحكم الواقعي، بسبب جريان الأصل؛ إذ لو ترتب على عدم الالتزام به محذور لم تجر الأصول للعلم حينئذ بمخالفة بعضها للواقع.

وعدم المحذور موقوف أيضاً على جريانها: إذ المقصود: نفي المحذور بجريانها الرافع لموضوع وجوب الالتزام، فجريان الأصول موقوف على عدم المحذور، وعدم المحذور متوقف على جريانها.

فالمحصل: أن جريان الأصل يتوقف على عدم وجوب الالتزام؛ لأنه مناف له وعدم ثبوته يتوقف على جريان الأصل فيلزم الدور.

اللهم إلا أن يقال^(١): إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاحتحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه؛ بل ولا في الالتزام بحكم آخر.

إلا إن الشأن^(٢) في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية.

(١) هذا استدراك على قوله: «كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به»، ودفع للدور المذكور، وتصحيح لكلام الشيخ الناظر إلى ارتفاع حكم العقل بلزوم الالتزام بالتكليف المحتمل.

وحاصل ما أفاده في هذا الاستدراك - على ما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ١٤١» - أن حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية إن كان منجزاً غير معلق على شيء؛ بأن يكون العلم الإجمالي بالتكليف علة تامة لفعليته الحتمية الموجبة لحكم العقل بلزوم الالتزام به كان للدور المذكور حينئذ مجال. وأما إذا كان حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية معلقاً على عدم مانع؛ كالترخيص في ارتكاب الأطراف وجعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم المعلوم بالإجمال ارتفع محذور عدم الالتزام بركة الأصول بدون غائلة الدور؛ لأن الأصول ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام؛ إذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الأصول.

وأما جريان الأصول: فلا يتوقف على شيء أصلاً فلا دور أصلاً.

ولهذا قال المصنف: «ومعه لا محذور فيه» أي: ومع الترخيص الكاشف عن عدم فعلية الواقع لا محذور في عدم الالتزام؛ بل ولا محذور في الالتزام بحكم آخر مغاير للحكم الواقعي، وهو الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصل؛ كالاتزام بحلية شرب التتن التي هي حكم فعلي ظاهري يقتضيه الأصل مع فرض حرمة واقعاً.

(٢) وحاصل الكلام في المقام: أنه لا إشكال في جريان الأصول من ناحية حكم العقل بلزوم الالتزام؛ لكون حكم العقل بلزوم الالتزام تعليقياً، لكن إنما الإشكال في جريان الأصول لأجل عدم مقتضي في أطراف العلم الإجمالي؛ وذلك لما ثبت في محله من اعتبار الأثر العملي في جريان الأصول؛ لأنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، فبدون الأثر العملي لا مقتضي لجرانها، ومن المعلوم: عدم ترتب أثر عملي على جريانها في المقام؛ لأن المكلف في موارد دوران الأمر بين المحذورين إما فاعل وإما تارك، وعلى كل واحد منهما يحتمل كل من الموافقة والمخالفة، فلا يوجب جريان الأصل أمراً زائداً

مضافاً: إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه^(١)؛ للزوم التناقض في مدلولها^(٢) على تقدير شمولها، كما ادّعاه شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه»، وإن كان^(٣) محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً.

على ما يكون المكلف عليه تكويناً من الفعل أو الترك، فلا أثر للأصول فيما دار حكمه بين الوجوب والحرمة.

وقد أشار إلى وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي بقوله: «مع عدم ترتب أثر عملي عليها».

(١) أي: لأطراف العلم الإجمالي. هذا إشارة إلى وجه آخر لعدم جريان الأصول، ومرجع هذا الوجه إلى قصور أدلة الأصول عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي.

وحاصل هذا الوجه: هو لزوم التناقض بين صدر أدلة الاستصحاب وذيلها، على فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي؛ لأن مقتضى مقتضى الصدر - وهو قولهم «عليهم السلام» -: «لا تنقض اليقين بالشك» - عدم جواز نقض اليقين بالطهارة، فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الذيل - وهو قولهم «عليهم السلام»: «لكن تنقضه بيقين آخر» - هو وجوب نقض اليقين بالطهارة بالعلم الإجمالي المذكور؛ لكونه فرداً ليقين آخر، ومن المعلوم: أن الإيجاب الجزئي - وهو النقض في الجملة - يناقض السلب الكلي وهو عدم نقض شيء من أفراد اليقين بالشك، مثلاً: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فاستصحاب طهارة كل منهما - بمقتضى عدم جواز نقض اليقين بها بالشك في نجاسة أحدهما - يناقض وجوب البناء على نجاسة واحد منهما بمقتضى العلم الإجمالي بها، ومع تناقض الصدر والذيل وعدم مرجح لأحدهما يسقطان معاً، فيبقى جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي خالياً عن الدليل.

(٢) أي: مدلول الأدلة.

(٣) أي: وإن كان ما ذكره الشيخ «قدس سره» «محل تأمل ونظر»؛ لإمكان أن تكون فعلية الأحكام الواقعية موقوفة على العلم التفصيلي، ويكون حال العلم الإجمالي حال الشبهة البدوية، كما التزموا به في مورد الشبهة غير المحصورة، فإنه مع العلم الإجمالي بوجود الحكم قد أذن الشارع بارتكاب الأطراف. وقال المصنف في تعليقه على الكتاب: بجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان ما هو محل الكلام من الالتزام: لا شك في وجوب الالتزام بمعنى التسليم والإيمان بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» من الأصول والفروع؛ لأنه من لوازم الإيمان بنبوته ورسالته، وإنما الكلام والنزاع في وجوب الالتزام بمعنى عقد القلب على الأحكام الشرعية؛ كالوجوب والحرمة ونحوهما من الأحكام الخمسة. ثم الفرق بين الموافقة العملية والموافقة الالتزامية هو: اختصاص الأولى بالأحكام الالتزامية دون الثانية.

٢ - هل تجب الموافقة الالتزامية كما تجب الموافقة العملية عقلاً؛ بأن يكون هناك امتثالان وطاعتان إحداهما: بحسب القلب والجنان، والأخرى: بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً؛ ولو مع الموافقة عملاً. أو لا؟ وقد اختار المصنف عدم وجوب الموافقة الالتزامية، واستدل عليه: بشهادة الوجدان؛ لأن مناط استحقاق العقوبة - وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه - مفقود في المخالفة الالتزامية. وما يظهر من بعض الآيات والروايات من وجوب الالتزام هو الالتزام بالمعنى الأول، الخارج عن محل الكلام؛ دون الالتزام بالمعنى الثاني.

٣ - إنه لا ملازمة بين وجوب الموافقة الالتزامية، وبين الموافقة العملية - بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية - وذلك لانفكاكهما في بعض الموارد كدوران الأمر بين المحذورين، حيث لا تجب الموافقة العملية لكونها غير مقدورة للمكلف، وتجب الموافقة الالتزامية لكونها مقدورة له.

نعم؛ لا يقدر المكلف على الموافقة الالتزامية أيضاً فيما إذا وجب الالتزام بكل حكم بعنوانه الخاص من الوجوب أو الحرمة أو نحوهما، فلا تجب حينئذ الموافقة الالتزامية في دوران الأمر بين المحذورين؛ لعدم قدرة المكلف على الموافقة الالتزامية، فتسقط كالموافقة العملية.

٤ - أن لزوم الالتزام - على تقدير لزومه - لا يكون مانعاً عن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالي، ولم يمنع عن جريانها مانع آخر كالمخالفة العملية. والوجه فيه ما عرفت؛ من سقوط وجوب الالتزام بامتناع أمثاله. نعم؛ لو كان هناك مانع آخر

عن جريانها كان عدم جريانها مستنداً إلى ذلك المانع لا إلى وجوب الالتزام.
 ٥ - الإشكال على ما ذكره الشيخ الأنصاري في المقام؛ من دفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين بوسيلة الأصول العملية الجارية، فتخرج هذه الأصول مجراها عن موضوع الحكم ففي المرأة المرددة بين من حرم وطبها بالحلف وبين وجب وطبها به تجري أصالة عدم تعلق الحلف بوطبها، وعدم تعلقه في ترك وطبها، وتخرج المرأة عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فينتفي الحكم بوجوب الالتزام بانتفاء موضوعه.

وحاصل إشكال المصنف عليه: أن إجراء الأصول لا يكاد يدفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي؛ لأن جريان الأصل مستلزم للدور؛ لأن جريان الأصل يتوقف على عدم المحذور، وعدم المحذور يتوقف على جريان الأصل.

٦ - ويمكن أن يقال في دفع الدور المذكور: إن للدور المذكور مجال إذا كان حكم العقل بلزوم الالتزام منجزاً غير معلق على شيء.

وأما إذا كان حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية معلقاً على عدم مانع؛ كالترخيص من الشارع في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي، فيرتفع محذور عدم الالتزام بركة الأصول بدون لزوم الدور؛ لأن الأصول حينئذ ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام؛ إذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الأصل.

إلا إن الشأن في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي؛ لعدم شمول أدلة الأصول أطراف العلم الإجمالي؛ «للزوم التناقض في مدلولها»، بتقريب: أنه لو شمل قوله «عليه السلام»: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» لأطراف العلم الإجمالي بأن كان كل من المشتبهين داخلاً في صدر الرواية؛ - لكونه مشكوك الحرمة - لزم أن يكون كل منهما حلالاً للشك في حرمة وحرماً للعلم الإجمالي بالحرمة، فيشمله الصدر والذيل فيلزم التناقض.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

٢ - بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية وجبت الموافقة الالتزامية؛ حتى مع عدم لزوم الموافقة العملية، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

٣ - جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما في تعليقه على الكتاب.

الأمر السادس^(١):

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي

في قطع القطع

(١) المقصود من عقد هذا الأمر السادس: هو التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنه لا فرق في حجية القطع الطريقي المحض بين قطع القطع وبين غيره. ثانيهما: أنه لا فرق في حجية القطع الطريقي بين الحاصل من المقدمات العقلية وبين غيره.

وقبل الخوض في البحث عن حال قطع القطع لابد من تحرير محل النزاع، وتعيين ما هو المراد من القطع.

فنقول: إن للقطع معنيين:

أحدهما: هو المعنى المبالغى؛ لأن القطع صيغة مبالغة كضرب مثلاً، فيكون بمعنى كثير القطع، كما تقتضيه صيغة المبالغة.

ثانيهما: بمعنى سريع القطع بمعنى: من يحصل له القطع من أسباب لا ينبغي حصوله منها، يعني: من يحصل له القطع من الأسباب غير المتعارفة. وكلمة القطع وإن كانت ظاهرة في المعنى الأول؛ ولكن المراد منه في المقام هو المعنى الثاني.

إذا عرفت ما هو المراد من قطع القطع فاعلم: أن المصنف يقول: لا تفاوت في نظر العقل فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً - وهي التنجيز عند الإصابة والتعذير عند الخطأ - بين أن يكون القطع حاصلًا من أسباب متعارفة ينبغي حصوله منها، أو غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها؛ لأن العقل يحكم بوجود متابعة القطع على كلا التقديرين.

فالقطع الطريقي المحض يكون حجة في نظر العقل، من دون فرق في ذلك بين أسبابه المتعارفة وغيرها؛ لأن المناط في ترتب آثار الحجية على القطع هو انكشاف الواقع تمام الانكشاف.

فالمحصل: أن موضوع حكم العقل بالحجية هو مطلق العلم سواء حصل من سبب ينبغي حصوله منه لمتعارف الناس، أم حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه للمتعارف. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

قوله: «عقلاً» قيد «للآثار» والمراد بالآثار العقلية المترتبة على القطع: هي تنجيز

حصوله منه؛ كما هو الحال غالباً في القطاع، ضرورة^(١): أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك^(٢)، وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

التكليف وإيجابه المثوبة على الطاعة عند الإصابة، وكونه عذراً عند الخطأ، وسببته لاستحقاق العقوبة على المخالفة عند الإصابة.

وجه التقييد بقوله: «غالباً»: هو إمكان حصول القطع للقطاع من الأسباب المتعارفة، التي ينبغي حصول القطع منها، فيكون القطاع كغيره من القاطعين في أنه لا إشكال في حجية قطعه، كعدم الإشكال في حجية قطع غيره.

(١) تعليل لقوله: «لا تفاوت»، وحاصله: أن العقل الحاكم بحجية القطع لا يفرق في اعتباره بين أفراده وأسبابه، فيرى تنجز التكليف بالقطع من أي سبب حصل؛ إذ المناط في الحجية عند العقل هو انكشاف الواقع، وهو حاصل للقطاع بحسب نظره كحصوله لغيره من القاطعين.

(٢) أي: حصل القطع من أمر لا ينبغي حصوله منه، والحاصل: أن العقل يرى عدم صحة اعتذار العبد عن مخالفة القطع بكونه حاصلًا من سبب غير متعارف، فلو كان القطع الطريقي المعتبر خصوص ما يحصل من الأسباب المتعارفة لكان هذا الاعتذار صحيحاً.

قوله: «وعدم صحة المؤاخذة» عطف على «تنجز التكليف»، وهو أثر آخر من آثار حجية القطع الطريقي وحاصله: أن القطع إذا أخطأ كان عذراً في فوات الواقع، وهذا الأثر مترتب على قطع القطاع.

قوله: «وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك» أيضاً عطف على «تنجز التكليف» يعني: أن العقل يرى عدم صحة احتجاج المولى على القاطع العامل بقطعه الحاصل من سبب غير متعارف بأنك لماذا عملت به مع حصوله من سبب غير متعارف؟ «ولو مع التفاته» أي: ولو مع التفات القاطع إلى كيفية حصول قطعه بأنه حصل من سبب غير متعارف؛ لأن المناط في حجيته عقلاً هو كشفه عن الواقع، وهذا المناط موجود في قطع القطاع. هذا كله في قطع القطاع إذا أخذ طريقاً إلى الحكم.

وأما إذا أخذ في موضوع الحكم فلا يكون حجة مطلقاً؛ بل إنه يتبع في اعتباره دليل ذلك الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه. هذا ما أشار إليه بقوله: «نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع».

نعم؛ ربما يتفاوت الحال^(١) في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتبع في عمومته وخصوصه دلالة دليله^(٢) في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه^(٣) بقسم في مورد^(٤)، وعدم اختصاصه^(٥) به في آخر على اختلاف^(٦) الأدلة، واختلاف

(١) أي: حال حجية القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، فقوله: «نعم؛ ربما...» الخ. استدراك على ما ذكره من عدم التفاوت في حجية القطع في نظر العقل بين أسبابه المتعارفة وغيرها، وحاصل الاستدراك: أنه قد يتفاوت حال حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم شرعاً، فلا يكون حجة مطلقاً أي: من أي سبب حصل وإن كان سبباً غير متعارف؛ بل إنما يكون حجة إذا حصل من سبب متعارف أو على وجه مخصوص، والمدار في عموم وخصوص سبب القطع الموجب لحجيته هو دلالة الدليل الذي أخذ القطع دخيلاً في موضوع الحكم؛ ولو كانت تلك الدلالة بمعونة القرائن التي منها مناسبة الحكم والموضوع.

(٢) أي: دليل الحكم. والضمير في عمومته وخصوصه راجع على السبب.

(٣) يعني: فربما يدل دليل الحكم على اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، لا من كل سبب، كما في العلم بالأحكام الشرعية - الناشئ من أدلة الفقه المعهودة - المأخوذ في موضوع جواز التقليد، فإن مطلق العلم بالأحكام الشرعية - ولو من الرمل والجفر - ليس موضوعاً لجواز التقليد؛ بل الموضوع له هو القسم الخاص من القطع.

(٤) أي: في مورد جواز التقليد.

(٥) أي: وعدم اختصاص الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاص في مورد آخر. وحاصل الكلام في المقام: أنه ربما يدل دليل الحكم في مورد آخر على عدم اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص؛ بل يدل على ترتب الحكم على الموضوع الذي حصل القطع به من أي سبب كان كالعلم بالأحكام الشرعية، فإنه موضوع لحرمة تقليد العالم بها لغيره، فإن دليل الحرمة يدل على أن موضوعها هو العلم بالأحكام من أي سبب حصل؛ إذ بعد فرض حصوله من أي سبب كان ليس العالم بها جاهلاً حتى يجوز له التقليد، والمفروض: أن القطع الطريقي المحض - من أي سبب حصل - حجة على نفس القاطع.

(٦) قيد لقوله: «ربما يدل...» الخ.

فالمتحصل: أن القطع المأخوذ في الموضوع يتفاوت الحال فيه، فقد يكون مطلق القطع

المقامات بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها^(١) من الأمارات. وبالجملة^(٢): القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب لا عقلاً - وهو واضح - ولا شرعاً؛ لما عرفت: من أنه لا تناله يد الجعل نفيًا ولا إثباتاً.

وإن نسب^(٣) إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية؛ إلا إن

مأخوذاً في موضوع الحكم، وقد يكون القطع الخاص من جهة السبب أو من جهة شخص القاطع مأخوذاً فيه. ومن يريد تفصيل ذلك فعليه الرجوع إلى الكتب المبسطة. (١) أي: وغير مناسبات الأحكام والموضوعات من الأمارات والقرائن التي يعتمد عليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الشرعية فاختلاف المقامات في عموم القطع الموضوعي وخصوصه قد يعرف بمناسبات الأحكام والموضوعات، وقد يعرف بغيرها من الأمارات كالقرائن الحالية والمقالية.

(٢) هذا تمهيد لبيان الأمر الثاني الذي تقدمت الإشارة إليه في أول البحث، وهو حجية القطع الطريقي المحض مطلقاً يعني: القطع الطريقي لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد أي: الأمر المقطوع به، ولا من حيث السبب الحاصل به القطع لا عقلاً وهو واضح بعدما تقدم من أن المنجزية والمعدنية أثران للقطع، لا يكاد ينفكان عنه «ولا شرعاً» بعدما تقدم من أن القطع مما لا تناله يد الجعل لا نفيًا ولا إثباتاً. فالقطع الطريقي من أي سبب حصل وبأي مورد تعلق من الموضوع والحكم التكليفي والوضعي ولأي شخص تحقق يكون حجة عقلاً وشرعاً.

في القطع الحاصل من المقدمات العقلية

(٣) هذا شروع في الأمر الثاني من الأمرين اللذين قد انعقد هذا الأمر السادس للتنبيه عليهما، وهو عدم التفاوت في حجية القطع الطريقي بين أن يكون حاصلًا من المقدمات العقلية وغيرها.

نعم؛ نُسب إلى بعض الأخباريين كالأمين الاسترابادي والسيد الجزائري وصاحب الحدائق «قدس سرهم»: أنه لا اعتبار بما إذا كان القطع حاصلًا من مقدمات عقلية؛ ولكن هذه النسبة غير ثابتة؛ إذ «مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة».

وحاصل ما أفاده المصنف في كذب النسبة هو: أن كلماتهم التي لا تساعد على النسبة إما ناظرة إلى منع الملازمة بين حكم العقل والشرع، فيكون رداً على القاعدة المشهورة أعني: «كلما حكم به العقل حكم به الشرع، وكلما حكم به الشرع حكم به

العقل»، فلا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، وبين حكم الشرع بوجوبه أو حرمة.

وإما في مقام عدم جواز الاستناد في الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية؛ لعدم إفادتها العلم. هذا مجمل الكلام في التوجهين اللذين يمكن حمل كلماتهم عليهما.

وأما التوجيه الأول: فقد ادعى المصنف صراحة كلام السيد الصدر المحكي عن شرح الوافية في ذلك، بدعوى: أن مراده من كلامه هو: إن العقل لا يدرك ما هو العلة التامة للحكم الشرعي؛ بل غايته أن يدرك بعض الجهات المقتضية له، ومن المعلوم: عدم كفاية ذلك في العلم بالحكم الشرعي؛ بل يتوقف - مضافاً إلى ذلك - على العلم بعدم مانع من جعله شرعاً، ولازم ذلك: انتفاء الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وأما التوجيه الثاني: فحاصله: - على ما سيأتي تصريح المحدث الاسترابادي «قدس سره» - أن العقل وإن أمكن أن يدرك بمقدماته جميع الجهات المقتضية للحكم الشرعي، لا أنها لا تفيد إلا الظن به دون القطع، والظن مما لا يجوز الاعتماد عليه، سواء حصل من المقدمات العقلية أو من غيرها. وهذان الكلامان لا ينافيان ما هو مورد البحث والكلام أعني: حجية القطع الطريقي المحض مطلقاً أي: ولو فرض حصوله من مقدمات عقلية فلا يتم حينئذ ما نسب إلى الأخباريين من التفاوت بين أسباب القطع؛ بأن لا يكون القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة، واختصاص الحجية بالقطع الحاصل من الكتاب والسنة، كما يظهر من عبارة المحدث الاسترابادي حيث قال: «الرابع: أن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم «عليهم السلام» - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها».

وحاصل الكلام في المقام: أنه يدل على عدم جواز الاعتماد على الظن، سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها مواضع ثلاثة من كلامه. وقد ذكر المصنف هذه المواضع.

الموضع الأول: قوله: «لا اعتماد على الظن المتعلق...» الخ وما ذكره صريح في عدم اعتبار الظن في أحكامه «تبارك وتعالى» إثباتاً ونفياً.

الموضع الثاني: قوله: «أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى».

الموضع الثالث: قوله: في فهرست فصول فوائده «الأول: في إبطال جواز التمسك

مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة؛ بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء، وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترابادي «رحمه الله» حيث قال - في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين «عليهم السلام» - : «الرابع: أن كل مسلك غير ذلك المسلك يعني: التمسك بكلامهم «عليهم الصلاة والسلام» إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها».

وقال في جملتها أيضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه: «وإذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم «عليهم السلام» فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ومن المعلوم: أن العصمة عن الخطأ أمر مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال؛ لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في الرسالة وقال في فهرست فصولها أيضاً: «الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه «تعالى شأنه»، ووجوب التوقف عند فقد القطع^(١) بحكم

بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه «تعالى شأنه»...»^(١) الخ.

(١) أي: مقتضى إطلاق القطع هو: اعتبار كل قطع تعلق بحكم الله تعالى، سواء كان ناشئاً من المقدمات العقلية أو من غيرها، فالمستفاد من مجموع كلمات المحدث الاسترابادي: أنه كان في مقام إثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في الأحكام الشرعية، وأن عدم جواز الخوض في المقدمات العقلية لأجل عدم إفادتها إلا الظن الذي لا يجوز الركون إليه في الأحكام الإلهية، وليس في مقام المنع عن حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية.

الله تعالى شأنه، أو بحكم ورد عنهم^(١) «عليهم السلام». انتهى.
وأنت ترى أن محل كلامه، ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع،
وإنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع^(٢).
وكيف كان^(٣)؛ فلزوم اتباع القطع مطلقاً^(٤)، وصحة^(٥) المؤاخذة على مخالفته

(١) أي: عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام»، ومن المعلوم: أن الحكم الذي ورد
عنهم «عليهم السلام» هو أيضاً حكم الله تعالى، فلا معنى للعطف بكلمة أو إلا إن
يقال: أن المراد بالأول هو حكم الله تعالى الثابت بالكتاب، والمراد بالثاني: هو حكمه
تعالى الثابت بالسنة.

(٢) كما هو ظاهر مواضع من كلامه. وصريح قوله: «ووجوب التوقف عند فقد
القطع بحكم الله تعالى»، فالمستفاد من مجموع كلماته هو: أنه في مقام منع حجية ما
عدا القطع من غير النقل، وليس بصدد التفصيل في حجية القطع بالحكم الشرعي بين ما
يحصل من مقدمات عقلية وبين غيره؛ بأن يقول بحجية الثاني دون الأول؛ كي يتم
التفصيل المنسوب إلى الأخباريين.

ويؤيد ذلك دليله الخامس حيث قال فيه: «إنه قد تواترت الأخبار عن الأئمة «عليهم
السلام» بأن مراده تعالى من قوله: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ومن
نظائرها من الآيات الشريفة: أنه يجب سؤالهم في كل ما لا نعلم»، فإن هذا الكلام
يشعر بعدم وجوب السؤال منهم «عليهم السلام» فيما علمناه؛ ولو كان العلم حاصلًا
من مقدمات عقلية.

(٣) أي: سواء صحت نسبة التفصيل في حجية القطع إلى الأخباريين أم لا، فالحق
هو حجية القطع الطريقي مطلقاً.

(٤) أي: من أي سبب حصل وفي أي مورد كان ولأي شخص حصل، فلا فرق في
حجية القطع بين قطع القطاع الحاصل من سبب لا ينبغي حصوله منه، وبين غيره، وكذا
لا فرق في الحجية بين القطع الناشئ من المقدمات العقلية وبين غيره.

(٥) عطف على «لزوم»، فيكون من آثار القطع عقلاً كلزوم متابعة القطع، ومن آثاره:
كون العبد معذوراً عند الخطأ، وقد أشار إليه بقوله: «وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً»،
فقوله: «عقلاً» قيد لـ «آثاره».

فحاصل الكلام في المقام: أن القطع الطريقي حجة عقلاً مطلقاً أي: سواء حصل من
الأسباب المتعارفة وغيرها، أو من المقدمات العقلية وغيرها، ولأي شخص حصل وبأي مورد

عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً بما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل.

فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك^(١) في الشريعة من^(٢) المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي؛ لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو إجمالاً^(٣)، فتدبر جيداً.

تعلق، فلا بد فيما يوهم عدم حجية القطع الطريقي من الموارد التي تعرض لبعضها الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل؛ من حمله على عدم حصول القطع التفصيلي بالحكم الفعلي حتى يكون حجة، وإلا فحجية القطع كما عرفت من الأحكام العقلية المستقلة التي لا تقبل التخصيص كما قرر في محله؛ كما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ١٥٧.

(١) أي: خلاف اعتبار القطع مطلقاً.

(٢) متعلق بقوله: «فلا بد» يعني: لا بد من المنع عن حصول القطع بالحكم الفعلي في الموارد الموهمة له.

(٣) يعني: ولو منعاً إجمالياً؛ بأن يُمنع العلم بالحكم الفعلي بمنع بعض ما له دخل في حصوله؛ بأن يقال: إن شرط فعليته - وهو إما كذا وإما كذا - مفقود، أو أن المانع عن فعليته - وهو إما كذا وإما كذا - موجود لأن العلم حاصل، لكنه ليس بحجة، فالمقدمة الممنوعة مرددة بين أمرين أو أمور، وليست معينة، وهذه التكاليف إنما هي لأجل عدم تعقل انفكاك الحجية العقلية عن القطع الطريقي؛ كما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ١٦٠.

وقد أضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - المراد من قطع القطاع: ما يحصل من أسباب لا ينبغي حصوله منها لا بمعنى كثير القطع، والمصنف يقول: بحجية القطع الطريقي مطلقاً، من دون فرق بين قطع القطاع وغيره؛ لأن العقل يحكم بوجود متابعة القطع على التقديرين؛ إذ المناط في الحجية وترتب آثار الحجية على القطع هو: انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، وهذا المناط موجود في قطع القطاع. هذا فيما إذا كان القطع طريقياً محضاً.

وأما القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً: فيتفاوت الحال فيه، فلا يكون حجة مطلقاً؛ بل تابع لدليل الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه.

فقد يكون المأخوذ في الموضوع مطلق القطع، كما إذا كان الحكم عقلياً، وقد يكون

الأمر السابع^(١):

أنه قد عرفت: كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا.

المأخوذ في الموضوع هو الخاص سبباً أو شخصاً؛ بأن يكون القطع حاصلًا من سبب خاص أو لشخص خاص.

٢ - في القطع الحاصل من المقدمات العقلية: يقول المصنف: بعدم التفاوت في حجية القطع الطريقي المحض بين أن يكون حاصلًا من المقدمات العقلية وغيرها. نعم؛ نسب إلى الأخباريين: أنه لا اعتبار بما إذا كان حاصلًا من المقدمات العقلية، ولكن هذه النسبة غير ثابتة؛ لأن كلماتهم إما ناظرة إلى منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى: أنه لا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قبحه وبين حكم الشرع بوجوبه أو حرمة.

وإما في مقام عدم جواز الاستناد في الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية، كما يظهر هذا من مجموع كلمات المحدث الاسترابادي؛ لأن المستفاد من كلماته: أنه كان في مقام إثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في الأحكام الشرعية، وأن المقدمات العقلية لا تفيد إلا الظن الذي لا يجوز الركون إليه في الأحكام الشرعية. وليس في مقام المنع عن حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية.

٣ - فلا بد فيما يوهم خلاف اعتبار القطع مطلقاً في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي؛ لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له، واعتبار العلم الإجمالي محل كلام كما سيأتي في الأمر السابع. فانظر.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - عدم الفرق في حجية القطع الطريقي بين قطع القطاع وغيره.
- ٢ - عدم الفرق في حجية القطع الطريقي بين حصوله من المقدمات العقلية وغيرها.
- ٣ - حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم تابع لدليل ذلك الحكم في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

في العلم الإجمالي

(١) المقصود من هذا الأمر السابع: هو التكلم حول العلم الإجمالي. وفيه مقامان: المقام الأول: في حجية العلم الإجمالي في إثبات التكليف، بمعنى: كونه منجزاً للتكليف كالعلم التفصيلي.

المقام الثاني: في اعتباره في مقام إسقاط التكليف، بمعنى: إسقاط التكليف بالامثال الإجمالي أي: الاحتياط بإتيان أطراف العلم الإجمالي. هذا مجمل الكلام في المقامين. وقبل الخوض في تفصيل الكلام فيهما ينبغي بيان أمرين:

الأول: بيان ماهو المراد من العلم الإجمالي في المقام، فنقول: إن المراد منه ليس العلم بالأفراد من العلم بالكلية، كما يقول به المنطقيون، وكذا ليس المراد من العلم الإجمالي العلم بالمعلول من العلم بالعلة كما يقول به الفلاسفة: ولا بمعنى الارتكازي الغير المتلفت إليه؛ بل المراد به: ما هو المصطلح عند الأصوليين وذلك يتضح بعد مقدمة وهي: أنّ التكليف يتوقف على أمرين:

أحدهما: ما يتعلق به التكليف الوجوبي كالصلاة، أو التحريمي كالخمر مثلاً. وثانيهما: من يتوجه إليه التكليف، وهو المكلف، ثم أضف إلى هذين الأمرين نفس التكليف، فهنا ثلاثة أمور: المتعلق، المكلف، التكليف.

ثم المكلف تارة: يعلم بالجميع، وهذا العلم منه يسمى بالعلم التفصيلي، وأخرى: لا يعلم بشيء منها، وهذا الجهل منه يسمى بالجهل البسيط، وثالثة: يعلم ببعضها دون بعض.

فتارة: يعلم بالتكليف فقط مثل: من يرى النبي في ثوب مشترك بينه وبين غيره، فإنه يعلم بوجوب الغسل فقط؛ لأن المكلف مردد بين شخصين كما أن المكلف به مردد بين غسل هذا أو غسل ذاك.

وأخرى: يعلم بالتكليف والمكلف ولا يعلم بمتعلق التكليف هل إنه صلاة الجمعة يومها أو صلاة الظهر؟

وثالثة: يعلم بالمكلف والمتعلق، ولا يعلم بالتكليف؛ كمن لا يعلم بأن حكم صلاة الجمعة هو الوجوب أو الحرمة؟.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد من العلم الإجمالي: هو أن يكون المعلوم مردداً بين أمرين أو أكثر، فيكون المعلوم مجملاً.

ومن هنا ظهر: أن اتصاف العلم بالإجمال يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه؛ لأن الإجمال في الحقيقة صفة للمعلوم لا للعلم.

الأمر الثاني: بيان الثمرة بين القولين: وهي جواز الاحتياط بترك الاجتهاد والتقليد على القول باعتبار العلم الإجمالي في المقامين، أي: مقام إثبات التكليف ومقام إسقاطه،

فهل القطع الإجمالي كذلك^(١)؟

فيه إشكال^(٢)، لا يعد أن يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع

وعدم جواز العمل بالاحتياط ووجوب الرجوع إلى الاجتهاد أو التقليد على القول بعدم اعتباره في المقامين.

(١) يعني: علة تامة لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي.

(٢) هذا إشارة إلى المقام الأول. وقد وقع الكلام بين الأعلام، وهناك أقول متعددة:

منها: أنه علة تامة لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي، بلا فرق بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة.

ومنها: أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فقط، وليس علة ولا مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية.

ومنها: أنه كالشك البدوي فتجري في أطرافه أصالة البراءة، كما يجري في الشبهة البدوية، كما يظهر من العلامة المجلسي «قدس سره».

ومنها: أنه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية.

ومنها: أنه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعة كما نسب إلى السيد ابن طاووس، مستدلاً بعموم «القرعة لكل أمر مشكل».

ومنها: ما اختاره المصنف بقوله: «لا يعد أن يقال... الخ، من أن العلم الإجمالي مقتض بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين، فلا ينافي الإذن في مخالفتها ظاهراً. وتوضيح ما أفاده المصنف في وجهه يتوقف على أمور من باب المقدمة:

الأمر الأول: أن العلم لا يكون منجزاً إلا إذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية من جميع الجهات.

الأمر الثاني: أن الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية إنما هو بالالتزام بأن الحكم الواقعي فعلي؛ لكن لا من جميع الجهات الذي عبر عنه: بأنه لو علم به لصار فعلياً وتنجز، فيكون حينئذ كل من الأصل والأمانة مانعاً عن فعلية الحكم الواقعي فيما إذا كان على خلاف الواقع. فإذا لم تقم الأمانة على الخلاف فقد ارتفع المانع فتنحقق الفعلية.

وكيف كان؛ فمع وجود الأصل أو الأمانة على خلاف الواقع لا يكون الواقع فعلياً

من جميع الجهات، وإنما يكون فعلياً من جهة دون جهة.

الأمر الثالث: أن مرتبة الحكم الظاهري - وهي الجهل بالواقع - محفوظة في موارد العلم الإجمالي؛ إذ كل من الطرفين مشكوك الحكم، فيكون مورداً للأمانة وموضوعاً للأصل لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، ويمكن حينئذ الإذن في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، ولا مانع من الترخيص إلا محذور منافاة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، وهذا التنافي لا يختص بالمقام؛ بل يعم الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية؛ إذ الإذن في الارتكاب مناف للحكم الواقعي، وسيأتي عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الجمع بينهما.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فيتضح لك ما ذهب إليه المصنف «قدس سره»؛ من عدم كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز؛ بل هو مؤثر في التنجيز بنحو الاقتضاء، بمعنى: أنه قابل للتخصيص في أطرافه كلاً أو بعضاً؛ إذ مع شمول دليل الأصل للطرفين وثبوت حكم ظاهري - كما هو مقتضى الأمر الثالث - لا يكون الحكم الواقعي المعلوم تام الفعلية - كما هو مقتضى الأمر الثاني - وعليه: فلا يكون العلم به منجزاً - كما هو مقتضى الأمر الأول -.

فالمحصل: أن العلم الإجمالي مقتض لتنجز التكليف، وليس علة تامة له، ولا كالشك بحيث لا يؤثر في التنجيز أصلاً؛ لكونه مؤثراً فيه بالوجدان مع عدم المانع؛ بحيث تصح مؤاخذه العبد على مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما ذهب إليه المصنف؛ من كون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف، وقد تركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار. قوله: «جاز الإذن» جواب «حيث» في قوله: «حيث لم ينكشف».

قوله: «احتمالاً» قيد «بمخالفته» وكذا قوله: «قطعاً»، يعني: جاز الإذن من الشارع بمخالفة التكليف احتمالاً، كما إذا أذن بارتكاب بعض الأطراف؛ بل يجوز الإذن في ارتكاب جميع الأطراف الموجب لجواز المخالفة القطعية، وهذه العبارة كالصريحة في نفي العلية التامة، وأن العلم الإجمالي مقتضٍ بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين.

وكيف كان؛ فقوله: «وليس محذور مناقضة مع المقطوع إجمالاً...» الخ شروع في الجواب عن المناقضة فلا بد أولاً من تقريب المناقضة، وثانياً من توضيح الجواب عنها.

بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة؛ بل الشبهة البدوية، ضرورة: عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته

وأما تقريب التناقض: فلأنه لا يمكن الإذن من الشارع بالمخالفة؛ وذلك لمنافاة إذن الشارع وترخيصه في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، كما إذا علم إجمالاً حرمة أحد شيئين، فإن الإذن في ارتكابهما ينافي الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال؛ لأن المفروض: أن الشارع لم يرفع يده عن الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال.

فلو قال: يجب عليك اجتناب الخمر المشتبه بين الإنياءين ويجوز لك شرب كليهما كان مناقضاً، وهو محال هذا غاية ما يمكن أن يقال: في تقريب المناقضة. وأما توضيح الجواب عنها: فلأنه لا مانع من الترخيص والإذن إلا منافاة الحكم الظاهري للواقعي، وقد تقدم إن هذا التنافي لا يختص بالمقام؛ بل يعم الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية؛ إذ الإذن في الارتكاب منافٍ للحكم الواقعي في جميع هذه الموارد.

وكيف كان؛ فهذا الجواب يرجع إلى النقض بالتخصيص في الشبهات الغير المحصورة والشبهات البدوية.

وحاصله: أن المناقضة هنا بين إذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، وبين العلم الإجمالي بالتكليف وجوباً أو حرمة بعينها موجودة بين الحكم الظاهري والواقعي في الشبهات الغير المحصورة والشبهات البدوية، من غير تفاوت بين المقامين، فإنه لو كان المشتبه بالشبهة البدوية مخالفاً للواقع - مثل أن يكون مشكوك الطهارة نجساً - كان قاعدة «كل شيء لك نظيف»^(١) الشاملة لهذا النجس مستلزماً للتناقض؛ لأن المولى لم يرفع اليد عن نجاسته؛ لكونه بولاً مثلاً. ومع ذلك: أجاز في ارتكابه، وكذا لو اشتبه النجس بين أفراد غير محصورة، وأجاز المولى ارتكاب بعض الأطراف، وكان في الواقع هذا الطرف الذي يرتكبه المكلف نجساً، أو ارتكب جميع الأطراف تدريجاً - على القول بجوازه - فإنه يوجب المناقضة، فما يدفع به محذورها هناك يدفع به محذورها هنا.

(١) المستند إلى الرواية الطويلة التي رواها عمار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام): تهذيب

بين الشبهات أصلاً، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان^(١) به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً^(٢) كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه^(٣) سابقاً ويأتي^(٤) إن شاء الله مفصلاً.

نعم^(٥)؛ كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة. فيوجب تنجز التكليف أيضاً^(٦) لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة

(١) خبر قوله: «فما به التفصي»، والمراد بالموصول هو الوجه الذي يجمع به بين الحكم الظاهري والواقعي.

(٢) قيد لقوله: «كان به التفصي».

(٣) أي: إلى ما به التفصي، وقد تقدمت الإشارة إليه في أواخر الأمر الرابع، حيث قال: «لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى...» الخ.

(٤) أي: يأتي في أوائل البحث عن حجية الأمارات، وخلاصة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري هو: حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، والظاهري على الفعلي الحتمي، فلا تنافي حينئذ بين الحكمين؛ بل هما من الخلافين اللذين يجتمعان.

(٥) هذا استدراك على ما ذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم الإجمالي؛ لمحفوظيتها في الشبهة البدوية وغير المحصورة، أنه يترأى منه: كون العلم الإجمالي حينئذ كالشك البدوي، فاستدرك على ذلك بقوله: «نعم» وحاصله: أن العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي في عدم الاقتضاء للتنجيز؛ بل هو مقتضى لتنجز التكليف بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك، وهذا هو القول الذي اختاره المصنف هنا، ولكن عدل عنه في بحث الاشتغال وفي حاشيته التي ستلى عليك.

(٦) أي: كالعلم التفصيلي، والضمير في «عنه» راجع على تنجز التكليف، يعني: فيوجب العلم الإجمالي تنجز التكليف كالعلم التفصيلي، بشرط عدم المانع عن تأثيره فيه، ففي المقام يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف إن لم يكن هناك مانع عنه عقلاً؛ كعدم القدرة على الاحتياط، كما في أطراف الشبهة غير المحصورة، حيث إن عدم القدرة على الاحتياط فيها مانع عقلي عن تنجز التكليف.

فقوله: «كما كان في أطراف كثيرة» إشارة إلى وجود المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

كما أن قوله: «كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها» إشارة إلى المانع الشرعي

غير محصورة، أو شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو^(١) ظاهر «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه».

وبالجملة^(٢): قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة، وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتجزؤ لا علة تامة.

وأما احتمال^(٣) أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية

يعني: إذن الشارع في ارتكاب الأطراف مانع شرعاً عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي. بمعنى: أن الشارع إذا أذن في الاقتحام في أطراف الشبهة المحصورة كان ذلك مانعاً شرعياً عن تنجز العلم الإجمالي، فمنافاة الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، مع احتمال وجود الحكم الواقعي في المقام كمنافاة الإذن في الشبهة البدوية، فالوجه الذي يدفع المنافاة هناك يدفعها في المقام أيضاً.

(١) أي: الإذن في الاقتحام؛ إذ ظاهر الرواية بقريئة قوله «عليه السلام»: «بعينه» - هو جواز ارتكاب الأطراف؛ لعدم معرفة الحرام بعينه منها.

(٢) المقصود من هذا الكلام: إثبات كون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف بما يترتب عليه من اللوازم؛ كعدم صحة المؤاخذة على المخالفة إذا لم تكن الأطراف منحصرة، أو كانت محصورة، ولكن أذن في الاقتحام فيها، فتنجيز العلم الإجمالي معلق على عدم المانع عقلاً أو شرعاً؛ فيكون مقتضياً للتنجيز، لا علة تامة. وضمير «صحتها» راجع على المؤاخذة، وضمير «حصرها» راجع على الأطراف. و«هو كون القطع» خبر لقوله: «قضية».

(٣) هذا إشارة إلى القول بالتفصيل في حجية العلم الإجمالي، وحاصل التفصيل: أن حجية العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وبنحو العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، وقد ذكرنا هذا القول في ضمن نقل الأقوال، والمصنف لم يتعرض إلا إلى قولين، وتقدم الكلام فيما اختاره في المقام، وهذا هو إشارة إلى قول آخر من تلك الأقوال، وقد أشار المصنف إلى رد هذا القول بقوله: «ضعيف جداً»، وحاصله: أنه لا وجه للتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة كذلك، بدعوى: الاقتضاء في الأولى والعلية في الثانية؛ وذلك لأن محذور الإذن في ارتكاب جميع الأطراف - وهو التناقض بين الترخيص وبين التكليف المعلوم إجمالاً الذي دعا الشيخ الأعظم وغيره إلى الالتزام بالعلية بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية - موجود

بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية، فضعيف جداً. ضرورة^(١): أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا^(٢) يكون عدم القطع بذلك معهما موجباً لجواز الإذن في الاقتحام؛ بل لو صح معهما الإذن في المخالفة

بعينه في الترخيص في بعض الأطراف أيضاً؛ لأن المعلوم بالإجمال إذا انطبق على مورد الإذن لزم التناقض أيضاً، غاية الأمر: أن التناقض في صورة الترخيص في جميع الأطراف قطعي، وفي صورة الترخيص في بعضها احتمالي، واحتمال صدور التناقض من العاقل - فضلاً عن الحكيم - كالقطع بصدوره في استحالته، فإذا جاز الإذن في ارتكاب بعض الأطراف جاز في الكل. وعليه: فيكون العلم الإجمالي مقتضياً مطلقاً، وبلا تفاوت بين الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ١٨١» مع تلخيص منا.

(١) تعليل لقوله: «ضعيف جداً»، ثم المراد بالمتناقضين: الحكم المعلوم بالإجمال، والحكم الظاهري الذي هو مقتضى الأصل يعني: أن احتمال ثبوت المتناقضين من حيث الاستحالة كالقطع بثبوت المتناقضين، وذلك في الإذن في ارتكاب جميع الأطراف الموجب للإذن في المعصية القطعية، فكما أن مناقضة الحكم الإلزامي المعلوم إجمالاً للترخيص في جميع الأطراف ضرورية، فكذلك مناقضته للترخيص في بعض الأطراف. (٢) هذا متفرع على التساوي بين المناقضة القطعية وبين المناقضة الاحتمالية في الاستحالة.

وحاصل الكلام في المقام: أن مجرد عدم القطع بالمناقضة في الإذن بارتكاب بعض الأطراف لا يوجب جواز الإذن فيه؛ بل يكون احتمال التناقض كالعلم به في الاستحالة، فلا يجوز الإذن في ارتكاب شيء من الأطراف، والمشار إليه في قوله: «بذلك» هو ثبوت المتناقضين، وضمير «معهما» راجع على الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية. وفي بعض النسخ «معها»، فمرجع الضمير حينئذ: المناقضة الاحتمالية المستفادة من العبارة. وكيف كان؛ فلا فرق بين احتمال ثبوت المتناقضين اللازم من المخالفة الاحتمالية، وبين القطع بثبوت المتناقضين اللازم من المخالفة القطعية في الاستحالة؛ إذ كما نقطع بأن المولى لا يتناقض في حكمه كذلك لا نحتمل أن يتناقض المولى؛ إذ التناقض المحتمل مثل التناقض المقطوع في الاستحالة، فما كان مستلزماً لاحتمال تناقض المولى - كالإذن في المخالفة الاحتمالية - مثل ما كان مستلزماً للقطع بتناقض المولى كالإذن في المخالفة القطعية - مستحيل، فقد تبين أن التناقض المحتمل كالتناقض المتيقن غير متصور بصدوره

الاحتمالية صح في القطعية أيضاً فافهم^(١).

ولا يخفى: أن المناسب^(٢) للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التجز بنحو الاقتضاء لا العلية

عن المولى، فالنتيجة أنهما من وادٍ واحد، فلا وجه للتفصيل.

(١) لعله إشارة إلى الفرق بين الإذن في بعض الأطراف، وبين الإذن في جميع الأطراف؛ والفرق بينهما لوجهين:

الأول: أن الإذن في جميع الأطراف إذن في المخالفة القطعية، فلا يقع مورداً لتصديق العبد لما يرى من المناقضة، هذا بخلاف الإذن في بعض الأطراف، حيث إنه إذن في المخالفة الاحتمالية، فيمكن تصديق العبد جواز المخالفة الاحتمالية؛ لاحتمال كون الواقع في الطرف الآخر.

الثاني: أن الإذن في ارتكاب بعض الأطراف يمكن أن يكون بنحو جعل البدل عن الواقع؛ بأن يجعل الشارع الباقي - وهو البعض الآخر الذي لم يرتكبه المكلف - بدلاً عن الحرام الواقعي، كما هو مذهب من جوّز ارتكاب ما عدا ما يساوي مقدار الحرام الواقعي أو أزيد كالمحقق القمي «قدس سره» في القوانين، فلا محذور فيه حينئذ، وهذا بخلاف الإذن في جميع الأطراف، فإن الإذن كذلك ينافي حفظ الواقع.

(٢) المقصود من هذا الكلام: بيان ما يناسب من بحث العلم الإجمالي للمقام، الذي هو مقام البحث عن أحوال القطع، وللمقام الذي يبحث عنه في باب البراءة والاشتغال. وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للعلم الإجمالي كشف ناقص عن الواقع، فيكون علماً من جهة وجهلاً من جهة أخرى، فكل ما يعد من شؤون كونه علماً ينبغي البحث عنه في مبحث القطع، وكل ما يعد من شؤون كونه جهلاً وشكاً ينبغي البحث عنه في باب البراءة والاشتغال.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المناسب للمقام هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي في تجز التكليف بنحو العلية التامة، أو بنحو الاقتضاء، أو عدم تأثيره فيه أصلاً. وعلى القول بتأثيره فيه بنحو العلية التامة مطلقاً - يعني: بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك - لا يبقى مجال للبحث عنه في باب البراءة والاشتغال؛ لكونه حينئذ كالقطع التفصيلي في عدم إمكان التعبد بشيء من الأصول معه، وعلى القول بتأثيره فيه بنحو الاقتضاء؛ بأن يكون قابلاً لترخيص الشارع في أطرافه كلاً أو بعضاً، فيبحث عنه في باب الاشتغال عن وجود المانع وعدمه؛ إذ ورود الترخيص

شرعاً مانع عن تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف، فلا بد من القول بالبراءة حينئذ؛ لأن المانع مقتضى للبراءة، ومع عدم المانع لا بد من القول بالاشتغال والإتيان بجميع الأطراف.

وأما على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في تنجز التكليف أصلاً؛ بل إنه كالشك البدوي، فمقتضى الأصل هو البراءة فقط.

وكيف كان؛ فالمناسب للمقام - الذي هو مقام البحث عن أحوال القطع - هو البحث عن تأثير القطع في التنجيز بنحو العلية التامة، المستلزم لوجوب الموافقة القطعية، أو بنحو الاقتضاء المستلزم لحرمة المخالفة القطعية؛ لا أن يجعل وجوب الموافقة القطعية في باب - أعني: باب الاشتغال والبراءة - وحرمة المخالفة القطعية في باب آخر - أعني: بحث القطع - كما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث جعل البحث في المقام في حرمة المخالفة القطعية، وفي البراءة والاشتغال في وجوب الموافقة القطعية، فما أفاده المصنف في المقام تعريض بالشيخ الأنصاري بوجهين:

الأول: أنه تكلم في العلم الإجمالي من مباحث القطع عن حرمة المخالفة القطعية وأوكل البحث عن وجوب الموافقة القطعية أو كفاية الموافقة الاحتمالية إلى مباحث الاشتغال. وحاصل تعريض المصنف به: أن المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك في مباحث القطع لرجوعهما إلى تنجيزه، فلا وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه إلى البراءة والاشتغال اللذين موضوعهما الشك.

الثاني: أن الشيخ «قدس سره» تعرض لعلية العلم الإجمالي لكل من حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين في بحث الاشتغال، حيث عقد للشبهة المحصورة مقامين: فقال: «أما المقام الأول: فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن بعض جوازها، لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها»^(١).

وقال في المقام الثاني: «فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور...»^(٢) الخ.

وحاصل التعريض به: أنهما من آثار العلم لا الشك، فالمناسب هو البحث عنهما هنا

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٠٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢١٠.

هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً، وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك^(١) أصلاً كما لا يخفى. هذا^(٢) بالنسبة إلى إثبات التكليف أو تنجزه به.

وأما سقوطه^(٣) به بأن يوافقه إجمالاً: فلا إشكال فيه في التوصليات، وأما في

وما يناسب البحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلاً أو شرعاً في بعض الأطراف أو كلها، بعد البناء على أن العلم الإجمالي مقتضى لكلتا المرتبتين، كما أنه لا وجه للبحث عن الترخيص بعد البناء على عليته التامة للتنجيز مطلقاً.

فالمحصل: أنه بناءً على تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث في الاشتغال عن وجود المانع وعدمه، وبناءً على عدم تأثيره مطلقاً يبحث في البراءة عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

وكيف كان؛ فكل ما يعدّ من شؤون العلم كاستحقاق العقوبة على مخالفته يناسب البحث عنه هنا، وكل ما يعدّ من شؤون الجهل ينبغي البحث عنه في باب البراءة والاشتغال.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان مناسبة بحث العلم الإجمالي بالنسبة إلى المقامين. ولكن ما ذكره المصنف من الفرق بين المقامين هو أنسب وأصحّ فتدبر.

(١) أي: في بحث البراءة والاشتغال.
(٢) أي: ما تقدم إلى هنا من كون العلم الإجمالي علة تامة أو مقتضياً إنما هو بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به. وبقي الكلام في المقام الثاني، وهو اعتبار العلم الإجمالي في مقام إسقاط التكليف به.

(٣) أي: سقوط التكليف بالعلم الإجمالي. هذا إشارة إلى المقام الثاني من الكلام في العلم الإجمالي.

في الامثال الإجمالي

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي بيان أمور:

منها: أن الواجب على قسمين:

أحدهما: هو الواجب التوصلي. وهو ما لا يتوقف امثاله على قصد القربة، ولا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة.

ثانيهما: هو الواجب التعبدي وهو ما يحتاج امثاله وسقوط التكليف فيه إلى قصد

القربة والإطاعة، فالفرق بينهما: أن الغرض من الأول: هو مجرد تحقق الأمور به كيف اتفق. هذا بخلاف الثاني، فإن الغرض منه لا يحصل إلا بإتيان الواجب بقصد القربة والإطاعة.

ومنها: أن المكلف تارة: يتمكن من الامتثال التفصيلي، وأخرى: لا يتمكن منه. ومنها: أن الاحتياط في كل منهما تارة: يحتاج إلى التكرار، وأخرى: لا يكون كذلك.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط، فيما إذا تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، وكان الاحتياط مستلزماً للتكرار، وكان الواجب تعدياً.

وأما إذا لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، وكان الواجب توصلياً ولم يكن الاحتياط محتاجاً إلى التكرار: فلا إشكال في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي.

وحاصل الكلام في المقام: أنه مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال هل يكفي العلم الإجمالي بالامتثال؛ بأن يحتاط في أطراف العلم الإجمالي أم لا؟ فإذا علم مثلاً بوجوب أحد الأمرين إما الظهر وإما الجمعة في الشبهة الحكمية، أو بوجوب الصلاة إلى إحدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة في الشبهة الموضوعية، فهل يكفي العلم الإجمالي بالامتثال بإتيان كل من الظهر والجمعة في المثال الأول، أو بإتيان الصلاة إلى كل من الجهات الأربع في المثال الثاني، مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال باستعلام الحال؛ إما بالفحص والتتبع، أو بالسؤال عن الموضوع ومعرفة الواجب بعينه على التفصيل والإتيان به بخصوصه، أم لا يكفي إلا عند تعذر العلم التفصيلي به.

توضيح بعض العبارات قوله: «فلا إشكال فيه في التوصليات»، يعني: فلا إشكال في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي في التوصليات، وهي التي يكون المطلوب فيها نفس وجودها في الخارج بأي داع كان؛ إذ الغرض من التوصلي يحصل بمجرد حصوله في الخارج كيفما اتفق، سواء علم حين الإتيان به أنه هو الواجب بخصوصه أم لم يعلم، قصد الإطاعة أم لم يقصد، توقف على التكرار أم لا.

«وأما في العباديات»: ففيها موضعان للكلام: الأول: في الاحتياط الذي لا يحتاج إلى التكرار. والثاني: في الاحتياط الذي يحتاج إلى التكرار. وقد أشار إلى الموضوع الأول: بقوله: «وأما في العبادات: فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار...» بمعنى: أن

العباديات: فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر؛ لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها. مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها؛ كقصد الإطاعة والوجه والتميز

الاحتياط في العبادات إذا لم يتوقف على التكرار فلا إشكال في سقوط التكليف به، كما إذا ترددت العبادة - كالصلاة - بين عشرة أجزاء وتسعة، فإن الاحتياط فيها يتحقق بإتيان عشرة، ولا يتوقف على التكرار، ويسقط التكليف به، سواء كان المشكوك فيه جزءاً أم شرطاً. فالمشار إليه في قوله: «فكذلك» هو نفي الإشكال عن سقوط التكليف بالاحتياط «فيما لا يحتاج إلى التكرار». قوله: «لعدم الإخلال...» الخ تعليل لمشروعية الاحتياط في العبادات إذا لم يتوقف على التكرار، وعدم الإشكال في سقوط التكليف به.

وحاصل الكلام في المقام: أنه إذا أتى بالأكثر، فلا يقدر ذلك في الامتثال وسقوط الأمر؛ لعدم كونه موجبا للإخلال بما يعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة من القيود التي لا يعقل أن تؤخذ في نفس العبادة، كقصد القربة والوجه، والتميز، لتأخرها عن الأمر ولنشوتها عنه، فكيف يمكن أخذها في موضوع الأمر؟

نعم؛ يكون الاحتياط مخللاً بقصد الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المشكوك فيه؛ إلا إن دخل قصدها في حصول الغرض من العبادة في غاية الضعف والسقوط. وعلى هذا: فلا إشكال في مشروعية الاحتياط في العبادات فيما لا يلزم منه التكرار كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ١٨٧» مع توضيح وتصرف متأ.

قوله: «فإنه نشأ» تعليل لقوله: «لا يمكن أن يؤخذ».

قوله: «كقصد الإطاعة» مثال لما يعتبر قطعاً في حصول الغرض من العبادة، ولا يمكن أخذه في نفس العبادة. «والوجه والتميز» مثالان لما يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها، مع عدم إمكان أخذهما في نفس العبادة.

قوله: «فيما إذا أتى بالأكثر» متعلق بقوله: «لعدم الإخلال».

وحاصل الكلام: أن الاحتياط في العبادة - إذا لم يلزم منه تكرار - لا مانع عنه أصلاً؛ لأنه ليس مخللاً بشيء مما يعتبر في نفس العبادة من الأجزاء والشرائط، إذ المفروض: الإتيان بتمامها ضرورة: إمكان قصد القربة وإمكان قصد الوجه والتميز أيضاً، وما يلزم إخلاله كقصد جزئية المشكوك فيه لا يكون موجبا للإخلال في نفس العبادة، كما أشار إليه بقوله: «ولا يكون إخلال».

فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذٍ إلا لعدم إتيان ما احتمال جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها^(١) في حصول الغرض ضعيف^(٢) في الغاية، وسخيف إلى النهاية.

(١) أي: الجزئية. هذا دفع توهم بتقريب: أن دخل قصد جزئية المشكوك فيه في حصول الغرض على فرض جزئيته واقعاً مانع عن الامتثال الاحتياطي بإتيان الأكثر؛ لكونه مخللاً بالقصد المزبور ومفوّتاً له.

(٢) دفع للتوهم المذكور وحاصله: أن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض في غاية الوهن، فالإخلال بقصد الجزئية لا يضر بالاحتياط أصلاً. والوجه في وهن احتمال دخل قصد الجزئية في حصول الغرض هو: عدم الدليل على دخله في معلوم الجزئية، فضلاً عن محتملها؛ بل الدليل قائم على عدم اعتباره؛ لاقتضاء الإطلاقات المقامية لعدم الاعتبار، فقصد مشكوك الجزئية أو الشرطية حينئذٍ يكون تشريعاً محرماً.

وعلى فرض تسليم قصد الجزئية: فهو مختص بمعلوم الجزئية، وأما مع الجهل بها فلا دليل على اعتباره فيه؛ إذ لا إطلاق في دليله، والمتيقن منه هو صورة العلم بها. هذا تمام الكلام في الموضوع الأول، وهو ما لا يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار. وبقى الكلام في الموضوع الثاني، وهو ما يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار. وقد أشار إليه بقوله: «وأما فيما احتاج إلى التكرار فربما يشكل...» الخ، وفي هذا الموضوع الثاني: جهتان:

الأولى: في الامتثال الاحتياطي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

الثانية: في الامتثال الإجمالي، مع عدم التمكن من الإطاعة العلمية، وهي ما سيأتي الكلام فيها.

وأما الجهة الأولى: - كالصلاة إلى جهتين أو أزيد في اشتباه القبلة، أو تمييز الثوب الطاهر عن المنتجس في اشتباه الثوب الطاهر بالمنتجس - فقد استشكل فيها بوجوه ثلاثة: الأول: أن الاحتياط المستلزم للتكرار مخلّ بقصد الوجه - وهو الوجوب، إذ يجب على المكلف أن يقصد الوجوب في الواجبات والندب في المندوبات - حيث إنه حين الإتيان بكل واحدة من الصلاتين لا يعلم بوجوبها حتى يقصد الوجوب؛ بل كل منهما محتمل الوجوب، فلا يمكن قصد الوجوب بالنسبة إلى واحدة منهما بعينها، مع أن قصد الوجوب دخيل في تحقق الامتثال حسب الفرض، ولا فرق في ذلك بين كون الاحتياط

وأما فيما احتاج إلى التكرار؛ فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثاً.

وأنت^(١) خير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين

المستلزم للتكرار في الشبهات الموضوعية كالمثالين المذكورين ونظائرهما، وبين كونه في الشبهات الحكمية؛ كدوران الوظيفة في بعض الموارد بين القصر والإتمام، مع التمكن في الجميع من إزالة الشبهة والامثال العلمي التفصيلي كما هو المفروض، فالنتيجة هي: عدم جواز الاحتياط؛ لأنه مفوّت لقصد الوجه.

الثاني: أن تكرار العبادة بالاحتياط يوجب الإخلال بالتمييز وهو إحراز عنوان الأمور به الواقعي؛ بأن يميز الواجب عن غيره.

والمعلوم في مورد التكرار: هو عدم العلم بكون هذا المأتي به هو الأمور به الواقعي؛ بحيث ينطبق عليه عنوان الأمور به الواقعي، ويكون هذا المأتي به مصداقه، فالتمييز كقصد الوجه يفوت في الامثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط.

الثالث: أن التكرار لعب وعبث بأمر المولى، ولا يكون إطاعة له بنظر العقلاء فالمحتاط بتكرار العبادة يعد لاعباً بأمر المولى عند العقلاء؛ إذ الواجب - في الأمثلة المذكورة - صلاة واحدة فلا وجه لتكرارها. وهناك وجوه لم يذكرها المصنف، واكتفينا بما ذكره المصنف رعاية للاختصار.

(١) هذا شروع في رد الوجوه الثلاثة المذكورة في كلام المصنف «قدس سره». وحاصل الكلام في ردّ الوجه الأول: أنه لا يلزم من التكرار إخلال بقصد الوجه حيث إن الداعي إلى فعل كل واحد واحد من المحتملين، أو المحتملات هو: الأمر المتعلق بالواجب، فإتيانه بكل منهما أو منها منبعث عن ذلك الأمر، فلا محالة يكون قاصداً للواجب، فقصد الوجه - أعني: الوجوب - موجود قطعاً وحينئذ: فيقصد الوجوب بنحو الغاية تارة: بأن ينوي «أصلي صلاة الظهر لوجوبها»، وبنحو الوصف أخرى: بأن يقصد «أصلي الصلاة الواجبة»، وعلى كلا التقديرين ليس التكرار مخللاً بقصد الوجه.

نعم؛ يكون التكرار مخللاً بالتمييز؛ لعدم تمييزه للمأمور به عن غيره، لأن احتمال انطباق الأمور به على كل واحد من المحتملين أو المحتملات موجود؛ ولكن عدم التمييز ليس مخللاً بالإطاعة ومانعاً عن صدق الامثال؛ إذ لا دليل على اعتباره، كما أشار إليه بقوله: «وا احتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف».

وحاصل ردّ اعتبار التمييز: أن إخلال الاحتياط بالتمييز وإن كان مسلماً، لكنه غير

على الواجب لوجوبه، غاية الأمر: أنه لا تعين له^(١) ولا تمييز، فالإخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف، لعدم^(٢) عين منه ولا اثر في الأخبار، مع أنه

قادح؛ لأن احتمال اعتباره ضعيف جداً كضعف اعتبار قصد الوجه.

قوله: «لوجوبه» متعلق بقوله، الإتيان، وتقريب لجعل قصد الوجه غاية.

(١) أي: لا تعين للمأمور به «ولا تمييز».

وحاصل الكلام: أنه لا إشكال من جهة قصد الوجه؛ بل الإشكال يكون من جهة التمييز؛ لعدم تمييز المأمور به عن غيره؟ والمراد من عدم تعين المأمور به الواقعي وعدم تمييزه عند المكلف وإن كان له تعين وتمييز في الواقع.

(٢) تعليل لقوله: «في غاية الضعف».

وحاصل الكلام في المقام: أن المصنف قد ذكر لضعف اعتبار التمييز وجهين:

أحدهما: قوله: «في غاية الضعف» حيث إنه خيرٌ لقوله: «واحتمال اعتباره» بتقريب: أن تمييز المأمور به غير لازم على المكلف حين الامتثال؛ وذلك لعدم الدليل على اعتباره في الأخبار.

وثانيهما: قوله: «مع أنه مما يغفل عنه غالباً»، وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: إن الشيء الذي يكون له دخل في الغرض على قسمين: تارة: يكون مما هو مركز في أذهان عامة الناس، وأخرى: لا يكون كذلك، بل مما يغفل عنه العامة، فإن كان من قبيل الأول لم يلزم على المتكلم بيانه لكفاية تنبيه العامة له وارتكازه لديهم في عدم فوات الغرض، فيصح الاعتماد على هذا الارتكاز، وعدم تعرض المتكلم لبيانه نظير اعتبار السلامة في البيع؛ فإنه مرتكز عند المتعاقدين، ولذا لا يصرح به في العقد ويكتفي في اعتبارها على هذا الارتكاز.

وإن كان من قبيل الثاني: لزم على المتكلم بيانه، وإلا لأخل بغرضه؛ إذ ليس هنا ارتكاز يعقد عليه عند عدم بيانه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن التمييز من القسم الثاني، لغفلة عامة الناس عن دخله في الغرض، فلو كان دخيلاً فيه لزم التنبيه عليه وإلا لأخل بالغرض اللازم استيفائه، وقد عرفت الإشارة إلى خلّو الأخبار عن اعتبار التمييز، فيحصل العلم حينئذٍ بعدم دخله في الغرض. هذا تمام الكلام في رد الوجه الثاني.

بقي الكلام في ردّ الوجه الثالث، وهو كون التكرار لعباً بأمر المولى وقد ردّ المصنف هذا الوجه بوجوه:

مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً.

وأما^(١) كون التكرار لعباً وعبثاً: فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي، إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى^(٢)، لا في كيفية إطاعته^(٣) بعد حصول الداعي إليها^(٤)، كما لا يخفى.

الأول: أن التكرار مطلقاً لا يكون لعباً بأمر المولى؛ بل التكرار الكثير يكون لعباً بأمر المولى كالصلاة إلى أكثر من أربع جهات في اشتباه القبلة.

الثاني: أن التكرار يمكن أن يكون لداع عقلائي يخرج عن اللغو والعبث، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي موجباً لمشقة أو مستلزماً لمنته؛ بحيث يكون التكرار أهون من تحملهما، فيكرر الصلاة لذلك، أو نحوه من الأغراض العقلانية المخرجة لتكرير العبادة عن اللغو والعبث، فلا يكون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى بعد انبعاث العبد عن أمره بالنسبة إلى جميع الأفراد.

الثالث: أن عدم صدق الإطاعة مع فرض اللعب بأمر المولى والاستهزاء به لا يختص بصورة التكرار؛ بل لا يصح المأتي به ولا يكون مجزياً حتى مع العلم التفصيلي بالمأمور به، أو عدم استلزام الاحتياط للتكرار؛ كدوران المأمور به بين الأقل والأكثر إذا أتى به مستهزئاً ولاعباً بالأمر.

وبعبارة واضحة: أنه إذا كان أصل العمل منبعثاً عن أمر المولى، ولم يكن له داع سواه غاية الأمر: أنه لاعب في طريق الإطاعة وكيفيتها، لا في نفس الإطاعة التي هي عبارة عن الانبعاث المترتب على بعث المولى، فالعبث في هذه المرتبة ليس قادحاً في تحقق الإطاعة.

فالمتحصل: أن التكرار ليس عبثاً أولاً، لإمكان اقترانه بغرض عقلائي، وعلى تقديره ليس عبثاً في نفس الإطاعة ثانياً؛ بل إنما هو كيفيتها، وهو غير قادح.

قوله: «وإلا لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً» يعني: وإن لم ينبه عليه لأخل بالغرض، كما نبهنا على لزوم التنبيه على ما يغفل عنه عامة الناس مع دخله في الغرض في بحث التعبد والتوصلي.

(١) شروع في ردّ الوجه الثالث وقد تقدم توضيح ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة.

(٢) أي: اللعب بأمر المولى هو الاستهزاء به، فالداعي إلى الفعل حينئذٍ شيطاني لا

رحماني.

(٣) أي: إطاعة الأمر، والضمير في «إذا كان» راجع على التكرار.

(٤) أي: إلى الطاعة، والمراد بالداعي إلى الطاعة هو الأمر.

هذا^(١) كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال. وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك^(٢) فلا إشكال في تقديمه على الامثال الظني؛ لو لم يقم دليل على اعتباره إلا فيما إذا لم يتمكن منه.

(١) أي: هذا كله بيان حكم الامثال الإجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي، وبه تم الكلام في الجهة الأولى.

وأما مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالامثال، ودوران الأمر بين الامثال الظني التفصيلي وبين الامثال القطعي الإجمالي، فيقع الكلام حينئذ في تقديم أحدهما على الآخر.

(٢) أي: إذا لم يتمكن المكلف إلا من الظن بالامثال تفصيلاً، وهذا شروع في الجهة الثانية وهي: جواز الاحتياط عند تعذر الامثال العلمي التفصيلي؛ ولكن يتمكن المكلف من الامثال الظني التفصيلي

وأما حاصل ما أفاده المصنف في الامثال الظني التفصيلي: فله صور وشقوق. وذلك فإن ذلك الظن إما ظن خاص - وهو ما ثبت اعتباره بدليل خاص - وإما ظن مطلق - وهو ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد - وكل منهما على قسمين؛ لأن الظن الخاص قد يكون معتبراً بشرط عدم التمكن من الامثال العلمي الإجمالي أي: الاحتياط، وقد يكون معتبراً مطلقاً يعني: مع التمكن من الاحتياط، والظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد قد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره هو عدم وجوب الاحتياط، وقد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره هو عدم جواز الاحتياط، فالصور والشقوق حينئذ أربعة:

الأولى: الظن الخاص المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط، ولا إشكال حينئذ في عدم جواز الامثال الظني إذا تمكن من الامثال العلمي الإجمالي، ووجوب تقديمه على الامثال الظني؛ لعدم اعتباره حسب الفرض.

الثانية: الظن الخاص المعتبر مطلقاً حتى مع التمكن من الامثال العلمي الإجمالي؛ بأن يكون مقتضى دليل اعتباره حجيته في عرض الاحتياط ورتبته، ولا إشكال في جواز الاجتزاء بكل من الامثال الظني والاحتياطي حينئذ.

الثالثة: الظن المطلق، مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، ولا إشكال أيضاً في جواز الاجتزاء بالامثال الظني في عرض الامثال العلمي الإجمالي، كما في الصورة الثانية؛ لأن الظن المطلق حينئذ كالظن الخاص المعتبر مطلقاً في جواز كل من الامثال الظني والاحتياطي.

وأما لو قام^(١) على اعتباره مطلقاً: فلا إشكال في الاجتزاء بالظن، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الإجمالي في قبال الظني المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط. وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه^(٢) العسر المخل بالنظام، أو لأنه^(٣) ليس من وجوه الطاعة والعبادة؛

الرابعة: الظن المطلق مع البناء على أن من مقدماته عدم جواز الاحتياط؛ لاستلزامه العسر والحرج، أو أنه ليس طاعة بل هو لعب بأمر المولى فيما إذا توقف على التكرار، ولا إشكال هنا في تعيين الامثال الظني التفصيلي، لبطلان الاحتياط حسب الفرض. وعلى هذه الصورة الرابعة يتني بطلان عبادة تارك طريقي الاحتياط والتقليد؛ إذ لا يوجب الاحتياط سقوط الأمر لما عرفت من عدم كونه امثالاً؛ كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص١٩٩» مع توضيح منّا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «الوصول إلى كفاية الأصول».

(١) أي: لو قام الدليل على اعتبار الظن مطلقاً، حتى مع إمكان الامثال القطعي الإجمالي، وهذا مقابل لقوله: «لو لم يتم...» الخ، وذلك مثل خبر الواحد والظواهر وخبر العدلين ونحوها، «فلا إشكال في الاجتزاء» بالامثال الإجمالي، فيصلي الظهر والجمعة، كما يصح الاجتزاء بالظن التفصيلي بأن يأخذ بدليل وجوب الجمعة، فيصلي صلاة الجمعة يومها فقط.

«كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الإجمالي في قبال» الامثال «الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد»، مقابل الظن الخاص المعتبر بالأدلة الخاصة، «بناءً على أن يكون من مقدماته» أي: من مقدمات دليل الانسداد «عدم وجوب الاحتياط»، فيختار إما الامثال الظني الانسدادي، أو العلمي الإجمالي؛ إذ الاحتياط ليس بواجب عليه؛ لا أنه ليس بجائز له. هذا ما تقدمت الإشارة إليه في الصورة الثالثة.

(٢) أي: لاستلزام الاحتياط العسر المخل بالنظام. هذا أحد الوجوه التي يُستدل بها على بطلان الاحتياط في العبادات، وهو يعم ما لو كان مستلزماً للتكرار، وما لم يكن كذلك. كما سيأتي التعرض له مفصلاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

(٣) أي: لأن الاحتياط، وهو عطف على قوله: «لاستلزامه» وهذا وجه آخر لبطلان الاحتياط، وحاصله: عدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة؛ إما لحكم العقل بذلك لفوات التمييز، أو قصد الوجه أو كليهما، وإما لحكم الشرع بعدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة؛ لما ادّعي من الإجماع على عدم مشروعية الامثال الاحتمالي والرجائي.

بل هو نحو لعب^(١) وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار كما توهم^(٢)، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك^(٣).

وعليه^(٤): فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد؛ وإن احتاط فيها^(٥) كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في القطع مما^(٦) يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر^(٧) في البراءة والاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو^(٨) بيان ما قيل

(١) أي: هذا الوجه مختص بالاحتياط المتوقف على التكرار.

(٢) أي: كما توهم عدم جواز الاحتياط.

(٣) أي: تفصيلاً. قوله: «فالمتعين» جواب «أما لو كان»:

وحاصل الكلام: أنه لو كان من مقدمات دليل الانسداد بطلان الاحتياط فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن تفصيلاً، بمعنى: أنه لا واسطة بينهما، إذ المفروض: بطلان الامتثال الاحتياطي، فالمتعين هو الامتثال الظني؛ إذ يدور الأمر بين الامتثال العلمي التفصيلي، وبين الامتثال الظني كذلك، فإن تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي العلمي فهو، وإن لم يتمكن وجب الامتثال التفصيلي الظني، ولا يجوز له الامتثال الإجمالي العلمي.

(٤) أي: بناءً على عدم جواز الامتثال العلمي الإجمالي، والتنزل عن القطع التفصيلي إلى الظن التفصيلي - لبطلان الاحتياط - «فلا مناص عن الذهاب...» الخ.

(٥) أي: في العبادات، لفرض بطلان الاحتياط.

(٦) أي: من المباحث المتعلقة بتنجز العلم الإجمالي؛ لما عرفت: من أن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن تنجزه بنحو العلية أو الاقتضاء، أو عدم تنجزه مطلقاً كما مر تفصيلاً ذلك.

(٧) أي: المراد بالبعض الآخر هو المباحث المتعلقة بجريان الأصل وعدمه في أطراف العلم الإجمالي، فإن المناسب لهذه المباحث هو المقصد المتكفل لأحكام الشك، فعلى القول بالاقتضاء: يبحث في أصل البراءة عن وجود المانع عن جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، وعلى القول بالعلية يبحث في أصل الاشتغال عن عدم جريان الأصول؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٢٠٢».

(٨) أي: المهم والمشار إليه في قوله: «ذلك» ما هو المهم أي: قبل الخوض فيما هو المهم «ينبغي تقديم أمور».

باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور: أحدها^(١): أنه لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية ليست كالقطع، فيكون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية؛ بل مطلقاً، وأن ثبوتها^(٢) لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلاً، بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك^(٣) لوضوح: عدم اقتضاء غير القطع

في عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتاً

(١) المقصود من عقد هذا الأمر الأول: هو بيان أن الأمانة الغير العلمية ليست الحجية من لوازمها - كما في القطع - لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء؛ بل إنها ممكنة الثبوت لها.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن إقامة البرهان على إثبات محمول لموضوع إنما تتم إذا لم يكن ذلك من لوازم الموضوع أي: لم يكن ثبوته له ضرورياً، وكذلك لم يكن المحمول ممتنع الثبوت للموضوع، ضرورة: عدم صحة إقامة البرهان في هاتين الصورتين؛ إذ في الصورة الأولى لا حاجة إلى البرهان؛ لفرض: كون المحمول من لوازم الموضوع التي لا تنفك عنه، فإقامة البرهان على ثبوته للموضوع من قبيل تحصيل الحاصل، وهو محال.

وفي الصورة الثانية: لا يمكن الحمل؛ لفقدان مصحح الحمل - وهو الاتحاد الوجودي بينهما - بعد فرض امتناع ثبوته له.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأمانة غير العلمية ليست علة تامة للحجية - كما في القطع - ولا مقتضية لها؛ إذ لا كشف تاماً لها عن الواقع؛ بل الحجية ممكنة الثبوت لها ذاتاً، وحينئذ فلا بد في ثبوت اعتبارها من جعل الحجية لها شرعاً؛ كجعل الحجية لخبر الواحد أو الإجماع المنقول، أو من حصول مقدمات توجب الحجية لها كالظن المطلق إما عقلاً بناءً على تامة مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، وإما شرعاً بناءً على تماميتها بنحو الكشف كما سيأتي؛ فانتظر.

قوله: «بل مطلقاً» إضراب عن قوله: «بنحو العلية» يعني: أن الأمانة لا تكون مقتضية للحجية؛ لا بنحو العلية التامة، ولا بنحو الاقتضاء.

(٢) أي: أن ثبوت الحجية للأمانة غير العلمية «محتاج إلى جعل...» الخ، هذا إشارة إلى أن الحجية ممكنة الثبوت للأمانة، وليست ضرورية لها.

(٣) أي: ما ذكرنا من الأمارات ليست كالقطع في الحجية، «لوضوح: عدم اقتضاء

للحجية بدون ذلك ثبوتاً^(١) بلا خلاف، ولا سقوطاً^(٢) وإن كان ربّما يظهر فيه من بعض المحققين: الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ^(٣)، ولعله^(٤) لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل^(٥).

غير القطع للحجية بدون ذلك» أي: بدون الجعل أو ثبوت مقدمات. فيكون قوله: «لوضوح» تعليلاً لما ذكره من عدم كون الإمارات علة تامة للحجية، ولا مقتضية لها، وحاصله: أن الوجدان وبناء العقلاء شاهدان على عدم حجية الظن ومنجزيته، وعدم كون العبد تحت الخطر لو خالف ظنه كما هو واضح.

(١) أي: في مقام إثبات التكليف، بمعنى: أنه لا يثبت التكليف بالظن «بلا خلاف» من أحد.

(٢) أي: في مقام امتثال التكليف وسقوطه، فلا يكفي الظن بفراغ الذمة، «وإن كان ربّما يظهر فيه» أي: في سقوط التكليف بالظن «من بعض المحققين»؛ كالمحقق الخوانساري أو البهبهاني على ما قيل.

(٣) فإذا علم بوجود صلاة الظهر عليه ثم ظن بإتيانها لا يجب الإتيان بها ثانياً.
(٤) أي: ولعل الاكتفاء بالظن، وهذا توجيه للاكتفاء بالظن في مرحلة الفراغ وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٢٠٦» - أن المقام من صغريات قاعدة دفع الضرر المحتمل، ببيان: أن عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف وعدم سقوطه، وبقاؤه مستلزم للضرر على مخالفته، ودفع الضرر المحتمل لازم، فعدم الاكتفاء بالظن بالفراغ لازم؛ ولكن حيث ثبت عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فلا تجب مراعاة احتمال بقاء التكليف؛ حتى لا يكتفى بالظن بالفراغ؛ بل يكتفى به.

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

(٥) لعله إشارة إلى أن هذه القاعدة لا تُثبت ما أراد ذلك البعض؛ من اقتضاء الظن للحجية، وجواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ؛ إذ التعليل بقاعدة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل تعليل بما هو خارج عن مقام الذات، والمدعى اقتضاء الظن ذاتاً للحجية المستلزمة لجواز الاكتفاء به في مرحلة الفراغ؛ لا اقتضاؤها لها بما هو خارج عن ذاته، فلا يصلح عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لأن يكون علة لاقتضاء الإمارات ذاتاً - كما عبر به بعض - للحجية.

ثانيها^(١): في بيان إمكان^(٢) التعبد بالأمانة الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال

أو إشارة إلى عدم صفروية الفراغ لتلك القاعدة؛ إذ موردها هو الشك في ثبوت التكليف لا سقوطه الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، فدعوى اقتضاء الأمانة ذاتاً للحجية في مرحلة الفراغ في غير محلها؛ بل المرجع عند الشك في الفراغ قاعدة الاشتغال. وفي بعض الحواشي ما لفظه: «ولعل وجه التأمل أن اكتفاء بعض المحققين بالظن بالفراغ نظراً إلى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل غير مربوط هو بحجية الظن في مقام السقوط، فإن شأن الحجة أن يقطع معها بعدم الضرر لا أنه يحتمل معها الضرر، ولا يجب دفعه بحكم العقل، وهذا أيضاً واضح».

في إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية

(١) المقصود من عقد هذا الأمر الثاني - بطوله -: هو بيان إمكان التعبد بما سوى العلم وجعله طريقاً للوصول إلى الواقع كما في الأمارات الظنية، أو جعله وظيفة مضروبة للجاهل يعمل بها في ظرف الشك والحيرة كما في الأصول العملية.

(٢) وقبل الخوض في البحث تفصيلاً لا بد من بيان ما هو المراد بالإمكان في محل الكلام فنقول: إن الإمكان وإن كان له معان كثيرة - كما في شرح المنظومة - إلا إن ما هو المناسب في المقام أحد معان ثلاثة:

١ - الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي، وهو من صفات الماهية بمعنى: سلب الضرورة عن الطرفين، أو عن الطرف المقابل؛ كما إمكان الإنسان في مقابل امتناعه كإمتناع اجتماع الضدين أو النقيضين.

٢ - الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي، بمعنى: ما لا يلزم من وقوعه محال في مقابل الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وقوعه محال خارجاً، كما يظهر من دليل ابن قبة.

٣ - الإمكان الاحتمالي، بمعنى: عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرد سماعه، وهو الذي أشار إليه الشيخ الرئيس في كلامه:

«كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان».

والفرق بين المعاني الثلاثة واضح؛ حيث إن المراد من الأول: ملاحظة نفس ماهية الشيء وسلب الضرورة من الطرفين، أو من الطرف المخالف، وإنه لا يجب ولا يمتنع وجوده.

منه^(١) عقلاً، في قبال دعوى استحالته^(٢) للزومه، وليس الإمكان بهذا المعنى^(٣)؛ بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع؛ لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها - لو سلم ثبوتها -

والمراد من الثاني: ما لم يترتب على وقوعه محذور عقلي وإن كان في حد ذاته ممكناً.

والمراد بالثالث: هو احتمال الإمكان والامتناع، فالإمكان هناك بمعنى: نفس الاحتمال أي: احتمال وجوده واحتمال امتناعه، وعدم القضاء بشيء من الطرفين حتى يتبين الحال ولو بالدليل والبرهان.

إذا عرفت هذه المعاني للإمكان فاعلم: أن المراد بالإمكان في المقام هو الإمكان بالمعنى الثاني؛ إذ لا شك في أنه ليس الإمكان بالمعنى الثالث محلاً للنزاع؛ لما عرفت: من أنه ليس أزيد من عدم القضاء بشيء من الطرفين حتى يتضح الحال، ومثل ذلك لا يليق أن يقع مورداً للنزاع والجدال.

كما أن الإمكان بالمعنى الأول ليس بأمر خفي حتى يقع فيه النزاع، بداهة: قابلية الظن للأمر بالاتباع، وليس كاجتماع الضدين أو التقيضين اللذين يقتضيان الامتناع بالذات، وليس التعبد بالظن ممتنعاً بالذات بشهادة الخصم إمكانه عند انسداد باب العلم. (١) أي: من التعبد بالظن.

(٢) أي: استحالة التعبد بالظن؛ للزوم المحال من التعبد به على ما نسب إلى ابن قبة. والحاصل: أن الإمكان المتنازع فيه هو الإمكان الوقوعي؛ إذ لا مجال لتوهم أن التعبد بالظن ممتنع ذاتي كشريك الباري.

فالمحصل: أن المحال على قسمين:

محال ذاتي: كاجتماع الضدين مثلاً، ومحال وقوعي كما يظهر من ابن قبة، فإنه قد ادعى عدم الإمكان الوقوعي، فابن قبة والمشهور يتفقان في دعوى الإمكان الذاتي لحجية الأمارات غير العلمية، ويختلفان في أن المشهور يدعون الإمكان الوقوعي لها أيضاً، وابن قبة يدعي الامتناع الوقوعي لها؛ لما تخيله من ترتب محال أو باطل على التعبد بالأمارات.

(٣) أي: الوقوعي «بل مطلقاً»، يعني: سواء كان ذاتياً أم وقوعياً.

أي: ليس الإمكان بمعنى عدم لزوم محال منه وهو الإمكان الوقوعي؛ بل مطلقاً ولو بمعنى الإمكان الذاتي أصلاً متبعاً عند العقلاء؛ بحيث إذا شكوا في إمكان شيء بأحد

لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به لو كان، فالكلام الآن في إمكان التعبد

المعنيين بنوا على إمكانه بذاك المعنى، وهذا الكلام في الحقيقة تعريض؛ بل ردُّ على الشيخ الأنصاري «قدس سره».

فلا بد أولاً: من بيان ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره».

وثانياً: من ذكر ما أفاده المصنف في رده.

وأما ما أفاده الشيخ «قدس سره» فقال - بعد ذكره استدلال المشهور على الإمكان «بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال» - ما هذا لفظه: «وفي هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة، وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرّر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»، وظاهر كلامه هذا: أن الإمكان أصل متبع عند العقلاء عند الشك في إمكان شيء وامتناعه، فجعل الشيخ «قدس سره» الأصل عند الشك في الإمكان هو الإمكان، وحكم بأن طريقة العقلاء هو الحكم بإمكان الشيء الذي لا يجدون وجهاً على استحالته».

هذا بيان ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره».

وقد أورد عليه المصنف «قدس سره» بوجوه:

الأول: هو المنع من ثبوت سيرة العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك في إمكان شيء وامتناعه. وهذا ما أشار إليه بقوله: «لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه».

هذا مضافاً إلى أنه لو ثبت ما نسبه إلى العقلاء لكان ذلك في مورد الإمكان الاحتمالي، وقد عرفت: أنه خارج عن مورد البحث، وما هو محل الكلام هو الإمكان بالمعنى الثاني - أعني: الإمكان الوقوعي - وليس هنا أصل عقلائي.

فالمحصل: أن النزاع في الإمكان بالمعنى الثاني، ولا يثبت إلا بالبرهان لا بالأصل العقلائي.

الثاني: منع حجية سيرة العقلاء على تقدير ثبوتها. بمعنى: أن السيرة - على تقدير ثبوتها - لا اعتبار لها؛ لعدم دليل قطعي على حجيتها، والظن باعتبارها لا يكفي في الحجية؛ لأن الشأن في اعتبار الظن، فلا يمكن إثبات حجية الظن بالظن بالحجية لاستلزامه الدور. هذا ما أشار إليه بقوله: «ومنع حجيتها لو سلم ثبوتها».

بها وامتناعه، فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تالٍ باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم^(١) تعالى، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح.

الثالث: ما حاصله: أنه مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائدة في إمكان إثبات التعبد بالظن بدون دليل الوقوع، لوضوح: أن الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد؛ لا على مجرد إمكانه. هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا حاجة معه». وكيف كان؛ فالمتحصل: أن الصحيح في مقام الاستدلال على الإمكان أن يستدل عليه بوقوع التعبد بالأمارات الغير العلمية شرعاً؛ لأن وقوع الشيء أقوى الدليل على إمكانه كما لا يخفى؛ لا بما استدل به المشهور؛ كي يرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري «قدس سره»، ولا بما استدل به الشيخ الأنصاري؛ كي يرد عليه ما أورده المصنف «قدس سره». قال الأستاذ السيد الخوئي «قدس سره» ما هذا لفظه: «وأما ما أورده في الكفاية من الوجوه الثلاثة: فكلها مبتنية على أن يكون مراد الشيخ «قده سره» من بناء العقلاء على الإمكان بناءهم على ذلك مطلقاً؛ ولكن المحتمل بل المطمئن به أن يكون مراده هو البناء على ذلك عند قيام دليل ظني معتبر عليه، فإذا اقتضى ظهور كلام المولى حجية ظن، وشككنا في إمكان ذلك فالعقلاء لا يعتنون باحتمال الاستحالة في رفع اليد عن العمل بالظهور، فما لم يثبت استحالة شيء كان ظهور كلام المولى حجة فيه، وهذا نظير ما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، وشككنا في أن إكرام العالم الفاسق ذو مصلحة ليكون الحكم بوجوبه ممكناً من الشارع الحكيم، أو أنه ليس فيه مصلحة ليكون ذلك مستحيلاً، فهل يشك أحد في لزوم الأخذ بظهور كلام المولى حينئذٍ وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة؟ وهذا الذي ذكرناه في بيان كلام الشيخ هو المناسب للبحث عنه في المقام فإنه هو الذي يترتب عليه الأثر العملي، وعلى ذلك فلا يرد شيء بما أورده عليه في الكفاية» كما في «دراسات في علم الأصول، ج ٣، ص ١٠٦».

(١) كما إذا كان اللازم محالاً عرضياً كقبحه عقلاً، نظير تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فإن صدور القبيح من الحكيم تعالى محال لمنافاته لحكمته، فدليل فعلية التعبد كاشف عن عدم المحال بقسميه.

«وبدونه لا فائدة في إثباته» أي: بدون الوقوع لا فائدة في إثبات الإمكان؛ إذ مجردة لا يدل على الوقوع.

وقد انقده بذلك^(١): ما في دعوى شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً. والإمكان^(٢) في كلام الشيخ الرئيس: «كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان»، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح: أن لا موطن له^(٣) إلا الوجدان، فهو المرجع.....

(١) أي: وقد ظهر بما تقدم من الإشكال على السيرة من عدم تمامية الاستدلال على إمكان المشكوك إمكانه بالسيرة العقلية، «ما في دعوى شيخنا العلامة من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً» أي: ليس الإمكان أصلاً؛ بل إثباته يحتاج إلى الدليل والبرهان.

(٢) دفع لما يتوهم من أن كلام الشيخ الرئيس دليل على ما ادعاه الشيخ الأنصاري «قدس سره» من الحكم بالإمكان عند الشك، وأنه طريق يسلكه العقلاء، فكلام الشيخ الرئيس دال على أن الأصل فيما شك في إمكانه هو الإمكان حتى يثبت امتناعه بالبرهان.

وحاصل الدفع: أن الإمكان في كلام الشيخ الرئيس ليس بمعنى الإمكان الذاتي ولا الوقوعي، حتى يكون هذا الكلام دليلاً على أن الأصل المتبع عند العقلاء - لو سلم - هو الإمكان بأحد هذين المعنيين، أما أنه ليس بمعنى الإمكان الذاتي: فلأن الإمكان الذاتي مما لا نزاع فيه فيما نحن فيه، مع أنه بمجرد لا يفيد الوقوع الذي هو محل البحث. وأما أنه ليس بمعنى الإمكان الوقوعي حتى يكون أصلاً متبعاً يستند إليه في المقام: فلأنه لو كان بمعنى الإمكان الوقوعي لما احتاج المشهور القائلون بإمكان التعبد إلى التمسك في وقوعه؛ بما سيأتي من الأدلة، بل الإمكان في كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع الشامل لجميع أقسام الممكن، فمعنى كلام الشيخ الرئيس: «كلما قرع سمعك من الغرائب» فاحتمل أنت وقوعه في الخارج على طبق ما قرع سمعك؛ ما لم يمنعك واضح البرهان لا أنه كلما قرع سمعك من الغرائب فاحكم بأنه أمر ممكن مع الشك في إمكانه ثبوتاً.

(٣) أي: لا موطن للإمكان بمعنى الاحتمال «إلا الوجدان»، والأمر الوجداني لا يقع محلاً للنزاع، فالإمكان بمعنى الاحتمال من الأمور الوجدانية غير المحتاجة إلى إقامة برهان، ولعل هذا الكلام دفع لما ربما يتوهم في المقام، فلا بد أولاً من تقريب التوهم، وثانياً من توضيح دفعه.

فيه^(١) بلا بيّنة ولا برهان.

وكيف كان^(٢)؛ فما قيل أو يمكن^(٣) أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور:
أحدها^(٤): اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، أو ضدين من

وأما تقريب التوهم فيقال: إن حمل الإمكان في كلام الشيخ الرئيس على الاحتمال لا ينافي كونه أصلاً في المقام؛ لاحتمال أن يكون مورد النزاع بين ابن قبة والمشهور في التعبد بالأمارات وعدمه هو الاحتمال بمعنى: أن ابن قبة يكون مدعياً لعدم احتمال التعبد بغير العلم، والمشهور يكونون مدعين لاحتماله.

وأما توضيح الدفع: فإن الإمكان بمعنى الاحتمال أمرٌ وجداني غير قابل للإنكار حتى يحتاج في إثباته إلى إقامة بيّنة وبرهان، مع أن المشهور أقاموا البرهان على ذلك، فيعلم أن مرادهم بالإمكان ليس هو الاحتمال.

(١) يعني: أن الوجدان هو المرجع في الإمكان بمعنى الاحتمال.

توضيح العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) أي: سواء كان الإمكان بمعنى الاحتمال، أو بمعنى الإمكان الوقوعي.

(٣) هذا شروع في بيان ما استدل به على امتناع وقوع التعبد بالأمارات غير العلمية، وأنه يترتب عليه محاذير، وقد ذكر منها ثلاثة أوجه؛ لأن ما يترتب عليه إما محذور خطابي وملاكي معاً، أو خطابي فقط، أو ملاكي فقط.

والمراد بالمحذور الخطابي هو: اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في محل واحد؛ كاجتماع وجوبين أو وجوب وحرمة في موضوع واحد.

والمراد بالمحذور الملاكي: أن يكون التنافي بين نفس الملاكين أعني: ما يكون مبدأً للحكم ومتقدماً عليه تقدّم العلة على المعلول؛ كالمصلحة والمفسدة.

(٤) وحاصل ما أفاده المصنف في هذا الوجه من امتناع التعبد بالطريق غير العلمي هو: ترتب المحذور الخطابي والملاكي معاً عليه، أما الأول - وهو المحذور الخطابي - فلاستلزامه اجتماع المثليين فيما إذا أدت الأمانة إلى الحكم المماثل للحكم الواقعي، نظير أدائها إلى الوجوب أو الحرمة أو الإباحة مثلاً، مع كون الحكم الواقعي مثل مؤدى الأمانة، فيلزم اجتماع المثليين من الوجوبين أو الحرمتين أو الإباحتين؛ كطهارة العصير العنبي بعد الغليان واقعاً مع قيام الأمانة عليها أيضاً.

واجتماع الضدين من الوجوب والحرمة، أو الوجوب والإباحة فيما إذا أدت الأمانة

إيجاب - وتحري^(١)، ومن إرادة وكراهة، ومصالحة ومفسدة ملزمتين^(٢) بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب^(٣)، وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

ثانيها^(٤): طلب الضدين فيما إذا أخطأ، وأدى إلى وجوب ضد

إلى الحكم المخالف للحكم الواقعي؛ كما إذا فرض وجوب الاستعاذة قبل القراءة واقعاً، مع قيام الأمانة على استحبابها.

وأما الثاني - وهو المحذور الملاكي -: فللزوم اجتماع الضدين من الإرادة والكراهة فيما أخطأت الأمانة؛ لنشوء الأمر عن الإرادة، والحرمة عن الكراهة، ومن المصلحة والمفسدة المؤثرتين في الإرادة والكراهة فيما إذا لم يكن بينهما كسر وانكسار؛ إذ معهما لا يكون كل من الإرادة والكراهة متصفة بالملزمة حتى يتحقق التضاد بينهما؛ لعدم تأثير كل منهما بالاستقلال في الإرادة والكراهة حتى تحدث إرادة بالاستقلال أو كراهة كذلك؛ بل تتحقق إحداهما، فلا يحصل التضاد بينهما؛ لصيرورة الحكم على طبق ما هو الغالب منهما، وهو - أي تحقق إحداهما - خلاف المفروض؛ إذ الفرض: وجود الإرادة والكراهة المستقلتين اللتين هما تابعتان للمصلحة والمفسدة الملزمتين، اللتين يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

وبالجملة: ففي صورة الخطأ يلزم اجتماع الضدين في كل من الخطاب والملاك.

(١) إشارة إلى المحذور الخطابي.

(٢) إشارة إلى المحذور الملاكي.

(٣) عطف على قوله: «اجتماع المثلين» يعني: أن ما ذكرنا من اجتماع المثلين أو الضدين مبني على كون الحكم الواقعي الموافق لمؤدى الأمانة أو المخالف له محفوظاً وبقياً على حاله.

وأما بناءً على عدم محفوظاً بل منقلباً إلى ما تؤدي إليه الأمانة، فيلزم التصويب وانحصار الحكم في مؤديات الأمارات، ومن المعلوم: أن التصويب إما محال وإما باطل كما قرر في محله.

قوله: «وأن لا يكون هناك...» الخ تفسيرٌ للتصويب.

(٤) أي: ثاني الأمور المترتبة على التعبد بغير العلم طلب الضدين، وهو نظير قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، مع كون الواجب الواقعي هو الظهر بعد فرض التضاد - ولو شرعاً - بين الظهر والجمعة، وطلب الضدين إما محال إن قلنا بسراية التضاد من

الواجب^(١).

ثالثها^(٢): تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما^(٣) أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه^(٤) محكوماً بسائر الأحكام.

المطلوب إلى نفس الطلب، فلا يمكن انقذاح الإرادتين المتعلقتين بالمتضادين في نفس المولى، فهو من قبيل اجتماع الإرادة والكراهة.

وإن قلنا بعدم السراية - كما قيل - كان قبيحاً بالعرض؛ لعدم قدرة العبد على الانبعاث عنهما.

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

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

(١) كما إذا قامت الأمانة أو الأصل العملي على وجوب صلاة الجمعة، وقد أخطأت الأمانة أو خالف الأصل مع الواقع، وكان الواجب واقعاً الظهر لزم وجوب الضدين شرعاً أحدهما: ظاهري والآخر: واقعي؛ إذ ليس الواجب إلا أحدهما.

(٢) أي: ثالث الأمور اللازمة من التعبد بغير العلم هو فوات المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة. والأول: كما إذا أدت الأمانة إلى عدم وجوب صلاة الجمعة يومها مع فرض وجوبها واقعاً، فلزم من جعل هذه الأمانة المخطئة تفويت المصلحة على المكلف، فإن التعبد بها حينئذٍ موجب لفوات مصلحة الوجوب عن المكلف. والثاني - وهو الوقوع في المفسدة -: فيما إذا أدت الأمانة إلى عدم حرمتها في زمان الغيبة، وكانت في الواقع حراماً، فلزم من جعل هذه الأمانة المخطئة إلقاء المكلف في المفسدة، وكل منهما باطل قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم ولو عرضاً لا ذاتاً؛ لمنافاته لحكمته. فهذا المحذور الملاكي وإن لم يكن بمحال كاجتماع الضدين؛ إلا إنه قبيح على الحكيم كما عرفت.

(٣) أي: فيما إذا أدت الأمانة إلى عدم وجوب ما هو واجب. هذا إشارة إلى مثال تفويت المصلحة، كما أن قوله: «أو عدم حرمة ما هو حرام» إشارة إلى مثال الإلقاء في المفسدة.

(٤) أي: كون مؤدى الأمانة يعني: أن الأمانة لم تؤدي إلى وجوب ما هو واجب

والجواب^(١): أن ما ادّعي لزومه إما غير لازم أو غير باطل؛ وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، والحججة المجهولة غير مستبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق؛ بل إنما تكون موجبة لتجزر التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً، مع

واقعاً، أو إلى حرمة ما هو حرام كذلك؛ بل أدت إلى كون مؤداها محكوماً بسائر الأحكام كما عرفت في المثالين المذكورين. والأولى أن يقول هكذا: «وكونه محكوماً بغير الوجوب أو الحرمة من سائر الأحكام».

(١) وهناك أجوبة كثيرة؛ لكن نكتفي بما أجاب به المصنف رعاية للاختصار.

وما أجاب به المصنف هو بين ما لا يلزم؛ وإن كان باطلاً، وبين ما ليس باطلاً وإن كان لازماً، فاللازم منه غير باطل، والباطل منه غير لازم.

أما الباطل الغير اللازم: فهو اجتماع المثلين أو الضدين. وأما اللازم الغير الباطل: فهو تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة. هذا مجمل الكلام في الجواب.

وأما توضيح ذلك: فلأن ما أفاده المصنف في الجواب عن المحاذير المتقدمة إما راجع على منع الصغرى وهي لزوم ما ادّعي لزومه؛ كاجتماع المثلين أو الضدين، وإليه أشار بقوله - «إن ما ادّعي لزومه إما غير لازم» وإما راجع على منع الكبرى - وهي بطلان اللازم - وإليه أشار بقوله: «أو غير باطل».

وأما منع الصغرى: فلأن الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية والزوجية ونحوهما، ومعنى جعلها ترتيب آثار الحجية الذاتية - وهي العلم - من التنجيز والتعذير على الأمانة غير العلمية التي صارت حجة بالتعبد، وليس معنى جعل الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأمانة، حتى يلزم اجتماع المثلين عند الإصابة أو الضدين عند المخالفة بمعنى: أنه إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة كان معنى حجيته تنجيز الواقع عند الإصابة، وتعذير المكلف عند المخالفة لأن معنى حجيته وجوب صلاة الجمعة حتى يلزم اجتماع المثلين فيما إذا كانت واجبة واقعاً، أو الضدين فيما إذا لم تكن واجبة واقعاً.

وعليه: فليس في مورد الأمانة المعتبرة حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثلين في صورة توافقهما، أو اجتماع الضدين في صورة تخالفهما.

ومن هنا ظهر: عدم لزوم التصويب أيضاً؛ إذ لزومه يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما: كون مؤدى الأمانة حكماً مجعولاً.

ثانيهما: خلو الواقع عن الحكم، والمفروض: بطلانهما، أما بطلان الأول: فلما قلنا: من عدم استتباع حجية الأمانة للحكم الشرعي.

وأما بطلان الثاني: فلوضوح: أن لكل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل. هذا تمام الكلام في منع الصغرى.

وأما منع الكبرى - وهي ما أشار إليه بقوله: - «أو غير باطل» فحاصله: أن تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وإن كان يلزم من التعبد بالأمانة عند مخالفتها للواقع، إلا إنه لا محذور فيه، ولا يكون باطلاً؛ لأنه مع وجود المصلحة في التعبد بالأمانة يتدارك المصلحة الواقعية الفاتئة، أو المفسدة الملقى فيها، نعم؛ إذا لم يكن في التعبد بالأمانة مصلحة يتدارك بها المصلحة الفاتئة أو المفسدة الملقى فيها كان المحذور المتقدم لازماً. وكيف كان؛ فقد ذكر المصنف وجوهاً ثلاثة للتخلص عن المحاذير المتقدمة.

الوجه الأول: أن المجهول في مورد التعبد بالأمانة ليس حكماً شرعياً تكليفاً؛ بل المجهول هو الحجية من دون أن يكون هناك أي حكم ظاهري مجعول في موردها، وأثر ذلك هو التنجيز والتعذير، وعليه: فليس لدينا وجوبان - مثلاً - أو وجوب وحرمة ولا مصلحة ولا مفسدة ولا إرادة وكراهة؛ كي يلزم ما تقدم من المحذور الخطابي والملاكي معاً، أو المحذور الخطابي فقط، أو الملاكي كذلك.

وأما محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة: فيرتفع بوجود مصلحة في التعبد غالباً على مفسدة التفويت أو الإلقاء في المفسدة.

الوجه الثاني: أنه لو التزم بوجود حكم ظاهري تكليفي في موارد الأمانات؛ إما بدعوى استتباع جعل الحجية لذلك، أو بدعوى إنه لا معنى لجعل الحجية إلا جعل الحكم التكليفي، بمعنى: أنها منتزعة عن الحكم التكليفي الظاهري، فلا محذور أيضاً وإن اجتمع الحكمان، وذلك لأن الحكم الظاهري حكم طريقي، بمعنى: أنه ناشئ عن مصلحة في نفسه أوجبت إنشاءه المستلزم للتنجيز والتعذير. والحكم الواقعي حكم فعلي ناشئ عن مصلحة في متعلقه.

ونظراً إلى اختلاف مركز المصلحتين في الحكمين لا يلزم اجتماع المثليين ولا اجتماع الضدين؛ لأن تضاد الحكمين من جهة تضاد مبدئيهما وهو الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، والمفروض: أن ما فيه المصلحة في الحكم الظاهري نفس الحكم لا المتعلق الذي فيه المفسدة الموجبة للحكم الواقعي، فمركز المصلحة والمفسدة مختلف، وباختلافه

عدم إصابته^(١)، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة^(٢)، فلا يلزم^(٣) اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى.

وأما تفويت^(٤) مصلحة الواقع، أو الإلقاء في مفسدته^(٥): فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به^(٦) مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء.

يختلف متعلق الإرادة والكراهة؛ إذ هما يتبعان المصلحة والمفسدة، فلا تتعلق الإرادة بمتعلق الحكم الظاهري؛ بل بنفس الحكم؛ لأنه مركز المصلحة.

وأما نفس الحكمين بما هما إنشاءان، مع قطع النظر عن مبدئيهما فلا تضاد ولا تماثل بينهما، فإن الإنشاء خفيف المؤنة كما قيل.

الوجه الثالث: الالتزام بعدم كون الواقع فعلياً تام الفعلية ومن جميع الجهات، ببيان: أن الحكم الفعلي هو الحكم الواصل إلى مرحلة البعث والزجر، وذلك إنما يكون إذا كانت على طبقة الإرادة والكراهة فعلاً، فيلتزم بأن إرادة الواقع معلقة على صورة عدم ثبوت الإذن على خلافه، فإذا كان هناك إذن فعلي - كما في موارد أصالة الإباحة - لم يكن الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات؛ إذ هو فعلي على تقدير ولم يتحقق التقدير لفرض ثبوت الإذن.

وكيف كان؛ فالالتزام بعدم فعلية الواقع التامة لتعليقها على عدم الإذن يوجب عدم اجتماع الضدين؛ لعدم الإرادة والكراهة في شيء واحد، إذ الواقع ليس مراداً، كما أنه ليس بذي مصلحة ملزمة فعلاً، فلا تنافي بين الحكمين حينئذ، كما في «منتقى الأصول، ج٤، ص١٤٣» مع توضيح وتصرف منا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

- (١) هذا الضمير وضميراً «مخالفته وموافقته» راجع إلى الطريق غير العلمي.
- (٢) أي: القطع، إذ حجيته ذاتية غير مجعولة، كما عرفت في بحث القطع.
- (٣) لما عرفت من عدم كون الحجية مستتبعة لأحكام تكليفية، مع وضوح: أن منشأ الاجتماع المزبور هو جعل الحكم التكليفي في التعبد بالأمارات، والمفروض عدمه.
- (٤) هذا بيان لمنع الكبرى، وقد عرفت توضيح ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة.
- (٥) أي: مفسدة الواقع، كما إذا أدت الأمانة إلى حلية شرب التتن، مع فرض حرمة واقعاً، وضمير «فيه» راجع على ما ذكر من التفويت أو الإلقاء.
- (٦) أي: بالطريق غير العلمي.

نعم؛ لو قيل باستتباع^(١) جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكيم وإن كان يلزم، إلا إنها ليسا بمثلين أو ضدتين؛ لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتجزؤ، أو

(١) إشارة إلى أحد القولين في باب حجية الأمارات اللذين بني عليهما إشكال اجتماع الحكيم. وقوله «نعم» استدراك على ما ذكره في الجواب عن الإشكال الأول والثاني من عدم لزوم المحذور الخطابي والملاكي، والمقصود من هذا الاستدراك: الإشكال ثانياً على وقوع التعبد بالأمارات غير العلمية؛ بلزوم محذور اجتماع حكيم مثلين أو ضدتين أيضاً، وهذا الإشكال مبني على أحد وقولين. وتوضيحه: أن في باب حجية الأمارات غير العلمية قولين آخرين:

أولهما: أن الحجية التي هي من الأحكام الوضعية وإن كانت قابلة للجعل بنفسها؛ لكنها مستتبعة لأحكام تكليفية؛ كوجوب العمل بمؤدى الأمانة.

ثانيهما: أن الحجية غير مجعولة بنفسها؛ ولكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها أعني: الأحكام التكليفية. وهو وجوب العمل كما هو مذهب الشيخ الأنصاري «قدس سره». فالحجية نظير الملكية في انتزاعها من جواز تصرف المالك في ماله وعدم جواز تصرف غيره فيه بدون إذنه، وكانتزاع الزوجية من جواز الاستمتاع ووجوب الإنفاق وغيرهما من أحكامها، فحجية الأمارات منتزعة من جعل الشارع المؤدى هو الواقع.

وبناءً على كل من هذين القولين: يلزم اجتماع الحكيم المثلين أو الضدين؛ وذلك لأن الأمانة غير العلمية إذا قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، وفرض وجوبها واقعاً اجتمع فيها وجوبان؛ أحدهما: وجوبها واقعاً، وثانيهما: وجوب مؤدى الطريق، ومن المعلوم: أن اجتماع المثلين ممتنع كاجتماع الضدين فيما إذا فرض عدم وجوبها واقعاً، فلا يمكن التعبد بالطريق غير العلمي حذراً عن المحاذير المتقدمة.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: إن الحكم على قسمين:

الأول: حقيقي ناشئ عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، بناءً على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات.

الثاني: طريقي ناشئ عن مصلحة في نفس الحكم لا في متعلقه؛ كالأوامر الامتحانية في عدم مصلحة في متعلقاتها. وحينئذ: فحيث إن الأمر الطريقي غير كاشف عن مصلحة في متعلقه، ولا عن إرادة له؛ بل المصلحة في جعل نفس الطريقية للأمانة، والحكم الحقيقي كاشف عن المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية في نفس متعلقه؛ لم

لصحة الاعتذار بمجرد من دون إرادة نفسانية، أو كراهة كذلك^(١) متعلقة^(٢) بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث^(٣) إنه مع المصلحة أو المفسدة اللزمتين في فعل،

يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين في مورد واحد؛ إذ المفروض: إنه ليس في مورد الأمارات حكم حقيقي كاشف عن مصلحة أو مفسدة وإرادة أو كراهة حتى يلزم اجتماع في الخطابين والملاكين؛ بل المصلحة أو المفسدة، وكذا الإرادة أو الكراهة منحصرة في الحكم الواقعي.

والمتحصل: أنه لا يلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدين في شيء من الخطاب والملاك على كلا القولين في باب حجية الأمارات غير العلمية - أي: القول بأن المجمعول في بابها هو خصوص الحكم الوضعي أعني: الحجية دون الحكم التكليفي، والقول بأن المجمعول فيه هو الحكم التكليفي الطريقي - غاية الأمر: أنه حيث يلزم اجتماع حكمين حقيقي وطريقي، ولا محذور فيه، لكونهما نوعين مختلفين، والممتنع إنما هو اجتماع فردين من نوع واحد؛ كاجتماع الوجوبين الحقيقيين أو الطريقيين أو الفعلين أو الإنشائيين، هذا ملخص ما أفاده المصنف؛ كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص٢٢٢» مع تلخيص وتوضيح متأ.

قوله: «أو بأنه لا معنى لجعلها...» الخ إشارة إلى ثاني القولين اللذين بني عليهما إشكال الاجتماع. ويبتني هذا القول على إنكار الجعل في الوضعيات والالتزام بانتزاعها من الأحكام التكليفية.

(١) أي: نفسانية. والحاصل: أن الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة مختصة بالحكم الواقعي، دون الطريقي الظاهري الذي منه حجية الأمارات.

(٢) صفة «إرادة أو كراهة»، يعني: جعل الحجية للأمارات لا يوجب إرادة ولا كراهة بالنسبة إلى متعلق الطريق وهو المؤدى، فجعل الحجية لخبر الواحد الدال على وجوب صلاة الجمعة لا يوجب تعلق كراهة أو إرادة بنفس الوجوب.

(٣) تعليل لما ذكره بقوله: «فيما يمكن...» الخ وضمير «أنه» للشأن، ومقصوده: أن الإرادة والكراهة مفقودتان في الحكم الطريقي الظاهري، وإنما تتحققان في الحكم الحقيقي، فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، فهذا الوجوب يدل على تعلق إرادة بها ناشئة من مصلحة في نفس وجوب الصلاة؛ ولكن هذه الإرادة لا تتحقق في ذات الباري «تعالى شأنه»؛ لتوقفها على مقدمات من خطور الشيء بالبال، وتصوّر نفعه وميل النفس إليه، وغيرها من مبادئ الإرادة الممتنعة في حقه تعالى.

وان لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى^(١) إلا إنه تعالى إذا أوحى بالحكم الشأني^(٢) من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو ألهم به الولي فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما^(٣) الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف^(٤) ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق؛ بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقاً^(٥).

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة^(٦) أو مفسدة في متعلقه موجبة لإرادته، أو

تحصل الإرادة والكراهة في الحكم الحقيقي في المبادئ العالية، وهي النفس المقدسة النبوية الولوية «صلوات الله وسلامه عليهما وآلهما الطاهرين»، فإنه تتحقق الإرادة والكراهة فيهما، وتترتان على المصلحة والمفسدة الثابتين في المتعلقات.

(١) لعدم كونه تعالى محلاً للحوادث.

(٢) المراد من الحكم الشأني: هو الحكم الإنشائي، وهو مرتبة من مراتب الحكم. وضمير «به» راجع على الحكم.

(٣) أي: بسبب المصلحة أو المفسدة تنقدح الإرادة أو الكراهة في نفس النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو الولي «عليه السلام»؛ لأنهما يريدان ما يجعله الله على العباد من الواجبات، ويكرهان المحرمات.

فيريد أن الواجب «بعثاً»، «أو» يكرهان الحرام «زجراً».

وكيف كان؛ فإن الإرادة إن كانت بمعنى الشوق المؤكد: فهي ممتنعة في حقه تعالى، وإن كانت عبارة عن العلم بالنتفع كما هو ظاهر عبارة المحقق الطوسي في التجريد في الكيفيات النفسانية حيث قال فيها: «وهما - أي: الإرادة والكراهة - نوعان من العلم»، فليست ممتنعة في الباري تعالى، وظاهر المصنف «قدس سره» هنا: أن الإرادة هي العلم بالنتفع والصلاح، والكراهة هي بالضرر والفساد دون الشوق المؤكد، وقد أثبت العلم المذكور له تعالى بقوله فيما سيأتي: «وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة».

(٤) أي: «بخلاف ما» أي: الحكم الطريقي الذي «ليس هناك مصلحة أو مفسدة»، بمعنى: أن الإرادة والكراهة تحدثان في نفس النبي والولي عند وجود المصلحة والمفسدة في المتعلق، ولا تحدثان إذا لم توجد المصلحة والمفسدة في المتعلق.

(٥) أي: طريق للتنجيز والإعذار، فإنه ليس في نفس النبي والولي إرادة أو كراهة.

(٦) أي: ناشئ عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، وهذا هو الحكم حقيقة في مقابل الطريقي الثابت للأمانة.

كراهته الموجبة لإنشائه^(١) بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة - كما أشرنا - فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا^(٢)، ولا يكون من اجتماع المثليين المستحيل فيما اتفقا^(٣)، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً^(٤) إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم^(٥).

(١) هذا الضمير وضمير «متعلقه» راجعان إلى الحكم، وضميراً إرادته وكراهته راجعان رلى المتعلق.

(٢) أي: الحكمان؛ بأن كان الحكم الواقعي الحرمة والطريقي الوجوب، فإنه لا بأس باجتماعهما لكونهما إنشاءيين، وإنما يلزم اجتماع الضدين فيما إذا كانا فعليين.

(٣) بأن كان كل من الحكم الواقعي والطريقي الوجوب، فإنه ليس من اجتماع المثليين المستحيل؛ لاختلاف الحكمين نسخاً؛ إذ المفروض: كون أحدهما واقعياً والآخر طريقياً ظاهرياً.

(٤) أي: ولا إرادة ولا كراهة بالنسبة إلى الطريقي، وإنما هما ثابتان بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي؛ لأنه الحكم النفسي التابع للمصلحة والمفسدة المستتبعين للإرادة والكراهة، بخلاف الصوري الذي منه الطريقي، فإنه في نفسه فاقد للمصلحة والمفسدة، المستتبعين للإرادة والكراهة، المتوقفين على مبادئ خاصة.

(٥) لعله إشارة إلى: أن ظاهر ما تقدم في دفع غائلة الاجتماع المذكور بقاء الحكم الواقعي على الفعلية الحتمية، المستلزمة لانقذاح الإرادة والكراهة في صورتها إصابة الأمانة وخطئها، وحينئذ: يقع الإشكال في أنه يسوغ الإذن في خلافه، فإن الحكم الطريقي إن كان هو الإباحة مثلاً كان منافياً قطعاً للحرمة أو الوجوب الحقيقي، فمجرد الالتزام بالحكم الطريقي وإن كان يدفع غائلة اجتماع المثليين أو الضدين؛ لكنه لا يدفع منافاة الإرادة أو الكراهة للإذن؛ لأنه مساوق لعدمهما وإن كان صورياً. ولكن سيأتي من المصنف «قدس سره» دفع هذه المنافاة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فانتظر. أو إشارة إلى ضعف قوله: «ولا إرادة ولا كراهة أصلاً إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي».

وحاصل الضعف: أنه كما أن الحكم الواقعي يكون عن مصلحة نفسية في الفعل موجبة لإرادته، أو عن مفسدة كذلك موجبة لكراهته، فكذلك الحكم الظاهري الطريقي

نعم^(١)؛ يشكل الأمر في بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية، فإن

أي: المقدمي يكون عن مصلحة غيرية في الفعل، وهي الوصول إلى الواقعات غالباً موجبة لإرادته أو كراهته، فيجتمع حينئذ الإرادة والكراهة جميعاً، فلا يدفع إشكال لزوم اجتماع الإرادة والكراهة في مورد واحد.

(١) هذا استدراك على ما ذكره في دفع غائلة اجتماع الحكمين في الأمارات بجعل أحد الحكمين حقيقياً، والآخر طريقياً.

وحاصل الاستدراك - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٢٢٩ -: أن ظاهر أدلة بعض الأصول العملية كقوله «عليه السلام»: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» جعل الإباحة الشرعية الواقعية، وهي تنافي الحرمة الواقعية، ويلزم اجتماع المثليين إذا كان الحكم هو الإباحة أيضاً. وعليه: فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في مثل أصالة الإباحة بما دفع به في حجية الأمارات. ولتوضيح ذلك يقال: إن الإباحة على قسمين:

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

ثانيهما: الإباحة اللا اقتضائية، وهي الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق؛ إذ لو كان فيه إحداهما كان الحكم الوجوب أو الحرمة إن كانت ملزمة، أو الاستحباب أو الكراهة إن لم تكن ملزمة، وغالب الإباحات الظاهرية؛ بل تمامها من قبيل الأول، والإباحات الواقعية من قبيل الثاني، ولذا تتغير بالعناوين كالنذر وأخويه.

إذا عرفت هذين القسمين من الإباحة تعرف لزوم الإشكالات المتقدمة من اجتماع المثليين والضدين في الحكم بالإباحة ظاهراً، وإن كانت لمصلحة في نفس الإباحة، غاية الأمر: أن محذور الإباحة الناشئة عن عدم المقتضي في المتعلق أكثر من الإباحة الناشئة عن المصلحة في نفس الإباحة؛ إذ الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق تستلزم اجتماع الضدين في الحكم؛ لتضاد الوجوب أو الحرمة للإباحة، وكذا في مبادئ الحكم من الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، لكشف الإباحة عن عدم الإرادة والكرامة، وعن عدم المصلحة والمفسدة وهذا بخلاف الإباحة الاقتضائية الناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة، فإن محذورها أقل من الإباحة اللا اقتضائية؛ إذ يلزم حينئذ اجتماع الضدين في الحكم والإرادة والكراهة، دون المصلحة والمفسدة لكشف الإباحة الاقتضائية عن عدمهما، فأشكال الإباحة الاقتضائية أقل من محذور الإباحة الناشئة عن

الإذن في الإقدام والالتزام ينافي^(١) المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام؛ وإن كان الإذن فيه^(٢) لأجل مصلحة فيه؛ لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه.

عدم المصلحة والمفسدة في المأذون فيه؛ لكن أقلية المحذور لا توجب ارتفاع اجتماع الضدين.

والحاصل: أن الالتزام بكون الإباحة المجمولة في أصالة الإباحة من الإباحة الناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة؛ لا عن عدم المصلحة والمفسدة في المأذون فيه لا يدفع الإشكال، وإن كان أقل محذوراً من الإباحة الناشئة عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق.

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

نعم؛ محذور المنافاة في الإباحة الاقتضائية أكثر من الإباحة اللا اقتضائية؛ وذلك لأن التضاد بين الحكم الواقعي - وهو الحرمة - وبين الإباحة الظاهرية لا تختص بالخطاب؛ بل يسري إلى الملاك أيضاً؛ لوقوع التضاد بين مفسدة الحرمة الواقعية ومصلحة الإباحة الظاهرية.

هذا يتناقض ما تقدم من كون محذور الإباحة الاقتضائية أقل من اللا اقتضائية راجع «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٢٣٠ - ٢٣١».

(٢) أي: كان الإذن في الفعل لأجل مصلحة في الإذن. هذا إشارة إلى القسم الأول من الإباحة، كما أن قوله: «لا لأجل عدم مصلحة...» الخ. إشارة إلى القسم الثاني من الإباحة.

بقي الكلام في وجه تخصيص الإشكال ببعض الأصول العملية، ولعل وجه ذلك: أن مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ وأشباه ذلك من الأصول العلمية - التي لها نظر إلى الواقع - يمكن الالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية كما في الأمارات عيناً، فيكون حالها كحال الأمارات من حيث جريان الجواب الثاني فيها حرفاً بحرف، وهذا بخلاف مثل قاعدة الحل وأصل البراءة ونحوهما مما لا نظر له إلى الواقع أصلاً، فيختص الإشكال به دون ما له نظر إلى الواقع.

فلا محيص^(١) في مثله^(٢) إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أيضاً كما في المبدأ الأعلى؛ لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى: كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه؛ كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية؛ فيما إذا لم ينقذح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

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

(٢) أي: في مثل بعض الأصول، وأشار بقوله: «في مثله» إلى جريان الوجه الذي سيذكره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - في غير أصالة الإباحة؛ بل كل حكم ظاهري نفسي، سواء كان في الأمارات على القول به، أم في غيرها كالاستصحاب على ما يظهر منه «قدس سره» في باب الاستصحاب من التزامه بجعل الحكم المماثل. وكيف كان؛ فمحصل مراده في هذا الجمع هو إنكار انقداح الإرادة والكراهة في بعض المبادئ العالية، وتوقفه على عدم الإذن لمصلحة فيه؛ لما عرفت: من أنه على تقدير انقداحهما يلزم اجتماع النقيضين، فضلاً عن اجتماع الضدين في نفس الحكمين؛ لتضاد الإباحة مع الحرمة أو الكراهة، ومناقضة الإرادة أو الكراهة مع الإباحة لعدمهما المنكشف بالإباحة الظاهرية. وبالجملة: فلا بعث ولا زجر في الحكم الواقعي ولا تنجز له أيضاً، وفعليته - أي: تنجزه - معلقة على قيام الأمانة عليه.

وأما الحكم الظاهري: فهو فعلي حتمي، فيجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بأن كلا الحكمين فعلي، غاية الأمر: أن الواقعي فعلي تعليلي، والظاهري فعلي حتمي، ولا مضادة بينهما؛ لاختلاف رتبتهما؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٢٣١».

وكيف كان؛ فقوله: «فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام» إشارة إلى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري الذي يجري في موارد الأصول والأمارات على حد سواء، وحاصله: عدم كون الأحكام الواقعية فعلية، فلا تكون معها إرادة أو كراهة كما أشار إليه بقوله: «بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية» كالنبي «صلى الله عليه وآله وسلم» والولي «عليه السلام» أيضاً، كما في المبدأ الأعلى» كالله تعالى، فلا يلزم اجتماع إرادة وكراهة، ولا إيجاب وتحريم واقعيين. وبهذا يرتفع الإشكال في الجمع بين الأصول والأمارات وبين الأحكام الواقعية المنافية لهما.

فانقدح^(١) بما ذكرنا: إنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد

قوله: «لكنه لا يوجب الالتزام...» الخ دفع لما ربما يتوهم، فلا بد من تقريب التوهم، وثانياً من توضيح دفعه.

وأما تقريب التوهم: فيقال: إنه إذا لم يكن الحكم الواقعي فعلياً بل كان إنشائياً محضاً: فاللازم هو القول بعدم تنجزه بقيام الأمانة عليه؛ إذ الواقعي الفعلي يتنجز بالأمانة لا الواقعي الإنشائي، فليس هنا إلا حكم واحد وهو الحكم الظاهري، فلا معنى للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وبعبارة أخرى: أن الالتزام بعدم وجود الإرادة والكره في المبادئ العالية يوجب الالتزام بعدم فعلية الحكم الواقعي؛ لغرض: أنه لم تتعلق الإرادة أو الكراهة به، وإذا لم يصر الحكم الواقعي فعلياً انهدم أساس الجمع المذكور؛ لانحصار الحكم في الظاهري فقط.

والحاصل: أن ما أفاده المصنف بقوله: بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة صار منشأ لتوهم عدم فعلية الحكم الواقعي، فأورد عليه بعدم وجود حكيمين فعليين حينئذ حتى يجمع بينهما بما ذكره المصنف «قدس سره»؛ بل ليس هنا إلا الحكم الظاهري الذي هو مقتضى الأمانة أو الأصل.

وأما توضيح الدفع فحاصله: إن الفعلية على قسمين:

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

الثاني: الفعلية المعلقة، وهي بالنسبة إلى الحكم الذي كان بنحو لو علم به لتنجز، والمراد بالفعلية في المقام: هو المعنى الثاني، فالحكم الواقعي يكون فعلياً معلقاً، ولا منافاة بينه وبين الحكم الظاهري الذي هو فعلي منجز بأمانة أو أصل.

وكيف كان؛ فإن وصول الحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية بالمعنى الثاني لا يستلزم البعث أو الزجر مطلقاً؛ بل إنما يستلزمهما فيما إذا لم ينقدح في النفس النبوية أو الولوية الإذن في الإقدام لأجل مصلحة في نفس الإذن فيه، فإذا انقدح الإذن في نفسها المقدسة، فلا تتحقق فعلية الحكم بمعنى إيجابها للبعث والزجر؛ إذ الإذن مانع عنهما. كما أشار إليه بقوله: «وكونه فعلياً إنما يوجب...» الخ.

(١) أي: ظهر بما ذكرناه - في دفع الإشكالات الواردة على التعبد بالأمارات غير العلمية والأصول العملية، وفي مقام الجمع بين الحكيمين الواقعي والظاهري من حمل

الأصول والأمارات فعلياً؛ كي يشكل تارة: بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمانة على وجوبه، ضرورة: عدم لزوم امثال الأحكام الإنشائية ما لم تصير فعلية، ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، الذي لو علم به لتنجز، والظاهري على الفعلي التنجيزي - أنه لا يلزم من التعبد بالأمارات غير العلمية الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً، والالتزام بأنه شأني؛ كما أفاده الشيخ الأنصاري في الرسائل في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بقوله: «الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمانة... إلى أن قال... فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأني في حقه...». «دروس في الرسائل، ج ١، ص ١١٧».

والحاصل: إن مراد المصنف من نفي فعلية الحكم الواقعي ليس نفي الفعلية بكلا معنيها المتقدمين، والالتزام بالشأنية كما ذكره الشيخ «قدس سره»؛ بل مراد المصنف من نفي الفعلية: نفي الفعلية التنجيزية، وإثبات الفعلية التعليقية، وهي بمعنى لو علم به لتنجز. والمتحصل: أن ما أفاده الشيخ «قدس سره» من حمل الأحكام الواقعية على الإنشائية يستلزم ورود إشكالين عليه، أشار إلى أولهما بقوله: «تارة: بعدم لزوم الإتيان...» الخ. وإلى ثانيهما: بقوله: «وأخرى: بأنه...» الخ.

وحاصل الإشكال الأول: أن لازم الإنشائية عدم لزوم امثال مؤديات الأمارات؛ إذ المفروض: كون مؤدياتها أحكاماً إنشائية، ومن المعلوم: أن الحكم الإنشائي لا يجب عقلاً امثاله إذا علم به، فضلاً عما إذا قامت عليه الأمانة غير العلمية، ومن البديهي خلافه؛ للزوم امثال مؤديات الأمارات.

وأما الإشكال الثاني فحاصله: احتمال اجتماع المتنافيين، حيث إن المحتمل فعلية الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الأصل أو الأمانة، والمفروض: فعلية الحكم الظاهري أيضاً، فيلزم اجتماع الحكيمين الفعليين المتنافيين، واحتمال المتنافيين كالقطع بثبوتها محال. ولازم هذا الإشكال: عدم جواز الرجوع إلى الأمارات والأصول إلا مع القطع بعدم فعلية الحكم الثابت في موردتهما، ودعوى هذا القطع مما لا وجه لها؛ لاحتمال تمامية مقتضى الحكم وعدم مانع له؛ إذ لا إحاطة لنا بمقتضيات الأحكام وموانعها، فاحتمال وجود المقتضي وعدم المانع بالنسبة إلى الحكم الواقعي المساوق لفعليته لا دافع له، ومعه لا يمكن الرجوع إلى الأمارات والأصول؛ وذلك لاحتمال اجتماع الحكيمين الفعليين المتنافيين، وهو في الاستحالة كالقطع بثبوتها.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال^(١)، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية؛ لأنها^(٢) بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة. فإنه^(٣) يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم إنشائي لا

قوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «بعدم لزوم».

(١) أي: لا مجال لإشكال عدم لزوم الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه، يعني: لا مجال للإشكال الأول على الشيخ الأنصاري، بتقريب: أن هذا الإشكال - بناءً على إنشائية الأحكام الواقعية - مبني على بقائها على الإنشائية، حتى بعد قيام الأمانات عليها.

وأما بناءً على أن قيام الأمانات سبب لوصولها إلى مرتبة الفعلية؛ فلا وجه للإشكال المزبور؛ لصيرورتها بواسطة الأمانة فعلية، فلا يتوجه إشكال عدم لزوم امتثال مؤديات الأمانات على مبنى إنشائية الأحكام الواقعية؛ كما يستفاد من كلام الشيخ «قدس سره». (٢) تعليل لقوله: «لا مجال لهذا الإشكال»، والضماير في «لأنها، بأنها، إليها» راجعة على الأحكام الواقعية.

(٣) دفع للإشكال المذكور وحاصله: أن موضوع الفعلية - على ما ذكره المستشكل من أنه الحكم الإنشائي المتصف بكونه مؤدى الأمانة - مؤلف من الإنشائية والوصف المزبور، ومن المعلوم: توقف أثر المركب على وجود جميع أجزائه كالاتيلاء غير المأذون فيه الموضوع للضمان، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الأثر. وفي المقام كذلك، فإنه لا يترتب أثر الفعلية على الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة، وذلك لانتفاء إحراز الموضوع وجداناً وتعبداً، أما وجداناً: فلأن إصابة الأمانة غير معلومة، فلا يعلم أن مؤداها هو الحكم الإنشائي. وأما تعبداً؛ فلأن دليل حجية الأمانة لا يقتضي إلا التعبد بوجود مؤداها، وأن مؤداها هو الواقع، فلا يتكلف إلا تنزيل المحكي بالأمانة منزلة الواقع، ولا يمكن أن يتكفل الجزء الثاني من الموضوع، وهو كون هذا الحكم الإنشائي المحكي مؤدى الأمانة، وذلك لأن اتصاف المحكي بهذا الوصف متأخر عن قيام الأمانة عليه، فلو فرض تقدمه على قيام الأمانة عليه - لفرض أنه جزء الموضوع، والموضوع بجميع أجزائه مقدم على الحكم - لزم الدور كما هو واضح.

ومنه يظهر: عدم إحراز جزأي الموضوع بالاختلاف، بأن يحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد؛ وذلك لأن المحرز وجداناً إن كان نفس الحكم كالوجوب؛ فلا مجال

حقيقة ولا تعبداً إلا حكم إنشائي لا حكم إنشائي أدت إليه الأمانة، أما حقيقة: فواضح، وأما تعبداً: فلأن قصارى ما هو قضية حجية الأمانة كون مؤداها هو الواقع تعبداً؛ لا الواقع^(١) الذي أدت إليه الأمانة، فافهم^(٢).
اللهم إلا أن يقال^(٣): إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى

حينئذٍ لحجية الأمانة؛ إذ لا شك في الواقع حتى يحرز بالتعبد. وإن كان قيد الحكم الواقعي - أعني: مؤدى الأمانة - فلا يتصور كونه مؤدى الأمانة بالوجدان؛ إذ هذا الإحراز منوط بإحراز الواقع؛ إذ لا يعقل إحراز القيد وجداناً مع عدم إحراز نفس المقيد أعني: الواقع كذلك، وحيث إن نفس المقيد لم يحرز؛ إذ لو كان محرزاً لم يبق مجال لحجية الأمانة كما تقدم، فلا يعقل إحراز قيده فقط كما لا يخفى.
وبالجملة: فلا يمكن تكفل دليل التعبد لإحراز قيد الحكم الإنشائي، وهو اتصافه بكونه مؤدى الأمانة.

نعم؛ لو فرض دليل آخر غير دليل حجية الأمانة يدل على اعتبار قيام الأمانة في فعلية الأحكام الإنشائية، فيصير الحكم الذي قامت عليه الأمانة فعلياً لوجود القيد - أعني: قيام الأمانة بالوجدان - لكن ذلك الدليل مفقود. «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٢٣٨».

قوله: «حكم» في «إلا حكم» نائب فاعل «يحرز»، وقوله: «لا حقيقة ولا تعبداً» قيد لقوله: «يحرز».

(١) يعني: أن الأمانة تؤدي إلى الواقع بما هو واقع؛ لا الواقع المتصف بكونه مؤدى الأمانة، لأن الأمانة لا تزيد على العلم الوجداني، فإن العلم يتعلق بنفس الواقع لا الواقع بعنوان كونه معلوماً.

والمتحصل: إن ما نحن فيه كالماء الكر حيث لا يكون مطهراً إلا أن يتحقق جزءاه - المائية والكرية - إما علماً أو تنزيلاً وتعبداً، أو باختلاف حتى يتحقق كونه مطهراً، فإذا لم يثبت أحدهما لا حقيقة ولا تعبداً لم يثبت كونه مطهراً.

(٢) لعله إشارة إلى: أنه لو فرض إمكان دلالة دليل غير الأمانة على كون مؤداها هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الأمانة؛ لم يكف ذلك أيضاً في الحكم بالفعلية؛ لأن الحكم بها منوط بدلالة دليل على هذا الوصف، ولم يثبت، فالقول بصيرورة الأحكام الإنشائية فعلية بمجرد قيام الأمانة عليها خالٍ عن الدليل.

(٣) وحاصل الكلام في المقام: أن دليل تنزيل المؤدى منزلة الواقع كافٍ في ثبوت

لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء؛ لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً؛ وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.

الجزأين؛ إذ ما تقتضيه أدلة اعتبار الأمانة وإن كان تنزيل مؤداها منزلة الواقع وهو الإنشائي المحض لا منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة، ولكن بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم من اللغوية لا بد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة أي: منزلة الأحكام الفعلية؛ لا منزلة الواقع الصرف، وهو الإنشائي المحض؛ كي يكون التنزيل بلا ثمرة وفائدة، بعد عدم وجوب الإتيان بالأحكام الإنشائية المحضة، فيكون غرض المصنف من هذا الكلام: تصحيح ما أنكره - من عدم تكفل دليل التنزيل لإثبات كون مؤدى الأمانة هو الحكم الإنشائي الموصوف بكونه مؤدى الأمانة - بدلالة الاقتضاء.

بمعنى: أن نفس دليل حجية الأمانة يوجب اتصاف مؤداها بالوصف المذكور - وهو كونه مؤدى الأمانة - بدلالة الاقتضاء، بمعنى: أن دليل اعتبار الأمانة لو لم يثبت الوصف المذكور، وهو كونه مؤدى الأمانة - لزم لغويته، لعدم ترتب الأثر إلا على الحكم الإنشائي المتصف بالوصف المزبور، فصون كلام الحكيم عن اللغوية يقتضي اتصاف الحكم الإنشائي بوصف كونه مؤدى الأمانة.

فالمحصل: أنه لو نزل المولى جزءاً من مركب منزلة الواقع يُعلم منه أنه نزل الجزء الآخر أيضاً؛ وإلا كان تنزيله الأول لغواً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تصحيح ما أنكره المصنف.

ولكن أورد عليه المصنف بقوله: «لكنه لا يكاد يتم»، وحاصل الإيراد: أن دلالة الاقتضاء إنما تتم وتثبت الفعلية إذا لم يكن للأحكام الإنشائية أثراً أصلاً. وأما إذا كان لها أثر - ولو بملاحظة العنوان الثانوي كالنذر ونحوه - فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء؛ لعدم لزوم اللغوية حينئذٍ لكفاية مثل هذا الأثر في الحجية.

وكيف كان؛ فقد علم مما ذكرنا إلى الآن: أنه لا يلزم من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً؛ كي يشكل تارة: بعدم لزوم الإتيان بمؤدى الأمانة لأنه غير فعلي، وقد عرفت تفصيل الكلام فيه. وتارة «أخرى: بأنه كيف»، وقد تقدم توضيح الكلام فيه أيضاً، فلا حاجة إلى الإعادة.

قوله: «وإلا لم يكن» إشارة إلى عدم اللغوية مع الأثر، يعني: وإن كان للأحكام

وأخرى^(١): بأنه كيف يكون التوفيق^(٢) بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية، ضرورة: أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافين، كذلك لا يمكن احتمالهما.

فلا^(٣) يصح التوفيق بين الحكمين بالالتزام؛ كون الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الطرق والأصول العملية إنشائياً غير فعلي.

كما لا يصح^(٤) التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة؛ بل في مرتبتين، ضرورة: تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين.

بمرتبتها الإنشائية أثر كالنذر ونحوه - بأن يقول: «إن قامت الأمانة على إنشائية حكم. فله علي أن أتصدق بدرهم». فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء أصلاً.

(١) عطف على قوله: «تارة بعدم لزوم الإتيان حينئذ»، وإشارة إلى ثاني الإشكالين الواردين على جعل الأحكام الواقعية إنشائية. وقد تقدم توضيحه فلا حاجة إلى الإعادة. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «الوصول إلى كفاية الأصول».

(٢) أي: التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي «بذلك» الذي ذكرت من كون الحكم الواقعي إنشائياً، والحكم الظاهري فعلياً، «مع احتمال» كون «أحكام» واقعية «فعلية بعثية» في الأوامر، «أو زجرية» في النواهي؛ إذ ما ذكرت من احتمال كون الأحكام الواقعية إنشائية لا يكفي في رفع المناقاة؛ إذ كما يحتمل كونها إنشائية يحتمل كونها فعلية «في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام» ظاهرية «فعلية»، فيلزم حينئذ - ولو احتمالاً - اجتماع حكمين فعليين متنافين، واحتمال اجتماع المتنافين محال كالقطع به.

قوله: «ضرورة» تعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يكون» وحاصل التعليل: «ضرورة أنه» يبقى حينئذ احتمال التنافي، ومن المعلوم: أن احتمال التنافي في الاستحالة كالقطع به. فكما لا يمكن الثاني فكذلك لا يمكن الأول.

(٣) هذه نتيجة ما ذكره من عدم لزوم الالتزام بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» في إمكان التعبد بالأمارات غير العلمية؛ لورود الإشكالين السابقين عليه، يعني: فبعد توجه هذين الإشكالين عليه لا يصح ما ذكره «قدس سره» في الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري بالالتزام كون الحكم الواقعي إنشائياً غير فعلي في مورد الطرق والأمارات غير العلمية والأصول العملية.

(٤) هذا إشارة إلى جمع آخر بين الحكم الواقعي والظاهري قد ينسب إلى السيد المحقق المسدد السيد محمد الأصفهاني «قدس سره»، ويظهر أيضاً من كلمات الشيخ

وذلك^(١) لا يكاد يجدي، فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي؛ إلا إنه يكون في مرتبته أيضاً، وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافين في

«قدس سره» في أول مبحث البراءة، وأول مبحث التعادل والترجيح فراجع؛ كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٢٤٤».

وهذا الجمع في قبال الجمعين المزبورين، وتوضيحه: أن محذور اجتماع المتنافين مختص بما إذا كانا في رتبة واحدة، دون ما إذا كانا في رتبتين كما في المقام.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من حيث الموضوع، وهو أن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الشيء بعنوانه الأولي، مع الغض عن تعلق العلم أو الجهل به، وموضوع الحكم الظاهري هو الشيء بوصف أنه مشكوك في حكمه الواقعي، وحينئذ: فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن الموضوع، والشك في الحكم الواقعي متأخر أيضاً عن نفس الحكم الواقعي تأخر العارض عن المعروض والوصف عن الموصوف، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين: الأولى: تأخره عن موضوع، والأخرى: تأخر موضوعه - وهو الشك - عن الحكم الواقعي الذي هو متعلق الشك، ولا محذور في اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يصح التوفيق بين الحكمين الواقعي والظاهري إذا كانا في رتبتين؛ إذ لا يلزم محذور اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتهما.

(١) أي: الجمع المذكور غير صحيح؛ إذ هو لا يكاد يجدي في رفع المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري، وذلك لأن الحكم الظاهري وإن كان متأخراً عن الواقعي بمرتبتين، وليس هو في مرتبته؛ ولكن الحكم الواقعي موجود محفوظ في مرتبة الحكم الظاهري لوضوح: أنه لا يكاد يضمحل الحكم الواقعي المشترك بين الكل بمجرد الشك فيه وقيام الأمانة أو الأصل على خلافه، فإذا تحقق الحكم الظاهري بقيام الأمانة أو الأصل على خلاف الحكم الواقعي، وكان الحكم الواقعي محفوظاً في مرتبته ورتبته لزم اجتماع الضدين من إيجاب وتحريم أو نذب وكراهة وهكذا.

وبعبارة واضحة: إن الحكم الظاهري - لمكان تأخر موضوعه عن الحكم الواقعي - وإن لم يكن مع الواقعي في جميع المراتب؛ لكن الحكم الواقعي يكون معه في رتبة الشك؛ إذ المفروض: إطلاق الحكم الواقعي ووجوده في كلتا صورتَي العلم والجهل به، وإلا لزم التصويب لو اختص الحكم الواقعي بالعالم به، ففي هذه المرتبة يجتمع الحكمان المتنافيان،

هذه المرتبة^(١)، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق^(٢)، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

ثالثها^(٣): أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره - بالخصوص - شرعاً، ولا يحرز التعبد به

فهذا الجمع لا يرفع محذور اجتماع الحكمين المتنافيين لوجود الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري أيضاً، أي: كما أنه موجود قبل رتبة الحكم الظاهري.

(١) أي: في مرتبة الحكم الظاهري.

(٢) أي: بين الحكم الواقعي والظاهري، «فإنه دقيق وبالتأمل حقيق».

المتحصل من جميع ما أفاده المصنف في المقام: انه لا يلزم - من حجية الأمارات غير العلمية - محذور أصلاً لا اجتماع المثليين ولا الضديين، ولا تفويت مصلحة؛ إذ معنى حجية الأمانة الغير العلمية عند المصنف هو: التنجيز عند الإصابة والتعذير عند المخالفة، وليس هناك حكم إلا الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين أو الضديين.

وأما بناءً على القول باستتباع الحجية لجعل الحكم الظاهري: فاجتماع الحكمين الواقعي والظاهري وإن كان يلزم إلا إنهما ليسا بمثلين ولا بضديين؛ لأن الحكم حقيقة الذي ناش عن مصلحة أو مفسدة إرادة أو كراهة ليس إلا الحكم الواقعي، ويعتبر الحكم المفاد بلسان الأمانة حكماً صورياً لا تأصل له، ولم ينبعث عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، وإنما انبعث عن مصلحة في نفس إنشائه؛ كالأوامر الامتحانية، ولم تتعلق عليه إرادة ولا كراهة، فلا مماثلة ولا مضادة بينه وبين الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين أو الضديين، ولا إرادة ولا كراهة بالنسبة إليه حتى يلزم اجتماعهما.

هذا لب ما أفاده المصنف في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري؛ بناءً على القول بكون حجية الأمانة الغير العلمية مستتبعة لجعل الحكم. وهناك وجوه وأقوال للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري تركناها تجنباً عن التطويل الممل.

مقتضى الأصل فيما شك في اعتباره

(٣) أي: الثالث من الأمور التي ينبغي تقديمها قبل الخوض في الأمارات في بيان الأصل الذي هو المرجع عند الشك في حجية الأمانة الغير العلمية، يعني: بعد أن أثبت في الأمرين الأولين إمكان حجية الأمانة ذاتاً ووقوعاً، صار بصدد بيان مقتضى الأصل عند الشك في الحجية، فالمقصود من عقد هذا الأمر الثالث هو: بيان مقتضى الأصل فيما إذا شك في اعتبار الظن شرعاً، فإن الأمانة الظنية قد يعلم بحجيتها، وقد يعلم بعدم حجيتها، وقد يشك في حجيتها. ومحل الكلام هو ما إذا وقع الشك في اعتبارها، فهل

واقعاً عدم حجيتها جزماً، بمعنى: عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجية عليه^(١) قطعاً، فإنها^(٢) لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلاً، ولا يكاد يكون الاتصاف بها^(٣) إلا إذا أحرز التعبد به وجعله^(٤) طريقاً متبعاً،

الأصل حجيتها أو عدم حجيتها؟

يقول المصنف «قدس سره»: إن الأصل عدم حجيتها، بمعنى: أنه بمجرد أن نشك في حجية أمانة ثبوتاً يقطع بعدم حجيتها إثباتاً أي: لا يترتب عليها آثار الحجية في مقام الإثبات، وذلك لأن آثار الحجية من المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ، وحكم العقل بوجوب المتابعة لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية الفعلية، أي: المحرزة بالعلم في مقام الإثبات، لا على ما اتصف بمطلق الحجية ولو ثبوتاً وإن لم يعلم بها إثباتاً. توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الحجية شرعاً على قسمين:

أحدهما: الحجية الإنشائية.

الثاني: الحجية الفعلية وهي العلم بالحجية الإنشائية.

ثم الآثار الشرعية أو العقلية على قسمين:

قسم: يترتب على نفس وجود الشيء واقعاً، علم به العبد أم لم يعلم؛ كحرمة شرب الخمر، حيث تترتب على الخمر الموجود، سواء علم به المكلف أم لم يعلم.

وقسم: يترتب على وجوده العلمي أي: بوصف كونه معلوماً مثل آثار الحجية حيث تترتب على الحجية الفعلية المعلومة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يكفي في عدم الحجية الشك في الحجية وعدم العلم بها، ولازم ذلك: عدم الحاجة في إثبات عدم ترتب آثار الحجية على الأمانة المشكوكة حجيتها إلى إجراء أصالة عدم الحجية؛ بل لا يعقل إجراؤها؛ لاستلزامها إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد. وهو محال لكونه بمثابة تحصيل ما هو حاصل.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا الضمير وضمير «حجيتها» راجعان إلى الموصول في «ما لا يعلم»، فالحجية الفعلية تتوقف على العلم بها، وأما الإنشائية: فلا تتوقف على العلم بها.

(٢) أي: فإن الآثار المرغوبة، وهذا تعليل لقوله: «عدم ترتب».

(٣) أي: بالحجية بمعنى: إن الآثار المرغوبة لا تترتب إلا على ما ثبت حجيته فعلاً، ولا تثبت الحجية الفعلية إلا بعد إحراز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً.

(٤) عطف تفسيري لـ «التعبد»، وضميره وضمير «به» راجعان إلى الموصول، المراد به

ضرورة^(١): أنه بدون^(٢) لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون^(٣) عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون^(٤) مخالفته تجريباً، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً؛ وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك^(٥) إذا

الأمانة الغير العلمية يعني: أن موضوع آثار الحجية مؤلف من أمرين: أحدهما: إنشاء الحجية والتعبد بالأمانة، والآخر: إحراز هذا الإنشاء، والمراد بالآثار المترتبة على الحجية الفعلية التي لا تنفك عنها هي: المنجزية والمؤمنية، فإن العقل ما لم يحرز حجية الطريق لا يحكم بصحة المؤاخذة على مخالفته، ولا كونه عذراً ومؤمناً له.

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

(٢) أي: بدون إحراز التعبد بالظن «لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته» أي: إصابة ما لم يعلم اعتباره، يعني: أن العقل لا يحكم بحسن المؤاخذة على مخالفة الواقع بمجرد كون الطريق المعتبر مصيباً له، مع عدم إحراز العبد اعتباره، وغرضه: أن الحجية الإنشائية المحضة لا يترتب عليها أثر من صحة المؤاخذة إن كان الطريق مصيباً، وكونه مؤمناً وعذراً إن كان مخطئاً.

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

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

(٥) أي: انقياداً، يعني: إن كانت موافقة الطريق غير المعتبر بوجاء، موافقته للواقع انقياداً، مثلاً: لو كان في الواقع الشهرة حجة؛ لكن لم يعلم المكلف حجيتها. ثم قامت الشهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فدعا المكلف بوجوب مصادفة الواقع - والحال أنها لم تصادف الواقع - كان هذا العمل انقياداً إذا وقعت الموافقة للشهرة في المثال «برجاء إصابته» الواقع.

هذا بخلاف ما إذا علم حجية الشهرة، فإنه يجب عليه متابعتها وإن كانت في الواقع أدت إلى وجوب ما ليس في الواقع واجباً.

وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه^(١) للقطع^(٢) بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

وأما صحة الالتزام^(٣) بما أدى إليه من الأحكام، وصحة نسبته إليه تعالى: فليسا

(١) هذا الضمير وضمائر «إصابته وحجيته» راجعة على الموصول في «ما لا يعلم». وقوله: «فمع الشك» نتيجة ما ذكره من كون موضوع آثار الحجّة هو الحجّة الفعلية، وأنه يقطع بانتفائها بالشك في الحجية؛ لما عرفت: من بداهة انتفاء الحكم بارتفاع الموضوع كلاً أو بعضاً.

(٢) تعليل لقوله: «يقطع بعدم حجيته»، وضمير «معه» راجع إلى الشك، يعني: حيث كان موضوع الحجية مؤلفاً من التعبد والعلم به، فإذا شك في التعبد فقد انتفى العلم الذي هو جزء موضوع الحجية، ولا فرق في القطع بانتفاء الموضوع بين ارتفاع تمام الموضوع وجزئه. والمشار إليه في قوله: «هذا» هو عدم ترتب آثار الحجّة على مشكوك الحجية «واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان». هذا الكلام تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث إنه تمسك لإثبات عدم جواز ترتيب آثار الحجّة على مشكوك الحجية بالأدلة الأربعة حيث قال ما هذا لفظه: «فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على اعتباره دليل محرم بالأدلة الأربعة»، فراجع «دروس في الرسائل ج ١، ص ٢٢٢».

(٣) ردّ على الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فلا بد أولاً من بيان ما أفاده الشيخ «قدس سره» في المقام؛ كي يتضح ما أورده المصنف عليه.

وحاصل ما أفاده الشيخ في المقام: أنه جعل الأصل فيما لا يعلم اعتباره من الظن حرمة التعبد به حيث قال: «التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على أن التعبد به محرم بالأدلة الأربعة».

ثم استنتج من الأدلة الأربعة: حرمة الالتزام بما أدت إليه الأمانة، وحرمة إسناده إليه تعالى؛ لأنهما أثران شرعيان يترتبان على مشكوك الحجية، كما أن جوازهما أثر شرعي مترتب على معلوم الحجية.

فصحة الالتزام بما أدى إليه الظن من الأحكام، وصحة نسبته إليه تعالى من آثار الحجية؛ بأن يقال: إنه لا يصح الالتزام بشيء ولا نسبته إلى الله تعالى؛ إلا إذا ثبت كونه حجّة، فما لم تثبت حجيته لا يصح الالتزام به، ولا نسبته إليه تعالى هذا خلاصة ما

من آثارها؛ ضرورة: أن حجية الظن عقلاً - على تقرير الحكومة في حال الانسداد - لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها^(١) شرعاً مع الشك في التعبد به؛ لما كان يجدي في الحجية شيئاً، ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها^(٢)، ومعه^(٣) لما كان يضر

يستفاد من كلام الشيخ «قدس سره» في المقام.

وقد أورد المصنف «قدس سره» على ما ذكره الشيخ بوجهين:

الأول: إن صحة الالتزام بما أدى إليه الظن من الأحكام، وصحة نسبه إليه تعالى ليسا من آثار الحجية، والشاهد على ذلك: أن الظن الانسدادى - بناءً على حكومة العقل بحجيته - لا يصح استناده إلى الله تعالى مع أنه حجة، ولا يصح الالتزام بما أدى إليه الظن الانسدادى، مع أنه حجة.

وكيف كان؛ فصحة الالتزام وصحة النسبة ليستا من آثار الحجية حتى يكون عدمهما كاشفاً عن عدم الحجية، فقد نفى المصنف هذا الترتب ويقول: إن ذلك لا ربط له بالحجية. هذا خلاصة الإيراد الأول من المصنف على الشيخ، وقد أشار إليه بقوله: «ضرورة: أن حجية الظن عقلاً...» الخ، فقوله: «ضرورة» تعليل لبيان عدم كون صحة الالتزام والإسناد من آثار الحجية.

الثاني: أنا لو فرضنا وجود أمانة مشكوكة؛ لكن الشارع أجاز نسبتها إلى الله تعالى، وأجاز الالتزام بمؤداها لم تصر بذلك حجة.

ومن هنا يتبين: أن الحجية لا تدور مدار هذين الأثرين، أعني: صحة الالتزام وصحة الإسناد.

(١) أي: صحة الالتزام والنسبة «شرعاً، مع الشك في التعبد به» أي: بالظن مثلاً «لما كان يجدي في الحجية شيئاً»، فقد ترتب الأثر مع عدم وجود الحجية، فقوله: «فلو فرض صحتها» تفريع على ما تقدم من أن صحة الالتزام والنسبة ليستا من آثار الحجية. يعني: بعد أن ثبت عدم كون جواز الالتزام والإسناد من لوازم الحجية، فلا يكون جوازهما - على فرض ثبوته - دليلاً على الحجية فيما إذا شك فيها.

(٢) أي: آثار الحجية، والمراد بالآثار هي: التنجيز والتعذير والتجري والانقياد، فلوازم الحجية الكاشفة عن الحجية وجوداً وعدمها هي هذه الآثار الأربعة، دون صحة الالتزام والإسناد.

(٣) أي: ومع ترتب تلك الآثار عليه لا يضر عدم صحة الالتزام والإسناد بالحجية أصلاً.

عدم صحتها أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً^(١).

فيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام^(٢).

فلا يكون الاستدلال عليه بهم، كما أتعب به شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» نفسه الزكية؛ بما أظن من النقض والإبرام، فراجع^(٣) بما علقناه عليه وتأمل.

وقد انقدح - بما ذكرنا -: أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

- (١) أي: تقدمت الإشارة في قوله: «ضرورة أن حجية الظن...» إلخ.
- (٢) أي: غير مرتبط بالمقام الذي هو بيان الدليل على حجية شيء؛ لأنه بعدما عرفت من عدم كون صحة الالتزام والإسناد من اللوازم المساوية للحجية أو الأعم منها، فالاستدلال على عدم حجية مشكوك الاعتبار بحرمتها - كما صنعه الشيخ الأنصاري «قدس سره» - أجنبي عن محل البحث، وهو عدم حجية مشكوك الحجية.
- (٣) أي: فراجع استدلال الشيخ: اعلم: أن الشيخ «قدس سره» بعدما ذكر أن الأصل في الظن عدم الحجية استدلال عليه بأنه لا يمكن الالتزام به ولا يمكن نسبه إلى الله تعالى، بما دل من الآيات والأخبار، على أن ما لم يعلم أنه من قبل الله يكون افتراء عليه ونحو ذلك، والمصنف «قدس سره» لما أشكل على كون الأثرين من آثار الحجية: أبطل الاستدلال على عدم حجية الظن بالآيات الدالة على أنه افتراء ونحوه؛ إذ حجية الظن وعدمه لا تدور مدار صحة النسبة إليه تعالى، وصحة الالتزام وعدمهما؛ حتى يستدل بعدمهما على عدم الحجية.
- وهناك كلام من بعض لعدم صحة إيراد المصنف على الشيخ «قدس سره»، تركناه رعاية للاختصار.

وكيف كان؛ فتقرير الأصل على الوجه الذي ذكره المصنف أولى؛ لما مر أولاً: من عدم دلالة انتفاء جواز الالتزام والإسناد على انتفاء الحجية.

وثانياً: من أن البحث عن جواز الالتزام والإسناد وعدمه، والاستدلال عليهما بالأدلة الأربعة فقهي لا أصولي، والمناسب للبحث الأصولي هو: البحث عن نفس الحجية؛ لا عما يترتب عليها من الأحكام الشرعية؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٢٧٦».

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل^(١) أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

(١) يمكن أن يكون الخروج عن تحت هذا الأصل خروجاً موضوعياً مثل ما لا يكون من الأمانات، فيكون خروجه من باب التخصص ويمكن أن يكون الخروج عن هذا الأصل من باب التخصص، سواء كان خرج إجماعاً كما في بعض الأمانات الغير العلمية، أو قيل بخروجه ك بعضها الآخر، وما خرج أو قيل بخروجه يذكر في ضمن فصول.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - العلم الإجمالي في مقام إثبات التكليف: هل هو كالعلم التفصيلي علة تامة لتنجز التكليف به، بمعنى: أنه إذا تعلق العلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين أو بحرمة لم يكن الترخيص في أطرافه لا كلاً ولا بعضاً أم لا؟

أي: ليس علة تامة لتنجز التكليف؛ بل هو مؤثر في تنجز التكليف بنحو الاقتضاء، بمعنى: أنه قابل للتخصيص في أطرافه كلاً وبعضاً، فإن لم يرد الترخيص من الشرع في أطرافه لا كلاً ولا بعضاً؛ بأن لم يكن لنا أصل عملي يصلح بدليله للجريان فيها أثر العلم الإجمالي في التنجيز لا محالة؛ وإلا فيمنعه الأصل العملي عن التأثير في التنجيز.

يقول المصنف «قدس سره»: بتأثير التعلم الإجمالي في التنجيز بنحو الاقتضاء، فيكون مورد العلم الإجمالي قابلاً للتخصيص شرعاً؛ لأن مرتبة الحكم الظاهري - وهي الجهل بالواقع - محفوظة في مورد العلم الإجمالي؛ إذ كل من الطرفين مشكوك الحكم، فيكون مورداً للأمانة وموضوعاً للأصل، فيمكن حينئذ: الإذن في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، ولا مانع من الترخيص إلا محذور منافية الحكم الظاهري للحكم الواقعي، وهذا التنافي لا يختص بالمقام؛ بل يعم الشبهة غير المحصورة والشبهة البدوية.

فالمحصل: أن العلم الإجمالي مقتض لتنجز التكليف، وليس علة تامة له، ولا كالشك بحيث لا يؤثر في التنجيز أصلاً.

٢ - العلم الإجمالي في مقام إسقاط التكليف بمعنى: كفاية الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط، فيما إذا تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي وكان الواجب تعبدياً، وكان الاحتياط مستلزماً للتكرار؛ إذ لا إشكال في الاحتياط في التوصليات، ولا فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار.

وأما الاحتياط في العبادات فيما إذا كان مستلزماً للتكرار: فقد استشكل فيه بوجوه:
 الأول: كون الاحتياط مخللاً بقصد الوجه، وهو قصد الوجوب في الواجب والندب
 في المندوب.
 الثاني: أن تكرار العبادة بالاحتياط يوجب الإخلال بالتمييز أعني: تمييز الواجب عن
 غيره.

الثالث: أن التكرار لعب وعبث بأمر المولى، فلا يكون إطاعة بنظر العقلاء.
 وقد ردّ المصنف هذه الوجوه الثلاثة:

وحاصل ما رد به الوجه الأول: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه أصلاً، وعلى
 فرض تسليم ذلك: يمكن قصد الوجه بمعنى: أن المكلف يقصد بكل من الطرفين ما هو
 الواجب واقعاً.

أما رد قصد التمييز: فيقال: إن اعتباره في غاية الضعف؛ لعدم الدليل على اعتباره،
 إذ لو كان دخيلاً في حصول الغرض لزم على الشارع التنبيه عليه، مع غفلة عامة الناس
 عنه، ولا يوجد في الأخبار الإشارة إلى اعتباره، فيحصل العلم بعدم اعتباره في الغرض.
 أما رد الوجه الثالث: - وهو كون التكرار لعباً بأمر المولى فيمكن أولاً: أن التكرار
 مطلقاً لا يكون لعباً بأمر المولى؛ بل التكرار الكثير يكون لعباً بأمر المولى.
 وثانياً: أن التكرار إذا كان بداعي عقلائي لا يكون لعباً بأمر المولى؛ بل الغرض
 العقلائي يخرج عن العبث واللعبية.

وثالثاً: أن التكرار لو كان لعباً بأمر المولى لكان المكلف لاعباً في طريق الإطاعة
 وكيفيتها؛ لا في نفس الإطاعة، والعبث واللعب في كيفية الإطاعة لا يكون قادحاً في
 تحقق الإطاعة.

وظاهر المصنف هو: الاكتفاء بالامثال الإجمالي، مع التمكن من الامثال التفصيلي
 باستعلام الحال بالفحص والتتبع أو بالسؤال عن الموضوع، ومعرفة الواجب بعينه،
 والإتيان به بخصوصه.

٣ - في دوران الأمر بين الامثال التفصيلي الظني وبين الامثال القطعي الإجمالي،
 فيقع الكلام في تقديم أحدهما على الآخر.

ومحصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: إن الظن بالامثال التفصيلي لا يخلو عن
 صور وأقسام:

١ - الظن الخاص، المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط العلمي الإجمالي. ولا إشكال حينئذ في عدم جواز الامتثال الظني مع التمكن من الاحتياط؛ لعدم اعتباره حسب الفرض.

٢ - الظن الخاص المعبر مطلقاً، حتى مع التمكن من الامتثال الإجمالي بالاحتياط، ولا إشكال في جواز الاجتزاء بكل من الامتثال الظني والاحتياطي.

٣ - الظن المطلق، مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، ولا إشكال في الاجتزاء بكل من الامتثال الظني والاحتياطي.

٤ - الظن المطلق، مع البناء على أن من مقدماته عدم جواز الاحتياط؛ لاستلزامه العسر والحرج، ولا إشكال هنا في تقديم الامتثال الظني التفصيلي وتعيينه؛ لبطلان الاحتياط حسب الفرض.

٤ - في الفرق بين حجية القطع وحجية الأمانة الغير العلمية.

وخلاصة الفرق: أن الحجية في الأولى ذاتية، فلا حاجة في إثباتها إلى إقامة البرهان؛ بل إثبات الحجية من قبيل تحصيل الحاصل وهو محال. هذا بخلاف حجية الأمانة الغير العلمية، حيث إنها ليست لوازمها؛ بل إنها ممكنة الثبوت لها.

وحينئذ: فلا بد في اعتبارها من جعل الحجية لها شرعاً، أو ثبوت مقدمات وطرو حالات كالانسداد.

٥ - في إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية، ثم المراد بالإمكان هو: الإمكان الوقوعي، بمعنى: ما لا يلزم من وقوعه محال في مقابل الامتناع الوقوعي، بمعنى: ما يلزم من وقوعه في الخارج محال كما يظهر من ابن قبة.

وليس المراد بالإمكان: الإمكان الذاتي أو الإمكان بمعنى: الاحتمال، كما أشار إليه الشيخ الرئيس بكلامه:

«كل ما قرع سمعك من الفرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان».

وكيف كان؛ فحاصل الكلام في المقام أن الكلام تارة: في بيان ما هو مقتضى الأصل عند الشك في الإمكان. وأخرى: في وجوه استحالة التعبد بالظن.

وأما ملخص الكلام فيما هو مقتضى الأصل عند الشك في الإمكان، بمعنى: أنه إذا لم يقدّم دليل على إمكان شيء ولا على استحالته، وكان كل منهما محتملاً، فما هو

المتبع عند العقلاء؟ ذكر الشيخ الأنصاري «قدس سره»: أن الإمكان أصل لدى العقلاء، مع احتمال الامتناع وعدم الدليل عليه، فإنهم يرتبون آثار الممكن على مشكوك الامتناع، يقول المصنف رداً عليه: «وليس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعاً».

وقد أورد المصنف عليه بوجوه:

الأول: أنه لم يثبت بناء العقلاء على ذلك.

الثاني: لو سُلم بناء العقلاء فلا دليل قطعياً على هذا البناء، والدليل الظني لا يجدي في حجية بناء العقلاء وسيرتهم؛ إذ الكلام في إمكان حجية سيرتهم وامتناعها.

الثالث: أنه مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائدة في إمكان التعبد بالظن بدون دليل الوقوع، لوضوح: أن الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد لا على مجرد إمكانه.

فالمحصل: أنه لا وجه لما ذكره الشيخ «قدس سره» من أن الإمكان أصل لدى العقلاء عند احتمال الامتناع؛ بل الصحيح الالتزام بالإمكان الوقوعي؛ لأن وقوع التعبد بالأمانة الغير العلمية أقوى دليل على إمكانه.

٦ - أما وجوه استحالة التعبد بالأمانة الغير العلمية، فهي أمور تالية:

الأول: لزوم اجتماع المثليين فيما إذا أدت الأمانة إلى الحكم المماثل للحكم الواقعي. أو اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة مثلاً، فيما إذا أدت الأمانة إلى الحكم المخالف للحكم الواقعي.

الثاني: لزوم طلب الضدين، وهو نظير قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، مع كون الواجب في الواقع هو الظهر، بعد فرض التضاد - ولو شرعاً - بينهما، وطلب الضدين محال.

الثالث: لزوم تفويت المصلحة أو الإبقاء في المفسدة.

الأول: كقيام الأمانة على عدم وجوب صلاة الجمعة يومها، مع فرض وجوبها واقعاً. والثاني: كقيام الأمانة على حرمة صلاة الجمعة مع حرمتها واقعاً، فيلزم من جعل حجية الأمانة الغير العلمية تفويت المصلحة في المثال الأول، والإلقاء في المفسدة في المثال الثاني، وكل منهما قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم.

٧ - وما أجاب به المصنف عن الوجوه المذكورة بين ما لا يلزم وإن كان باطلاً، وبين ما ليس يبطل بمعنى: أن ما أفاده المصنف في الجواب إما راجع إلى منع الصغرى أو منع الكبرى.

وأما منع الصغرى: فلأن الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية والزوجية ونحوهما، ومعنى جعلها: ترتيب آثار الحجية الذاتية - وهي العلم - من التنجيز والتعذير على الأمانة الغير العلمية التي صارت حجة بالتعبد، وليس معنى الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأمانة حتى يلزم اجتماع المثليين عند الموافقة، أو الضدين عند المخالفة. وعليه: فليس في مورد الأمانة المعتبرة حكم غير الحكم الواقعي؛ حتى يلزم اجتماع المثليين أو الضدين.

وأما منع الكبرى فحاصله: أن تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وإن كان يلزم من التعبد بالأمانة عند مخالفتها للواقع؛ إلا إنه غير باطل، ولا محذور فيه؛ إذ مع وجود المصلحة في التعبد بالأمانة يتدارك بها المصلحة الواقعية الفائتة أو المفسدة الملقى فيها. وأما بناء على الالتزام بوجود حكم ظاهري تكليفي في مورد الأمانات؛ إما بدعوى استتباع جعل الحجية جعل الحكم الظاهري فلا محذور أيضاً؛ وإن اجتمع الحكمان. وذلك لأن الحكم الظاهري حكم طريقي، بمعنى: أنه ناشئ عن مصلحة في نفسه أوجبت إنشاء المستلزم للتنجيز والتعذير، والحكم الواقعي حكم فعلي ناشئ عن مصلحة في متعلقه، فنظراً إلى اختلاف مركز المصلحتين في الحكمين لا يلزم اجتماع المثليين، ولا اجتماع الضدين؛ لاعتبار اتحاد المحل في استحالة اجتماع المثليين أو الضدين.

٨ - الإشكال في بعض الأصول العملية: كقوله «عليه السلام»: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»، بتقريب: أن ظاهر هذا الدليل هو جعل الإباحة الشرعية في مورد أصالة الحلية، وهي تنافي الحرمة الواقعية، ويلزم اجتماع المثليين إذا كان الحكم الواقعي هو الإباحة أيضاً، وعليه: فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين - في مورد أصالة الإباحة والحلية - بما دفع به في حجية الأمانات.

وحاصل الكلام في الإشكال: أن إذن الشارع في الإقدام بجعل الإباحة الظاهرية ينافي الحرمة الواقعية، سواء كان الإذن لأجل مصلحة في نفس الإباحة، أم كان لأجل عدم مصلحة أو مفسدة في المتعلق.

وأما وجه تخصيص الإشكال ببعض الأصول العملية: فلأن مثل الاستصحاب

وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز التي لها نظرٌ إلى الواقع يمكن الالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية؛ كما في الأمارات عيناً، فيكون حالها حال الأمارات من حيث جريان الجواب الثاني فيها.

هذا بخلاف مثل قاعدة الحل وأصل البراءة ونحوهما مما لا نظر إلى الواقع أصلاً، فيختص الإشكال به دون ما له نظر إلى الواقع.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بقوله: «فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة». وهذا الجواب يمكن تقريبه على نحو يجري في جميع الأمارات والأصول طراً، وبه يحصل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في كل من الأصول والأمارات، وبه تندفع المحاذير المتقدمة كلها.

وحاصل الجمع بينهما: أن الأحكام الواقعية المشتركة بين الكل هي فعلية غير منجزة عند قيام الأمانة أو الأصل على خلافها، والأحكام الظاهرية فعلية منجزة، فحينئذٍ لا تنافي بينهما لعدم الإرادة أو الكراهة على طبق الحكم الفعلي الغير المنجز، فإن الأحكام الخمسة لا ينافي بعضها مع بعض إلا من جهة الإرادة والكراهة، والحكم الواقعي إذا كان فعلياً غير منجز فلا إرادة ولا كراهة على طبقه، كي ينافي الحكم الظاهري.

٩ - إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري: حيث التزم بعدم الحكم الواقعي فعلياً في مورد الأصول والأمارات، والتزم بأنه إنشائي فقال المصنف: ظهر بما ذكرناه - في دفع الإشكالات الواردة على التعبد بالأمارات غير العلمية والأصول العملية - أنه لا يلزم من التعبد بالأمارات غير العلمية الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً؛ بل إنه شأني كي يلزم تارة: عدم لزوم الإتيان بما قامت الأمانة على وجوبه حينئذٍ؛ إذ لا يجب امثال الحكم الإنشائي عقلاً إذا علم به، فضلاً عما إذا قامت الأمانة غير العلمية عليه، مع أنه خلاف الضرورة؛ للزوم امثال مؤديات الأمارات بالضرورة.

وأخرى: باحتمال اجتماع المتنافيين وهو في الاستحالة كالقطع باجتماع المتنافيين، بتقريب: إن المحتمل هو فعلية الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الأصل والأمانة والمفروض: فعلية الحكم الظاهري أيضاً، فيلزم اجتماع الحكيمين الفعليين المتنافيين وهو محال. ولازم هذا الإشكال: عدم جواز الرجوع إلى الأمانة والأصول إلا مع القطع بعدم فعلية الحكم الثابت في موردتهما، وهو بعيد جداً.

١٠ - وما يقال: بأنه لا مجال للإشكال الأول على الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛ بتقريب: أن هذا الإشكال - بناءً على إنشائية الأحكام الواقعية - مبني على بقائها على الإنشائية حتى بعد قيام الإمارات عليها.

وأما بناءً على أن قيام الإمارات سبب لوصولها إلى مرتبة الفعلية، فلا وجه للإشكال المزبور؛ إذ يجب حينئذٍ امتثال مؤديات الإمارات؛ لأنها صارت فعلية بعد قيام الأمانة عليها مدفوع بما حاصله: من أن موضوع الفعلية - على ما ذكره المستشكل من أنه الحكم الإنشائي المتصف بكونه مؤدى الأمانة - مؤلف من الإنشائية والوصف المزبور، ومن المعلوم: توقف أثر المركب على وجود جميع أجزائه، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو التعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الأثر.

وفي المقام يكون الأمر كذلك؛ فإنه لا يترتب أثر الفعلية على الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة، وذلك لانتفاء إحراز الموضوع وجداناً وتعبداً.

أما وجداناً: فلأن إصابة الأمانة غير معلومة. وأما تعبداً: فلأن دليل حجية الأمانة لا يقتضي إلا التعبد بوجود مؤداه، ولا يتكفل الجزء الثاني من الموضوع وهو كون هذا الحكم الإنشائي المحكي مؤدى الأمانة وذلك لأن اتصاف المحكي بهذا الوصف متأخر عن قيام الأمانة عليه، فلو فرض تقدمه على قيام الأمانة عليه لزم الدور وهو محال.

«فافهم» لعله إشارة إلى أنه لو فرض إمكان دلالة دليل غير الأمانة على كون مؤداه هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الأمانة لم يكف ذلك أيضاً في الحكم بالفعلية؛ لأن الحكم بها منوط بدلالة دليل على هذا الوصف، ولم يثبت، فما قيل: من صيرورة الأحكام الإنشائية فعلية بمجرد قيام الأمانة عليها خالٍ عن الدليل.

١١ - إثبات كون الأحكام التي أدت إليها الإمارات فعلية بدلالة الاقتضاء بمعنى: أن مقتضى أدلة اعتبار الإمارات وإن كان تنزيل مؤداه منزلة الواقع وهو الحكم الإنشائي المحض؛ لا منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة، ولكن بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لا بد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمانة، أي: منزلة الأحكام الفعلية، كي لا يكون التنزيل بلا ثمرة وفائدة.

فالتحصيل: أنه لو نزل المولى جزءاً من المركب منزلة الواقع يعلم منه أنه نزل الجزء الآخر أيضاً، وإلا كان تنزيهه الأول لغواً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تصحيح ما أنكره المصنف «قدس سره»، ولكن أورد عليه المصنف بقوله: «لكنه لا يكاد يتم».

وخلاصة الإيراد: أن دلالة الاقتضاء إنما تتم وتثبت الفعلية إذا لم يكن للأحكام الإنشائية أثر أصلاً، وأما إذا كان لها أثر - ولو بالعنوان الثانوي كالنذر ونحوه - فلا يبقى مجال لدلالة الاقتضاء؛ لعدم لزوم اللغوية حينئذ، فالنتيجة هي: عدم صحة ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، بحمل الحكم الواقعي على الإنشائي في مورد الطرق والأمارات.

١٢ - وهناك جمع آخر بين الحكم الواقعي والظاهري، وهو الفرق بين الحكمين من حيث الموضوع؛ لأن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الشيء بعنوانه الأولي، وموضوع الحكم الظاهري هو الشيء بوصف أنه مشكوك الحكم، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتين: الأولى: تأخره عن موضوعه، والأخرى: تأخر موضوعه، وهو الشك عن الحكم الواقعي الذي تعلق به الشك، ولا محذور في اجتماع حكمين فعليين متنافيين مع تعدد رتبتهما.

وحاصل إشكال المصنف على هذا الجمع: هو وجود الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري؛ إذ لا يرتفع الحكم الواقعي بمجرد الشك فيه، فإذا تحقق الحكم الظاهري بقيام الأمانة أو الأصل على خلاف الحكم الواقعي لزم اجتماع الضدين من إيجاب وتحريم مثلاً.

فالتحصّل من جميع ما أفاده المصنف في المقام: أنه لا يلزم من حجية الأمارات غير العلمية محذور أصلاً.

١٣ - مقتضى الأصل فيما شك في اعتباره من الأمارات هو: عدم حجيتها بمعنى: أنه بمجرد أن شك في حجية أمانة ثبوتاً يقطع بعدم حجيتها إثباتاً أي: لا يترتب عليها آثار الحجية في مقام الإثبات؛ لأن آثار الحجية لا تترتب إلا على ما اتصف بالحجية الفعلية - أي: المحرزة بالعلم - في مقام الإثبات. هذا هو الصحيح عند المصنف؛ لا ما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث جعل الأصل حرمة التعبد بالظن، واستدل عليها بالأدلة الأربعة.

١٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - العلم الإجمالي مقتضى بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة كذلك.

٢ - كفاية الامتثال الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط مطلقاً.

فصل

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

- ٣ - إمكان التعبد بالظن بالإمكان الوقوعي.
- ٤ - ليس الإمكان أصلاً متبعاً عند العقلاء عند الشك في إمكان شيء وامتناعه.
- ٥ - ليس معنى جعل حجية الأمانة جعل الحكم التكليفي لمؤداها.
- ٦ - آثار الحجية هي المنجزية والمعدرية.
- ٧ - الأصل فيما شك في اعتباره هو عدم الحجية.

في حجية الظواهر

(١) أي: مراد الشارع «في الجملة» أي: بنحو الإيجاب الجزئي في قبال التفاصيل الآتية. وغرض المصنف هو: نفي الشبهة عن حجية ظواهر الألفاظ الكاشفة عن المرادات بنحو الإيجاب الجزئي، في قبال السلب الكلي. وقد عرفت: أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره هو عدم الحجية؛ إلا ما خرج بالدليل، ومما خرج بالدليل عن تحت ذلك الأصل هو ظاهر الكلام، ولذا يقول المصنف: إنه «لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة»، والوجه في ذلك هو: أن بناء العقلاء قد استقر على اتباع ظهور الكلام في تعيين مراد المتكلم، والحكم بأن هذا هو مراده من طريق ظاهر كلامه.

ومن الواضح: أن الشارع جرى في كلامه على طبق هذه الطريقة العقلانية، ولم يخترع طريقة أخرى مخالفة لطريقة العقلاء؛ وإلا لُنقلت إلينا تلك الطريقة، وحيث لم تُنقل إلينا تلك الطريقة المختصة بالشارع نقطع بعدم ردع الشارع عن الطريقة العقلانية، وقد استدل المصنف بهاتين المقدمتين على حجية الظواهر، حيث أشار إلى المقدمة الأولى بقوله: «لاستقرار طريقة العقلاء...» الخ. وإلى الثانية: بقوله: «مع القطع بعدم الردع عنها...» الخ، وعدم الردع يوجب القطع بالإمضاء، بعد وضوح عدم مانع عن الردع، ولا ريب في تمامية المقدمتين.

لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات^(١) في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع^(٢) عنها، لوضوح^(٣): عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح.

والظاهر^(٤): أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً.

أما تمامية الأولى: فلبداهة: بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، وكشفها عن المرادات الجدية للمتكلم، ولذا لا يقبل اعتذار العبد الذي يخالف ظاهر كلام مولاه بعدم علمه بكون الظاهر مراداً جدياً له.

وأما تمامية الثانية - وهي إمضاء الشارع طريقة العقلاء بعدم الردع عنها - فلوضوح: كون الطريق الموصل لجل الأحكام هو الألفاظ، فلو كانت هذه الطريقة مردوعة عنده لكان اللازم إحداث طريقة أخرى، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وكيف كان؛ فهذا البناء العقلائي على اتباع الظاهر لا يختص بصورة حصول الظن الشخصي بالوفاق، ولا بصورة عدم حصول الظن الشخصي بالخلاف؛ إذ لا يحق للعبد الاعتذار عن مخالفة الأمر الصادر من قبل المولى المبين بكلام ظاهر فيه - الاعتذار - بأنه لم يكن ظاناً بثبوت، أو كان ظاناً بعدم ثبوت.

(١) وقد عبر الشيخ الأنصاري «قدس سره» عن الظهورات بالأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم.

(٢) أي: ردع الشارع عن طريقة العقلاء.

(٣) تعليل لقوله: «مع القطع بعدم الردع».

(٤) هذا شروع في الإشارة إلى الأقوال في مسألة حجية الظواهر، وهناك تفاصيل؛ بل أقوال أشار إليها المصنف:

الأول: أنها حجة مطلقاً يعني: سواء أفادت الظن الشخصي أو النوعي بإرادة المتكلم لها أم لا، وسواء كان ظنً شخصي أو نوعي بخلافها أم لا، من غير فرق في ذلك كله بين من قصد إفهامه بها ومن لم يقصد، ولا بين ظواهر الكتاب وغيره، فهي منوطة بنفس وضع اللفظ وحجة من غير شرط؛ لكن ما لم يحصل العلم بإرادة خلافها، هذا القول هو الذي استظهره المصنف «قدس سره»، واختاره بقوله: «والظاهر أن سيرتهم على اتباعها... الخ».

الثاني: أنها حجة بشرط عدم قيام الظن غير المعبر على خلافها.

ضرورة^(١): أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن^(٢) الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار

الثالث: أنها حجة بشرط إفادتها - بنفسها أو من خارج - الظن بإرادة المتكلم لها. وقد استدل المصنف «قدس سره» على مختاره بإطلاق السيرة العقلائية، القائمة على الأخذ بالظواهر واتباعها إلى أن يعلم بالخلاف، والدليل على هذا الإطلاق: هو عدم صحة الاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف، وهذا كاشف قطعي عن إطلاق السيرة وعدم تقييدها بأحد هذين القيدتين، وهما الظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف.

الرابع: التفصيل بين قصد إفهامه وغيره بمعنى: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره، وهذا القول منسوب إلى المحقق القمي «قدس سره»، وقد ظهر بطلانه بعموم دليل اعتبار الظواهر أعني: سيرة العقلاء الثابتة في الظواهر مطلقاً، حتى بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه. والشاهد على إطلاق بنائهم هو: أنه لا يسمع اعتذار من لم يقصد إفهامه بأني لم أكن مقصوداً بالإفهام، فلا يكون اعتبار الظواهر مختصاً بمن قصد إفهامه.

الخامس: التفصيل في حجية الظواهر بين الكتاب وغيره، وهذا القول منسوب إلى جماعة من المحدثين والأخباريين حيث قالوا بحجية غير ظواهر الكتاب وعدم حجية ظواهر الكتاب، فانتظر تفصيل ذلك في كلام المصنف «قدس سره». توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» وغيره.

(١) تعليل لعدم تقييد حجية الظواهر بإفادتها للظن الفعلي بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف، فيكون رداً للقول الثاني والثالث، ودليلاً لما هو مختار المصنف من حجية الظواهر مطلقاً.

(٢) إشارة إلى التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره. وحاصل هذا التفصيل المنسوب إلى المحقق القمي: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره. وحاصل رد المصنف عليه: هو عدم اختصاص اتباع الظواهر وحجيتها بمن قصد إفهامه، والشاهد على عدم الاختصاص: ما أشار إليه بقوله: «ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه...» الخ، أي: لأجل عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه «لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى»؛ بأن يقول: لم يقصد

من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه^(١)، ويصح^(٢) به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به^(٣) صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه.

ولا فرق في ذلك^(٤) بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين. وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب، إما بدعوى اختصاص

المولى إفهامي، ولذا لم يكن الظاهر حجة بالنسبة إلي، ولذا خالفت الأمر.

(١) الضميران في «يعمه أو يخصه» راجعان على مَنْ في قوله: «من لم يقصد إفهامه». ومثال الأول: أن يقول المولى لأحد عبده أن يفعل مع سائر العبيد كذا وكذا، فيكون التكليف عاماً شاملاً لمن لم يقصد إفهامه؛ لأن المقصود بالإفهام هو أحد العبيد حسب الفرض.

ومثال الثاني: أن يقول المولى في غياب المكلف بطور علني: ليذهب فلان، وليأتي بكذا وكذا.

(٢) عطف على «لا يسمع» أي: ولذا «يصح به» أي: بظاهر كلام المتكلم «الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج»، يعني: ويصح احتجاج المولى بظاهر كلامه على العبد التارك للعمل به، مع كونه غير مقصود بالإفهام، فصحة الاحتجاج بظاهر الكلام عند المخاصمة واللجاج تكشف عن حجية الظواهر مطلقاً.

(٣) أي: «كما تشهد» - بعدم سماع الاعتذار وصحة الاحتجاج بظاهر الكلام - «صحة الشهادة بالإقرار... الخ».

وحاصل مقصود المصنف: أنه لو أقر زيد على نفسه بشيء مثل: كونه مديوناً لعمر وبكذا، وقد سمعه - وهو لم يكن مقصوداً بالإفهام؛ ولكن علم على إقرار زيد لعمر - صح لبكر أن يشهد عليه عند الحاكم وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام؛ بل كان مقصوداً بعدم الإفهام.

فالنتيجة: أن ظاهر الكلام حجة بالنسبة إلى كل أحد، من غير فرق بين كونه مقصوداً بالإفهام وعدمه. وتركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(٤) أي: في لزوم اتباع الظواهر وكونها حجة «بين الكتاب المبين... الخ». هذا إشارة إلى تفصيل جماعة من الأخباريين، وهو التفصيل في حجية الظواهر بين ظواهر الكتاب فليست بحجة، وبين ظواهر غير الكتاب فهي حجة.

فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وفتادة عن الفتوى به؛ أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار غير الراسخين العالمين

في التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيره

وقد ذكر الشيخ الأنصاري «قدس سره» للأخباريين وجهين^(١): حيث قال: «وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع ذلك»، ثم ذكر طوائف كثيرة من الأخبار مفادها المنع عن العمل بظواهر القرآن، من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الأئمة المعصومين «صلوات الله عليهم أجمعين». إلى أن قال: «الثاني من وجهي المنع: إننا نعلم بطرؤ التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور». راجع «دروس في الرسائل، ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٦٧». وذكر المصنف «قدس سره» لهم وجوهاً خمسة وهي بين ما يرجع إلى منع الصغرى - وهي الظهور - وبين ما يرجع إلى منع الكبرى - أعني: منع حجية ظواهر القرآن - فنذكرها على ترتيب المتن.

وأما الوجه الأول: فقد أشار إليه بقوله: «إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به». وحاصل هذا الوجه: هو منع الصغرى، واختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، والشاهد عليه: «ما ورد في ردع أبي حنيفة وفتادة عن الفتوى به» أي: بالكتاب.

قال أبو عبد الله «عليه السلام» لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟» قال: نعم، قال: «فبم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة نبيه، قال: «يا أبا حنيفة: تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفة: لقد اذعيت علماء، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم»، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»^(٢).

وأما ما ورد في ردع فتادة فهو وإن كان في حديث طويل ولكن نكتفي بذكر ما هو محل الشاهد في المقام. وقد ورد في رواية زيد الشحام قال: دخل فتادة على أبي جعفر «عليه السلام» فقال له: «أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون، فقال: «بلغني

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٩.

(٢) علل الشرائع ١: ٨٩ / ذيل ح ٥، بحار الأنوار ٢: ٢٩٢ / ذيل ح ١٣.

بتأويله، كيف^(١)؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من

أنك تفسر القرآن» قال: نعم، إلى أن قال: «يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

وهاتان الروايتان تدلان على اختصاص فهم القرآن بالأئمة المعصومين «عليهم السلام»، ومفادهما: أنه ليس للقرآن ظهوراً بالنسبة إلى غير المعصومين «عليهم السلام» حتى يجوز العمل به، فيكون راجعاً إلى منع الصغرى.

وأما الوجه الثاني: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى أنه لأجل احتوائه» أي: الكتاب وحاصل هذا الوجه: منع الصغرى أيضاً - وهي الظهور - كالوجه الأول؛ إذ كون اشتغال الكتاب على تلك المعاني الغامضة يكون مانعاً عن معرفة أبناء المحاورة بتلك المعاني الشامخة، وجهلهم بها يمنع عن انعقاد الظهور، ويشهد لهذا الوجه بعض الروايات:

منها: ما رواه العياشي في تفسيره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله «عليه السلام» يقول: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»^(٢).

والحاصل: أنه لأجل علو مضامين الكتاب العزيز لا يبلغ أحدٌ كنه معانيه إلا النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وأوصياؤه «عليهم السلام»؛ لأنهم راسخون عالمون بتأويل الكتاب العزيز.

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

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

ومفاده هذه الروايات: أنه لا يفهم القرآن إلا الراسخون في العلم وهم المعصومون «صلوات الله عليهم أجمعين».

(١) أي: كيف تصل أيدي أفكار أولي الأنظار إلى مضامين الكتاب العزيز العالية، والحال: أنه «لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل...» الخ.

(١) الكافي ٨: ٣١١ / ٤٨٥، الوسائل ٢٧: ١٨٥ / ٣٣٥٥٦.

(٢) تفسير العياشي ١: ١٨ / ٥.

(٣) الكافي ١: ٢١٣، وفيه «من بعده» بدل «من ولده» الوسائل ٢٥: ١٧٩ / ٣٣٥٣٨.

الأفاضل؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء^(١).

(١) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا رَظْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(١) بناءً على تفسيره بالقرآن الكريم؛ وكذا بعض الروايات «الأخر الدالة على ذلك منها: ما رواه مرازم عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «قال: إن الله «تبارك وتعالى» أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه»^(٢).

ومنها: ما رواه عمر بن قيس... الخ. هذا تمام الكلام في الوجه الثاني. وأما الوجه الثالث: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر»، وهذا الوجه الثالث للسيد الصدر شارح الوافية؛ إلا إن السيد لم يدع شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه الظاهر، وإنما احتمله له لتشابه المتشابه.

وكيف كان؛ فقد ذكر الشيخ الأنصاري «قدس سره» كلام السيد الصدر، وملخص كلام السيد «قدس سره»: «أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة، كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد: أنا استعمل العمومات، وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة، وربما أخطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به، والقرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص ثم قال: قال سبحانه: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٣) ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي؛ بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبي «صلى الله عليه وآله وسلم» نهى الناس عن التفسير بالآراء، وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن ولم يستثنوا ظواهر القرآن...».

وحاصل ما أفاده المصنف في تقريب هذا الوجه هو: منع الكبرى - وهي حجية ظواهر القرآن - بدعوى إجمال المتشابه، واحتمال شموله للظاهر. بتقريب: أن المتشابه هو ما يحتمل فيه وجهان أو وجوه يشبه بعضها بعضاً في احتمال إرادته من اللفظ، فهو مقابل الصريح الذي لا يحتمل فيه الخلاف، فيعم الظواهر، ولا أقل من احتمالها فيكون مجملاً، ويسري إجماله إلى جميع الآيات لكونه من قبيل القرينة المتصلة، فلا يصح

(١) الأنعام: ٥٩.

(٢) الكافي ١: ٥٩ / ١.

(٣) آل عمران: ٧.

أو بدعوى شمول المتشابه المنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله له، لتشابه^(١) وإجماله.

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلا إنه صار منه عرضاً، للعلم^(٢) الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره^(٣) كما هو الظاهر^(٤).

التمسك بظواهر القرآن بعد ذلك؛ إذ احتمال اندراج الظاهر في المتشابه يوجب الشك في حجيته، وقد عرفت: أن مقتضى الأصل في مشكوك الحجية عدم جواز العمل به. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه الثالث.

(١) تعليل لقوله: «لا أقل...»، و«إجماله» عطف تفسير للمتشابه، يعني: بعد كون المتشابه مجملاً فيحتمل شموله للظاهر أيضاً.

وأما الوجه الرابع: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً إلا إنه صار منه عرضاً»، يعني: أن ظاهر الكتاب وإن لم يكن من المتشابه ذاتاً فإنه لا تشابه فيه، بل إنه من المحكم القسيم للمتشابه؛ إلا إن الظاهر صار من المتشابه عرضاً. وهذا الوجه هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري «قدس سره» للأخبارين وهذا الوجه كالوجه الأول والثاني يرجع إلى منع الصفري - وهي الظهور - ومحصله: أن ظاهر الكتاب وإن لم يكن ذاتاً مندرجاً في المتشابه إلا إنه مندرج فيه عرضاً، بمعنى أن الكتاب لا ينعقد له ظهور، لأجل العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز في الكتاب، فيسقط عن الظهور، لأن هذا العلم الإجمالي يمنع عن الرجوع إلى الأصول المرادية، كأصالة عدم التخصيص وغيرها، والمفروض أن حجية الظاهر منوطة بجريان الأصول المرادية، ومع عدم جريانها - كعدم جريان الأصول العملية في أطراف الشبهة المحصورة - يسقط الظاهر عن الحجية، فيكون الظاهر حينئذٍ بحكم المتشابه في عدم الحجية أي: ليس له ظهور كي يكون حجة.

(٢) تعليل لصيرورة الظاهر من المتشابه عرضاً وإن لم يكن ذاتاً متشابهاً.

(٣) أي: ظواهر الكتاب.

(٤) والصواب «كما هو ظاهر» بإسقاط اللام، لأن غرضه بيان وضوح طرؤ الإجمال عرضاً على ظواهر الكتاب بسبب التخصيص والتقييد وغيرهما. وهذا لا يلائم التعبير عنه بـ «الظاهر»، لأنه يوهم التردد فيه، وهو ينافي جزمه الناشئ من العلم الإجمالي بكثرة التخصيص والتقييد كما في هامش «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٢٩٤.

وأما الوجه الخامس: فقد ذكره بقوله: «أو بدعوى شمول الأخبار الناهية...».

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي؛ لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

وحاصل هذا الوجه أيضاً هو منه الكبرى - وهي حجية ظواهر القرآن - بدعوى: شمول الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الكلام على ظاهره بمعنى: إنه لا يجوز حمل الكتاب على ما هو ظاهر فيه من المعنى؛ لأنه مصداق للتفسير بالرأي المنهي عنه. قوله: «لحمل» متعلق بـ «شمول». وقوله: «على إرادة» متعلق بـ «حمل»، والمراد بالمعنى في قوله: «هذا المعنى» هو المعنى الظاهر، فمعنى العبارة: أن حمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة المعنى الذي يكون الكلام ظاهراً فيه مشمول للأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، فيحرم حمل الكلام على ما هو ظاهر فيه؛ لأنه من التفسير بالرأي. وكيف كان؛ فالروايات الناهية عن التفسير بالرأي وإن كانت كثيرة جداً؛ إلا إننا نكتفي بذكر جملة منها رعاية للاختصار:

مثل النبوي: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(١).

وفي رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»^(٢).

وفي نبوي ثالث: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^(٣).

وعن أبي عبد الله «عليه السلام»: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر وإن أخطأ سقط أبعد من السماء»^(٤).

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»^(٥).

هذه جملة من الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي. فمفاد الجميع هي الكبرى الكلية، وهي حرمة التفسير بالرأي على نحو القضية الموجبة الكلية، فإذا كان حمل القرآن على ظاهره من التفسير بالرأي لكان من صغريات تلك الكبرى، وبالتالي فيتم استدلال الأخباريين بهذه الروايات على عدم حجية ظواهر الكتاب.

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٠٤ / ١٥٤، أصول السرخسي ١: ١٣٧.

(٢) التوحيد: ٩٠ / من ح ٥، الوسائل ٢٧: ١٨٩ / ٣٣٥٦٦، مسند أحمد ١: ٢٣٣، سنن الترمذي ٤: ٢٦٨ / ٤٠٢٢، المصنف لابن شيبة ٧: ١٧٩ / ٣، الخ.

(٣) كمال الدين: ٢٥٦ / جزء من ح ١، الوسائل ٢٧: ١٩ / ٣٣٥٦٨.

(٤) تفسير العياشي ١: ١٧ / ٤، الوسائل ٢٧: ٢٧ / ٢٠٢ / ٣٣٥٩٧.

(٥) تفسير العياشي: ١: ١٨ / ٦، الوسائل ٢٧: ٦٠ / ٣٣١٩٥.

ولا يخفى^(١): أن النزاع يختلف صفرياً وكبروياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صفرياً، وأما بحسبهما: فالظاهر أنه كبروي، ويكون المنع^(٢) عن الظاهر إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي.

وكل هذه الدعاوى فاسدة^(٣):

أما الأولى: فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله اختصاص فهمه^(٤) بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهة: أن فيه^(٥) ما لا يختص به، كما لا يخفى.

(١) هذا إشارة إلى اختلاف مقتضى الوجوه المذكورة، فالنزاع صفروي بحسب الوجه الأول والثاني والرابع. وكبروي بحسب الوجهين الثالث والخامس. وقد عرفت توضيح ذلك فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٢) يعني: يكون سبب منع الكبرى - وهي كل ظاهر حجة - إما لأن ظاهراً من المتشابه، وإما لكونه من التفسير بالرأي.

(٣) هذا شروع في جواب المصنف عن الوجوه الخمسة المذكورة.

(٤) أي: الدليل على اختصاص فهم ومعرفة بأهله قد دل على اختصاص فهم القرآن بتمامه بأهله ومن خوطب به.

وحاصل الكلام في المقام: أنه قد أجاب المصنف عن الدعوى الأولى بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «فإنما المراد مما دل...» الخ.

توضيح ذلك: أن المراد من الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بأهله هو فهم مجموعة من حيث المجموع، من متشابهه ومحكمه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وظاهره وباطنه وتأويله وتفسيره، وأنه نزل في ليل أو نهار في سهل أو في جبل، إلى غير ذلك من الخصوصيات؛ لا فهم كل آية آية لوضوح: أن في القرآن ما لا يختص علمه وفهمه بهم «عليهم السلام»، وهو ما يكون صريحاً في معناه كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ...﴾^(١) فإنها صريحة في التحريم.

(٥) أي: أن في القرآن آيات لا يختص فهمها بأهله. هذا خلاصة الكلام في الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وردع أبي حنيفة...» الخ.

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به: إنما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه^(١) من دون مراجعة أهله، لا عن^(٢) الاستدلال بظاهره مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به. كيف^(٣)؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته.

وحاصل الكلام في الوجه الثاني: أن ردع الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما لأجل استقلالهما بالفتوى، من دون مراجعة الروايات الواردة عن أهل البيت في تفسيره؛ لا عن الاستدلال بظاهره بعد المراجعة إليها وعدم الظفر فيها بما ينافيه. وعليه: فردعهما عنه مما لا يدل على عدم جواز الاستدلال بظاهره؛ ولو بعد المراجعة على رواياتهم والفحص عما ينافيه بحد اليأس.

فيراد من الردع عن العمل بالظواهر: العمل بها استقلالاً؛ لا مطلقاً حتى بعد الفحص عما ورد منهم «عليهم السلام» من المخصص والمقيد وغيرهما، ويشهد له سؤال الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة: «أتعرف الناسخ من المنسوخ؟»؛ إذ السؤال يدل على كون المانع عن التمسك بظواهر القرآن والاستدلال بها هو: عدم معرفة الناسخ والمنسوخ وغيرهما، فإذا عرف ذلك بعد الفحص فقد ارتفع المانع، فجاز التمسك بها.

فالمحصل: أن ردع أبي حنيفة لا يمنع عن العمل بالظواهر مطلقاً كما هو مقصود المستدل؛ بل يمنع عن العمل بها استقلالاً وبدون الرجوع إلى ما ورد عنهم عليهم من المخصص والمقيد وغيرهما.

(١) أي: إلى ظاهر الكتاب.

(٢) والمقصود من هذا الكلام: أن ردع الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة وقتادة ليس ردعاً عن الفتوى مطلقاً؛ ولو كان بالرجوع إليهم «عليهم السلام»؛ بل ردعهم «عليهم السلام» إنما هو عن الإفتاء المستند إلى ظاهر الكتاب، من دون رجوع أبي حنيفة وأمثاله إلى الأئمة «عليهم السلام».

(٣) أي: كيف يكون الردع عن الاستدلال بظاهر الكتاب مع الرجوع إلى رواياتهم؟ مع أنه قد وقع... الخ. هذا هو الوجه الثالث، عن الدعوى الأولى وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٢٩٨ - أنه لا بد من إخراج الظواهر عما دل على اختصاص فهم كل آية من الآيات بهم «عليهم السلام»؛ إذ مقتضى التوفيق بينه وبين الأخبار الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب العزيز في موارد متفرقة؛ كالأخبار الدالة على عرض الروايات

وأما الثانية: فلأن احتواءه^(١) على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها^(٢)، كما هو محل الكلام.

المتعارضة على الكتاب، وما دل على بطلان الشرط المخالف للكتاب، وما دل على وجوب الرجوع إلى الكتاب، وغير ذلك، فإنه لا يمكن طرح تلك الأخبار الكثيرة لأجل ما دل على اختصاص فهم القرآن بأهله «عليهم السلام». والنسبة بين تلك الأخبار وبين ما يدل على هذا الاختصاص وإن كانت عموماً من وجه؛ لاجتماعهما في الظواهر وافتراقهما في النصوص والمتشابهات؛ إلا إن الجمع العرفي بينهما يقتضي حمل الأخبار الكثيرة على الظواهر، وحمل غيرها على غير الظواهر وعلى الظواهر قبل الفحص. فالمتحصل: أن ظواهر الكتاب حجة كحجية ظواهر الأخبار، غاية الأمر: أن ظاهر الكتاب كظاهر السنة لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص وغيره.

قال الشيخ الأعظم: «هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل: خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها مما يدل على الأمر بالتمسك بالقرآن، والعمل بما فيه...». «دروس في الرسائل، ج ١، ص ٢٥٩». وأما الجواب عن الدعوى الثانية - وهي اشتمال الكتاب على المطالب الغامضة المانعة عن انعقاد الظهور له - فحاصله: أنه لا يمنع عن حجية الظواهر في الآيات المتضمنة للأحكام الشرعية كما أشار إليه بقوله.

(١) «فلأن احتواءه...» الخ. أي: احتواء الكتاب «على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره...» الخ. توضيح ذلك: إن الكتاب العزيز لا يحتوي على المضامين العالية بتمام آياته؛ بل في بعضها، فلا ينافي غموضها حجية غيرها من الظواهر التي لا غموض فيها.

وبعبارة أخرى: الكلام إنما هو في ظواهر الكتاب لا في المعاني الكنائية، التي تكون في بطون الآيات؛ إذ لا ربط لها بالمعاني التي تكون الألفاظ ظاهرة فيها عند أبناء المحاورة. فالمتحصل: أن محل الكلام هو حجية ظواهر آيات الأحكام. ومن المعلوم: أنه لا مجال لإنكار وجود ظواهر في آياتها. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) أي: حجية الظواهر. وضمير «هو» راجع على فهم ظواهر آيات الأحكام؛ لأن محل الكلام هو فهم ظواهر آيات الأحكام، ولا ارتباط بين تعذر فهم الغوامض وإمكان فهم ظواهر آيات الأحكام، فلا منافاة بين فهم بعض الآيات - كآيات الأحكام مثلاً -

وأما الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس^(١) بمتشابه ومجمل.

لوضوح معانيها، وبين تعذر فهم آيات أخرى لإجمالها، كما هو الشأن أيضاً في بعض الروايات المشتملة على جمل يكون بعضها مجملاً وبعضها ظاهراً، فإن إجمال مجملها لا يسري إلى الجمل التي هي ظاهرة في معانيها.
هذا تمام الكلام في الجواب عن الدعوى الثانية.

وأما الجواب عن الدعوى الثالثة - وهي كون الظاهر من المتشابه - فحاصله: منع كون الظاهر من المتشابه، لأن الظاهر هو ما يتضح معناه وهو خلاف المتشابه الخفي معناه، فالمتشابه المنوع اتباعه هو خصوص المجمل لا ما يعم المجمل وغيره حتى يقال بعدم حجية الظاهر لاحتمال كونه من المتشابه. كما أشار إليه بقوله: «فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل» قوله: «فإن الظاهر» تعليل لمنع شمول المتشابه للظاهر.

(١) أي: وليس لفظ «المتشابه» من الألفاظ المجملة، بل هو من الألفاظ المبينة؛ لأن معناه هو المجمل، فقوله: «ومجمل» عطف تفسير للمتشابه. هذا تمام الكلام في الجواب عن الدعوى الثالثة. وقد أشار إلى الجواب عن الدعوى الرابعة بقوله: «وأما الرابعة...» الخ - وهي كون الظاهر متشابهاً بالعرض - فقد أجاب عنها المصنف بوجهين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فلان العلم إجمالاً...»، والآخر ما أشار إليه بقوله: «مع أن دعوى...» الخ.

وتوضيح الوجه الأول: أن العلم الإجمالي - بإرادة خلاف الظاهر في جملة من الآيات - وإن كان موجباً للإجمال إلا أنه مشروط بعدم انحلاله بالظفر في الروايات بالمخصصات وغيرها من موارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع الانحلال لا إجمال، كما إذا علم إجمالاً بأن موارد إرادة خلاف الظاهر عشرة مثلاً، وظفرنا في الروايات بمقدارها، فحينئذ: ينحل العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموارد الباقية، ويجوز الرجوع إلى الأصول اللفظية المرادية.

وبعبارة أخرى: إن العلم الإجمالي بطرو ما يخالف الظاهر من مخصص وغيره وإن كان مما لا ريب فيه إلا أنه لا يوجب الإجمال؛ بحيث لا يجوز العمل بالظاهر أصلاً؛ إذ بعد التفحص والظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، فلا مانع من الأخذ بالظاهر بعد انحلال العلم الإجمالي بالفحص والتتبع.

وأما الرابعة: فلأن العلم إجمالاً بطرو إرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوى^(١) اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة^(٢)، فتأمل جيداً.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني في الجواب عن الدعوى الرابعة، وحاصله: أن دائرة المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات حتى يقال ببقاء احتمال التخصيص ونحوه حتى بعد الفحص والظفر بمخصصات ونحوها، فيما بأيدينا من الروايات وغيرها؛ بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به وهذا العلم الإجمالي يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فبعد الفحص إذا لم يُظفر بما يخالف ظاهر الكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينة مجاز يكون ذلك مما علم خروجه تفصيلاً عن أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة الظهور فيه؛ لخروج ذلك الظاهر عن دائرة المعلوم بالإجمال.

(٢) خبر «إن» في قوله: «مع أن دعوى...» الخ. فالنتيجة هي: عدم جواز التمسك بالظاهر قبل الفحص، وأما بعد الفحص والظفر بما يخالف بعض الظواهر: فيجوز التمسك بالظاهر الذي يعلم خروجه عن دائرة المعلوم بالإجمال.

فالمحصل: أن العلم الإجمالي مردد بين الأمارات التي لو تفحصنا عنها لظفرنا به؛ لا أن متعلقه مردد بين ما بأيدينا وغير ما بأيدينا حتى لا ينحل بعد الفحص. هذا تمام الكلام في الجواب عن الدعوى الرابعة.

وأما الجواب عن الدعوى الخامسة - وهي شمول الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الكلام على ظاهره - فيرجع إلى وجوه ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فيمنع كون حمل الظاهر...» الخ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم فليس...» الخ.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لا محيص...» الخ.

وأما توضيح الوجه الأول فيتوقف على مقدمة وهي: بيان معنى التفسير، ومعنى التفسير - على ما في مجمع البيان - هو «كشف المراد عن اللفظ المشكل»^(١)، فالتفسير عبارة عن كشف المراد والقناع ورفع الحجاب والستار.

(١) مجمع البيان ١: ٣٩. وأيضاً: تفسير غريب القرآن: ٢٦٩، جامع البيان ١: ١٠، تفسير ابن كثير ١: ١٥٠، البرهان للزركشي ٢: ١٤٩، تفسير الثعالبي ١: ٤٠، الخ.

وأما الخامسة: فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر. ولو سلم فليس من التفسير بالرأي؛ إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه^(١) بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذاك الاعتبار عليه^(٢)، من دون^(٣) السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الأخبار^(٤): «إنما هلك الناس في التشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن حمل الكلام على معناه الظاهر ليس تفسيراً أصلاً؛ إذ شيء من المعاني المذكورة للتفسير لا يصدق على حمل الألفاظ على ظواهرها، فالعمل بالظواهر خارج عن هذه الأخبار؛ إذ الظاهر لا قناع له ولا ستره. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

وأما الجواب بالوجه الثاني فحاصله: أن المنهي عنه - بعد تسليم شمول التفسير لحمل الكلام على ظاهره - هو: التفسير بالرأي؛ إذ المراد بالرأي: هو الاعتبار العقلي الظني الراجع على الاستحسان الذي لا اعتبار به كحمل اللفظ على غير معناه لرجحانه بنظره، والتفسير بالرأي لا يشمل المقام؛ إذ لا يكون حمل الكلام على ظاهره تفسيراً بالرأي؛ لأن هذا الحمل ليس مستنداً إلى الأمر الظني الاستحساني؛ بل مستند إلى العلم بالوضع أو القرينة مما يعتمد عليه أبناء المحاورة في باب استفادة المعاني من الألفاظ.

فالمحصل: أنه لو سلم إطلاق التفسير على حمل الكلام على ظاهره، فليس من التفسير بالرأي المنوع في الأخبار؛ لأن التفسير بالرأي هو: حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو على أحد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي.

(١) تعليل لقوله: «إنما كان منه» أي: لرجحان خلاف الظاهر - بنظر من يفسر القرآن برأيه - على الظاهر بنظر غيره.

(٢) أي: على حمل المجمل على محتمله، بمجرد مساعدة ذلك الأمر الاستحساني الظني الذي لا اعتبار به.

(٣) متعلق بقوله: «وإنما كان منه حمل».

(٤) الغرض من نقله بعض الأخبار هو: الاستشهاد على عدم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير بالرأي؛ إذ ما ورد في التشابه من التعليل «بأنهم لم يقفوا على معناه» لا يتأتى في حمل الكلام على ظاهره؛ لأن المعنى الظاهر مما يقف عليه أبناء المحاورة.

هذا مع أنه^(١) لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة^(٢): أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل: خبر الثقلين، وما دل على التمسك به والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له، وغير ذلك مما

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الدعوى الخامسة.

وحاصله: أنه لو سلم شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الظاهر على ظاهره؛ فلا محيص عن حمل التفسير بالرأي فيها على ما ذكرناه من حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي، وإخراج حمل الظاهر على ظاهره عن تحت تلك الروايات؛ وذلك بمقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه، وبرد الشروط المخالفة له، وغير ذلك مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه.

فحمل الظاهر على ظاهره خارج عن تحت الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي بحسب جميع الوجوه الثلاثة المذكورة في الجواب.

غاية الأمر: يكون حمل الظاهر على ظاهره بحسب الوجه الأول والثاني موضوعاً، وبحسب هذا الوجه الثالث تخصيصاً جمعاً بين الروايات.

(٢) تعليل لقوله: «لا محيص» عن يعني: لا محيص عن حمل الروايات الناهية عن التفسير بالرأي على غير الظاهر لأجل الجمع بين الروايات، أي: أن حمل الأخبار الناهية على غير الظاهر هو مقتضى الجمع بينها وبين الأخبار التي يستفاد منها حجية ظواهر الكتاب. منها: حديث الثقلين المتواتر بين الخاصة والعامة عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أنه قال: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(١).

ومنها: ما رواه حفص المؤذن وإسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله «عليه السلام» في رسالة طويلة كتبها إلى جماعة من الشيعة، وفيها: «قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن أهلاً...»^(٢).

ومنها: ما دل على عرض الأخبار على القرآن، مثل: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق «عليه السلام»: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما

(١) الكافي ٢: ٤١٤ / ١. (٢) الكافي ٨: ٥ / جزء من ح ١.

لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة: أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، ليس فيها ما كان نصاً، كما لا يخفى.

ودعوى العلم الإجمالي^(١) بوقوع التحريف فيه بنحو، إما بإسقاط أو بتصحيف؛

على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه^(١).

ومنها: ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «خطب النبي «صلى الله عليه وآله» بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب فلم أقله^(٢)».

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عز وجل^(٣)». وهذه الروايات تدل بوضوح على أن الأئمة «عليهم السلام» أرجعوا الرواة إلى القرآن الكريم، ولا بد أن يكون إرجاعهم إلى ظواهر الكتاب لا خصوص نصوصه ومحكماته؛ إذ الآيات المتكفلة للأحكام ليست إلا ظاهرة في معانيها. فمفاد جميع الروايات المذكورة حجية ظواهر القرآن.

ومن هنا يظهر: إنه لا مجال لدعوى الأخباريين، بل ظواهر الكتاب حجة كغيرها. فالتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن حجية الظواهر مما تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، وبنوا عليها في جميع أمورهم، وحيث لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته؛ بل كان يتكلم بلسان القوم، ولم يردع عن طريقة العقلاء فهي ممضاة عنده أيضاً.

في العلم الإجمالي بوقوع التحريف

(١) العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن يمكن أن يكون وجهاً آخرًا لإسقاط ظاهر الكتاب عن الحجية؛ ولكن لم يتمسك به أحدٌ من الأخباريين، ولذا لم يذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في عداد أدلة الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن؛ بل تعرض له في التنبيه الثالث من التنبيهات.

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨ / ٣٣٣٦٢، عن الراوندي في رسالته في أحوال الحديث.

(٢) المحاسن ١: ٢٢١ / ١٣٠، الوسائل ٢٧: ١١١ / ٣٣٣٤٨.

(٣) الكافي ٥: ١٦٩ / ١، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢ / ٩٤، الوسائل ١٨: ١٦ / ٢٣٠٤٠.

وان كانت غير بعيدة كما شهد به بعض الأخبار ويساعده^(١) الاعتبار؛ إلا إنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلم؛ فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من

وكيف كان؛ فلا بد من تحرير محل النزاع؛ لأن التحريف على أقسام، قسم منه: قد وقع في القرآن باتفاق المسلمين كتحريف القرآن من حيث حمله على غير حقيقته، كما نرى كثيراً من أهل المذاهب الباطلة الذين قد حرفوا القرآن بتأويلهم آياته على طبق أهوائهم، وكنقص أو زيادة في الحروف أو الحركات.

وقسم منه: لم يقع باتفاق المسلمين كالتحريف بالزيادة مثل أن يقال: بأن بعض القرآن الموجود ليس من الكلام المنزل من الله تعالى على النبي «صلى الله عليه وآله».

وقسم منه: قد وقع فيه الخلاف مثل: التحريف بالنقيصة، بمعنى: أن القرآن الموجود بين أيدينا لا يشتمل على جميع القرآن، بل قد ضاع بعضه على المسلمين. هذا القسم الثالث هو محل النزاع ولكن المعروف بين المسلمين هو: عدم وقوع التحريف في القرآن.

وقد صرح بذلك كثير من الأعلام كالصديق «قدس سره»، حيث عد القول بعدم التحريف من معتقدات الإمامية، ومنهم الشيخ الطوسي «قدس سره» والسيد المرتضى «رحمة الله عليه» وغيرهم، نعم؛ ذهب جماعة من المحدثين من الشيعة، وعدة من علماء أهل السنة إلى وقوع التحريف.

يقول المصنف: إن «دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه» أي: في الكتاب العزيز «بنحو، إما إسقاط» منه «أو بتصحيح» أي: بتغيير فيه «وان كانت غير بعيدة كما شهد به بعض الأخبار، ويساعده الاعتبار»، ومن الأخبار ما روي عن أمير المؤمنين «عليه السلام» أنه قال للزنديق: - لما أنكروا المناسبة بين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾، وبين قوله تعالى: ﴿فَأَنكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(١) الآية - ما مضمونه: أسقط المنافقون من القرآن - بين القول: في اليتامى وبين نكاح النساء - من الخطاب والقصص أكثر من ثلث القرآن.. الحديث. احتجاج الطبرسي، ج ١، ص ٣٧٧.

(١) أي: وقوع التحريف يساعده «الاعتبار» أي: اعتبار المناسبة بين الآيات، حيث لا توجد مناسبة وارتباط بين جملتين في بعض آيات القرآن مما يحتمل إسقاط شيء بينهما، وأوجب ذلك عدم المناسبة والارتباط بين الجملتين من الآية كما ترى ذلك بين الجملتين من الآية المذكورة؛ إذ قد عرفت: عدم المناسبة بين الشرط والجزاء فيها؛ لأن الشرط -

وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾، لا ينسجم مع الجزاء - وهو قوله تعالى: ﴿فَأَنكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾.

وحاصل ما أفاده المصنف في المقام: أن وقوع التحريف في الكتاب العزيز بإسقاط بعض الآيات والجمل أو بتصحيح وتغيير موضع بعضها وإن كان يوجب سقوط الظهور عن الاعتبار أو يمنع عن انعقاد الظهور؛ إلا إن ذلك لا يمنع عن حجية ظواهر الكتاب. وقبل الجواب عن الاستدلال بالعلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن على سقوط ظواهره عن الحجية، نذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» و«الوصول إلى كفاية الأصول». فنقول: إن التحريف بالإسقاط عبارة عن إسقاط بعض الآيات أو بعض الجمل منها. وأما التحريف بالتصحيح فهو إما بمعنى تغيير موضع الآيات أو الجمل منها، وإما بمعنى التبديل، فإن التصحيح حينئذ هو تبديل نقطة أو حركة أو ما شابههما؛ كقراءة ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾^(١) المشتهرة بصيغة الأمر من المفاعلة مراداً بها الدعاء، وقراءة «بَاعِدْ» بصيغة الماضي من المفاعلة مراداً بها الإخبار.

وأما الجواب عن ذلك فيمكن بوجوه:

الأول: هو عدم وقوع التحريف في القرآن أصلاً، فإن القرآن لم ينقص منه شيء، وإنما هذا الموجود بأيدينا هو القرآن الحكيم الذي نزل على رسول الله «صلى الله عليه وآله»؛ بل ادعى جماعة: الإجماع على ذلك.

قال شيخ الطائفة في التبيان: «وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً؛ لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانه، والنقصان منه بالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافة، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى «رحمة الله عليه»، وهو الظاهر في الروايات، غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الأحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، والأولى الإعراض عنها، وترك التشاغل بها. انتهى، التبيان للشيخ الطوسي، ج ١، ص ٣. ط بيروت؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٣، ص ٤١٨».

هذا مضافاً إلى أن هناك بعض الروايات الدالة على أن المراد بتلك الروايات التي دلت على النقصان في التأويل والتفسير، فإن قرآن الإمام «عليه السلام» كان مع شرح بعض

آياته تفسيراً وتأويلاً مما أنزله الله تعالى؛ لا بعنوان القرآن. وكيف كان؛ فوقوع التحريف في القرآن بمعنى الإسقاط بعيد جداً، وذلك لوجوه:

الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١).

الثاني: حفظ عشرات من الصحابة له، وتعليمهم إياه للصدر الأول من المسلمين، حتى بلغ من الشيوع أن نقص كلمة منه يوجب إلفات كافة الأنظار إليه وردها عليه.

الثالث: أن دواعي التحريف مفقودة إلا في الأمور الحساسة، نظير موضوع الخلافة، ولم يدع أحد من الإمامية أن كذا آية نزلت في حق علي «عليه السلام» بهذا اللسان وأخفاها القوم بالتباني منهم ومن جميع الناس الواقعين تحت سيطرتهم؛ إلا أن يكون المدعي شاذاً مبتدعاً أو غالياً ممقوتاً. ولا قيمة بنقل هؤلاء؛ إذ لو صح هذا المعنى لتشدد الأئمة «عليهم السلام» بالنسبة إليه؛ حتى يبلغ من الوضوح والاشتهار مبلغ الضروريات المذهبية، نظير المسح على القدمين مثلاً، فحينئذ: لا يعتد ببعض ما هو غير معلوم النسبة إلى الأئمة «عليهم السلام» من الأخبار.

بقي الكلام في المناسبة بين الشرط والجزاء في الآية المتقدمة، وقد ذكر وجه المناسبة الشيخ الطبرسي في مجمع البيان^(٢)، والمحقق البلاغي في تفسير آلاء الرحمان فراجع. وأما حاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في الجواب، فيرجع إلى وجهين:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «لعدم العلم بوقوع الخلل فيها...» الخ، أي: لعدم العلم بوقوع الخلل في الظواهر «بذلك» أي: بسبب التحريف.

وتوضيح ذلك: أن التحريف لا يوجب العلم بخلل في الظواهر؛ إذ من المحتمل: وقوع التحريف في المتشابه، فتبقى ظواهر الكتاب سليمة عن الخلل، فمجرد العلم الإجمالي بالتحريف لا يسقط الظهور عن الاعتبار.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام». وحاصل هذا الوجه: أنه - بعد تسليم العلم بوقوع الخلل في الظواهر المانع عن حجيتها - لا علم بوقوع الخلل في آيات الأحكام التي هي مورد البحث والابتلاء؛ لاحتمال وقوع الخلل في ظواهر غير آيات الأحكام مما يرتبط بالولاية وغيرها، ومن المعلوم: إنه لا أثر للعلم الإجمالي الذي يكون بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء،

(١) الحجر: ٩.

(٢) مجمع البيان ٣: ١٤ - ١٥.

الآيات غير ضائر بحجية آياتها؛ لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة؛ والـ^(١) لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك^(٢) فافهم^(٣).

نعم^(٤)؛ لو كان الخلل فيه أو في غيره بما اتصل به، لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهوره له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.

كما إذا علم إجمالاً بخلل في إحدى الصلوات الأربع التي صلاحها إلى الجهات الأربع لاشتباه القبلة فيها، فلو كان الخلل في غير الصلاة الواقعة إلى القبلة لم يكن له أثر. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

والغرض من قوله: - «والعلم الإجمالي بوقوع الخلل...» الخ - بيان مانعية العلم الإجمالي بوقوع التحريف عن التمسك بظواهر القرآن؛ إذا فرض حجية جميع ظواهر الكتاب من غير فرق في ذلك بين آيات الأحكام وغيرها؛ لأن العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر في الجملة مانع عن أصالة الظهور، فلا يمكن الأخذ بشيء من ظواهر الكتاب، سواء كانت من آيات الأحكام أم غيرها؛ لكون الجميع حينئذ مورداً للابتلاء.

(١) أي: وإن لم تكن ظواهر الكتاب كلها حجة - بأن كانت ظواهر خصوص آيات الأحكام حجة - ومع ذلك كان العلم الإجمالي مانعاً عن حجيتها لزم سقوط جميع الظواهر عن الحجية؛ إذ ما من ظاهر إلا ويحتمل وقوع الخلل فيه، ومن المعلوم: أن الالتزام بسقوط جميع الظواهر عن الحجية ينافي ما سبق من الإرجاع إلى بعض آيات الأحكام.

(٢) أي: عن وقوع الخلل فيه؛ لكونه طرفاً للعلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن. وضميراً «حجيتها، كلها» راجعان على الظواهر.

(٣) لعله إشارة إلى منع خروج غير آيات الأحكام - من سائر الآيات - عن مورد الابتلاء؛ إذ يكفي في الابتلاء بها: جواز الاعتماد عليها في الإخبار عن مضامينها، فلا تختص أصالة الظهور بآيات الأحكام. وعليه: فالعلم الإجمالي بوقوع الخلل في بعض الظواهر في الجملة يمنع عن حجية أصالة الظهور في جميع الآيات، فالصواب حينئذ: منع التحريف الموجب للخلل في الظواهر.

(٤) هذا استدراك على قوله: «لا يمنع عن حجية ظواهره»، وكان اللازم تأنيث الضماير في قوله: «فيه، غيره، به».

وحاصل الاستدراك: هو التفصيل في الإخلال بظواهر الكتاب بين القرائن المتصلة والمنفصلة؛ بأن يقال بالإخلال في الأولى دون الثانية، بمعنى: أن الخلل المحتمل في آيات

ثم إن التحقيق أن الاختلاف^(١) في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل: ﴿يطهزن﴾ بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها وإن نسب إلى المشهور تواترها؛ لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت: جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى.

القرآن إن كان بما اتصل بها لأخل بحجيتها قهراً؛ إذ الخلل المحتمل بالتحريف يكون حينئذ موجباً لاختلال أصل الظهور، وعدم انعقاده. فإذا احتمل احتفاف ظاهر آيات الأحكام بما يكون مانعاً عن انعقاد الظهور لم تجر فيه أصالة الظهور، إذ مجراها هو الظهور المعلوم، وأما مشكوك الظهور: فلا مجال لجريانها فيه.

هذا بخلاف احتمال القرائن المنفصلة، فلا يكون مضراً بحجية أصالة الظهور بالنسبة إلى ظواهر آيات الأحكام، فالحق هو التفصيل في الإخلال لا عدم الإخلال مطلقاً. فالمتحصل: أن مجرد العلم الإجمالي بالخلل المردد بين آيات الأحكام وغيرها مما لا يخل بحجيتها؛ ما لم يرجع إلى الشك في قرينية الموجود المتصل بالكلام، دون الشك في أصل وجود القرينة، سواء كانت متصلة أو منفصلة، ودون الشك في قرينية الموجود إذا كانت منفصلة.

في اختلاف القراءات

(١) هل الاختلاف في القراءة يوجب سقوط حجية القرآن في الآية المختلف في قراءتها أم لا؟ فنقول: إنه بعدما أثبت المصنف «قدس سره» حجية ظواهر آيات الأحكام نبه على ثبوت الإخلال بالتمسك بظواهر الكتاب بسبب اختلاف القراءات، الموجب لعدم إحراز ما هو القرآن، وباختلافها لا يمكن الاستدلال بظاهر القرآن؛ إذ المفروض: اختلاف الظهور تبعاً للقراءة.

وقبل الخوض في البحث عن حكم اختلاف القراءات ينبغي بيان ما هو محل الكلام.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الاختلاف في القراءة على أقسام: الأول: هو الاختلاف من حيث الصورة فقط، دون المادة والمؤدى مثل: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^(١)، ﴿وَمَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، والفرق بينهما بالعموم والخصوص: إذ المالك أعم من الملك.

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو: سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقة، والتخير بينها بناءً على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد من الرجوع حينئذٍ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات.

الثاني: هو الاختلاف من حيث المادة دون الصورة، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ نُنشِرُهَا﴾^(١) حيث قرء بالزاء والراء كما في مجمع البيان في ذيل آية ٢٥٩ من سورة البقرة.

الثالث: الاختلاف في الصورة والمؤدى دون المادة، كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٢) حيث قرء - قوله تعالى: - ﴿يَطْهُرْنَ﴾ بالتشديد والتخفيف، فعلى الأول: يحرم الجماع والمقاربة قبل الغسل، وعلى الثاني: قبل النقاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع مختص بما إذا كان الاختلاف في القراءة موجباً للاختلاف في المؤدى، سواء كان موجباً للاختلاف في المادة والصورة أم لا؛ كما هو ظاهر المصنف حيث قال: «إن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور»، وهذا احتراز عن الاختلاف غير الموجب لاختلاف الظهور مثل: ﴿الصَّرَاطُ﴾ و«السرط».

وأما حكم اختلاف القراءات الموجب لاختلاف الظهور: فهو منع التمسك بالقرآن؛ وذلك لعدم إحراز ما هو القرآن حتى يستدل بظاهره لإثبات الحكم الشرعي.

وتوضيح جميع جوانب مسألة اختلاف القراءات يتوقف على مقدمة وهي: بيان الاحتمالات والصور المتصورة في القراءات من حيث التواتر وعدمه، وجواز الاستدلال بكل منها وعدمه فهناك صور:

الصورة الأولى: هي ثبوت تواترها.

الصورة الثانية: هي جواز الاستدلال بكل منها على تقدير عدم ثبوت تواترها.

الصورة الثالثة: هي جواز القراءة على طبق كل قراءة فقط، من دون ثبوت التواتر ولا جواز الاستدلال بها، بمعنى: أن جواز القراءة على طبق قراءة لا يلازم جواز الاستدلال بتلك القراءة.

(١) البقرة: ٢٥٩.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن اختلاف القراءات بحسب الصورة الثالثة: يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛ وذلك لعدم إحراز ما هو القرآن؛ إذ لا وجه للاستدلال بإحدى القراءتين ما لم تثبت قرآنيتهما، والثابت هو جواز القراءة على طبق كل قراءة كما في بعض الروايات عن الإمام الصادق «عليه السلام»: «اقرأ كما يقرأ الناس»، ولا ملازمة بين جواز القراءة وجواز الاستدلال بها. هذا في صورة عدم التعارض بين القراءتين وأما في صورة التعارض - كتعارض القراءة بالتشديد والتخفيف في قوله تعالى: ﴿يَطْهَرْنَ﴾ - فلا بد من التوقف والرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات.

ومقتضى الأصل في - ﴿يَطْهَرْنَ﴾ - هو: حرمة المقاربة، ومقتضى العموم هو الجواز؛ إذ الأمر يدور بين استصحاب حكم المخصص - وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْحَيْضِ﴾، حيث يكون مخصصاً للعموم الزماني - وهو قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١)، وبين الرجوع إلى عموم العام من حيث الزمان، بناء على أن يكون ﴿أَنَّى﴾ بمعنى الزمان لا بمعنى المكان حتى لا يرتبط بالمقام، ف﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ يفيد العموم من حيث الزمان، وقد خرج منه زمان الحيض، فتمسك به على جواز المقاربة بعد حصول النقاء من الحيض.

أو نستصحب حكم المخصص وهو حرمة المقاربة والجماع عند الشك في بقاء الحرمة بعد النقاء وقبل الغسل، فيجري استصحاب الحرمة ويحكم بها. هذا معنى قول المصنف: «فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم...» الخ. هذا تمام الكلام في حكم الصورة الثالثة.

وأما حكم الصورة الأولى وهي تواتر القراءات من النبي «صلى الله عليه وآله» فهو: أن كل قراءة بمنزلة آية وتكون القراءتان المختلفتان بمنزلة آيتين، فرمما يقع التعارض بينهما كما في الآية المتقدمة.

وتقريب التعارض بين القراءة بالتشديد والتخفيف: أن مقتضى القراءة بالتشديد منطوقاً هو حرمة المقاربة إلى تحصيل الطهارة أي: الاغتسال، ومقتضى مفهومها: هو جواز المقاربة بعد الاغتسال، ثم مقتضى القراءة بالتخفيف منطوقاً هو حرمة المقاربة إلى

النقاء، يعني: حرمة المقاربة قبل انقطاع دم الحيض، فيكون مفهومها هو: جواز المقاربة بعد انقطاع الدم وإن لم تفتسل. فيقع التعارض في المقاربة بعد النقاء وقبل الغسل، حيث يكون مقتضى القراءة بالتشديد بحسب المنطوق الحرمة، ومقتضى القراءة بالتخفيف بحسب المفهوم الجواز، فتقدم القراءة بالتشديد؛ لأن الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية؛ لأنها بالنص أو أظهر، ودلالة القراءة بالتخفيف نفضها بالظهور، فيجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر.

وأما مع التكافؤ والتساوي بين القراءتين؛ بأن تكونا ظاهرتين أو نصين: فلا بد من التوقف والرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات كما عرفت في الصورة الأولى.

ولا تجري هنا مرجحات تعارض الروايات؛ إذ لا دليل لنا على الترجيح بتلك المرجحات في غير الروايات.

أما الصورة الثانية: فحكمها حكم الصورة الأولى النعل بالنعل، وهو التوقف عند التعارض، والرجوع إلى الأصل العملي أو العموم.

والمتحصل من الجميع: أنه لا يخلو الأمر من الصور الثلاث: إما أن نقول: بتواتر القراءات كلها كما هو المشهورة وإما أن لا نقول بتواترها كما هو مذهب جماعة، فعلى الأول: فقراءة ﴿يَطْهَرْنَ﴾ بالتشديد والتخفيف بمنزلة آيتين متعارضتين، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر، ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما. وعلى الثاني: - أعني: عدم التواتر - فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم، وإلا فلا بد من التوقف والرجوع إلى القواعد، مع عدم المرجح أو مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال؛ إذ لم يثبت تواتر التخفيف أو بالجواز بناءً على عموم قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «لو فرض جواز الاستدلال بها» إشارة إلى ما احتمله الشيخ الأنصاري حيث

قال: «فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كان الحكم كما تقدم؛ وإلا فلا بد من التوقف في محل التعارض، والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح، أو مطلقاً بناءً على عدم الترجيح هنا»^(١).

والمصنف أورد عليه بقوله: «فلا وجه لملاحظة...» الخ. وحاصله: أن مقتضى الأصل في تعارض الطرق هو التساقط، وملاحظة الترجيح والتخير في المتعارضين من الأخبار إنما هي لأجل الأخبار العلاجية.

وبالجملة: فمقتضى القاعدة بناءً على الطريقة هو التساقط، وبناءً على السببية هو التخير كما يأتي في باب التعارض إن شاء الله تعالى.

فالمحصل: أنه - بناءً على جواز الاستدلال بكل قراءة - يكون مقتضى القاعدة في تعارض القراءتين على الطريقة: التساقط، وعلى الموضوعية: التخير، ولا وجه لملاحظة الترجيح والتخير بينهما أصلاً؛ لاختصاصها بالروايات المتعارضة.

لكن يمكن إجراء حكم تعارض الخبرين في القراءتين المتعارضتين بدعوى: كون القارئ راوياً للقرآن، فتندرج القراءتان المتعارضتان في الروايتين المتعارضتين، فيعامل معهما معاملةً.

قوله: «هو سقوطهما عن الحجية في خصوص المؤدى...» الخ. أي: يتساقطان في المدلول المطابقي؛ لا المدلول الالتزامي، وهو نفي الثالث.

قوله: «مع عدم دليل على الترجيح» قيد لقوله: «سقوطها»، وضمير «سقوطها»، اعتبارها» راجعان على الأمارات.

وحاصل الكلام: أن كون مقتضى الأصل في تعارض القراءتين هو التساقط بناءً على الطريقة، والتخير على الموضوعية مبني على اختصاص دليل الترجيح بالخبرين المتعارضين، وعدم شموله لسائر الأمارات المتعارضة.

وأما بناءً على عدم اختصاصه بهما: فلا بد من الرجوع إلى الأخبار العلاجية، وترجيح ما تقتضي تلك الأخبار ترجيحه، ولا وجه للتساقط أو التخير كما لا يخفى.

قوله: «فلا بد من الرجوع» إشارة إلى أن غرض المصنف من هذا الكلام هو: الرجوع إلى الأصل أو العموم، بناءً على الطريقة بعد تساقط القراءتين المختلفتين في الظهور على اختلاف المقامات، ففي المرأة الحائض التي انقطع عنها الدم، وشك في جواز وطئها قبل

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

الاعتسال بعد تساقط قراءتي ﴿يطهرن﴾ بالتشديد والتخفيف؛ هل ييني على عدمه لاستصحاب الحرمة، أو على جوازه لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ﴾ لدلالته على جواز الوطاء في كل زمان وجود الدم قطعاً، وخروج غيره مشكوك فيه فيشك في التخصيص الزائد، فيرجع إلى العام؟ أو لا يتمسك بشيء منهما؛ بل يتشبث بأصل البراءة المقتضي للجواز، فلا بد من التأمل في الموارد حتى يعلم أن المورد من موارد الرجوع إلى العموم أو الأصل. هذا تمام الكلام في حكم اختلاف القراءات.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - ومما خرج بالدليل عن الأصل - وهو: عدم حجية ما لا يعلم اعتباره - هو ظاهر الكلام، ولذا يقول المصنف: «ولا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة»، أي: على نحو الإيجابي الجزئي، ثم الظاهر عبارة: عن تجلي المعنى من اللفظ وانسبائه إلى الذهن؛ بحيث إذا ألقى اللفظ إلى العرف حملوه عليه، سواء حصل منه الظن بالمراد أم لا، فإن تحقق الظهور مما لا يدور مدار الظن بالمراد، كما أن الظن بالمراد مما لا يدور مدار الظهور.

٢ - الدليل على تعيين مراد الشارع من طريق ظاهر كلامه هو: بناء العقلاء، حيث استقر على اتباع ظهور الكلام في تعيين مراد المتكلم، والشارع لم يخترع طريقة أخرى مخالفة لطريقة العقلاء، ولم يردع عنها؛ وإلا لنقل إلينا ذلك الردع. ثم هذا البناء العقلائي على اتباع الظاهر لا يختص بصورة الظن بالوفاق، ولا بعدم الظن بالخلاف.

٣ - هناك تفاصيل:

١ - اعتبار الظن بالوفاق.

٢ - اعتبار عدم الظن بالخلاف.

٣ - التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره، واختصاص حجية الظواهر بالأول.

٤ - التفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره، واختصاص حجية الظواهر بالثاني دون الأول

كما هو مذهب جماعة من الأخباريين.

ويقول المصنف بحجية الظواهر مطلقاً؛ لأن سيرة العقلاء ثابتة في الظواهر مطلقاً حتى بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام.

والشاهد على إطلاق بنائهم هو: أنه لا يُسمع اعتذار من لم يقصد إفهامه «بأنني لم أكن مقصوداً بالإفهام»، وكذلك صحة الاحتجاج بظاهر الكلام عند المخاصمة تكشف عن حجية الظواهر مطلقاً.

كما تشهد صحة الشهادة بالإقرار بصحة الاحتجاج بظاهر الكلام، مثلاً: إذا أقر زيد على نفسه بأنه مديون لعمره بألف دينار، وقد سمعه بكر صح لبكر أن يشهد عليه عند الحاكم؛ وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام.

٤ - التفصيل بين ظاهر الكتاب وظاهر السنة، والقول بحجية ظواهر السنة دون الكتاب، فلا بد أولاً: من بيان ما استدل به على هذا التفصيل. وثانياً: من الجواب عنه. وقد استدل على عدم حجية ظواهر الكتاب بأمر تالية:

١ - دعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به، فليس للقرآن ظهور، فهذا الوجه يرجع إلى منه الصغرى.

والشاهد عليه: ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة، ومفاده: أنه ليس للقرآن ظهور بالنسبة إلى غير الأئمة المعصومين «عليهم السلام».

٢ - دعوى: عدم وصول أفكار أولي الأنظار إلى ما في القرآن من المضامين العالية الغامضة. وهذا الوجه الثاني كالوجه الأول راجع على منع الصغرى.

٣ - دعوى شمول المتشابه المنوع عن اتباعه للظاهر.

وحاصل هذا الوجه الثالث: منع الكبرى - وهي حجية ظواهر القرآن - بدعوى: إجمال المتشابه، واحتمال شموله للظاهر، بتقريب: أن المتشابه مقابل الصريح الذي لا يحتمل الخلاف فيه، فيعم الظاهر، ولا أقل من احتمال، فيكون المتشابه مجملاً، ويسري إجماله إلى جميع الآيات، فلا يصح التمسك بظواهر القرآن بعد ذلك؛ لاحتمال اندراج الظاهر في المتشابه، وهذا يوجب الشك في حجيته.

وقد عرفت: أن الأصل في مشكوك الحجية هو عدم جواز العمل به. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه الثالث.

٤ - دعوى: أن ظاهر الكتاب وإن لم يكن من المتشابه ذاتاً إلا إنه صار منه عرضاً، وهذا الوجه أيضاً كالوجه الأول، والثاني راجع على منع الصغرى أعني: الظهور، بمعنى: أن الكتاب لا ينعقد له ظهور لأجل العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز، فيسقط عن الظهور؛ لأن هذا العلم الإجمالي يمنع عن الرجوع إلى الأصول المرادية؛

كأصالة عدم التخصيص وغيرها، ومع عدم جريانها يسقط الظاهر عن الحجية، أي: ليس له ظهور؛ كي يكون حجة.

٥ - دعوى: شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن لحمل الكلام الظاهر على إرادة ظاهره، وهذا الوجه أيضاً - أي: كالوجه الثالث - راجع على منع الكبرى - وهي حجية ظواهر القرآن، بمعنى: أنه لا يجوز حمل الكتاب على ما هو ظاهر فيه من المعنى.

٦ - فساد هذه الدعاوى:

أما فساد الدعوى الأولى: فلأن المراد من الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بأهله هو: فهم مجموع القرآن من حيث المجموع، بما فيه من المتشابه والمحكم والعام والخاص والناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن؛ لا فهم كل آية، لوضوح: أن في القرآن ما لا يختص علمه وفهمه بالمعصومين «عليهم السلام».

وأما ردع الإمام «عليه السلام» لأبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به: فهو إنما هو لأجل استقلالهما بالفتوى، من دون مراجعة الروايات الواردة عن أهل البيت «عليهم السلام»؛ لا عن الاستدلال بظاهر الكتاب مطلقاً.

وأما فساد الدعوى الثانية - وهي اشتمال الكتاب على المطالب الغامضة - فحاصله: أنه لا يمنع عن حجية الظواهر في آيات الأحكام؛ إذ الكتاب لا يحتوي على المضامين الغامضة في تمام آياته؛ بل في بعضها.

فالمحصل: أن محل الكلام هو حجية ظواهر آيات الأحكام، ومن المعلوم: أنه لا مجال لإنكار وجود ظواهر في آياتها.

وأما فساد الدعوى الثالثة: فحاصله: منع كون الظاهر من المتشابه وهو خصوص المجمل فلا يشمل الظاهر.

وأما فساد الدعوى الرابعة - وهي كون الظاهر من المتشابه بالعرض - فيمكن بأحد وجهين:

الأول: أن العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في جملة من الآيات وإن كان موجباً للإجمال؛ إلا إنه ما لم ينحل العلم الإجمالي بالفحص عن المخصص والمقيد والظفر بالمخصصات والمقيدات بمقدار المعلوم بالإجمال، ومع الانحلال لا إجمال في البين.

الثاني: أن دائرة المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات كي يقال: ببقاء احتمال

التخصيص حتى بعد الفحص؛ بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به، فلا مانع من التمسك بالظواهر بعد الفحص واليأس عن المخصص والمقيد؛ إذ العلم الإجمالي مانع عنه قبل الفحص.

٧ - وأما فساد الدعوى الخامسة: فبوجوه:

الأول: أن حمل الكلام على معناه الظاهر ليس تفسيراً، والممنوع هو تفسير القرآن. الثاني: لو سلمنا صدق التفسير عليه؛ لكنه ليس تفسيراً بالرأي، والممنوع بمقتضى حمل المطلق على المقيد هو: التفسير بالرأي وهو الاعتبار العقلي الظني الراجع على الاستحسان، الذي لا اعتبار به أصلاً.

الثالث: لو سلمنا شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل اللفظ على ظاهره، فلا محيص عن حمل التفسير بالرأي فيها على حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد احتمالاته بمجرد الاستحسان العقلي، وإخراج حمل اللفظ على ظاهره عن تحت تلك الروايات، وذلك بمقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين.

٨ - العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن: هل يوجب سقوط ظاهر القرآن عن الحجية حتى يكون وجهاً آخراً لإسقاط ظاهره عن الحجية أم لا؟ ومحل الكلام هو: التحريف بالنقيصة بمعنى: أن القرآن ضاع بعضه.

وحاصل ما أفاده المصنف في هذا المقام: هو إن وقوع التحريف في الكتاب العزيز؛ وإن كان يوجب سقوط الظهور عن الاعتبار، أو يمنع عن انعقاد الظهور إلا إن ذلك لا يمنع عن حجية ظواهر الكتاب وذلك لوجوه:

الأول: لعدم العلم بوقوع الخلل في الظواهر؛ لاحتمال نقصان بعض الآيات بكاملها. الثاني: ليس لنا علم بوقوع التحريف بآيات الأحكام، والعلم الإجمالي بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات لا يمنع عن حجية آيات الأحكام؛ لعدم حجية سائر الآيات، والعلم الإجمالي يمنع عن حجية ظواهر آيات الأحكام لو كانت الآيات كلها حجة. «فافهم» لعله إشارة إلى منع خروج غير آيات الأحكام عن مورد الابتلاء؛ حتى يقال: إنها ليست حجة لخروجها عن مورد الابتلاء؛ إذ يكفي في الابتلاء بها: جواز الاعتماد عليها في الإخبار عن مضامينها، فالصواب حينئذ: منع التحريف الموجب للخلل في الظواهر.

٩ - اختلاف القراءات هل يوجب سقوط حجية القرآن في الآية المختلف في قراءتها أم لا؟

محل الكلام هو: الاختلاف في الصورة والمؤدى دون المادة مثل: قوله تعالى: ﴿يَطْهَرْنَ﴾ بالتشديد والتخفيف، وهنا احتمالات:

١ - تواتر القراءات.

٢ - جواز الاستدلال بكل منها على تقدير عدم ثبوت تواترها.

٣ - جواز القراءة على طبق كل قراءة فقط.

وعلى الاحتمال الأخير: اختلاف القراءات يوجب الإخلال بجواز التمسك؛ وذلك لعدم إحراز ما هو القرآن، فلا معنى للاستدلال بإحدى القراءتين ما لم تثبت قرآنتها. هذا على فرض عدم تعارض القراءتين.

وأما على فرض تعارضهما - كالتعارض بين القراءة بالتشديد والتخفيف - فلا بد من التوقف والرجوع إلى الأصل، وهو استصحاب حكم المخصص، أو الرجوع إلى عموم العام من حيث الزمان؛ بناءً على أن يكون ﴿أَنْى﴾ بمعنى: الزمان.

وأما حكم الصورة الأولى - وهو تواترها - فهو: أن كل قراءة بمنزلة آية مستقلة، ففي التعارض بينهما - كما هو المفروض في الآية المذكورة - يجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر على فرض تحققهما ومع التكافؤ والتساوي بين القراءتين فلا بد من التوقف والرجوع إلى الأصل العملي، أو العموم حسب اختلاف المقامات؛ كما في الصورة السابقة.

وأما حكم الصورة الثانية: فكحكم الصورة الأولى. أعني: التوقف والرجوع إلى الأصل العملي أو العموم.

ولا تجري هنا مرجحات باب تعارض الروايات؛ إذ لا دليل لنا على الترجيح بتلك المرجحات في غير الروايات.

١٠ - نظريات المصنف «قدس سره»:

١ - حجية الظواهر مطلقاً، من دون فرق بين ظواهر الكتاب وغيرها، ولا بين من قصد إفهامه وغيره.

٢ - وقوع التحريف في القرآن وإن لم يكن بعيداً؛ إلا إنه لا يوجب سقوط ظواهر آيات الأحكام عن الحجية.

-
- ٣ - عدم ثبوت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإنما الثابت جواز القراءة طبق كل منها.
- ٤ - عدم جريان مرجحات باب الروايات المتعارضة في تعارض القراءات على فرض جواز الاستدلال بها.

فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام^(١)، فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا فلا كلام، وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدما؛ لكن الظاهر: أنه معه يني على

في حجية قول اللغوي

(١) لما فرغ المصنف في الفصل السابق عن بحث كبرى حجية ظواهر الألفاظ؛ تعرض في هذا الفصل للبحث عن الصغرى وهي: إحرز الظهور بأن يقال: إن هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى أم لا؟ فبأي شيء يثبت الظهور؟ فإن لم يثبت فما هو المرجع عند الشك فيه؟ وقبل الخوض في البحث لابد من تحرير ما هو محل الكلام في المقام، ولا شك في خروج ما إذا أحرز الظهور بالقطع والوجدان عن محل الكلام؛ وإنما الكلام فيما إذا لم يُحرز به، فللمسألة حينئذ صور:

الصورة الأولى: إذا كان الشك في مادة اللغة كمادة الكنز أو الغنيمة، وكان الشك في الوضع، وأن الموضوع له هل هو المعنى المعين أم غيره؟

الصورة الثانية: إذا كان الشك في هيئة المفرد، كما إذا شككنا في معنى الظهور، فهل هو بمعنى الطاهر في نفسه والمطهر لغيره، أو بمعنى شديد الطهارة في نفسه بمقتضى صيغة المبالغة؟

الصورة الثالثة: إذا كان الشك في هيئة الجملة كالشك في الجملة الشرطية، وأنها هل تدل على العلية المنحصرة حتى يكون لها مفهوم أم لا؟

الصورة الرابعة: إذا كان الشك في وجود قرينة توجب الاختلاف في الظهور.

الصورة الخامسة: إذا كان الشك في قرينة الوجود كقرينة الاستثناء بـ إلا للجمل السابقة، فيما إذا تعقتب الجمل المتعددة باستثناء واحد.

إذا عرفت هذه الصور فاعلم: أن محل الكلام هي الصورة الأولى، وهي: الشك في مادة اللغة، فالمعروف والمشهور: أن المرجع فيها هو قول اللغوي وأنه حجة فيها.

المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً؛ لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم^(١).

وأما الصورة الثانية: - وهي الشك في هيئة المفردات - فالمرجع فيها هو علم الصرف؛ كالبحث عن الفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول أو الثلاثي المزيد والمجرد وغيرهما. وأما الصورة الثالثة: - وهي الشك في هيئة الجملة - فالمرجع فيها هو علم النحو والمعاني والبيان.

وأما الصورة الرابعة: - وهي الشك في وجود قرينة - فلا إشكال ولا كلام في أن الأصل فيها عدم وجود القرينة.

وأما الصورة الخامسة: - وهي الشك في قرينية الموجود - فبناءً على كون أصالة عدم القرينة حجة تعبدًا؛ فلا إشكال في الأخذ بالعمومات السابقة على العام الأخير، وأما بناء على أصالة الظهور: فيصبح الكلام مجملًا، وتسقط العمومات السابقة عن الحجية لاحتمالها بما يحتمل القرينية.

وكيف كان؛ فمحل الكلام هي الصورة الأولى، والمشهور: أن المرجع فيها قول اللغوي، وأنه حجة فيها؛ بل ادعى فيه إجماع العلماء؛ لكن خالفهم فيه المصنف وقال بعدم حجيت قول اللغوي، حيث قال: «فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه».

(١) لعله إشارة إلى أن أصالة عدم القرينة من المرتكزات العرفية، والعرف وإن لم يعرف ذلك تفصيلاً إلا إن الارتكاز كافٍ في كونه مستنداً.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «والا» أي: وإن لم يُحرز ظهور الكلام بالقطع، «فإن كان» أي: عدم الإحراز وهو إشارة إلى الصورة الرابعة حسب ما ذكرناه من الترتيب - وهي كون الشك في الظهور ناشئاً من احتمال وجود القرينة - وحاصل ما أفاده فيها: أنه لا خلاف في أن الأصل عدم القرينة، والبناء على كون اللفظ ظاهراً فيما هو الموضوع له؛ إنما الكلام في أن البناء على المعنى الموضوع له هل يكون بعد البناء على عدم القرينة لأصالة عدمها؛ بأن يثبت أولاً ببركة هذا الأصل ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي، ثم حجيت بأصالة الظهور كما قال به بعض، أم تكون أصالة الظهور حجة عند احتمال وجود القرينة، بلا حاجة إلى أصل عدمي كما عليه المصنف؟ أم ليس في البين إلا أصالة عدم القرينة، وأن مرجع أصالة العموم والإطلاق والحقيقة إلى أصالة عدم القرينة كما عليه الشيخ الأعظم؟ حيث قال في مقام ما خرج عن عموم حرمة العمل بالظن ما لفظه: «منها: الأمارات المعمولة

وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو، وإن لم يكن بخال عن الإشكال - بناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد - إلا إن الظاهر أن يعامل معه معاملة الجمل، وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حجية الظواهر. نعم؛ نُسب إلى المشهور: حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع^(١).

في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، وهي على قسمين: القسم الأول: ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك؛ كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة. انتهى مورد الحاجة. «دروس في الرسائل، ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٤».

ومن هنا يظهر الفرق بين ما ذكره المصنف؛ من التزامه بأصالة الظهور التي هي أصل وجودي، وما ذكره الشيخ من إرجاع أصالة العموم ونحوها إلى أصل عدمي أعني: به أصالة عدم القرينة، فلاحظ.

قوله: «لكن الظاهر أنه معه...» الخ أي: مع احتمال وجود القرينة، تعريض بما أفاده الشيخ في عبارته المتقدمة.

وحاصل ما أفاده الشيخ: أن الأخذ بظاهر الكلام منوط بأحد أمرين:

الأول: القطع بعدم وجود القرينة على خلافه.

الثاني: البناء على عدم القرينة - فيما إذا شك في وجودها - بأصالة عدم القرينة.

وحاصل إيراد المصنف على الأمر الثاني: هو حمل الكلام على ظاهره ابتداءً عند احتمال وجود القرينة، بلا حاجة إلى التمسك بأصالة عدم القرينة، يعني: يكفي في العمل بالظاهر في مورد احتمال وجود القرينة: الاستناد إلى أصل واحد وهو أصالة الظهور، كما هو مختار المصنف، من دون حاجة إلى أصليين: الأول: أصالة عدم القرينة، والثاني: أصالة الظهور كما هو مختار الشيخ.

وهناك فرق آخر بينهما وهو: أن حمل اللفظ على معناه الظاهر متوقف على الفحص عن القرينة عند احتمالها على مذهب الشيخ، ولا يتوقف عليه على مذهب المصنف.

(١) فإذا قال اللغوي: إن معنى الصعيد كذا، أو معنى الغناء كذا ثبت المعنى بمجرد قول اللغوي، من غير فرق بين إفادة قوله الظن وعدمها؛ إذ الحجية من باب الظن النوعي

واستدل لهم باتفاق العلماء؛ بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض: دعوى الإجماع على ذلك.

وفيه^(١): أن الإجماع - لو سلم اتفاهه - فغير مفيد، مع أن المتيقن منه: هو الرجوع

- أي: أن نوع الناس يحصل لهم من قول اللغوي الظن - وعليه: فهو حجة وإن حصل الظن على خلافه.

وحاصل الكلام في المقام: أنه إن حصل القطع أو الاطمئنان العادي من قول اللغوي، أو اجتمع فيه ما يعتبر في باب الشهادة من العدد والعدالة: فلا إشكال في التمسك بقوله، وليس ذلك من باب أنه قول اللغوي؛ بل من باب حصول القطع الذي هو حجة بنفسه، وكذا الاطمئنان، أو من باب حصول شرائط الشهادة الموجبة لحجية متعلقها.

وأما إذا لم يحصل شيء من الأمور المذكورة - بأن شك أو ظن أو ظن على خلافه - فالمشهور حجية قوله أيضاً.

واستدل للحجية بوجوه:

الأول: إجماع العلماء؛ بل جميع العقلاء على ذلك، فإنهم قديماً وحديثاً يرجعون في استعمال اللغات إلى كتب أهل اللغة، ولذلك ينقلون في الفقه قول اللغوي عند المخاصمة والنزاع، فإنه لو تنازع إثنان في أن الصعيد هل هو مطلق وجه الأرض أو التراب فقط، فقال أحدهما بالأول والآخر بالثاني، ثم تحاكما إلى اللغة وخرج المعنى مما يؤيد أحدهما اقتنع الآخر، وليس ذلك إلا لارتكاز حجية قول اللغوي، فإنه لو لم يكن حجة لم يكن وجه للتحاكم إليه ولا لإقناع الخصم.

(١) هذا جواب عن الوجه الأول أعني: - اتفاق العلماء - والثاني أعني: - اتفاق العلماء.

وحاصل الكلام: أنه يمكن الجواب عن الاستدلال المذكور بوجوه:

الأول: عدم ثبوت الاتفاق العملي على الرجوع إلى قول اللغوي لا من العلماء ولا من العقلاء.

الثاني: أنه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور: لا يفيد ذلك الاتفاق شيئاً، إذ مناط حجيته هو الكشف عن قول المعصوم «عليه السلام»، أو عن دليل معتبر، وهو غير ثابت؛ لاحتمال عدم ثبوت السيرة في زمان المعصوم «عليه السلام» حتى يكون عدم ردعها مع إمكانه دليلاً على إفضائه.

إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة. والإجماع المحصل غير حاصل^(١)، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً في مثل المسألة مما احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجدل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة^(٢) من كل صنعة فيما اختص بها.

الثالث: أن السيرة لما كانت دليلاً لبيهاً، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها وهو صورة اجتماع شرائط الشهادة من التعدد والعدالة في اللغوي، ومع الشك في اجتماع الشرائط - كما هو محل البحث - لا تكون السيرة حجة.

(١) هذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها على ما هو المشهور من حجة قول اللغوي، وهو دعوى الإجماع عليه.

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب: إن الإجماع إما محصل وإما منقول، وأما المحصل منه وإن كان حجة إلا إنه غير حاصل؛ إذ بعد احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء لا يتحقق الإجماع المحصل الكاشف عن قول المعصوم «عليه السلام»:

وأما المنقول: فهو مردود بوجهين:

أحدهما: أن الإجماع المنقول ليس حجة، كما أشار إليه بقوله: «والمنقول منه غير مقبول».

ثانيهما: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة: لا يبقى وثوق بكون الإجماع تعديلاً، فلو سلم حجة الإجماع المنقول في سائر الموارد لا يمكن الاعتماد عليه هنا؛ لاحتمال مدركيته، وقد أشار إليه بقوله: «خصوصاً في مثل المسألة».

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الوجوه التي استدل بها على حجة قول اللغوي، بتقريب: استقرار بناء العقلاء وسيرتهم قديماً وحديثاً وفي كل عصر وزمان ومكان على الرجوع إلى أهل الخبرة، وهذا أهم الوجوه في المقام، فقول اللغوي حجة؛ لأنه من أهل الخبرة فيما يختص به، فيكون الرجوع إلى اللغوي من باب الرجوع إلى أهل الخبرة. وقد أورد المصنف على هذا الوجه بإيرادين:

وحاصل الإيراد الأول: أن المتيقن من هذه السيرة العقلية: هو ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان بقول أهل الخبرة، ولا يحصل ذلك من قول اللغوي، ومع عدم حصوله لا دليل على اعتبار قوله وإن كان من أهل الخبرة.

هذا ما أشار إليه بقوله: «والمتيقن من ذلك» أي: من الرجوع إلى أهل الخبرة.

والمتيقن من ذلك: إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك؛ بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة^(١): أن همّه ضبط موارد، لا تعيين أن أياً منها كان اللفظ فيه حقيقةً أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك^(٢) علامة، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض بالمشترك.

والإيراد الثاني: ما أشار إليه بقوله: «بل لا يكون اللغوي من أهل الخبرة». وحاصله: - أنه لو سلمنا حجية قول أهل الخبرة - أن الرجوع إلى قول اللغوي أجنبي عن الرجوع إلى أهل الخبرة، ضرورة: أن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالأوضاع؛ بل شأنه ضبط موارد الاستعمال لا تعيين حقائقها ومجازاتها، فاللغوي خبير بموارد الاستعمال، من دون أن يميز الحقائق عن المجازات، فلا يكون اللغوي «من أهل خبرة ذلك» أي: الأوضاع.

وكان الأولى أن يقال: من أهل الخبرة بها، كما كان الأولى تقديم هذا الإيراد الثاني على الأول؛ بأن يقال: «ليس اللغوي من أهل الخبرة أولاً، ولم يقدّم دليل على اعتبار قوله - بعد تسليم كونه من أهل الخبرة - ثانياً».

(١) تعليل لعدم كون اللغوي من أهل الخبرة بالأوضاع.

(٢) أي: لتعيين الحقيقة من المجاز علامة.

غرض المصنف من هذا الكلام: هو إثبات عدم كون اللغوي خبيراً بالأوضاع؛ إذ لو كان خبيراً بكل من المعاني الحقيقية والمجازية لكان اللازم وضع علامة لتشخيص الحقائق عن المجازات، وعدم وضعها له دليل على عدم إطلاعه على الأوضاع. إن: قلت لعل ذكر المعنى أولاً علامة الحقيقة.

قلت: «ليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه».

وحاصل الكلام: أن قوله: «ليس ذكره...» الخ. إشارة إلى دفع وهم، فلا بد أولاً من توضيح الوهم، وثانياً من توضيح الدفع.

أما الوهم: فهو أن اللفظ إذا كان له معنى حقيقي ومجازي، فما يذكره اللغوي أولاً هو المعنى الحقيقي، فتقديم أحد المعنيين أو المعاني بالذكر علامة كونه هو المعنى الحقيقي.

وأما الدفع: فهو أن ذكر أحد المعاني أولاً ليس علامة كون اللفظ حقيقة فيه ومجازاً في سائر المعاني؛ لانتقاضه بالمشترك؛ إذ من المسلم: أن جميع المعاني المذكورة له قد وضع يازائها اللفظ، فلو كان المذكور أولاً هو المعنى الحقيقي: لزم أن يكون ما عداه من

وكون^(١) موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً؛ بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وإن كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب^(٢) اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

المعاني الموضوع لها اللفظ المشترك مجازات، وهذا خلاف ما تسالموا عليه من وضع اللفظ يزاء جميع المعاني.

وعليه: فلا يمكن الالتزام بأن المعنى المذكور أولاً هو المعنى الحقيقي، حتى يكون اللغوي لأجله عالماً بالأوضاع، مضافاً: إلى علمه بموارد الاستعمال.
قوله: «لانتقاض بالمشارك» تعليل لقوله: «ليس ذكره...» الخ.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الخامس من الوجوه التي استدلت بها على حجية قول اللغوي، وهو التمسك بالانسداد الصغير، وهو انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات، مقابل الانسداد الكبير، الذي هو عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام. وهذا الانسداد يوجب اعتبار الظن الحاصل في اللغات بقول اللغوي؛ للاحتياج إلى معرفة معانيها.

فالمحصل: أن قول اللغوي وإن لم يكن حجة من باب الظن الخاص؛ إلا إنه حجة من باب الظن المطلق لأجل الانسداد.

(٢) خبر لقوله: «وكون موارد الحاجة...» الخ، وجواب عن الاستدلال بالانسداد على حجية قول اللغوي.

وحاصل الجواب: أن المعيار في حجية الظن المطلق هو: انسداد باب العلم بالأحكام، سواء انفتح باب العلم بسائر الخصوصيات المرتبطة بالأحكام؛ كعلم الرجال وعلم اللغة ونحوهما، فإذا كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً لم يعتبر الظن المطلق ولو فيما انسد فيه باب العلم من اللغة، وإذا كان باب العلم بالأحكام منسداً اعتبر الظن ولو فيما لم ينسد فيه باب العلم.

فخلاصة الكلام في المقام: أن فرض الانسداد في تفاصيل اللغات مع انفتاح باب العلم أو العلمي في الأحكام الشرعية لا يجدي في حجية قول اللغوي؛ إذا لا يلزم من الاحتياط أو جريان أصل البراءة في موارد انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات العسر والخرج، أو الخروج من الدين.

وبعبارة واضحة: أنه لا يلزم من الاحتياط في موارد اللغات العسر والخرج، كما لا

ومع الانسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن؛ وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد^(١).
نعم^(٢)؛ لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة^(٣).

يلزم من إجراء أصل البراءة في موارد الجهل بتفاصيل اللغات محذور الخروج عن الدين، ومع عدم لزوم أحد هذين المحذورين لا يتم دليل الانسداد لإثبات حجية الظن الحاصل من قول اللغوي.

نعم؛ إذا ترتب أحد المحذورين المتقدمين: ثبت انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام، فيصير مطلق الظن - الذي منه الظن الحاصل من قول اللغوي - حجة. فالنتيجة: أنه لا تتم مقدمات الانسداد الصغير لإثبات حجية قول اللغوي.
(١) أي: فيما عدا المورد الذي لا يعلم تفصيل المعنى اللغوي فيه.

(٢) استدراك على ما أفاده من أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات غالباً مما لا يوجب اعتبار قول اللغوي، وأن المناط هو الانسداد في الأحكام.

وحاصل الاستدراك: أن الانسداد في اللغات وإن لم يترتب اعتبار قول اللغوي عليه؛ لعدم كونه دليلاً على ذلك، لكن يمكن أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات حكمة لاعتبار قول اللغوي من باب الظن الخاص إذا قام هناك دليل خاص على اعتباره، فيكون حينئذ من الظنون الخاصة؛ وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب موارد؛ كما في الرسائل. «دروس في الرسائل، ج ١، ص ٣١٣».

(٣) توضيح الفرق بين الحكمة والعلة: أن الحكمة لا يلزم ثبوتها وجود الحكم، فلا يدور الحكم مدارها؛ كاستحباب غسل الجمعة، حيث كانت حكمته إزالة الأوساخ، مع أن الاستحباب ثابت وإن لم يكن هناك وسخ أصلاً.

هذا بخلاف علة الحكم؛ فإنها تلازم ثبوت الحكم، فالحكم دائماً يدور مدارها وجوداً وعدمًا؛ كانسداد باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعية يكون علة لاعتبار الظن المطلق. فالحكم في مورد الحكمة أوسع من حكمته، فالانسداد بتفاصيل اللغات وإن كان حكمة في اعتبار هذه الظنون الخاصة؛ ولكن مجرد انسداد باب العلم في غالب موارد لا يصير سبباً لكونها ظنوناً مطلقة؛ بل المناط في كونها مطلقة: أن تكون علة جعلها حجةً انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وليس الأمر كذلك.

لا يقال^(١): على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.
فإنه يقال^(٢): مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها^(٣)؛ فإنه^(٤) ربما

فالمتحصل: أن الانسداد حكمة لحجية قول اللغوي، فيكون حجة ولو في حال انفتاح باب العلم.

والداعي إلى جعل الانسداد حكمة لا علة هو: منافاة إطلاق دليل حجيته الشامل لحالتي إمكان العلم وعدمه لعلية الانسداد، المقتضية لاختصاص حجيته بحال الانسداد. وضمير «له» راجع على اعتبار قول اللغوي. وضمير «اعتباره» راجع على قول اللغوي.

(١) أي: على هذا الذي ذكرتم من عدم حجية قول اللغوي «لا فائدة في الرجوع إلى اللغة»، مع أنه خلاف ما هو البديهي من سيرة العقلاء.

فقوله: «لا يقال»: إشكال على ما تقدم في الجواب عن الاستدلال على حجية قول اللغوي بكونه من أهل الخبرة بالأوضاع.

وحاصل الإشكال: إنه على ما ذكرت - من عدم حجية قول اللغوي لعدم كونه من أهل الخبرة بالأوضاع - لا يبقى فائدة في الرجوع إلى اللغة؛ لعدم إحراز الأوضاع بأقوال اللغويين حسب الفرض.

(٢) هذا دفع للإشكال المذكور، وتوضيحه: أن ما أنكرناه هو اعتبار قول اللغوي من حيث كونه ظنياً، وأما إذا أفاد الوثوق والاطمئنان: - خصوصاً مع كون اتفاق كلهم أو جلهم على معنى - فلا إشكال في اعتباره من هذه الحيثية؛ إذ قول اللغوي حينئذ: يكون من مناشئ الحجة، وهي - الحجة - العلم العادي أو الوجداني؛ لا أنه بنفسه حجة، ولا منافاة بين هذا - أي حصول الوثوق بقول اللغوي أحياناً - وبين ما تقدم سابقاً بقوله: «ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع»؛ إذ ما ذكره هناك راجع على عدم الوثوق بقوله: في الأوضاع في كل مورد، فيمكن تحقق الوثوق بالوضع من قوله: في بعض الموارد كما هو ظاهر؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٣٣٨».

(٣) أي: إلى كتب اللغة؛ إذ الفائدة ليست منحصرة.

(٤) فإن الرجوع إلى قول اللغوي «ربما يوجب القطع بالمعنى» أي: بالمعنى الحقيقي، كما أنه ربما يوجب القطع في مورد بظهور اللفظ في معنى أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، وهذا المقدار - أعني القطع بظهور اللفظ في معنى من المعاني - كاف في مقام الافتاء؛ لعدم توقفه على معرفة أن المعنى حقيقي أو مجازي، كما أشار إليه بقوله: «وهو

يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى - بعد

يكفي في الفتوى» يعني: أن القطع بظهور اللفظ في معنى - وإن لم يعلم بأنه معنى حقيقي له - كاف في مقام استنباط الحكم؛ إذ المدار على الظهور، وهو حاصل بالفرض، دون تمييز كونه حقيقياً أو مجازياً كما عرفت.

فالمحصل: أن قول اللغوي حجة من باب الظن المطلق، بناءً على تمامية مقدمات الانسداد في الأحكام، وغير حجة بناءً على عدم تماميتها؛ وإن فرض انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات؛ إذ لا يكفي مجرد ذلك في إثبات حجية قوله كما عرفت. وقد أضربنا عما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

- ١ - تحريم محل النزاع في المقام: ولا شك في خروج ما إذا أحرز الظهور بالقطع والوجدان عن محل الكلام؛ وإنما الكلام فيما إذا لم يُحرز به. ثم محل الكلام فيما إذا كان الشك في الوضع وأن الموضوع له هل هو المعنى المعين أم غيره.
- وأما إذا كان الشك في وجود قرينة على المجاز: فلا إشكال ولا كلام في أن الأصل هو عدم القرينة، والبناء على كون اللفظ ظاهراً فيما هو الموضوع له، وإنما الكلام في البناء على المعنى الموضوع له هل يكون بعد البناء على عدم القرينة لأصالة عدمها؟ بأن يثبت أولاً ببركة هذا الأصل ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي، ثم حجته بأصالة الظهور كما قال به بعض، أم تكون أصالة الظهور حجة عند احتمال وجود القرينة، بلا حاجة إلى أصل عدمي كما عليه المصنف. أم ليس في البين إلا أصالة عدم القرينة وأن مرجع أصالة العموم والإطلاق والحقيقة إلى أصالة عدم القرينة؟ كما عليه الشيخ الأنصاري.
- ٢ - المشهور: أن المرجع هو قول اللغوي في تعيين ما هو الموضوع له عند الشك. وقد استدل لحجية قول اللغوي بوجوه:

الأول والثاني: إجماع العقلاء والعلماء على ذلك، حيث يرجعون إلى اللغة عند المخاصمة والنزاع في معنى لفظ من الألفاظ، وليس ذلك إلا لأجل حجية قول اللغوي، فإنه لو لم يكن حجة لم يكن وجه للرجوع إلى اللغة.

وقد أجاب المصنف عن هذين الوجهين بوجوه:

الأول: عدم ثبوت الاتفاق العملي على الرجوع إلى قول اللغوي؛ لا من العلماء ولا من العقلاء.

الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، وهو يكفي في الفتوى.

الثاني: أنه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور لا يفيد ذلك شيئاً؛ إذ مناط حجيته: هو الكشف عن قول المعصوم، أو عن دليل معتبر، وهو غير ثابت، لاحتمال عدم ثبوت السيرة في زمان المعصوم «عليه السلام»، حتى يكون عدم الردع عنها دليل على حجية قول اللغوي.

الثالث: أن المتيقن من السيرة هو صورة اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة في اللغوي.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على حجية قول اللغوي.

الجواب عنه: أن الإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول غير مقبول، فلا يكون حجة.

٣ - الوجه الرابع: استقرار بناء العقلاء في كل عصر ومكان على الرجوع إلى أهل الخبرة، فيكون الرجوع إلى أهل اللغة من هذا الباب.

وقد أورد عليه المصنف:

أولاً: بأن المتيقن من هذه السيرة هو: ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان بقول اللغوي، ولا يحصل ذلك من قوله، ولو حصل لكان المعتبر هو الاطمئنان؛ لا قول اللغوي.
وثانياً: أن اللغوي ليس من أهل الخبرة بالأوضاع؛ بل خبير بموارد الاستعمالات، من دون أن يميز الحقيقة من المجاز.

٤ - الوجه الخامس: هو التمسك بالانسداد على حجية قول اللغوي والمراد بالانسداد هو الانسداد الصغير - أعني: انسداد باب العلم والعلمي بتفاصيل اللغات - في مقابل الانسداد الكبير وهو انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام.

وحاصل هذا الوجه: هو حجية قول اللغوي من باب الظن المطلق الثابت بالانسداد. وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بأن المعيار في حجية الظن المطلق هو: انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام؛ لا بتفاصيل اللغات.

وإشكال عدم الفائدة في الرجوع إلى اللغة مدفوع؛ بوجود الفائدة في موارد يحصل القطع بظهور اللفظ في معنى أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، وهذا المقدار من الفائدة كافٍ في مقام الإفتاء؛ لعدم توقفه على معرفة المعنى الحقيقي من المجازي.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»: عدم حجية الظن الحاصل من قول اللغوي؛ إذ لا دليل إلا حجية الظواهر.

فصل

الإجماع^(١) المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص،

في الإجماع المنقول

(١) المقصود من عقد هذا الفصل: هو البحث عن الملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الإجماع المنقول بخبر الواحد وعدمها، بمعنى: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد هل هو من مصاديق خبر الواحد فتشمله أدلته حتى تستلزم حجية خبر الواحد حجيته أم لا؟ فحينئذ: يرجع البحث عن حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد إلى صفروية الإجماع المنقول لكبرى الخبر الواحد.

وعليه: كان الأولى تأخير بحث حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد عن بحث حجية خبر الواحد؛ لترتبه عليه؛ لأنه من متمماته، فإنه بعد إثبات حجية خبر الواحد يبحث عن اختصاصها بنقل رأي المعصوم «عليه السلام»، بعنوان الرواية أو عمومته للنقل بعنوان الإجماع.

وكيف كان؛ فقبل الدخول في البحث تفصيلاً لا بد من تحرير ما هو محل الكلام في المقام.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: أن مناط حجية الإجماع عند العامة مخالف لما هو مناط الحجية عند الخاصة؛ وذلك أن مناط الحجية عند العامة هو نفس الاتفاق، فللإجماع موضوعية عندهم، وهو دليل مستقل في قبال سائر الأدلة. هذا بخلاف ما هو المناط عند الخاصة الإمامية؛ لأن مناطه عندهم هو قول المعصوم «عليه السلام»، ولما كان الإجماع كاشفاً عنه كان حجة، فيكون من السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابل سائر الأدلة. ولهذا كان الأنسب تأخير هذا البحث عن بحث حجية خبر الواحد؛ لترتبه على حجية خبر الواحد كما عرفت.

من جهة أنه من أفرادها، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص^(١)، فلا بد في اعتباره: من شمول أدلة اعتباره^(٢) له، بعمومها أو إطلاقها وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

الأول^(٣): أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأي الإمام «عليه السلام»،

الأمر الثاني: هو إن الإجماع على قسمين:

أحدهما: هو الإجماع المحصل.

والآخر: هو الإجماع المنقول.

والفرق بينهما أن الأول: ما يحصل بالتتابع بمعنى: أن المتتابع لأقوال العلماء يحصل اتفاقهم على حكم من الأحكام الشرعية، ثم ينقله إلى الغير، فهذا الإجماع بالنسبة إلى الناقل يكون إجماعاً محصلاً، ويكون حجة بلا إشكال. وأما بالنسبة إلى ذلك الغير - وهو المنقول إليه - يكون الإجماع منقولاً، وهو قد يكون منقولاً بالتواتر، وقد يكون منقولاً بخبر الواحد المحفوف بما يوجب القطع بصدقه، وقد يكون منقولاً بخبر الواحد المجرد عن القرينة.

إذا عرفت هذين الأمرين فاعلم: أن محل الكلام هو الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة.

(١) أي: أن كون الإجماع المنقول من أفراد خبر الواحد كافٍ في حجتيه.

(٢) أي: اعتبار خبر الواحد، وضميراً «في اعتباره، له» راجعان على الإجماع المنقول. ولا تتوقف حجتيه على وجود دليل يدل على اعتباره بالخصوص، مع الغض عن أدلة حجية خبر الواحد، فلا بد في اعتبار الإجماع المنقول من شمول أدلة اعتبار خبر الواحد له بعمومها أو إطلاقها.

في ملاك حجية الإجماع

(٣) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان مناط حجية الإجماع المحصل، وأنه القطع برأي الإمام «عليه السلام». ومنشأ هذا القطع أحد أمور أربعة:

الأول: هو العلم بدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين بشخصه، ولا يعرفه المحصل للإجماع عيناً، فيخبر بالحكم عنه بصورة الإجماع، فملاك حجتيه دخول المعصوم بنفسه في المجمعين، ولذلك قال المحقق في المعتبر: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من

ومستند القطع به لحاكية - على ما يظهر من كلماتهم - هو: علمه بدخوله «عليه

قوله «عليه السلام» لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة^(١). ولا إشكال في هذا النوع من الإجماع من ناحية الكبرى، وإنما الكلام في الصغرى؛ لأن الاجتماعات المنقولة الموجودة في الكتب الفقهية ليست من هذا القبيل قطعاً، فإن الناقل لم يسمع الحكم من جماعة يعلم بأن الإمام «عليه السلام» أحدهم قطعاً. نعم؛ هذا المعنى كان ممكناً في عصر حضور الإمام «عليه السلام»؛ ولكن نقلة الإجماع وأصحاب الكتب الفقهية متأخرون عن ذلك العصر يقيناً. وهذا القسم من الإجماع ما أشار إليه بقوله: «هو علمه بدخوله».

الثاني: قاعدة اللطف التي يستكشف بها قول المعصوم «عليه السلام»، وهذا القسم من الإجماع يسمى بالإجماع اللطفي، وصاحب هذا المسلك هو الشيخ الطوسي «قدس سره» وأتباعه.

وتقريبه: أن وجود الحكم الواقعي في أقوال أهل عصر واحد لطيف، وهو واجب على الإمام «عليه السلام» عقلاً؛ إذ يكون على الإمام البيان لو كان الحكم المجمع عليه على خلاف الواقع؛ ولو بإلقاء الخلاف.

قال الشيخ الطوسي «قدس سره»: فيما حكى عنه: أن اجتماع الأصحاب على الباطل وعلى خلاف حكم الله الواقعي خلاف اللطف، فيجب لطفاً إلقاء الخلاف بينهم بإظهار الحق ولو لبعضهم، فلو حصل إجماع واتفاق من الكل نستكشف بقاعدة اللطف أنه حق، وهو حكم الله الواقعي، واللطف عبارة عما يقرب العبد نحو الطاعة، ويبعده عن المعصية، وهذا القسم من الإجماع قد أشار إليه بقوله: «من باب اللطف».

الثالث: ما يسمى بالإجماع الحدسي، وهو حصول العلم بقول الإمام «عليه السلام» من الإجماع حدساً، فإن الحدس هو العلم الحاصل من غير طريق الحواس الظاهرية، فيقال في تقرير وجه الحدس: إن العلماء الذين يتقيدون بالشرع ولا يخالفونه قيد شعرة إذا اجتمعوا على أن الحكم الكذائي هو حكم الله تعالى ينتقل الذهن من هذا الإجماع إلى أن الإمام «عليه السلام» موافق لهم؛ وإلا لم ينسبوا هذا الحكم إلى الشرع، كما أن التلاميذ الذين يتقيدون برأي أستاذهم إذا رأيناهم اجتمعوا على رأي ينتقل الذهن بنا من رأيهم إلى أنه رأي أستاذهم.

وحاصل الكلام: إن اتفاق علمائنا الأعلام على قول، وتسالمهم عليه مع ما يرى من

السلام» في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه «عليه السلام» عقلاً من باب اللطف، أو عادة^(١)، أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه، وإن لم

اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم؛ مما يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند أولي الحدس الصائب إلى العلم بأن ذلك قول أئمتهم، وأنهم أخذوه منهم: إما بتنصيب أو بتقرير. هذا ما أشار إليه بقوله: «من جهة حدس رأيه»؛ بأن يحصل العلم برأي الإمام «عليه السلام» من اتفاق جماعة، مع عدم الملازمة بين اتفاقهم ورأيه «عليه السلام» من باب الصدفة والاتفاق؛ بأن يكون الكشف عن قول الإمام من جهة الحدس.

الرابع: ما يسمى بالإجماع التشرفي، وهو تشرف بعض الأوحدين من العلماء بمحضر الإمام «عليه السلام» في زمان الغيبة، وسؤالهم بعض المسائل المشككة، ثم إعلانهم رأي الإمام «عليه السلام» بعنوان الإجماع خوفاً من التكذيب وعدم القبول، فيقول: هذا ثابت بالإجماع،

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) عطف على قوله: - «عقلاً»، وهذا هو الطريق الثالث، ويسمى بالإجماع

الحدسي، وهو على وجهين:

الأول: أن يحصل العلم برأي الإمام «عليه السلام» من اتفاق جماعة على نظر واحد، مع الملازمة عادةً بين اتفاقهم وبين رأيه «عليه السلام»؛ وذلك لأن اتفاق جمع على مطلب - مع اختلاف الأنظار والأفكار - يكشف عن كون ذلك المطلب الذي اتفقوا عليه من رئيسهم، وهذا الكشف عادي لا عقلي؛ إذ لا ملازمة عقلاً بينهما.

الثاني: أن يحصل العلم برأيه «عليه السلام» من اتفاق جماعة، مع عدم الملازمة بين اتفاقهم ورأيه «عليه السلام»، فالكشف عن رأيه «عليه السلام» يكون من باب الصدفة والاتفاق، فاتفاق العلماء على حكم كاشف - في نظر الناقل - عن رأي الإمام من باب الاتفاق، بلا استلزام عقلي أو عادي له، ويكون هذا الكشف من جهة الحدس الذي هو عبارة عن العلم الناشئ عن غير الحواس الخمس الظاهرة، الشامل للاستلزام العقلي والعادي.

لكن جرى اصطلاحهم في هذا المقام على إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولي والتشرفي، والملازمة العقلية الثابتة بقاعدة اللطف، والملازمة الشرعية الناشئة من التقرير، وهو إمضاؤه «عليه السلام» لقول أو فعل صدر بمحضرة الشريف، مع

تكن^(١) ملازمة بينهما^(٢) عقلاً ولا عادة، كما هو^(٣) طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً^(٤)، وعدم العلم بدخول جنابه «عليه السلام» في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب^(٥)، أنه استند في

عدم مانع من رده، فإن سكوته «عليه السلام» تقرير لذلك القول أو الفعل، وعليه: فالحدس المصطلح عليه في الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عادة أو اتفاقاً. قوله: «أو اتفاقاً» عطف على قوله: «عقلاً»، فكأنه قيل: أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه «عليه السلام» عقلاً أو عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس، فمنشأ هذا القطع الاتفاقي هو الحدس.

والفرق بين العادة والاتفاق: أن الأول غالبي - بمعنى: أنه معتاد عند الناس، والثاني أحيائي.

(١) قيد لقوله: «اتفاقاً» وبيان له، يعني: أن هذا القطع الاتفاقي الحاصل من جهة الحدس يكون في صورة عدم الملازمة بين ما يحكيه مدعي الإجماع وبين رأيه «عليه السلام»؛ إذا مع الملازمة بينهما لا يكون حصوله اتفاقياً؛ بل هو عقلي أو عادي كما تقدم.

وبالجملة: فمستند القطع برأي الإمام «عليه السلام» كما يكون علم الحاكي بدخوله «عليه السلام» في المجمعين، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه «عليه السلام» عقلاً أو عادة، للملازمة العقلية أو العادية، كذلك قد يحصل علمه به من جهة حدسه برأيه «عليه السلام» من باب الاتفاق والصدفة؛ لا من جهة الملازمة بينهما عقلاً أو عادة.

(٢) أي: بين ما يحكيه مدعي الإجماع، وبين رأي الإمام «عليه السلام».

(٣) أي: الاستلزام الاتفاقي طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع، فإن الظاهر من كلمات المتأخرين - بقرينة عدم اعتقادهم بالملازمة العادية والعقلية، وعدم العلم بدخول المعصوم «عليه السلام» في المجمعين - هو كشف اتفاق المجمعين عن رأيه «عليه السلام» اتفاقاً وتصادفاً.

(٤) قيد لعدم «الملازمة» يعني: حيث إنهم - مع عدم اعتقادهم بوجود الملازمة العقلية والعادية في غالب الموارد - يحكون الإجماع، فقوله: «يحكون» خبر «إنهم».

(٥) هذا إشارة إلى إثبات الإجماع الدخولي، استظهاراً من كلمات الناقلين باعتبار

دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله «عليه السلام» ومن^(١) اعتذر عنه بانقراض عصره^(٢)، أنه استند إلى قاعدة اللطف.

هذا^(٣) مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به^(٤) مراجعة كلماتهم، وربما يتفق^(٥) لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته «عليه السلام» وأخذ الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه^(٦)؛ بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

الإجماع؛ لدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين وحاصله: أن الظاهر - ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب - أن مستند علم ناقل الإجماع هو علمه بدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين؛ وذلك لعدم قدح خروج معلوم النسب في العلم الإجمالي بدخوله «عليه السلام» في المجمعين؛ وإلا فخروجه قادح في ثبوت الإجماع.

(١) عطف على قوله: «ممن اعتذر»، والغرض منه: استظهار الإجماع اللطفي من كلمات الأصحاب، وتوضيحه: أنه يكفي - في استلزام ما يحكيه مدعي الإجماع لرأي الإمام «عليه السلام» بقاعدة اللطف - اتفاق أهل عصر واحد، فلا يقدح خروج من انقضى عصره - وإن كان مجهول النسب - فيما تقتضيه قاعدة اللطف؛ بخلاف الإجماع الدخولي، فإن خروج المجهول نسبه قادح في العلم الإجمالي بدخول الإمام «عليه السلام» في المجمعين، وكذا يقدح في ثبوت الملازمة العادية؛ بل الاتفاقية أيضاً.

(٢) أي: عصر المخالف، وضمير «عنه» راجع إلى وجود المخالف، وضمير «أنه» راجع إلى المعتذر.

(٣) أي: هذا الاستكشاف من اعتذاراتهم ليس وحده دليلاً على مشاربهم في وجه حجية الإجماع، بل إنه يدل على تلك المشارب، «مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك» أي: بموردي الاستظهار، وهما الإجماع الدخولي واللطفي.

(٤) أي: يشهد بتصريحاتهم مراجعة كلماتهم، وتذكير الضمير باعتبار «ما» الموصول المراد به تصريحات الأصحاب بما عرفت من الإجماع الدخولي واللطفي.

(٥) هذا إشارة على الطريق الرابع من طرق استكشاف رأي الإمام «عليه السلام» والقطع به، ومستند هذا القطع تشرف مدعي الإجماع بحضوره «عليه السلام»، ويسمى بالإجماع التشرفي كما عرفت توضيح ذلك.

(٦) أي: وإنما لم ينقل حاكي الإجماع الحكم عن الإمام «عليه السلام» بعنوان الرواية والحديث؛ بأن يقول: «سمعت»، أو «قال»: بل ينقله بعنوان الإجماع لبعض دواعي

الأمر الثاني^(١): إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارة: ينقل رأيه «عليه السلام» في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب^(٢)، أو حساً وهو نادرٌ جداً،

الإخفاء؛ كالتقية كما في بعض الأزمان، أو لما ورد من تكذيب من يدعي رؤيته «عليه السلام» في زمان الغيبة.

في اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع

(١) المقصود من عقد هذا الأمر الثاني: هو بيان كيفية النقل في حكاية الإجماع من نقل المسبب والسبب أو السبب فقط؛ لأن نقل الإجماع على نوعين:

الأول: بنقل قول الإمام «عليه السلام» في ضمن حكاية الإجماع، كما إذا قال ناقل الإجماع: أجمع المسلمون عامة، أو المؤمنون كافة، أو أمة محمد «صلى الله عليه وآله وسلم»، أو أهل الحق قاطبة، أو نحو ذلك مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم، وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب والمسبب جميعاً، فالسبب هو قول من عدا الإمام «عليه السلام»، فإنه السبب لكشف قول الإمام «عليه السلام»، والمسبب هو نفس قول الإمام «عليه السلام»: المكشوف بقول من عداه

الثاني: ينقل قول من عدا الإمام «عليه السلام»، كما إذا قال: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا، أو نحو ذلك مما ظاهره من عدا الإمام «عليه السلام»، وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب فقط، ولكل هذين النوعين أقسام ثلاثة تأتي الإشارة إليها في الأمر الثالث فانتظر.

وكيف كان؛ فالعمدة في الأمر الثاني: هي بيان جهتين:

إحدهما: ثبوتية، والأخرى: إثباتية.

وأما الجهة الثبوتية: فهي التي أشار إليها بقوله: «إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع»، وقد عرفت أنه يتصور على نوعين: الأول: نقل السبب والمسبب جميعاً. والثاني: نقل السبب فقط.

أما الجهة الثانية الإثباتية فسيأتي بيانها.

توضيح بعض العبارات

(٢) يعني: أن نقل رأي الإمام حدسي غالباً؛ لما عرفت من ندرة الإجماع الدخولي والتشرفي.

وأخرى: لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله^(١)، عقلاً أو عادة^(٢) أو اتفاقاً^(٣)، واختلاف^(٤) ألفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أي: في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

(١) أي: كما في الإجماع اللطفي.

(٢) كما في الإجماع الملازم عادة لرأي المعصوم «عليه السلام».

(٣) كما في الإجماع الحدسي، الموجب لقطع حاكمه برأي الإمام «عليه السلام» صدفة واتفاقاً.

(٤) عطف على «اختلاف نقل الإجماع»، وهو إشارة إلى الجهة الثانية الإثباتية، وهي استظهار أنحاء الإجماع من اختلافهم في التعبير، وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية» - أن ألفاظ نقل الإجماع تختلف - صراحةً وظهوراً وإجمالاً - في نقل السبب والمسبب معاً أو السبب فقط، فإذا قال مثلاً: «اتفق جميع العلماء حتى الإمام» كان صريحاً في نقل كل من السبب والمسبب، وإذا قال: «اتفقت الأمة» كان ظاهراً في نقل السبب والمسبب معاً.

وإذا قال: «أجمع الأصحاب» كان ظاهراً في نقل السبب فقط. وإذا قال: «أجمع فقهاؤنا» فربما كان مجملاً؛ إذ لا يعلم أن المراد من الفقهاء أعم من المعصوم وغيره؛ كي يكون نقل السبب والمسبب معاً، أم المراد منهم غير المعصوم؛ حتى يكون نقل السبب فقط.

فالمحصل: أن نقل الإجماع يختلف في أنه نقل السبب فقط. أو نقل السبب والمسبب معاً.

الأمر الثالث^(١): أنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر إذا

في حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم

(١) المقصود من عقد هذا الأمر الثالث: هو بيان الحجة من أقسام الإجماع المنقول أي: بيان أنه أي قسم من أقسام نقل الإجماع حجة شرعاً بأدلة حجية خبر الواحد، نظراً إلى كونه من أفراد ومصاديقه، فتشمله أدلة اعتباره، وإن أي قسم منها لا يكون حجة شرعاً؛ لعدم كونه من أفراد ومصاديقه، فلا تشمله أدلة اعتباره.

وحاصل ما أفاده المصنف في هذا الأمر الثالث: إن نقل الإجماع باعتبار كل من السبب والمسبب معاً، أو السبب فقط على ستة أقسام:

١ - أن ناقل الإجماع ينقل السبب والمسبب جميعاً عن حس؛ كما إذا حصل السبب وهو قول من عدا الإمام «عليه السلام»، وهكذا المسبب وهو قول الإمام «عليه السلام» بالسمع من المنقول عنه شخصاً فقال: أجمع المسلمون أو المؤمنون أو أهل الحق قاطبة، أو نحو ذلك مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم. وهذا القسم حجة قطعاً نظراً إلى كونه من أفراد خبر الواحد ومن مصاديقه، فتشمله أدلة اعتباره؛ إذا لا فرق في الإخبار عن قول الإمام «عليه السلام» بين أن يكون إخباراً عنه بالمطابقة - كما في خبر الواحد - أو بالتضمن كما في الإجماع.

وقد أشار إليه بقوله: «إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس».

٢ - ينقل السبب والمسبب جميعاً، ولكن المسبب - وهو قول الإمام «عليه السلام» - ليس عن حس؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول إليه جميعاً، كما إذا حصل مثلاً أقوال العلماء من الأول إلى الآخر عن حس، وقطع برأي الإمام «عليه السلام» للملازمة العادية بينهما، فقال: أجمع المسلمون أو المؤمنون قاطبة أو نحوهما مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم، وكان المنقول إليه أيضاً يرى أن قول الإمام «عليه السلام»: لازم عادي؛ لاتفاق الكل من الأول إلى الآخر. وهذا القسم أيضاً حجة، وقد أشار إليه بمفهوم قوله: «وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس»؛ بأن كان نقل حاكي الإجماع السبب عن حس، والمسبب لا عن حس، ومفهومه: أن نقله للمسبب يكون عن حس أيضاً؛ للملازمة بين اتفاق العلماء وبين المسبب عادة؛ لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول إليه فيكون مسببه مسبباً عن حس، وفيه إشكال أظهره عدم نهوض أدلة اعتبار خبر الواحد على حجيته.

وكيف كان؛ فلو لم يكن المسبب عن حس؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول إليه

جميعاً فلا إشكال في حجيته؛ لأن الإخبار عن الشيء ولو لم يكن عن حسن، إذا كان مستنداً إلى أمر محسوس لو أحسه المنقول إليه لحصل له القطع أيضاً بالمخبر به كالناقل، فهو حجة كالإخبار عن حسن.

٣ - ينقل السبب والمسبب جميعاً، والمسبب ليس عن حسن؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول إليه؛ كما إذا حصل أقوال علماء عصر واحد أو أقوال جماعة منهم عن حسن، وقطع برأي الإمام «عليه السلام» إما للملازمة العقلية أو الاتفاقية، ثم نقل الإجماع على نحو يشمل قول الإمام «عليه السلام»، وكان المنقول إليه ممن لا يرى الملازمة التي رآها الناقل، «وهذا القسم» حجيته محل إشكال؛ بل منع. وقد أشار إليه بقوله: «وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسن...» الخ.

أما وجه الإشكال: فلأنه إخبار عن حديث غير مستند إلى أمر محسوس؛ لو أحسه المنقول إليه لحصل له القطع أيضاً كالناقل، والروايات الدالة على حجية خبر الثقة منصرفة إلى الإخبار عن حسن، وكذا الآيات على تقدير دلالتها على حجية الخبر؛ كآية النبأ مثلاً. **فالمحصل:** أن هذا القسم من نقل السبب والمسبب جميعاً حجيته محل إشكال؛ بل منع.

٤ - ينقل السبب فقط ونقله عن حسن، وكان السبب تاماً بنظر الناقل والمنقول إليه جميعاً؛ كما إذا نقل اتفاق الكل من الأول إلى الآخر عن حسن، والمنقول إليه أيضاً يرى أن لازمه العادي هو قول الإمام «عليه السلام»، «وهذا القسم» حجة قطعاً كالقسمين الأولين، فإن المخبر في هذا القسم وإن لم يخبر إلا عن السبب فقط، ولكن السبب حيث كان بنظر المنقول إليه تاماً تماماً ملزوماً لقول الإمام «عليه السلام» عادة، فهو مخبر عن قوله: بالالتزام. ومن المعلوم: إنه لا فرق في نقل قول الإمام «عليه السلام» بين أن يكون بالمطابقة كما في الروايات المصطلحة، أو بالالتزام كما في المقام، أو بالتضمن كما في الأقسام الثلاثة المتقدمة، فالكل إخبار عن قوله: وحكاية لرأيه، فتشمله أدلة حجية الخبر، وقد أشار إليه بقوله: «وكذا إذا لم يكن متضمناً له».

٥ - ينقل السبب فقط عن حسن؛ ولكن السبب لا يكون تاماً بنظر المنقول إليه، كما إذا نقل أقوال علماء عصر واحد عن حسن، والمنقول إليه لا يراه سبباً لكشف قول المعصوم؛ لعدم تمامية قاعدة اللطف بنظره، «وحكم هذا القسم» أن يضم إليه المنقول إليه ما يتم به السبب في نظره؛ بأن يحصل أقوال بقية الأعصار، ويرتب على المجموع لازمه

كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسّ لو لم نقل بأن نقله كذلك^(١) في زمان الغيبة موهون جداً^(٢).

وكذا إذا لم يكن متضمناً له^(٣)؛ بل كان محضاً لنقل السبب عن حسّ؛ إلا إنه^(٤) كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ^(٥) مع المنقول

العادي وهو: قول الإمام «عليه السلام».

٦ - ينقل السبب فقط؛ لكن نقله عن حدس، كما إذا حصل أقوال جمع من مشاهير الأصحاب، فحصل له الحدس باتفاق الكل، وادعي الإجماع في المسألة؛ كما هو الحال في كثير من الإجماعات المنقولة في السنة المتأخرين، «وحكم هذا القسم» أن يؤخذ بالمتيقن من هذا الحدس وهو اتفاق المشاهير مثلاً، ويضم إليه أقوال بقية العلماء ليتم به السبب، ويحكم بثبوت اللازم وهو قول الإمام «عليه السلام».

ويحتمل أن يكون قول المصنف: «فإن كان بمقدار تمام السبب وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله...» الخ. إشارة إلى هذا القسم السادس.

هذا تمام الكلام في أحكام الأقسام الستة المتصورة في نقل الإجماع، باعتبار كل من السبب والمسبب جميعاً، أو السبب فقط.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسّ.

(٢) لندرة هذا النحو من الإجماع، أي: الدخولي، وكذا التشرفي كما تقدم، فما تشمله أدلة حجية الخبر - وهو نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حسّ - نادرٌ جداً، وما ليس بنادر - وهو نقله المسبب وهو رأي الإمام «عليه السلام» عن حدس - لا تشمله أدلة حجية الخبر؛ لاختصاصها بالأخبار الحسية كما سيأتي.

(٣) أي: لنقل السبب والمسبب عن حسّ، يعني: وكذا لا إشكال في حجية الإجماع إذا لم يكن نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب والمسبب معاً عن حسّ؛ بل كان نقلاً للسبب فقط عن حسّ.

(٤) أي: أن نقل السبب فقط عن حسّ «كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً».

أي: كما كان سبباً عند الناقل «عقلاً» كما في الإجماع اللطفي، «أو عادة» كما في الإجماع الحدسي من باب الملازمة العادية، «أو اتفاقاً» كما في الإجماع الحدسي المجرد عن الملازمة العقلية والعادية.

(٥) فيعامل - حين كون السبب فقط عن حسّ، مع استلزامه لرأيه «عليه السلام» في

إليه معاملة المحصل^(١) في الالتزام بمسببه بأحكامه^(٢) وآثاره. وأما إذا كان نقله^(٣) للمسبب لا عن حس؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه^(٤) دون المنقول إليه^(٥) ففيه^(٦) إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة^(٧) على حجيته؛ إذ^(٨) المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك^(٩)، كما أن المنصرف من الآيات والروايات - على تقدير دلالتها - ذلك^(١٠)، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه

نظر المنقول إليه - مع هذا الإجماع المنقول معاملة الإجماع المحصل؛ لأنه بعد أن ثبت حجية السبب بأدلة اعتبار الخبر كان كتحصيل الإجماع للمنقول إليه، فيترتب على هذا الإجماع المنقول ما يترتب على الإجماع المحصل من الالتزام بمسببه، وهو رأي المعصوم «عليه السلام».

(١) لأن نقله للسبب - الذي هو سبب بنظر المنقول إليه أيضاً - نقل للمسبب عن حس؛ لكن بدلالة التزامية لا مطابقية.

(٢) بدل عن «بمسببه»، وضمائر «بمسببه، بأحكامه، آثاره» راجعة على المحصل.

(٣) أي: نقل الناقل للمسبب لا عن حس؛ بأن نقل حاكي الإجماع السبب عن حس، فيكون نقله للمسبب عن حس أيضاً؛ للملازمة بين اتفاق العلماء وبين المسبب عادة، أو بملازمة ثابتة عند الناقل اتفاقاً لا عادة؛ لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول إليه فيكون مسببه مسبباً عن حدس، فلا تشمل أدلة حجية الخبر؛ لما عرفت من اختصاصها بالأخبار الحسية، ولذا قال المصنف: «ففيه إشكال أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته».

(٤) أي: بوجه من الوجوه السابقة؛ كقاعدة اللطف وغيرها.

(٥) أي: كانت الملازمة ثابتة بوجه من الوجوه المذكورة عند الناقل، ولم تكن ثابتة عند المنقول إليه.

(٦) جواب «أما إذا كان».

(٧) أي: أدلة حجية الخبر على حجية الإجماع، المتضمن لنقل السبب عن حدس.

(٨) تعليل لقوله: «عدم نهوض».

(٩) أي: غير الخبر الحدسي، فإن العقلاء إنما يرون حجية خبر الثقة إذا كان عن حس؛ لا ما إذا كان عن حدس، كما فيما نحن فيه.

(١٠) أي: حجية الخبر عن حس لا عن حدس. والمشار إليه غير ذلك، فالمراد: إن المنصرف من الآيات والروايات هو غير الخبر الحدسي؛ بل هو الخبر الحسي.

خطأ الناقل^(١) في اعتقاد الملازمة.
هذا^(٢) فيما انكشف الحال.

وأما فيما اشتبه^(٣): فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإن^(٤) عمدة أدلة حجية الأخبار: هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حسن، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش عن أنه عن حدس أو حسن؛ بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك^(٥).

(١) وجه الخصوصية هو: عدم كشف مثل هذا النقل عن قول المعصوم «عليه السلام»، وعدم دلالة عليه بوجه، فلا يكون إخباراً عن رأيه «عليه السلام» حتى تشمله أدلة حجية الخبر؛ بل على تقدير شمول أدلتها لكل خبر من الحسي والحدسي لا يكون المورد مشمولاً لها أيضاً؛ إذ المفروض: عدم كشف هذا النقل الحدسي عن رأي الإمام «عليه السلام» للمنقول إليه، حتى يكون من الأخبار الحدسية لتشمله أدلة اعتبار الخبر مطلقاً.

(٢) يعني: ما ذكرناه من أحكام الأقسام الثلاثة المتقدمة للإجماع المنقول، «فيما انكشف الحال» بأنه نقل لقول الإمام «عليه السلام» عن حدس أو عن حسن.

(٣) بأن لا يعلم أن الناقل للإجماع الذي ينقل رأي الإمام «عليه السلام» هل هو عن حسن أو عن حدس، فلا يبعد القول باعتباره؛ لأن بناء العقلاء قد استقر على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حسن؛ كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حسن، ولذا لو اعتذر شخص عن عدم العمل بخبر؛ باحتمال كونه عن حدس لم يقبل ذلك منه، وليس إلا لأجل بنائهم على العمل بالمشكوك كونه عن حسن كبنائهم على العمل بالمعلوم كونه عن حسن.

ومن هنا يظهر: إن مستند حجية الخبر إن كان هو الآيات والروايات، وادعي انصرافهما إلى خصوص الخبر الحسي لم يقدح ذلك في الاعتماد على بناء العقلاء المقتضي لإلحاق المشكوك كونه عن حسن بالمعلوم كذلك، لوضوح: أن الآيات والروايات لا تتكفل حكم الشك؛ بخلاف بناء العقلاء، فإنه يتكفل ذلك، فلا تنافي بين عدم دلالتهما إلا على اعتبار الخبر الحسي، وبين بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم.

(٤) تعليل لقوله: «فلا يبعد»، والضمير في «أنه» للشأن، والضمير في «أنه عن حسن» و«به» و«كونه» راجعة إلى الخبر.

(٥) أي: بدون التفتيش والضميران في «طبقه وفقه» راجعان إلى الإخبار.

نعم^(١)؛ لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

هذا لكن^(٢) الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل، أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار^(٣) لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً على الحدس.

(١) استدراك على ما ذكره من بناء العمل على طبق ما أخبروا به بلا توقف وتفتيش، وتوضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج٤، ص٣٦٢» - إن بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حدس، بالخبر المعلوم كونه كذلك لا يبعد أن يكون في غير صورة وجود الأمانة على الحدس، أو اعتقاد الناقل بالملازمة بين السبب والمسبب، مع عدم ثبوتها عند المنقول إليه، فإذا كان هناك أمانة على الحدس أو على اعتقاد الناقل بالملازمة فيما لم يعتقد فيها المنقول إليه؛ لم يحرز بناء العقلاء في هاتين الصورتين على معاملة الخبر الحسي مع المشكوك كونه عن حدس. والمشار إليه في قوله «ذلك»: هو العمل بدون التوقف والتفتيش، إلحاقاً منهم للخبر المشكوك كونه عن حدس بالخبر المعلوم كونه عن حدس.

يعني: لا يبعد أن يكون بناء العقلاء على العلم بلا تفتيش فيما لا يكون أمانة على الحدس، أو على اعتقاد الناقل بالملازمة بين السبب والمسبب فيما لا يعتقد المنقول إليه تلك الملازمة بينهما، وأما فيما كان أمانة على الحدس، أو على اعتقاد الناقل بالملازمة المذكورة دون المنقول إليه فلا يعملون به.

(٢) استدراك على قوله: «فلا يبعد أن يقال». وحاصله: إن البناء المزبور ليس ثابتاً في الإجماعات المنقولة؛ لوجود أمانة الحدس فيها، وهي الغلبة الموجبة لإلحاق النادر بالغالب، لوضوح: ابتناء غالب الإجماعات المنقولة على حدس الناقل، أو اعتقاده الملازمة بين اتفاق الفتاوى وبين رأي المعصوم «عليه السلام» عقلاً؛ كما في قاعدة اللطف.

(٣) هذا تفريع على ما ذكره من عدم ثبوت بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حدس بالمعلوم كونه عن حدس، فيما إذا كان هناك أمانة على حدسيته، أو على اعتقاد الملازمة فيما لا يعتقد فيها المنقول إليه، كالإجماعات المنقولة. وعليه، فمقتضى ما تقدم هو البناء على عدم شمول أدلة اعتبار خبر الواحد للإجماعات المنقولة؛ ما لم يحرز نقل السبب فيها عن حدس، حتى يكون نقل المسبب عن حدس أيضاً بوجه من وجوه الملازمة بينهما.

فلا بد^(١) في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة^(٢): من استظهار مقدار دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل^(٣) وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار، ويعامل معه كأنه المحصل.

فإن كان^(٤) بمقدار تمام السبب، وإلا فلا يجدي، ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل

(١) المقصود من هذا الكلام: أنه بعد أن ثبت عدم بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم حساً، فيما إذا كان فيه أمانة الحدس؛ كما في الإجماعات المنقولة، فمجرد نقل الإجماع لا يكون حجة، لعدم كشفه عن رأيه «عليه السلام» حساً؛ بل لا بد حينئذٍ من ملاحظة مقدار دلالة ألفاظ الإجماع صراحة وظهوراً؛ ولو بقرينة حال الناقل لسعة باعه ووفور اطلاعه وتثبته في النقل، وأنه يتتبع ولا يعتمد على ظاهر كلمات من ينقل الإجماع، ولا على بعض المسالك التي سلكها الناقل في إحراز اتفاق الأصحاب المبتنية على الحدس.

وقيل: إن الجامع لهذه الصفات لا يبعد أن يكون جماعة من المتأخرين؛ كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني، وأضرابهم كالفاضل الهندي وغيره «رضوان الله عليهم أجمعين»؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٣٦٣».

(٢) كقول ناقل الإجماع: «اتفق أو أطبق أو أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا»، فإنه كالصريح في اتفاق الكل؛ بخلاف قوله: «لا خلاف فيه»، أو «لا نعرف فيه خلافاً»، أو «لم يظهر فيه خلاف»، فإنه ظاهر في اتفاق الكل.

(٣) أي: حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل، ومقدار بضاعته في العلم، ووقوفه على الكتب، وتتبعه للأقوال، وغير ذلك من الأوصاف الدخيلة في الضبط والإتقان، «وخصوص موضع النقل» ككونه من المسائل المحررة في كتب الأصحاب، أو المهمة في جملة منها، «فيؤخذ بذلك المقدار» أي: المقدار الذي يدل عليه لفظ الإجماع، مع ملاحظة القرائن الأخر من رعاية حال الناقل وموضع النقل، ويعامل مع ذلك المقدار مع ملاحظة تلك القرائن معاملة المحصل، فكأن المنقول إليه بنفسه قد حصل تلك الأقوال التي هي مورد الإجماع.

(٤) أي: فإن كان ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام السبب للكشف عن رأي المعصوم «عليه السلام» فهو المطلوب؛ «وإلا» أي: وإن لم يكن ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام السبب لم يجد ذلك المقدار في الاستناد إليه في مقام الفتوى.

له من سائر الأقوال، أو سائر الأمارات^(١) ما به تم فافهم^(٢).
فتلخص بما ذكرنا^(٣): أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الإمام «عليه السلام» بالتضمن أو الالتزام، كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «عليه السلام» وما نقله من الأقوال، بنحو الجملة

(١) من شهرة أو رواية مرسلة أو غيرهما؛ مما يتم به سببية ذلك المقدار المنقول، بمعنى: صيرورة المجموع من المنقول وما انضم إليه سبباً لكشف قول المعصوم «عليه السلام»، وعلى هذا: يكون الإجماع المنقول جزء السبب الكاشف. وإن لم يصر المنقول والمنضم إليه سبباً فلا يكون جزء السبب أيضاً.

(٢) لعله إشارة إلى: أن اعتباره حينئذ لا يكون من حيث كونه إجماعاً؛ بل من حيث كونه كاشفاً عن رأي المعصوم «عليه السلام»؛ ولو من باب تراكم الظنون الموجب للقطع.

فالنتيجة: أن الإجماع المنقول لا يكون بنفسه حجة؛ ما لم يكن موجباً للقطع بقول المعصوم «عليه السلام»، فالمدار على هذا القطع، سواء حصل من نقل فتاوى جماعة فقط، أو مع ضمائم أخرى.

فالمحصل من الجميع: أنه لو دل لفظ الإجماع - ولو بقرينة - على اتفاق يكون تمام السبب في الكشف عن قول المعصوم «عليه السلام» أخذ به؛ كقول الناقل: «أجمع أصحابنا»، أو «أجمع فقهاء أهل البيت»، أو «اتفقت الإمامية».

وإن لم يكن نقل الإجماع تمام السبب في استكشاف رأي الإمام «عليه السلام»، فيضم إليه مما حصله من سائر الأقوال والأمارات مقداراً يوجب سببته للكشف عن رأي المعصوم «عليه السلام».

وكيف كان؛ فلا اعتبار بنقل الإجماع في هذه الأعصار؛ بحيث يكون دليلاً في المسألة على حذو سائر الأدلة؛ بل لا بد من ملاحظة أن هذا النقل بالنسبة إلى السبب هل هو حسي أم لا، فإن كان حسياً: فهل يكون سبباً تاماً للكشف عن رأيه «عليه السلام» أم لا؟ فإن كان تاماً فلا إشكال فيه، وإلا فلا بد في الاعتماد عليه من ضم أمارات إليه إلى أن يتم كونه سبباً.

(٣) أي: فتلخص بما ذكرنا أمران:

الأول: نقل الإجماع المنقول من جهة نقل المسبب، وحكاية رأي المعصوم «عليه

السلام».

والإجمال، وتعمه أدلة اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه^(١) في أحكامه؛ والآ^(٢) لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية^(٣).

الثاني: نقل الإجماع من جهة نقل السبب، كما أشار إليه بقوله: «وأما من جهة نقل السبب».

وحاصل الكلام في الأمر الأول: أن الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأي الإمام «عليه السلام» - تضمناً، كما في الإجماع الدخولي، أو التزاماً كما في الإجماع اللطفي والحدسي، وقد أشار إلى الأول بقوله: «بالتضمن»، وإلى الثاني بقوله: «أو الالتزام» - حجة كخبر الواحد، بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «عليه السلام» وبين ما نقله الناقل من الأقوال إجمالاً، فإن أدلة اعتبار خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول في هاتين الصورتين. أما صورة التضمن: فلكون نقل السبب فيها كالسبب حساً. وأما صورة الالتزام: فلأن المفروض: أن نقل السبب فيها عن حس مستلزم - في نظر المنقول إليه - لرأيه «عليه السلام» وسبب للقطع به عقلاً أو عادة. وهاتان الصورتان مشمولتان لأدلة الاعتبار كما أشار إليه بقوله: «وتعمه أدلة اعتباره»، وينقسم بأقسامه؛ من الصحيح والحسن والموثق والمسند والمرسل، كما إذا قال: «حكى عليه الإجماع»، فهذا الإجماع كالرواية المرسلة، وعليه: فإن كان الناقل عدلاً إمامياً اتصف بالإجماع بالصحة، وإن كان إمامياً ممدوحاً بمدح لا يفيد العدالة: اتصف بالحسن وهكذا. وذلك لأن هذا النحو من الإجماع يصير من مصاديق خبر الواحد، فينقسم بأقسامه.

(١) يعني: يشارك الإجماع خبر الواحد في أحكامه؛ من كونه منجزاً عند الإصابة ومعدراً عند الخطأ، وكذا إجراء أحكام تعارض الخبرين على الإجماعين المتعارضين.

(٢) أي: وإن لم يكن نقل الإجماع غير الدخولي في نظر المنقول إليه مستلزماً لرأيه «عليه السلام»، لم يكن مثل خبر الواحد في الحجية والحكاية لرأيه «عليه السلام»؛ إذ المفروض: عدم كشفه عن رأيه «عليه السلام»، الذي هو مناط حجيته.

(٣) يعني: أن ما ذكرناه كان من حيث الحكاية عن المسبب. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما ملخص الكلام في الأمر الثاني - وهو الحكاية من جهة نقل السبب - فلأن الإجماع المنقول - الذي هو نقل الأقوال على الإجمال - يكون مثل نقل الأقوال تفصيلاً في الاعتبار والحجية، فإن كان هو مع ما ينضم إليه من الأقوال والأمارات سبباً تاماً للقطع برأيه «عليه السلام»، كان المجموع كالإجماع المحصل في الاعتبار؛ وإلا فلا.

وأما من جهة نقل السبب: فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه^(١) على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل: ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له - من أقوال السائرين أو سائر الأمارات - مقدار كان المجموع منه^(٢) وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، ويكون حاله^(٣) كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت^(٤) في اعتبار الخبر بين ما إذا كان الخبر به تامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به^(٥) حجيته بلا ريب في

(١) أي: إلى المنقول إليه.

(٢) أي: من المحصل، وما نقل إليه بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل في إحراز جميع الفتاوى واتفاق الكل الذي هو السبب؛ ولكنه كالمقول في الحجية للملازمة بينه وبين رأي الإمام «عليه السلام». فقوله: «كان المجموع» جواب قوله: «فلو ضم».

(٣) أي: يكون حال المجموع من الإجماع وما ضم إليه أو نقل إليه حال الإجماع الذي يكون كله منقولاً. والحاصل: أن الإجماع الذي يكون جزء السبب الكاشف كالإجماع المنقول الذي يكون تمام السبب في الحجية.

(٤) دفع توهم: فلا بد أولاً من توضيح التوهم. وثانياً من بيان دفعه.

أما التوهم: فحاصله: أن دليل اعتبار الخبر يشمل الإجماع المنقول الذي يكون تمام السبب لرأي المعصوم «عليه السلام»، ولا يشمل الإجماع المنقول الذي يكون جزء السبب؛ لعدم ترتب رأيه «عليه السلام» - الذي هو الأثر الشرعي - على هذا الإجماع، وإنما يترتب على المجموع منه، ومما ضم إليه، والمفروض: أن الحجية تكون بلحاظ الأثر الشرعي كما لا يخفى.

وأما الدفع: فحاصله: أن ترتيب الأثر الضمني كاف في صحة التعبد والحجية كما في البينة، فإن الأثر الشرعي يترتب على مجموع قول الشاهدين؛ لا على كل منهما بالاستقلال. وكما في الإخبار عن بعض الخصوصيات الدخيلة في الحكم على ما سيأتي في محله؛ كما في «منتهى الدراية»، ج٤، ص ٣٧٠ مع تصرف وتوضيح منا.

(٥) أي: بعدم التفاوت، وضمير «حجيته» راجع على الجزء، يعني: أنه يشهد بما ذكرناه من عدم التفاوت المذكور في الاعتبار والحجية حجية الخبر في تعيين حال السائل، كما إذا كان الراوي مردداً بين عدل أو ثقة أو ضعيف، فلو أخبر حينئذ ثقة بأن الراوي يكون ذلك العدل أو الموثق دون الضعيف، فلا إشكال في اعتبار خبره مع أنه

تعيين حال السائل، وخصوصية^(١) القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك^(٢) مما له دخل في تعيين مراده «عليه السلام» من كلامه.

ليس تمام الموضوع للأثر الشرعي كما لا يخفى.

(١) عطف على قوله: «تعيين». وحاصله: أن قول الراوي حجة في الواقعة التي سأل حكمها عن الإمام «عليه السلام»، كما إذا سأل عن حكم الفأرة التي وقعت في بئر كذا، فأجابه الإمام «عليه السلام» بنزح ثلاث دلاء منها، فإنه لو لم يكن قول الراوي حجة في إثبات الواقعة المسؤول عنها لم يمكن استفادة الحكم الشرعي من كلامه «عليه السلام» أصلاً، فالأسئلة الواقعة في الروايات دخيلة في إثبات الحكم الشرعي.

(٢) كما إذا أخبر الراوي المضر للخبر بقوله: «سألته» بأن مقصودي: هو الإمام الصادق «عليه السلام»، فإن هذا الخبر ليس تمام الموضوع للحكم الشرعي كما هو واضح؛ ولكنه دخيل في تعيين مرام السائل. هذا إذا كان ضمير «مرامه» راجعاً إلى السائل.

وأما إذا أريد به الإمام خصوصاً بقرينة تعقيبه برمز «عليه السلام» كما في بعض النسخ، فهو كما إذا قال «عليه السلام» بالزاد والراحلة وتخلية السرب وغيرها، فإن في هذه الرواية خصوصية معينة لمرام الإمام من موضوع الحكم، أعني: المستطيع.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول^(١): أنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمة عقلاً

في تنبيهات الإجماع

١ - بطلان الطرق المذكورة لاستكشاف قول الإمام:

(١) المقصود من عقد هذا الأمر: هو بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول المعصوم «عليه السلام» ومن الإجماع. ١ - قاعدة اللطف. ٢ - الحدس. ٣ - العلم بدخول الإمام في المجمعين. ٤ - التشرف بمحضر الإمام «عليه السلام» في زمان الغيبة. وأما بطلان الإجماع المبني على قاعدة اللطف: فيتوقف على مقدمة: وهي أن اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، واللطف واجب على الله تعالى؛ لتوقف غرضه «سبحانه وتعالى» عليه.

فحينئذ: إذا اتفق العلماء على شيء، وكان حكم الله تعالى خلافه لزم بمقتضى قاعدة اللطف أن ينته الله «سبحانه وتعالى» العباد على الحق، ولا يكون ذلك إلا بإيجاد الخلاف بينهم؛ حتى يكون الحق بينهم، فلا يضل العباد، فإذا لم يفعل ذلك كشف عن أنه يطابق الحكم الواقعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن اللطف بهذا المعنى مختص بأصول الدين؛ كإرسال الرسول ونصب الإمام «عليه السلام» لهداية الناس وإرشادهم إلى الحق. فقاعدة اللطف وإن كانت صحيحة في أصول الدين؛ لا في المسائل الفرعية، لأنها لا تدل على أكثر من وجوب إرشاد الله سبحانه عباده في الجملة. أما كونها عامة بحيث تقتضي كل إرشاد حتى في الفروع فلا. وذلك لوجوه:

الأول: نحن السبب للحرمان من فيوضاته، فلا يجب عليه اللطف حينئذ؛ بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته «عجل الله تعالى فرجه الشريف»، ولا يجب بيان الأحكام بغير الطرق المتعارفة، فالاختفاء عُرض بسوء أعمالنا، ولذا قيل: «وجوده لطف، وتصرفه لطف آخر، وعدمه منا».

الثاني: أن إلقاء الإمام الخلاف بين العلماء لا يكفي في هداية الكل؛ إذ العلماء المخالفون ومن يأخذ برأيهم لا يرون الرأي الواقعي، فأحد الرأيين مخالف للواقع، ولا فرق في الوقوع على خلاف الواقع بين الكل والبعض.

الثالث: إذا فرضنا إجماعين متعارضين في عصرين يخالف أحدهما الآخر، كان ذلك على خلاف قاعدة اللطف قطعاً.

لقاعدة اللطف، وهي باطلة، أو اتفاقاً بحدس رأيه «عليه السلام» من فتوى جماعة، وهي غالباً غير مسلمة.

وأما كون^(١) المبنى: العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه

فالمحصل: أن قاعدة اللطف وإن كانت صحيحة في الجملة؛ لكنها لا تعم ما نحن فيه. هذا تمام الكلام في بطلان قاعدة اللطف.

وأما الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس فهي غير مسلمة، وذلك لعدم كشف اتفاق جماعة عقلاً ولا عادة عن رأيه «عليه السلام»؛ لأن الحدس الذي يراد به هنا هو الحدس القطعي، الذي هو من أسباب البرهان؛ كالحدس باكتساب نور القمر من نور الشمس، كما تقرر في المنطق. ومثل هذا الحدس نادر فيما نحن فيه؛ إذ مع هذه الاستنادات الموجودة في مختلف أبواب الفقه كيف يمكن أن نقطع بأن فتوى المجمعين ليس إلا لفتوى الإمام «عليه السلام»؟ مع أن الغالب أننا نرى استنادهم «قدست أسرارهم» إلى الأصول اللفظية أو العملية في الأحكام التي لا دليل صريح عليها.

وأما بطلان الإجماع الدخولي فحاصله: أن هذا القسم من الإجماع نادر جداً في زمان الغيبة؛ بل معدوم؛ إذ يبعد صحة دعوى العلم بدخوله «عليه السلام» في المجمعين في ذلك الزمان، فالإجماع الدخولي غير معلوم التحقق في زمان الغيبة.

وأما تشرف بعض الأكابر بخدمته «عليه السلام»: فلا يتجاوز عن الاحتمال، ومجرد الاحتمال لا يجدي في حجتيه؛ لعدم كشفه عن مناط الحجية، وهو رأي الإمام «عليه السلام».

هذا تمام الكلام في بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول الإمام «عليه السلام». توضيح بعض العبارات.

قوله: «أو اتفاقاً» عطف على قوله: «عقلاً»، والباء في قوله: «بحدس» للسببية، يعني: أو يكون مبنى دعوى الإجماع اعتقاد الملازمة الاتفاقية بسبب حدس رأيه «عليه السلام» من اتفاق جماعة على حكم.

(١) هذا إشارة إلى بطلان الإجماع الدخولي، وقد تقدم توضيحه فلا حاجة إلى التكرار. قوله: «أو العلم برأيه...» الخ إشارة إلى بطلان الإجماع الحدسي؛ لندرة حصول القطع برأي الإمام «عليه السلام» من اتفاق جماعة على حكم شرعي.

قوله: «للإطلاع» تعليل لقوله: «العلم برأيه»، والضمير المستتر في «يلازمه» راجع على الموصول المراد به فتاوى العلماء، والضمير البارز راجع على رأي الإمام «عليه السلام».

للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى، فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب كما لا يخفى؛ بل^(١) لا يكاد يتفق العلم بدخوله «عليه السلام» على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف^(٢) بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد^(٣) يجدي نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه، بما^(٤) اكتف به من حال أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصل. الثاني^(٥): أنه لا يخفى: أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب.

(١) إضراب عن قوله: «قليل جداً» يعني: أن الإجماع الدخولي لا يكاد يتفق في زمن الغيبة، فضلاً عن كونه قليلاً.

(٢) يعني: أن الإجماع الدخولي غير معلوم التحقق في عصر الغيبة، وتشرف بعض الأكابر بخدمته «عليه السلام» وإن كان محتملاً ولكن قد عرفت أن مجرد الاحتمال لا يجدي في حجيته.

(٣) هذا تفريع على جميع ما ذكره من بطلان الملازمة العقلية المبنية على قاعدة اللطف، والملازمة الاتفاقية، وندرة الإجماع الدخولي والتشرفي والإجماع المستلزم عادة للعلم برأيه «عليه السلام»، لوضوح: عدم حجية نقل الإجماع من حيث المسبب في جميع الأقسام؛ لفقدان جهة الكشف عن رأيه «عليه السلام».

(٤) الباء بمعنى «مع»، والمراد بالموصول: هي القرينة الحالية المقالية المكتنفة بالإجماع، كما أشار إليه بقوله: «من حال أو مقال». وغرضه أنه بعد ما تقدم - من أن نقل الإجماع لا يجدي من حيث المسبب؛ بل يجدي من حيث السبب فقط - نقول: إن كان ظاهر النقل - ولو بمعونة القرائن المكتنفة به الحالية أو مقالية - اتفاق جماعة يوجب العلم برأيه «عليه السلام» كان حجة وكاشفاً عن قوله: «عليه السلام»، وإن كان ظاهره ما لا يوجب العلم برأيه «عليه السلام»، فإن حصل له ما يوجب ضمه إلى النقل المزبور القطع برأيه «عليه السلام»، فلا إشكال في حجيته أي: كونه جزء السبب الكاشف عن قول المعصوم «عليه السلام»، وإلا فلا فائدة في هذا النقل أصلاً. والضمير في «معه» راجع إلى السبب المراد به الإجماع.

في تعارض الإجماعات المنقولة

(٥) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم تعارض الإجماعات المنقولة، كما إذا قام إجماع منقول على وجوب شيء، وقام إجماع آخر على استحباب ذلك الشيء،

وأما بحسب السبب: فلا تعارض في البين^(١)؛ لاحتمال صدق الكل؛ لكن نقل

وقام ثالث على إباحته، فهذه الإجماعات متعارضة بعضها مع بعض من جهة تضاد متعلقاتها، وفي الحقيقة يكون التعارض في المسبب - أعني: رأي الإمام «عليه السلام» دون السبب - وهو نفس أقوال المجمعين - وذلك لأن التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين ثبوتاً؛ بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها مع وحدة الموضوع؛ إذ مرجع التعارض إلى التناقض أو التضاد، ومع عدم إمكان اجتماعهما يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، ومن المعلوم: تحقق التعارض بالنسبة إلى المسبب، إذ لا يمكن تعدد رأيه «عليه السلام» في واقعة واحدة، فالإجماعان المتعارضان يكونان متنافيين من حيث المسبب بلا إشكال.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمر - في مورد الإجماع - لا يخلو من أربعة أحوال؛ لأن الإجماعين إما يحكيان عن الحكم الواقعي أو عن قول المعصوم، وعلى كل تقدير: فالمراد بالإجماع: إما اتفاق الكل أو البعض، فإن كان الإجماعان حاكيين عن الواقع: وقع التعارض في المسبب؛ إذ لا يمكن حكمان واقعيان متضادان، وإن كان المراد بالإجماعين اتفاق الكل: وقع التعارض في السبب، إذ لا يمكن اتفاق الكل على أمر وعلى ضده.

وحيث إن المصنف بنى على أن الإجماع هو اتفاق البعض في الجملة، وهو الحاكي عن الحكم الواقعي فقال: إنه لا يكون التعارض إلا بحسب المسبب.

(١) وحاصل الكلام في المقام: أن نقل الإجماع إن كان ظاهراً في حكاية آراء جماعة حصل منها للناقل القطع برأي المعصوم «عليه السلام» لحسن ظنه بهم؛ أمكن صدق كل من ناقلي الإجماع، فلا يكون النقلان متعارضين؛ لإمكان صدق كلا النقلين مع أن المناط في التعارض هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، وحيث فقد هذا المناط - كما هو المفروض - فلا يتحقق التعارض بين النقلين.

وأما إن كان النقل ظاهراً في اتفاق جميع العلماء - كما إذا كان مبني الناقل قاعدة اللطف - فلا محالة يقع التعارض بين النقلين أيضاً؛ لامتناع اتفاق الكل على حكيم متناقضين.

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لحصر التعارض في المسبب، كما لا وجه لنفي التعارض بحسب السبب على الإطلاق.

الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ لا يصلح لأن يكون سبباً^(١)، ولا جزء سبب، لثبوت^(٢) الخلاف فيها، إلا^(٣) إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه «عليه السلام» لو أطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو^(٤) وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيد^(٥)؛ إلا إنه

ولعل ما أفاده المصنف من حصر التعارض في المسبب مبني على ما هو الغالب في نقل الإجماع؛ من عدم كون مبني الناقل قاعدة اللطف، حتى يتصور التعارض في كل من السبب والمسبب؛ بل مبناه الحدس، فيحصر التعارض حينئذ في المسبب دون السبب؛ «لا احتمال صدق الكل»؛ لأن كلاً من الناقلين رأى الملازمة بين ما نقله من الفتاوى وبين رأي المعصوم «عليه السلام».

قوله: «لكن نقل الفتاوى على الإجمال» إشارة إلى أن مجرد نفي التعارض في السبب - أعني: نقل الفتاوى لاحتمال صدق الكل - لا يوجب صلاحيته لأن يكون سبباً للكشف عن رأيه «عليه السلام»؛ لتحقق الخلاف في الفتاوى، المانع عن حصول العلم برأيه «عليه السلام»؛ إلا إذا كان في أحد النقلين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه «عليه السلام»، فحينئذ: يكون ذلك النقل حجة.

(١) أي: في صورة عدم خصوصية في أحد النقلين وذلك واضح؛ لأنه مع اختلاف النقلين وعدم الخصوصية لا يكون شيء منهما سبباً للقطع برأيه «عليه السلام».

(٢) تعليل لقوله: «لا يصلح»، وضمير «فيها» راجع على الفتاوى أو الإجماعات المنقولة.

والحاصل: أنه لا يصلح أن يكون نقل الفتاوى إجمالاً سبباً لثبوت الخلاف فيها.

(٣) استثناء من قوله: «لا يصلح» يعني: أنه قد يكون في أحد النقلين خصوصية باعتبار المورد أو الناقل توجب القطع برأي الإمام «عليه السلام»، فيكون سبباً للقطع برأيه «عليه السلام».

قوله: «لو أطلع عليها» إشارة على أن الخصوصية تكون بنحو توجب حصول القطع للمنقول إليه برأي المعصوم «عليه السلام» مطلقاً؛ حتى مع اطلاعه على الخلاف في الفتاوى، فهذه الخصوصية توجب ترجيح الإجماع ذي الخصوصية عند المنقول إليه.

(٤) أي: اشتغال أحد الإجماعين على خصوصية موجبة للقطع برأي الإمام «عليه السلام».

(٥) خبر لقوله: «وإن لم يكن...» الخ.

مع عدم الاطلاع عليها كذلك^(١) إلا مجملًا بعيد. فافهم.

الثالث: أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع: حال^(٢) نقل التواتر، وأنه من حيث

وحاصل ما أفاده المصنف في المقام: أن المنقول إليه تارة: لا يطلع على الخلاف، وأخرى: يطلع عليه.

وعلى الثاني: قد يكون اطلاعه عليه بالتفصيل، وقد يكون بالإجمال، فإن لم يطلع على الخلاف أصلاً: فلا ريب في إيجاب الخصوصية لحصول القطع برأي الإمام «عليه السلام» من أحد الإجماعين المنقولين.

وإن اطلع على الخلاف تفصيلاً: فلا يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبة لحصول القطع للمنقول إليه برأيه «عليه السلام»؛ كما إذا كان أرباب الفتاوى المنقولة من الطبقة العليا من الفقهاء وأعلام الدين، وإن اطلع عليه إجمالاً، فيبعد أن توجب تلك الخصوصية حصول القطع له برأيه «عليه السلام»؛ لاحتمال أن تكون تلك الفتاوى التي لم يطلع عليها تفصيلاً بمثابة مانعة لتلك الخصوصية عن أن توجب القطع للمنقول إليه برأيه «عليه السلام».

(١) أي: مفصلاً. والضمير في «عليها» راجع على الفتاوى.

قوله: «إلا» استثناء من عدم الاطلاع عليها مفصلاً، أي: أنه مع الإطلاع الإجمالي يبعد أن تكون تلك الخصوصية موجبة للقطع برأي الإمام «عليه السلام»، ومن هنا ظهر زيادة قوله: «كذلك»، أو قوله: «إلا مجملًا»؛ إذ لا معنى لأن يقال: «إلا إنه مع عدم الاطلاع عليها مفصلاً إلا مجملًا بعيد». إلا أن تكون نسخة الأصل «بل» بدل «إلا» كما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٣٧٩.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى: أن دعوى الإجماع بمعنى اتفاق الكل مجازفة، بداهة: أن الإحاطة بفتاوى علماء عصر واحد مع كثرتهم، وانتشارهم في البلاد والبوادي من المحالات العادية، خصوصاً في الأعصار السابقة، التي كانت فاقدة لوسائل نقل الأشخاص والارتباطات، وطبع الكتب ونشر الفتاوى، فلا محيص حينئذ عن حمل نقل الإجماع وتحصيله على نقل الشهرة وتحصيلها، فلا يبقى مجال لتعارض الإجماعين؛ لأن البحث عن نقله وتحصيله من الأبحاث الفرضية، التي لا وجود لها خارجاً.

في نقل التواتر بخبر الواحد

(٢) وقبل الخوض في البحث تفصيلاً ينبغي بيان أمرين:

المسبب لابد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع

أحدهما: لماذا بحث المصنف عن نقل التواتر بعد الفراغ عن نقل الإجماع؟

وثانيهما: بيان ظهور عدم حجية الخبر التواتر بنقل التواتر فيه.

وأما الأمر الأول فنقول: إن بحث المصنف عن نقل التواتر بعد الفراغ عن نقل الإجماع يكون لمناسبة بينهما، وهي كون كل واحد منهما نقل أقوال وإخبار جماعة توجب العلم بالحكم الصادر عن الإمام «عليه السلام» للناقل، غاية الأمر: أن ناقل الإجماع ينقل أقوالهم بعنوان الإجماع والاتفاق في الفتوى، وناقل التواتر ينقل أخبارهم بعنوان التواتر والاتفاق في الرواية.

وأما الأمر الثاني: فحاصل ما أفاده المصنف هو: إن الحديث في نقل التواتر الخبر كالحديث في نقل الإجماع؛ في عدم كونه مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد من حيث المسبب؛ إذ لا ملازمة عادة بين إخبار جماعة وبين صدور الحكم عن الإمام «عليه السلام»، كما كان الإجماع المنقول كذلك، فكما لا ملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية نقل الإجماع، كذلك لا ملازمة بين حجتيه وحجية نقل التواتر.

فنقل التواتر في خبر لا يثبت حجتيه ولو قلنا بحجية خبر الواحد؛ لأن حجية نقل التواتر من حيث المسبب - وهو رأي الإمام «عليه السلام» - منوطة بالملازمة بين السبب والمسبب عند المنقول إليه، ليدل نقل السبب - وهو التواتر - بالالتزام على نقل المسبب - وهو رأي الإمام «عليه السلام» -، فنقل التواتر إنما يثبت المسبب إذا تحققت الملازمة في نظر المنقول إليه وإلا فلا يكون حجة في إثبات المسبب. هذا تمام الكلام في حجتيه من حيث المسبب.

وأما حجتيه من حيث السبب - وهو الذي أشار إليه بقوله: «ومن حيث السبب» - فحاصله: أنه إن كان التواتر المنقول الذي هو نقل أخبار جمع إجمالاً مقداراً يعتبر في تحقق التواتر لو نقل آحاد تلك الأخبار تفصيلاً كان التواتر حجة؛ لأنه سبب تام، فيثبت به مسببه إذا كانت الأخبار المنقولة إجمالاً متواترة بزعم الناقل بمقدار التواتر المعتبر عند المنقول إليه في حصول العلم له بمسببه.

وأما إذا لم يكن بهذا المقدار عند المنقول إليه: لم يكن حجة؛ لأنه حينئذ سبب ناقص، فلا يثبت به مسببه، فلا بد في إثبات مسببه من تميمه بضم مقدار آخر من الأخبار إليه؛ بحيث يبلغ المجموع الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول إليه، فلو فرض أن الناقل قصد - بقوله مثلاً: «قد تواتر الأخبار بقدوم الحاج» - إخبار عشرة أشخاص به،

المنقول إليه بما أخبر^(١) به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر^(٢)، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقداراً آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحد.

نعم^(٣)؛ لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه

وكان الحد المعبر في تحقق التواتر عند المنقول إليه إخبار عشرة أشخاص أيضاً؛ كان ما نقله الناقل سبباً تاماً فهو حجة، ولو فرض في المثال: أن الحد المعبر عند المنقول إليه في تحقق التواتر خمسة عشر شخصاً كان ما نقله الناقل سبباً ناقصاً، فلا يكون حجة؛ بل لابد من ضم إخبار خمسة أشخاص آخرين إليه؛ ليتحقق السبب التام عند المنقول إليه، ويحصل له العلم بالمسبب.

(١) بصيغة المجهول. ونائب الفاعل ضمير راجع على المنقول إليه، والمراد بالموصول: المسبب، وضمير «به» في «لو علم به» راجع على المقدار، يعني: لو علم المنقول إليه بذلك المقدار الذي نقل إليه، وكان كافياً في حصول القطع برأي الإمام «عليه السلام»، فهذا التواتر حجة، وإن لم يكن ذلك المقدار الذي أخبر به الناقل كافياً في حصول القطع بالمسبب؛ لو علم به المنقول إليه: لم يكن هذا التواتر حجة؛ بل لابد من ضم ما يتم به السبب التام إليه.

(٢) عند المنقول إليه؛ كما لو كان الناقل يعتقد حصول التواتر بإخبار عشرة أشخاص، والمنقول إليه لا يرى حصول التواتر بأقل من العشرين، «فلا بد من معاملته» أي المنقول إليه «معه» أي: مع المقدار المنقول بعنوان التواتر، وهو دون حد التواتر عنده «معاملته» أي: الخبر المنقول تفصيلاً من ضم ولحوق مقدار آخر من الأخبار، حتى يبلغ المجموع حد التواتر الموجب للعلم؛ بأن ضم إلى المنقول الذي يكون مرآة لإخبار عشرة أشخاص إخبار عشرة آخرين، حتى يفيد العلم عند المنقول إليه.

(٣) استدراك على ما ذكره من عدم ثبوت التواتر، وعدم ترتب الأثر عليه إذا كان نقل الأخبار إجمالاً دون حد التواتر عند المنقول إليه.

وحاصله: أنه إذا فرض أن أثراً شرعياً مترتب على التواتر في الجملة، أي: ولو عند الناقل، وجب ترتيب هذا الأثر الشرعي على هذا المتواتر؛ إذ المفروض: كونه متواتراً عند الناقل؛ وإن لم يكن متواتراً عند المنقول إليه.

عليه^(١)؛ ولو لم يدل على ما بحدّ التواتر من^(٢) المقدار.

(١) أي: لوجب ترتيب الأثر على الخبر المتواتر في الجملة.
 (٢) بيان للموصول في قوله: «ما بحدّ التواتر» يعني: ولو لم يدل هذا المقدار المنقول على المقدار المعبر في التواتر عند المنقول إليه؛ كما إذا فرض أن حد التواتر عند الناقل إخبار عشرة أشخاص، وعند المنقول إليه إخبار عشرين شخصاً.
 وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان محل الكلام في الإجماع: يتوقف على مقدمة وهي: إن الإجماع على

قسمين:

١ - المحصل. ٢ - المنقول.

ثم المنقول على أقسام: المنقول بالتواتر، والمنقول بخبر الواحد المقرون بالقرينة على الصدق، والمنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة.
 إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ثم المناط في حجية الإجماع عند الإمامية هو: قول المعصوم «عليه السلام»، ولما كان الإجماع كاشفاً عنه كان حجة؛ لكونه حينئذٍ من مصاديق خبر الواحد الحاكي عن قول المعصوم «عليه السلام».

٢ - أقسام الإجماع: باعتبار كونه كاشفاً عن قول المعصوم «عليه السلام»:

الأول: الإجماع الدخولي؛ بأن يعلم بدخول الإمام في المجمعين؛ وإن لم يُعرف بعينه وشخصه.

الثاني: الإجماع اللطفي، المبني على قاعدة اللطف، التي يُستكشف بها قول المعصوم «عليه السلام»؛ إذ لو كان الإجماع مخالفاً للواقع لكان على الإمام إظهار الحق؛ ولو بإلقاء الخلاف بينهم.

الثالث: الإجماع الحدسي، وهو العلم بقول الإمام من طريق الحدس.

الرابع: الإجماع التشرّفي، وهو تشرف بعض الأكابر بمحضر الإمام في زمان الغيبة، ذلك بأن يأخذ منه بعض المسائل المشكّلة ثم ينقلها بعنوان الإجماع خوفاً من التكذيب، وقد أشار المصنف إلى هذه الأقسام في المتن.

٣ - اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع: لأن نقل الإجماع قد يكون بلفظ ظاهر في

نقل السبب والمسبب معاً؛ كما إذا قال ناقل الإجماع: أجمع المسلمون عامة، مما ظاهره إرادة الإمام «عليه السلام» معهم، وقد اشتهر هذا القسم بنقل السبب والمسبب. وقد يكون لفظ الإجماع ظاهراً في نقل السبب فقط؛ كما إذا قال ناقل الإجماع: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو نحوهما مما ظاهره من عدا الإمام «عليه السلام»، ولكل من هذين القسمين أقسام ثلاثة تأتي الإشارة إليها في كلام المصنف «قدس سره».

٤ - في بيان ما هو الحججة من أقسام الإجماع المنقول بأدلة حجية خبر الواحد، نظراً إلى كونه من أفراد ومصاديقه، فتشمله أدلة اعتباره.

وملخص الكلام في المقام: إن نقل الإجماع باعتبار كل من السبب والمسبب معاً أو السبب فقط على أقسام:

الأول: أن ناقل الإجماع ينقل السبب والمسبب جميعاً عن حس؛ كالإجماع الدخولي، وهذا القسم حجة نظراً إلى كونه من مصاديق خبر الواحد.

الثاني: ينقل السبب والمسبب جميعاً؛ ولكن المسبب ليس عن حس؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول إليه جميعاً. وهذا القسم أيضاً حجة.

الثالث: ينقل السبب والمسبب جميعاً، والمسبب ليس عن حس؛ بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول إليه، وهذا القسم اعتباره محل إشكال بل منع؛ لأنه إخبار عن حدس، فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد.

الرابع: ينقل السبب فقط عن حس، وكان السبب تاماً بنظر الناقل والمنقول إليه جميعاً، وهذا القسم حجة كالقسمين الأولين.

الخامس: ينقل السبب فقط عن حس، ولكن ليس تاماً بنظر المنقول إليه. وحكم هذا القسم أن يضم المنقول إليه ما يتم به السبب إليه حتى يترتب على المجموع لازمه العادي، وهو قول الإمام «عليه السلام».

السادس: ينقل السبب فقط؛ لكن كان نقله عن حدس، وحكم هذا القسم: أن يؤخذ بالمتيقن من هذا القسم، وهو اتفاق مشاهير الفقهاء، ثم يضم إليه ما بقى من أقوال العلماء؛ ل يتم به السبب، ويحكم بثبوت اللازم وهو قول الإمام «عليه السلام».

فالمتحصل من الجميع: إنه لو دل لفظ الإجماع على اتفاق: يكون تمام السبب لقول الإمام «عليه السلام» أخذ به؛ وإلا فيضم إليه مما حصله المنقول إليه مقداراً يوجب سببته للكشف عن رأي الإمام.

٥ - تلخص مما ذكرناه أمران:

أحدهما: أن الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأي الإمام «عليه السلام» تضمناً أو التزاماً يكون حجة؛ كخبر الواحد، بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه «عليه السلام» وبين ما نقله الناقل من الأقوال إجمالاً، فأدلة حجية خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول في هاتين صورتين، فينقسم بأقسام خبر الواحد من الصحيح والحسن والموثق والمسند والمرسل.

وثانيهما: نقل الإجماع وحكايته من حيث السبب يكون مثل نقل الأقوال تفصيلاً في الاعتبار والحجية، فإن كان سبباً تاماً - ولو مع ما ينضم إليه من الأقوال والأمارات - كان المجموع كالمحصل في الحجية؛ وإلا فلا يكون حجة.

٦ - بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول الإمام «عليه السلام» أعني: قاعدة اللطف، الحدس، الدخول، التشرف.

أما بطلان قاعدة اللطف: فلأن القاعدة مختصة بالأمور الاعتقادية، ولا تجري في الأحكام الفرعية.

وأما بطلان الحدس: فلأن الملازمة الاتفاقية الناشئة عن الحدس غير مسلمة. وأما الإجماع الدخولي والتشرفي: فبطلانهما واضح؛ إذ كل منهما نادر بل معدوم، ومجرد احتمالهما لا يجدي في حجية الإجماع؛ لعدم كشفه عن رأي الإمام «عليه السلام».

٧ - في تعارض الإجماعات المنقولة: كما إذا قام إجماع على وجوب شيء، وإجماع آخر على استحباب ذلك الشيء، وإجماع ثالث على إباحته، فهذه الإجماعات متعارضة من جهة تضاد متعلقاتها، وفي الحقيقة يكون التعارض في المسبب دون السبب؛ لأن التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين ثبوتاً؛ بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر؛ كوجوب صلاة الجمعة وحرمتها؛ إذ لا يمكن تعدد رأيه «عليه السلام» في واقعة واحدة.

وأما بحسب السبب: فلا تعارض في البين؛ لاحتمال صدق كلا النقلين، فلا يتحقق التعارض بين النقلين.

٨ - في نقل التواتر:

وحاصل الكلام في المقام: أن الحديث في نقل التواتر كالحديث في نقل الإجماع

في عدم كونه مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد من حيث المسبب؛ لأنه نقل قول المعصوم عن حدس.

وأما من حيث السبب: فإنه حجة بالمقدار الذي يدل عليه نقل التواتر، من كونه تمام السبب أو جزئه، فينضم إليه ما يتم به السبب عند المنقول إليه. نعم؛ لو كان الأثر الشرعي أثراً للتواتر في الجملة لكان مترتباً على مطلق التواتر؛ ولو عند الناقل.

٩ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - عدم حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد؛ لبطلان الطرق التي يستكشف بها قول الإمام «عليه السلام».

٢ - عدم ثبوت التواتر بنقل التواتر.

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص^(١): الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل. وتوهم^(٢) دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى؛ لكون الظن الذي تفيده

في الشهرة الفتوائية

(١) أي: بعنوانه الخاص؛ لا باعتبار كونه مفيداً للظن.

وقبل الخوض في البحث لابد من بيان وتحرير ما هو محل الكلام في المقام، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إن الشهرة على أقسام:

الأول: الشهرة بحسب اللغة والعرف تكون بمعنى الظهور والبروز، كما يقال: شهر فلان سيفه.

الثاني: الشهرة العملية، كعمل كثير من الفقهاء برواية من الروايات.

الثالث: الشهرة في الرواية؛ بأن تكون الرواية مشهورة بين الأصحاب، المبحوث عنها في باب الترجيح.

الرابع: الشهرة في الفتوى أعني: اشتهاار الفتوى بحكم بين الفقهاء.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالشهرة في المقام هي الشهرة في الفتوى؛ لا الشهرة في الرواية، ولا الشهرة العملية، ولا اللغوية. والمقصود من حجيتها: حجيتها بعنوانها الخاص بدليل خاص؛ لا بدليل الانسداد.

ثم البحث عن حجية الشهرة إنما هو في طول البحث عن حجية الإجماع بخبر الواحد؛ إذ مع نفي حجية الإجماع لا مجال للالتزام بحجية الشهرة؛ لأن الشهرة هي اتفاق الجمل، والإجماع هو اتفاق الكل، فلا مجال لحجية اتفاق الجمل، مع عدم حجية اتفاق الكل.

(٢) وقد استدل المتوهم على حجية الشهرة في الفتوى بأمرين:

الأول: الأولوية، وهي ما أشار إليه بقوله: «بالفحوى».

الثاني: الرواية، وهي ما أشار إليه بقوله: «دلالة المشهورة...» الخ.

أما توضيح الأمر الأول فيتوقف على مقدمة وهي: أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى

أقوى مما يفيد الخبر فيه^(١) ما لا يخفى، ضرورة: عدم دلالتها على كون مناط اعتباره

من الظن الحاصل من الخبر، هذا أولاً. وثانياً: أن مناط حجية الخبر هو الظن. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن أدلة حجية خبر الواحد تدل بالأولوية على اعتبار الشهرة؛ لما عرفت من: أن الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل منه، فتكون هي أولى بالاعتبار منه.

(١) خبرٌ لقوله: «وتوهم»، ودفع له. وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن الاستدلال بالأولوية المذكورة موقوف على أمور:

منها: أن يكون المناط لحجية خبر الواحد هو الظن.

ومنها: أنه لا بد من القطع بأن مناط اعتبار خبر الواحد هو الظن، ولا يكفي الظن بكون مناط الحجية هو الظن.

ومنها: أن يكون الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر. ومنها: أن يكون هذا المناط علّةً للجعل لا حكمة له؛ إذ لو كان حكمة له لم يتعد منه إلى غيره؛ لما قيل: من عدم إطراد الحكمة، بخلاف العلة، فإن الحكم يدور مدارها وجوداً وعدمًا. فإذا انتفى أحد هذه الأمور ينتفى الحكم بحجية الشهرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاستدلال المذكور غير صحيح؛ وذلك لانتفاء الأمرين من الأمور المذكورة وهما الأمر الأول والثاني.

أما انتفاء الأمر الأول - وهو كون مناط الحجية في خبر الواحد هو الظن - فحاصله: منع كون مناط الحجية هو الظن؛ بل يمكن أن يكون اعتباره من باب التعبد فقط أو الظن النوعي دون الظن الفعلي؛ إذ لم يحصل القطع بأن المناط في اعتبار الخبر هو الظن، فآدلة اعتبار خبر الواحد لا دلالة لها على أن المناط في حجيته ذلك، فلا بد من استنباط هذه العلة من الخارج، كما أشار إليه بقوله: «غايته تنقيح ذلك بالظن» أي: غاية الأمر: تنقيح المناط بالظن، فتنقيح المناط ظني بمعنى: إننا نظن أن وجه اعتبار خبر الواحد حصول الظن الفعلي منه، «وهو» أي: هذا التنقيح الظني «لا يوجب إلا الظن بأنها» أي: الشهرة «أولى بالاعتبار» من خبر الواحد، «ولا اعتبار به» أي: ولا اعتبار بالظن بالأولوية؛ بل لا بد من القطع بالأولوية، فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، فالنتيجة: أنه لا اعتبار بهذا المناط المظنون.

هذا تمام الكلام في انتفاء الأمر الأول.

إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة^(١).

(١) إشارة على انتفاء الأمر الثاني - وهو القطع بأن مناط اعتبار الخبر هو الظن. وحاصل الكلام: إنا نقطع بعدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن؛ إذ لو كان المناط الظن لزم دوران الحجية مداره، وليس الأمر كذلك، وذلك لحصول الظن من غير الخبر أيضاً؛ كفتوى الفقيه الموجبة لظن فقيه آخر بالحكم الشرعي، مع أنها ليست حجة عليه حتى لتكون سنداً له على الحكم الشرعي، وكعدم حصول الظن من الخبر أحياناً، مع كونه حجة.

والانفكاك بين الظن والحجية كاشف عن عدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن. قوله: «غير مجازفة» خبر «دعوى». ووجه عدم المجازفة: ما عرفته من تخلف الحجية عن الظن. هذا تمام الكلام في الجواب عن الدليل الأول للقائل بحجية الشهرة. وقد أشار إلى الوجه الثاني - وهو الاستدلال بالرواية - بقوله: «وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه»، يعني: وأضعف من الوجه الأول - وهو الاستدلال بالأولية - توهم دلالة الرواية على اعتبار الشهرة في الفتوى. فلا بد أولاً: من تقريب الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة، وثانياً: من الجواب عنه. فنقول: إن هناك روايتين استدل بهما على حجية الشهرة. الأولى: المشهورة. والثانية: المقبولة.

أما الرواية الأولى: فهي المروية في عوالي اللآلي عن العلامة، مرفوعة إلى زرارة قال: «سألت أبا جعفر «عليه السلام» فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فأيهما آخذ؟ قال «عليه السلام»: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر...»^(١) الحديث.

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمة: وهي أن المراد بالموصول وهو «ما» في «خذ بما اشتهر» مطلق المشهور، سواء كان في الرواية كما هو مورد الرواية، أو في الفتوى، ولازم هذا التعميم في الموصول: هو وجوب الأخذ بكل شيء مشهور. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن معنى الرواية حينئذ هو: خذ بكل شيء مشهور بين أصحابك، ومن المعلوم: أن الشهرة في الفتوى من مصاديق الشيء المشهور، فيجب الأخذ بها، وهو المطلوب.

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩، بحار الأنوار ٢: ٢٤٥ / ٥٧.

وأما الرواية الثانية: فهي الرواية المقبولة التي تلقاها الأصحاب بالقبول، وهي ما رواه المشايخ الثلاثة، عن عمر بن حنظلة، الواردة في الروايتين المتعارضتين، قال «عليه السلام»: - بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة - «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...» الحديث.

والاستدلال بهذه الرواية الواردة في تعارض القضاءين، الناشئ عن تعارض الروايتين على حجية الشهرة في الفتوى يحتاج إلى بيان أمور:

منها: فرض إحدى الروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان المتعارضان في الحكم مشهورة، والأخرى شاذة.

ومنها: إثبات كون المراد من المجمع عليه المذكور في الموضوعين من المقبولة هو المشهور؛ لا الإجماع الحقيقي.

ومنها: بيان ما يدل على أن المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور؛ لا الإجماع الاصطلاحي.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن الأمر الأول يكون ثابتاً حيث قال الإمام «عليه السلام»: «فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، ففرض الإمام «عليه السلام» إحدى الروايتين مجعماً عليها ومشهورة، ثم حكم بوجوب الأخذ بها وترك ما ليس كذلك.

ثم الأمر الثاني - أيضاً - يكون ثابتاً؛ لأن المراد من المجمع عليه في الموضوعين: هو المشهور؛ لا المجمع عليه الحقيقي حتى لا يرتبط بالمقام.

وأما الأمر الثالث - وهو بيان الدليل والشاهد على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور؛ لا المجمع عليه الاصطلاحي - فنقول: هناك شاهدان على أن المراد بالمجمع عليه هو المشهور.

الشاهد الأول: هو إطلاق المشهور على المجمع عليه، حيث قال «عليه السلام»: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، فسلب الشهرة عما يكون مقابلاً للمجمع عليه - وهو الشاذ - يكون أقوى شاهد على أن المراد منه هو المشهور؛ وإلا كان المناسب أن يقول: ويترك الشاذ الذي ليس بمجمع عليه.

الشاهد الثاني: هو الاستفادة من مفهوم التعليل، حيث علل الإمام «عليه السلام»

وأضعف منه: توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه؛ لوضوح^(١): أن المراد بالوصول

الحكم بوجود الأخذ بالمجمع عليه بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، فيكون مفهومه: ثبوت الريب في مقابله أعني: الشاذ.

ومن المعلوم: أن ما فيه ريب يكون مقابلاً للمشهور؛ لا المجمع عليه الحقيقي؛ لأن مقابله مما لا ريب في بطلانه أصلاً؛ إذ الإجماع يكون مقطوع الصحة، فيكون مقابله مقطوع البطلان. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة.

(١) تعليل لقوله: «وأضعف منه»، وجواب عن الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة الفتوائية.

وحاصل الجواب عن الاستدلال بالروایتين هو: منع الإطلاق فيهما؛ لأن المراد بالمشهور والمجمع عليه في المرفوعة والمقبولة: هو خصوص الرواية. وذلك لوجهين: أحدهما: مشترك بينهما والآخر: مختص بكل واحد منهما.

وأما الوجه المشترك فهو: التبادر الناشئ عن السؤال عن حكم تعارض الخبرين والروایتين، فيكون المراد من الجواب: ما هو المشهور من الرواية، بقريئة السؤال؛ ليكون الجواب مطابقاً للسؤال، كما هو الظاهر من قولك: «ما كان الاجتماع فيه أكثر» جواباً عن السؤال «بأي المسجدين أحب إليك؟».

فالسؤال عن حكم تعارض الروایتين في المرفوعة والمقبولة قريئة على أن المراد من الشهرة في الروایتين هو خصوص الرواية المشهورة؛ لا كل مشهور.

وأما الوجه المختص بالمرفوعة فهو فرض السائل الشهرة في كلا الخبرين، حيث قال: «يا سيدي إنهما مشهوران». ومن المعلوم: أن الشهرة في الفتوى لا يعقل تحققها في طرفي المسألة.

وأما الشهرة في الرواية: فهي مما يمكن اتصاف الروایتين المتعارضتين بها؛ لأن المراد منها فيها: هو اتفاق المحدثين جميعاً أو أكثر على تدوين الرواية في كتب الأحاديث، فلا مانع من تحقق الشهرة في كلتا الروایتين المتعارضتين، بمعنى: تدوينهم إياهما في كتب الأحاديث.

وكيف كان؛ ففرض السائل الشهرة في الطرفين يكون شاهداً على أن المراد من المشهور هو خصوص الشهرة في الرواية، فلا ترتبط بالمقام أصلاً.

وأما الوجه المختص بالمقبولة: فللتصريح بذلك بقوله «عليه السلام»: «من روايتهم

في قوله: في الأولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، وفي الثانية: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به» هو الرواية لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم^(١)؛ بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيتهم؛ بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان؛ لكن دون إثبات ذلك^(٢) خرط القتاد.

عنا»، فهذا المقطع من الرواية صريح بأن المراد بالمجمع عليه بأي معنى كان هو خصوص الرواية.

فالتبادر من قوله «عليه السلام»: «إن المجمع عليه لا ريب فيه» هو الرواية التي تكون معروفة بين الأصحاب، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ.

وأما وجه أضعفية التمسك بالروايتين من التمسك بالأولوية - بناءً على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الموصول - فواضح؛ إذ مناط الاستدلال حينئذ: هو جعل الموصول كل مشهور وهو خارج عن طريقة أبناء المحاوره في الاستظهار؛ لما عرفت: من وجود قرينة على أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية.

وهذا بخلاف الفحوى ومفهوم الموافقة؛ إذ حجية المفهوم الموافق مما لا كلام فيه، غاية الأمر: منع إناطة حجية الخبر بالظن.

(١) هذا استدراك على ما تقدم من توهم الاستدلال بفحوى أدلة حجية الخبر على اعتبار الشهرة الفتوائية.

وتوضيحه: أنه - بناءً على أن يستند في حجية خبر الواحد إلى بناء العقلاء - لا تبعد دعوى حجية الشهرة وغيرها، وعدم اختصاص بنائهم على اعتبار خبر الواحد، حيث إن منشأ حجية الخبر عندهم هو إحراز الواقع الذي تعلق غرضهم بحفظه، ومن المعلوم: أن ملاك التحفظ على الواقع لا يختص بإحرازه بالخبر؛ بل هو موجود في كل ما يكون طريقاً إليه من الظن بجميع مراتبه، أو خصوص الاطمئنان منه.

فكل ما يوجب إحراز الواقع - ولو ظناً - يكون حجة، فمرجع هذا الوجه إلى دعوى الملازمة بين حجية الخبر ببناء العقلاء، وبين حجية الشهرة وغيرها مما يوجب الوصول إلى الواقع مطلقاً، خبراً كان أو شهرة أو غيرهما؛ كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٤٠٢» مع تصرف منا.

(٢) يعني: دون إثبات عدم اختصاص بناء العقلاء على الحجية بالخبر خرط القتاد.

وبعبارة أخرى: إثبات عموم بناء العقلاء لكل أمانة ظنية أصعب من خرط القتاد. فالتحصيل من الجميع: أن وجه حجية الشهرة أحد الأمور المذكورة؛ ولكن شيئاً منها لا يصلح للاستناد إليه؛ لما عرفت: من المناقشة والإشكال في الجميع.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص في أمور:

١ - المقصود من الشهرة المبحوث عنها: هي الشهرة الفتوائية أعني: اشتهاار الفتوى بحكم بين الفقهاء؛ لا الشهرة الروائية، التي هي اشتهاار الرواية بين الأصحاب المبحوث عنها في باب الترجيح.

٢ - فقد توهم اعتبار الشهرة واستدل على حجيتها بوجوه:

الأول: دلالة أدلة حجية خبر الواحد على حجيتها بالفحوى؛ إذ ملاك حجية الخبر - وهو الظن - موجود في الشهرة بنحو أقوى.

الثاني: مرفوعة زرارة حيث قال: قلت: جعلت فداك يأتي منكم الخبران المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال «عليه السلام»: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، فإن مقتضى عموم الموصول: لزوم الأخذ بكل مشهور خبراً كان أو فتوى.

الثالث: مقبولة ابن حنظلة حيث جاء فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، تمسكاً بعموم التعليل، بضميمة أن المراد بالمجمع عليه هو المشهور لإطلاق المشهور عليه، ولازم ذلك: هو الأخذ بمطلق المشهور.

٣ - الجواب عن هذه الوجوه:

فقد أجاب المصنف عن هذه الوجوه:

أما الوجه الأول: فتمد أجاب المصنف عنه أولاً بأنه لا دليل على كون ملاك حجية خبر الواحد هو الظن، نعم؛ ذلك مظنون ولا دليل على حجية مثل هذا الظن.

وثانياً: أنه يمكن القطع بعدم كون الملاك هو الظن، ودعوى القطع على ذلك غير مجازفة، لوضوح: أن كثيراً من الموارد التي يثبت كون الخبر فيها حجة لا يفيد الظن. وأما الجواب عن الاستدلال بالمرفوعة: فلأن الظاهر كون المراد من الموصول في

قوله: «خذ بما اشتهر» هو خصوص الرواية المشهورة لا مطلق المشهور. ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بالمقبولة، حيث إن المراد بالمجمع عليه فيها بأي معنى كان هو خصوص الرواية.

رأي المصنف «قدس سره»:
هو عدم حجية الشهرة الفتوائية.

فصل

المشهور بين الأصحاب: حجية خبر الواحد في الجملة^(١) بالخصوص، ولا يخفى:

في حجية خبر الواحد

(١) أي: بنحو الإيجاب الجزئي، في مقابل السلب الكلي بدليل خاص في مقابل حجيته بدليل الانسداد.

وقبل الدخول في البحث لابد من تحرير محل النزاع، وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور من باب المقدمة:

الأول: أن المراد في خبر الواحد هو ما يكون مقابلاً للمتواتر، أعني: ما لا يفيد العلم بالخبر به ذاتاً، ولا يكون مقطوع الصدور، في مقابل ما يفيد العلم بالخبر به ذاتاً من جهة كثرة المخبرين، فيكون مقطوع الصدور.

ثم الواحد وصف للراوي لا للخبر أي: ما يكون راويه واحداً، فتعريف «خبر» باللام بأن يقال: الخبر الواحد المشعر بكون الواحد صفة للخبر يكون غلطاً وغير صحيح؛ لأن الخبر الواحد - حينئذ - يكون في مقابل الاثنين فزائداً، لا في مقابل المتواتر، الذي يكون راويه الكثير.

فالحاصل: أن المراد من خبر الواحد في مقابل المتواتر، فخرج بقوله: - خبر الواحد - المتواتر.

الثاني: أن ما هو الخارج عن الأصل - أعني: عدم حجية الظن - هو خبر الواحد في الجملة، أعني: على نحو موجبة جزئية، في مقابل سالبة كلية. فالخارج عن الأصل هو صنف خاص، وهو خبر العادل على قول، وخبر الثقة على قول آخر، وهكذا.

الثالث: أن البحث عن حجية خبر الواحد يكون من أهم المسائل الأصولية؛ إذ غالب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنما تثبت بأخبار الآحاد، ثم دخول هذا البحث في علم الأصول واضح على قول المصنف - وهو عدم حصر موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - وأما على القول بانحصاره فيها: فيشكل في كون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية؛ لأن البحث عن حجيته حينئذ: لم يكن عن أحوال الأدلة

أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب^(١): أن الملاك في الأصولية: صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة؛ وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة.

الأربعة؛ بل عن أحوال حاكي السنة وهو خبر الراوي، كقول زرارة مثلاً، لا عن أحوال نفس السنة وهو قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أن محل النزاع هو البحث عن حجية خبر الواحد، الذي يكون في مقابل المتواتر على نحو الإيجاب الجزئي، في مقابل السلب الكلي بدليل خاص في مقابل حجيته بدليل الانسداد، فتكون مسألة خبر الواحد من أهم المسائل الأصولية؛ إذ الملاك في أصولية المسألة عند المصنف «قدس سره» صحة وقوع نتيجة البحث في طريق الاستنباط؛ وإن لم يكن البحث فيها عن أحوال الأدلة الأربعة.

(١) أي: في بيان موضوع علم الأصول حيث قال: «إن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة؛ لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة؛ بل ولا بما هي هي».

وتوضيح الكلام في المقام: يتوقف على مقدمة وهي: بيان منشأ الاختلاف في تعيين موضوع علم الأصول فنقول: إن منشأ الاختلاف في موضوع علم الأصول أنه لم يرد في بيان موضوع علم الأصول آية ولا رواية، وما قيل في ذلك فروض وتصورات. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد وقع البحث والنزاع بين الأعلام في موضوع علم الأصول. فهناك أقوال:

الأول: أن موضوع علم الأصول هو: خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة كما عليه المشهور، واختاره المحقق القمي «قدس سره».

الثاني: أن موضوع علم الأصول هي: ذوات الأدلة الأربعة كما عليه صاحب الفصول.

الثالث: ما ذهب إليه المصنف «قدس سره» من عدم اختصاص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة؛ كي يجب أن تكون المسألة الأصولية باحثة عن أحوالها وعوارضها؛ بل إنه الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، والملاك في كون المسألة أصولية أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، والمراد بالاستنباط هو: استخراج الأحكام الكلية الفرعية من أدلتها المعهودة، دون الأحكام الجزئية التي يستنبطها العامي من المسائل

الفرعية التي استنبطها الفقيه؛ كحرمة شرب الخمر مثلاً، فإن العامي يستنبط حكم الخمر الشخصي من قول المجتهد: «كل خمر حرام».

وكيف كان؛ فقد يرد على ما هو المشهور - من جعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة - إشكالان، وعلى ما ذهب إليه صاحب الفصول من أن موضوعه هي ذوات الأدلة الأربعة إشكال واحد.

وأما الإشكال الأول على المشهور: فلأن دلالية الأدلة الأربعة على قول المشهور جزء الموضوع؛ إذ المفروض: هو جعل موضوع علم الأصول هي الأدلة الأربعة بوصف كونها أدلة، فالبحث عن حجية خبر الواحد معناه: هو البحث عن أنه دليل أم لا؟ أعني: هل الدلالية ثابتة له أم لا؟ وحيث إن وصف الدلالية جزء الموضوع حسب الفرض، فالبحث عن وجود جزء الموضوع كالبحث عن وجود نفس الموضوع داخل في المبادئ لا في المسائل.

وقد أجاب صاحب الفصول عن هذا الإشكال بجعله موضوع علم الأصول ذوات الأدلة الأربعة، فتدرج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية؛ إذ الموضوع حينئذ: هو نفس خبر الواحد مثلاً، فيكون البحث عن حجيته بحثاً عن عوارضه بمفاد «كان» الناقصة، بمعنى: أن خبر الواحد الذي هو دليل من الأدلة الأربعة هل يكون حجة أم لا؟

وأما الإشكال الثاني على قول المشهور - وهو الإشكال على قول صاحب الفصول - فلأن البحث عن حجية خبر الواحد على ما هو مختار الفصول، وعن دلالية خبر الواحد على ما هو المشهور ليس بحثاً عن أحوال السنة وعوارضها لأنها عبارة عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وخبر الواحد - على تقدير حجيته أو دليلته - يكون حاكياً عن السنة، لا نفس السنة، ومن المعلوم: أن الحاكي غير المحكي، والبحث عن عوارض الحاكي ليس بحثاً عن عوارض المحكي، أعني: السنة التي هي من الأدلة الأربعة، فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية.

وقد أشار إليه بقوله: «وأن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة»، فيكون هذا الكلام من المصنف «قدس سره» تعريضاً بمن جعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة، سواء كانت بما هي أدلة كما عليه المشهور، أم ذواتها كما عليه صاحب الفصول.

وعليه^(١): لا يكاد يفيد في ذلك - أي: كون هذه المسألة أصولية - تجشم دعوى

وحاصل التعريض: أنه بناءً على جعل موضوعه خصوص الأدلة الأربعة يلزم خروج مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل علم الأصول - كما عرفت - مع أنها من أهم مسائله، فلا بد دفعاً لهذا الإشكال من رفع اليد عما اشتهر من جعل الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، والبناء على كون الموضوع كلياً منطبقاً على موضوعات المسائل، ومتحدداً معها اتحاد الكلي مع أفرادها، فكل قضية لها دخل في الاستنباط يكون موضوعها متحدداً مع موضوع علم الأصول، وإن لم يعرف باسم مخصوص وعنوان خاص، وبعد جعل الموضوع كلياً منطبقاً على موضوعات المسائل كما هو رأي المصنف «قدس سره» يندفع الإشكال عن مسألة حجية خبر الواحد؛ إذ مسألة خبر الواحد حينئذ تكون من المسائل الأصولية؛ إذ لها دخل في الاستنباط.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: على ما هو المشهور من كون موضوع الأصول خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة؛ «لا يكاد يفيد في ذلك» أي: في كون هذه المسألة من المسائل الأصولية ما ارتكبه في الفصول من «تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل».

وحاصل جواب الفصول عن الإشكال الوارد على قول المشهور: أن هذا الإشكال إنما يلزم إذا جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بوصف كونها أدلة وليس كذلك؛ بل البحث في هذا العلم عن ذوات الأدلة الأربعة، حتى يكون البحث عن حجية خبر الواحد من هذه الأدلة الأربعة بحثاً عن العوارض، بمفاد «كان» الناقصة، بمعنى: أن خبر الواحد الذي هو دليل من الأدلة الأربعة هل يكون حجة أم لا؟ فتندرج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية؛ ولكن لا يفيد ما ارتكبه صاحب الفصول من التجشم في كون حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية؛ بل يرد عليه:

أولاً: أنه خلاف ظاهر كلام العلماء، حيث يجعلون الأدلة الأربعة بما هي أدلة، لا بما هي - موضوع علم الأصول.

وثانياً: أنه جواب عن أحد الإشكاليين على قول المشهور - وهو الإشكال الأول - ويبقى الإشكال الثاني على حاله.

وحاصل الإشكال الثاني: أن ما ارتكبه صاحب الفصول لإدراج مسألة حجية خبر الواحد في المسائل الأصولية بالتقريب المتقدم غير مفيد؛ لما عرفت: من أنه بعد تسليم أن

أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة^(١): إن البحث في

الموضوع ذوات الأدلة ليس البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة. أما عدم كونه عن الثلاثة غير السنة: فواضح. وأما عدم كونه من السنة: فلما عرفت من أن السنة هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وخبر الواحد على تقدير حجيته يكون حاكياً عن السنة، فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض السنة؛ كي تكون مسألة خبر الواحد من المسائل الأصولية.

(١) تعليل لقوله: «لا يكاد يفيد»، وإيراد على الفصول. وقد تقدم توضيح الإيراد. وبعدهما فرغ المصنف عن جواب صاحب الفصول، وعن الإشكال عليه أشار إلى جواب الشيخ الأنصاري «قدس سره» عن الإشكال الوارد على قول المشهور بقوله: «كما لا يفيد عليه» - أي: بناءً على أن موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة - ما ذكره الشيخ الأنصاري من «تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة...» الخ، فلا بد أولاً: من بيان جواب الشيخ الأنصاري، وثانياً: من بيان ما يرد عليه.

وأما جواب الشيخ الأنصاري عن الإشكال الوارد على قول المشهور: فحاصله: أنه بناءً على مذهب المشهور لا يلزم خروج بحث حجية خبر الواحد عن المسائل الأصولية، ودخوله في المبادئ؛ لأن البحث عن حجية خبر الواحد حينئذ: بحث عن عوارض السنة؛ إذ معنى «أن خبر الواحد حجة أم لا؟» أنه هل تثبت السنة - وهو قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره - بخبر الواحد أم لا؟

ومن المعلوم: أن ثبوت السنة به وعدم ثبوتها من حالات السنة وعوارضها، فيكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً أصولياً، فلا يلزم - من جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة كما عليه المشهور - خروج مسألة حجية خبر الواحد عن مسائل علم الأصول؛ إلا إن هذا التجشم كتجشم صاحب الفصول لا يفيد في دفع الإشكال عن قول المشهور.

وأما ما يرد على جواب الشيخ الأنصاري: فقد أشار إليه بقوله: «فإن التعبد بثبوتها»، هذا تعليل لقوله: «كما لا يكاد يفيد...» الخ، وجواب عن مختار الشيخ الأنصاري في دفع الإشكال عن المشهور.

وكيف كان؛ فقد أجاب المصنف عما أفاده الشيخ الأنصاري بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فإن التعبد...» الخ. والثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لازم...» الخ.

المسألة ليس عن دليلية الدليل؛ بل عن حجية الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة - وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها؛ بل من عوارض مشكوكها^(١)، كما لا يخفى.

مع أنه^(٢) لازم لما يبحث عنه في المسألة من^(٣) حجية الخبر، والمبحوث عنه في

أما توضيح الوجه الأول: فإن ضابط المسألة الأصولية كغيرها - وهو ما يكون نفس محمول المسألة من عوارض موضوع العلم؛ وإلا فلا يكون من مسائله - لا ينطبق على مسألة حجية خبر الواحد؛ وذلك لأن البحث عن ثبوت السنة بالخبر بحث عن عوارض السنة المشكوكة؛ لا عن نفس السنة الواقعية، فقولنا: «هل خبر الواحد حجة أم لا؟» معناه: أنه هل تثبت السنة المشكوكة بخبر الواحد أم لا؟ ومن المعلوم: أن موضوع علم الأصول هو السنة الواقعية لا المشكوكة، وحيثئذ: فما يكون من الأدلة - وهو السنة الواقعية - لا يكون حجية الخبر من عوارضه، وما يكون حجية الخبر من عوارضه - وهو السنة المشكوكة - لا يكون من الأدلة، فلا يكون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول، حتى يكون من مسائله.

(١) هذا الضمير والضمائر الأربعة المتقدمة راجعة على السنة.

(٢) أي: مع أن التعبد بثبوت السنة لازم لما هو المبحوث عنه وهو الحجية، والملاك الذي تعد به المسألة من مسائل العلم هو: كون نفس المبحوث عنه من عوارض الموضوع، لا أن يكون لازمه من العوارض.

وتوضيح هذا الوجه الثاني: أن الضابط في كون قضية من مسائل علم هو: أن يكون نفس المبحوث عنه - أعني: المحمول في تلك القضية - من عوارض موضوع العلم، فلا تعد تلك القضية من مسائل العلم إذا كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم، فإذا كان هناك قضية، وكان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم لم تعد تلك القضية من مسائل ذلك العلم، والمقام كذلك، فإن المبحوث عنه هو حجية الخبر ومن لوازمها ثبوت السنة، فليس ثبوت السنة بالخبر في مسألة حجية الخبر نفس المبحوث عنه، وإنما هو من لوازمه.

(٣) بيان للموصول في «لما يبحث»، وضمير «عنه» راجع على الموصول، يعني: أن

التعبد بثبوت السنة لازم لحجية الخبر الذي يبحث عنه في هذه المسألة.

المسائل إنما هو الملاك في أنها^(١) من المباحث أو من غيره^(٢)، لا ما هو لازمه^(٣) كما هو واضح.

وكيف كان^(٤)؛ فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس:

(١) أي: في أن المسائل من المباحث.

(٢) عطف على المباحث، والضمير في «غيره» راجع على المباحث، فالصواب تأنيته كما في بعض النسخ، والواو في «والمبحوث عنه» للحال يعني: أن الملاك في عد قضية من مسائل علم كون محمولها - وهو المبحوث عنه فيها أولاً وبالذات من عوارض موضوع ذلك العلم، فلا يكفي في عدها من مسائله كون لازم المبحوث عنه فيها من عوارضه، كالتعبد بثبوت السنة - الذي هو لازم السنة - بحجية الخبر التي هي محمول مسألة حجية الخبر.

(٣) أي: لازم المبحوث عنه، والمراد باللازم هناك: ثبوت السنة.

وكيف كان؛ فالأنسب سوق العبارة هكذا: «مع أنه لازم لحجية الخبر المبحوث عنها، والملاك في أن القضية من مسائل العلم هو كون المحمول نفس المبحوث عنه لا ما هو لازمه»؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٤١٤» مع تصرف منا.

(٤) أي: سواء كان موضوع علم الأصول هو الكلي - على ما هو مختار المصنف - أم خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة؛ كما هو المشهور، فقد وقع الخلاف في حجية خبر الواحد، «فالمحكي عن السيد» المرتضى، «والقاضي» ابن البراج، «وابن زهرة، والطبرسي، وابن إدريس»، وبعض آخر أي: فالمحكي عن هؤلاء «عدم حجية الخبر، واستدل لهم» بالأدلة الثلاثة وهي الكتاب والسنة والإجماع.

وأما الكتاب: فقد استدل بالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، وغير ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن وعدم الاعتماد عليه.

وأما السنة: فهناك أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر غير معلوم الصدور، ورد ما لم يعلم أنه من قولهم «عليهم السلام» إليهم.

والروايات المانعة عن العمل بغير العلم على طوائف:

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

عدم حجية الخبر واستدلال لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم، والروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم «عليهم السلام»، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله،

ونكتفي بذكر رواية واحدة من كل طائفة:

١ - الرواية الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم «عليهم السلام»، مثل: ما رواه في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال: «أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث «عليه السلام» وجوابه بخطه «عليه السلام»، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب «عليه السلام» بخطه وقرأته: «ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا»^(١).

٢ - الرواية الدالة على رد ما «لم يكن عليه شاهد من كتاب الله»^(٢) أو شاهدان». مثل ما رواه في الوسائل مسنداً عن أبي جعفر «عليه السلام» في حديث قال: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم»^(٣).

٣ - الرواية الدالة على رد ما «لم يكن موافقاً للقرآن إليهم»، مثل: قول أبي جعفر «عليه السلام»: «انظروا أمرنا ووما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا»^(٤).

٤ - الرواية الدالة «على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله» مثل: قول الإمام الصادق «عليه السلام»: «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل»^(٥).

٥ - الرواية الدالة «على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف»، كقول الصادق «عليه السلام»: «كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٦).

(١) بصائر الدرجات ٥٤٤ / ٢٦.

(٢) المحاسن ١: ٢٣٥ / ١٤٥، بحار الأنوار ٢: ٢٤٣ / ٤٣.

(٣) الكافي ٢: ٢٢٢ / ٤، بحار الأنوار ٧٢: ٧٣ / ٢١.

(٤) أمالي الطوسي: ٢٣١ / ذيل ح ٤١٠، بحار الأنوار ٢: ٢٣٩ / ذيل ح ٢١.

(٥) المحاسن ١: ٢٢١ / ٢٢٩، بحار الأنوار ٢: ٢٤٢ / ٣٨.

(٦) المحاسن ١: ٢٢٠ / ٢٢٨، بحار الأنوار ٢: ٢٤٢ / ٣٧.

أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة، إلى غير ذلك^(١).

والإجماع المحكي عن السيد^(٢) في مواضع من كلامه، بل^(٣) حكى عنه: أنه جعله

٦ - الرواية الدالة «على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة»، مثل صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد «لعنه الله» دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا»^(١).

(١) كالأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله وسنة نبيه، والأخبار بهذا المضمون كثيرة جداً.

وحاصل الكلام في المقام: أن هذه الروايات بألسنتها المشتتة تنفي اعتبار خبر الواحد المجرد عن أحد القيود المزبورة فيها من وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله أو غيرهما، فإن الرد كناية عن عدم الحجية.

قال الشيخ الأنصاري في تقريب الاستدلال بالروايات المتقدمة: - «والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي؛ بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذابين عليهم «عليهم السلام» ما يباين الكتاب والسنة كلية؛ إذا لا يصدقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة «عليهم السلام» في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة». راجع «دروس في الرسائل، ج ١، ص ٤٤٥».

(٢) أما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى «قدس سره» في مواضع من كلامه حيث قال: على ما حكى عنه: إن أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد - إلى أن قال - إن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى إن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجة؛ بل جعل العمل بخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس، حيث يكون ترك العمل به معروفاً من مذهب الإمامية؛ كمعروفة ترك العمل بالقياس عندهم^(٢).

(٣) إضراب عن حكاية الإجماع، والغرض جعل بطلان العمل بخبر الواحد فوق كونه إجماعياً؛ بل من المسلمات.

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٩ / ٤٠١، بحار الأنوار ٢: ٢٤٩ / ٦٢.

(٢) انظر جواب المسائل التباينات: رسائل المرتضى ١: ٤٤، أيضاً حكاها في معالم الدين، ١٩٤.

بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.
والجواب: أما عن الآيات^(١): فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو: اتباع
غير العلم في الأصول الاعتقادية؛ لا ما يعم الفروع الشرعية. ولو سلم عمومها لها؛
فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار.
وأما عن الروايات^(٢): فبأن الاستدلال بها خالٍ عن السداد، فإنها أخبار آحاد.

(١) قد أجاب المصنف «قدس سره» عن الاستدلال بالأدلة الثلاثة: وأما عن
الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم: فقد أجاب بوجوه ثلاثة:
الأول: ما أشار إليه بقوله: «فبأن الظاهر». الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أو المتيقن من
إطلاقاتها». والثالث: ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم عمومها».

أما الوجه الأول: فحاصله: أن ظاهر الآيات الناهية بقرينة المورد هو اختصاص النهي
عن اتباع غير العلم بأصول الدين والأمر الاعتقادية، فإن قوله تعالى - في مقام ذم
الكفار: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ - ورد عقيب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنْسِي * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾^(١) إلى قوله تعالى:
﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢). هذا تمام الكلام في الوجه
الأول من الوجوه الثلاثة.

وأما الوجه الثاني: فحاصله: أن المورد إن لم يكن قرينة موجبة لظهور الآيات في
الاختصاص بأصول الدين؛ فلا أقل من كونه موجبا لإجمالها من باب احتفاف الكلام بما
يصلح للقرينية، فلا بد حينئذ: من الأخذ بالقدر المتيقن من إطلاقها، وهو خصوص أصول
الدين، فالآيات الناهية أجنبية عن محل الكلام، وهو حجية الظن في الأحكام الفرعية.

وأما الوجه الثالث: فحاصله: أنه - بعد تسليم عمومها للفروع، وبعد عدم كون
موردها أعني: أصول الدين قرينة موجبة لظهورها في الاختصاص بأصول الدين، ولا
موجبة لإجمالها - يمكن أن يقال: إن ما دلّ على حجية خبر الواحد أخص من تلك
الآيات فيخصص به عموم الآيات، فيخرج خبر الواحد في الفروع عن عموم الآيات
الناهية بالتخصيص، ولازم ذلك: عدم حجية خبر الواحد في أصول الدين بالآيات
الناهية عن العمل بغير العلم.

(٢) قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالروايات بوجوه:

(١) النجم: ٢٧ وجزء من ٢٨.

(٢) النجم: ٢٨.

الأول: أنها أخبار آحاد، فالاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد ليس إلا من باب المصادرة بالمطلوب، وهو جعل نفس المدعى دليلاً.

الثاني: أن الاستدلال بها بعد فرض كونها أخبار الآحاد مستلزم للمحال، وهو الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجية أخبار الآحاد يستلزم عدم حجية نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه محال وباطل.

الثالث: أن هذه الأخبار ليست حجة، لا عند المثبتين ولا عند النافين. وأما عدم حجيتها عند المثبتين فلأنهم يرون حجية أخبار الآحاد، فلا بد لهم من القول بعدم حجية أخبار الآحاد الدالة على عدم حجية أخبار الآحاد.

وأما عدم حجيتها عند القائلين بعدم حجية أخبار الآحاد: فواضح؛ لأنهم لا يقولون بحجية أخبار الآحاد، فكيف يستدلون بها على عدم حجية أخبار الآحاد؟

الرابع: أن الأخبار المذكورة على اختلاف مضامينها «هي بين ما لا يقبل التخصيص»، مثل: قول المعصوم «عليه السلام»: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»، أو «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، أو «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل»، أو «ما جاءكم عني يخالف كتاب الله فلم أقله». «وبين ما يقبل التخصيص»، مثل: قوله «عليه السلام»: «وما لم تعلموه فردوه إلينا»، أو «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به؛ وإلا فقفوا عنده حتى يتبين لكم»، أو «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة».

إذا عرفت كون الأخبار المذكورة على طائفتين فاعلم: أن الطائفة الأولى يجب حملها على ما خالف نص الكتاب؛ إذ قد علم بصدور كثير من الأخبار المخالفة لظواهر الكتاب عن الأئمة «عليهم السلام».

وأما الطائفة الثانية القابلة للتخصيص: فهي محمولة على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب، جمعاً بين هذه الطائفة من الأخبار، وبين ما سيأتي من الأخبار المتواترة الدالة على حجية قول الثقة المأمون عن الكذب، من غير تقييد فيها بشيء مع ورودها في مقام البيان فانتظر.

وأن اعتبار العلم بأنه قولهم «عليهم السلام»، أو اعتبار موافقة الكتاب والسنة إنما هو في ظرف عدم كون الراوي ثقة مأموناً على الدين والدنيا؛ كزرارة ومحمد بن مسلم.

لا يقال^(١): إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى؛ إلا إنها متواترة إجمالاً؛ للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.

(١) المقصود من هذا الإشكال هو: الرد على ما ادعاه المصنف من عدم جواز الاستدلال النافين بالأخبار المذكورة، المانعة عن العمل بأخبار الآحاد، نظراً إلى كونها أخبار آحاد.

وحاصل الرد: أن مجموع تلك الروايات؛ وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لعدم تطابقها على لفظ ولا على معنى، ولكنها متواترة إجمالاً بمعنى: حصول العلم بصدور بعض هذه الأخبار من المعصوم «عليه السلام».

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين أقسام التواتر.

وحاصل الفرق:

أن التواتر اللفظي: عبارة عن إخبار جماعة بلفظ واحد عن واقعة واحدة يوجب حصول العلم مثل قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»: «إنما الأعمال بالنيات».

التواتر المعنوي: عبارة عن إخبار جماعة بألفاظ مختلفة، مع اشتغال كل منها على معنى مشترك بينها، سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلالة المطابقية كالإخبار بأن «الهرة طاهرة»، أو «أنها نظيفة»، أو «السنور نظيف»، وهكذا حيث إن التواتر في كل قضية هو معناها المطابقي أعني: طهارة الهرة.

أم بالدلالة الالتزامية كالأخبار الواردة في غزوات مولانا أمير المؤمنين «عليه السلام» وحروبه، فإن كل واحد من تلك الحكايات خبر واحد؛ لكن اللازم المترتب على مجموعها وهي شجاعته «عليه السلام» متواتر بالتواتر المعنوي.

التواتر الإجمالي: عبارة عن العلم بصدور بعض الروايات عن المعصوم «عليه السلام»، واستحالة أن يكون كلها كاذبة عادةً، والضابط في التواتر الإجمالي: أن يؤخذ بأخص الأخبار التي يقطع بصدور البعض في جملتها ليتوافق عليه الكل.

فالمحصل: أن التواتر الإجمالي هو صدور جملة من الأخبار، مع اختلافها عموماً وخصوصاً، والعلم إجمالاً بصدور بعضها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأخبار المتقدمة وإن لم ينطبق عليها حد التواتر اللفظي ولا المعنوي؛ ولكن تندرج في التواتر الإجمالي للعلم بصدور بعضها، فيثبت بمجموعها ما هو الجامع بين الكل، وهو ما هو أخص مضموناً؛ كعنوان المخالف للكتاب الذي تضمنه جميع الطوائف المتقدمة، فليست تلك الأخبار بالنسبة إلى هذا القدر

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك^(١)؛ إلا إنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو

الجامع أخباراً آحاداً، حتى يتجه إشكال إثبات عدم حجية خبر الواحد بخبر الواحد، وعليه: فالمقام ليس من قبيل إنكار حجية خبر الواحد بخبر الواحد؛ بل من باب إنكار حجية ما لا يفيد إلا الظن بما يفيد العلم.

قوله: «للعلم الإجمالي» تعليل لقوله: «أنها متواترة إجمالاً».

(١) أي: متواترة إجمالاً.

توضيح ما أفاده المصنف في الجواب عن استدلال المنكرين لحجية خبر الواحد يتوقف على مقدمة، وهي: أن مقصود المنكرين تارة: يمكن على نحو السلب الكلي أي: ليس شيء من خبر الواحد بحجة، وأخرى: يمكن على نحو السلب الجزئي أي: بعض خبر الواحد ليس بحجة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقصود المنكرين هو إثبات السلب الكلي لا السلب الجزئي، فحينئذ يقال: إن إشكال كونها أخباراً آحاداً وإن كان مندفعاً يعني: ليس الاستدلال بها على عدم حجية خبر الواحد من الاستدلال بأخبار الآحاد حتى يقال بأنه لا يجوز الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجية خبر الواحد؛ إلا إنها لا تفيد المنع عن حجية مطلق خبر الواحد على نحو السلب الكلي، كما هو مراد المنكرين فلا يثبت مراد المنكرين؛ إذ مضمون هذه الأخبار أخص من مدعاهم، فيكون دليلهم أخص من مدعاهم؛ لأن مقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها: هو الأخذ بالمتيقن منها، وهو أخصها مضموناً، وهو المخالف للكتاب والسنة معاً. وهذا لا يضر بمدعى المثبتين الذي هو اعتبار خبر الواحد في الجملة، أي: بنحو الإيجاب الجزئي، فيكفي لهم القول بحجية ما عدا المخالف للكتاب والسنة، فالالتزام بعدم حجية خبر الواحد المخالف للكتاب والسنة ليس بضائر؛ إذ لا منافاة بين ما دل على عدم حجية خبر الواحد على نحو السلب الجزئي، وبين ما دل من الروايات على حجية خبر الواحد بنحو الإيجاب الجزئي.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

وضمير «عليه» راجع إلى الموصول في «فيما توافقت» المراد به الخبر المخالف للكتاب والسنة معاً؛ إذ هو الذي توافقت الأخبار المتقدمة على عدم حججته بنحو السلب الجزئي. «وهو غير مفيد» أي: وما توافقت الأخبار عليه غير مفيد في إثبات المدعى، وهو عدم حجية أخبار الآحاد مطلقاً، وقد عرفت وجه عدم الفائدة، وهو كون الدليل أخص من المدعى.

غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به^(١) ليس بضائر؛ بل لا محيص عنه^(٢) في مقام المعارضة.

وأما عن الإجماع^(٣): فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال غير

«كما هو محل الكلام»، يعني: كما أن السلب كلياً محل الكلام ومورد البحث. (١) أي: والالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة ليس بضائر؛ لما عرفت: من عدم المنافاة بين ما دل على عدم الحجية بنحو السلب الجزئي، وبين ما دل من الروايات على الحجية بنحو الإيجاب الجزئي.

(٢) أي: لا محيص عن عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة عند المعارضة. يعني: أنه لا بد للقائل بحجية خبر الواحد من الالتزام أيضاً بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة في صورة التعارض؛ لما سيأتي في باب التعادل والترجيح من تسالمهم على تقديم الخبر الموافق للكتاب وطرح المخالف له، وعليه: فطرح الخبر المخالف للكتاب عند التعارض أمر مفروغ عنه، سواء قلنا بحجية خبر الواحد في الجملة أم لم نقل، وقد اتضح وجه الإضراب عن قوله: «والالتزام به ليس بضائر»، وأن وجه تسالمهم على ذلك في باب التعارض، فإنه مما لا محيص عنه هناك.

فالمحصل من الجميع: أن الالتزام بالتواتر الإجمالي في الأخبار المشار إليها، الدالة على عدم حجية خبر الواحد غير قادح بحجيته في الجملة.

(٣) وقد أجاب عن دعوى الإجماع على عدم حجية خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: «فبأن المحصل...» الخ.

وحاصل الكلام في هذا الوجه: أن الإجماع المدعى إما محصل وإما منقول.

أما المحصل: فغير حاصل، لوجهين: الأول: أنه يمتنع تحصيل الإجماع مع مخالفة جمع من الأساطين.

الثاني: أنه بعد فرض تحقق الإجماع لا يمكن الاستناد إليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمة المستدل بها على عدم حجية خبر الواحد؛ إذ الإجماع حينئذ يصير مدركياً ولو احتمالاً، والإجماع المدركي لا يكون حجة.

وأما الإجماع المنقول: فلا يصلح للاستدلال به في شيء من المقامات لعدم حجيته رأساً هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «خصوصاً في المسألة»، وهذا إشكال على خصوص

قابل، خصوصاً في المسألة، كما يظهر وجهه^(١) للمتأمل. مع أنه^(٢) معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه. وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

الإجماع المنقول، بتقريب أنه لا يمكن الالتزام بحجيته في خصوص المقام لو سلمنا حجيته في بعض المقامات؛ وذلك للزوم المحال على كلا تقديري حجية خبر الواحد وعدم حجيته.

أما على تقدير عدم حجية خبر الواحد: فواضح؛ لأن هذا الإجماع المنقول به أيضاً من أفراد، فلا يكون حجة؛ إذ البناء على عدم حجية خبر الواحد معناه الالتزام بعدم حجية الإجماع المنقول به أيضاً، فكيف يثبت هو عدم حجية خبر الواحد؟! وبعبارة أخرى: إثبات عدم حجية خبر الواحد بالإجماع المنقول به - على هذا التقدير - تحصيل للحاصل وهو محال.

وأما على تقدير حجية خبر الواحد: فلأنه يلزم حينئذ حجية الإجماع المنقول؛ لكونه من أفراد خبر الواحد، فيثبت بحجيته حجية كل خبر واحد ومنه نفس هذا الإجماع، فالتمسك به - على هذا التقدير - مبطل لنفسه وهو محال أيضاً.

والمتحصل: أن التمسك بالإجماع المنقول بالخبر الواحد لإثبات عدم حجية خبر الواحد باطل على كل تقدير؛ لأنه مبطل لنفسه.

(١) أي: وجه عدم قابلية الإجماع للاستدلال به في خصوص المسألة، كما عرفت.
(٢) أي: مع أن الإجماع الذي ادعاه السيد وغيره معارض بمثله، وهذا هو وجه الثالث من وجوه الجواب عن الإجماع، بتقريب: وهن هذا الإجماع بسبب معارضته بالإجماع الذي نقله الشيخ وجماعة على حجية خبر الواحد، فلو كان الإجماع المنقول حجة في نفسه لم يكن حجة في المقام لأجل المعارضة كما لا يخفى.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - تحرير محل النزاع وهو يتوقف على أمور:

الأول: بيان ما هو المراد من خبر الواحد.

الثاني: المقصود حجية خبر الواحد بنحو الموجبة الجزئية؛ لا الموجبة الكلية.

الثالث: بيان كيفية إدراج مسألة خبر الواحد في مسائل علم الأصول.

وأما الأمر الثاني: فلا يحتاج إلى البيان.

وأما المراد من خبر الواحد: فهو ما يكون مقابلاً للمتواتر.
وأما كيفية إدراج مسألة خبر الواحد في علم الأصول: فهو واضح على ما هو مختار
المصنف، من عدم حصر موضوع علم الأصول في الأدلة الأربعة.

٢ - الأقوال في موضوع علم الأصول ثلاثة:

الأول: هو خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، كما هو المشهور.

الثاني: هي ذوات الأدلة الأربعة، كما عليه صاحب الفصول.

الثالث: هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله، كما هو مختار المصنف «قدس

سره»، فلا يرد عليه ما يرد على القولين.

فهناك إشكال مشترك بين القولين، وإشكال خاص على قول المشهور، وهو أن وصف

الدليلية جزء الموضوع، فيكون البحث عنه داخلاً في المبادئ لا في المسائل.

وأما الإشكال المشترك بينهما: فلأن البحث عن دليلية خبر الواحد على قول المشهور،

وعن حجيته على قول صاحب الفصول بحث في الحقيقة عن أحوال حاكي السنة؛ لا عن

أحوالها، فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية على كلا القولين.

وأما على قول المصنف: فيكون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية

كما عرفت.

٣ - جواب الشيخ الأنصاري عن الإشكال اثناني على المشهور غير مفيد في دفع

الإشكال المذكور عن المشهور.

فلا بد أولاً: من بيان جواب الشيخ عن الإشكال المذكور وثنانياً: بيان ما يرد على

جواب الأنصاري «قدس سره».

وخلاصة جواب الشيخ «قدس سره»: إن البحث عن حجية خبر الواحد بحث عن

عوارض السنة؛ لأن معنى قولنا: «هل خبر الواحد حجة أم لا؟» هو «هل تثبت السنة به

أم لا؟». ومن المعلوم: أن ثبوت السنة به وعدم ثبوتها من حالات السنة وعوارضها،

فيكون البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية، فلا يلزم خروج مسألة خبر

الواحد من المسائل الأصولية.

وأما خلاصة الإيراد عليه: فلأن ضابط المسألة الأصولية هو: ما يكون محمول

المسألة من عوارض موضوع علم الأصول، وموضوع علم الأصول هو السنة الواقعية،

والبحث عن حجية خبر الواحد بمعنى: ثبوت السنة هو من عوارض السنة المشكوك،

فلا يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول، حتى يكون من مسائله. هذا أولاً.

وثانياً: أن الملاك الذي تعد به المسألة من مسائل العلم هو: كون نفس المبحوث عنه من عوارض الموضوع؛ لا أن يكون لازمه من العوارض، والمقام من قبيل اللازم، فإن المبحوث عنه هو حجية الخبر، ومن لوازمها ثبوت السنة، فليس ثبوت السنة بالخبر نفس المبحوث عنه؛ بل لازمه، فلا يكون بحث حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية.

٤ - استدلال المنكرين لحجية أخبار الآحاد بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقد استدلوا بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

وأما السنة: فهي طوائف من الأخبار تنفي اعتبار خبر الواحد بألسنتها المشتتة، مثل رد ما لم يعلم أنه من قول الأئمة «عليهم السلام».

ومثل رد ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله إليهم «عليهم السلام».

ومثل رد ما لم يكن موافقاً للقرآن إليهم «عليهم السلام».

ومثل ما دل على بطلان ما لم يصدقه كتاب الله.

أو ما دل على أن ما لم يوافق كتاب الله زخرف.

وأما الإجماع: فقد ادعاه السيد المرتضى، حيث قال على ما حكى عنه: إن أصحابنا

لا يعملون بخبر الواحد. إلى أن قال: بل جعل العمل بخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس،

حيث يكون ترك العمل به معروفاً.

٥ - الجواب:

أما عن الآيات الناهية فبوجوه:

الأول: أن الظاهر منها بقرينة المورد هو اختصاص النهي عن العمل بغير العلم بأصول

الدين لا الأحكام الفرعية.

الثاني: أن المتيقن من إطلاقها هو خصوص أصول الدين.

الثالث: أن عموم الآيات الناهية يُخصص بما دل على حجية خبر الواحد، فيخرج

خبر الواحد في الفروع عن عمومها بالتخصيص، ولازم ذلك: عدم حجية خبر الواحد

في أصول الدين فقط.

وأما الجواب عن الاستدلال بالروايات: فأيضاً بوجوه:
الأول: أنها أخبار آحاد، فلا استدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد ليس إلا من باب المصادرة بالمطلوب، وهو جعل المدعى دليلاً.

الثاني: الاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد مستلزم للمحال؛ إذ الاستدلال بها على عدم حجية أخبار الآحاد يستلزم عدم حجية نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الثالث: أن ما لا يقبل التخصيص منها يُحمل على ما يكون مخالفاً لنص الكتاب، وما يقبل التخصيص منها يحمل على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب.

٦ - وما يقال: من أن الاستدلال بالأخبار المذكورة ليس من الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجية أخبار الآحاد؛ بل من الاستدلال بالأخبار المتواترة؛ لأنها متواترة إجمالاً، بمعنى: حصول العلم بصدور بعضها من المعصوم «عليه السلام»؛ مدفوع بأن كونها متواترة إجمالاً لا يفي بما هو مقصود المنكرين من السلب الكلي أعني: «لا شيء من خبر الواحد بحجة»؛ بل ما يثبت بها هو السلب الجزئي أعني: «بعض خبر الواحد ليس بحجة»، مثل خبر الواحد المخالف للكتاب مثلاً.

هذا لا يضر بما هو مدعى المثبتين، وهو اعتبار خبر الواحد بنحو الإيجاب الجزئي. وأما الجواب عن الاستدلال بالإجماع: فالمحصل منه غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول؛ لأنه لا يكون حجة.

وأما عدم حصول الإجماع المحصل: فلأجل مخالفة جمع من الأساطين، وأما عدم حجية الإجماع المنقول: فلأن الإجماع المنقول إذا كان مدركياً لا يكون حجة، والمقام من هذا القبيل؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمة المستدل بها على عدم حجية خبر الواحد.

هذا مضافاً إلى كونه موهوناً؛ لأجل معارضته بمثله وهو الإجماع الذي نقله الشيخ وجماعة على حجية خبر الواحد.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - بحث خبر الواحد من أهم المسائل الأصولية من دون إشكال أصلاً.

٢ - خبر الواحد حجة بنحو الموجبة الجزئية.

فصل

في الآيات التي استدل بها:

فمنها: آية النبأ، قال الله «تبارك وتعالى»: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٥). ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه^(١): أظهرها: أنه من جهة مفهوم الشرط، وأن

في آية النبأ

(١) منها: أن التبين المأمور به بقوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ هو التبين العرفي المفيد للاطمئنان؛ وإن لم يفد القطع الوجداني بالواقع، ومن المعلوم: أن خبر العادل - بما أنه خير العادل - مفيد للاطمئنان، ومعه فلا يبقى موضوع لوجوب التبين عرفاً بالنسبة إليه، فكأنه قيل: «إن أخبركم من لا يفيد قوله: الاطمئنان ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾»، فيكون مفهومه «إن أخبركم من يفيد قوله الاطمئنان - وهو خير العادل - لم يجب التبين فيه»، فالآية المباركة حينئذ: تكون في مقام وجوب التبين في خبر الفاسق، لأجل تحصيل الاطمئنان بصدق خبره، وعدم وجوبه في خبر العادل؛ لأن الاطمئنان بصدق خبره حاصل، فلا موضوع لوجوب التبين في خبر العادل؛ بل هو تحصيل ما هو حاصل.

ومنها: من جهة التعليل في الآية الشريفة بخوف الوقوع في الندم، فإنه يقتضي اعتبار خبر العادل؛ إذ لا يترتب الندم إلا على ما لا يحسن ارتكابه عند العقلاء، ومنه الاعتماد على خبر الفاسق بدون التبين.

وهذا بخلاف الاعتماد على خبر العادل بدونه، فإنه ليس مما لا يحسن ارتكابه، حتى إذا انكشف خطؤه؛ إذ لا يزيد خبر العادل على العلم الذي يعتمد عليه العالم، ثم ينكشف خطؤه، فكأنه قيل: «إن أخبركم من لا يوجب الاعتماد على خبره خوف الوقوع في الندم - وهو العادل - فلا يجب التبين عنه».

ومنها: من جهة مفهوم الوصف على القول به، بأن يقال: إن تعليق وجوب التبين على كون الخبر نبأ الجائي الفاسق يقتضي انتفاءه عند انتفاء وصف الجائي، أعني: فسقه،

(٥) الحجرات: ٦.

فكأنه قيل: «خبر الجائي الفاسق يجب التبين عنه»، فيكون مفهومه: «أن خبر الجائي غير الفاسق - هو العادل - لا يجب التبين عنه».

ومنها: من جهة مفهوم الشرط. هذا ما أشار إليه بقوله: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط.

وتركنا ما في الوجوه المذكورة من النقص والإبرام رعاية للاختصار في المقام. وقبل الخوض في بيان الاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر الواحد ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: بيان شأن نزول الآية.

وثانيهما: بيان ما هو محل الكلام في مفهوم الشرط.

وأما الأمر الأول: ففي مجمع البيان قال الطبرسي فيه: نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به - وكانت بينه وبينهم عداوة في الجاهلية - فظن أنهم هموا بقتله، فرجع إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» وقال: إنهم منعوا صدقاتهم - وكان الأمر بخلافه - فغضب رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» وهم أن يغزوهم، فنزلت الآية. ثم ذكر قولاً آخر في شأن نزولها^(١).

وأما الأمر الثاني - وهو بيان محل الكلام في مفهوم الشرط - فيتوقف على مقدمة وهي: بيان ضابط به يتميز ما يكون الشرط محققاً للموضوع عما يكون من حالاته وأوصافه. وحاصله: أن القضايا الشرطية - مثل قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، يشتمل على موضوع وهو: زيد، وشرط وهو: المجيء، وجزاء وهو: «أكرمه».

ثم الفرق بين الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع، وبين الشرط الذي يكون من أوصافه وحالاته هو أن الموضوع لو كان باقياً مع عدم الشرط وانتفائه - مثل: زيد في المثال المزبور - فالشرط يعد من حالات الموضوع وأوصافه، فهذه القضية الشرطية تعد من القضايا ذات المفهوم عند القائل بدالاتها عليه.

وأما إذا كان الموضوع غير باق لدى ارتفاع الشرط كما في قولك: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فإن رزق الولد ليس شيئاً زائداً وراء وجود الولد، فينعدم الولد بانعدامه، فالشرط

(١) مجمع البيان ٩: ٢٣٠.

حينئذ: يعد محققاً للموضوع، فلا مفهوم للقضية الشرطية؛ لأن مفهومها قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هي القضية الشرطية التي ليست مسوقة لبيان الموضوع.

وبعبارة أخرى: أن محل الكلام ما إذا كان تعليق الحكم على الشرط - في القضية الشرطية - شرعياً لا عقلياً، كقوله: «إن رزقت ولداً فاختنه».

وكيف كان؛ فتقريب الاستدلال بآية النبأ على حجبية خبر الواحد من طريق مفهوم الشرط يتوقف على مقدمة وهي: بيان بعض الوجوه والاحتمالات في تقرير مفهوم الشرط في الآية الكريمة في مقام الثبوت.

الأول: أن يكون الموضوع هو النبأ المفروض وجوده على نحو القضية الحقيقية، كما هو ظاهر كلام المصنف حيث قال: «وإن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق»، فالموضوع هو النبأ الذي جيء به، والشرط مجيء الفاسق به، والجزاء وجوب التبين.

فيكون المعنى: النبأ المفروض وجوده «إن جاء به الفاسق فيتبين عنه». ومفهومه: «إن لم يجئ به الفاسق فلا يتبين عنه»، فالمفهوم يصدق على خبر العادل؛ لأنه خبر لم يجئ به الفاسق، فيجب العمل به من دون التبين عنه وهو المطلوب.

وبعبارة أخرى: إن الموضوع هو النبأ، وله حالتان:

إحدهما: كون الجائي به فاسقاً.

والأخرى: عدم كون الجائي به فاسقاً.

ووجوب التبين حيث عُلق على إتيان الفاسق به ينتفي بانتفائه، فتكون القضية الشرطية ذات مفهوم؛ لكون تعليق الحكم على الشرط شرعياً لا عقلياً.

الثاني: أن يكون الموضوع هو «الجائي بالنبأ»، فكأنه قيل: «الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً وجب التبين عن خبره»، ومفهومه: «إن لم يكن فاسقاً فلا يجب التبين عنه».

الثالث: أن يكون الموضوع هو: «نبأ الفاسق» كما هو المشهور، فكأنه قيل: «إن جاءكم نبأ الفاسق فتبينوا»، ومفهومه: «إن لم يجئكم نبأ الفاسق فلا تبينوا»، ثم مجيء الخبر عبارة أخرى عن الإخبار لا أنه شيء آخر غير النبأ، فمعنى الآية الشريفة حينئذ: «إن أخبركم فاسق فتبينوا»، ومفهومه: «إن لم يخبركم فاسق فلا تبينوا».

تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبا الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفائه عند انتفائه.

ولا يخفى: أنه على هذا التقرير لا يرد^(١): أن الشرط في القضية لبيان تحقق

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مفهوم للشرط على الاحتمال الثالث؛ لأن القضية الشرطية - على هذا الاحتمال - مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فيكون انتفاء وجوب التبين لأجل انتفاء موضوعه وهو مجيء الفاسق بنبا. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات: فالظاهر من هذه الاحتمالات: هو الاحتمال الثالث - وهو الاحتمال الأخير - وذلك لأن وقوع مجيء الفاسق موقع الفرض والتقدير فهو المعلق عليه لوقوعه تلو أداة الشرط.

وعليه: فتكون القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، نظير «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، و«إن أعطاك زيد درهماً فتصدق به».

وأما على الاحتمال الأول - وهو مختار المصنف - فالقضية الشرطية ذات مفهوم، ولا يرد عليه ما قيل من أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع.

(١) وجه عدم الورد: إن الموضوع - بناءً على هذا التقرير - هو النبا بما هو نبا، وهو باق بعد انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق؛ لا إنه النبا الذي جاء به الفاسق حتى يكون الشرط - أعني: مجيء الفاسق - جزء الموضوع ومحققاً له لينتفي الموضوع بانتفائه، ولا يثبت له مفهوم، أو يكون مفهومه قضية سالبة بانتفاء الموضوع. كما أشار إليه بقوله: «فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع»، يعني: بعد أن كان الشرط مسوقاً لبيان الموضوع، فلا يبقى للآية دلالة على المفهوم؛ لأن المفهوم عبارة عن نفي المحمول - هو الحكم - عن الموضوع المذكور في القضية إذا لم يتحقق الشرط مثلاً، كنفى وجوب الإكرام عن زيد عند عدم تحقق الشرط - وهو المجيء - في قولنا: «إن جاء زيد وجب إكرامه»، الراجع على قولنا: «زيد واجب الإكرام إن جاء»، فإن مفهومه «زيد غير واجب الإكرام إن لم يجيء».

وعلى هذا: فالآية المباركة لا تدل على المفهوم؛ لأن الموضوع فيها خصوص نبا الفاسق على الاحتمال الثالث - وهو منتف - لا طبيعة النبا حتى يكون باقياً لتدل القضية الشرطية على المفهوم كما هو مختار المصنف.

الموضوع، فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع. فافهم^(١).
نعم^(٢)؛ لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به: كانت^(٣) القضية
الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.
مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة^(٤) لذلك؛ إلا إنها ظاهرة في
انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي^(٥) انتفاء

(١) لعله إشارة إلى أنه لو فرض كون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع تعين أن لا
يكون له مفهوم؛ لا الترديد بينه وبين أن يكون له مفهوم، وهو قضية سالبة بانتفاء
الموضوع؛ لعدم انطباق ضابط المفهوم على السالبة بانتفاء الموضوع كما عرفت.
(٢) استدراك على قوله: «لا يرد». وحاصله: - على في «منتهى الدراية، ج ٤،
ص ٤٤٤» - أنه بناء على كون شرط وجوب التبين مؤلفاً من النبأ ومجيء الفاسق به - كما
عليه شيخنا الأعظم - يرد إشكال كون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وأن مفهومه
سالبة بانتفاء الموضوع، فلا يصلح للاستدلال بمفهومه على حجية خبر العادل؛ لأنه نظير:
«إن رزقت ولداً فاختنه» حيث إن عدم وجوب الختان لأجل عدم موضوعه - وهو الولد -
فبناء على تقرير الشيخ «قدس سره» من تركيب موضوع وجوب التبين من النبأ، ومجيء
الفاسق به يكون الموضوع النبأ الذي جاء به الفاسق؛ لا مطلق النبأ حتى لا يجب التبين فيما
إذا جاء به العادل، فإذا انتفى أحد جزأي الموضوع - وهو مجيء الفاسق به - انتفى الموضوع
رأساً، فلا ينعقد للقضية مفهوم؛ لأنها حينئذ: من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لانتهاء
المركب بانتفاء أحد جزئيه، فعدم وجوب التبين يكون لعدم بقاء موضوعه.
(٣) جواب «لو كان».

(٤) يعني: مسوقة لبيان تحقق الموضوع. كما يقول الشيخ الأنصاري «قدس سره»؛
«إلا إنها» مع ذلك تفيد حجية خبر العادل بالمفهوم، فالغرض من هذا الكلام: إثبات
المطلوب - أعني: حجية خبر العادل - حتى بناء على كون الشرط محققاً للموضوع، بأن
يقال: إن الشرط في القضية المسوقة لتحقيق الموضوع يستفاد منه التعليق والانحصار، وإن
الموضوع المنحصر لوجوب التبين هو نبأ الفاسق، فينتفي عند انتفائه ووجود موضوع آخر
وهو نبأ العادل، فإن القضية الشرطية في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ﴾ ظاهرة في انحصار
موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق. ومعنى ذلك أنه ليس مجال للتبين
إذا انتفى هذا الموضوع، ووجود موضوع آخر الذي هو نبأ العادل.

(٥) أي: فيقتضي انحصار السبب - وهو الفسق - «انتفاء وجوب التبين عند
انتفائه... الخ».

وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر^(١).

ولكنه يشكل^(٢): بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم؛ لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم.

(١) لعله إشارة إلى أن الظاهر من القضية التي سيقى لبيان تحقق الموضوع هو: كون الغرض بيان الموضوع فقط، فتكون القضية الشرطية التي سيقى لبيان تحقق الموضوع حينئذ بمنزلة الجملة اللقبية في عدم دلالتها على الانحصار أصلاً.

ويمكن أن يكون إشارة إلى عدم انطباق ضابط المفهوم على القضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع؛ لأن المفهوم هو نقيض المنطوق، فلا بد أن يكون الجزاء ونقيضه ثابتين لنفس الموضوع المذكور في المنطوق، فلو كان نقيض الجزاء ثابتاً لغير الموضوع المذكور في المنطوق لم يكن ذلك من المفهوم.

(٢) مجمل الكلام في الإشكال قبل التفصيل: أن المفهوم في الآية الشريفة على تقدير ثبوته وإن كان دالاً على حجية خبر العادل الغير المفيد للعلم؛ إلا إنه معارض لعموم التعليل - أعني: قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ - فإن مقتضى عموم التعليل عدم حجية الخبر، الذي لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به ولو كان المخبر عادلاً؛ لأن الجهالة بمعنى: عدم العلم بالواقع مشترك بين خبري العادل والفاسق، ومن المعلوم: أن عموم التعليل يُقدم على المفهوم؛ لكونه أقوى منه وآياً عن التخصيص وكونه منطوقاً لا مفهوماً.

وأما تفصيل الكلام فيه: فيتوقف على مقدمة وهي: أن الحكم إذا كان معللاً بعلة: كان يدور مدارها وجوداً وعدمًا، فالعلة قد تعمم، كما أنها قد تخصص، ففي مثل قول الطبيب للمريض: «لا تأكل الرمان لأنه حامض» تعمم العلة، وتشمل غير الرمان، فلا يجوز أكل كل حامض رماناً كان أو غيره، وتخصص: فيخرج الرمان الحلو، فهذه العلة كانت تخصص فيخرج الرمان الحلو، وتعمم فيدخل الحامض من غيره.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الله تعالى قد حكم في صدر الآية المباركة بوجوب التبين في خبر الفاسق، ثم علله باحتمال الوقوع في الندم، وهذا التعليل يجري في خبر العادل الغير المفيد للعلم، فيقتضي وجوب التبين فيه كخبر الفاسق، لما عرفت من: أن الحكم يدور مدار علته سعة وضيقاً، فالحكم بوجوب التبين يجري في خبر العادل لوجود علته فيه، فلا يكون حجة، والمفهوم الدال على الحجية يكون معارضاً مع عموم التعليل،

ولا يخفى: أن الإشكال إنما يمتني على كون الجهالة^(١) بمعنى عدم العلم، مع أن

فيقدم عموم التعليل على المفهوم؛ لأن دلالة على عدم الحجية يكون بالمنطوق، ومن
المعلوم: أن المنطوق أقوى من المفهوم فيقدم عليه.

قوله: «لأن التعليل بإصابة القوم...» الخ تعليل لقوله: «يشكل»، وتقريب للإشكال،
وقد عرفت توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(١) غرض المصنف من هذا الكلام: هو دفع الإشكال المذكور، وإثبات المفهوم
للآية، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الجهالة تارة: تكون بمعنى الجهل
المقابل للعلم، وأخرى: تكون بمعنى السفاهة التي هي عبارة عن فعل ما لا ينبغي صدوره
من العاقل.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مبنى الإشكال المذكور على أن تكون الجهالة
المذكورة في الآية بمعنى: عدم العلم كما هو مقتضى مادة الاشتقاق لغة كالجهل؛ إذ
يكون عدم العلم مشتركاً بين خبر العادل والفاسق. وأما إذا كانت بمعنى السفاهة: فلا
يرد الإشكال؛ لاختصاص التعليل حينئذٍ بخبر الفاسق؛ لأنه الذي يكون الاعتماد عليه
بدون تبين عملاً سفهياً؛ لاحتمال تعمد الكذب، وهذا بخلاف خبر العادل: فإن
الاعتماد عليه لا يكون سفهياً؛ لعدم احتمال تعمد الكذب؛ بل نعلم بعدم تعمد له،
فالركون إليه بلا تبين لا يكون سفهياً.

وكيف كان؛ فالجهالة في الآية وإن كانت ظاهرة بمعنى: عدم العلم؛ لأنها من الجهل
المقابل للعلم إلا إنها في الآية لم تكن بمعنى الجهل؛ بل تكون بمعنى: السفاهة، وهي فعل
ما لا يجوز فعله عند العقلاء، فالجهالة حقيقة عرفاً في السفاهة، ومن المعلوم: تقدم المعنى
العرفي على اللغوي عند الدوران بينهما، والشاهد على كون المراد من الجهالة السفاهة
هو: قوله تعالى: ﴿فَتَضَبُّحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾؛ لأن الوقوع في الندم إنما يكون في
العمل عن سفاهة لا في العمل عن جهل، فإن أعمال الناس يومياً يكون أكثرها عن
جهل ولا ندامة فيها، فالتعليل لا يشمل خبر العادل؛ لأن العمل بخبره ليس عن سفاهة،
فيرتفع التعارض بين المفهوم والتعليل.

فالمحصل: أن مرجع مفاد الآية إلى أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين يكون من
أفعال السفهاء، فيجب التبين فيه؛ لكلا يكون العمل به عن سفاهة، فيكون المفهوم: أن
العمل بخبر العادل لا يعد عند العقلاء عملاً عن السفاهة؛ وإن لم يتبين أصلاً، فيكون
حجة من دون التبين بمقتضى المفهوم.

دعوى أنها^(١) بمعنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة. ثم إنه لو سُلمت تامة دلالة الآية على حجية خبر العدل^(٢): ربما أشكل شمول مثلها^(٣) للروايات الحاكية لقول الإمام «عليه السلام» بواسطة^(٤) أو وسائط، فإنه

(١) أي: مع أن دعوى أن الجهالة بمعنى السفاهة غير بعيدة.

(٢) أي: بناءً على ما هو مختار المصنف «قدس سره» من أن موضوع وجوب التبين هو نفس النبأ - لا نبأ الفاسق - حتى يصح الاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر العادل.

(٣) أي: مثل آية النبأ من أدلة حجية خبر الواحد، وهذا إشكال آخر على الاستدلال بجميع أدلة حجية خبر الواحد، من دون اختصاص له بآية النبأ، وقد أشار إلى عدم اختصاص هذا الإشكال بآية النبأ بقوله: «مثلها».

(٤) إشارة إلى مورد الإشكال.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي إن الخبر على قسمين:

١ - بلا واسطة، كما إذا أخبر الصفار عن الإمام العسكري «عليه السلام» أنه قال بوجوب نفقة الزوجة على الزوج.

٢ - بواسطة، من دون فرق بين الوسطة الواحدة أو الوسائط المتعددة، كما أخبر محمد بن مسلم بأن زرارة روى عن الإمام الصادق «عليه السلام» حرمة لحم أرنب مثلاً، ومثال الوسائط كما إذا أخبر الشيخ الطوسي عن الشيخ المفيد، وهو أخبر عن الشيخ الصدوق، وهو يروي عن الصفار، والصفار عن المعصوم «عليه السلام» يروي بوجوب نفقة الزوجة على الزوج.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقصود من حجية خبر الواحد هو إثبات السنة بالأخبار التي وصلت إلينا عن الأئمة المعصومين «عليهم السلام» بواسطة أو وسائط؛ كالأخبار المتداولة بيننا، فإنها أخبار عن الحكم الصادر عن الإمام «عليه السلام» بوسائط عديدة.

وكيف كان؛ فيمكن تقرير الإشكال على الخبر مع الوسطة بوجوه، قد ذكرها الشيخ الأنصاري في الرسائل فراجع «دروس في الرسائل، ج ٢، ص ٤٢ - ٤٣».

وقد أشار المصنف إلى وجهين منها، وهما لزوم اتحاد الحكم والموضوع، وكون الحكم مثبتاً لموضوعه.

وتوضيح الوجه الأول يتوقف على مقدمة وهي: أن قصارى مفاد أدلة الحجية على

كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به

اختلافها هو: قضية واحدة، وهي «صدق العادل»، ثم هذه القضية تنحل إلى حكم وهو: الوجوب، وموضوع وهو: تصديق العادل، ولا إشكال فيما إذا كان خبر العادل بلا واسطة، ويترتب عليه أثر شرعي؛ إذ معنى وجوب التصديق هو: ترتب الأثر الشرعي الثابت في المرتبة السابقة عن هذا الحكم على المخبر به بخبر العادل؛ إذ لو لم يكن له أثر شرعي كذلك كانت حجيته لغواً، فإذا أخبر العادل مثلاً بعدالة زيد يترتب على المخبر به وهو عدالة زيد الأثر الشرعي، الثابت قبل الإخبار بالعدالة، وهو جواز الاقتداء به، وصحة الطلاق عنده، فوجوب تصديق العادل في إخباره عن عدالة زيد لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي الثابت شرعاً، مع قطع النظر عن الحكم بوجود التصديق؛ كما في المثال المذكور.

وحيثئذ: فوجوب التصديق المستفاد من دليل حجية الخبر حكم والمخبر به وهو عدالة زيد موضوع، وجواز الاقتداء أو الطلاق عنده أثر شرعي، فلا يرد عليه إشكال أصلاً؛ إذ لا يلزم اتحاد الحكم مع الأثر، ولا اتحاد الحكم والموضوع. إذ في المثال المذكور: وجوب التصديق المستفاد من دليل حجية الخبر حكم، والمخبر به وهو عدالة زيد، وأثره الشرعي وهو جواز الاقتداء به موضوع، ومن المعلوم: لزوم تغاير كل حكم مع موضوعه، وعدم إمكان اتحادهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا لم يكن في مورد أثر شرعي للمخبر إلا نفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجية الخبر - كما هو الحال في الخبر إذا كان مع واسطة أو وسائط - لم يمكن ترتيب هذا الأثر على وجوب تصديق المخبر؛ لأنه يلزم اتحاد الحكم والموضوع؛ إذ يلزم أن يكون وجوب التصديق بلحاظ وجوب التصديق، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع، مع أنه يعتبر تغايرهما كما عرفت.

وكيف كان؛ فيلزم اتحاد الحكم والموضوع فيما إذا كان الخبر مع الوسائط أو الوسائط، وذلك إذا أخبر الشيخ عن المفيد، والمفيد عن الصدوق، والصدوق عن الصفار، والصفار عن الإمام «عليه السلام» لم يترتب على المخبر به أعني: إخبار المفيد سوى وجوب التصديق؛ لأن نفس السنة - وهو قول الإمام «عليه السلام» - أثر للخبر الأخير الذي يكون بلا واسطة وهو خبر الصفار مثلاً، وحيثئذ: فوجوب تصديق خبر الشيخ بمقتضى أدلة الحجية حكم، ونفس خبر الشيخ والمخبر به وهو خبر المفيد وأثره الشرعي - وهو وجوب تصديقه - موضوع؛ إذ المفروض: وجوب تصديق خبر المفيد أيضاً بمقتضى

أدلة الحجية، وأنه لا أثر لوجوب تصديق الشيخ سوى تصديق المفيد، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع؛ إذ موضوع الحكم هو: تصديق العادل المقيد بكونه بلحاظ أثر، وهو ليس إلا وجوب التصديق، فيلزم ما ذكرنا من اتحاد الحكم والموضوع وهو باطل؛ بل محال؛ لكونه مستلزماً لتقدم الحكم على الموضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه. هذا تمام الكلام في الإشكال الأول.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال...» الخ، وهو لزوم إيجاد الموضوع بالحكم مع أنه لا بد من وجود الموضوع قبل الحكم؛ لكلا يلزم تقدم الحكم على الموضوع.

توضيح ذلك من طريق الاستدلال بالقياس الاستثنائي بأن يقال: لو شمل دليل الحجية - أي: صدق العادل - الواسطة لزم تقدم الحكم على موضوعه، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن خبر المفيد في المثال المذكور يتحقق بسبب وجوب تصديق خبر الشيخ عن المفيد، ثم يصير خبر المفيد عن الصدوق موضوعاً لوجوب التصديق بعد تحققه به، فيكون الحكم سبباً ومحققاً لموضوعه، فيلزم كونه متقدماً على الموضوع، حتى يكون سبباً لتحقيقه وهو نفس تقدم الحكم على الموضوع، وهو تالي باطل، وبطلانه لا يحتاج إلى بيان، إذ الحكم يجب أن يكون متأخراً عن الموضوع تأخر المعلول عن علته، فيكون تقدمه على الموضوع مستلزماً لتقدم الشيء على نفسه وهو محال باطل.

وهناك وجه ثالث، وهو: لزوم اتحاد الحكم والأثر؛ إذا لو شمل دليل الحجية خبر الشيخ عن المفيد لكان معناه: وجوب ترتب الأثر على ما أخبر به الشيخ وهو خبر المفيد، والمفروض: أنه ليس هناك أثر سوى وجوب تصديق المفيد، فيلزم اتحاد الحكم والأثر وهو باطل؛ لما عرفت من أن الأثر الشرعي يجب أن يكون موجوداً قبل الحكم بوجوب التصديق؛ ليكون الحكم لأجل ذلك الأثر، وليس هناك أثر شرعي في سلسلة الرواة؛ إلا للخبر الأخير وهو خبر الصفار عن الإمام «عليه السلام» بوجوب شيء أو حرمة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى «الدراية».

قوله: «بواسطة» خطأ، والصواب أن يقال: «بواسطتين أو وسائط»؛ وذلك لأن مناط الإشكال في أخبار الوسائط، وهو عدم الأثر الذي هو موضوع دليل الاعتبار - مفقود في خبر الواسطة كزرارة الراوي عن الإمام «عليه السلام»؛ لأنه إذا نقل زرارة كلامه «عليه

من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما^(١) كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؟ لأنه^(٢) وإن كان أثراً شرعياً لهما، إلا إنه^(٣) بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم^(٤)؛ لو أنشئ هذا الحكم ثانياً؛ فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه

السلام» للصفار مثلاً، فيكون لخبر زرارة أثر شرعي، وهو قول الإمام «عليه السلام»، فيشملة دليل اعتبار خبر الواحد بلا تكلف، كسائر الموضوعات ذوات الآثار. إلا أن يقال: إن المراد هو الوساطة بين الراوي عن الإمام «عليه السلام» وبيننا؛ لا بينه «عليه السلام» وبيننا.

(١) متعلق بالحكم في قوله: «كيف يمكن الحكم؟» أي: كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفس هذا الوجوب في مورد يكون المخبر به خبر العدل أو عدالة الراوي؟

وبعبارة أخرى: إذا كان المخبر به خبر عدل كالمفيد، أو عدالة مخبر، فلا يمكن ترتيب هذا الأثر عليه، بمعنى: الحكم بوجوب تصديق هذا الخبر - الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق الخبر - وذلك كخبر الصدوق الثابت بقول المفيد للشيخ، حيث قال الشيخ: «حدثني المفيد»، فإن المخبر به هو قول المفيد: «حدثني الصدوق»، وهذا خبر عدل لا أثر له إلا وجوب التصديق الثابت، هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق المخبر وهو الشيخ «قدس سره».

«أو عدالة المخبر»، كما إذا أخبر معلوم العدالة بعدالة بعض المؤرخين كصاحب ناسخ التواريخ، أو أبي مخنف أو نحوهما، فإن عدالة أمثالهما لا أثر لها إلا وجوب التصديق والبناء على صدقهم في نقلهم.

(٢) أي: لأن وجوب تصديق خبر العدل وإن كان أثراً شرعياً لخبر العدل وعدالة المخبر، إلا إنه ثابت بنفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل.

(٣) أي: إلا إن وجوب التصديق ثابت بسبب نفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل، المستفاد من أدلة الحجية.

والمتحصل: أنه يلزم أن يكون وجوب التصديق موضوعاً وحكماً، وهذا هو معنى اتحاد الحكم والموضوع.

(٤) استدراك على لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

وحاصل الاستدراك: أن محذور وحدة الحكم والموضوع يندفع فيما إذا تعدد

صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر.

الإنشاء، حيث إن وجوب التصديق الذي أنشئ أولاً يصير موضوعاً للوجوب المنشأ ثانياً، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع. نعم، يلزم اتحادهما نوعاً وهو غير قاذح. ولإثبات اختلاف الحكم عن الموضوع ثلاثة طرق:

١ - بالقضية الخارجية: بأن يكون «صدق العادل» قضية خارجية، بتقريب: أنه ينشأ وجوب التصديق لخبر الشيخ، حيث قال: «حدثني المفيد»، فيقال: «صدق العادل» أعني: الشيخ، ثم ينشأ وجوب التصديق لخبر المفيد عن الصدوق، فيقال: «صدق العادل» أعني: المفيد، ثم ينشأ وجوب التصديق لخبر الصدوق فيقال: «صدق العادل» أعني: الصدوق إلى آخر السلسلة، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع لتعدد كل منهما؛ إذ كل حكم لاحق يكون أثراً وموضوعاً للحكم السابق؛ لأن الحكم السابق إنما هو بلحاظ الحكم اللاحق، فوجوب تصديق خبر الشيخ إنما هو بلحاظ ترتب وجوب التصديق على ما هو المخبر به بخبره، وهو خبر المفيد. وهكذا.

٢ - بالقضية الحقيقية: بأن يكون «صدق العادل» قضية حقيقية، بتقريب: أن الموضوع في القضية الحقيقية هو مفروض الوجود في طول الزمان، فمعنى «صدق العادل» «كلما وجد خبر وكان مخبره عادلاً وجب تصديقه»، فينحل الحكم - وهو: وجوب التصديق - إلى أحكام متعددة بمقدار تعدد موضوعاتها، فهناك وجوبات متعددة بعدد الأخبار وهي الوسائط، فيثبت بوجوب تصديق الشيخ ما أخبره المفيد، فيصير خبر المفيد موضوعاً لوجوب التصديق، ويثبت بوجوب تصديق المفيد ما أخبره الصدوق، فيصير خبر الصدوق موضوعاً لوجوب التصديق. وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول المعصوم «عليه السلام»، حيث يترتب الحكم الشرعي على وجوب تصديق الخبر الأخير، وهو خبر الصفار عن الإمام «عليه السلام».

٣ - بالقضية الطبيعية: بأن يكون «صدق العادل» قضية طبيعية؛ بأن يكون الملحوظ في كل من الموضوع والأثر هو الطبيعة أعني طبيعة الأثر وطبيعة الخبر، فيكون الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق هو طبيعة الأثر المتقدمة رتبة على الوجوب المدلول عليه بأدلة الحجية ومنها: آية النبأ. فإذا صارت الطبيعة موضوع الأثر سرى حكمها - وهو موضوعيتها للحكم بوجوب التصديق - إلى أفرادها التي منها نفس وجوب التصديق، فليس الملحوظ موضوعاً فرد الطبيعة - أعني: نفس وجوب التصديق - حتى يتحد

الموضوع والحكم، فالمتقدم هو الطبيعة، والمتأخر هو الفرد.
فقضية «صدق العادل» نظير «كل خبري صادق»، فإن هذه القضية طبيعية شاملة
لنفس هذه الجملة أيضاً؛ إذ المراد بـ «كل خبري» طبيعة الخبر، ومن المعلوم: شمولها
لنفس هذه القضية كشمولها لسائر إخباراته.

والحاصل: أن إشكال اتحاد الحكم والموضوع إنما يلزم إذا جعل «صدق العادل» قضية
خارجية واحدة، ترتب الحكم الواحد فيها على خصوص أفراد الموضوع الموجودة في
الخارج فعلاً بلحاظ نفس ذلك الحكم.

وأما إذا جعل قضية حقيقية: ترتب الحكم فيها على طبيعة الموضوع - ومنها يسري
إلى أفرادها الخارجية المحققة أو المقدرة - فلا يلزم الإشكال المذكور. هذا ما أشار إليه
بقوله: «ويمكن الذب عن الإشكال». الصواب أن يقال: ويمكن دفع الإشكال؛ لأن
الذب عن الشيء هو حفظه والدفع عنه؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٤٥٨».
بقي الكلام في الجواب عن إشكال كون الحكم مثبتاً ومحققاً لموضوعه.

توضيح ذلك بعد مقدمة: وهي أن ثبوت الحكم لفرد من العام تارةً: يكون واسطة في
الثبوت لفرد آخر منه، وأخرى: يكون واسطة في الإثبات.

والأول: مثل قول القائل بعد إخباره بألف خبر: «كل خبري صادق»، فيشمل هذا
الخبر كل ما أخبره قبله، ولا يشمل نفسه؛ لأن الحكم فيه وهو «صادق» يكون واسطة
في الثبوت لهذا الخبر، أي: يكون علة له؛ إذ الخبر المركب من الموضوع والمحمول لا
يتحقق إلا بهما معاً؛ لا بالموضوع فقط، فلا بد من ضم المحمول وهو «صادق»، فيلزم من
شموله نفسه تقدم الشيء على نفسه.

الثاني: ما إذا كان الحكم لبعض الأفراد واسطة في الإثبات لفرد آخر - كما نحن
فيه، حيث يكون ثبوت الحكم لخبر الشيخ سبباً للعلم بفردية خبر المفيد - لكان شاملاً
لفرد آخر أيضاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن ثبوت الحكم - أعني: وجوب التصديق - لخبر
الشيخ يكون سبباً للعلم بفردية خبر المفيد من دون أن يكون سبباً لفرديته وتحققه في
الواقع، ويكون الواسطة في الإثبات لا في الثبوت، فلا يلزم من شمول الحكم خبر المفيد
محذور إيجاد الموضوع بالحكم؛ إذ خبر المفيد يكون ثابتاً في الواقع، مع قطع النظر عن
الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ، فيكون الموضوع - وهو خبر المفيد - ثابتاً في الواقع

ويمكن الذب^(١) عن الإشكال: بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر؛ بل بلحاظ أفرادها، والإلا^(٢) فالحكم بوجود التصديق يسري إليه سراية^(٣) حكم الطبيعة إلى أفرادها^(٤)، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع. هذا مضافاً إلى القطع^(٥) بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر - أي:

قبل الحكم، فلا يلزم كون الحكم مثبتاً للموضوع.

قوله: «فتدبر» لعله إشارة إلى أن الإشكال إنما هو في الإنشاء الأول؛ إذ لا مصحح له بعد فرض عدم أثر للخبر إلا نفس وجوب التصديق الجائي من قبل مثل الآية؛ وإلا فلو فرض صحته فلا مانع من شمول الوجوب الثاني له، وبه يندفع إشكال تولد الموضوع من الحكم بالنسبة إلى خبر الواسطة والخبر الحاكي عنه، ضرورة: أن وجوب تصديق خبر الشيخ حينئذ غير وجوب تصديق الخبر المحكي به، فلا يلزم الاتحاد؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٤٥٨».

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا جواب عن إشكال لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

وحاصل ما أجاب به عنه: أن الأثر الشرعي الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق ومصححاً له إن كان مصاديق الأثر وأفرادها، توجه الإشكال المذكور؛ إذ لا يمكن أن يكون وجوب التصديق بلحاظ نفسه؛ لأن هذا الوجوب الشخصي الملحوظ موضوعاً لا يتأتى إلا من قبل نفسه، فكيف يمكن أن يؤخذ هذا الوجوب موضوعاً وحكماً لنفسه؟ وإن كان هو طبيعة الأثر فلا يرد الإشكال كما عرفت توضيح ذلك.

(٢) أي: وإن لم يكن الحكم بوجود التصديق بلحاظ أفراد الأثر - بل كان بلحاظ الطبيعة - لم يلزم إشكال اتحاد الحكم والموضوع.

(٣) مفعول مطلق نوعي لقوله: يسري، وضمير «إليه» راجع على الأثر المراد به الحكم بوجود التصديق، وحاصله: أنه يسري حكم طبيعة وجوب التصديق إلى أفراد وجوب التصديق سراية حكم الطبيعة إلى أفرادها، يعني: أن كل فرد من أفراد وجوب التصديق يصير موضوعاً لوجوب تصديق العادل؛ لسراية حكم الطبيعة - وهو الموضوعية - إلى أفرادها، وهي الآثار التي يكون وجوب التصديق منها.

(٤) الأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى «الطبيعة».

(٥) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الإشكال المذكور حسب ما هو

ظاهر كلام المصنف.

وجوب التصديق - بعد تحققه^(١) بهذا الخطاب؛ وإن كان^(٢) لا يمكن أن يكرن ملحوظاً لأجل المحذور، وإلى عدم^(٣) القول بالفصل بينه^(٤) وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو^(٥) خبر العدل ولو^(٦) بنفس الحكم في الآية. فافهم^(٧).

وتوضيحه: أن المناط في شمول دليل الاعتبار للخبر هو كون الخبر ذا أثر شرعي، من دون تفاوت بين كون ذلك الأثر وجوب التصديق أو غيره، غاية الأمر: أن دليل الاعتبار لا يشمل الأثر الأول - أعني: وجوب التصديق - لفظاً؛ للزوم محذور الاتحاد، ولكن يشمله مناطاً، ومن المناط يستكشف تعدد الإنشاء كاستكشافه من كون القضية طبيعية؛ كما هو مقتضى الوجه الأول، ومن المعلوم: أن المناط في شمول دليل اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا أثر شرعي.

(١) أي: بعد تحقق الأثر - وهو وجوب التصديق - بآية النبأ الدالة على اعتبار خبر العادل.
(٢) وإن كان لا يمكن أن يكون الأثر - وهو وجوب التصديق - ملحوظاً وشاملاً لوجوب التصديق لفظاً؛ لأجل محذور اتحاد الحكم والموضوع؛ ولكن يشمله مناطاً كما عرفت.

(٣) إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإشكال.

وحاصله: أنه لم يوجد قول بالفصل بين وجوب التصديق وبين غيره من الآثار في وجوب ترتيبه على خبر العادل، فيجب ترتيب كل أثر شرعي على خبره؛ وإن كان هو وجوب تصديقه.

(٤) أي: بين الأثر المذكور - وهو وجوب التصديق - وبين سائر الآثار؛ كجواز الائتمام وتحمل الشهادة وقبولها عند أدائها، وغيرها من آثار العدالة.

(٥) أي: الموضوع الذي صار أثره الشرعي وجوب التصديق هو خبر العدل.

(٦) قيد لـ «صار أثره»، أي: لو كانت صيرورة أثره الشرعي وجوب التصديق بسبب نفس وجوب التصديق، المستفاد من الآية الشريفة، فوجوب التصديق الذي صار موضوعاً يكون نظير جواز الائتمام بالعادل في موضوعيته؛ لوجوب تصديق العادل الذي أخبر بعدالة زيد، ولا فرق في وجوب ترتيب هذه الآثار بين أثر وأثر آخر.

(٧) لعله إشارة إلى أن عدم القول بالفصل راجع على الإجماع، والإجماع، غير حجة في المقام؛ لاحتمال كون مدركه أحد الوجهين المتقدمين أو العلم به، فلا يكون دليلاً على حدة.

ولا يخفى: أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك^(١) للإشكال^(٢) في خصوص الوسائط^(٣) من الأخبار؛ كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً، بأنه^(٤) لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد. فكيف^(٥) يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له

وبعبارة أخرى: أن الإجماع إذا كان مدركياً لا يكون حجة. أو إشارة إلى أن أدلة الحجية أعني: «صدق العادل» يدل على وجوب ترتيب الأثر الشرعي، الثابت للمخبر به الواقعي قبل هذا الأثر، أعني: وجوب تصديق العادل لا ترتيب هذا الأثر.

(١) أي: بما ذكر من الوجوه الثلاثة المتقدمة في دفع الإشكال.

(٢) «للإشكال» متعلق بقوله «لا مجال».

(٣) يعني: - بعد دفع الإشكال المذكور عن الأخبار الواسطة بجميع مراتبها - لا مجال لإيراده على خصوص الوسائط، دون مبدأ سلسلة السند ومنتهاها؛ بأن يقال: إن الإشكال لا يرد على مبدأ السلسلة كالشيخ الطوسي «قدس سره»؛ لأنه يخبرنا عن حسن، ولا على منتهاها كالصفار لترتب الأثر الشرعي - وهو حكم الإمام «عليه السلام» - عليه؛ بل يرد على ما بين المبدأ والمنتهي، فهو مختص بالوسائط، وهم ما بين من روى عن الإمام «عليه السلام» كالصفار مثلاً، وبين الشيخ الطوسي «قدس سره»، فإن ثبوت خبر المفيد وغيره إنما هو بالتعبد - أي بوجوب تصديق خبر الشيخ - فيتحد الحكم والموضوع، كما أنه لا أثر له غير وجوب التصديق الآتي من قبل الآية الشريفة.

(٤) متعلق بـ «للإشكال» وبيان له، وضميره راجع على خبر الصفار.

وحاصل الإشكال: أن أدلة الحجية - كآية ونحوها - لا تشمل الخبر مع الواسطة؛ إذ بوجوب تصديق الشيخ المستفاد من «صدق العادل» - المدلول عليه بآية النبأ - يثبت «حدثني المفيد» تعبداً، فهذه الجملة - أعني: «حدثني المفيد» قد تولدت من «صدق العادل»، فهي متأخرة عنه، فلا يمكن أن يشملها «صدق العادل»؛ لأن مقتضى شموله لها ترتيبه عليها، وهو يقتضي تقدمها عليه؛ لأنها تكون بمنزلة الموضوع للحكم المستفاد من «صدق العادل»، والموضوع مقدم رتبة على الحكم، فلو شمل «صدق العادل» المستفاد من الآية الأخبار الواسطة لزم تقدم الحكم على الموضوع، ومن المعلوم: استحالته؛ لتأخر الحكم عن الموضوع رتبة.

(٥) هذا هو منشأ الإشكال، وهو استحالة تولد الموضوع - أعني نفس خبر العدل كخبر المفيد - من الحكم، أعني: وجوب التصديق، فالإشكال حينئذ يكون من جهة

أيضاً^(١)، وذلك^(٢) لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقةً بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت: من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو^(٣) القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً^(٤)؛ وإن لم يشمل لفظاً، أو لعدم القول بالفصل^(٥)، فتأمل جيداً.

ومنها: آية النفر، قال الله «تبارك وتعالى»: ﴿قَلِيلًا نَّفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

عَلِيَّةُ الْحُكْمِ لَوْجُودِ الْمَوْضُوعِ وَلَوْ تَعْبُدًا، وما يتولد منه الموضوع كيف يكون حكماً له؟ وبعبارة أخرى: كيف يكون «صدق العادل» حكماً لما يتولد هو منه وهو «حدثني المفيد»؟

(١) يعني: ككونه محققاً لموضوعيته، وبتعبير آخر: وجوب التصديق - الذي يحقق خبرية خبر الصفار مثلاً ويجعله موضوعاً - لا يمكن أن يكون بنفسه حكماً له أيضاً، وحق العبارة أن تكون هكذا: «المحقق لخبر الصفار مثلاً حكماً له تعبداً أيضاً».

(٢) تعليل لقوله: «لا مجال»، ودفع للإشكال المزبور على خصوص الوسائط وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٤٦٤ - أن ما تقدم من الوجوه الثلاثة في الجواب عن الإشكال المزبور جارٍ بعينه هنا؛ لأن منشأ الإشكال هو لحاظ أفراد الأثر موضوعاً لوجوب التصديق، دون ما إذا كان الملحوظ طبيعة الأثر، فإذا لوحظت طبيعة الأثر موضوعاً لم يرد الإشكال؛ لأن طبيعة الأثر لا تكون ناشئة من نفس الحكم بوجوب التصديق، حتى يلزم محذور اتحاد الحكم والموضوع.

كما أننا نقطع بعدم الفرق بين الآثار الأخرى المترتبة على ما أخبر به العادل، وبين هذا الأثر أعني: وجوب التصديق. هذا مضافاً إلى عدم القول بالفصل في ترتيب الآثار بين أثر وأثر آخر.

(٣) متعلق بقوله: «الحاكي». والمراد بالخبر هنا: «صدق العادل» المستفاد من آية النبأ.

(٤) أي: شمول الحكم في الآية للخبر الحاكي مناطاً؛ وإن لم يشمل الخبر الحاكي لفظاً كما هو مقتضى الوجه الثاني.

(٥) كما هو مقتضى الوجه الثالث. وحاصل عدم القول بالفصل: أنه كل من قال بحجبية أحدهما قال بحجبية الآخر، فالتفكيك بينهما بأن يكون الخبر بدون الوسطة حجة، والخبر مع الوسطة ليس حجة خرق للإجماع المركب.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان أمرين أحدهما: شأن نزول الآية. قال الطبرسي «قدس سره»: نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول الله «صلى الله عليه وآله» في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به، فظن أنهم هموا بقتله، فرجع إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله»، وقال: إنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب رسول الله «صلى الله عليه وآله» وهم أن يغزوهم، فنزلت الآية.

وثانيهما بيان محل النزاع في مفهوم الشرط فيقال: إن للشرط مفهوم إذا لم يكن مسوقاً لبيان تحقق الموضوع؛ بأن يكون الموضوع في القضية الشرطية باقياً عند انتفاء الشرط، مثل: «إن جاء ك زيد فأكرمه».

هذا بخلاف الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع مثل: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فلا مفهوم له، فمحل النزاع هو القسم الأول لا القسم الثاني.

٢ - تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر الواحد هو: أن يكون الموضوع هو النبا المفروض وجوده على نحو القضية الحقيقية، والشرط مجيء الفاسق به، والجزاء وجوب التبين، فلا يكون الشرط حينئذ مسوقاً لبيان تحقق الموضوع؛ إذ لا ينتفي الموضوع عند انتفاء الشرط. فلا يرد عليه ما قيل: من أن الشرط في هذه القضية الشرطية لبيان تحقق الموضوع.

هذا بخلاف ما إذا كان الموضوع هو نبا الفاسق كما هو المشهور، فلا مفهوم له لكونه مسوقاً لبيان تحقق الموضوع.

«فافهم» لعله إشارة إلى عدم صحة التردد بين عدم مفهوم للشرط - حين كونه لبيان تحقق الموضوع - وبين كون مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع؛ بل المتعين هو عدم المفهوم للشرط.

ويمكن أن يكون للشرط مفهوم حتى على فرض كونه مسوقاً لبيان تحقق الموضوع بأن يقال: إن وجوب التبين منحصر في خبر الفاسق، فينتفي عند وجود موضوع آخر وهو خبر العادل.

«فتدبر» لعله إشارة إلى أن الظاهر من القضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع هو: بيان الموضوع فقط، فتكون بمنزلة الجملة اللقبية في عدم دلالتها على المفهوم.

٣ - الإشكال على مفهوم آية النبأ: بعموم التعليل فيقال في تقريب الإشكال: إن المفهوم في الآية الشريفة على تقدير ثبوته وإن كان دالاً على حجية خبر الواحد الغير المفيد للعلم؛ إلا أنه معارض لعموم التعليل أعني: قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، فإن مقتضى عموم التعليل عدم حجية الخبر الذي لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به؛ ولو كان المخبر عادلاً؛ لأن الجهالة بمعنى: عدم العلم بالواقع مشترك بين خبري العادل والفاسق، وعموم التعليل يُقدم على المفهوم؛ لكونه أقوى منه لأجل كونه منطوقاً، والمنطوق أقوى من المفهوم.

وحاصل الجواب عن هذا الإشكال: هو أن مبنى الإشكال المذكور على أن تكون الجهالة بمعنى: عدم العلم بالواقع المشترك بين خبري العادل والفاسق، وأما إذا كانت الجهالة بمعنى السفاهة، وفعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل: فلا يرد الإشكال؛ لأن العمل بخبر العادل ليس عن سفاهة، فلا يجب التبين، فيكون حجة من دون التبين، والعمل بخبر الفاسق من دون التبين يكون عن سفاهة، فلا يجوز من دون التبين.

٤ - إشكال عدم شمول أدلة حجية أخبار الآحاد للروايات الحاكية لقول الإمام «عليه السلام» بواسطتين أو وسائط: بتقريب: أن قصارى مفاد أدلة الحجية على اختلافها هي قضية واحدة، وهي: «صدق العادل»، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع في الوسائط؛ إذ يلزم أن يكون وجوب التصديق بلحاظ وجوب التصديق، فإذا أخبر الشيخ عن المفيد، والمفيد عن الصدوق، والصدوق عن الصفار، والصفار عن الإمام «عليه السلام» لم يترتب على المخبر به بخبر الشيخ - وهو خبر المفيد - سوى وجوب التصديق؛ لأن قول الإمام وهو السنة أثر للخبر الأخير، وحينئذ: فوجوب تصديق خبر الشيخ بمقتضى «صدق العادل» حكم، ونفس خبر الشيخ والمخبر به - وهو خبر المفيد - وأثره الشرعي - وهو وجوب تصديقه - موضوع، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع، وهو باطل لكونه مستلزماً لتقدم الشيء على نفسه.

٥ - إشكال لزوم إيجاد الموضوع بالحكم: لأن خبر المفيد إنما يتحقق بوجوب تصديق خبر الشيخ، ثم يصير موضوعاً لوجوب التصديق، وليس هذا إلا إثبات الموضوع بالحكم.

والجواب عن كلا الإشكاليين حاصل بعد فرض «صدق العادل» قضية حقيقية، التي يكون موضوعها مقدر الوجود، فالحكم فيها ينحل إلى أحكام متعددة بمقدار عدد

طَائِفَةٌ ﴿٥﴾ الآية، وربما يُستدل بها^(١) من وجوه:

أحدها: إن كلمة «لعل» وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي، إلا إن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن

الوسائط، فهناك وجوبات متعددة، فمع تعدد كل من الحكم والموضوع لا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، ولا إيجاد الموضوع بالحكم.

وإن شئت فقل في الجواب عن الإشكال الثاني وهو إيجاد الموضوع بالحكم: بأن خبر الشيخ واسطة في الإثبات بالنسبة إلى خبر المفيد، يعني: سبب للعلم به ولا واسطة في الثبوت، أي: علة ثبوته ووجوده في الواقع؛ إذ خبر المفيد موجود في الواقع قبل الحكم. ٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بمفهوم آية النبأ على حجية خبر الواحد للإشكال عليه. وما ذكره المصنف من وجوه الجواب لا يتجاوز عن الفرض والتقدير.

في آية النفر

(١) أي: يستدل بآية النفر من وجوه.

والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على أمور:

منها: أن يكون المراد من النفر: النفر إلى طلب العلم، وتعلم الأحكام الشرعية؛ لا النفر إلى الجهاد.

ومنها: أن يكون المراد من الإنذار: إنذار كل واحد من النافرين قومه؛ لا إنذار مجموعهم - مجموع القوم - حتى يقال: إن إخبار المجموع للمجموع يفيد العلم، فيخرج عن محل الكلام.

ومنها: أن يكون المراد من الحذر: الحذر العملي لا مجرد الخوف النفساني، بمعنى: وجوب التحذر والعمل على كل شخص عقيب إنذار كل منذر، سواء حصل من قوله العلم أم لا، فيثبت حجية قول المنذر.

ومنها: أن يكون الحذر بالمعنى المذكور واجباً عند إنذار المنذر. وتحقق هذه الأمور غير الأمر الأخير واضح.

أما الأمر الأول: فقد صرح به بعض المفسرين، حيث قال: إن المراد بالنفر: هو النفر إلى طلب تعلم الأحكام الشرعية.

وأما الثاني: فلأن تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع، أي: تقسيم الأفراد على الأفراد، فمثلاً: إذا جاء أمر لألف رجل مسلم بقتل ألف رجل كافر: كان معناه أن كل رجل مسلم يقتل كافراً، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ أي: لينذر كل واحد من النافرين قومه، كما هو مقتضى العادة؛ لأن النافرين للتفقه بعد تعلم الأحكام لا يجتمعون عادة في محل واحد ليرشدوا الناس مجتمعين؛ بل يذهب كل واحد منهم إلى ما يخصه من البلد والوطن، ثم يرشد من حوله من الناس.

وأما الأمر الثالث: فلأن ظاهر الحذر: هو أخذ المأمّن من الهلكة والعقوبة، وهو العمل لا مجرد الخوف النفساني، فيكون المراد من الحذر: هو العمل، وإنما الكلام في الأمر الرابع، وهو إثبات وجوب الحذر، وقد أشار إليه بقوله: أحدها، ثانيها، ثالثها.

وحاصل الكلام في المقام: أن إثبات وجوب الحذر يمكن بأحد وجوه:
الوجه الأول: من جهة كلمة «لعل».

الوجه الثاني: من جهة لزوم لغوية وجوب الإنذار لولا وجوب الحذر.

الوجه الثالث: من جهة جعل الحذر غاية للواجب.

وأما توضيح الوجه الأول: فيتوقف على مقدمة وهي: إن كلمة «لعل» فيها قولان: الأول: - وهو المشهور - أنها حقيقة في إنشاء الترجي الحقيقي، الذي معناه: إظهار الرغبة في الشيء مع الجهل بمستقبله، وعدم القدرة عليه فعلاً، وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى.

الثاني: - وهو مختار المصنف - أنها حقيقة في الترجي الإيقاعي الإنشائي، غاية الأمر: الاختلاف في مرحلة الداعي بمعنى: أن الداعي قد يكون هو الترجي الحقيقي، وقد يكون هو محبوبة العمل.

وأما إذا وقعت كلمة «لعل» في كلامه تعالى: فيستحيل أن يكون الداعي هو الترجي الحقيقي، فلا بد من أن يكون الداعي هو المحبوبة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن كلمة «لعل» الواردة في آخر الآية في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحذَرُونَ﴾ لا يمكن أن يراد بها الترجي الحقيقي على كلا القولين؛ لما عرفت من: استحالة على الله تعالى، فيراد بها الدلالة على محبوبة العمل، فكلمة «لعل» حينئذ: تكون مستعملة بداعي محبوبة التحذر.

وإذا ثبتت محبوبة التحذر: ثبت وجوبه شرعاً وعقلاً.

يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبة التحذر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً؛ لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه عدم حسنه؛ بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها^(١): أنه لما وجب الإنذار لكونه غايةً للنفر الواجب، كما هو قضية (لولا) التحضيضية، وجب التحذر؛ وإلا لغي وجوبه.

«أما شرعاً»: فلإجماع المركب، فإن كل من قال بمحبوبيته قال بوجوبه؛ لأن الأمة بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلاً، وبين من يجوزه ويلتزم بوجوبه، فالقول بجواز العمل به ورجحانه دون وجوبه قول بالفصل وخرق للإجماع المركب.

«وأما عقلاً»: فلأنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه؛ لأنه إما أن يكون هناك مقتض للعقاب أو لا، فإن كان مقتض للعقاب: وجب الحذر وإلا لم يحسن أصلاً؛ بل لا يمكن الحذر بدون المقتضي أصلاً. وهذا التقريب مشترك بين من يذهب إلى أن «لعل» موضوعة للترجي الحقيقي، كما هو ظاهر المشهور، وبين من يذهب إلى أنها موضوعة للترجي الإيقاعي الإنشائي؛ إلا إن الداعي هنا هو مجرد المحبوبة وكيف كان؛ فالنتيجة هي وجوب الحذر بمعنى العمل بقول المنذر. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني: فلأن النفر واجب بمقتضى كلمة «لولا» التحضيضية، فإن التحضيض هو الطلب بعث وإزعاج؛ لأن حروف التحضيض - وهي لولا، لو ما، هلاً - إذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل والحث والترغيب عليه، وإذا دخلت على الماضي - كما في الآية - أفادت الذم والتوبيخ على تركه، ومن المعلوم: إنه لا يحسن الذم والتوبيخ على ترك شيء إلا أن يكون واجباً، فلا بد من أن يكون النفر واجباً لتوجه الذم على تركه، فإذا وجب النفر وجب الإنذار؛ لكونه غايةً للنفر الواجب.

وإذا وجب الإنذار وجب التحذر والقبول من المنذر؛ وإلا لغي وجوب الإنذار، فالحاصل هو: وجوب الحذر.

(١) أي: ثاني تلك الوجوه التي استدلت بها على حجية خبر الواحد من الآية الكريمة وقد ذكرنا توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

وأما الوجه الثالث: فلأن التحذر قد جعل غايةً للإنذار في الآية الكريمة وهو واجب، وغاية الواجب واجبة، فيكون التحذر واجباً.

«والفرق» بين هذا الوجه وسابقه: أن في الوجه السابق أثبت المستدل وجوب الإنذار لكونه غايةً للنفر الواجب، وأثبت وجوب الحذر للملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب

ثالثها^(١): أنه جعل غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجبة ويشكل^(٢) الوجه

التحذر والقبول؛ وإلا لفي وجوب الإنذار.

وفي هذا الوجه قد أثبت وجوب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب، وأثبت وجوب التحذر أيضاً؛ لكونه غاية للإنذار الواجب.

(١) أي: ثالث وجوه الاستدلال بآية النفر، وقد عرفت توضيح ذلك. وحاصل ما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٤٧٠» من الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة: أن الوجه الأول: ناظر إلى دعوى الملازمة بين محبوبة الحذر عند الإنذار، وبين وجوبه شرعاً وعقلاً. والثاني: ناظر إلى لزوم لغوية وجوب الإنذار لو لم يجب الحذر.

والثالث: إلى دعوى الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر؛ لكونه غاية للإنذار؛ كوجوب نفس الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب. وهذه الثلاثة ذكرها المصنف ثم استشكل فيها.

(٢) توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن الوجه الأول لإثبات وجوب الحذر يرجع إلى شقين:

الشق الأول: هو التلازم بين محبوبة الحذر وحسنه، وبين وجوبه عقلاً.

والشق الثاني: هو التلازم بينهما شرعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الملازمة العقلية بينهما لا تكون ثابتة مطلقاً؛ بل إذا كان الحذر عن العقوبة لا عن الملاك أعني: فوت المصلحة أو الابتلاء بالمفسدة؛ لأن الحذر عن العقوبة إنما هو لوجود المقتضي له وهو تنجز التكليف بقيام حجة على ثبوته، سواء كان علماً أو علمياً.

وأما إذا كان الحذر عن ملاك التكليف: فالملازمة بين حسن الحذر ووجوبه عقلاً ممنوعة؛ وذلك لعدم العقوبة عند عدم تنجز التكليف؛ لكون العقوبة حينئذ بلا بيان؛ إذ لا دليل على وجوب الحذر عن مجرد الملاكات من دون مطالبة المولى لها وإن كان حسناً؛ بل مقتضى البراءة العقلية في الشبهات البدوية عدم وجوب الحذر ولو علم العبد بالملاك؛ إذ مجرد علمه بالملاك لا يوجب الإتيان بما فيه الملاك.

وكيف كان؛ فمجرد حسن الحذر لا يلزم عقلاً وجوبه؛ لكونه لازماً أعم، ضرورة: حسن الحذر في الشبهات البدوية، مع عدم وجوب الحذر فيها قطعاً.

هذا تمام الكلام في ردّ الشق الأول، وهي الملازمة العقلية بين حسن الحذر ووجوبه. وأما، رد الشق الثاني: وهي الملازمة بينهما شرعاً، وهي عدم الفصل بين حسن الحذر

الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع، وعدم الوقوع في محذور مخالفته^(١) من^(٢) فوت المصلحة، أو الوقوع في المفسدة حسن^(٣)، وليس^(٤) بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت هاهنا^(٥) عدم الفصل، غايته^(٦): عدم القول بالفصل. والوجه^(٧) الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر تعبدًا؛

ووجوبه: فعدم الفصل بين حسن الحذر ووجوبه غير ثابت فيما لم يتم حجة على التكليف، فإن الثابت في المقام عدم القول بالفصل لا عدم الفصل في الواقع؛ إذ لعل في الواقع فصل لم يقل به أحد.

وكيف كان؛ فدعوى الملازمة الشرعية بين حسن الحذر وبين وجوبه كدعوى الملازمة العقلية بينهما ممنوعة جداً، فحينئذ: يكون الحذر - على تقدير عدم حجية قول المحذر - حسناً من دون أن يكون واجباً. هذا تمام الكلام في الإشكال في الوجه الأول.

(١) أي: مخالفة الواقع.

(٢) بيان لـ «محذور».

(٣) خبر لقوله: «بأن التحذر...».

(٤) أي: وليس التحذر بواجب؛ إذا لم يكن هناك حجة على التكليف كموارد البراءة؛ لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع.

(٥) أي: في صورة عدم قيام الحجة على التكليف. وهذا إشارة إلى نفي الملازمة الشرعية بين حسن الحذر ووجوبه، واختصاص الملازمة بموارد قيام الحجة على التكليف.

(٦) أي: غاية الأمر أو غاية ما ثبت هو: عدم القول بالفصل، وغرضه: أن المجدي في ثبوت الملازمة الشرعية بين حسن الحذر ووجوبه، واختصاص الملازمة بموارد قيام الحجة على التكليف، وبين وجوبه هو الإجماع على عدم الفصل، وليس ذلك ثابتاً في المقام؛ بل الثابت فيه هو: عدم القول بالفصل، وهو غير مفيد؛ إذ ليس ذلك إجماعاً بل المجدي هو: ثبوت عدم الفصل.

وكيف كان؛ فالمحصل من الإجماع غير حاصل، والمنقول منه غير تام؛ بل لا يكون حجة خصوصاً فيما إذا كان محتمل الاستناد.

(٧) عطف على الوجه الأول أي: ويشكل الوجه الثاني والثالث.

وحاصل الإشكال: أن الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر في الجملة؛ وإن كانت مسلمة، ولكنها بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر مطلقاً تعبدًا، ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ليكون مساوفاً لحجية خبر الواحد ممنوعة؛ إذ لا تنحصر فائدة الإنذار

لعدم^(١) إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق^(٢)، ضرورة^(٣): أن الآية مسوقة لبيان

بالتحذر تعبدًا، ولعل وجوب الإنذار لأجل أن يكثُر المنذرون، فيحصل العلم من قولهم للمنذرين - بالفتح - فيعملون بعلمهم لا بقول المنذرين - بالكسر - تعبدًا.

فالمتحصل: أنه لا تنحصر فائدة الإنذار بوجوب التحذر تعبدًا ولو لم يحصل العلم؛ بل يمكن أن تكون فائدته هو حصول التحذر ووجوبه عند حصول العلم بالمنذر به، فيختص وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم هذا الإشكال مخصوص بالوجه الثاني، فإن المستدل لم يستدل في الوجه الثالث بالملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر؛ لئلا يكون الإنذار لغوًا.

وما ذكرنا من ترتب الفائدة عليه عند حصول العلم يكفي في عدم لغوية وجوب الإنذار.

وأما في الوجه الثالث: فقد استُدل لوجوب الحذر بكونه غايةً للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة.

ويقال في تقريب الإشكال عليه: أنه لا إطلاق يقتضي وجوب التحذر مطلقاً أي: سواء حصل العلم أم لا؛ إذ ليس المتكلم في مقام بيان غائية الحذر، كي يتمسك بإطلاق الكلام من هذه الجهة؛ بل في مقام بيان وجوب النفر، فلا ينفع في إثبات الإطلاق في الغاية؛ إذ انعقاد مقدمات الإطلاق من جهة لا ينفع في إثباته من جهة أخرى؛ إذ من المحتمل أن تكون الغاية هو الحذر عند حصول العلم.

هذا مع وجود القرينة على التقييد بحصول العلم؛ إذ الإنذار المطلوب هو الإنذار بأمور الدين التي تعلمها بواسطة النفر، فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أن الإنذار وقع بالأمور الدينية من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) تعليل لعدم الانحصار وضمير «وجوبه» راجع على «التحذر».

(٢) يعني: سواء أفاد العلم أم لا حتى يدل على حجية خبر الواحد غير العلمي.

(٣) تعليل لنفي الإطلاق، وإشارة إلى دفع توهم.

أما التوهم: فهو أن إطلاق الآية يقتضي عدم اختصاص وجوب الحذر بصورة إفادة الإنذار العلم، فيجب العمل بقول المنذر مطلقاً - يعني: سواء حصل العلم بقوله للمنذر - بالفتح - أم لا.

وأما الدفع: فهو أنه لا إطلاق للآية من هذه الجهة، حتى يدل على حجية قول المنذر

وجوب النفر؛ لا لبيان غائية التحذر^(١)، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو لم نقل^(٢) بكونه مشروطاً به، فإن النفر^(٣) إنما يكون لأجل التفقه، وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين «صلى الله عليه وآله وسلم» كي يندروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين^(٤) في تفسير الآية؛ لكي يحذروا^(٥) إذا أُنذروا

مطلقاً؛ إذ الآية غير مسوقة لبيان غائية التحذر، حتى يكون لها إطلاق من هذه الجهة؛ بل مسوقة لبيان وجوب النفر، ومن المعلوم: أنه مع عدم إحراز الإطلاق من جهة لا يمكن التمسك به من تلك الجهة كما قرر في محله، فلعل وجوب الحذر كان مشروطاً بما إذا أفاد الإنذار العلم كما هو واضح.

(١) كي يجب التحذر مطلقاً حتى في صورة عدم حصول العلم بصدق المنذر.
 (٢) هذا إشكال ثان على الاستدلال بالآية، تعرض له الشيخ الأعظم أيضاً.
 ومحصل هذا الإشكال: إحراز عدم الإطلاق في الآية، وظهورها في اشتراط وجوب الحذر بإفادة الإنذار للعلم.

توضيحه: أن ظاهر الآية هو الإنذار بما تفقهوا فيه من معالم الدين، فلا بد أن يكون وجوب الحذر مترتباً على هذا النحو من الإنذار، فما لم يحرز أن الإنذار إنذار بما تفقهوا فيه لم يجب الحذر، ولا يجوز الحكم بوجوبه - عند الشك في أنه إنذار بما تفقهوا فيه أم لا - تمسكاً بهذه الآية، لأنه حينئذ تمسك بها مع الشك في الموضوع، وهو غير جائز على ما حرر في محله.

وبالجملة: فمقتضى هذا التقريب اشتراط وجوب العمل بقول المنذر بما إذا علم المنذر - بالفتح - أن المنذر - بالكسر - أُنذر بما علمه من الأحكام الشرعية، ومع الشك فيه لا يجب التحذر؛ لعدم إحراز موضوعه. وضمير «كونه» في قوله: «لو لم نقل بكونه مشروطاً به» راجع على التحذر يعني: لو لم نقل بكون التحذر مشروطاً بما أفاد العلم.
 (٣) بيان لاستظهار كيفية اشتراط وجوب التحذر بإفادة الإنذار للعلم.

(٤) متعلق بمحذوف - أي: كائناً هذا الترديد بين المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية - والوجهان أحدهما: إن المتفقهين ﴿رَجَعُوا﴾ هم النافرون. والآخر إن المتفقهين هم المتخلفون، فعلى الأول: يرجع ضمير ﴿يَتَفَقَّهُونَ﴾، و﴿لِيُنذِرُوا﴾، ﴿رَجَعُوا﴾ إلى النافرين، وضمير ﴿إِلَيْهِمْ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ﴾ إلى المتخلفين، وعلى الثاني، ينعكس الأمر إلا في ﴿رَجَعُوا﴾.

(٥) أي: يحذر المتخلفون بناءً على الوجه الأول، ويحذر النافرون بناءً على الوجه

بها، وقضيته^(١) إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها^(٢) كما لا يخفى. ثم أنه أشكل^(٣) أيضاً: بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً، فلا

الثاني، وضمير «بها» راجع إلى معالم الدين.

(١) أي: ومقتضى كون وجوب النفر لأجل التفقه في الدين أنه لا بد من إحراز أن الإنذار كان بما تفقهوا فيه من معالم الدين حتى يجب التحذر، وليس هذا إلا اشتراط وجوب التحذر بحصول العلم بأن الإنذار إنذار بمعالم الدين.

(٢) خبر «أن الإنذار»، وضميره راجع إلى معالم الدين.

(٣) هذا إشكال على أصل الاستدلال بالآية بتقاربيها الثلاثة.

وتوضيحه، يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الإنذار والإخبار، وحاصله: أن الإنذار عبارة عن الإخبار المشتمل على التخويف، المتوقف على فهم معنى للكلام؛ كي يخوف به، فالإنذار هو الإبلاغ مع التخويف كما في صحاح اللغة^(١). هذا بخلاف الإخبار والحكاية من الراوي، فإنه عبارة عن نقل الرواية إلى غيره، من دون إنذار وتخويف.

ثم الإبلاغ مع التخويف يرجع إلى الاجتهاد والاستنباط؛ إذ لو لم يفهم من الخبر حكماً تحريمياً أو وجوبياً لم يخوف عليه، فيختص بالاجتهاد والواعظ، حيث صح أن يقال على وجه الافتاء أو الإرشاد: «يا أيها الناس اتقوا الله في شر الخمر، فإنه محرم يوجب استحقاق العقاب»، أو يقال: «من لم يصل كان جزاؤه جهنم».

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الآية المباركة لا تصلح لإثبات حجية الخبر من حيث كونه خبيراً، وإن سلمنا وجوب التحذر مطلقاً، وإن لم يفد الإنذار علم المنذر - بالفتح - بصدق المنذر بالكسر - وذلك لأن شأن الراوي نقل الرواية إلى غيره، من دون إنذار وتخويف، والآية إنما تثبت حجية الخبر فيما إذا كان مع التخويف.

ومن المعلوم: أن التوعيد والتخويف شأن الواعظ الذي وظيفته الإرشاد، وشأن المجتهد بالنسبة إلى العوام، فالآية لا تدل على اعتبار الخبر بما هو خبير؛ بل تدل على اعتباره بما هو إنذار.

فالأولى: الاستدلال بها على اعتبار الفتوى والوعظ والإرشاد، فالتخوف والتحذر يجب على المقلدين عقيب الإفتاء من المجتهدين، وعلى المتعظين والمسترشدين عقيب الوعظ والإرشاد.

(!) انظر: الصحاح ٢: ٨٢٥ - نذر، الفروق اللغوية: ٧٨ / ٣١٠، لسان العرب ٥: ٢٠٣ - نذر،

مختار الصحاح: ٣٣٥ - نذر.

دلالة على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمله؛ لا التخويف والإنذار، إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت^(١): لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي «صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام» أو الإمام «عليه السلام» من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام.

ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة^(٢)، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه^(٣) أيضاً؛ لعدم الفصل بينهما^(٤) جزماً، فافهم^(٥).

(١) جواب عن الإشكال المتقدم وحاصله: أن الرواة في الصدر الأول كانوا ممن يفهمون معاني الكلمات الصادرة عن المعصومين «عليهم السلام»، نظير نقلة الفتاوى في هذا العصر، فكما يصح التخويف من نقلة الفتاوى، فكذلك يصح من نقلة الروايات، فإذا كان نقل الرواية مع التخويف حجة كان نقلها بدونه حجة أيضاً؛ لعدم القول بالفصل بينهما، فنقل الرواية يصير حجة مطلقاً، سواء كان مع التخويف أو بدونه وهو المطلوب.

قوله: «كحال» خبر «ليس»، «ومن الأحكام» بيان للموصول في «ما تحملوا»، يعني: أن نقلة الروايات لا يخرجون عن كونهم نقلة؛ كعدم خروج نقلة الفتاوى عن عنوان النقلة بسبب الإنذار.

(٢) أي: من غير الصدر الأول، وضمير «منهم» راجع إلى نقلة الفتاوى.

(٣) أي: بدون التخويف، و«أيضاً» يعني: ككونه حجة مع التخويف.

(٤) أي: بين نقل الراوي مع التخويف، ونقله بدون التخويف.

(٥) لعله إشارة إلى إن مقوم الحجية إذا كان هو الإنذار ببدلول الخبر، مع النظر وإعمال الفكر، فلا مجال لتسرية الحكم إلى الخبر من حيث كونه خبراً لاختلاف الموضوع، نعم؛ إن كان التخويف ظرفاً للحجية لا مقوماً لها: فلا بأس بدعوى عدم الفصل بينهما، أو إشارة إلى أن التخويف أعم من أن يكون بالدلالة المطابقة أو الالتزامية، مثلاً: إذا نقل الراوي أن الإمام «عليه السلام» قال: «تجب صلاة الجمعة» أو «يحرم شرب المسكر» فإن هذا النقل واجد للإنذار بالدلالة الالتزامية؛ لأن الإخبار عن الملزوم - وهو الوجوب أو الحرمة - إخبار التزاماً عن اللازم، وهو استحقاق العقوبة على المخالفة؛ لكنه أخص من المدعى، وهو حجية الخبر مطلقاً، سواء كان مفاده حكماً إزامياً

ومنها: آية الکتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا﴾^(٥) الآية.

أم غيره، ومن المعلوم: أن الرواية التي لا تتضمن حكماً إلزامياً ليس فيها إخبار عن العقاب؛ حتى يكون إنذاراً، أو إشارة إلى أن وجوب الحذر مترتب على الإنذار الواجب؛ لا على مجرد صحة الإنذار، ومن المعلوم: عدم وجوب الإنذار على الرواة من حيث إنهم رواة كعدم وجوبه على نقلة الفتاوى، والمفروض: وجوب الحذر في خصوص ما إذا وجب الإنذار؛ دون ما إذا صح وإن لم يكن واجباً.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - ما يتوقف عليه الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد وهو حسب ما يلي:
الأول: أن يكون المراد من النفر: هو النفر إلى طلب العلم لا إلى الجهاد.
الثاني: أن يكون المراد من الإنذار: إنذار كل واحد من النافرين قومه لا مجموعهم مجموع القوم حتى يفيد العلم.

الثالث: أن يكون المراد من الحذر: هو العمل بقول المنذر لا الخوف النفساني.

الرابع: أن يكون الحذر بمعنى العمل واجباً.

وهذه الأمور ثابتة إلا الأمر الرابع، وهو وجوب الحذر.

٢ - إثبات وجوب الحذر بأحد وجوه:

الأول: أن كلمة «لعل» لا يمكن أن يراد بها الترجي الحقيقي في المقام؛ لاستحالة على الله تعالى، فيراد بها الدلالة على محبوبة العمل، وعليه: فالآية تدل على محبوبة الحذر، وهو ملازم لوجوبه شرعاً؛ لعد الفصل، فكل من قال بمحبوبيته قال بوجوبه. وعقلاً: لأنه إما أن يكون هناك مقتض للعقاب أو لا.

فعلى الأول: وجب الحذر، وعلى الثاني: لم يحسن أصلاً.

وهذا التقريب مشترك بين من يذهب إلى أن «لعل» موضوعة للترجي الحقيقي، وقد أريد بها هنا المحبوبة مجازاً، كما هو المشهور، وبين من يذهب إلى أنها موضوعة للترجي الإيقاعي الإنشائي والاختلاف إنما هو بحسب الداعي كما هو مختار المصنف.

الثاني: أن الإنذار واجب بظاهر الآية المباركة؛ لأنه غاية للنفر الواجب، فإذا لم يجب الحذر عند الإنذار كان وجوبه لغواً، فلا بد من الالتزام بوجوب الحذر؛ لئلا يكون الإنذار لغواً.

الثالث: أن التحذر قد جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة، فيكون التحذر واجباً. هذا خلاصة الكلام في وجوب التحذر.

٣ - الإشكال على الوجه الأول: هو منع الملازمة بين حسن التحذر ووجوبه عقلاً وشرعاً؛ لأن الملازمة عقلاً إنما هي فيما إذا كان التحذر عن العقوبة بقيام الحجة على التكليف، فيكون منجزاً حتى يكون على مخالفته عقوبة، والمفروض: عدم قيام الحجة على التكليف، فلا ملازمة عقلاً بين حسن التحذر ووجوبه؛ وذلك لحسن التحذر من باب الاحتياط، من دون أن يكون واجباً.

وأما عدم الفصل بين حسن التحذر ووجوبه شرعاً: فغير ثابت فيما لم يتم حجة على التكليف، فإن الثابت في المقام: هو عدم القول بالفصل؛ لا عدم الفصل في الواقع، ولعل في الواقع فصل لم يقل به أحد، فحينئذ: يكون التحذر حسناً من دون أن يكون واجباً.

٤ - الإشكال على الوجه الثاني والثالث:

أما على الوجه الثاني: فلأنه لا تنحصر فائدة الإنذار بوجوب التحذر تعبداً، ولو لم يحصل العلم؛ بل يمكن أن تكون فائدته هو وجوب التحذر عند حصول العلم بالمنذر به.

وأما على الوجه الثالث: فلأنه لا إطلاق يقتضي وجوب التحذر مطلقاً، سواء حصل العلم أم لا؛ إذ ليس المتكلم في مقام بيان غايتية التحذر، كي يتمسك بإطلاق الكلام من هذه الجهة؛ بل في مقام بيان وجوب النفر، فلا ينفع في إثبات الإطلاق في الغاية؛ إذ من المحتمل أن تكون الغاية هو التحذر عند حصول العلم.

٥ - الإشكال على جميع الوجوه الثلاثة: بأن غاية المدلول الآية المباركة هو حجية الإنذار، وهو الإبلاغ مع التخويف، هذا أجنبى عن حجية خبر الواحد بمعنى: مجرد نقل الرواية إلى الغير من دون أن يكون مشتملاً على التخويف، فالآية لا تدل على اعتبار الخبر بما هو خبر؛ بل تدل على اعتباره بما هو إنذار، فالتوعيد والتخويف شأن الواعظ في مقام الإرشاد وشأن المجتهد في مقام الإفتاء. فالأولى الاستدلال بها على اعتبار الفتوى.

وخلاصة الجواب عن هذا الإشكال: أن الرواية في الصدر الأول كانوا نظير نقلة الفتاوى في هذا العصر، فكما يصح التخويف من نقلة الفتاوى، فكذلك يصح من نقلة الروايات.

وتقريب الاستدلال بها^(١): أن حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلاً؛ للزوم لغويته بدون.

فإذا كان نقل الرواية مع التخويف حجة، كان نقلها بدون حجة أيضاً؛ لعدم القول بالفصل بينهما.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن وجوب الحذر مترتب على الإنذار الواجب؛ لا على مجرد صحة الإنذار، ومن المعلوم: عدم وجوب الإنذار على الرواة من حيث إنهم رواة كعدم وجوبه على نقلة الفتاوى، والمفروض: وجوب الحذر في خصوص ما إذا وجب الإنذار، دون ما إذا صح وإن لم يكن واجباً.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية دلالة الآية على حجية خبر الواحد، كما يظهر من وجوه الإشكال من دون الجواب المقنع.

في آية الكتمان

(١) تقريب الاستدلال بآية الكتمان: يتوقف على أمور:

الأول: أن معاني القرآن عامة شاملة، لا تختص بطائفة دون طائفة، ولا تنحصر بعصر دون آخر، فهذه الآية المباركة وإن كان مورد نزولها علماء اليهود، الذين يكتمون ما كان موجوداً في التوراة من البينات والشواهد الدالة على نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم»؛ إلا إن ما يستفاد منها من حرمة كتمان الحق لا يختص بهم.

الثاني: هو كون المراد من البينات والهدى أعم من الأصول والفروع.

الثالث: أن الروايات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» حق.

الرابع: أن حرمة الكتمان ووجوب الإظهار ملازم عقلاً لوجوب القبول؛ وإلا كان وجوب الإظهار لغواً.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إن تقريب هذه الآية على حجية خبر الواحد يكون نظير ما ذكر في آية النفر حيث قلنا هناك: بأن وجوب الإنذار كان يستلزم لوجوب الحذر والعمل بقول المنذر مطلقاً، فيقال في تقريب هذه الآية: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار مطلقاً، فالآية تدل على حرمة كتمان البينات والهدى بعد العلم بها، ومن جملة البينات والهدى: هي الأخبار الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام»؛

ولا يخفى: أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال^(١) للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها^(٢) تنافيهما، كما لا يخفى.

لكنها^(٣) ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة؛

إذ المراد من الهدى: كل ما يوجب الهداية. والأخبار الصادرة عنهم «عليهم السلام» تكون موجبة للهداية، وكذا الأخبار تكون شواهداً على تكاليف العباد، فحينئذ: يحرم على الرواة كتمان الروايات بعد سماعها من الأئمة «عليهم السلام»، فيجب القبول والعمل بها مطلقاً عند إظهارهم بالنقل؛ إذ لولا وجوب القبول عند الإظهار لكان وجوب الإظهار لغواً. هذا ما أشار إليه بقوله: «للزوم لغويته» أي: لغوية وجوب الإظهار، المستفاد من حرمة الكتمان «بدونه» أي: بدون قبول السامع؛ لأنه إنما أمر بالإظهار ليقبل السامع؛ وإلا فما فائدة الإظهار المأمور به.

(١) دفع لما أورده الشيخ - من الإشكاليين الأولين في آية النفر - على الاستدلال بهذه الآية، حيث قال: «ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر، من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول؛ وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها ويجب إظهاره، فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً ووجوب العمل بقوله؛ وإن لم يطابق الحق». «دروس في الرسائل، ج ٢، ص ٨٣».

وحاصل هذين الإيرادين: هو التشكيك في الإطلاق المثبت لحجية الخبر؛ وإن لم يفد العلم، كما هو المطلوب في حجيته ودعوى استظهار اشتراط الحجية بما إذا أفاد العلم.

وحاصل دفعهما: أنه - بعد تسليم الملازمة العقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول - لا مجال لدعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص؛ إذ لا يعقل الإهمال في موضوع حكم العقل؛ لأنه إذا أحرز موضوع حكمه حكم به بنحو الإطلاق؛ وإلا لم يحكم أصلاً.

(٢) أي: الملازمة بين الإظهار، وبين وجوب القبول. «تنافيهما» أي: تنافي هذين الإشكاليين.

(٣) أي: ولكن الملازمة التي هي قوام دلالة الآية على الحجية «ممنوعة»، وهذا إشكال من المصنف على الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد وحاصله: منع الملازمة؛ لعدم

لعدم^(١) انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان^(٢) لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفتاه وبيته، لتلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة.

انحصار الفائدة في القبول تعبدًا كما هو المطلوب لتثبت الملازمة، ويتم الاستدلال بها على حجية الخبر غير العلمي؛ لإمكان أن تكون الفائدة في وجوب الإظهار إفشاء الحق وإتمام الحجة؛ لا لأجل حجته تعبدًا.

(١) تعليل لعدم لزوم اللغوية، وقوله: «فإن اللغوية» تقريب لمنع الملازمة.

(٢) الأولى أن يقال: «حرمة الكتمان ووجوب الإظهار يتضح الحق...» الخ.

فالمحصل: أنه يجب الإظهار حتى يوضح الحق ويعرفه الناس، وهذا غير قبول خبر الواحد كي يكون حجة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - ما يتوقف عليه الاستدلال بآية الكتمان على حجية خبر الواحد وهي أمور:
الأول: عدم اختصاص حرمة كتمان الحق بعلماء اليهود؛ وإن كان مورد نزول الآية ذمهم لأجل كتمانهم ما في التوراة من شواهد نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم».

الثاني: أن المراد من البيئات والهدى أعم من الأصول والفروع، فالروايات الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» تكون من البيئات والهدى، ومن مصاديق الحق الذي يجب إظهاره.

الثالث: أن حرمة الكتمان ووجوب الإظهار ملازم عقلاً لوجوب القبول؛ لتلا يكون الإظهار لغواً.

وتقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد - بعد هذه الأمور - أنه يحرم على الرواة كتمان الروايات، فيجب عليهم إظهارها بالنقل إلى غيرهم، ويجب على غيرهم القبول والعمل بها مطلقاً؛ لتلا يلزم كون الإظهار بالنقل لغواً.

٢ - دفع ما أورده الشيخ من الإشكاليين على الاستدلال بها على الحجية:

الإشكال الأول: الإهمال والسكوت في الآية، والإشكال الثاني: «اختصاص وجوب القبول بالأمر الذي يحرم كتمانهم...» الخ.

وحاصل الإيرادين: التشكيك في الإطلاق المثبت لحجية الخبر وإن لم يفد العلم،

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥).
وتقريب الاستدلال بها^(١) ما في آية الكتمان.

ودعوى استظهار الحجية بما إذا أفاد العلم.
وحاصل الدفع: أنه لا يعقل الإهمال في حكم العقل، والمفروض: هي الملازمة عقلاً
بين الإظهار ووجوب القبول.

٣ - إشكال المصنف على الاستدلال بها على حجية خبر الواحد: بمنع الملازمة بين
الإظهار ووجوب القبول مطلقاً تبعداً وذلك لعدم انحصار الفائدة في القبول تبعداً؛
لإمكان أن تكون الفائدة في وجوب إظهار لأجل إفشاء الحق بين الناس، وإتمام الحجية
عليهم. وهذا غير قبول خبر الواحد تبعداً؛ كي يكون حجة.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد؛ لما عرفت من الإشكال
على الاستدلال بها على الحجية.

في آية السؤال

(١) أي: بآية السؤال. والاستدلال بها يتضح بعد بيان أمور:

الأول: أن يكون المراد من أهل الذكر في الآية: مطلق أهل العلم، الشامل لعلماء أهل
الكتاب كما هو ظاهرها مورداً، والأئمة «عليهم السلام» كما في الروايات الواردة في
تفسير الآية: إن المراد بأهل الذكر هم الأئمة «عليهم السلام» والرواة والفقهاء، فأهل
الذكر عنوان عام يشمل الجميع، يختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوة الخاصة
لنبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم» يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود
والنصارى.

وفي زمان الأئمة «عليهم السلام»، بعد النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» يكون المراد
منهم الأئمة «عليهم السلام»، فيجب السؤال منهم «عليهم السلام» فيما يتعلق بالأحكام
الشرعية.

كما إن أهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة إلى الفقهاء، والفقهاء بالنسبة إلى
العوام، والمعنى في الجميع واحد، وإنما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد.
الثاني: أن يكون مورد السؤال أعم من الأصول والفروع.

(٥) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

وفيه^(١): أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم؛ لا للتعبد بالجواب. وقد أورد عليها^(٢): بأنه لو سُلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة

الثالث: أن يكون وجوب السؤال ملازماً لوجوب القبول مطلقاً تعبداً؛ بأن لا يكون للسؤال فائدة إلا القبول تعبداً.

الرابع: أن يكون حجية الخبر سبباً لوجوب السؤال، بمعنى: أن الشارع أوجب السؤال من جهة كون الخبر حجة دون العكس، أي: لم يكن وجوب السؤال والقبول سبباً لحجية الخبر حتى يقال: إن مقتضى الآية - حينئذٍ - هو حجية الإخبار المسبوقه بالأسئلة لا مطلقاً.

إذا عرفت هذه الأمور يتضح لك: حجية مطلق الخبر، سواء كان مفيداً للعلم أم لا، وسواء كان مسبقاً بالسؤال أم لا، وهو المطلوب، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال.

(١) أي: الإشكال في الاستدلال بآية السؤال، «أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم»؛ لأن السؤال ظاهر في طلب العلم عما لا يعلم، فالأمر به ظاهر في وجوب تحصيل العلم؛ إذ الظاهر من وجوب السؤال في صورة الجهل - كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ - هو كون السؤال لتحصيل العلم ويؤيده قول القائل: «سل إن كنت جاهلاً».

وما قيل من: «إن لكل داء دواء ودواء الجهل السؤال» فإن الدواء رافع للمرض، فالسؤال يوجب ارتفاع مرض الجهل، وصيرورة الجاهل عالماً، فلا تدل الآية على وجوب الأخذ بقول أهل الذكر تعبداً؛ بل في خصوص صورة إفادة العلم.

فالتحصيل: أن تعليق السؤال على عدم العلم يدل بالدلالة العرفية على كونه لأجل حصول العلم؛ لا لأجل العمل بالجواب تعبداً، وإن لم يفد العلم فلا ربط للآية بالمقام.

(٢) أي: على الاستدلال بالآية، أعني: أورد الشيخ في «الرسائل» حيث قال: «إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام «عليه السلام»... الخ».

وحاصل الإيراد: أن الآية - بعد تسليم دلالتها على وجوب القبول تعبداً - تدل على حجية قول أهل العلم؛ لا حجية ما يروي الراوي الذي لا يكون - من حيث كونه راوياً - من أهل العلم؛ وذلك لأن المراد من أهل العلم الذين يجب السؤال منهم ليس مطلق من علم، ولو من طريق الحواس الظاهرية، حتى تشمل الرواة؛ بل المراد بهم: من علم بالأدلة

لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية.

وفيه^(١): أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الإمام «عليه السلام»؛ كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما^(٢)، ويصدق على السؤال عنهم أنه^(٣) السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من

بعد إعمال الفكر والاجتهاد بما يستفاد منها. وأهل العلم بهذا المعنى هم الفقهاء، فالآية تدل على وجوب حجية الفتوى، ووجوب التقليد؛ لا على وجوب العمل بالخبر وحجيته بما هو خبر لعارف بألفاظ الإمام «عليه السلام»؛ لعدم صدق أهل العلم عليه؛ لأن أهل العلم يطلق على من علم بالقوة الناطقة، ولا يصدق على من علم بالقوة الباصرة والسامعة.

فالمناسب جعل الآية من أدلة حجية الفتوى لا الرواية.

(١) جواب عن الإيراد المذكور، توضيحه: - علي ما في «منتهى الدراية، ج٤»، ص ٤٨٩ - إن أهل العلم وإن كان لا يطلق اصطلاحاً على من علم من طريق الحواس الظاهرية كما في المقام، حيث إن الراوي يعلم كلام المعصوم «عليه السلام» بالسمع، فلا يطلق عليه أهل العلم، وإنما يطلق على خصوص من علم بالقوة الناطقة؛ إلا إن عدة من الرواة كانوا واجدين لمرتبتين: الفتوى والرواية، فالآية تدل على حجية قوله من حيث إنه من أهل الذكر، ويثبت اعتبار قوله من حيث كونه راوياً؛ بعدم الفصل في اعتبار الرواية بينه وبين من لا يكون إلا راوياً، كجملة من الرواة الذين لم يكونوا من أهل الذكر، يعني: كل من قال باعتبار رواية من كان واجداً لمرتبتين قال باعتبار رواية الواجد لمرتبة الرواية فقط. كما يثبت اعتبار قول الراوي مطلقاً بعدم الفصل أيضاً بين ما يكون مسبوقاً بسؤال، وبين غيره، فإن مقتضى هذه الآية وإن كان حجية قول أهل الذكر - دون الرواة - في خصوص ما يكون مسبوقاً بالسؤال، فيكون أخص من المدعى؛ ولكن بعدم الفصل المزبور يتم المطلوب، ويندفع إشكال الأخصية.

(٢) الأولى أن يقال: «أمثالهما». وضمائر الجمع من قوله: «عنهم» إلى «غيرهم» راجعة على زرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما.

(٣) فاعل «يصدق» أي: يصدق أن السؤال عنهم سؤال عن أهل الذكر.

لا يقال: إن سؤال الجهال عن مثل زرارة يعد سؤالاً عن أهل الذكر، أما سؤال مثل محمد بن مسلم عن زرارة أو العكس، مما يكون السائل هو من العلماء لا يكون مشمولاً

أضرابهم^(١)، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً^(٢)؛ لعدم^(٣) الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رواه، فافهم^(٤).

للآية؛ لظهورها في سؤال الجهال من أهل الذكر؛ لا سؤال العلماء منهم، وبذلك تسقط جملة كبيرة من الرواة عن كونها مشمولة للآية؛ إذ الرواة كثير منهم علماء يسأل بعضهم من بعض، ويروي بعضهم عن بعض.

فإنه يقال: لا خصوصية في سؤال الجهال؛ فإن المعيار كون المسؤول عنه أهل الذكر، فقوله حجة ولو كان السائل من أمثالهم.

(١) كهشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن، وأبان بن تغلب.

(٢) يعني: سواء كان في مقام الجواب بما هو راوٍ، أم بما هو مفتٍ، وسواء كان مسبقاً بالسؤال أم لم يكن. فالصور أربع.

(٣) تعليل لقوله «وجب قبول روايتهم». والحاصل: أن الآية عامة تشمل جميع أخبار المطلع، سواء كان أهل الذكر من أهل كتاب، أم إمام معصوم، وسواء كان راوياً أو مفتياً. وسواء كان في الأصول أو الفروع، وإنما نقول بوجوب العلم في أصول الدين لدليل آخر، وسواء كان علمه حاصلًا من الحواس الظاهرة أم الباطنة، وكل تقييد في الآية يحتاج إلى دليل؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٤، ص ٥٤».

(٤) لعله إشارة إلى إن الآية ليست في صدد القبول إطلاقاً، وإنما هي إرشاد إلى طريقة عقلائية في السؤال من أهل العلم، فلا تعبد شرعي في المقام لقبول قول الراوي مطلقاً، فالقدر المتيقن هو كون المجيب من أهل الذكر ومسبقاً بالسؤال.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - تقريب الاستدلال بآية السؤال: يتوقف على أن يكون المراد بأهل الذكر مطلق أهل العلم، الشامل للرواة، وأن يكون مورد السؤال أعم من الأصول والفروع، وحينئذ: فيقال في تقريب الاستدلال: أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول عند الجواب؛ وإلا لكان السؤال لغواً. وبضميمة العلم بعدم دخالة خصوصية السؤال في وجوب القبول؛ بل الموضوع هو نفس الجواب بما هو جواب يثبت وجوب قبول الخبر الابتدائي غير المسبوق بالسؤال.

٢ - وفيه: أن ظاهر الآية لزوم السؤال لأجل تحصيل العلم؛ لا للقبول تعبدًا، كما يقال عرفًا: «سل إن كنت جاهلاً»، فإنه ظاهر في كون السؤال طريقاً إلى تحصيل العلم. ويؤيد ذلك: أن مورد الآية هو معرفة النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وعلاماته، فلا يعقل تكفلها جعل الحجية لقول المخبر. هذا مع إنه لا يكتفى في مثل ذلك بغير العلم؛ لأنه من أصول الدين.

٣ - خلاصة ما أورده عليه الشيخ «قدس سره»: من إن موضوع السؤال أهل الذكر وهم أهل العلم، وبمناسبة الحكم والموضوع يستكشف أن وجوب القبول من باب أنهم أهل علم ولجهة علمهم ومعرفتهم، فلا تدل الآية على حجية خبر الراوي الذي لا ينقل سوى رواية ما صدر عن المعصوم «عليه السلام»، بدون أن يكون له معرفة بكلامه «عليه السلام».

٤ - يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الإيراد: بأن كثيراً من رواة الصدر الأول يصدق عليهم أنهم أهل العلم؛ كزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما، فإذا وجب قبول روايتهم وجب قبول رواية غيرهم؛ لعدم الفصل جزماً.

٥ - «فافهم» لعله إشارة إلى عدم تمامية الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بوجوه:

الأول: أن ظاهرها بحسب المورد والسياق هو: كون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، فهي أجنبية عن حجية الخبر.

الثاني أن ظاهر بعض النصوص كون المراد من أهل الذكر أهل البيت «عليهم السلام».

الثالث: أن ما ذكر في الجواب عن الإيراد من عدم الفصل بين رواية مثل زرارة وبين رواية غيره غير سديد؛ لأن موضوع القبول ليس رواية العالم حتى يقال بعدم الفصل؛ بل موضوع القبول هو جواب أهل العلم لجهة علمهم؛ بحيث يكون لذلك دخل في القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين من لا يكون من أهل الذكر؛ لعدم ملاك القبول في خبره.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية الاستدلال بهذه الآية على حجية خبر الواحد؛ لما عرفت من وجوه الإشكال.

ومنها: آية الأذن ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥).

في آية الأذن

قبل بيان تقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، ينبغي بيان وجه نزولها. عن القمي في تفسيره: «أنه تم منافق على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» فأخبره الله ذلك، فأحضره النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وسأله، فحلف أنه لم يكن شيء مما ينتم عليه، فقبل منه النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أنني أتم عليه وأنقل أخباره، فقبل، فأخبرته أنني لم أفعل قبل» ز فمعنى الآية: من المنافقين من يؤذي النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» بالقول حيث يقول: هو أذن أي قوة سامعة؛ لأنه يستمع إلى كل ما يقال، ويصغي إليه ويقبله، ووصف الله تعالى نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» بقوله: ﴿قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ﴾^(١) الآية.

وتقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد: يتوقف على أمور:

الأول: أن يكون المراد من إيمانه للمؤمنين: هو التصديق الحقيقي بمعنى: ترتيب الأثر الواقعي على قولهم وكلامهم؛ لا التصديق الصوري بمعنى: إظهار القبول، وعدم المبادرة إلى التكذيب.

الثاني: أن يكون وجوب تصديقهم ملازماً لحجية قولهم؛ إذ لا معنى لوجوب التصديق إلا الحجية.

الثالث: أن يكون مدحه تعالى لنبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» بتصديقه للمؤمنين تصديقاً حقيقياً، حتى يكون التصديق الحقيقي حسناً بسبب المدح، والعمدة هو: إثبات الأمر الأول، وهو: أن يكون التصديق حقيقياً.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة، فيقال في تقريب الاستدلال بها على حجية خبر الواحد: إن الله تعالى مدح نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» بأنه يصدق المؤمنين، وتسرية الحكم من النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» إلى غيره إما من جهة دلالة الآية على حسن التصديق مطلقاً، من غير فرق بين النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وغيره، وإما من جهة ما دل على حسن المتابعة والتأسي بالنبي «صلى الله عليه وآله وسلم»،

(٥) التوبة: ٦١.

(١) تفسير القمي ١: ٣٠٠، بحار الأنوار ٢٢: ٢٢ / ٩٥ / ٤٨.

فإنه^(١) «تبارك وتعالى» مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه^(٢) بتصديقه تعالى. وفيه^(٣): أولاً: أنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدًا.

وحسن التصديق يلزم حجية الخبر، والمصدق كل واحد من المؤمنين لا جميعهم بعنوان الاجتماع، فدلّت الآية على حجية كل خبر مؤمن وإن لم يفد العلم، ولا يمكن حمله على ما إذا أفاد العلم؛ لأن التصديق في صورة إفادة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث إنه مؤمن حتى يكون مدحاً، وإنما هو من جهة العلم بالواقع، فلا يكون مدحاً، وظاهر الآية: أنها في مقام المدح، فيكون تصديق المؤمن بما هو تصديق المؤمن محبوباً، خصوصاً مع اقترانه بتصديقه له «تبارك وتعالى».

ومن المعلوم: أن تصديقه تعالى لازم، فكذا ما بعده من تصديق المؤمنين، فدلّت الآية المباركة على حجية قول المؤمن.

قال الشيخ ما هذا لفظه: «مدح الله «عز وجل» رسوله بتصديقه للمؤمنين؛ بل قرنه بالتصديق بالله «جل ذكره»، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً... الخ. راجع «دروس في الرسائل، ج ٢، ص ٩٠».

(١) هذا تقريب الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد، وقد عرفت توضيح ذلك.
(٢) أي: وقرن الله تصديق النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» للمؤمنين بتصديق النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» له «تبارك وتعالى»، فكما لا يتصف تصديق النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» لله تعالى إلا بالحسن، فكذا تصديق النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» للمؤمنين ليس إلا حسناً، ولازم ذلك: أن قول المؤمن لا بد أن يكون معتبراً في نفسه حتى يتصف بالحسن.

(٣) أورد المصنف على الاستدلال بالآية بوجهين، ذكرهما الشيخ في الرسائل:
أولهما: ما تعرض له الشيخ بقوله: «إن المراد بالأذن سريع التصديق، والاعتقاد بكل ما يسمع؛ لا من يعمل تعبدًا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه بذلك بحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم».

وملخص هذا الإيراد: أن الاستدلال بالآية مبني على أن يكون المراد من الأذن: استماع القول ثم التصديق والعمل به، وإن لم يحصل العلم منه، فيرد عليه: بأن المراد بالأذن: ليس مجرد استماع الكلام؛ بل المراد به: سرعة الاعتقاد بالخبر، فمفاده - حينئذ - أن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» كان سريع الاعتقاد، وكان يحصل له العلم من

وثانياً^(١): أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين: هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم،

إخبار المؤمنين، فيصدقهم بعد العلم بصدقهم، ومن المعلوم: أن العلم حجة، فأية الأذن أجنبية عن المقام؛ لأن محل الكلام في المقام هو: اعتبار قول المؤمن تعبداً؛ لا لأجل حصول العلم بقوله.

لا يقال: إن سرعة القطع والاعتقاد ممدوحة في غير النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فإنها فيه منافية للعصمة.

فإنه يقال: إن المدح على إبرازه نفسه الشريفة بمنزلة سريع القطع، أو إنه تعلق بأخلاقه الحميدة؛ وهي حسن معاملته ومعاشرته مع المؤمنين، وحسن ظنه بهم، وعدم اتهامه بالكذب.

وكيف كان؛ فهذه الآية أجنبية عما نحن فيه، ولا ربط لها بالمقام أصلاً.

(١) هذا هو الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ بقوله: «وثانياً: إن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً...» الخ. وتوضيح هذا الإيراد يتوقف على مقدمة وهي: إن التصديق على قسمين: الأول هو الصوري.

والثاني: هو الحقيقي. والفرق بينهما: أن معنى التصديق الصوري: هو إظهار تصديق وقبول ما أخبر به المخبر؛ ولو مع العلم بكذبه في مقابل إظهار كذبه وردّه.

ومعنى التصديق الحقيقي: هو جعل المخبر به واقعاً، ثم ترتيب آثار الواقع عليه. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد يكون مبنياً على أن يكون المراد من التصديق هو المعنى الثاني؛ لأن التصديق الحقيقي يستلزم حجية قول المخبر، والتصديق الصوري لا يستلزم حجية قول المخبر؛ لأن المفروض: هو إظهار التصديق لا العمل بقول المخبر.

ثم التصديق مع قطع النظر عن القرينة وإن كان المتبادر منه التصديق الحقيقي؛ إلا إن المراد من التصديق في الآية بمقتضى القرائن: هو التصديق الصوري، ومن القرائن: أن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قد جعل أذن خير لجميع الناس حتى المنافقين، كما يقتضيه عموم الخطاب بقوله تعالى: ﴿أَذْنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾، وكون النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أذن خير لجميع الناس لا يصح إلا أن يكون المراد من التصديق التصديق الصوري؛ إذ على فرض التصديق الحقيقي لا يكون النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أذن خير لجميع الناس؛ بل للمخبر فقط، مثلاً: إذا أخبر شخص بأن بكراً شرب الخمر،

ولا تضر غيرهم؛ لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمّه، وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه كما هو

فإن التصديق المطلوب في حجية الخبر هو ترتيب آثار الصدق على إخباره؛ بأن يجري على بكر حد شرب الخمر، ومن المعلوم: أنه ليس خيراً لبكر؛ بل هو خير للمخبر فقط لتصديقه.

ومن القرائن ما في تفسير العياشي عن الصادق «عليه السلام» من تعليل تصديق المؤمنين بقوله: «لأنه «صلى الله عليه وآله وسلم» كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين»^(١) حيث إن الرأفة بجميع المؤمنين تنافي قبول قول أحدهم على الآخر بمعنى ترتيب الآثار على قوله: وإن أنكر المخبر عنه وقوع ما نسب إليه، فمع الإنكار لا بد من تكذيب أحدهما، فلا يكون أذن خير للجميع.

فكون النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» رأفة ورحمة للناس كافة لا يناسب التصديق الحقيقي؛ بأن يقبل النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قول بعضهم على ضرر بعضهم الآخر.

فالمراد من التصديق بالنسبة إلى المؤمنين: هو التصديق الصوري، فلا تدل الآية على حجية خبر الواحد؛ لأن دلالتها على الحجية مبنية على أن يكون المراد من التصديق هو: التصديق الحقيقي، وليس الأمر كذلك؛ بل المراد منه هو الصوري لا التصديق بمعنى: ترتيب جميع آثار الصدق.

ويؤيده أيضاً - كما أفاده الشيخ - بل يشهد له ما في تفسير القمي «قدس سره»: من أن الآية الشريفة نزلت في عبد الله بن نفيل أو نوفل. أنه كان يسمع كلام النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وينقله إلى المنافقين، فأوقف الله نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم» على هذه النسيمة، فأحضره النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وسأله عنها، فحلف له أنه لم يكن شيء مما نمّ عليه، فقبل منه النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» فرجع إلى أصحابه فقال: إن محمداً أذن، أخبره الله أنني أنمّ عليه وأنقل أخباره، فقبل، وأخبرته أنني لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيه «صلى الله عليه وآله وسلم»: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ...﴾^(٢) الآية.

ومن المعلوم: أن تصديقه «صلى الله عليه وآله وسلم» للمنافق لم يكن إلا إظهاراً

(١) تفسير العياشي ٢: ٨٣ / ٩٥، بحار الأنوار ١٠٠: ١٣ / ٨٥.

(٢) تفسير القمي ١: ٣٠٠، بحار الأنوار ٢٢: ٤٨ / ٩٥.

المراد^(١) من التصديق في قوله «عليه السلام»: «فصدّقه وكذبهم»، حيث قال - علي ما في الخبر - «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة^(٢) أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه وكذبهم»، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وال^(٣) فكيف يحكم بتصديق

للقبول وعدم مبادرته لتكذيبه، وهو معنى التصديق الصوري الظاهري، فيكون المراد من تصديقه بالله: هو التصديق الحقيقي، ومن تصديقه «صلى الله عليه وآله وسلم» للمؤمنين هو التصديق الظاهري، وربما يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضعين: تعديته في الأول: بالباء، وفي الثاني: باللام.

وكيف كان؛ فبعد ملاحظة هذه القرائن وغيرها لا يبقى مجال لتوهم إرادة التصديق المطلوب في باب حجية الخبر، وهو التصديق الحقيقي بمعنى: ترتيب جميع آثار الصدق على المخبر به تعبداً من قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فلا تدل هذه الآية أيضاً على حجية خبر الواحد.

(١) أي: ترتيب خصوص الآثار النافعة دون الضارة هو المراد من التصديق في قوله: «فصدّقه وكذبهم».

(٢) القسامة: هو عدلان، فخمسون قسام مائة عادل، وفي بعض الكتب: إن القسامة هم الجماعة الذين يحلفون خمسين حلفاً على الدم في باب القتل المجهول، بمعنى: إذا اجتمعت جماعة من أولياء القتل، فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم، ومعهم دليل دون البيّنة، فحلفوا خمسين يميناً أن المدعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمّون قساماً.

وكيف كان؛ فمعنى الرواية: أنه إن شهد عندك خمسون رجلاً، مع حلفهم بالله أن مؤمناً فعل كذا أو قال كذا، وقال لك ذلك المؤمن إنني لم أفعله أو لم أقله «فصدّقه»، أي: ترتب على قوله ما يوجب نفعه، وقل له: إنك ما فعلت أو ما قلت بما شهد خمسون قسامة عليه وتعتبر هذه الشهادة منهم كأنها لم تكن، وهذا المعنى ينفعه ولا يضرهم، ويكون مراد الإمام «عليه السلام» من قوله: «وكذبهم» هو تكذيبهم فيما يضره أي: لا ترتب على شهادتهم أثراً بالنسبة إلى ذلك الأخ.

فالحاصل: إنه ليس المراد من تصديق الأخ هو: التصديق الحقيقي، كما إنه ليس المراد من تكذيب القسامة هو: التكذيب الحقيقي؛ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

(٣) أي: وإن لم يكن المراد بالتصديق في الآية الشريفة ترتيب خصوص الآثار النافعة

الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل^(١) فتأمل جيداً.

دون الضارة؛ بل كان المراد: ترتيب جميع الآثار الضارة والنافعة - كما هو مقتضى التصديق الحقيقي، وهو المطلوب في باب حجية خبر الواحد - فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ والاستفهام إنكاري، يعني: لا يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين على فرض التصديق الحقيقي؛ لأنه مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح.

(١) خلاصة قصة إسماعيل ابن الإمام الصادق «عليه السلام»: أنه كان لإسماعيل دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له الإمام «عليه السلام»: «يا بني: أما بلغك أنه يشرب الخمر؟». قال: سمعت الناس يقولون. فقال: «يا بني إن الله عز وجل يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾»، يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم^(١). فإنه ليس المراد بتصديقهم في المقام ترتيب آثار شرب الخمر على الرجل؛ بل المراد: عدم ائتمانه، فليس المراد ترتيب الأثر الضار؛ بل ترتيب أثر ينفعه ولا يضر غيره، «فتأمل جيداً» حتى لا تقول: إن الرواية تؤيد ظاهر الآية من ترتيب جميع الآثار على قول المؤمنين، فتدل على حجية خبر الواحد. وتركنا بعض الكلام في المقام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

ويتلخص البحث في أمور:

١ - تقريب الاستدلال بآية الأذن على حجية الواحد: يتوقف على أن يكون المراد بإيمان النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» للمؤمنين هو: التصديق الحقيقي، وأن يكون وجوب تصديقهم ملازماً لحجية قولهم، وأن يكون مدحه تعالى للنبي «صلى الله عليه وآله وسلم» بتصديقه للمؤمنين تصديقاً حقيقياً، ثم تسرية الحكم من النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» إلى غيره من جهة دلالة الآية على حسن التصديق مطلقاً، من غير فرق بين النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وغيره، فتدل الآية على حجية خبر كل مؤمن؛ وإن لم يفد العلم.

(١) الكافي ٥: ٢٩٩ / ١، الفصول المهمة في أصول الأئمة «عليهم السلام» ١: ٦١١ / ٩٦٤.

٢ - الإشكال على الاستدلال بها بوجهين:

الأول: أن الأذن يكون بمعنى: سريع القطع، بمدحه الله تعالى بأنه سريع القطع لأجل حسن ظنه بالمؤمنين، ومن المعلوم: أن القطع حجة، فلا ربط للآية بالمقام وهو أخذ قول الغير تعبدًا.

الثاني: أن المراد بتصديقه للمؤمنين هو: التصديق الصوري الظاهري، بمعنى: تصديقهم فيما ينفعهم ولا يضر غيرهم، وليس المراد من تصديقهم: ترتيب جميع آثار الخبر، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر.

ويشهد لذلك: أنه صدق النمام بأنه لم ينمّ عليه، في الوقت الذي أخبره الله بأنه نَمّ عليه، فلا معنى لتصديقه إلا عدم ترتيب آثار النميمة الشخصية.

٣ - المراد من التصديق في قوله «عليه السلام»: «فصدقه وكذبهم»، وملخص ما ورد في الخبر: قال الإمام «عليه السلام»: «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله «فصدقه». أي: ترتب على قوله: ما يوجب نفعه ولا يضرهم، «وكذبهم» فيما يضره، فليس المراد من تكذيب القسامة هو التكذيب الحقيقي، كما إنه ليس المراد من تصديق الأخ هو التصديق الحقيقي.

وكذا الكلام في قصة إسماعيل ابن الإمام الصادق «عليه السلام»، قال: «يا بني إن الله «عز وجل» يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»، فإنه ليس المراد بتصديقهم: ترتيب آثار شرب الخمر على الرجل؛ بل المراد عدم ائتمانه، فليس المراد ترتيب الأثر الضار؛ بل ترتيب أثر ينفعه ولا يضر غيره.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بآية الأذن على حجية خبر الواحد؛ لما عرفت من: الإشكال على الاستدلال، من دون جواب عنه أصلاً.

فصل

في الأخبار التي دلت على اعتبار الآحاد.

وهي وإن كانت طوائف كثيرة^(١)؛ كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها؛ إلا إنه

في الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد

(١) أي: كلها بين ما يدل على اعتبار خبر العادل، وخبر الثقة العادل، وخبر الثقة، وخبر الشيعة. ونكتفي بذكر بعض الروايات من كل طائفة رعاية للاختصار.

الطائفة الأولى هي الأخبار العلاجية، الدالة على أن حجية أخبار الآحاد في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الأئمة «عليهم السلام» وأصحابهم، وأنهم اتفقوا على العمل بها، وإنما توقفوا عن العمل بها من جهة المعارضة، ولذا سأل الأصحاب منهم «عليهم السلام» عن حكمها حال التعارض، فأرجعهم الأئمة «عليهم السلام» على العمل بالمرجح إن كانت، أو التخيير إن لم تكن، فهذه الأخبار تدل على حجية الأخبار المتعارضة تعييناً أو تخييراً. فالمستفاد منها: هو كون أصل حجية الأخبار المتعارضة مسلمة بين الأصحاب - وهو المطلوب - وإنما الكلام في التعيين أو التخيير عند التعارض؛ وإلا لم يكن معنى لبيان العلاج.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة وفيها: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث»^(١)، وموردها وإن كان في الحاكمين إلا إن الترجيح فيها يرجع إلى ترجيح إحدى الروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان على الأخرى، فيجب الأخذ بالحكم المستند إلى ما له مرجح.

ومنها: صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً،

(١) الكافي ١: ٦٧ / جزء من ح ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / جزء من ح ٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦، جزء من ح ٣٣٣٤.

يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها^(١) أخبار آحاد، فإنها غير متفقة

فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

الطائفة الثانية: التي تدل على حجية أخبار الآحاد هي: الأخبار الآمرة برجوع الناس إلى أشخاص معينين من الأصحاب والرواة؛ كقول الإمام «عليه السلام»: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة^(٢). وفي رواية أخرى: «ما رواه زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام» فلا يجوز رده»، وقوله «عليه السلام»: «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^(٣).

الطائفة الثالثة: التي تدل على حجية أخبار الآحاد هي: الأخبار الآمرة بوجوب الرجوع إلى الثقات، وعدم جواز التشكيك فيما يُروى عنهم؛ كقوله «عليه السلام»: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يؤدّيه ثقتانا»، ومثل قول الحجة «عجل الله فرجه الشريف»: «وأما الحوادث الواقعة: فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»^(٤).

الطائفة الرابعة: هي الأخبار الآمرة بحفظ الروايات وضبطها والاهتمام بشأنها، مثل: موثقة عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(٥).

ومثل: النبوي المستفيض؛ بل المتواتر: «إنه من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^(٦). وإطلاق هذا الحديث يدل على مطلوبة حفظ الحديث للعمل به، سواء كان خبراً واحداً أو متواتراً.

فالمحصل: أن دلالة هذه الأخبار على حجية أخبار الآحاد واضحة لا تحتاج إلى البيان والتوضيح.

(١) أي: بأن الأخبار المتقدمة أخبار آحاد، بيان للإشكال ومتعلق بـ«يشكل».
وحاصل الإشكال في المقام: أن الاستدلال بالأخبار المتقدمة على حجية أخبار

(١) الوسائل ٢٧: ١١٩ / ٣٣٣٦٨، عن رسالة الراوندي.

(٢) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٤٧ / ذيل ح ٢١٦، الوسائل ٢٧: ١٤٣ / ٣٣٤٣٤.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٨ / ١١١٢، الاختصاص: ٨٧٠، بحار الأنوار ٢: ٢٥١ / ٦٨.

(٤) كمال الدين: ٣٨٣ / ذيل ح ٤، الوسائل ٢٧: ١٤٠ / ٣٣٤٢٤.

(٥) الكافي ١: ٥٢ / ١٠، الوسائل ٢٧: ٨١ / ٣٣٢٦٢.

(٦) مسند زيد بن علي «عليه السلام»: ٤٤٣، الأربعون للشهيد: ١٩، الوسائل ٢٧: ٢٧ / ٣٣٣١٧.

على لفظ ولا على معنى، فتكون^(١) متواترة لفظاً أو معنى.

ولكنه^(٢) مندفع بأنها وإن كانت كذلك؛ إلا إنها متواترة إجمالاً،.....

الآحاد مستلزم للدور الباطل، بتقريب: أن هذه الأخبار في أنفسها أخبار آحاد، وليست متواترة لا لفظاً ولا معنى، فحينئذ: لو استدل بها على حجية أخبار الآحاد لزم الدور؛ لأنه استدلال بأخبار الآحاد على حجية أخبار الآحاد، فإن الاستدلال بهذه الأخبار يتوقف على حجية مطلق أخبار الآحاد بما فيها هذه الأخبار.

فلو كانت حجية مطلق أخبار الآحاد متوقفة على الاستدلال بهذه الأخبار لزم الدور؛ إذ لازمه: توقف حجية هذه الأخبار على أنفسها، وهو دور باطل.

(١) أي: ليست الأخبار المتقدمة متفقة على لفظ ولا على معنى؛ حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى.

(٢) أي: ولكن الإشكال على الاستدلال مندفع.

وحاصل الدفع: إن الأخبار التي دلت على حجية أخبار الآحاد وإن كانت غير متفقة على لفظ ولا على معنى، كي تكون متواترة لفظاً أو معنى؛ ولكنها متواترة إجمالاً، بمعنى: أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها على اختلاف مضامينها عن المعصوم «عليه السلام»، وقد عرفت شرح كل من التواتر اللفظي والمعنوي والإجمالي عند الجواب عن المانعين.

وكيف كان؛ فحينئذ: يندفع إشكال الدور؛ لأنها ليست أخبار آحاد حتى يلزم الدور، غاية الأمر: مقتضى تواترها الإجمالي هو الأخذ بالمتيقن - وهو أخصها مضموناً وأضيقتها دائرة - وهو خبر العدل الإمامي، فإنه الجامع بين الكل، فإذا دل بعضها مثلاً على حجية خبر الثقة، وبعضها على حجية الثقة العدل، وبعضها على حجية الثقة العدل المشهور بين الأصحاب، فالحجة بين الكل هو ما دل على حجية خبر الثقة العدل المشهور، فإنه الذي توافقت عليه أخبار الحجية، وأطبقت على صحة مؤداه.

وهذا يكفي في إثبات ما هو المدعى، وهو حجية خبر الواحد في الجملة، يعني: على نحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي، أو نقول: إن هذا المقدار وإن لم يكف بمعظم الفقه ولا بقليل منه لندرته جداً؛ ولكن إذا كان في أخبار الحجية خبر بهذه الخصوصيات الثلاث، وقد دل على حجية ما هو أعم وأوسع؛ كحجية خبر الثقة مطلقاً، من غير ضم خصوصية أخرى إلى الوثاقة، فنتعدى عنه إلى الأعم الأوسع، ويكفي بمعظم الفقه لكثرتة بلا كلام.

ضرورة^(١): أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم «عليهم السلام»، وقضيته^(٢) وإن كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضموناً؛ إلا إنه يتعدى عنه^(٣) فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية^(٤)، وقد دل على حجية ما كان أعم^(٥)، فافهم^(٦).

قوله: «كذلك» أي: غير متواترة لفظاً أو معنى.

(١) تعليل لقوله: «إلا أنها متواترة إجمالاً».

(٢) أي: ومقتضى العلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار؛ «وإن كان حجية خبر دل... الخ».

(٣) أي: عن أخصها مضموناً.

(٤) وهي كون الخبر ثقة عدلاً.

(٥) كصحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن «عليه السلام» قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: «العمرى ثقتي، فما أدّى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»^(١). فهذه الصحيحة وافية بإثبات المطلوب؛ إذ هي ظاهرة في حجية قول الثقة مطلقاً، سواء كان إمامياً أم غيره، فإن تعليل الإمام لوجوب قبول رواية العمرى بأنه الثقة المأمون تعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية لا الوثاقة المختصة بأمثال العمرى، ومن المعلوم: أن العبرة بعموم التعليل لا بخصوصية المورد، ومقتضاه: الالتزام بحجية خبر الثقة مهما كان مذهبه.

(٦) لعله إشارة إلى عدم جواز التعدي عما هو أخصها مضموناً إلى غيره؛ لأن تلك القيود دخيلة في موضوع حجية خبر الواحد، ولا أقل من احتمال دخلها فيه، فمقتضى الاحتياط: اعتبارها.

أو إشارة إلى أن الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة معنى لأنها كثيرة، فلا حاجة إلى الالتزام بالتواتر الإجمالي، ثم تعدى من أخصها مضموناً إلى ما كان أعم.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الاستدلال بكل واحد واحد من الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد لا محصل له؛ لكونه مستلزماً للدور.
وإنما الصحيح هو الاستدلال بمجموعها بلحاظ تواترها لا لفظاً؛ لعدم اتفاقها على

لفظ واحد؛ بل لتواترها إما بالتواتر المعنوي لاتفاقها على حجية خبر العدل أو الثقة، أو بالتواتر الإجمالي للعلم الإجمالي بصدور بعضها عن المعصوم «عليه السلام»، فيؤخذ بأخصها مضموناً للعلم بثبوتها.

٢ - قد صنف الشيخ «قدس سره» هذه الروايات إلى أصناف:

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور، والتخيير عند التساوي، مما يظهر منه: حجية الخبر غير المقطوع صدوره.

ومنها: ما دل على إرجاع بعض الرواة إلى بعض أصحابهم؛ كإرجاعه إلى زرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما، مما يظهر منه: حجية خبر هؤلاء وإن لم يكن مفيداً للعلم.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء.

ومنها: ما دل على الأمر بحفظ الحديث وكتابته، مما يظهر منه: حجية قول حافظ

الحديث؛ إذ لولا ذلك لما كان معنى للحفظ والكتابة.

٣ - المتيقن هو الأخذ بأخصها مضموناً؛ لأنه الجامع بين الكل، فإذا دل بعضها مثلاً

على حجية خبر الثقة، وبعضها على حجية خبر الثقة العدل، وبعضها على حجية الثقة العدل المشهور بين الأصحاب، فالحجة بين الكل هو الأخير، وهذا المقدار يكفي لإثبات ما هو المطلوب من حجية خبر الواحد في الجملة.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة بالتواتر

المعنوي، فيتم الاستدلال بها على حجية خبر الثقة بلا إشكال أصلاً.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

تمامية الاستدلال بالأخبار على حجية خبر الواحد.

فصل

في الإجماع على حجة الخبر.
وتقريره من وجوه^(١):

أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه «عليه السلام» بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية.

في الإجماع على حجة خبر الواحد

(١) وهي ستة على ما ذكره الشيخ «قدس سره»، وقد اقتصر المصنف على ذكر ثلاثة منها:

١ - الإجماع القولي.

٢ - استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد.

٣ - استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الواحد.

والثاني والثالث إجماع عملي.

والأول: ما أشار إليه بقوله: «أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية»، إلى قوله: «أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية»، وجعلهما الشيخ وجهاً واحداً من وجوه تقرير الإجماع.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: «وثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً - بل كافة المسلمين -...» الخ.

والثالث: ما أشار إليه بقوله: «وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء...» الخ.

هذا مجمل الكلام في الوجوه الثلاثة من وجوه تقرير الإجماع.

وأما تفصيل الكلام فيها: فالوجه الأول - وهو الإجماع القولي - ينقسم إلى محصل ومنقول، والأول: ما أشار إليه بقوله: «من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ...» الخ، أي: الشيخ الطوسي «قدس سره»، فيحصل بذلك التتبع: القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام «عليه السلام» بالحكم بحجية خبر الواحد،

ولا يخفى: مجازفة هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من

«فيكشف» بالبناء للمجهول يعني: فيكشف هذا التبع عن «رضاه بذلك» أي: عن رضا الإمام «عليه السلام» بحجية خبر الواحد، «ويقطع به» أي: ويقطع باعتبار خبر الواحد من باب الحدس، وذلك لعدم وجود الإجماع الدخولي في زمان الغيبة، وبطلان الإجماع اللطفي عند المصنف «قدس سره». هذا ملخص الكلام في الإجماع المحصل. وأما الإجماع المنقول: فقد أشار إليه بقوله: «أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية»، فإن كثيراً من الفقهاء ادعى الإجماع على حجية خبر الواحد؛ بحيث يقطع بتحقيق الإجماع الكاشف عن رضا الإمام «عليه السلام» من تظافر النقل في نفسه، أو بضميمة القرائن؛ إذ لولا القطع بتحقيق الإجماع لما صح الاستدلال به؛ لما عرفت من: لزوم الدور؛ لأن الإجماع المنقول بخبر الواحد يكون من مصاديق خبر الواحد، فيلزم محذور الدور

وكيف كان؛ فأورد المصنف على كلا القسمين من الإجماع القولي. وأما الإجماع المحصل: فقد أشار إلى الإيراد عليه بقوله: «ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى...» الخ. وحاصل الإيراد على دعوى الإجماع المحصل على اعتبار خبر الواحد هو: اختلاف الفتاوى في الخصوصيات الدخيلة في حجية خبر الواحد؛ إذ العنوان في بعضها خبر الثقة كما نسب إلى مشهور القدماء، حيث قالوا باعتبار خبر الثقة، وفي بعضها الآخر: خبر العدل الإمامي، كما حكى عن صاحب المعالم، حيث قال باعتبار خبر العدل الإمامي مع تعدد المركزي، أو كفاية تركية واحد كما ذهب إليه العلامة في التهذيب، وفي بعضها الآخر: شيء آخر ككونه مقبولاً عند الأصحاب.

ومع هذا الاختلاف، وعدم وصول شيء من هذه العناوين إلى حد الإجماع كيف يمكن دعوى الإجماع والقطع برضا المعصوم «عليه السلام» باعتبار خبر الواحد. وضمير «معه» راجع على الاختلاف، وضمير اعتباره راجع على خبر الواحد، وضمير «تبعها» راجع على الفتاوى.

هذا خلاصة الكلام في الإشكال على الإجماع المحصل. وأما الإيراد على الإجماع المنقول: فقد أشار إليه بقوله: «وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة» أي: الإيراد على الإجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد كالإيراد على دعوى الإجماع المحصل؛ لأن بعضهم نقل الإجماع على حجية خبر

الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه «عليه السلام» من تتبعها، وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة.

اللهم إلا أن يدعى تواطؤها^(١) على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها؛ ولكن دون إثباته خرط القتاد.

العدل الإمامي مثلاً، وآخر على حجية خبر الثقة، وثالث على حجية خبر العدل الضابط. وهكذا.

فهذا الاختلاف في الفتاوى وفي الإجماعات المنقولة مانع عن تحقق الإجماع المحصل والمنقول؛ لأن الملاك في حجية الإجماع هو: كشفه عن رضا المعصوم «عليه السلام»، ومع الاختلاف المزبور لا يكون كاشفاً عن رضاه «عليه السلام»، فلا يكون حجة.

(١) أي: تواطؤ الفتاوى.

والمقصود من هذا الكلام: هو تصحيح التمسك بالإجماع على حجية خبر الواحد بأن يقال: إنهم يقولون بحجية خبر الواحد في الجملة، ثم يختلفون في الخصوصيات المعتبرة فيه، بنحو يكون القول بحجية الخبر الخاص بنحو تعدد المطلوب لا وحدته؛ بحيث كان أصل اعتبار الخبر مفروغاً عنه لديهم، غاية الأمر: بعضهم يقول: إن الحجة هو الخبر الواحد لشرط كذا، والآخر يقول: إنها هي الخبر الواحد لشرط كذا، على نحو إذا انكشف بطلان أحدهما لالتزم بصحة قول صاحبه.

فالاختلاف في الخصوصيات حينئذ لا يقدح في تحقق الإجماع؛ بعد اتفاقهم على أصله، «ولكن دون إثباته خرط القتاد» أي: ولكن دون إثبات ادعاء التواطؤ خرط القتاد؛ لأن الاختلاف في الفتاوى في مسألة حجية الخبر إن كان راجعاً إلى الاختلاف في الخصوصيات دون أصل الحجية؛ فلا بد حينئذ من الأخذ بما هو أخص مضموناً؛ كأن يؤخذ بخبر العدل الإمامي المدوح بما يفيد العدالة في كل طبقة، كما هو الحال في التواتر الإجمالي؛ للعلم بأن الاختلاف حينئذ راجع على تعيين ما هو الحجة عندهم، بعد تسليم أصلها.

ولكن الإشكال في إثبات هذه الدعوى؛ إذ ظاهر ترتب الحجية على كل عنوان هو عدم حجية غيره على تقدير بطلانه. وعليه: فدعوى رجوع الاختلاف إلى الاختلاف في الخصوصية، دون أصل الحجية غير ظاهرة؛ بل الظاهر خلافها. وكيف كان؛ فالنتيجة هي: عدم صحة التمسك بالإجماع.

ثانيها^(١): دعوى اتفاق العلماء عملاً - بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

في الإجماع العملي على حجية خبر الواحد

(١) الثاني: من وجوه تقرير الإجماع هو: «دعوى اتفاق العلماء عملاً»، وهذا هو الإجماع العملي، المعبر عنه بالسيرة، والمناط في اعتباره هو نفس ما هو المناط في اعتبار الإجماع القولي، وهو كشفه عن قول المعصوم «عليه السلام» أو فعله أو تقريره؛ لا أن الوجه في حجية الإجماع العملي هو كشفه عن الإجماع القولي كما قيل؛ كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٥١١».

وكيف كان؛ فقد استقرت سيرة العلماء - بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

أما العلماء: فإننا لا نزال نراهم يأخذون بخبر الواحد لاستنباط الحكم الشرعي، كما يظهر ذلك من كتبهم العلمية.

وأما المسلمون: فقد استقرت سيرتهم طراً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام «عليه السلام» أو المجتهد، حيث نرى استقرار سيرة المقلدين على أخذ الأحكام من الثقات المتوسطة بينهم وبين المجتهد، فإنهم لا يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، ويأخذون فتاوى مجتهديهم عن الناقلين، ومن المعلوم: أن الناقل ليس إلا واحداً.

فالتحصيل: أن جميع المسلمين يعملون بأخبار الثقات على حسب السيرة المستمرة بينهم. هذا تمام الكلام في الوجه الثاني من وجوه تقرير الإجماع؛ إلا إن المصنف قد أجاب عن هذا التقرير بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى ما عرفت».

وحاصل الوجه الأول: أن السيرة المشرعة وإن كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد؛ إلا إنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو وجه العمل ومناط اعتباره، حيث إن بعضهم يعمل به؛ لأنه خير عدل إمامي، وبعضهم يعمل به لأنه خير الثقة، وبعضهم يعمل به لأنه مقبول عند الأصحاب، وبعضهم يعمل به لوجود القرائن، وبعضهم يعمل به لأن أخبار الآحاد عنده قطعية الصدور، وبعضهم يعمل به من باب الظن الانسدادي. ومع مثل هذا الاختلاف في وجه العمل وملاكه لا يمكن أن يقال: بأن إجماعهم العملي كاشف عن رأي الإمام «عليه السلام» بالحجية؛ إذ مجرد عملهم به لم يكن

كاشفاً عن السنة أعني: قول الإمام «عليه السلام» أو فعله أو تقريره.
الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «أنه لو سُلم اتفاقهم على ذلك» أي: على العمل
بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

وحاصل هذا الوجه: هو منع تحقق الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد مطلقاً؛
وإن لم يفد العلم - كما هو المطلوب - وإنما المسلم هو: عملهم بالأخبار الموجود في
الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة؛ إلا إن مسالكهم في العمل بها متشعبة؛ إذ
بعضهم يعمل بها لكونها متواترة عنده، والآخر يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور عنده،
والثالث يعمل بها لكونها في نظره محفوفة بالقرائن الموجبة للعلم بالصدور، والرابع
يعمل بها لكونها عنده أخبار الثقات، وهكذا.

فالمحصل: أنه لا يتحقق الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد بما هو كذلك؛
كما هو المطلوب في المقام.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون...» الخ.
وحاصل هذا الوجه: أنه - بعد تسليم اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً - لم
يظهر أن إجماعهم إنما هو لأجل كونهم مسلمين، أو لكونهم عقلاء مع الغض عن
تدينهم والتزامهم بدين، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو دعوى
استقرار سيرة العقلاء عليه؛ إلا أن يقال: أن ظاهر تعبير مدعي الإجماع بقوله: «كافة
المسلمين» أنهم بما هم مسلمون يعملون بالخبر، فدعوى عدم الإحراز خلاف التعبير
بالمسلمين. هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الثاني من وجوه تقرير الإجماع.

بقي الكلام في الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو ما أشار إليه بقوله:
«دعوى استقرار سيرة العقلاء...» الخ. وهذا عمدة الوجوه الثلاثة من وجوه تقرير
الإجماع التي ذكرها المصنف «قدس سره»؛ بل هو عمدة الأدلة التي أقيمت على حجية
خبر الواحد بعد الأخبار؛ بل الظاهر من شدة اهتمام المصنف بهذا الوجه أنه في نظره
عمدة الأدلة حتى بالنسبة إلى الأخبار.

وكيف كان؛ فحاصل هذا الوجه: هو دعوى استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء،
على العمل بخبر الثقة، واستمرارها إلى زماننا، وعدم ردع نبي ولا وصي نبي عنه؛ إذ لو
كان هناك ردع عنه لبان وظهر لنا، فعدم الردع عنه يكشف قطعاً عن رضا المعصوم
«عليه السلام» بالعمل بخبر الثقة في الشرعيات أيضاً كعملهم به في أمورهم العادية،

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول: إنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو: دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي، ضرورة^(١): أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح: أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضاً.

إن قلت^(٢): يكفي في الردع الآيات الناهية، والروايات المانعة عن اتباع غير

وشذ من لا يعمل به؛ بل نرى العقلاء أنهم يعتمدون في أعز أشياءهم وهي نفوسهم على الثقة، فيركبون الطائرة التي يقودها ثقة عارف، مع أنه لو قصر لسقطت وهلكوا، فإذا عملوا على طبق نظر الثقة في مثل نفوسهم فكيف لا يعملون بخبره في سائر شؤونهم؟ (١) تعليل لقوله: «ولم يردع عنه». وضمير «عنه» راجع على العمل بخبر الثقة.

وضمير «أنه» راجع على الردع المستفاد من العبارة. فمرجع الضمير حينئذ: معنوي، وضمير «أنه» في قوله: «أنه عن رضا الشارع» راجع على عدم الردع، وضمير «به» راجع على العمل بخبر الثقة.

قوله: «أيضاً» أي: كما هو كاشف عن رضا الشارع في غير الشرعيات.

وهذا الوجه من تقرير الإجماع يتوقف على مقدمات أربع:

الأولى: عملهم بخبر الثقة.

الثانية: عدم ردع الشارع عنه.

الثالثة: وجود المقتضي للردع على تقدير عدم الحجية.

الرابعة: عدم المانع عن الردع.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أن الوجه السابق كان سيرة المسلمين خاصة على العمل بخبر الثقة في خصوص الأمور الشرعية، وهذا الوجه هو: دعوى سيرة العقلاء عامة على العمل بخبر الثقة في تمام أمورهم العادية، ومنها الأمور الدينية، فهذا الوجه أوسع من سابقه، كما أن السابق كان أوسع من الأول.

(٢) هذا إشكال على التمسك ببناء العقلاء، وحاصله: أن بناء العقلاء على العمل

بخبر الثقة في كافة أمورهم وإن كان مسلماً ولكن من المعلوم أن التمسك به مشروط بإمضاء الشارع له، وعدم ردعه عنه؛ إذ ليس بنفسه حجة لولا إمضاء الشارع، ولم يثبت

العلم، وناهيك^(١) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٥٥).

قلت^(٢): لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه - مضافاً إلى أنها وردت

إمضاؤه له؛ بل ثبت رده عنه؛ لأن عموم أو إطلاق الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وكذا عموم الروايات المتقدمة في أدلة المانعين يشمل هذا البناء العقلاني أيضاً، فيصير مورداً للردع، ومعه لا عبرة به حتى يتمسك به لحجية خبر الواحد.

(١) أي: يكفيك في الردع قوله تعالى: ﴿... ناهيك﴾ اسم فاعل من «نهى ينهى» معناه: أن ما نذكره من الآيات والروايات ينهك عن تطلب غيره؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥١٤».

(٢) وجواب المصنف عن الآيات الناهية: وقد أجاب عن إشكال الردع بالآيات الناهية بوجوه ثلاثة:

الأول: أنها واردة لبيان عدم كفاية الظن في أصول الدين؛ لأن موردها هو ردع المشركين واليهود والنصارى عن العمل على تقليد آبائهم، الذي ليس مستنداً إلى العلم، فلا ربط بها بما نحن فيه أعني: إثبات حجية خبر الواحد في الفروع، فيكون النهي عن اتباع الظن في أصول الدين إرشاداً إلى حكم العقل بعدم كفاية الظن فيها، وهو أجنبي عن المقام، وهذا ما أشار إليه بقوله: «مضافاً...» الخ.

الثاني: أن المتيقن من الآيات الناهية - لولا المنصرف إليه إطلاقها - هو الظن الذي لم يتم على اعتباره حجة، فالأمانة المعمول بها عند العقلاء، أو صارت حجة بجعل الشارع خارجة عنها.

وبعبارة أخرى: أن النهي - بعد تسليم إطلاقه في الآيات - منصرف إلى خصوص الظن الذي لم يتم على اعتباره حجة، أو هو مجمل، والمتيقن منه هو: الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل، وعلى التقديرين: لا يشمل بناء العقلاء الذي هو حجة عندهم، والمراد من الحجة في قوله: «لم يتم على اعتباره حجة» أعم من الحجة الشرعية والعقلانية، ومن المعلوم: أن خبر الثقة مما قام على اعتباره حجة عقلانية، فلا يكون مشمولاً للآيات الناهية، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم...» الخ.

الثالث: وهو عمدة الوجوه الثلاثة في الجواب: أن رادعية الآيات الناهية عن سيرة

(٥) الإسراء: ٣٦.

(٥٥) يونس: ٣٦.

إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلم فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى.

العقلاء على العمل بخبر الثقة دورية؛ لأن الردع هنا يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو عدم تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها؛ وإلا لكانت السيرة مخصصة أو مقيدة للآيات الناهية، فلا يمكن أن تكون الآيات الناهية رادعة للسيرة العقلانية؛ لأن ردعها مستلزم للدور.

توضيح الدور: أن رادعية عموم الآيات الناهية عن السيرة موقوفة على حجية الآيات الناهية بوصف كونها عامة؛ إذ لولا حجيتها بهذا الوصف لا تكون رادعة، وحجيتها بهذا المعنى موقوفة على عدم كون السيرة التي هي أخص منها مخصصة لعمومها؛ إذ لو كانت مخصصة لها لم يبق لها عموم حتى تكون بعمومها رادعة عن السيرة، وعدم تخصيصها بها موقوف على الردع؛ إذ لولا الردع لكانت السيرة مخصصة؛ لكونها دليلاً خاصاً مقدماً على العام، فيلزم توقف الردع على الردع وهو دور محال.

وبعبارة مختصرة: أن رادعية الآيات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة لها وعدم مخصصة السيرة لها يتوقف على رادعية الآيات عنها وهو دور واضح. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

«ولو سلم» يعني: ولو سلم إطلاق النهي الوارد في الآيات والروايات ليشمل العمل بخبر الواحد في فروع الدين أيضاً، «فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها»، يعني: أن النهي بعد تسليم إطلاقه في الآيات والروايات - منصرف إلى خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل وحجة، أو هو مجمل، والمتيقن منه هو ذلك - أي الذي لم يقم على اعتباره دليل - وعلى التقديرين: لا يشمل بناء العقلاء الذي هو حجة عندهم، فالمراد بالحجة في قوله: «لم يقم على اعتباره حجة» أعم من الحجة الشرعية والعقلانية؛ إذ لو كان المقصود خصوص الحجة الشرعية لكان بناء العقلاء مندرجاً فيما لم تقم على اعتباره حجة شرعية، ولتم الإشكال المذكور على العمل بخبر الواحد بيناء العقلاء.

وبالجملة: فقوله: «لو سلم». بحسب التحليل إشارة إلى جوابين: أحدهما: دعوى انصراف إطلاق الآيات إلى خصوص الأمانة غير المعتبرة.

لا يقال: على هذا^(١) لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً^(٢)، إلا على وجه

وثانیهما: دعوى تيقنها أي: تيقن الأمانة غير المعتبرة من إطلاقها لو فرض إجمالها، وعدم وجود ما ينصرف إليه إطلاقها.

ومثال الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة هو: الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية. قوله: «لا يكاد...» الخ، خبر «فإنه» في قوله: «فإنه مضافاً...» الخ. وهذا هو الوجه الثالث، وهو الجواب الأصلي عن الإشكال، وقد عرفت توضيحه، فلا حاجة إلى التكرار، فالعمدة في الجواب هو إشكال الدور، بأن يقال: ردع الآيات عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها؛ إذ لو كانت مخصصة لها لم تردع عنها وعدم كون السيرة مخصصة لها متوقف على كون الآيات رادعة عنها؛ إذ لو لم تردع عنها كانت السيرة مخصصة لها، فردع الآيات عن السيرة متوقف على ردعها عن السيرة، وهو دور.

قوله: «وذلك» بيان للدور، وضمير «عنها» راجع على السيرة، وباقي الضمائر راجع على الآيات الناهية.

«والأ لكانت...» الخ، أي: وإن لم تكن الآيات رادعة عن السيرة لكانت السيرة مخصصة أو مقيدة للآيات الناهية.

(١) أي: بناءً على استلزام رادعية الآيات عن السيرة للدور «لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً إلا على وجه دائرة».

والمقصود من هذا الإشكال: عدم إمكان التمسك بالسيرة لإثبات حجية خبر الثقة؛ لاستلزامه الدور المذكور أيضاً.

توضيح الدور: أن حجية خبر الثقة موقوفة على حجية السيرة؛ لأنها - حسب الفرض - دليل على حجية خبر الثقة، والمفروض: أن حجية السيرة موقوفة على عدم رادعية الآيات عنها، وعدم رادعية الآيات عنها موقوف على مخصصة السيرة لها، ومخصصة السيرة لها موقوفة على حجية السيرة، وحجيتها، موقوفة على عدم رادعية عنها، وعدم رادعية الآيات عنها موقوف على حجيتها فحجية السيرة موقوفة على حجية السيرة، أو عدم رادعية الآيات موقوف على عدم رادعيتها عنها، وهو دور، ولزوم هذا الدور مانع عن ثبوت حجية السيرة، ومع عدم حجيتها كيف يصح جعلها دليلاً على اعتبار خبر الثقة؟ يعني: فلا تكون السيرة دليلاً على حجية خبر الثقة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) يعني: كما لم يكن ردع الآيات عن السيرة إلا على وجه دائرة.

دائر، فإن اعتباره^(١) بها فعلاً يتوقف على عدم الردع^(٢) بها عنها، وهو^(٣) يتوقف على تخصيصها^(٤) بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.
فإنه يقال^(٥): إنما يكفي في حجته بها: عدم ثبوت الردع عنها؛ لعدم نهوض ما

(١) فإن اعتبار خبر الثقة بالسيرة، وهذا تقريب للدور الذي تقدم توضيحه.

(٢) أي: عدم الردع بالآيات عن السيرة.

(٣) أي: وعدم الردع يتوقف على تخصيص الآيات بالسيرة.

(٤) أي: وتخصيص الآيات بالسيرة يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيرة.

(٥) هذا جواب عن الإشكال.

وحاصل الجواب منع الدور بتقريب: أن حجية خبر الثقة وإن كانت متوقفة على حجية السيرة؛ إلا إن حجية السيرة لا تتوقف على عدم كونها مردوعة، وإنما تتوقف على عدم علمنا بالردع، وهو حاصل بنفسه من دون توقف على شيء، فالسيرة موجودة ولم نعلم بمردوعيتها، وحيث ثبت أن الآيات لا تصلح أن تكون رادعة عنها - للزوم الدور كما عرفت - بقيت السيرة حجة، فتكون دليلاً على حجية خبر الثقة.

وبعبارة أخرى: أن اعتبار خبر الثقة بالسيرة لا يتوقف على عدم الردع الواقعي عن السيرة؛ بل يتوقف على عدم العلم بالردع عنها، فعدم العلم بالردع كافٍ في اعتبار السيرة، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة.

كما أن عدم ثبوت الردع كافٍ أيضاً في تخصيص العموم بالسيرة، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيرة، ويثبت بها اعتبار خبر الثقة حينئذ، وعدم ثبوت الردع كافٍ في تخصيص العموم بالسيرة.

وكيف كان؛ فالوجه في جواز الركون إلى السيرة، مع عدم ثبوت الردع عنها: أن المناط في الإطاعة والمعصية - اللتين يحكم العقل بحسن الأولى وقبح الثانية - هو ما يكون عند العقلاء طاعة وعصيانياً، وحينئذ: فإذا كان خبر الثقة حجة عندهم، إذ المفروض: عدم ثبوت ردع الشارع عنها كانت موافقته طاعة ومخالفته عصيانياً بنظرهم، فإذا كانت موافقته طاعة وجبت عقلاً لصدق الإطاعة عليها بنظر العقلاء، وكذا تحرم مخالفته عقلاً لكونها معصية عندهم أيضاً.

فالمحصل: أن ما يكون عند العقلاء طاعة يجب عقلاً، وما يكون عندهم معصية يحرم كذلك.

قوله: «لعدم نهوض...» تعليل لعدم ثبوت الردع، ووجه عدم النهوض: ما عرفت

يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى، ضرورة^(١): أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة للواقع يكون^(٢) عقلاً في الشرع متبعاً؛ ما لم ينهض^(٣) دليل على المنع عن أتباعه^(٤) في الشرعيات، فافهم وتأمل^(٥).

من عدم صلاحية الآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم للردع عن السيرة؛ لاستلزامه الدور.

«إنما يكفي في حجيته» أي: خبر الثقة «ذلك» فاعل «يكفي»، والمشار إليه: عدم ثبوت الردع عن السيرة، أو عدم ثبوت كون السيرة مردوعة، فإذا لم يثبت كون السيرة مردوعة أفادت أمرين:

الأول: حجية الخبر.

الثاني: تخصيص عموم الآيات، فيكون الخبر حجة للسيرة ما دام لم يثبت ردع الشارع عن السيرة.

(١) تعليل لـ «يكفي».

(٢) خبر «أن ما جرت» وقوله: «ولو في صورة» قيد لقوله: «وفي استحقاق العقوبة وعدم استحقاقها»، وهو إشارة إلى الفرد الخفي من الإطاعة والمعصية وهو صورة مخالفة مورد الإطاعة والمعصية للواقع، والفرد الجلي منهما هو صورة إصابته للواقع، يعني: أن ما هو إطاعة ومعصية عند العقلاء يكون عند الشرع كذلك، سواء كانتا حقيقتين كما في صورة إصابة موردهما للواقع، أم صورتين كما في صورة مخالفته للواقع.

(٣) فإذا نهض دليل على المنع عن أتباعه كالمقياس لم تكن السيرة على العمل به معتبرة حينئذ، فالمعيار في عدم حجية السيرة العقلانية قيام الدليل، على المنع عن اتباع ما جرت عليه، ووصوله إلى المكلف.

(٤) أي: اتباع ما جرت عليه السيرة.

(٥) قوله: (فافهم وتأمل) إشارة إلى كون خبر الثقة متبعاً. ولو قيل: بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييدها بها؛ وذلك لأجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فإن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإن دليل اعتبارها مغنى بعدم الردع عنها، ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها كما لا يخفى.

قلت: الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها، المستكشف بعدم رده عنها في زمان مع إمكانه وهو غير مغتني، نعم؛ يمكن أن يكون له واقعاً وفي علمه تعالى أمر خاص كحكمه الابتدائي، حيث إنه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الإمضائي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغنياً كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الأمر أيضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات.

«فافهم وتأمل» حتى لا يشتبه عليك الأمر فتقول: فماذا يصنع الشارع إذا أراد الردع عن السيرة؟ وهل يمكن أن يقول في مقام الردع عنها بأصرح من الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم، حتى نحتاج إلى الإجابة بأن الردع لا يكون بمثل هذه العمومات وإنما يكون بمثل ما ردع عن القياس؟ فلو أراد الشارع الردع لزم أن تكون أدلة الردع نصاً؛ كأن يقول: لا تعملوا بالخبر الواحد، أو تكون أظهر من السيرة؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج٤، ص ٧١».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - إما لإجماع على حجية خبر الواحد: فتقريره بوجوه:

الوجه الأول: هو الإجماع القولي، الحاصل من تتبع فتاوى العلماء بحجية خبر الواحد، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية، فيستكشف بالإجماع عن رضا الإمام «عليه السلام» بحجية خبر الواحد.

وأورد المصنف عليه: بأن فتاوى العلماء في حجية خبر الواحد مختلفة من حيث الخصوصيات التي يعتبرونها فيما هو حجة، ومعه لا يمكن استكشاف رضا الإمام «عليه السلام»؛ لعدم اتفاقهم على أمر واحد. هذا هو الإشكال على الإجماع المحصل، وهكذا الحال في الإجماع المنقول.

نعم لو علم أنهم يقولون بأجمعهم بحجية خبر الواحد في الجملة، ثم يختلفون في الخصوصيات المعتبرة فيه؛ بحيث يكون القول بحجية الخبر الخاص بنحو تعدد المطلوب لا وحدته - لو علم ذلك - تم ما ذكر؛ ولكن دون إثباته خرط القتاد.

٢ - الوجه الثاني: هو الإجماع العملي من العلماء؛ بل من المسلمين كافة على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

وأورد عليه المصنف:

أولاً: بنفس ما أورده على الإجماع القولي؛ من الاختلاف في المسالك والمشارب. وثانياً: بأنه لم يعلم أن اتفاقهم على ذلك بما أنهم متدينون؛ بل يمكن أن يكون بما أنهم عقلاء، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو قيام سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم - ممن لا يلتزم بدين - على العمل بخبر الثقة. وهذا هو عمدة الوجوه.

واستمرت هذه السيرة إلى زمان المعصوم «عليه السلام»، ولم يردع عنها المعصوم؛ إذ لو كان لبان واشتهر، وعدم الردع يكشف عن تقرير الشارع للسيرة، وإمضائه لها، فتثبت حجية الخبر في الشرعيات.

٣ - الإشكال عليه: بأنه يكفي في ثبوت الردع وجود الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واتباع الظن؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، و﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، فإنها بعمومها تشمل هذه السيرة.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأول: أنها واردة لبيان عدم كفاية الظن في أصول الدين، فلا ربط لها بحجية الظن في الفروع.

الثاني: أنها راجعة على الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة، والمفروض في خبر الواحد خلافه.

الثالث: أن رادعية الآيات الناهية عن السيرة تستلزم الدور؛ لأن ردع الآيات عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها، وعدم كون السيرة مخصصة لها متوقف على كون الآيات رادعة عنها، فردع الآيات عن السيرة متوقف على ردعها عنها، وهو دور.

٤ - إيراد المصنف على نفسه: بأن السيرة لا تصلح للتخصيص إلا على وجه دائر أيضاً؛ إذ تخصيص السيرة يتوقف على عدم الردع بها عنها، وعدم الردع يتوقف على تخصيصها للآيات، فعدم تخصيصها للآيات يتوقف على عدم تخصيصها لها، وهو دور باطل.

جواب المصنف عن هذا الإيراد: أنه يكفي في اعتبار خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت الردع عنها؛ لا عدم الردع واقعاً عنها، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيرة، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، وأيضاً عدم ثبوت الردع كافٍ في تخصيص العموم بالسيرة. «فافهم وتأمل» إشارة إلى كون خبر الثقة حجةً، ولو قيل بسقوط السيرة عن الاعتبار؛ وذلك لأجل استصحاب حجية خبر الثقة الثابتة قبل نزول الآيات الناهية.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - عدم تمامية الاستدلال بالإجماع القولي على حجية خبر الواحد.
- ٢ - تمامية الاستدلال بالإجماع العملي، أعني: سيرة العقلاء على حجية خبر الثقة.

فصل

في الوجوه العقلية^(١) التي أُقيمت على حجة خبر الواحد:
أحدها^(٢): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار

في الوجوه العقلية على حجة خبر الواحد

(١) قد جعلها المصنف في ضمن فصلين:

الفصل الأول: في إثبات حجة خصوص خبر الواحد بالوجوه العقلية.

الفصل الثاني: في إثبات حجة مطلق الظن بها.

الفصل الأول يشتمل على ثلاثة وجوه.

والفصل الثاني على أربعة وجوه:

فالوجوه العقلية هي سبعة وجوه، مفادها إما حجة خصوص خبر الواحد، أو حجة مطلق الظن.

(٢) هذا هو الوجه الأول من الوجوه العقلية التي أُقيمت على حجة خصوص خبر

الواحد. وتوضيح هذا الوجه يتوقف على مقدمة وهي: إن هناك علمين إجمالين:

أحدهما: أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية بين جميع الأمارات من الروايات

وغيرها؛ كالشهرات والإجماعات المنقولة، والأولويات الظنية وغيرها. وهذا العلم

الإجمالي يسمى بالعلم الإجمالي الكبير.

وثانيهما: أننا نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعية في روايات صادرة عن الأئمة

«عليهم السلام»، منقولة إلينا في ضمن مجموع ما بأيدينا من الأخبار المروية عنهم

«عليهم السلام»، وهذا العلم الإجمالي الصغير، ثم تلك الأخبار المتضمنة للأحكام

الشرعية ليست قليلة؛ بل هي من الكثرة بمقدار وافٍ بمعظم الفقه؛ بحيث لو علم تفصيلاً

ذاك المقدار الصادر قطعاً لآنحل علمنا الإجمالي الكبير - وهو علمنا إجمالاً بثبوت

الأحكام بين الروايات وسائر الأمارات - إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين

الأخبار الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام»، والشك البدوي في ثبوت التكليف في

مورد سائر الأمارات غير المعبرة.

«عليهم السلام» بمقدارٍ وافٍ بمعظم الفقه؛ بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن لازم العلم الإجمالي الصغير هو وجوب العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة للتكليف الإلزامي، كالتى تقول بحرمة الخمر والزنا، ووجوب الصلاة والصيام إلى غير ذلك، وجواز العمل على طبق الأخبار النافية للتكليف الإلزامي، كالتى تقول بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وعدم وجوب زيارة الإمام الحسين «عليه السلام»؛ لأن مقتضى العلم الإجمالي هو: لزوم الاحتياط بالنسبة إلى الأخبار المثبتة للتكليف لا النافية له.

ولا تجب مراعاة أطراف العلم الإجمالي الكبير بعد انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير، بمعنى: انحصار أطرافه في خصوص ما بأيدينا من الروايات، فإذا انحصرت التكليف والأحكام الشرعية في هذه الأطراف خرجت بقية الأمارات عن أطراف العلم الإجمالي، وكان الشك في ثبوت التكليف بالنسبة إليها بدوياً، فيجوز الرجوع إلى الأصول النافية في الشبهات الحكمية في موارد بقية الأمارات؛ لعدم لزوم محذورٍ من جريانها حينئذٍ من الخروج عن الدين مثلاً.

وكيف كان؛ فمقتضى هذا الوجه العقلي هو: اعتبار الأخبار فقط.

فالمحصل: أن العلم الإجمالي الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، فيجب العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة للتكليف؛ لأن العلم الإجمالي منجز للتكليف في أطرافه كالعلم التفصيلي، وإنما يجب الاحتياط في الأخبار المثبتة للتكليف دون النافية منها له؛ لأن العلم ولو إجمالاً بالأخبار المثبتة علم بالتكليف الإلزامي، والتكليف الإلزامي لازم الامتثال. وأما العلم بالنافي من الأخبار فهو علم بغير التكليف، والعلم بما هو خارج عن التكليف الإلزامي لا يثبت في عهدة المكلف سوى أن يعتقد أنه ليس هناك حكم إلزامي.

أما في مرحلة العمل: فهو عقيم الأثر؛ لأن ما ليس بواجب وليس بحرام لا يكون للعلم التفصيلي والإجمالي فيه أقل أثر من حيث التنجز ولزوم الاحتياط؛ لأن التنجز ولزوم الاحتياط من لوازم التكليف كما هو واضح، ولذلك قال المصنف: «وجواز العمل على طبق النافي منها» أي: من الأخبار المتعلقة للعلم الإجمالي، «فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له».

التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعبرة، ولازم ذلك: لزوم العلم على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها، فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناءً على جريانه في أطراف ما

أي: للتكليف؛ مثلاً: لو قام خبر من الأخبار على نفي وجوب السورة وجزئيتها للصلاة؛ في حال أن الأصل في المسألة يقتضي وجوبها وجزئيتها فرضاً؛ من باب لزوم الاشتغال في مقام الشك بعد إحراز التكليف، ففي مثل هذا الفرض: هل يجوز لنا العمل على طبق الخبر النافي، أو يجب علينا مراعاة قاعدة الاشتغال؟

ولا ريب أن الخبر النافي إذا ثبتت حجيته في نفسه بما أنه خبر صادر عن المعصوم «عليه السلام»: كان وجوده طارداً للأصل؛ إذ لا يجري الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي، لكن وجود الخبر النافي بين مجموعة الأخبار التي لا يعلم إلا بصدور بعضها الغير المعين لا يكون حجة، ومقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها من الإمام «عليه السلام» هو لزوم الاحتياط فيما إذا كان الخبر مثبتاً للتكليف؛ لا نافياً له. فعلى هذا: لا يكون وجود الخبر النافي دليلاً حتى يطرد الأصل؛ لأن غير ثابت الحجية لا اعتبار به، والعمل في مورده يكون على الأصل قطعاً «من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناءً على جريانه» أي الاستصحاب، يعني: أن جريان الاستصحاب مثبت للتكليف في المقام، وتقديمه على الخبر النافي للحكم مبني على جريانه في أطراف العلم الإجمالي - إذا علم وجداناً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، أو علم الانتقاض في بعضها تعبداً، كما إذا قامت أمانة معتبرة عليه - فإذا بنينا على جريانه هناك جرى في المقام، وثبت به التكليف السابق، وقدم على الخبر النافي للتكليف، وإلا لم يجر وبقي الخبر النافي للتكليف بلا معارض، فيعمل به، وحينئذ: فإذا علمنا إجمالاً بصدور بعض الأخبار النافية للتكليف، فقد علمنا إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي المثبت له، فعلى القول بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف في تلك الأطراف، مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة على الانتقاض: يجري الاستصحاب هنا، ولا يجوز العمل بالخبر النافي.

وعلى القول بعدم الجريان: يختص جواز العمل بالنافي بما إذا لم يكن في مقابله قاعدة الاشتغال، مثلاً: إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يومها، ودلت رواية - من الروايات المعلوم صدور جملة منها - على نفي وجوب الجمعة لم يجز العمل بهذا الخبر النافي؛ لوجود الأصل المثبت للتكليف وهو قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب

علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة معتبرة على انتقاضها

الجمعة، فيجب الإتيان بكلتا صلاتي الظهر والجمعة - مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة يوم الجمعة بعد الزوال وقبل صلاة العصر - .
وهكذا الكلام بالنسبة إلى الاستصحاب إن قلنا بجريانه، فإنه لما علمنا إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يومها، فلو دلت رواية من الروايات النافية التي علمنا بصدور جملة منها على نفي وجوب الجمعة، فقد علمنا بها بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف؛ للعلم الإجمالي بوجوب إحدى صلاتي الظهر أو الجمعة، فمقتضى جريان الاستصحاب مع العلم بالانتقاض: وجوب الإتيان بكلتيهما بمقتضى الاستصحاب، مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب الصلاتين معاً وعدم جواز العمل بهذا الخبر النافي.

قوله: «ولازم ذلك» يعني: ولازم انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى ما في الأخبار «لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة». وهذا جواب عن ثالث إيرادات الشيخ الأنصاري «قدس سره» على الدليل العقلي المذكور حيث قال: «وثالثاً: أن مقتضى هذا الدليل: وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف؛ لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف: فلا يجب العمل بها...» الخ.

وتوضيحه: أن مقتضى هذا الوجه العقلي: هو وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط؛ لأنه الذي يجب العمل به.

وأما الأخبار النافية للتكليف: فلا يجب العمل بها؛ لأننا مكلفون بامثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، والمفروض: العلم بصدور مقدار من الأخبار وافٍ بتلك الأحكام، فيجب العمل امتثالاً لتلك الأحكام، وعليه: فلا موجب للعمل بالروايات النافية، فهذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ المقصود: إثبات حجية الأخبار مطلقاً سواء كانت مثبتة للتكليف أو نافية له.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «ولازم ذلك»، توضيحه: أن غرض المستدل إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة، وجواز العمل بالروايات النافية؛ لا وجوب العمل بها، فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ؛ كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٥٢٨».

والغرض من قوله «أصل مثبت له» هو: أن جواز العمل بالخبر النافي مشروط بعدم أصل مثبت للتكليف في مورده من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب المثبت كما عرفت ذلك.

فيه، والـ^(١) لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.

وفيه^(٢): أنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر؛ بحيث^(٣) يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من^(٤) عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن

(١) أي: وإن لم يجر الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي - فيما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها - كان عدم جواز العمل بالخبر النافي للتكليف مختصاً بما إذا كان على خلاف مقتضى قاعدة الاشتغال؛ إذ المفروض حينئذ: أن الاستصحاب مثبت للتكليف غير جار حتى ينافي الخبر النافي.

(٢) أي: في هذا الدليل من الإشكال أن هذا الوجه من الدليل العقلي لا يفيد حجية الخبر بما هو خبر؛ بل مقتضى هذا الدليل العقلي: هو لزوم العمل بالخبر المثبت للتكليف من باب الاحتياط، فلا ينهض لإثبات حجية الخبر؛ بحيث يقدم الخبر على العام تخصيصاً، وعلى المطلق تقييداً، وعلى المفهوم ترجيحاً، وعلى الأصول العملية حكومة أو وروداً؛ إذ المقصود من حجية الخبر: هو كونه دليلاً متبعاً في قبال الأصول اللفظية والعملية، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور.

وهذا الإيراد إشارة إلى الإيراد الثالث مما أورده الشيخ «قدس سره» على هذا الوجوه، وقد ارتضاه المصنف فجعله رداً للدليل العقلي المذكور.

وحاصل الإيراد: أن مقتضى الدليل المذكور هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجة؛ لأنه مقتضى العلم الإجمالي، ومن المعلوم: أن الأخذ بها من باب الاحتياط يختلف عن الأخذ بها من باب الحجية، بمعنى: أن الأخذ من باب الاحتياط ينافي الأخذ بها من باب الحجية، فإن الحجة تخصص وتقيّد وتقدم على معارضها مع الرجحان والمزية، بخلاف الأخذ بها احتياطاً، فإنه لا تترتب هذه الآثار عليه.

وكيف كان؛ فهذا الوجه العقلي لا يقتضي حجية الأخبار التي هي المقصودة منه؛ بل يقتضي الأخذ بها من باب الاحتياط.

(٣) بيان لـ «حجية الخبر»؛ إذ من شأن حجيته: تخصيص العموم به وتقييد الإطلاق، وترجيحه على غيره عند التعارض مع وجود مزية فيه.

(٤) بيان لـ «غيره» بنحو اللف والنشر المترتب. والتعبير بالمثل في قوله: «أو مثل مفهوم» إشارة إلى مطلق الدلالة الالتزامية، فإن المفهوم أحد أقسامها، فإن الخبر إذا كان الأخذ به من باب الاحتياط كان مورداً بالدليل الاجتهادي؛ كعموم الكتاب أو إطلاقه أو

كان^(١) يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات؛ لا في خصوص الروايات؛ لما^(٢) عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما^(٣) علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال^(٤)، فتأمل^(٥) جيداً.

مفهوم الآية، ومعه كيف يمكن تخصيص العموم الكتابي مثلاً، أو تقييد إطلاقه بالخبر الذي يؤخذ به من باب الاحتياط؟

(١) أي: وإن كان هذا الوجه العقلي بالتقريب المتقدم من المصنف سليماً عن أول إيرادات الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث كان حاصل إيراده الأول هو: لزوم مراعاة الاحتياط في جميع الأمارات لا في الروايات فقط.

(٢) تعليل لقوله: «يسلم»، يعني: وجه كون هذا الوجه سليماً عن إيراد الشيخ «قدس سره» ما عرفت؛ من انحلال العلم الإجمالي القائم على وجود أحكام «بينهما»، أي: بين الأمارات والأخبار، «بما علم بين الأخبار بالخصوص»، فإننا قد بينا في الدليل السابق: أنه لو فرض تبين الأحكام الموجودة في الأخبار انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي. ومثل هذا يوجب عدم كون سائر الأمارات طرفاً للعلم الإجمالي؛ إذ لو كان طرفاً له لزم عدم الانحلال بحصول أحكام قطعية بين الأخبار فقط، ومع الانحلال لا تجب مراعاة الاحتياط في الأمارات حتى يرد هذا الإيراد أعني: عدم الاقتصار على العمل بالروايات احتياطاً.

(٣) متعلق بقوله: «انحلال»، يعني: ينحل العلم الإجمالي الكبير بما علم ثبوته من الأخبار، فيختص الاحتياط بالنسبة إلى العمل بالأخبار للعلم الإجمالي، ولا موجب له بالنسبة إلى سائر الأمارات؛ وذلك لانتفاء العلم الإجمالي بالانحلال على ما هو المفروض.

(٤) قيد لـ «علم» أي: ولو كانت الأخبار التي انحل بها العلم الإجمالي الكبير غير معلومة بالتفصيل؛ بل كانت معلومة بنحو الإجمال؛ لكن معلوميتها كذلك كافية أيضاً في الانحلال؛ لما مر في تقريب الدليل من عدم إناطة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم التفصيلي بالأخبار الصادرة.

نعم؛ انحلال العلم الإجمالي الصغير يتوقف على ذلك. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه العقلية على حجية خصوص الأخبار.

(٥) إشارة إلى دقة النظر بقريضة قوله: «جيداً».

ثانيهما^(١): ما ذكره في الوافية، مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو: «إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية^(٢) كالصلاة والزكاة والصوم والحج والتاجر والأنكحة ونحوها^(٣)، مع أن جل أجزائها وشرائطها، وموانعها^(٤) إنما يثبت بالخبر غير القطعي؛ بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر^(٥) فإنما ينكره باللسان

(١) أي: الثاني من الوجوه العقلية التي استدلت بها على حجية الأخبار: «ما ذكره في» كتاب «الوافية مستدلاً» به «على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة» وهي: ١ - الكافي. ٢ - من لا يحضره الفقيه. ٣ - التهذيب. ٤ - الاستبصار.

وتقريب الاستدلال بهذا الوجه العقلي على حجية الأخبار: يتوقف على مقدمة وهي: أن هذا الدليل مركب من أمور:

الأول: إن في الشرع أمور ثابتة بضرورة من الدين من العبادات والمعاملات؛ كالصلاة والصوم والحج والزكاة والأنكحة وغيرها.

الثاني: أن التكاليف والأحكام المتعلقة بهذه الأمور باقية إلى يوم القيامة.

الثالث: أن لها أجزاء وشرائط وموانع، وجل هذه الأجزاء والشرائط والموانع تثبت بالأخبار غير القطعية؛ بحيث لو اقتصر في معرفة أجزائها وشرائطها وموانعها على الكتاب العزيز والأخبار المتواترة لخرجت هذه الأمور عن حقائقها؛ بحيث يصح سلبها عنها؛ وذلك لقلة الأخبار القطعية الصدور وعدم كون الآيات غالباً إلا في مقام التشريع فقط.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا محيص عن العمل بالأخبار غير القطعية صدوراً. هذا معنى حجية الأخبار.

(٢) والمراد بالأصول الضرورية: أمهات الأحكام الفرعية الثابتة بضرورة من الدين.

(٣) أي: من الأحكام الرئيسية في فقه الإسلام.

(٤) كالركوع والطهارة والحدث بالنسبة إلى الصلاة «إنما يثبت بالخبر غير القطعي».

والضمير المؤنث في أجزائها وشرائطها وموانعها راجع إلى الأصول الضرورية.

(٥) يعني: ومن أنكر ما ذكرناه من خروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور - لو لم يعمل بأخبار الآحاد - فإنما ينكره بلسانه، وقلبه مطمئن بالاعتقاد بصحة ما ذكرناه.

وقلبه مطمئن بالإيمان»^(٥). انتهى^(١).

وأورد عليه:

أولاً^(٢): بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار؛ لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته.

(١) أي: انتهى ما في كتاب الوافية من الدليل العقلي.

(٢) المورد هو: الشيخ الأنصاري «قدس سره» في «الرسائل»، فقد أورد على هذا الدليل بوجهين حيث قال «قدس سره»: «ويرد عليه أولاً: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار؛ لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي...» الخ. إلى أن قال: «وثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما»^(١).

وحاصل الإيراد الأول - على ما في «منتهى الدارية، ج٤، ص ٥٣٥» -: أن العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط لا تنحصر أطرافه في الأخبار الواجدة لما ذكره من الشرطين أعني: كونها موجودة في الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، وكونها معمولاً بها عندهم لا معرضاً عنها، لوجود هذا العلم الإجمالي أيضاً في سائر الأخبار الفاقدة لهذين الشرطين، فلا بد مع الإمكان من الاحتياط التام بالأخذ بكل خبر يدل على الجزئية أو الشرطية؛ وإن لم يكن واجداً للشرطين المزبورين، ومع عدم الإمكان من الاحتياط التام لكونه مخللاً بالنظام، أو موجباً للعسر لا بد من الأخذ بما يظن صدوره من الروايات؛ على ما سيأتي في دليل الانسداد.

وحاصل الإيراد الثاني: أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما؛ لأن الموجب للحجية كان هو العلم الإجمالي بالأخبار المتضمنة لبيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية، فأطراف العلم الإجمالي هو خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافية، مع وضوح: إن البحث عن حجية الخبر لا يختص بالأخبار المثبتة للتكاليف، فيلزم أن يكون الدليل أخص من المدعى.

(٥) الوافية في أصول الفقه: ١٥٩.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦١ - ٣٦٢.

قلت^(١): يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلا إن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم «عليهم السلام» بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك^(٢) بينها^(٣) يوجب انحلال ذلك العلم الإجمالي^(٤)، وصيرورة^(٥) غيره خارجاً عن طرف العلم كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول^(٦).

(١) هذا دفع لإيراد الشيخ «قدس سره» على الوافية، وحاصله: أن العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع؛ وإن كان حاصلًا في بدو الأمر بين جميع الأخبار إلا إن العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة بقدر الكفاية. بين تلك الأخبار المشروطة - بما ذكره صاحب الوافية - مما يوجب انحلال ذلك العلم الإجمالي الكبير، الذي تكون أطرافه جميع الأخبار، إلى العلم الإجمالي الصغير الذي تكون أطرافه خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المعمول بها، وخروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، ولازم ذلك: هو وجوب العمل بتلك الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عند الشيعة احتياطاً.

(٢) أي: بقدر الكفاية، والمراد بتلك الطائفة هي: المشروطة بالشرطين المذكورين.

(٣) أي: بين تلك الكتب المعتمدة.

(٤) أي: العلم الإجمالي الكبير الواسع النطاق، الذي تكون أطرافه جميع الأخبار الواردة في الكتب المعتمدة وغيرها.

والظاهر عدم الفرق بين العلم بوجود الأخبار والعلم باعتبارها، فالترديد في كلام المصنف لفظي، فإنه لا يتفاوت الواقع العملي بين أن نقول: علمنا بوجود خبر صادر عن الإمام في غسل الجمعة، أو نقول: علمنا باعتبار خبر ورد في غسل الجمعة.

وكيف كان؛ فالعلم الإجمالي بوجود أخبار بقدر الكفاية في الكتب المعتمدة موجب لانحلال العلم الإجمالي، الذي كان يشمل هذه الأخبار وغيرها.

(٥) عطف على «انحلال»، وضمير «غيره» راجع إلى تلك الطائفة، فالأولى تأنيث الضمير يعني: أن غير تلك الطائفة خارج عن أطراف العلم الإجمالي، أو الضمير راجع إلى غير ما في الكتب المعتمدة، فالمعنى: وصيرورة غير ما في الكتب المعتمدة «خارجاً عن طرف العلم» على نحو الشبهة البدوية.

(٦) حيث قال: «إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير... بمقدار وافٍ بمعظم الفقه».

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك^(١)، وأدعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره، أو اعتباره من تلك الطائفة، أو ادعي العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها^(٢)، فتأمل^(٣).
وثانياً^(٤): بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما.

والأولى^(٥): أن يورد عليه بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة، فيما لم تقم

(١) أي: يمنع عن انحلال العلم الإجمالي بوجود هذا المقدار، وغرضه: منع الانحلال إما بدعوى كون معلوم الصدور أو الحجية أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، وإما بدعوى علم إجمالي آخر بصدور أخبار آخر غير هذه الأخبار المذكورة في الكتب المعتمدة، فاللازم حينئذ: العمل بجميع الأخبار، وعدم جواز الاكتفاء بتلك الطائفة؛ كما في «منتهى الدراية، ج٤، ص٥٣٧».

(٢) أي: غير الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة.

(٣) لعله إشارة إلى منع كون معلوم الصدور أو الاعتبار أقل من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، فالصواب ما أفاده من الانحلال بقوله: «قلت: يمكن أن يقال... الخ».

(٤) وقد تقدم توضيح هذا الإيراد الثاني فراجع.

(٥) أي: لما كان الإيراد الثاني على هذا الدليل العقلي غير وارد بالنسبة إلى الأخبار النافية؛ عدل المصنف «قدس سره» في الرد عليه عنه إلى ما في المتن، وحاصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج٤، ص٥٣٨» - أن الدليل العقلي غير تام في نفسه، أما عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار المثبتة: فلأن العمل بها من باب الاحتياط - كما هو مقتضى العلم الإجمالي - إنما يتجه إذا لم يكن في مقابلها ما ينفي التكليف من عموم أو إطلاق؛ إذ الاحتياط أصل، والدليل مقدم عليه، مثلاً: إذا قامت البيئة على طهارة إناء من الأواني التي علم إجمالاً بنجاسة جملة منها، فالاحتياط بالاجتناب عن الجميع إنما هو فيما لم تقم حجة على طهارة بعضها، فلو قامت حجة على طهارة بعضها لم يجب الاحتياط بالاجتناب عن الجميع.

وبالجملة: فوجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام حجة على نفي التكليف في مورده؛ ولو بلسان العموم أو الإطلاق، فلو قامت حجة على نفي التكليف أخذ بها، ولم يكن الخبر المثبت له مخصصاً لعمومها أو مقيداً لإطلاقها حتى يؤخذ به؛ إذ الأخذ بالخبر المثبت إنما هو من باب الاحتياط - كما تقدم - وما يدل عموماً أو إطلاقاً على نفي التكليف مقدم عليه، وليس الأخذ بالخبر المثبت للتكليف من باب

حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل أو إطلاقه؛ لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالثبت منها^(١)، أو يعمل^(٢) بالنافي في قبال حجة على الثبوت، ولو كان أصلاً^(٣) كما لا يخفى.

ثالثها^(٤): ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى

الحجية حتى يعارض ما يدل على نفيه كي يخصص به عمومه، أو يقيد إطلاقه، هذا. وأما عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار النافية: فلأن جواز العمل بالنافي أيضاً مشروط بما إذا لم يكن في مورده ما يثبت التكليف ولو كان أصلاً كما تقدم. (١) أي: من الأخبار التي ثبتت حجيتها بهذا الوجه العقلي.

(٢) عطف على قوله: «يخصص» يعني: إن مقتضى الدليل المزبور ليس هو الحجية حتى يخصص بالثبت، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على ثبوت التكليف؛ بل مقتضاه الاحتياط، فوجوب العمل بالثبت من باب الاحتياط منوط بعدم قيام حجة على نفي التكليف، كما أن جواز العمل بالنافي موقوف على عدم قيام حجة على ثبوت التكليف في مورده ولو كان أصلاً كما لا يخفى.

(٣) أي: لو كان تلك الحجة أصلاً؛ لأن الأصل مقدم عليه.

حاصل الكلام: أن هذا الدليل أخص من المدعى. وفي «منتهى الدراية»: الصواب إسقاط الواو من قوله: «ولو كان أصلاً»؛ لأن المقصود: إثبات العمل بالنافي من هذه الأخبار لو كان الحجة على الثبوت أصلاً كالاستصحاب؛ لوضوح: تقدم الخبر على الأصل العملي؛ إذا لو كان المثبت خبراً لم يقدم الخبر النافي عليه؛ بل يتعارضان، ويجري عليهما أحكام التعارض، فيختص تقديم الخبر النافي على المثبت بما إذا كان المثبت أصلاً فقط.

(٤) أي: الثالث من الوجوه العقلية على حجية خبر الواحد: «ما أفاده بعض المحققين» وهو الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين، وهذا الوجه وإن كان طويلاً إلا إن المصنف لخصه بقوله: «أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكناً من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه» أي: ما بحكم العلم - وهو الظن الخاص المعلوم اعتبره المعبر عنه بالعلمي - والمراد بالحكم: هو الحكم الواقعي؛ لأنه مع العلم بالكتاب والسنة يحصل العلم بالحكم الواقعي، أو يحصل الظن الخاص بالحكم الواقعي، فإنه بمنزلة العلم به. وغرضه: أن الحكم الواقعي يحرز تارةً بالعلم، وأخرى: بالظن الخاص الذي هو بمنزلة العلم وذلك كخبر الواحد.

الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك؛ وإلا^(١) فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف^(٢)، فلو لم يتمكن^(٣) من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما^(٤).

وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: في تقرير كلام صاحب الحاشية على نحو التلخيص هو: أنه قد ثبت بالإجماع بل بالضرورة والأخبار القطعية - مثل حديث الثقلين - وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، ومن المعلوم: أن العقل يحكم حينئذ بلزوم الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما، أو ما هو بمنزلة العلم كالظن الخاص الذي ثبت اعتباره المعبر عنه بالعلمي، فإن ثبت بالعلم أو العلمي أن ما رجعنا إليه كتاب أو سنة: فهو المطلوب.

وإن لم يثبت بهما ذلك، مع عدم التمكن من إحرازه بشيء منهما لانسداد بأبهما، فلا محيص عن الرجوع في تمييز الكتاب والسنة إلى الظن؛ إذا المفروض: بقاء التكليف بالرجوع إليهما، ينحصر طريق امتثاله في الظن، فيجب العمل بالروايات التي يظن بصدورها؛ للظن بوجود السنة فيها، وهذا معنى حجية أخبار الآحاد.

والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين: أن متعلق العلم الإجمالي في هذا الوجه: هو ما ورد في الكتاب والسنة، وفي الوجهين السابقين: هو الأحكام الواقعية.

قوله: «فلا بد من الرجوع إليهما كذلك» جواب قوله: «فإن تمكنا...» الخ، وضمير «إليهما» راجع على الكتاب والسنة «كذلك» أي: على نحو يحصل العلم أو ما بحكم العلم، يعني: فإن تمكنا من الرجوع إلى الكتاب والسنة على نحو يحصل العلم أو الظن الخاص بالحكم الواقعي وجب الرجوع إليهما على هذا النحو، وإن لم نتمكن فلا محيص عن التنزل إلى حصول الظن المطلق بالحكم.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: وإن لم يحصل العلم ولا الظن الخاص بالحكم الواقعي «فلا محيص...» الخ.

(٢) أي: وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة الثابت بالضرورة. وضمير «به» راجع

على الحكم.

(٣) هذه نتيجة ما أفاده من عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم، ولا الظن الخاص

به، وقد مر توضيحه.

(٤) أي: الظن بالصدور أو بالاعتبار. والحاصل: أن صورة التمكن من القطع

وفيه^(١): أن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة، كما

بالصدور أو الاعتبار هي فرض تحقق العلم بالحكم الواقعي، أو ما هو بحكم العلم به، وصورة عدم التمكن منهما هي فرض حصول الظن بهما.

(١) هذا رد لبعض المحققين

وتوضيح هذا الرد من المصنف - على ما أفاده بعض المحققين - يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما هو المراد من السنة التي يجب الرجوع إليها في كلام بعض المحققين، حيث قال: «إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة».

وهناك احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من السنة في قول هذا المحقق: هو قول المعصوم وفعله وتقريره.

الثاني: أن يكون المراد منها هو الحاكي عن هذه الثلاثة قطعاً.

الثالث: أن يكون المراد منها: مطلق الخبر الحاكي ولو لم يعلم المطابقة فتكون السنة حينئذ مطلق الأخبار الموجودة بأيدينا.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان المراد المعنى الأول فإنه لا يرتبط بخبر الواحد إطلاقاً كما واضح.

وإن كان المعنى الثاني: فهو أيضاً أجنبي عن المقام؛ لفرض أننا لا نعلم أن هذه الأخبار الموجودة حاكية قطعية عن السنة الواقعية.

فيبقى الاحتمال الثالث، وهو مراده من السنة كما هو ظاهر كلامه.

حيث قال: «للقطع برجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة»؛ إذ التعبير بالكتب الأربعة كالصريح في إرادة الحاكي من السنة دون المحكي.

وكيف كان؛ فقد أورد المصنف على هذا الوجه الثالث بوجهين: هذا أولهما. وثانيهما: ما سيأتي في كلامه «مع أن مجال المنع...» الخ.

وحاصل هذا الوجه الأول: أنه لا شك في عدم وصول التوبة إلى الامتثال الظني، مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي أو الإجمالي، وعليه: فإن كان في الروايات ما هو متيقن الاعتبار، وكان وافياً بمعظم الفقه - بحيث لا يلزم من إجراء الأصول في باقي الموارد محذور إهمال الأحكام - وجب الأخذ به، ولا يجب العمل بغيره، ومع عدم وفائه به: يضم إليه ما هو متيقن اعتباره، فالإضافة إلى غيره كالخبر الصحيح، بالإضافة إلى الموثق والموثق بالنسبة إلى الحسن، وهكذا لو كان هناك المتيقن اعتباره بالإضافة؛ وإلا بأن كانت الأخبار كلها متساوية، فاللازم هو: الاحتياط من وجوب الأخذ بالخبر المثبت

صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه «زيد في علو مقامه» إنما هي الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار، فإن وفي^(١)، وإلّا^(٢) أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة^(٣) لو كان^(٤)، وإلا فلاحتيال بنحو ما عرفت؛ لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك^(٥) للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً^(٦) أو إجمالاً^(٧)، فلا وجه معه^(٨) من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره، هذا مع أن مجال المنع^(٩) عن

للتكليف، وجواز العمل بالخبر النافي للتكليف على نحو تقدم في الوجه الأول والثاني. وقد عرفت: أنه وجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط غير وجوب العمل بها لأجل حجيتها، والمدعى هو: حجيتها لا العمل بها احتياطاً.

(١) أي: فإن وفي المتيقن الاعتبار بمعظم الفقه فهو المطلوب.

(٢) أي: وإن لم يف المتيقن اعتباره بمعظم الفقه «أضيف إليه...» الخ.

(٣) كخبر العدل الإمامي بالإضافة إلى الحسن، وهو بالإضافة إلى الموثق وهكذا. وضمير «إليه» راجع إلى المتيقن الاعتبار.

(٤) أي: لو كان المتيقن الاعتبار موجوداً؛ «وإلّا» أي: وإن لم يكن المتيقن اعتباره بالإضافة موجوداً، فيلزم الاحتياط بنحو ما عرفت في الإيراد على الوجه الثاني العقلي بقوله: «والأولى أن يورد عليه: بأن قضيته هو الاحتياط...» الخ.

قوله: «لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره» عطف على قوله: «فلاحتيال» أي: فلا تصل النوبة إلى الرجوع إلى ما ظن اعتباره.

(٥) تعليل لقوله: «فلاحتيال».

(٦) بالرجوع إلى المتيقن الاعتبار إن كان وافياً بمعظم الفقه.

(٧) في صورة الأخذ بالأخبار احتياطاً.

(٨) أي: مع التمكن من الرجوع إلى ما يوجب العلم.

(٩) هذا هو الوجه الثاني من إيراد المصنف على بعض المحققين. وحاصله: - على ما

في «منتهى الدراية» - أن ما ذكره صاحب الحاشية من وجوب الرجوع إلى السنة - بل نسب إليه دعوى كونه ضرورياً - ممنوع جداً؛ إذا أريد بالسنة: الأخبار الحاكية عنها، كما نسبه إليه المصنف بقوله: «كما صرح بأنها المراد»؛ إذ لا دليل على وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية التي لا يعلم صدورها ولا اعتبارها بالخصوص، وأساس هذا البرهان العقلي: هو وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى الحاكي، وحيث لا دليل عليه، فيهدم، نعم؛ لا بأس بدعوى وجوب الرجوع إلى السنة، بمعنى: قول المعصوم «عليه السلام» أو فعله أو

ثبت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع.

وأما الإيراد عليه^(١) برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإما الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.

تقريره إجماعاً ونصاً ضرورة؛ لكنه ليس بمراده بعد تصريحه بخلافه؛ وأن مقصوده بالسنة نفس الأخبار، ومن المعلوم: أنه لا يمكن الاستدلال - على وجوب العمل بقول زرارة مثلاً الحاكي للسنة - بما دل من الإجماع والضرورة على وجوب العمل بقول الإمام: «عليه السلام»؛ وذلك لعدم التلازم بينهما مع احتمال مخالفته للواقع، وهذا الإشكال قد أورده الشيخ الأعظم على المحقق التقي - على تقدير أن يراد بالسنة الأخبار الحاكية لها - بقوله: «إن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة، وهو الإجماع والضرورة الثابتة من الدين أو المذهب. وأما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة: فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل... الخ.

قوله: «واسع» خبر «أن مجال»، وقد عرفت وجه المنع، فلا حاجة إلى التكرار.

(١) أي: وأما الإيراد على دليل المحقق صاحب الحاشية بما ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في «الرسائل»، بأن هذا الدليل إما أن يكون دليل الانسداد الآتي، وإما أن يكون دليل العقل المذكور أعني: الوجه الأول.

وحاصل ما أفاده الشيخ الأنصاري من الإيراد: أنه - بعد عدم دلالة الإجماع والضرورة على وجوب الرجوع إلى الروايات الحاكية للسنة - إن ادعى المحقق التقي «قدس سره» وجوب العمل بالروايات الظنية؛ لأجل أن طرحها وعدم العمل بها يستلزم الخروج عن الدين فنقول: إن هذا الوجه ليس دليلاً مستقلاً على حجية الظن الحاصل من خبر الواحد؛ وذلك لأنه إن استند في وجوب العمل بها إلى العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بوجوب رعايتها، فمرجع ذلك: إلى دليل الانسداد الآتي بيانه، ومقتضاه: حجية كل أمانة كاشفة عن الواقع لا خصوص الخبر.

وإن استند في لزوم العمل بها إلى العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار من الأئمة المعصومين «عليهم السلام» - حتى يختص اعتبار الظن بالواقع بالظن الحاصل من خصوص الخبر - فمرجع ذلك: إلى الوجه الأول المتقدم بيانه، وعلى كلا التقديرين: ليس هو دليل

ففيه: أن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

مستقل؛ بل إما يرجع إلى دليل الانسداد الآتي، وإما يرجع إلى الوجه الأول المتقدم. وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد بقوله: «ففيه: أن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف...» الخ.

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب: إن ملاك دليل المحقق المذكور ليس هو العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية؛ ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا العلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات المدونة في الكتب المعتبرة؛ ليرجع إلى الدليل الأول العقلي؛ بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع إلى هذه الروايات فعلاً؛ حتى إذا لم يحصل علم إجمالي بصدور جملة منها، أو علم إجمالي بتكاليف واقعية يجب التوصل بها بالظن بعد تعذر الوصول إليها بالعلم أو ما هو بحكمه.

وعليه: فمؤديات هذه الروايات: أحكام فعلية لا بد من امتثالها، ولا فعلية للأحكام الواقعية مع الغض عن قيام الأمارات عليها.

وكيف كان؛ فهذا العلم شيء ثالث، فليس علماً بالأحكام الواقعية، وليس علماً بصدور أخبار كثيرة؛ بل يمكن أن يجعل هذا العلم في المرتبة الثالثة بأن نقول: إنا نعلم بتكاليف واقعية، ونعلم أن هذه التكاليف الواقعية بينت في الكتاب والأخبار الصادرة، ونعلم بأننا مكلفون بالرجوع إلى ما بأيدينا من الأخبار.

«فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه»؛ كي يتضح لك الفرق بين دليل الانسداد، والدليل العقلي الأول، وبين الدليل العقلي الثالث.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١- الوجه الأول: هو العلم الإجمالي بصدور جماعة كثيرة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة، المشتملة على الأحكام الإلزامية الوافية بمعظم الفقه؛ بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحل علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الأمارات، إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعتبرة، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات غير المعتبرة، ولازم ذلك: العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة للتكليف، وجواز العمل على طبق النافية منها؛ فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب.

٢ - وما يرد على هذا الوجه: أن هذا الوجه لا يفيد حجة الخبر بما هو خبر؛ بل مقتضى هذا الدليل العقلي هو: لزوم العمل بالخبر المثبت للتكليف من باب الاحتياط، فلا يصلح لإثبات حجة الخبر؛ بحيث يقدم على العام تخصيصاً، وعلى المطلق تقييداً، وعلى المفهوم ترجيحاً، وعلى الأصول العملية حكومةً أو وروداً. وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المزبور.

ولكن هذا الوجه يكون سليماً عما أورده الشيخ الأنصاري عليه من مراعاة الاحتياط في جميع الأمارات؛ لا في الروايات فقط.

وجه السلامة: هو انحلال العلم الإجمالي الكبير، الذي تكون أطرافه جميع الأمارات إلى العلم الإجمالي الصغير، الذي تكون أطرافه الروايات فقط، ولازم ذلك: لزوم الاحتياط في العمل بالروايات فقط، دون سائر الأمارات.

٣ - الوجه الثاني: ما حكى عن صاحب الوافية من أنه لا شك في تكليفنا بالأحكام الشرعية، وخصوصاً الواجبات الضرورية مثل: الصلاة والحج والصوم والزكاة، وغير ذلك من الضروريات، ولا شك أيضاً في بقاء التكليف بهذه الأمور إلى يوم القيامة. ومن المعلوم: أن أجزاء هذه الأمور وشرائطها وموانعها لا تثبت إلا بخبر الواحد الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة، فلو لم يكن خبر الواحد حجة، وجاز ترك العمل به لكان تخرج هذه الأمور عن حقائقها، فلا محيص حينئذ عن العمل بخبر الواحد، فيكون حجة.

٤ - وأورد عليه الشيخ بوجهين:

وحاصل الوجه الأول: أن العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط حاصل في جميع الأخبار؛ لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكر. ومجرد العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي، فلازم ذلك: هو الاحتياط بلزوم الأخذ بكل خبر يدل على الجزئية والشرطية، ومع عدم إمكان الاحتياط - لأجل كونه مخللاً بالنظام - لا بد من الأخذ بكل خبر ظن بصدوره؛ كما سيأتي في دليل الانسداد.

وحاصل الوجه الثاني من الإيراد: أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ مقتضاه: العمل بالأخبار المثبتة للجزئية والشرطية، دون الأخبار النافية لهما، مع أن المدعى هو مطلق الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة.

وقد دفع المصنف ما أورده الشيخ على الوافية بقوله: «قلت يمكن أن يقال». وحاصل الدفع: هو انحلال العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه جميع الأخبار، إلى العلم الإجمالي الصغير الذي تكون أطرافه الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة كالكتب الأربعة.

ولازم ذلك: هو وجوب العمل احتياطاً بالأخبار الموجودة في الكتب الأربعة كما في الوافية؛ إلا أن يمنع انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير، فيرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري «قدس سره».

٥ - الوجه الثالث: ما نسب إلى صاحب حاشية المعالم حيث قال بما حاصله: إنا نقطع بأننا مكلفون بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فيجب العمل بهما، ثم إن تمكنا من الرجوع إليهما - بنحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه - تعين ذلك، وإلا فلا محيص عن التنزل إلى الظن بالحكم، ولازم ذلك: حجية الظن. وقد أورد المصنف عليه بوجهين.

وحاصل الوجه الأول: أن مقتضى وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة هو: الاقتصار في الرجوع إلى الخبر المتيقن باعتباره؛ كالظن الخاص المقطوع باعتباره، فإن وفي معظم الفقه فهو المطلوب؛ وإلا أضيف الخبر المتيقن باعتباره بالإضافة إلى ما سواه كالخبر الصحيح، بالإضافة إلى الموثق، وهكذا لو كان هناك المتيقن بالإضافة؛ وإلا فاللازم هو: الاحتياط بوجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف؛ كما تقدم في الوجه الأول. فراجع، وحاصل الوجه الثاني: أنه لا يجب الرجوع إلى الأخبار الحاكية عن السنة التي لا يعلم صدورها ولا اعتبارها بالخصوص؛ وذلك لعدم وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى الحاكي وإنما قام الدليل على وجوب الرجوع إلى السنة بمعنى السنة المحكية، وهي: قول المعصوم «عليه السلام» وفعله وتقريره.

وأما إيراد الشيخ الأنصاري «قدس سره» على دليل المحقق صاحب الحاشية: بأن هذا الدليل إما أن يكون دليل الانسداد الآتي. وإما أن يكون الدليل العقلي المذكور أعني: الوجه الأول. فمردود؛ بأن ملاكه ليس أحد الأمرين ليرجع إلى أحد الدليلين؛ بل ملاكه هو: العلم بالتكليف بالرجوع إلى ما بأيدينا من الأخبار.

٦ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بالوجوه العقلية المذكورة على حجية خصوص الأخبار.

فصل

في الوجوه التي أقاموها على حجة الظن وهي أربعة:
الأول^(١): أن مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر،
ودفع الضرر المظنون لازم.

في الوجوه العقلية على حجة مطلق الظن

(١) توضيح هذا الوجه الأول يتوقف على مقدمة وهي: أن الظن بالحكم الإلزامي
يلزم الظن بالضرر على مخالفته، سواء كان وجوباً، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال،
أم حرمة: كحرمة شرب التتن.

ومن المعلوم: أن دفعه الضرر المظنون لازم عقلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذا الدليل العقلي مركب ومؤلف من «صغرى»،
وهي كون الظن بالحكم الإلزامي ملازماً للظن بالضرر على المخالفة، و«كبرى» وهي لزوم
دفع الضرر المظنون عقلاً.

فيقال: - عند قيام الظن على الحكم الإلزامي - إن في العمل بهذا الظن دفع للضرر
ودفع الضرر المظنون لازم عقلاً، فالعمل بالظن بالحكم الإلزامي لازم عقلاً، فالنتيجة هي:
حجية الظن؛ إذ لا معنى للزوم العمل بالظن لو لم يكن حجة، ومن المعلوم: أن نتيجة
الشكل الأول بديهية، فحينئذ: لا إشكال في النتيجة بعد تمامية الصغرى والكبرى، فيقع
الكلام فيهما.

وأما الصغرى: فبتقريب: أن الظن بالحكم الإلزامي ملازم للظن بأمرين: أحدهما:
ترتب العقوبة على مخالفته، والآخر: ترتب المفسدة عليها إن كان الحكم هو الحرمة،
وفوات المصلحة إن كان هو الوجوب؛ بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام
للمصالح والمفاسد، فالحكم علة لاستحقاق المثوبة عند الموافقة، والعقوبة عند المخالفة،
ومن المعلوم: أن الظن بالعلة - وهي الحكم - يلزم الظن بالمعلول، وهو استحقاق المثوبة،
أو العقوبة.

وعليه: فالظن بالحكم الإلزامي مستلزم للظن بالضرر الأخروي أو الدنيوي على
مخالفته. أما الأول: فلترتب الظن بالعقوبة على مخالفته.

أما الصغرى: فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته، أو الظن بالمفسدة فيها بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الثاني فلترتب الوقوع في المفسدة، أو فوات المصلحة على مخالفته. فالصغرى - وهي ترتب الضرر الأخروي أو الدنيوي على مخالفة الحكم المظنون - ثابتة.

وأما الكبرى: فحاصلها: أنه - بعد إثبات الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر في الصغرى - يقال: إن دفع الضرر المظنون لازم؛ لاستقلال العقل به - كما عرفت في المقدمة - وهذا الحكم من العقل لا يكون مبنياً على القول بالتحسين والتقيح العقليين لما هو مذهب العدلية؛ بل يحكم حتى على القول بعزل العقل عن حكمه بالتحسين والتقيح كما هو مذهب الأشاعرة؛ لعدم ابتناء حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقيح؛ لأن لزومه من الأمور الفطرية المجدولة عليها النفوس، ولا ربط له بالعقل، ضرورة: أن ملاك وجوب دفع الضرر هو كونه منافراً للطبع، كما أن ملاك جلب المنفعة هو كونها ملائمة للطبع وهما مما اتفق عليه العقلاء حتى الأشعري المنكر للحسن والقبح، حيث إن ما أنكره هو إدراك العقل بعض الأفعال، على وجه يُمدح أو يُذم فاعله عليه؛ لا منافرة بعض الأشياء للطبع أو ملاءمته له، فإنهما مما لا ينكره ذو فطرة، ومنه دفع الضرر وجلب المنفعة.

وكيف كان: فقد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح العقليين أم لم نقل؛ فإن التحرز عن الضرر المظنون بل المحتمل جبلي على كل عاقل؛ بل فطر عليه كل ذي شعور، فيجب العمل بالظن المتعلق بالحكم الإلزامي دفعاً للضرر في مخالفته، وهذا معنى حجية مطلق الظن.

فالمحصل: أن ملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منحصراً في التحسين والتقيح العقليين حتى ينتفي لزوم دفعه بانتفاء ملاكه، فالالتزام بلزوم دفع الضرر المظنون في عرض الالتزام بفعل ما استقل العقل بحسنه، وترك ما استقل بقبحه بناءً على قاعدة التحسين والتقيح العقليين.

ولا يخفى: أنه لا تنافي بين أن يكون الشيء من مستقلات العقل، وبين أن يكون من الأمور الفطرية. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه من الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن؛ إذ يجب العمل على طبق الظن بحكم من العقل من باب وجوب دفع الضرر المظنون، ولازم ذلك حجية مطلق الظن.

وأما الكبرى^(١): فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل^(٢) بالتحسين والتقييح؛ لوضوح: عدم انحصار ملاك حكمه بهما؛ بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون - بل المحتمل - بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقييح، مثل: الالتزام

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «أو الظن بالمفسدة فيها» عطف على «الظن بالعقوبة»، يعني: أن الظن بالوجوب أو الحرمة يلازم الظن بالعقوبة، والظن بالمفسدة في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم، فكلمة «أو» هنا بمعنى الواو.

قوله: «بناءً» قيد لقوله: «أو الظن بالمفسدة»؛ إذ بناءً على عدم التبعية لا يكون الظن بالحكم ملازماً للظن بالمفسدة كما هو واضح.

(١) وهي وجوب دفع الضرر المظنون، وقد عرفت توضيحه.

(٢) هذا ردٌّ على ما أجاب به الحاجبي وغيره عن هذا الوجه العقلي من منع الكبرى - أعني: وجوب دفع الضرر المظنون - وقد حكاه عنه الشيخ «قدس سره» حيث قال: «وقد أجيب عنه بوجوه أحدها: ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى، وأنه دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقييح العقليين احتياط مستحب لا واجب»، فلا بد أولاً من بيان ما أجاب به الحاجبي، وثانياً: من بيان ردِّ المصنف عليه.

وأما حاصل ما أفاده الحاجبي في الجواب فيقال: أن هذا الدليل العقلي مبني على قاعدة التحسين والتقييح العقليين، وتلك ممنوعة أولاً على ما ذهب إليه الأشاعرة.

وثانياً: على فرض تسليمها كان مفادها استحباب الاحتياط لا وجوبه، فدفع الضرر المظنون مستحب وليس بواجب، ومن المعلوم: أن حجية الظن بالحكم الإلزامي إنما يكون مبنياً على وجوب الاحتياط، ولا يجب دفع الضرر المظنون عقلاً.

هذا تمام الكلام في منع الكبرى على ما حكى عن الحاجبي.

وأما ردُّ المصنف عليه: فلما عرفت من: عدم ابتناء هذا الدليل العقلي على قاعدة التحسين والتقييح العقليين؛ لأن ملاك حكم العقل لا ينحصر بالتحسين والتقييح كي يتبني حكمه بوجوب دفع الضرر المظنون على القول بالحسن والقبح العقليين؛ بل وجوب دفع الضرر من الأمور الفطرية؛ وإن فرض عدم إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها، فالتزام العقل بدفع الضرر المظنون؛ بل المحتمل بما هو مظنون ومحتمل ولو لم نقل بالتحسين والتقييح هو: كالتزامه بفعل ما استقل بحسنه، أو بترك ما استقل بقبحه إذا

بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقيح، فتدبر جيداً^(١).

قيل: بالتحسين والتقيح.

وقد استشهد المصنف لذلك: بإطباق العقلاء كافة على دفع الضرر المظنون، مع خلافهم في التحسين والتقيح العقليين.

فلو كان ملاك حكمه منحصرأ بهما لم يطبقوا على الأول، مع خلافهم في الثاني. (١) فإن الحق أنهما ضروريان، وأن من أنكرهما إنما هو لشبهة، فإن العقلاء لا يكادون يشكون في أن من قتل صديقاً له بلا أي جرم فعل قبيحاً، ومن ألقى النار على أطفال أبرياء لتحرقهم فعل قبيحاً، سواء كان هناك شرع أم لم يكن، وتفصيل الكلام في علم الكلام.

فالمحصل: أنه قد أجاب الحاجبي عن هذا الدليل العقلي بأنه مبني على قاعدة التحسين والتقيح العقليين وقد عرفت عدم الابتاء.

وكيف كان؛ فالصواب في الجواب هو: منع الصغرى - وهي قوله: «أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر».

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المراد بالضرر المظنون المذكور في الصغرى: إما هو الضرر الأخروي أي: العقوبة، وإما هو الضرر الدنيوي أي: المفسدة كالسكر في الخمر، فهنا احتمالان: الأول: أن يراد بالضرر المذكور فيها العقوبة. الثاني: أن يراد به المفسدة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إن كان المراد هو الاحتمال الأول أعني: الضرر الأخروي، فنقطع بعدم الضرر؛ لأنه من العقاب بلا بيان وهو مرفوع بحديث الرفع، أو بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وإن كان المراد من الضرر هو: الاحتمال الثاني أعني: الضرر الدنيوي، ففيه: أن الحكم لا يلزم الضرر الدنيوي الشخصي، ففي بعض الأحكام الواجبة أضرار شخصية؛ كدفع الزكاة، وفي بعض الأحكام المحرمة منافع شخصية، كالقمار بالنسبة إلى الرابع، والربا بالنسبة إلى الآخذ، وحينئذ: فالظن بالحكم لا يلزم الظن بالضرر. هذا تمام الكلام في منع الصغرى.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

والصواب في الجواب: هو منع الصغرى^(١)، أما العقوبة^(٢): فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته؛ لعدم الملازمة بينه^(٣) والعقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها؛

(١) وقد عرفت توضيح ذلك، وبعبارة أخرى: أن مطلق مخالفة الحكم الواقعي لا يستلزم استحقاق العقوبة؛ بل المستلزم له هو خصوص مخالفة الحكم المنجز.

وإن شئت فقل: إن استحقاق العقوبة ليس من لوازم جميع مراتب الحكم؛ بل خصوص مرتبته الأخيرة - وهي التنجز - فاستحقاق العقوبة من لوازم المعصية، التي هي خصوص مخالفة الحكم المنجز، ومن المعلوم: أن الظن بالحكم - مع الشك في اعتباره - لا يستلزم الظن باستحقاق العقوبة ولا الشك فيه؛ بل يقطع بعدم الاستحقاق؛ إذ مع عدم تنجز الحكم الواقعي لا تعد مخالفته معصية حتى يترتب عليها استحقاق العقوبة. هذا كله في منع الصغرى بناءً على الاحتمال الأول أعني: المراد بالضرر العقوبة. وأما منعها بناءً على الاحتمال الثاني، وهو: كون المراد به المفسدة، فسيأتي في كلام المصنف، وقد عرفت توضيح ذلك.

(٢) أي: أما إذا كان المراد بالضرر العقوبة: فهي ممنوعة، «لضرورة عدم الملازمة...» الخ. وقد مرّ توضيحه.

(٣) هذا الضمير وضمير «مخالفته» راجع إلى التكليف، وكان الأولى تكرار كلمة «بين» بأن يقال: «بينه وبين العقوبة»، وغرضه: أنه لا ملازمة بين التكليف وبين العقوبة على مخالفته حتى تثبت الملازمة بين ظنيهما، ضرورة: تحقق الانفكاك بينهما في صورة الجهل بالتكليف.

والمراد من «معصيته» هي: مخالفة التكليف المنجز، والضمير في «معصيته» راجع على التكليف.

قوله: «لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها» عطف على «الملازمة» يعني: أن الظن بالعقوبة متفرع على ثبوت التلازم بين مطلق المخالفة وإن لم تكن معصية وبين نفس العقوبة، وليس الأمر كذلك؛ بل الملازمة تكون بين المعصية وبين استحقاق العقوبة.

وكلمة «بنفسها» - في قوله: «والعقوبة بنفسها» - مستدركة؛ لأن المقصود: نفي الملازمة بين مطلق المخالفة والعقوبة، وهو يستفاد من العبارة، بلا حاجة إليها، ويمكن توجيه العبارة بجعل كلمة «بنفسها» صفة للعقوبة، وإرجاع ضميرها إلى المخالفة؛ بأن

لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، وبمجرد الظن به^(١) بدون دليل على اعتباره لا يتجزأ به، كي تكون مخالفته عصيانه.

إلا أن يقال^(٢): إن العقل وإن لم يستقل بتجزئه بمجرد؛ بحيث يحكم باستحقاق

يكون المراد: نفي الملازمة بين مطلق المخالفة والعقوبة الناشئة عن مطلق المخالفة فيكون نفي العقوبة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

والمحصل: أنه إذا لم يكن تلازم بين المخالفة وبين العقوبة لم يكن تلازم بين الظن بالحكم والظن بالعقوبة.

(١) أي: بالتكليف، يعني: أن مجرد الظن بالحكم - إذا لم يثبت اعتبار ذلك الظن - لا يوجب الظن باستحقاق العقوبة؛ لأن الظن غير المعتبر بحكم الشك في عدم كون مخالفته سبباً للاستحقاق، فيقطع بعدم الاستحقاق في الظن غير المعتبر.

«لا يتجزأ به كي تكون مخالفته عصيانه» يعني: لا يتجزأ التكليف بالظن الذي لا دليل على اعتباره، حتى يكون مخالفته عصيانه للتكليف الواقعي.

وضميراً «اعتباره، مخالفته» راجعان على مجرد الظن، وضمير «عصيانه» راجع على التكليف.

(٢) غرضه: الإشكال على الجواب، وتصحيح الدليل العقلي، وأصل الإشكال من الشيخ الأنصاري «قدس سره»، وتوضيحه: أن العقل وإن لم يحكم بتجزأ التكليف بمجرد الظن به ليرتب عليه استحقاق العقوبة، إلا إنه لا احتمال بيانية الظن للحكم الواقعي لا يحكم أيضاً بعدم استحقاق العقوبة، فتكون العقوبة محتملة، وحينئذ: فدعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قرية جداً.

لا يقال: إن مقتضى الظن بالحكم هو الظن بالعقوبة لا الشك فيها واحتمالها. فإنه يقال: ليس غرض المصنف دعوى الملازمة بين الحكم بوجوده الواقعي، وبين العقوبة على مخالفته حتى يكون العلم بالتكليف والظن به والشك فيه موجبا للعلم بالعقوبة، والظن بها والشك فيها؛ إذ لا يتصور التفكيك بين المتلازمين في شيء من المراحل؛ بل غرضه: عدم استقلال العقل بقبح العقوبة، مع احتمال بيانية الظن، ومع هذا الاحتمال يحتمل العقوبة، فيحصل التفكيك بين الظن بالتكليف، وبين الظن بالعقوبة. وبالجملة: يكون العقاب في المقام محتملاً، والعقل يستقل بوجود دفعه كالعقاب المظنون. نعم؛ قد تعرض الشيخ «قدس سره» لهذا الإشكال، وأجاب عنه؛ ولكن المصنف ارتضاه ولم يُجب عنه.

العقوبة على مخالفته؛ إلا إنه لا يستقل - أيضاً - بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة - حينئذ - على المخالفة.

ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قرية^(١) جداً، لاسيما^(٢) إذا كان هو العقوبة الأخروية، كما لا يخفى^(٣).

وأما المفسدة^(٤): فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع.....

والضمير في «بتنجزه» راجع على التكليف، وكذلك في «بمجرده» و«مخالفته». قوله: «لا يستقل أيضاً» يعني: أن العقل كما لا يستقل بالحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به؛ كذلك لا يستقل بعدم استحقاق العقوبة؛ بل يحتمل العقوبة معه؛ لما عرفت من: احتمال كون هذا الظن بياناً للحكم الواقعي، ومعه لا يستقل العقل بعدم استحقاق العقوبة. والضمير في «معه» راجع على الظن بالتكليف.

«حينئذ» أي: حين عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبة مع الظن.

(١) لاحتمال كون الظن بالحكم أو الشك فيه بياناً ومنجزاً له؛ كاحتمال التكليف المنجز في الشبهات البدوية قبل الفحص، حيث يستقل العقل بإيجابه الاحتياط.

(٢) وجه الخصوصية: هو أهمية العقوبة الأخروية من الدنيوية بمراتب.

(٣) اللهم إلا أن يقال: إنه لا احتمال للعقاب وإن ظن بالتكليف؛ لأن أدلة البراءة كقبح العقاب بلا بيان، و«رفع ما لا يعلمون» كافية في التأمين، وإن كان الإنسان ظن بالتكليف، فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً؛ لأن الظن المشكوك اعتباره بحكم المعلوم عدم اعتباره، وإن كان حجة واقعة، فإن البيان الرافع لموضوع البراءة العقلية، والمصحح للعقوبة هو الحجة الواصلة إلى المكلف، فلا يكفي في تصحيح العقوبة مجرد جعل الحجية لشيء، مع عدم وصوله إلى العبد كما هو واضح.

وعليه: فالظن بالتكليف ما لم يثبت اعتباره لا يستلزم العقوبة على مخالفته، فليست العقوبة محتملة حتى يحكم العقل بلزوم دفعها كحكمه بلزوم دفع الضرر المظنون. نعم؛ تصح هذه الدعوى في أطراف العلم الإجمالي.

(٤) عطف على قوله: «أما العقوبة» أي: أما إذا كان المراد بالضرر المذكور في صغرى الدليل هو المفسدة «فلأنها...» الخ. وهذا هو الاحتمال الثاني في المراد من الضرر المذكور في صغرى الدليل، وقد أجاب عنه بوجهين: ثانيهما: ما سيذكره بقوله: «مع منع كون الأحكام تابعة...» الخ.

وأولهما: ما ذكره هنا بقوله: «فلأنها وإن كان الظن...» الخ.

فيها^(١) لو خالفه، إلا إنها ليست بضرر على كل حال^(٢)، ضرورة^(٣): أن كل ما

وحاصل هذا الوجه الأول: أن المفسدة وإن كانت مظنونة بظن التكليف، حيث إن الملاكات من قبيل الأمور التكوينية والخواص المترتبة على الأشياء التي لا تنفك عنها، فالظن بالتكليف كالعلم به، والشك فيه مستلزم للظن بالملاك أو العلم به أو الشك فيه، فإن الملازمة بين الحكم وبين ملاكه ثابتة في جميع المراحل، بخلاف العقوبة كما عرفت، فلا يمكن التفكيك بين الظن بالحكم وبين الظن بملاكه؛ إلا إن هذا التكليف إما أن يكون هو الحرمة، وإما أن يكون هو الوجوب، فإن كان هو الوجوب: كانت المفسدة المظنونة - لو خولف الوجوب المظنون - هو فوات المصلحة، وسيأتي التعرض له عند قول المصنف: «وأما تفويت المصلحة...» الخ.

وإن كان هو الحرمة: فالمفسدة وإن كانت مظنونة حينئذٍ إلا إن المفاصد على قسمين، فإنها قد تكون نوعية، وقد تكون شخصية. فإن كانت نوعية: لم توجب ضرراً على الفاعل وإن كان ضرراً على المؤمنين القاطنين في أقطار أعداء الدين، فالمفسدة النوعية توجب قبح الفعل؛ لكنها ليست ضرراً على الفاعل حتى يجب عليه دفعه عند الظن به، فنفس عنوان المفسدة ليس ضرراً ولا ملازماً له.

وإن كانت المفسدة شخصية: فالعقل وإن حكم بوجوب دفعها؛ لأنه ضرر على شخص الفاعل؛ لكن لزوم دفعها منوط بإحرازها علماً أو ظناً، وما لم يحرز ذلك الضرر لم يحكم العقل بلزوم دفعه والتخلص منه، فإن المورد شبهة موضوعية تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان. هذا ما أفاده المصنف في منع الصغرى؛ ولكن الشيخ الأنصاري منعها بوجه آخر.

(١) أي: في المفسدة، للملازمة الواقعية بين التكليف بوجوده الواقعي وبين ملاكه، ومن المعلوم: أن هذه الملازمة تتحقق في صورة العلم بالتكليف والظن به والشك فيه، وضمائر «فلأنها، فيها، إنها» راجعة على المفسدة، وضمير «خالفه» راجع على التكليف.

(٢) أي: المفسدة ليست ضرراً مطلقاً وإن كانت نوعية؛ بل هي ضرر إن كانت شخصية فقط.

(٣) تعليل لعدم كون المفسدة ضرراً مطلقاً، تقريره: أن «القبیح» أعم من الضرر، فالمفسدة - ولو كانت نوعية - توجب قبح الفعل من دون أن تكون ضرراً، فلا ملازمة بين القبح وبين الضرر الشخصي الذي هو مورد قاعدة دفع الضرر المظنون كما لا يخفى.

يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله^(١)؛ بل ربما يوجب حزاة ومنقصة في الفعل؛ بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً^(٢)، كما لا يخفى.

وأما تفويت المصلحة^(٣): فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرّة؛ بل ربما يكون في استيفائها^(٤) المضرّة؛ كما في الإحسان بالمال، هذا مع منع^(٥) كون الأحكام تابعة

(١) فإن الأحكام التحريمية إنما وضعت للأضرار الكامنة فيها، ولا تختص الأضرار بأشخاص الفاعلين، فكثير من الأحكام أضرارها نوعية تعود إلى النوع، ولذا حرمت؛ بل ربما كانت الأحكام الضرورية ذات منافع على نفس الفاعل.

فإن في ترك الزكاة وأكل الربا والسرقه منافع مادية للمرتكب.

(٢) لا على فاعله ولا على غيره، فإن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ولا دليل على أن المفسدة يجب أن تكون ضرراً.

(٣) غرضه: منع الصغرى - أعني: كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالضرر - مطلقاً، سواء كان المظنون الحرمة أم الوجوب. أما الحرمة فقد تقدم الكلام فيها. وأما الوجوب - وهو المقصود بالذكر فعلاً - فمحصل ما أفاده في وجهه: أن مخالفة الوجوب المظنون لا توجب إلا الظن بفوات المصلحة، ومن المعلوم: أن فوات المصلحة ليس ضرراً - أي نقصاً - بل عدم نفع، ومن الواضح: أن تحصيل النفع غير لازم حتى يجب العمل بالوجوب المظنون.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا في منع صغرى هذا الدليل العقلي: أن الملازمة المدعاة بين الظن بالحكم والظن بالضرر ممنوعة، سواء كان الحكم المظنون وجوباً أم حرمة، وسواء أريد بالضرر الضرر الدنيوي - أعني المفسدة - أم الأخروي - أعني: العقوبة - وعليه: فلا يكون الظن بالحكم حجة.

وضمير «فيه» راجع على تفويت المصلحة، وضمير «أنه» للشأن.

(٤) أي: استيفاء المصلحة، وغرضه: أن فوات المصلحة لا يكون مطلقاً ضرراً؛ لعدم كونه نقصاً، بل قد يكون الضرر في استيفائها كما في استيفاء مصلحة الإحسان بالمال والجهاد، فإن الأول موقوف على الضرر المالي، والثاني على الضرر النفسي.

(٥) هذا ثاني الوجهين اللذين ذكرهما في منع الصغرى، بناءً على الاحتمال الثاني - أعني: ما إذا أريد بالضرر المذكور فيها المفسدة، - وهذا الوجه ناظر إلى إنكار أصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وكان الأولى تقديمه على الوجه الأول المتقدم بقوله: «فلأنها

للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها كما حققناه في بعض فوائدها.

وبالجملة^(١): ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتحة اللتان في الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضرة^(٢)، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من^(٣) الأفعال على القول باستقلاله بذلك^(٤):

وإن كان الظن...» الخ، لتقدمه عليه طبعاً، فكان المناسب أن يقول هكذا: «أما المفسدة: ففيها أولاً: عدم تسليم كونها في الفعل، وثانياً: منع كونها ضرراً على كل حال». وكيف كان؛ فتوضيح هذا الوجه الثاني: أن الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسدة أو فوات المصلحة؛ إذ هذه الملازمة مبنية على حصر المصالح والمفاسد في متعلقات التكاليف حتى تكون مخالفة العبد سبباً للوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة. وأما إذا كانتا في نفس الجعل، فهما حاصلتان بنفسه، ولا ربط لهما بمخالفة العبد وموافقته للحكم المظنون.

وضمير «فيها» راجع على الأحكام، بمعنى أنه يكفي أن يكون نفس الإيجاب أو التحريم ذا مصلحة.

وحاصل ما حققه المصنف في بعض فوائده: أن الأحكام مما لا تتبع المصالح والمفاسد في الأفعال؛ كي يستلزم الظن بالوجوب أو الحرمة الظن بالمفسدة في المخالفة؛ بل تتبع المصالح والمفاسد في نفس الأحكام.

(١) هذا حاصل ما ذكره في الوجه الأول ومزيد توضيح له، فكان المناسب بيانه قبل قوله: «مع منع كون...» وتوضيحه: - على ما في «منتهى الدراية» - أنه ليس ملاك حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هو كونه ذا نفع عائد إلى الفاعل أو ضرر وارد عليه؛ بل ملاك حكمه بهما أعم من ذلك.

فعلى القول باستقلال العقل بالحسن والقبح لا يتوقف حكمه بهما على النفع والضرر الشخصيين؛ بل يكفي في اتصاف الفعل بالحسن والقبح المصلحة والمضرة النوعيتان كما لا يخفى.

(٢) خبر «ليست المفسدة».

(٣) بيان للموصول في الموضعين.

(٤) أي: بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة. وضمير «باستقلاله» راجع على العقل.

هو^(١) كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا^(٢) واضح، فلا مجال^(٣) لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً.

ولا استقلال^(٤) للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة. فافهم^(٥).

(١) خبر «وليس مناط»، وضمير «كونه» راجع على الموصول في الموضعين المراد به الأفعال.

(٢) أي: ما ذكرناه بقولنا: «وليس مناط حكم العقل...» الخ، واضح.

(٣) لما عرفت من: عدم كون الظن بالحكم من صفرياتها، ومن غير فرق في ذلك بين الضرر الأخروي والديني، ومن دون تفاوت أيضاً فيه بين كون الحكم المظنون وجوبياً وتحريمياً.

(٤) غرضه: دفع ما قد يتوهم من أن المفسدة وإن لم تكن ملازمة للضرر حتى يكون الظن بها صفرياً لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون - بأن يقال: الظن بالمفسدة ظنٌّ بالضرر، وكل ضرر مظنون يجب دفعه، فالمفسدة المظنونة يجب دفعها - إلا إن هنا قاعدة أخرى يكون الظن بالمفسدة من صفرياتها، وهي: حكم العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، وترك ما فيه احتمال المصلحة، فالظن بالحكم ملازم للظن بالمفسدة، ويصير من صفريات هذه القاعدة؛ بأن يقال: الظن بحرمة شيء مثلاً مستلزم لاحتمال المفسدة في فعله، وكل ما احتمل المفسدة في فعله ففعله قبيح، فالظن بحرمة شيء مستلزم لقبح فعله، هذا.

وقد دفع المصنف «قدس سره» هذا التوهم بما حاصله: عدم تسليم هذه القاعدة، فإنه لم يظهر استقلال العقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة.

نعم؛ هذا الحكم مسلم فيما إذا تنجز الحكم، كما في أطراف العلم الإجمالي، وليس المقام منه.

فالمحصل من جميع ما ذكره المصنف «قدس سره»: عدم حجية الظن بالحكم من حيث صفرويته لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون، ولا لكبرى حكم العقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة.

(٥) لعله إشارة إلى ضعف ما أفاده بقوله: «فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون...» الخ؛ لما تقدم منه من أن المفسدة قد تكون من الأضرار أحياناً، ولازمه: أن الظن بالحرمة مستلزم لاحتمال الضرر، وقد تقدم منه: أن دفع الضرر المحتمل واجب كالضرر المظنون

الثاني^(١): أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح. وفيه^(٢): أنه لا يكاد يلزم منه ذلك؛ إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً،

عيناً، حيث قال: «ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً فتأمل جيداً».

أو إشارة إلى أن الموارد مختلفة لديهم، فلا يصح إطلاق القول بأنهم يقتحمون محتمل الفساد، كما لا يصح إطلاق القول بأنهم يجتنبون عنه؛ بل لو كانت المفسدة المحتملة كبيرة لا يقدمون في الغالب، كما لو كان هناك تلف نفس أو ذهاب جميع المال أو ما أشبه ذلك، بخلاف ما لو كانت صغيرة كاحتمال ذهاب شيء يسير من المال مثلاً، فإطلاق القول في كل من الجانبين غير تام.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن.

في الوجه الثاني من الوجوه العقلية

(١) وقد ذكره الشيخ في «الرسائل»، وتوضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٥٦٩» - أنه يدور الأمر بين العمل بالظن بالحكم، وبين العمل بالشك والوهم فيه، ومن المعلوم: تقدم الظن عليهما، وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وفساده بمكان من الوضوح؛ بحيث لا يحتاج إلى البيان.

(٢) أي: في هذا الوجه من الإشكال: أنه لا يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح إلا فيما إذا تم هناك أمران:

الأمر الأول: بأن كان الأخذ بالظن أو بطرفه الذي هو الوهم لازماً؛ إذ لو لم يلزم الأخذ بأحدهما لم يكن مجالاً للدوران، حتى يحتم العقل العمل بالظن ترجيحاً على الوهم.

الأمر الثاني: هو عدم إمكان الجمع بينهما، أو عدم وجوب الجمع شرعاً من باب الاحتياط.

أما الأول: فكما لو حلف بأن يكون يوم عرفة في كربلاء أو في مكة، وكان يظن أن الحلف تعلق بالأول، فإنه لا يمكن الجمع بين الأمرين عقلاً.

وأما الثاني: فكما إذا كان الجمع بينهما احتياطاً مستلزماً لاختلال النظام أو العسر المنفي شرعاً، وحينئذ: يدور الأمر بين ترجيح الظن أو ترجيح الوهم. ولا يدور الأمر بينهما إلا بعد تمامية مقدمات الانسداد؛ إذ توقف دوران الأمر بين العمل بالظن أو طرفه على مقدمات الانسداد واضح؛ لأنه - بعد أن وجب عقلاً امتثال الأحكام، ولم يجب أو

مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه^(١) أو ترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الأمر بينهما^(٢) إلا بمقدمات دليل الانسداد، وإلا

لم يجز الاحتياط التام - يدور الأمر بين العمل بالمشكوكات والموهومات وإهمال المظنونات، وبين العمل بهذه وطرح المشكوكات والموهومات، فمقتضى المقدمة الأخيرة من مقدمات دليل الانسداد الآتي - وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح - هو تعيين الأخذ بالظن، وطرح المشكوك والموهوم، ففي الحقيقة يكون هذا الوجه والدليل هي المقدمة الأخيرة من مقدمات الانسداد، وليس دليلاً آخر.

(١) أي: ترجيح الظن «أو ترجيح طرفه»، أي: الذي هو الوهم، فإنه لو أمكن الجمع لم يلزم أحد الأمرين؛ حتى يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

(٢) أي: ولكن لا يتم الأمران، أي: «لا يكاد» يلزم الأخذ بالظن أو طرفه، ولا «يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد»، التي هي علمنا ببقاء التكليف، وعدم وجود العلم والعلمي بقدر الكافي بمعظم الأحكام، ولزوم العسر والخرج من الرجوع إلى الاحتياط، ولزوم الخروج من الدين على تقدير الرجوع إلى البراءة. فإذا تمت هذه المقدمات: كان اللازم الرجوع إلى الظن لا الوهم؛ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وبهذا تحقق أن هذا الدليل الثاني ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو تقرير لجزء من دليل الانسداد الآتي.

قوله: «والا...» الخ، أي: وإن لم تتم مقدمات الانسداد لم يكن الأمر دائراً بين الظن والوهم؛ بل «كان اللازم هو...» الخ عدم أي تكليف لو لم تتم المقدمة الأولى، أو «الرجوع إلى العلم والعلمي» لو لم تتم المقدمة الثانية، «أو» الرجوع إلى «الاحتياط» لو لم تتم المقدمة الثالثة، «أو» الرجوع إلى «البراءة» لو لم تتم المقدمة الرابعة، «أو غيرهما» من الرجوع إلى فتوى الفقيه، أو التبعض «على حسب اختلاف الأشخاص، أو الأحوال في اختلاف المقدمات»، فإن بعضها يتم بالنسبة إلى بعض، ولا يتم بالنسبة إلى بعض آخر. وكيف كان؛ ففرض المصنف «قدس سره»: أن دوران الأمر بين الأخذ وبين الأخذ بطرفه منوط بمقدمات الانسداد؛ إذ مع اختلالها وعدم تماميتها يجب الرجوع إلى العلم أو العلمي إن كانت إحدى مقدماتها - وهي انسداد باب العلم والعلمي - منتفية، بأن كان باب العلم أو العلمي مفتوحاً، أو الرجوع إلى الاحتياط إن كانت مقدمة أخرى من مقدماته - وهي بطلان الاحتياط أو البراءة - منتفية بأن أمكن الاحتياط أو لم تبطل البراءة

كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي، أو الاحتياط أو البراءة، أو غيرهما^(١) على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال.

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي^(٢) «قدس سره» من: «أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك^(٣): وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك». ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج^(٤): عدم وجوب ذلك^(٥) كله؛

على ما سيأتي توضيحه في دليل الانسداد.

(١) كالاستصحاب وفتوى المجتهد، والأولى «غيرها» كما في بعض النسخ لرجوع الضمير إلى جميع ما ذكر؛ لأنها ذكرت على نسق واحد؛ كما في «منتهى الدراية»، ج٤، ص ٥٧٢.

وكيف كان؛ فجواز الرجوع إلى الظن منوط بثبوت مقدمات الانسداد، فهذا الوجه العقلي لا يثبت حجية الظن إلا بعد ضم سائر مقدمات الانسداد إليه، فلا وجه لعهه دليلاً مستقلاً.

في الوجه الثالث من الوجوه العقلية

(٢) وهو السيد المجاهد «قدس سره» على ما في «منتهى الدراية ج٤، ص ٥٧٢». وتوضيحه: أنا نعلم بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى هذا العلم الإجمالي: الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك؛ لكن لما كان هذا الاحتياط موجباً للعسر والحرج: فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط والحرج هو العمل بالاحتياط في المظنون، وطرحه في المشكوكات والموهومات؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنون وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

(٣) أي: العلم الإجمالي، وقوله: «كذلك» أي: ولو موهوماً؛ لأنه مقتضى العلم الإجمالي.

(٤) كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١).

(٥) أي: عدم وجوب الإتيان بجميع الأطراف المظنونة والمشكوكة والموهومة.

لأنه^(٢) عسر أكيد وخرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج: العمل بالاحتياط في المظنونات، دون المشكوكات والموهومات؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد، فإنه^(٣) بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه^(٤) لا يكون دليلاً^(٥) آخر؛ بل ذاك الدليل.

وبعبارة أخرى: عدم وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، وترك كل ما يحتمل الحرمة.

(٢) أي: لأن وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، وترك كل ما يحتمل الحرمة عسر أكيد.

(٣) أي: فإن هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، ولا ينتج هذا البعض بدون سائر مقدمات الانسداد، ومع ضم سائر المقدمات: لا يكون هذا الدليل دليلاً آخر؛ بل يكون نفس دليل الانسداد الآتي.

وحاصل ما أفاده المصنف في رد هذا الوجه: أن هذا الوجه هو أولى مقدمات الانسداد، وهي العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، وكذا يتضمن المقدمة الرابعة وهي: عدم وجوب الاحتياط التام؛ لكونه مستلزماً للعسر والحرج الشديدين، وللمقدمة الخامسة أيضاً وهي العمل بالمظنونات، ورفع العسر بطرح المشكوكات والموهومات، فليس هذا وجهاً آخر في قبال دليل الانسداد، ولذا قال الشيخ «قدس سره» في الجواب عنه «أنه راجع على دليل الانسداد الآتي».

ثم الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الثاني هو: أن هذا الوجه مؤلف من جملة من مقدمات الانسداد، والوجه الثاني ليس فيه إلا مقدمة واحدة من مقدماته، وهي: قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٤) أي: ومع سائر المقدمات لا يكون هذا الدليل دليلاً آخر غير دليل الانسداد.

(٥) فما في بعض النسخ من «دليل» بالرفع سهو من الناسخ.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

حجية مطلق الظن بالوجوه العقلية

١ - أن الظن بالتكليف يلازم الظن بالضرر على مخالفته، ودفع الضرر المظنون لازم عقلاً.

فهناك صغرى وكبرى.

أما الصغرى: فلأن مخالفة التكليف تستلزم العقوبة كما تستلزم الوقوع في المفسدة، بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

فالظن بالتكليف ملازم للظن بالعقوبة والمفسدة في مخالفته.

وأما الكبرى: فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، وحكمه بذلك لا يستند إلى حكمه بالحسن والقبح؛ بل مع إنكار التحسين والتقبيح العقليين يلتزم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون؛ إذ لا ينكر الأشعري المنكر للحسن والقبح بأن العقل لا يقدم على مظنون الضرر؛ بل يدفع الضرر المظنون.

وكيف كان؛ فقد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح العقليين أم لم نقل.

٢ - وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بمنع الصغرى فقال: إن الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالضرر على مخالفته، سواء كان المراد بالضرر الضرر الأخروي - العقوبة - أو الدنيوي - المفسدة أو فوات المصلحة ..

وأما العقوبة: فلأنها لا تترتب على مجرد مخالفة التكليف الواقعي؛ بل هي تترتب على المعصية، وهي لا تتحقق إلا إذا كان التكليف منجزاً عقلاً؛ إذ لولا تنجز التكليف لما كان الظن بالتكليف ملازماً للظن بالعقوبة على مخالفته.

اللهم إلا أن يقال: إن العقل كما لا يستقل بتنجز التكليف بمجرد الظن به لا يستقل بعدم العقاب على مخالفته أيضاً، فتكون العقوبة محتملة، فيكون المورد من موارد دفع الضرر المشكوك المحتمل، ودعوى لزوم دفعه عقلاً قريبة جداً.

وأما للمفسدة فلوجهين:

أحدهما: إنكار لزوم تبعية الأحكام للمصالح أو المفاسد في متعلقاتها؛ بل يمكن أن تكون تابعة للمصالح فيها، وهي تستوفى بمجرد الجعل.

وثانيهما: أن التكليف إنما ينشأ عن مصلحة أو مفسدة نوعية في متعلقه لا شخصية، ولذا كان بعض الواجبات يستلزم أضراراً شخصية كالزكاة والجهاد، كما أن بعض المحرمات يستلزم منافع شخصية كالقمار والسرقه والغصب.

٣ - الوجه الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

الرابع: دليل الانسداد^(١)، وهو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهي خمس:

وخلاصة الإشكال على هذا الوجه: أنه إنما يتم لو فرض عدم قيام الحجة على خلاف الظن، وفرض أيضاً لزوم العمل بالظن أو بالوهم وعدم جواز ترك العمل بإجراء البراءة، وفرض أيضاً عدم إمكان الجمع بين الاحتمالين عقلاً أو عدم جوازه شرعاً بالاحتياط؛ لأجل لزوم العسر والخرج المنفي شرعاً، فهذا الدليل يتوقف على تمامية مقدمات الانسداد، وبدونها لا ينهض دليلاً على حجية الظن، فيرجع إلى دليل الانسداد.

٤ - الوجه الثالث: ما عن السيد الطباطبائي «قدس سره» من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك: وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك. ولكن مقتضى قاعدة العسر والخرج: عدم ذلك كله؛ لأنه عسر أكيد وخرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الخرج هو: العمل بالاحتياط في المظنون دون المشكوكات والموهومات؛ لأن الجمع على غير هذا الوجه باطل إجماعاً. الإيراد عليه: أن هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، ولا ينتج بدون سائر المقدمات، ومع ضم سائر المقدمات لا يكون دليلاً آخر؛ بل هو نفس دليل الانسداد.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية هذه الوجوه الثلاثة على حجية مطلق الظن؛ لما عرفت من الإيراد على كل واحد منها.

في دليل الانسداد

(١) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام من الظن، الذي كون مستند حجيته دليل الانسداد.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الظن الخاص والظن المطلق، وحاصل الفرق: أن الظن الخاص ما قام على حجيته دليل خاص غير دليل الانسداد، والظن المطلق ما يكون مستند حجيته دليل الانسداد، ثم الظن المطلق مطلق من حيث السبب، والظن الخاص خاص من حيث السبب؛ بأن يكون سبب الظن خبر العادل أو الثقة مثلاً.

أولها: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.
 ثانيها: أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.
 ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها، وعدم التعرض لامثالها أصلاً.
 رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا؛ بل لا يجوز في الجملة،
 كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءة
 واحتياط^(١)، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن محل الكلام في المقام هو الظن المطلق؛ لأن الدليل
 المعروف بدليل الانسداد دليل على حجية الظن المطلق.
 وهذا الدليل مركب من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية،
 وبدون هذه المقدمات لا يستقل العقل بذلك وهي خمس:
 الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة في مجموع
 المشتبهات التي هي أطراف العلم الإجمالي الكبير.
 الثانية: انسداد باب العلم والعلمي - أعني: الأمارات المعتبرة غير العلمية كخبر
 الواحد - إلى معظم الأحكام الشرعية.
 وهذه هي المقدمة الأولى التي ذكرها الشيخ «قدس سره» وهي العمدة في الاستنتاج
 من هذا الدليل.

وكيف كان؛ فحاصل هذه المقدمة الثانية: أن لم نعلم الأحكام الشرعية. هذا معنى
 انسداد باب العلم. ولم يقم عليها دليل معتبر ينتهي إلى العلم، كأن نعلم أن قول زرارة
 حجة، ثم يخبرنا زرارة بشيء، فإن خبر زرارة علمي وليس بعلم، أي: منسوب إلى
 العلم.

هذا - أي: عدم قيام دليل على الأحكام معنى انسداد باب العلمي.
 الثالثة: عدم جواز إهمال التكاليف بالرجوع إلى أصالة البراءة، وعدم التعرض
 لامثالها بالمرّة. فإن في ذلك لزوم الخروج من الدين.
 الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى الوظائف المقررة للجاهل من الاحتياط في جميع
 الوقائع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل في المسألة من البراءة والاستصحاب والتخيير
 والاحتياط، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذي يرى انفتاح باب العلم والعلمي، فليس له
 الرجوع ولا الإرجاع إلى المجتهد الانفتاحي؛ لأنه بنظر الانسداد جاهل بالأحكام.
 (١) المراد به: أصالة الاحتياط في المسألة؛ لا الاحتياط التام، الجاري فيها وفي غيرها.

خامسها: أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً^(١)، فيستقل^(٢) العقل حينئذٍ^(٣) بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، وإلا^(٤) لزم - بعد انسداد باب العلم والعلمي بها - إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من الظنية، والفرض بطلان كل واحد منها.

الخامسة: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلاً، وهو: أن يؤخذ بالمشكوكات والموهومات، ويترك الأخذ بالمظنونات.

فإذا تمت هذه المقدمات فلا محيص حينئذٍ عن الرجوع إلى الظن في امثال التكاليف، فيجب الأخذ به وترك العمل بالمشكوك والموهوم؛ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو المطلوب في المقام. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دليل الانسداد على حجية الظن المطلق.

(١) أي: لا يأمر به شرع ولا يحكم به عقل.

(٢) هذا نتيجة المقدمات الخمس بنحو الإجمال، يعني: أنه بعد أن ثبت عدم جواز الإهمال، وعدم جواز الرجوع إلى الطرق المزبورة، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح - أي: ترجيح الشك والوهم على الظن - فلا محيص حينئذٍ عن الرجوع إلى الظن في امثال التكاليف.

(٣) أي: حين تمام المقدمات.

(٤) أي: وإن لم يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية لزم أحد هذه التوالي الباطلة التي سيأتي وجه بطلانها في شرح المقدمات، فهنا قضية منفصلة حقيقية مانعة الخلو ذات أطراف كثيرة، هكذا: إما أن يلزم - بحكم العقل - الإطاعة الظنية، أو إهمال الأحكام، أو الاحتياط في أطرافها، أو الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشككية والوهمية، مع فرض التمكن من الظنية، والتوالي كلها باطلة؛ لما سيأتي، فالقدم وهو عدم استقلال العقل بلزوم الإطاعة الظنية أيضاً باطل، فالنتيجة هي لزوم الإطاعة الظنية، وهو المطلوب، فالمقام نظير أن يقال: هذا العدد إما فرد وإما زوج، لكنه ليس بزواج؛ لعدم انقسامه إلى متساويين، فهو فرد.

أما المقدمة الأولى^(١): فهي وإن كانت بديهية؛ إلا إنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين «عليهم السلام»، التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه^(٢) لا موجب للاحتياط إلا في

الكلام في المقدمة الأولى

(١) هذا شروع من المصنف في البحث حول كل مقدمة على حدة؛ ليعلم صحيحها من فاسدها.

وحاصل الكلام في المقدمة الأولى: وهي العلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة في مجموع المشتبهات، «وإن كانت بديهية» لا نحتاج إلى الاستدلال؛ إلا إنك قد عرفت في الوجه الأول - من الوجوه العقلية التي أقيمت على حجة خبر الواحد أن العلم الإجمالي الكبير الموجود في مجموع الأخبار وسائر الأمارات منحل إلى العلم الإجمالي الصغير في خصوص الأخبار، كما أنك قد عرفت في الوجه الثاني منها: أن العلم الإجمالي الموجود في مجموع الأخبار منحل إلى علم تفصيلي «بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين «عليهم السلام»، التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة»، وإلى شك بدوي فيما في غير الأخبار.

(٢) أي: مع هذا الانحلال «لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات»؛ إذ العلم الإجمالي المنحل يقتضي العمل بما في الروايات، ومن الواضح المعلوم: أن الاحتياط في مواردنا بمعنى الأخذ بكل خبر منها دل على التكليف من وجوب أو حرمة، وهو مما لا يوجب العسر والحرَج فضلاً عن الاختلال بالنظام.

وكيف كان؛ فيلزم الاحتياط في تمام أطراف العلم الإجمالي المتعلق بخصوص الروايات، والاحتياط في أطراف الروايات غير مستلزم للعسر والاختلال بالنظام؛ لأن الروايات منحصرة، فالعمل بها لا يلزم عسراً ولا اختلالاً، ولا إجماع على عدم وجوب الاحتياط، فلو تمت هذه المقدمة مع سائر المقدمات لكانت النتيجة العمل بالروايات لا بمطلق الظن، والمطلوب هو الثاني دون الأول.

قوله: «وهو غير مستلزم...» الخ، دفع توهم، فلا بد أولاً: من بيان التوهم، وثانياً: من بيان دفعه.

أما التوهم: فحاصله: أن العلم الإجمالي الصغير الموجود في الروايات لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير؛ إلا إذا كان مؤثراً في جميع أطرافه، وهي الروايات، ولا

خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه ولو^(١) سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمة الثانية^(٢): أما بالنسبة إلى العلم: فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنة وجدانية، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد.

يكون مؤثراً كذلك؛ للزوم الاختلال أو العسر، أو الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الروايات.

أما الدفع: فملخصه: أن الاحتياط في جميع الروايات لا يوجب عسراً فضلاً عن لزوم الاختلال، وكذا لا إجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الأخبار، وعلى هذا لا مانع من كون العلم الإجمالي الصغير موجباً لانحلال العلم الإجمالي الكبير، ومع الانحلال لا موجب للاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، بل الموجب له إنما هو خصوص الروايات.

(١) كلمة «لو» وصلية، يعني: أنه لا نسلم الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الروايات؛ وإن سلمنا في صورة عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بما في الروايات.

والحاصل: أنه لا ملازمة بين عدم وجوب الاحتياط في صورة عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، وبين وجوبه في صورة الانحلال؛ إذ في صورة الانحلال لا مانع من وجوب الاحتياط في الروايات؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥٧٩».

الكلام في المقدمة الثانية

(٢) وهي: انسداد باب العلم والعلمي إلى كثير من الأحكام، وهي أهم المقدمات، وباعتبارها سمي هذا الوجه بدليل الانسداد؛ بل ادعي أنها مما تكفي في حجية الظن المطلق، بلا حاجة إلى سائر المقدمات أصلاً، وعليه: فإذا بطلت هذه المقدمة فقد بطلت النتيجة من أصلها، وانهدم الأساس بتمامه.

وكيف كان؛ فحاصل كلام المصنف حول هذه المقدمة الثانية: أن دعوى انسداد باب العلم بمعظم المسائل الفقهية؛ وإن كانت هي مسلمة يعرفها كل من تصدى للاجتهاد والاستنباط؛ ولكن دعوى انسداد باب العلمي - أي: الظن الخاص المعبر بدليل قطعي - غير مسلمة، بعدما عرفت نهوض الأدلة المتقدمة الثلاثة على حجية خبر الثقة من الأخبار المتواترة، وسيرة المسلمين على العمل به في أمورهم الدينية، وأخذهم المسائل

وأما بالنسبة إلى العلمي؛ فالظاهر: إنها غير ثابتة؛ لما عرفت من: نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه، لاسيما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى.

وأما الثالثة^(١): فهي قطعية؛ ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً^(٢)، أو

الشرعية، وسيرة العقلاء بما هم عقلاء كافة على العمل به في عامة أمورهم، ومنها الأمور الدينية، ومن الواضح المعلوم: أن خبر الثقة وافٍ بمعظم الفقه، وعليه: فلا تنتج المقدمات شيئاً مما يقصده الانسدادي أصلاً.

هذا كله مضافاً إلى أنها لو تمت المقدمات لم تنتج إلا التبويض في الاحتياط؛ لا حجية الظن، وفرق بين العمل به من باب الاحتياط وبين العمل به من باب الحجية، ونتيجة الانسداد هو الأول، والمطلوب هو الثاني.

الكلام في المقدمة الثالثة

(١) وهي: عدم جواز إهمال تلك الأحكام المعلومه إجمالاً، «فهي قطعية»؛ لأن من ضروريات الشرع أن الشارع أراد الأحكام ولم يرض بإهمالها وتركها؛ إلا إن وجوب التعرض لامثال الأحكام، وعدم جواز إهمالها ليس مستنداً إلى العلم الإجمالي بوجوب تلك الأحكام في الشريعة المقدسة، حتى يمنع وجوب امثالها إما بدعوى: عدم تنجيز العلم الإجمالي أصلاً، كما هو مذهب بعض كالمحقق القمي والخوانساري فيما نسب إليهما «قدس سرهما»، حيث جعلاه كالشك البدوي في عدم الحجية، أو بدعوى: عدم تنجيزه في خصوص ما إذا لم يجب الاحتياط في جميع أطرافه، أو لم يجز الاحتياط، كما إذا كان مخللاً بالنظام؛ بل هو - يعني: وجوب التعرض لامثال الأحكام وعدم جواز إهمالها - مستند إلى وجهين آخرين:

أحدهما: الإجماع على عدم جواز الإهمال.

ثانيهما: استلزامه الخروج عن الدين؛ لأن إهمال معظم الأحكام مستلزم له، ومن المعلوم: أن الشارع راغب عنه.

(٢) أي: في جميع الموارد؛ بل يجوز ارتكاب جميع أطرافه أو بعضه، سواء في حال الاضطرار إليه أم لا.

وكيف كان؛ فقد اختلف في باب العلم الإجمالي، فبعض يقول: بعدم كونه منجزاً مطلقاً، فيجوز ارتكاب جميع الأطراف، وبعض يقول بجواز ارتكاب ما عدا المقدار المعلوم إجمالاً، فلو اشتبه إناء حرام في عشرة أوان: فقال الأول: بجواز ارتكاب جميع

فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي؛ وذلك لأن إهمال معظم الأحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً، ومما يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت^(١): إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها؛ للزوم الاقتحام في بعض الأطراف -

تلك الأواني تدريجاً، وقال الثاني: بجواز ارتكاب تسعة منها، والمشهور قالوا: بعدم جواز ارتكاب أي واحد منها؛ إلا إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أو مضطراً إليه، فيجوز ارتكابه.

فالمحصل: أنه يمكن إثبات عدم جواز إهمال الأحكام بوجوه ثلاثة:

العلم الإجمالي، والإجماع، واستلزام الخروج عن الدين.

فلو نوقش في العلم الإجمالي بعدم تنجيزه مطلقاً، أو في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض الأطراف؛ كالاضطرار إلى بعض أطرافه إذا كان مقارناً للعلم الإجمالي أو متقدماً عليه، حيث لا يجب الاجتناب عن سائر الأطراف مما لا اضطرار إليه، ففي الوجهين الآخرين غنى وكفاية.

قوله: «أو فيما جاز» عطف على «مطلقاً»، يعني: «أو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام...» الخ، «كما في المقام»، حيث إن الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة مخل بالنظام، أو سبب للمشقة المجوزة للاقتحام في بعض الأطراف، فيكون المقام كالاضطرار إلى بعض الأطراف، بل عينه؛ كما في «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٥٨٣.

قوله: «وذلك لأن إهمال» تعليل لقوله: «فهي قطعية»، وأنه لا يجوز الإهمال؛ لما تقدم من الوجهين المذكورين.

(١) «إن قلت»: قوام هذه المقدمة العلم الإجمالي؛ لأنه هو الذي يمنع من إهمال تلك الأحكام، وحيث ثبت عدم تنجيز العلم الإجمالي لا يبقى مجال لهذه المقدمة الثالثة؛ إذ بعد سقوط العلم الإجمالي عن التأثير - لفرض وجوب الاقتحام أو جوازه في بعض الأطراف - تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير ما وجب أو جاز الاقتحام فيه من سائر الأطراف محكمة، فلو خالف الأحكام الإلزامية الواقعة في سائر الأطراف لزم أن لا يعاقب عليه؛ لكونه عقاباً بلا بيان، مع أن المسلم عقابه وصحة مؤاخذته.

قوله: «للزوم الاقتحام...» الخ. تعليل لعدم التنجيز، وضمير «بها لها» راجعان على الأحكام.

كما أشير إليه^(١) - فهل^(٢) كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذ^(٣) على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة^(٤) عليها إلا مؤاخذة بلا برهان؟! قلت^(٥): هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللتم حيث

(١) أي: بقوله: «فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه».

(٢) الاستفهام إنكاري، أي: لا يكون العقاب على المخالفة على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان.

(٣) أي: حين لزوم الاقتحام في بعض الأطراف أو جوازه.

(٤) عطف على «العقاب» أي: وهل كان المؤاخذة على المخالفة إلا مؤاخذة بلا برهان؟

وحاصل الكلام: أنه إذا سقط العلم الإجمالي عن التنجيز، ولم يكن هناك دليل على التكليف غيره لم يكن بأس بارتكاب جميع الأطراف، أما بعضها: فلعدم تنجزها للزوم الاختلال، وأما الباقي: فلأن العلم بالنسبة إليه ينقلب شكاً، ولا يجب متابعة الشك. فالتحصل: أن مقصود المستشكل من هذا الإشكال: أنه إذا لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً ولو في خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام في بعض الأطراف كما في المقام لدفع العسر أو اختلال النظام، فما هو الموجب لمراعاة الاحتياط في بقية الأطراف، وعدم جواز الإهمال بالمرّة؟ وهل البراءة حينئذ في سائر الأطراف إلا بلا مزاحم؟ لكون الشك فيها بدوياً لاحتمال كون التكاليف المعلومة بالإجمال بأجمعها في الطرف المرخص فيه، نظير ما تقدم في العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطراف نضطر إلى ارتكاب بعضها عيناً، وهل العقاب حينئذ على المخالفة في سائر الأطراف على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان؟ وذلك لانتفاء العلم الإجمالي وانحلاله من أصله.

(٥) وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في الجواب: أن العقاب بلا بيان إنما يلزم لو لم يعلم وجوب الاحتياط، فإذا علم وجوبه لم يلزم ذلك؛ بل كان عقاباً مع البيان، وغرضه من هذا الكلام: منع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بإثبات البيان وهو إيجاب الاحتياط الرافع لموضوع هذه القاعدة في الأطراف التي لا اضطرار إليها، والمثبت لكون العقاب فيها مع البيان.

وحاصل ما أفاده في منع جريانها - على ما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٥٨٥» - وجهان يستكشف من كل منهما وجوب الاحتياط:

أحدهما: أن الشارع لما اهتم بحفظ أحكامه حتى في حال الشك وانسداد باب

علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه؛ بحيث ينافيه^(١) عدم إيجابه الاحتياط، الموجب للزوم المراعاة، ولو^(٢) كان بالالتزام ببعض المحتملات، مع صحة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال^(٣)، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً.
وأما مع استكشافه^(٤): فلا يكون المؤاخذة والعقاب

العلم والعلمي إليها، لما تقدم من أن إهمال معظم الأحكام مستلزم للخروج عن الدين، وهو مرغوب عنه عنده، كان اهتمامه هذا بحفظ أحكامه علة لإيجاب الاحتياط ولو في بعض المحتملات - أي: غير الأطراف التي وجب الاقتحام فيها - فمن شدة هذا الاهتمام يحصل لنا العلم بإيجابه الاحتياط لحفظ الأحكام، ومع العلم بإيجابه الاحتياط لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير ما وجب الاقتحام فيه؛ لورود قاعدة الاحتياط الشرعي عليها وكونها بياناً على التكاليف الفعلية الواقعية.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع صحة دعوى الإجماع»، وحاصله: أن الإجماع على عدم جواز الإهمال في حال الانسداد - كما تقدم تقريره - يكشف عن وجوب الاحتياط شرعاً، ومع هذا الوجوب لا يكون العقاب بلا بيان.
فالمحصل: أنه لا موجب لإهمال الأحكام؛ بل يجب ترك الإهمال إجماعاً، ومعه لا يكاد يبقى مجال لهذا الإشكال أصلاً.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «بنحو اللم» إشارة إلى الاستدلال على المعلول بوجود العلة؛ لما عرفت من: أن اهتمام الشارع علة لإيجاب الاحتياط، وقوله: «حيث علم» تقريب للدليل اللمي.

(١) هذا الضمير راجع إلى اهتمام الشارع، يعني: ينافي عدم إيجاب الشارع الاحتياط اهتمامه بحفظ أحكامه. وقوله: «الموجب» صفة للاحتياط.

(٢) يعني: ولو كان الاحتياط بالالتزام ببعض المحتملات لإتمامها الموجب لحصول العلم بالواقع.

(٣) أي: حال الانسداد.

(٤) الظاهر أنه سهو من الناسخ، ويؤيده خلو بعض النسخ عنه؛ وذلك للاستغناء عنه بقوله: «وقد علم به بنحو اللم»، فالحق إسقاطه، فيكون قوله: «فلا يكون» متصلاً بقوله: «قطعاً»، ونتيجة لإيجاب الاحتياط الثابت بالدليل اللمي وبالإجماع المذكورين، راجع «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٥٨٦.

حينئذ^(١) بلا بيان وبلا برهان كما حققناه في البحث وغيره.
وأما المقدمة الرابعة^(٢): فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام^(٣)

(١) أي: حين وجوب الاحتياط شرعاً. أو حين الاستكشاف كما في بعض الشروح وبهذا كله تبين تمامية المقدمة الثالثة، فمن ناحيتها لا يرد إشكال على دليل الانسداد.

الكلام في المقدمة الرابعة

(٢) وهي تشتمل على مطالب ثلاث.

الأول: عدم وجوب الاحتياط التام؛ بل عدم جوازه في الجملة.

الثاني: عدم جواز الرجوع في كل مسألة إلى الأصل العملي المناسب لها من استصحاب أو تخيير أو براءة أو اشتغال.

الثالث: عدم جواز الرجوع إلى فتوى مجتهد آخر انفتاحي.

(٣) هذا شروع في المطلب الأول، وحاصل ما أفاده فيه: إن الاحتياط إن كان عسره مخللاً بالنظام، فلا كلام في عدم وجوبه؛ بل عدم جوازه عقلاً وأما إذا كان الاحتياط مما يوجب العسر فقط، بلا إخلال بالنظام فعدم وجوبه محل نظر؛ بل منع نظراً إلى أن أدلة الحرج، وهكذا أدلة الضرر وإن كانت حاكمة على دليل التكليف والوضع رافعة لهما فيما إذا كانا حرجيين أو ضرريين، وتوجب حصرهما بما إذا لم يلزم منهما حرج أو ضرر. لكن ذلك إذا كان نفس متعلق التكليف حرجياً أو ضررياً كالوضوء أو الغسل في البرد الشديد، أو القيام في صلاة المريض، وأمثال ذلك. وأما إذا كان متعلق التكليف بنفسه في كمال السهولة؛ ولكن الجمع بين احتمالاته احتياطاً من جهة العلم الإجمالي هو الذي أوجب العسر أو الضرر؛ كما إذا تردد الماء المطلق للوضوء بين ألف إناء مثلاً، فهنا لا تكون أدلة الحرج حاكمة على قاعدة الاحتياط؛ إذ العسر لازم من حكم العقل بالجمع بين المحتملات للعلم الإجمالي بالتكليف، وليس لازماً من التكليف الشرعي؛ كي يرتفع بالحرج أو الضرر.

نعم؛ لو كان الاحتياط بحكم الشرع، وقد أوجب العسر والحرج لكثرة الأطراف أمكن القول حينئذ بسقوطه؛ ولكنه مجرد فرض، فإنه ليس إلا بحكم العقل دون الشرع. وفي «منتهى الدراية»، ج ٤، ص ٥٨٧ «ما هذا لفظه: «أن دليل نفي العسر والضرر ونحوهما يحتمل فيه معان كثيرة، وقد وقع اثنان منها مورد البحث والنقاش بين الشيخ والمصنف «قدس سرهما»، فاختر الشيخ الأعظم: أن المنفي نفس الحكم الذي ينشأ منه الضرر والحرج، بدعوى: أن الضرر والحرج من صفات نفس الحكم؛ بحيث يصح حمل

كل منهما عليه، ويقال: «هذا الحكم ضرر أو حرج»، وعليه: فيكون نفي الضرر والحرج بسيطاً، ومعنى بساطة نفيهما: نفي أنفسهما، فإن معنى بساطة النفي: نفي الشيء وسلبه، في قبال ترك النفي فإن معناه: نفي شيء عن شيء وسلبه عنه، كما هو الحال في الجعل البسيط والمركب.

وبالجملته: فنفي الضرر والحرج هنا بسيط، لوروده على نفي الحكم الضرري والحرجي، ومعنى قوله «عليه السلام»: «لا ضرر أو لا حرج»: أن الحكم الذي هو ضرر أو حرج منفي، يعني: أنه لا جعل له، فالمنفي هو ما يتلو «لا» النافية حقيقةً وبلا عناية.

واختار المصنف «قدس سره» - كما سيأتي في قاعدة لا ضرر -: أن المنفي هو متعلق الحكم وموضوعه، وهو الفعل الضرري والحرجي، فمعنى «لا ضرر»: أنه لا بيع ضرري مثلاً؛ لكن بما أنه لا معنى لورود النفي التشريعي حينئذٍ على ما هو موجود تكويناً وبالوجدان؛ كالضرر والحرج فيما نحن فيه، حيث إنهما موجودان في الخارج دائماً، فلا محالة يتوجه النفي إلى الموضوع ظاهراً، وإلى الحكم واقعاً ويقال: إن الفعل الضرري أو الحرجي لا حكم له، فمعنى قول الشارع: «لا ضرر» إن البيع الضرري منفي حكمه، كقوله: «لا شك لكثير الشك»، فإن معناه: أن الشك الكثير منفي حكمه، يعني: لا حكم له، فيكون نفي الضرر حينئذٍ من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وقد ظهر بما ذكرنا: أن ارتفاع الحكم الأولي - تكليفاً أو وضعياً - بالضرر أو الحرج منوط بكون متعلقه ضررياً أو حرجياً، فإذا لم يكن في المتعلق ضرر أو حرج لم يرتفع حكمه الأولي؛ وإن كان الحكم الأولي علة للوقوع في الضرر والحرج.

هذا محصل الوجهين اللذين اختارهما الشيخ والمصنف «قدس سرهما»، وعليهما يترتب جريان قاعدة العسر في المقام وعدم جريانها، فبناء على المعنى الأول الذي اختاره الشيخ «قدس سره»: تجري القاعدة؛ لأن الاحتياط بالجمع بين المحتملات نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعية، فالملقي في الحرج حقيقة هو تلك الأحكام، فهي منفية بدليل نفي الحرج، فالاحتياط الحرجي منفي بقاعدة الحرج الرافعة للأحكام الواقعية، التي نشأ منها الاحتياط الحرجي.

وبناءً على المعنى الثاني الذي اختاره المصنف «قدس سره»: لا تجري القاعدة، ضرورة: أنه لا عسر في نفس متعلقات التكاليف الواقعية؛ إذ لو كانت معلومة لما كان فيها حرج أصلاً، وإنما يكون الحرج في الجمع بين المحتملات من باب الاحتياط.

فيما^(١) يوجب عسره اختلال النظام، وأما فيما لا يوجب: فحمل نظر بل منع؛ لعدم^(٢) حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط، وذلك لما حققناه في

استدل الشيخ على بطلان الاحتياط بوجهين، حيث قال: «أما الاحتياط: فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات؛ إلا إنه في المقام غير واجب لوجهين:

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام.. الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوماً بوجوبه... الخ.

ولم يتعرض المصنف «قدس سره» للإجماع هنا، وقد ناقش فيه في حاشية «الرسائل».

(١) متعلق بقوله: «بلا كلام»، وضمير «عسره» راجع على الاحتياط التام.

يعني: أن عدم وجوب الاحتياط التام مما لا إشكال فيه في كل مورد كان عسره موجباً لاختلال النظام، وأما الموارد التي لا يوجب عسره فيها لاختلال النظام: فعدم وجوبه محل نظر بل منع.

(٢) تعليل لكون عدم وجوب الاحتياط - فيما إذا لم يوجب اختلال النظام - محل نظر؛ بل منع، وقد تقدم توضيحه.

وكيف كان؛ فعلى ما اختاره المصنف من استظهار كون قاعدتي الخرج والضرر إنما هما بالنسبة إلى ما كان نفس الموضوع حرجياً أو ضررياً، فعدم وجوب الاحتياط في الأطراف - مما لا يبلغ الإخلال - محل نظر بل منع؛ «لعدم حكومة نفي الخرج والعسر على قاعدة الاحتياط»؛ وإن كانت القاعدة حاكمة على الأدلة الأولية فالوضوء إذا صار عسراً كان مرفوعاً بالقاعدة، أما الوضوء إذا لم يكن ضررياً وإنما توجه الضرر من تكراره في صورة الجهل بالماء في البين، فإن قاعدة الضرر لا ترفع وجوب مثل هذا الوضوء. وكيف كان؛ فحاصل الفرق بين مختار المصنف ومختار الشيخ «قدس سرهما»: إن المراد من الضرر والخرج هو الموضوع الضرري والحرجي على مختار المصنف، فيقصد نفي الحكم عنهما بلسان نفي الموضوع أعني: الموضوع الضرري والحرجي.

وأما على مختار الشيخ: فالمراد هو: نفي الحكم الضرري والحرجي، بمعنى: أن الحكم الناشئ من قبله الضرر والخرج منفي بقاعدة لا ضرر ولا حرج، من باب نفي السبب بلسان نفي المسبب، وعليه: لا يكون مفاد نفي الخرج رافعاً لوجوب الاحتياط العقلي على مختار المصنف؛ وذلك لأن موضوع الحكم الشرعي الواقعي لا يستلزم الخرج وإنما المستلزم للخرج هو الاحتياط بالجمع بين احتمالات التكليف، وهو ليس متعلقاً للحكم

معنى ما دل على نفي الضرر والعسر من أن التوفيق بين دليليهما^(١) ودليل التكليف^(٢) أو الوضع^(٣) المتعلقين بما يعمهما^(٤) هو^(٥): نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له^(٦) حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل؛.....

الشرعي؛ بل هو عقلي فلا يقبل الرفع شرعاً. وأما بناءً على ما هو مختار الشيخ «قدس سره»: فأدلة نفي الحرج متكفلة لرفع الحكم الشرعي الواقعي؛ لأن العسر ينشأ من التكاليف المجهولة، فيرفعها دليل نفي الحرج، فلا يبقى مجال لقاعدة الاحتياط عقلاً لارتفاع موضوعها.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: دليل نفي الضرر والعسر «من أن التوفيق» بيان للموصول في قوله: «لما حققناه».

(٢) كدليل وجوب الوضوء الذي له إطلاق بالنسبة إلى الضرر والحرج وغيرهما، فإذا تردد الماء المطلق بين مائعات كثيرة يعسر الاحتياط بتكرار الوضوء بالجميع؛ لإحراز كونه بماء مطلق، فلا حكومة لمثل ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ على ما دل على وجوب تحصيل الطهارة المائية للدخول في الصلاة، ونحوها مما يشترط بها.

(٣) كدليل لزوم العقد مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

(٤) أي: بما يعم الضرر والحرج، يعني: أن الدليل الأولي يعم الضرر والحرج، فإن دليل وجوب الوضوء يشمل الوضوء الضروري وغيره، وكذلك دليل لزوم العقد وانعقاده، ووجه الشمول: إطلاق دليل الحكم الأولي من حيث الحالات، ودليل نفي الضرر والعسر يقول: لا ضرر ولا عسر، سواء كان في الوضوء أم البيع أو غيرهما، فالتوفيق بين هاتين الطائفتين من الأدلة «هو نفيهما» أي: نفي التكليف والوضع، يعني: أن التكليف والوضع يعني انعقاد البيع ينفيان عن الموضوع الضروري والحرجي بلسان نفي نفس الضرر والحرج، أي: لا تكليف ولا وضع في مورد الضرر والحرج، ولذا يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع؛ إذ قد نفى الشارع التكليف والوضع ولكن بلسان أنه لا ضرر ولا عسر، فلم يقل لا وضوء ولا انعقاد للبيع؛ بل قال: لا ضرر ولا عسر. ويعبر عنه بأن الموضوع الضروري أو الحرجي لا حكم له.

(٥) خبر «أن التوفيق»، ومرجه إلى التوفيق، كما أن مرجع ضمير «نفيهما» هو التكليف والوضع، ومرجع ضمير «عنهما» و«نفيهما» الثاني هو الضرر والحرج.

(٦) أي: فلا يكون لدليل نفي الضرر والحرج «حكومة على الاحتياط العسر» إذا

لعدم^(١) العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين احتمالاته احتياطاً. نعم^(٢)؛ لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت قاعدة نفيه^(٣) محكمة على قاعدة الاحتياط؛ لأن العسر حينئذٍ^(٤) يكون من قبل التكليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه.

كان الاحتياط بحكم العقل، فهنا أمران: الأول: وجه عدم الحكومة. والثاني: تقييد الاحتياط بحكم العقل.

أما وجه عدم الحكومة: فلما تقدم من أن قاعدة العسر لا تجري إلا فيما إذا كان متعلق الحكم عسرياً؛ كالوضوء حال شدة البرد لبعض الأشخاص، وأما إذا لم يكن في متعلقه عسر: فلا تجري، والمقام من هذا القبيل؛ إذ متعلقات التكليف الواقعية إن كانت معلومة لنا لم يكن في أمثالها عسر أصلاً، وإنما نشأ العسر من الجمع بين المحتملات والوقائع المشتبهة، فلا موضوع لقاعدة نفي العسر هنا.

وأما التقييد بحكم العقل: فلإخراج الاحتياط الشرعي، فإن حكومة قاعدة العسر عليه حينئذٍ في محله؛ إذ متعلق وجوب الاحتياط الأشعري - وهو الجمع بين المحتملات - عسري.

(١) تعليل لقوله: «فلا يكون له حكومة»، وضمير «هو» راجع على العسر، وضمير «محمولاته» إلى التكليف.

(٢) استدراك على قوله: «فلا يكون له حكومة»، وغرضه: حكومة قاعدة نفي الضرر والخرج على قاعدة الاحتياط، بناءً على ما اختاره الشيخ «قدس سره» في معنى نفي الضرر والخرج من جعلهما عنوانين لنفس الحكم بمعنى: أن الحكم الضرري والخرجي منفي بقاعدة نفي الضرر والخرج؛ لأن العسر في مورد الاحتياط نشأ من الأحكام الواقعية، فتنفيها القاعدة؛ إذ الموجب للعسر والملقي للعبد فيه هو تلك الأحكام.

(٣) أي: نفي الضرر والعسر «محكمة على قاعدة الاحتياط»، كما أنها محكمة على الأدلة الأولية.

وضمير «معناه» راجع إلى ما دل على نفي الضرر والعسر.

(٤) أي: حين كون معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر «يكون من قبل التكليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه» أي فتكون التكليف المجهولة منفية بنفي العسر. فقوله: لا عسر بمنزلة أن يقول: «لا تكاليف مجهولة».

ولا يخفى: أنه على هذا^(١) لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف، بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها؛ بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه^(٢) في بيان المقدمة الثالثة، فافهم وتأمل جيداً.
وأما الرجوع إلى الأصول^(٣): فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو

(١) أي: على ما ذكره الشيخ «قدس سره» في معنى نفي الضرر والخرج، ثم قال بحكومة أدلة نفي الخرج على الاحتياط: «لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف»، يعني: هذا تعريض بالشيخ «قدس سره»، حيث إنه ذهب إلى وجوب الاحتياط في بقية الأطراف بعد ارتفاع وجوبه في جميعها بقاعدة نفي العسر، حيث قال بما حاصله: من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بجميع المحتملات، وقام دليل شرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات.

وذهب المصنف: إلى عدم وجوب الاحتياط في بقية الأطراف بعد ارتفاع وجوبه في جميعها، فاعترض على الشيخ بما حاصله: من أنه لا موجب لرعاية الاحتياط في بقية الأطراف، حيث إن التكليف المعلوم إجمالاً إن كان في مورد الاضطرار: فلا علم بالتكليف في غير ما اضطر إليه، ومع عدم العلم به لا موجب للاحتياط فيه، فلا وجه لدعوى استقلال العقل بلزوم الاحتياط في بعض الأطراف؛ بل لا بد من دليل آخر شرعي يقوم على وجوب الاحتياط، كما إذا استكشف وجوبه من اهتمام الشارع بحفظ أحكامه، حتى في ظرف الجهل والانسداد؛ وإلا فلا وجه للاحتياط العقلي.

(٢) أي: إلى وجوب الاحتياط شرعاً في المقدمة الثالثة، حيث قال: «وقد علم به بنحو اللم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه»، فراجع تفصيل ذلك في المقدمة الثالثة. هذا تمام الكلام في المطلب الأول أعني: عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه.
(٣) هذا شروع في المطلب الثاني - وهو - إبطال الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة بخصوصها.

توضيح ذلك: أن الأصول على قسمين: ١ - الأصول المثبتة. ٢ - الأصول النافية.
الأول: كالاحتياط والاستصحاب المثبت.

الثاني: كالبراءة والاستصحاب النافي، فالاستصحاب المثبت مطابق للاحتياط، والنافي مطابق للبراءة، فيقع الكلام في الأصول المثبتة تارة، وفي الأصول النافية أخرى.
وقد استدل على بطلان الرجوع إلى الأصول المثبتة بوجهين:

استصحاب مثبت للتكليف، فلا مانع عن إجرائها عقلاً، مع حكم العقل وعموم النقل.

أحدهما: مشترك بين الاحتياط والاستصحاب المثبت، وهو لزوم الحرج من العمل بالأصول المثبتة.

والآخر: مختص بالاستصحاب المثبت، وهو لزوم التناقض في دليله بين الصدر والذيل. وسيأتي توضيحه.

وأما حاصل ما أفاده المصنف في رد بطلان الرجوع إلى الأصول المثبتة: فلأنه يجوز الرجوع إلى الاحتياط والاستصحاب المثبت المطابق له، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما الأول: فلحكم العقل إن كان الأصل عقلياً كالاختياط، وعموم النقل إن كان شرعياً كالاستصحاب.

وأما الثاني: فلأن المانع عن الاحتياط هو: كونه مستلزماً للمحذور كاختلال النظام أو الحرج، فيجوز الأخذ به إذا لم يكن مستلزماً للمحذور المذكور.

وأما الاستصحاب: فلا مانع من جريانه في المقام على ما هو مبنى المصنف؛ وإن كان لا يجري على مذهب الشيخ «قدس سره». وإليك بيان الفرق بين القولين.

وحاصل الفرق: أن المانع من الاستصحاب عند المصنف هو: لزوم المخالفة العملية القطعية أو الاحتمالية، وعند الشيخ هو: لزوم التناقض في مدلول دليل الاستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق فاعلم: أنه إذا قلنا بما ذهب إليه المصنف من أن المانع هو لزوم المخالفة العملية، كما في الإناءين الطاهرين إذا علم بوقوع نجاسة في أحدهما، فإن استصحاب الطهارة في أحدهما أو كليهما يستلزم إحدى المخالفتين، فلو كان الوجه في عدم الجريان هو ذلك فلا مانع فيما إذا لم يستلزم المخالفة العملية؛ كما إذا كان الإناءان نجسين نعلم بطهارة أحدهما، فإن الاستصحاب فيهما لا يستلزم شيئاً من المخالفة؛ لأن الأصلين موافقان للاحتياط.

وأما إذا قلنا بما ذهب إليه الشيخ من أن المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو: لزوم التناقض في مدلول الدليل، فلا يجري الاستصحاب حتى ما إذا كان موافقاً للاحتياط؛ وذلك للزوم التناقض في مدلول دليله، بداهة: أن حرمة النقض في كل منهما بمقتضى الاستصحاب ينافي لوجوب النقض في البعض كما هو مقتضى العلم الإجمالي بالنقض في بعض الأطراف.

هذا ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ لاستلزام شموله دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة: تناقض حرمة النقض في كل منها

وإن شئت قلت: يلزم التناقض بين الصدر والذيل، فإن لازم قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو: الحكم ببقاء الحالة السابقة؛ ولكن مقتضى ذيله - وهو قوله: «ولكن تنقضه ييقين آخر» هو عدم الحكم به، بناءً على أن المراد من اليقين في الذيل هو الأعم من اليقين الإجمالي والتفصيلي، والمفروض: أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة مانع، فلا يجري الاستصحاب وإن لم تكن هناك مخالفة عملية.

وكيف كان؛ فلا تصل النوبة إلى الظن، إما لعدم تمامية المقدمة الرابعة من مقدمات الانسداد، وأما لأن مرتبة الظن متأخرة عن مرتبة العلم والعلمي، فإن الأصل بين علم وعلمي.

ثم المصنف حاول تصحيح جريان الاستصحاب حتى على مبنى الشيخ «قدس سره» قائلاً: بأنه يلزم التناقض فيما إذا كان الشك في أطراف العلم الإجمالي فعلياً. وأما إذا لم يكن الشك فعلياً؛ بل لم يكن الشك موجوداً بالفعل إلا في بعض أطرافه، وكان بعض الآخر غير ملتفت إليه أصلاً، كما هو حال المجتهد في استنباط الأحكام فلا يكاد يلزم ذلك؛ لأن قضية لا تنقض ليست حينئذٍ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب...» الخ. إشارة إلى الوجه الثاني المختص بالاستصحاب.

قوله: «لاستلزام شمول...» الخ تعليل لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي.

وحاصل الكلام في الوجه الثاني المختص بالاستصحاب: أنه لا يجري الاستصحاب مثبت للتكليف في أطراف العلم الإجمالي، مثلاً: إذا علمنا إجمالاً بوجوب بعض الأفعال في زمن حضور الإمام «عليه السلام»؛ كوجوب صلاة الجمعة والعيدين ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال وغيرها، وعلمنا إجمالاً أيضاً بانتقاض بعض هذه الأحكام في زمن الغيبة؛ لدخل حضوره «عليه السلام» في بعضها، ولكن لم نعلم ذلك بعينه، فإنه لا مجال حينئذٍ لاستصحاب كل واحد من تلك الأحكام؛ لعدم شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي؛ للمناقضة بين صدر الدليل وذيله.

بمقتضى «لا تنقض» لوجوبه في البعض، كما هو قضية «ولكن تنقضه بيقين آخر»، وذلك لأنه^(١) إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً.

وأما إذا لم يكن كذلك^(٢)؛ بل لم يكن الشك فعلاً إلا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الأخير غير ملتفت إليه فعلاً كما هو^(٣) حال المجتهد في مقام استنباط

قوله: «بداهة» تعليل للتناقض بين صدر الدليل وذيله.

(١) أي: «لأن التناقض إنما يلزم..» الخ. وهذا تعليل لقوله: «فلا مانع عن إجرائها»، وغرضه: إثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف؛ حتى على القول بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي من جهة التناقض المزبور.

توضيحه: أن التناقض بين صدر دليله وذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف؛ كما هو مقتضى صدره؛ لأنه المناقض للحكم بوجوب النقض في بعضها، وهو المعلوم بالإجمال كما هو مقتضى ذيله، وجريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف منوط بتحقق موضوعه - وهو اليقين والشك الفعليان - وهو غير حاصل، لتوقفه على الالتفات إلى كل واحد من الأطراف، ولا يحصل هذا الالتفات للمجتهد إلا تدريجاً كما هو واضح، والمدار في الاستصحاب على الشك الفعلي لا التقديري، ولازم عدم الالتفات فعلاً إلى جميع الفروع هو: عدم العلم الإجمالي بالانتقاض، فقوله: «عليه السلام»: «ولكن تنقضه بيقين آخر» أجنبي عن المقام، مع فرض عدم الالتفات الفعلي، فيكون كل فرع يستنبط المجتهد حكمه مورداً لصدر الدليل، أعني: «لا تنقض» فقط، ولا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المزبور؛ للغفلة عن سائر الأطراف المانعة عن تحقق الشك الفعلي، فأشكال التناقض غير وارد هنا.

وبيان أوجز: أن التناقض يكون بين حرمة النقض ووجوبه، وهذان الحكمان كغيرهما من الأحكام منوطان بموضوعهما، ولا موضوع للحكم الثاني - أعني: وجوب النقض - لأن موضوعه الشك الفعلي، وهو مفقود؛ لعدم الالتفات دفعة إلى جميع الفروع حتى يحصل العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة فيها، ومع الالتفات التدريجي لا يحصل علم إجمالي حتى يتحقق موضوع وجوب النقض، فلا تناقض.

(٢) أي: لم يكن الشك في جميع أطراف العلم الإجمالي فعلياً، بل كان فعلياً في بعض أطرافه وضمير «أطرافه» في المواضع الثلاثة راجع إلى العلم الإجمالي.

وقوله: «بل لم يكن...» الخ، عطف تفسيري لقوله: «كذلك».

(٣) مثال للنفي، وهو عدم الالتفات فعلاً إلى بعض الأطراف.

الأحكام كما لا يخفى^(١).

فلا يكاد^(٢) يلزم ذلك، فإن^(٣) قضية «لا تنقض» ليس حينئذ^(٤) إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه^(٥) علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم^(٦).

ومنه^(٧) قد انقدهج: ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية

(١) لوضوح: أن المتصدي للاستنباط غافل عن غير الحكم الذي يريد استنباطه من الأدلة الشرعية.

(٢) جواب قوله: «وأما إذا لم يكن»، أي: فلا يكاد يلزم التناقض المزبور.

(٣) تعليل لعدم لزوم التناقض.

(٤) أي: حين كون بعض الأطراف غير ملتفت إليه.

(٥) أي: في الطرف المشكوك حين عدم الالتفات إلى غيره.

(٦) لعله إشارة إلى: أن فرض الغفلة عن بعض الأطراف الموجب لجريان الاستصحاب في المقام ينافي ما جعله المصنف مقدمة أولى لدليل الانسداد؛ من دعوى العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية في الشريعة المقدسة.

أو إشارة إلى ما ذكره المشكيني، ج ٣، ص ٤٠٤ حيث قال: «إنه يمكن فرض الالتفات للمجتهد في آن واحد إلى مقدار يحصل العلم الإجمالي بالانتقاض فيه، كما إذا سطر جميع موارد الأصول المثبتة في صحيفة ناظراً إليها أو مقداراً منها، بحيث علم إجمالاً بالانتقاض، فلا يتم دعوى الكلية». انتهى.

هذا مضافاً إلى أن الفقيه لو أجرى الأصل في المسائل تدريجاً يعلم أخيراً بالانتقاض، فكيف يمكن إثبات تلك المسائل في رسالته للرجوع إليها؟

وكيف كان، فهذا تمام الكلام في الأصول المثبتة. وبقي الكلام في الأصول النافية.

(٧) أي: وما ذكرنا من عدم لزوم محذور من إجراء الأصول المثبتة في حال الانسداد - من غير فرق بين الاحتياط والاستصحاب لعدم العلم الإجمالي بالانتقاض في مورد الاستصحاب، لأجل الغفلة عن بعض الأطراف - ظهر «ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً»، فإن قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين»، أو قوله: «رفع ما لا يعلمون» أو حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان كما يشمل مواضع الأصول النافية في حال الانفتاح يشمل مواضعها في حال الانسداد، وكما يشمل «لا تنقض» الإثبات كذلك يشمل النفي.

وكيف كان، فحاصل مرام المصنف في المقام: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية للتكليف أيضاً؛ لعدم لزوم محذور التناقض لأجل الغفلة عن بعض الأطراف كما عرفت، فحكم العقل بجريان الأصل العقلي وعموم النقل بالنسبة إلى الأصل الشرعي باق على حاله.

ومايتوهم: من كونه مانعاً عن جريان الأصول النافية أحد أمور:

١ - العلم الإجمالي بثبوت التكليف الموجب للتناقض لو أجرينا الأصول النافية.

٢ - الإجماع على وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

٣ - العلم باهتمام الشارع بالتكليف الموجب للعلم بإيجابه الاحتياط.

وشيء من هذه الأمور الثلاثة لا يصلح للمانع.

أما الأول: فلانحلاله بالعلم أو العلمي أو الأصول المثبتة التي عرفت عدم المانع من جريانها، ومع الانحلال لا مانع من جريان الأصول النافية.

وأما الأمر الثاني والثالث: فلتوقف مانعتهما على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير؛ إذ المتيقن من الإجماع على وجوب الاحتياط، أو استكشاف وجوب الاحتياط من العلم باهتمام الشارع بالأحكام الشرعية: هو صورة عدم ثبوت مقدار معتد به من التكليف - وأما مع ثبوته وإن لم يكن مساوياً للمعلوم بالإجمال - فلا يثبت إجماع على وجوب الاحتياط في غيره، ولا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار المعلوم بالإجمال من التكليف، ليستكشف به وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك المقدار المعلوم. وعليه: فلا مانع حينئذ من جريان الأصول النافية لا شرعاً كالإجماع، ولا عقلاً كالعلم الإجمالي، فظهر: عدم بطلان الرجوع إلى الأصول النافية، وقد كانت تامة المقدمة الرابعة متوقفة على بطلانه.

فالمحصل: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية إذا كان مجموع موارد الأصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم حكمه تفصيلاً، أو قام عليه الظن المعتبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال؛ بل بمقدار لا يبقى معه شيء مهم يوجب استكشاف وجوب الاحتياط.

فالحاصل: هو عدم ثبوت المطلب الثاني - وهو عدم جواز الرجوع إلى الأصول - من مطالب المقدمة الرابعة. وبقي الكلام في المطلب الثالث وهو عدم جواز الرجوع إلى فتوى مجتهد آخر يقول: بانفتاح باب العلم والعلمي.

أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة^(١) بضميمة ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمي^(٢) بمقدار المعلوم إجمالاً؛ بل بمقدار^(٣)

وقبل ذكر هذا المطلب الثالث نذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «ولا مانع كذلك» أي: عقلاً أو شرعاً.

(١) غرضه: أن عدم المانع العقلي أو الشرعي من إجراء الأصول النافية موقوف على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بثبوت مقدار من التكاليف بالعلم التفصيلي الحاصل من الأخبار المتواترة والضرورة والإجماع القطعي بضميمة الأصول المثبتة، أو انحلاله بثبوت مقدار من التكاليف بالأمارات المعتبرة مع الأصول المثبتة؛ إذ مع انحلال العلم الإجمالي الكبير لا يبقى علم إجمالي حتى يلزم من جريان الأصول النافية في باقي أطرافه محذور عقلي وهو المخالفة القطعية الكثيرة، أو شرعي وهو مخالفة الإجماع على وجوب الاحتياط؛ إذ مع الانحلال المزبور لا يثبت إجماع حتى تحرم مخالفته.

كما لا سبيل حينئذ إلى العلم باهتمام الشارع بالتكاليف حتى يستكشف به وجوب الاحتياط شرعاً.

(٢) المراد به هنا: العلمي الوافي ببعض الأحكام، بحيث لا يؤثر في انحلال العلم الإجمالي بالأحكام إلا بعد ضم ما يثبت بالأصول المثبتة إليه، وعليه: فلا يتوهم منافاة قوله: «أو نهض عليه علمي»؛ لما ذكره في المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد من انسداد باب العلم والعلمي.

وجه عدم المنافاة: أن المقصود بانسداد باب العلمي في تلك المقدمة: هو العلمي الوافي بمعظم الأحكام؛ بحيث لا يلزم من إجراء البراءة في الموارد الباقية محذور المخالفة القطعية، بخلاف العلمي هنا، فإن المقصود به - كما عرفت - وفاؤه بمعظم الأحكام بضميمة الأصول المثبتة، لا بمجرد.

(٣) عطف على «بمقدار»، وإضراب عن اعتبار كون موارد الأصول المثبتة للتكليف بمقدار أطراف العلم الإجمالي في انتفاء المانع العقلي أو الشرعي عن إجراء الأصول النافية، ويريد بهذا الإضراب: أنه لا مانع عقلاً أو شرعاً عن إجراء الأصول النافية حتى لو لم تكن موارد الأصول المثبتة بمقدار أطراف العلم الإجمالي أيضاً؛ بأن كانت أقل منها، بحيث لم يكن مع هذا المقدار الأقل مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، فالمناط في

لم يكن معه^(١) مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم يكن^(٢) بذاك المقدار، ومن الواضح: أنه يختلف^(٣) باختلاف الأشخاص والأحوال.

انتفاء المانع عن إجراء الأصول النافية هو عدم استكشاف إيجاب الاحتياط؛ لا عدم كون المعلوم بمقدار جميع الأطراف.

وبعبارة أخرى: أن إجراء الأصول النافية وعدم وجوب الاحتياط قد يكون لأجل انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار جميع الأطراف المعلوم بالإجمال علماً، أو علمياً مع الأصول المثبتة، وقد يكون لأجل قيام الأمارات والأصول على أكثر أطراف المعلوم بالإجمال، كما إذا فرضنا أن أطرافه عشرة، واستفيد حكم ثمانية منها بالأمارات المعتمدة والأصول المثبتة، ولم يعلم حكم الطرفين الباقيين، فإنه لا مانع من إجراء الأصول النافية للتكليف بالنسبة إليهما، ولا يمكن استكشاف إيجاب الاحتياط فيهما من الإجماع أو العلم باهتمام الشارع.

(١) أي: مع هذا المقدار غير الوافي بجميع الأطراف.

(٢) أي: وإن لم يكن هذا المقدار المعلوم بمقدار جميع الأطراف؛ بل كان وافياً بمعظم الأطراف.

(٣) أي: يختلف ذلك المقدار باختلاف الأشخاص والأحوال.

أما الاختلاف باختلاف الأشخاص: فرب شخص كان ما علمه تفصيلاً، أو نهض عليه علمي هو بمقدار كثير لو انضم إلى موارد الأصول المثبتة، لانحل العلم الإجمالي بالتكاليف من أصله، ولم يبق له مانع عن الأصول النافية أصلاً، بخلاف شخص آخر، وهكذا قد يتفق الاختلاف باختلاف الأحوال والأزمات، فربّ حال وزمان أمكن فيه تحصيل العلم التفصيلي أو العلمي بمقدار لو انضم إلى الأصول المثبتة لانحل العلم الإجمالي بالتكاليف من أصله، بخلاف حال آخر.

وبعبارة أخرى: أنّ الشخص المتبع لموارد السنة العارف بالطرق الحديثة ربما تتوفر عنده العلميات، بخلاف غير المتبع وغير العارف، فإن العلمي يقل عنده لآتهامه الروايات بالضعف سنداً أو دلالة، حيث لا يجد نفسه وثوقاً بها، وهكذا بالنسبة إلى الأحوال التي تقترن بوجود أهل الفضل والمعرفة تعين وتساعد صاحبها على تفهم ما لا يستطيعه من يكون في حال فاقدة لأهل الفن والمعرفة.

وهذا التفاوت مما يوجب التفاوت في كمية موارد الأصول المثبتة، وما يعلم بالتفصيل

وقد ظهر بذلك^(١): أن العلم الإجمالي بالتكليف ربما ينحل بركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب حينئذ^(٢) للاحتياط عقلاً ولا شرعاً. أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك^(٣) كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقاً ولو

أو ينهض دليل علمي عليه ففي الأحوال المساعدة وعند العارفين والماهرين قد تكثر الأدلة، فينحل العلم الإجمالي.

وفي عكس ذلك قد تقل الأدلة؛ إذ لا تتوفر له العلميات ولا العلم التفصيلي، فلا ينحل العلم الإجمالي.

(١) أي: قد ظهر بذلك الذي ذكرنا من كفاية المقدار المحصل من الأحكام بالعلم والعلمي والأصول المثبتة: «أن العلم الإجمالي بالتكاليف» في المظنونات والمشكوكات والموهومات «ربما ينحل بركة جريان الأصول المثبتة، وتلك الضميمة»، وهي العلم والعلمي، وغرضه: أنه إذا كان المقدار الثابت من الأحكام - بالأصول المثبتة وغيرها - بمقدار المعلوم بالإجمال انحل العلم الإجمالي.

(٢) أي: حين انحلال العلم الإجمالي لا موجب للاحتياط عقلاً ولا شرعاً، أما الاحتياط عقلاً، فلأن موجب هو العلم الإجمالي، والمفروض: انحلاله، وأما الاحتياط شرعاً، فلأنه مع ثبوت هذا المقدار من الأحكام لا إجماع على الاحتياط، ولا علم باهتمام الشارع يحزر به وجوبه شرعاً.

(٣) يعني: كما ظهر مما تقدم في أول المقدمة الرابعة في قوله: «وأما فيما لا يوجب فمحل نظر، بل منع.. الخ، أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي بالأصول المثبتة، وتلك الضميمة «كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقاً...».. الخ.

وبالجملة: ففي صورة عدم الانحلال يجب الاحتياط بمقتضى حجية العلم الإجمالي في موارد الأصول النافية. أما الأصول المثبتة فهي موافقة لقاعدة الاحتياط.

ولا يخفى: أن هذا تعريض بالمشهور القائلين: بأن نتيجة مقدمات الانسداد وجوب العمل بالظن وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات.

وحاصل التعريض: أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي يجب الاحتياط عقلاً، ولا يرفع اليد عنه إلا بمقدار يرفع اختلال النظام أو العسر، فإن الضرورات تتقدر بقدرها، فإن ارتفع الاختلال أو العسر بترك الاحتياط في بعض الموهومات اقتصر على ذلك، فلا وجه لترك الاحتياط في البعض الآخر من الموهومات فضلاً عن تمام المشكوكات.

من مضمونات عدم التكليف^(١) محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عنه^(٢) فيها كلاً أو بعضاً، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر - على ما عرفت - لا محتملات^(٣) التكليف مطلقاً.

وبالجملة: فالمدار رفع العسر، وعليه: فلا بد في موارد الأصول النافية من الاحتياط، وإن كان احتمال التكليف فيها موهوماً جداً فضلاً عن كون التكليف فيها مشكوكاً أو مضموناً، ولا يرتفع الاحتياط في شيء منها إلا بمقدار الاختلال أو العسر.

(١) أي: حتى لو ظن بعدم التكليف فضلاً عما لوشك فيه أو توهم عدمه «محلاً للاحتياط فعلاً»، لأن الاحتياط وظيفته العالم الإجمالي. نعم؛ إنما لا يجوز الاحتياط في الموارد التي يوجب الاحتياط فيها اختلال النظام أو العسر.

قوله: «مطلقاً» أي: سواء كان مضموناً أو مشكوكاً أو موهوماً، يعني: إذا لم ينحل العلم الإجمالي وجب الاحتياط في جميع الموارد التي يحتمل فيها التكليف ولو بالاحتمال الموهوم، بحيث كان عدم التكليف الإلزامي فيها مضموناً، فضلاً عما إذا كان مشكوك التكليف أو مضمونه. هذا بناء على كون النسخة «عدم التكليف»، وفي بعض النسخ: «مضمونات التكليف» بإسقاط كلمة «عدم» ليناسب الإتيان بكلمة «لو» فتكون كلمة «لو» للإشارة إلى الفرد الخفي من وجوب الاحتياط مطلقاً، فإن الظن أقوى الاحتمالات، فلا حاجة إلى بيان وجوب الاحتياط في المضمونات بكلمة «لو».

قوله: «فعلاً» أي: حين عدم الانحلال.

(٢) أي: عن الاحتياط «فيها»، أي: في موارد الأصول النافية.

(٣) عطف على «خصوص موارد الأصول النافية»، يعني: أن محل الاحتياط - حين عدم انحلال العلم الإجمالي - هو خصوص موارد الأصول النافية لا جميع محتملات التكليف مطلقاً، يعني: حتى في موارد الأصول المثبتة له، كما أن رفع اليد عن الاحتياط في موارد الأصول النافية محلاً للاحتياط، والمناطق في رفع اليد عنه حينئذ: هو لزوم العسر أو اختلال النظام، فلو لم يرفع العسر أو الاختلال إلا بترك الاحتياط رأساً تركنا العمل به مطلقاً، يعني: حتى في مضمونات التكليف، كما أنه لو ارتفع العسر أو الاختلال برفع اليد عنه في بعض الموارد، تركنا العمل به كذلك وعملنا به في الباقي وإن كان مشكوك التكليف أو موهومه.

هذا تمام الكلام في المطلب الثاني من مطالب المقدمة الرابعة.

وأما الرجوع إلى فتوى العالم^(١): فلا يكاد يجوز، ضرورة: أنه^(٢) لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره^(٣) إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟
وأما المقدمة الخامسة^(٤)، فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل - بعد عدم

وبقي الكلام في المطلب الثالث وهو المطلب الآخر، وقد أشار إليه بقوله: «وأما الرجوع إلى فتوى العالم».. الخ.

(١) وحاصل ما أفاده المصنف في المطلب الثالث: أن رجوع الانسدادى إلى المجتهد الانفتاحى باطل؛ إذ رجوعه إلى الانفتاحى تقليد له، وهو من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وليس المقام منه حتى يشمله دليل جواز التقليد، «ضرورة: أن الانسدادى يعتقد بخطأ الانفتاحى، وأن مستنده غير صالح للاعتماد عليه، فالانفتاحى جاهل بنظر الانسدادى، وليس رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى يشمله دليله؛ بل من رجوع الفاضل إلى الجاهل، فيبطل رجوع الانسدادى إليه.

(٢) أي: أن الرجوع إلى العالم لا يجوز إلا للجاهل، وليس رجوع الانسدادى إلى الانفتاحى من رجوع الجاهل إلى العالم؛ بل من رجوع العالم إلى الجاهل، وهو غير جائز.

(٣) أي: فهل يكون رجوع الانسدادى إلى من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي إلا من رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ فالاستفهام للإنكار، يعني: لا يكن رجوعه إليه إلا من باب رجوع الفاضل إلى الجاهل.

(٤) وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: هو تسليم المقدمة الخامسة، وهي كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، وذلك لاستقبال العقل بها وأنه لا يجوز التنزل من الإطاعة الظنية إلى الإطاعة الشكية والوهمية بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية؛ وذلك لبداية مرجوحتهما بالنسبة إليها.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أن مراتب الإطاعة هي أربعة:
الأولى: العلمية التفصيلية.

الثانية: العلمية الإجمالية. المعبر عنها بالاحتياط.

الثالثة: الظنية، وهي أن يأتي المكلف بما يظن أنه المكلف به.

الرابعة: الإطاعة الاحتمالية من الشكية والوهمية، وهي التي لا توجب شيئاً من العلم أو الظن بامثال التكليف.

التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكوية أو الوهمية، لبداهة^(١) مرجوحيتها بالإضافة إليها، وقبح^(٢) ترجيح المرجوح على الراجح؛ لكنك عرفت: عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية، مع^(٣) دوران

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن فقدان المرتبة الأولى والثانية. واضح، وأما فقدان المرتبة الأولى؛ فلأن المفروض: هو انسداد باب العلم بالأحكام. وأما فقدان المرتبة الثانية: فلعدم وجوب الاحتياط؛ بل عدم جوازه؛ لما عرفت من كونه موجباً لاختلال النظام أو العسر. ومن المعلوم أنه بعد فقدان المرتبتين المذكورتين تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة، وهي الإطاعة الظنية دون الاحتمالية؛ لمرجوحيتها بالنسبة إلى الامتثال الظني فتقديمها عليه قبيح؛ لأنه ترجيح المرجوح على الراجح، فالمقدمة الخامسة وإن كانت مسلمة في نفسها إلا إنه لا تصل النوبة إلى دوران الأمر بين الإطاعة الظنية والاحتمالية إلا بعد عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، أعني: العلم الإجمالي بوجود التكليف الإلزامية بين الوقائع المظنونة والمشكوك والموهومة؛ حتى يكون - بسبب عدم انحلاله مقتضياً للاحتياط التام؛ لكن لما لم يكن الاحتياط التام ممكناً أو لم يكن واجباً يرفع اليد عنه بالاحتياط في بعض الأطراف فيدور الأمر - في الامتثال - بين الأطراف المظنونة وبين المشكوك والموهومة، فيقال: لا تصل النوبة إلى الأطراف المشكوك والموهومة مادامت المظنونة موجودة؛ لثلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

وأما بناء على انحلال العلم الإجمالي الكبير - بسبب العلم الإجمالي بصدور روايات كاشفة عن أحكام إلزامية موجودة في الكتب المعتبرة - فلا مجال للأطراف الاحتمالية؛ إذ لا تصل النوبة إليها؛ بل يجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الثاني أي الصغير، ولا وجه لرفع اليد عن هذا الاحتياط؛ لعدم لزوم عسر منه فضلاً عن اختلال النظام.

(١) تعليل لقوله: «لا يجوز التنزل».

(٢) بالجر عطف على «بداهة» أي: لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٣) يعني: وعدم دوران الأمر، فالأولى تبديل «مع» بـ«وعدم» ليكون معطوفاً على «عدم وصول».

وكيف كان، فتوضيح ما استدركه بقوله: «ولكنك عرفت» عن تسليم المقدمة الخامسة: أن المقدمة الخامسة وإن كانت هي مسلمة لا ريب فيها، وذلك لاستقلال العقل بها. وأنه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكوية والوهمية؛ ولكنك عرفت عدم وصول النوبة، إلى الإطاعة

الأمر بين الظنية والشككية والوهمية من جهة^(١) ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة، وقضيته الاحتياط بالالتزام عملاً^(٢) بما فيها من التكاليف، ولا بأس به^(٣) حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

الاحتمالية كي تقدم الظنية على الشككية والوهمية؛ وذلك لما أوردته المصنف على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي الكبير الموجود في مجموع المشتبهات إلى العلم الإجمالي الصغير الموجود في خصوص أخبار الكتب المعتبرة، وأن الاحتياط فيها مما لا يوجب العسر فضلاً عن اختلال النظام؛ بل «وما أوردته» على المقدمة الرابعة أيضاً على المطلب الثاني منها، وهو عدم جواز الرجوع في كل مسألة إلى الأصل العملي المناسب لها - من جواز الرجوع إلى الأصول العملية مطلقاً ولو كانت نافية إذا كان العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية منحللاً من جهة كون موارد الأصول المثبتة، مع ما علم تفصيلاً أو نهض عليه الظن الخاص بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف؛ وإلا فيرجع إلى الأصول المثبتة فقط، وكان حينئذ خصوص موارد الأصول النافية محلاً للاحتياط لا موارد الأصول العملية مطلقاً ولو كانت مثبتة.

(١) تعليل لقوله: «عدم وصول النوبة...».. الخ.

(٢) قيد لقوله: «الالتزام»، يعني: أن مقتضى الانحلال هو الاحتياط بالالتزام بالعمل بما فيها من التكاليف.

وقد تحصل مما ذكرنا: أن الأمر لا ينتهي إلى الدوران بين الإطاعة الظنية والشككية والوهمية، بعدما عرفت من بطلان المقدمة الأولى بسبب انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، وأطرافه هي الأخبار ولو كان احتمال التكليف فيها موهوماً، ولا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصول النافية في غير مورد الأخبار، ولو كان التكليف فيها مظنوناً.

وقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح أجنبية عن المقام، إذ موردها دوران الأمر بين الأخذ بالمرجوح والأخذ بالراجح بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فيقع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أنه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم إجمالاً بصدور روايات متضمنة لأحكامه تعالى لا دوران أصلاً، إذ المعين هو الاحتياط في خصوص الأخبار دون سائر الأمارات ولو أفادت الظن بالتكليف.

(٣) أي: بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي الصغير، وهي الأخبار كما تقدم في بيان المقدمة الأولى.

وما أوردناه^(١) على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كان نافية؛ لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً، أونهض عليه دليل معتبر بمقدار^(٢) المعلوم بالإجمال، وإلا^(٣) فإلى الأصول المثبتة وحدها، وحينئذ^(٤) كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً لحكومة

وضمير «منه» راجع إلى الاحتياط التام.

(١) عطف على قوله: «وما أوردناه على المقدمة».

وتوضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية» ج ٤ ص ٦٠٩ -: أن الدوران بين الإطاعة الظنية وما دونها موقوف على تمامية المقدمات، والمفروض: عدم تماميتها؛ لما عرفت: من بطلان المقدمة الأولى بالانحلال، وبطلان المقدمة الرابعة؛ بما عرفت من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً من المثبتة والنافية؛ لوجود المقتضي له من حكم العقل إن كانت عقلية، وعموم النقل إن كانت شرعية.

وعدم المانع منه؛ على تقدير انحلال العلم الإجمالي بالأصول المثبتة، والعلم التفصيلي أو العلمي، كما إذا كان ذلك المقدار الثابت من الأحكام بها بمقدار المعلوم بالإجمال. وعلى تقدير عدم انحلاله بذلك تجري الأصول المثبتة فقط.

ويجب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي في موارد الأصول النافية، فإن كان الاحتياط في جميعها موجباً للعسر، فيؤخذ به في المظنونات، ويرفع اليد عنه في غيرها لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

(٢) خبر «كان». وقوله: «ما علم» عطف على «التكليف».

وقوله: «منه» بيان للموصول في «ما علم» المراد به التكليف.

وضميراً «منه، عليه» راجعان إلى التكليف.

وقوله: «نهض» عطف على «علم» أي: ما علم أو نهض.

(٣) أي: وإن لم يكن المقدار الثابت من الأحكام بالأصول المثبتة وغيرها بمقدار المعلوم بالإجمال، جاز الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط، ويرجع في موارد الأصول النافية إلى الاحتياط، فيجب الاحتياط في جميعها إن لم يكن مستلزماً للخرج؛ وإلا رفع اليد عنه بمقدار رفع الحرج، ووجب في الباقي.

ومن المعلوم: تعين الاحتياط حينئذ في المظنونات، وعدم وصول النوبة إلى المشكوكات والموهومات؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٤) أي: وحين الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط «كان خصوص...».. الخ.

العقل، وترجيح^(١) مظنونات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف^(٢) وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً^(٣) على ما عرفت تفصيلاً.

(١) عطف على «حكومة العقل».

وضميره فيها، راجع إلى «موارد الأصول النافية».

وضميره غيرها، راجع إلى «مظنونات التكليف».

وقوله: «ولو بعد» قيد لقوله: «ترجيح» وبعد «عدم» قيد لقوله: «في الجملة».

(٢) غرضه: أنه بناء على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير - لأجل الاختلال أو العسر - يكفي في ثبوت الاحتياط استكشافه شرعاً من الإجماع أو العلم بالاهتمام، وعلى كل حال يتعين جعل مورد الاحتياط خصوص المظنونات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٣) أما عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً: فلدلالة نفي الحرج، وأما عدم وجوبه عقلاً: فللزوم الاختلال.

وكيف كان؛ فالمتحصل مما أفاده المصنف «قدس سره» في دليل الانسداد: عدم تمامية المقدمة الأولى وهو العلم الإجمالي؛ لانحلاله، ووجوب الاحتياط في خصوص الأخبار، وعلى تقدير تماميتها وعدم انحلاله: فإن كان المقدار الثابت بالأصول المثبتة والعلم التفصيلي والعلمي بمقدار المعلوم بالإجمال جرت الأصول مطلقاً، سواء كانت مثبتة أم نافية؛ لوجود المقتضي وعدم المانع كما تقدم، وإن لم يكن بذلك المقدار جرت الأصول المثبتة فقط، وكانت الأصول النافية مورداً للاحتياط العقلي إن لم يسقط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل دليل الجرح. وإلا فللاحتياط الشرعي المستكشف بالإجماع أو العلم بالاهتمام.

وباجملة: فعلى تقديري عدم انحلال العلم الإجمالي تكون نتيجة المقدمات لزوم الاحتياط التام في خصوص موارد الأصول النافية؛ إن لم يلزم منه حرج، وإن يلزم منه حرج تعين التبعيض في الاحتياط، وجعل مورده خصوص المظنونات. هذا تمام الكلام في دليل الانسداد.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيداً.

١ - بيان محل الكلام من الظن الذي يكون مستند حجته دليل الانسداد، وهو الظن المطلق في مقابل الظن الخاص، والفرق بينهما: أن الأول ما يكون مستند حجته دليل الانسداد، والظن الخاص، ما قام على اعتباره دليل خاص غير دليل الانسداد، فالظن المطلق مطلق من حيث السبب، والظن الخاص خاص من حيث السبب. بأن يكون خبر العادل أو الثقة.

ثم إن هذا الدليل المعروف بدليل الانسداد مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية - حكومة أو كشافاً - وبدونها لا يستقل العقل بذلك، وهي خمسة:

الأولى: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في الشريعة.
 الثانية: انسداد باب العلم والعلمي إلى كثير من هذه الأحكام.
 الثالثة: عدم جواز إهمال الأحكام، وعدم التعرض لامثالها بالمرة.
 الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كل مسألة بملاحظتها بنفسها من براءة أو تخيير أو استصحاب، وعدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم بحكم المسألة.
 الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح، وحينئذ: يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية لتلك الأحكام المعلومة بالإجمال.
 وكيف كان، فهنا احتمالات:

الأول: أن نهمل الأحكام وهو ما نفي بالمقدمة الثالثة.
 الثاني: أن نرجع إلى الاحتياط التام أو الأصل في كل مسألة أو التقليد فيها عن المجتهد الانفتاحي وهو ما نفي بالمقدمة الرابعة.
 الثالث: أن نكتفي بالإطاعة الشككية والوهمية، وهو ما نفي بالمقدمة الخامسة.
 هذا خلاصة ما أفاده المصنف في بيان دليل الانسداد.

٢ - أما المقدمة الأولى: فهي وإن كانت بديهية؛ لكن عرفت: انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة «عليهم السلام» التي تكون فيما بأيدينا من الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، ومع الانحلال لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال.

وحينئذ: لا تصل التوبة إلى دوران الأمر بين الإطاعة بالظنية والشككية والوهمية حتى

يقال: بتقديم الإطاعة الظنية على الإطاعة الشكية والوهمية، وكانت نتيجة مقدمات الانسداد حجية مطلق الظن.

وأما المقدمة الثانية: - وهي أهم المقدمات - فهي وإن كانت بديهية بالنسبة إلى انسداد باب العلم، وأما بالنسبة إلى العلمي: فإنها غير ثابتة، إذ عرفت: قيام الأدلة على حجية خبر الثقة، وهو وافٍ بمعظم الفقه، وعليه: فلا تنتج المقدمات شيئاً مما يقصده الانسداد أصلاً.

وأما المقدمة الثالثة: وهي عدم جواز إهمال الأحكام الشرعية - فهي قطعية لا تقبل التشكيك.

ويمكن الاستدلال على إثبات هذه المقدمة بوجهين:

الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال امثال الأحكام بالمرة.

الثاني: استلزام الإهمال للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، ومن الواضح: أن الخروج عن الدين مما يقطع بعدم جوازه شرعاً.

٣ - وأما المقدمة الرابعة: فهي تتكفل نفي الرجوع إلى الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، ونفي الرجوع إلى الأصل في كل مسألة بملاحظة نفسها، ونفي الرجوع إلى فتوى المجتهد العالم بحكم المسألة، فلا بد من البحث في كل جهة من هذه الجهات.

وأما الاحتياط التام: فإن كان موجباً لاختلال النظام: فلا كلام في عدم جوازه، وأما إذا كان موجباً للعسر والخرج: فقد يحتمل عدم وجوبه استناداً إلى ما دل على نفي العسر والخرج؛ إلا أن المصنف استشكل في ذلك، بل منعه إبتناءً على ما اختاره في مفاد أدلة نفي الخرج ونفي الضرر.

وتوضيح ذلك: أن في مفاد أدلة نفي الضرر والخرج في المقام احتمالان:

أحدهما: ما بنى عليه المصنف «قدس سره» من أنهما يتكفلان نفي الحكم عن الموضوع الضروري أو الحرجي، فالمراد من الضرر والخرج: هو الموضوع الضروري والحرجي، فيقصد نفي الحكم عنهما بلسان نفيهما، فيكون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

والاحتمال الآخر ما نسب إلى الشيخ الأنصاري «قدس سره» من أنهما يتكفلان نفي الحكم الضروري أو الحرجي، بمعنى: أن الحكم الناشئ من قبله الضرر أو الخرج يكون منفيًا، فهما يتكفلان نفي السبب بلسان نفي المسبب.

إذا عرفت هذين الاحتمالين في مفاد أدلة نفي الضرر والخرج. فاعلم أنه بناء على ما اختار المصنف لا يكون دليل نفي الحرج رافعاً لوجوب الاحتياط العقلي، وذلك لأن موضوع الحكم الشرعي الواقع لا يستلزم الحرج وإنما المستلزم للخرج هو الاحتياط والجمع بين محتملات التكليف وهو ليس متعلقاً لحكم شرعي؛ بل يكون متعلقاً لحكم عقلي فلا يقبل الرفع شرعاً، فلا ترفعه أدلة نفي الحرج متكفلة لرفع الحكم الشرعي الواقعي؛ لأن العسر قد نشأ من قبل التكليف المجهولة فيرفعهما دليل نفي العسر والخرج، ويرفعهما لا يبقى مجال لقاعدة الاحتياط عقلاً؛ لارتفاع موضوعها.

وهنا خلاف آخر بين المصنف والشيخ. يقول المصنف: إنه بناء على حكومة أدلة نفي الحرج في المقام ورفع وجوب الاحتياط التام بها لا وجه لدعوى استقلال العقل بلزوم الاحتياط في بعض الأطراف.

هذا بخلاف الشيخ «قدس سره» حيث يقول بالتبويض في الاحتياط، بمعنى: وجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع الاحتياط التام لأجل كونه موجباً للعسر والخرج. أما الرجوع إلى الأصول: فيجوز إذا كانت من الأصول المثبتة كالاختياط والاستصحاب المثبت المطابق له، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع. أما المقتضي: فحكم العقل إذا كان عقلياً كالاختياط، وعموم النقل إن كان شرعياً كالاستصحاب. وأما المانع من الاحتياط: فهو لزوم الاختلال أو الحرج، فلا مانع عنه عند عدم لزوم المحذور المذكور.

وأما الاستصحاب: فلا مانع من جريانه عند المصنف، إذ المانع عن جريانه هو لزوم المخالفة العملية، فلا تلزم فيما إذا علم بطهارة أحد الانائين بعد العلم بنجاستهما فاستصحاب النجاسة فيهما لا يستلزم المخالفة العملية في الإناءين؛ بل لا مانع من جريان الاستصحاب حتى على مذهب الشيخ، حيث يكون المانع عنده هو العلم بانتفاض الحالة السابقة من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ فيلزم التناقض في مدلول دليله؛ لأن التناقض يلزم فيما إذا كان الشك في جميع الأطراف فعلياً. وأما إذا لم يكن فعلياً إلا في بعض الأطراف فلا يلزم التناقض في مدلول دليله؛ إذ ليس هنا علم بانتفاض الحالة السابقة، كي يلزم التناقض.

«فافهم» لعله إشارة إلى لزوم العلم الإجمالي بالانتقاض لو أجرى المجتهد الأصل في جميع الأطراف. تدريجاً.

وكيف كان؛ فالمتحصل: هو بطلان عدم جواز الرجوع إلى الأصول المثبتة، فتجري الأصول المثبتة.

٥ - أما الأصول النافية: فلا مانع من جريانها أيضاً.

إذ ما يتوهم من كونه مانعاً أحد أمور:

١ - العلم الإجمالي بثبوت التكليف الموجب للتناقض لو أجرينا الأصول النافية.

٢ - الإجماع على وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

٣ - العلم باهتمام الشارع بالتكاليف الموجب للعلم بإيجابه.

وشيء من هذه الأمور لا يصلح للمانعية؛ لانحلال العلم الإجمالي، فلا يبقى علم إجمالي كي يكون مانعاً عن الأصول النافية.

وأما الإجماع والاهتمام بالتكاليف: فلتوقف مانعيتها على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، ومع انحلاله وثبوت مقدار من التكليف لا إجماع على وجوب الاحتياط في غير ذلك المقدار، ولا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار.

فالمتحصل: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية إذا كان مجموع موارد الأصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم حكمه تفصيلاً، أو قام عليه الظن المعتبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال، فالحاصل هو جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً.

نعم، لا يجوز الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة؛ لأن رجوع الانسدادى إلى المجتهد الانفتاحى تقليد له، وهو من باب رجوع الجاهل إلى العالم غير ثابت في المقام؛ لأن الانفتاحى جاهل بنظر الانسدادى، فرجوعه إليه يكون من رجوع العالم إلى الجاهل، وهو غير جائز.

٦ - أما المقدمة الخامسة: فهي مسلمة، بل بديهية لاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل من الإطاعة الظنية إلى الإطاعة الشككية والوهمية بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية.

وكيف كان، فبعد تمامية جميع مقدمات الانسداد يدور الأمر بين الإطاعة الظنية والشككية والوهمية، فالتنزل من الإطاعة الظنية إلى الشككية والوهمية مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً ولا يجوز شرعاً.

فالمقدمة الخامسة وإن كانت مسلمة في نفسها إلا إنه لا تصل النوبة إليها بعد عدم تمامية المقدمة الأولى والمقدمة الرابعة كما عرفت توضيح ذلك.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - المصنف لا يكون من القائلين بالانسداد؛ بل هو من القائلين بالانفتاح لانفتاح باب العلمي عنده.
- ٢ - على فرض انسداد باب العلم والعلمي لا يكون مطلق الظن حجة، وذلك لعدم تمامية جميع مقدمات الانسداد، وحجية الظن المطلق بدليل الانسداد يتوقف على تمامية جميع مقدمات الانسداد.

فصل (١)

هل قضية المقدمات، تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق، أو بهما؟
أقوال.

حول الظن بالطريق والظن بالواقع

الكلام فيما هو مقتضى مقدمات الانسداد على تقدير سلامتها من الإيراد وتمايتها، هل هو حجية الظن بالطريق أو الظن بالواقع أو كليهما معاً؟
(١) المقصود من عقد هذا الفصل: هو بيان نتيجة مقدمات الانسداد.

توضيح ذلك: أنه قد وقع الخلاف في أن نتيجة مقدمات الانسداد - بعد تماميتها - هل حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق، فلا يجب العمل بخير العدل الواحد المظنون اعتباره الدال على حرمة شيء أو وجوبه إن لم يحصل الظن بنفس الحرمة أو الوجوب؟ أم حجية الظن بالطريق، فيجب العمل بالطريق فيجب العمل بخير العدل المظنون اعتباره وإن لم يحصل الظن بالحرمة أو الوجوب؟ أم حجية كليهما؟
فيه أقوال ثلاثة:

الأول: حجية الظن بهما معاً.

الثاني: حجية الظن بالواقع فقط.

الثالث: حجية الظن بالطريق فقط.

هذا خلاصة الاحتمالات والأقوال وقد اختار المصنف القول الأول:

فلا بد من ذكر بعض ما استدل به على كل واحد من هذه الأقوال.

أما الاستدلال على ما هو مختار المصنف: فقد أشار إليه بقوله: «والتحقق أن يقال: إنه لا شبهة في أن همّ العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكليف المعلومة... الخ.

توضيح الاستدلال على المختار يتوقف على مقدمة: وهي أن هناك مقدمتين تنتجان حجية الظن بكل من الواقع والطريق:

الأولى: أنه لا ريب في أن همّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان،

والتحقيق أن يقال: إنه لا شبهة في أن همّ العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال

سواء كان في حال الانفتاح أم الانسداد هو تحصيل الأمن من تبعات التكاليف وعقوباتها المرتبة على مخالفتها. وهذه المقدمة كالتمهيد للصغرى في المقدمة الثانية.

الثانية: مركبة من صغرى وكبرى. أما الكبرى فقد أشار إليها مجملاً بقوله: «كما لا شبهة في استقلاله»، ثم فصلها بقوله: «وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الانسداد جزماً»، ثم تعيين ذلك المؤمن أيضاً يكون بنظر العقل إن لم يعينه الشارع.

وأما الصغرى: فقد أشار إليها بقوله: «وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي».

وكيف كان؛ فيقال: في تقريب الاستدلال بالقياس الاقتراني من الشكل الأول: إن المؤمن في حال الانفتاح هو كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي والقطع بإتيان المكلف به الجعلي الظاهري، وكلما كان القطع مؤمناً حال الانفتاح كان الظن مؤمناً حال الانسداد، فينتج أن الظن حال الانسداد كالقطع حال الانفتاح، ومن المعلوم: أن المؤمن حال الانفتاح كان كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي والقطع بإتيان المكلف به الظاهري الجعلي، أي: مؤدى الطريق المجمعول من قبل الشارع. فالمؤمن في حال الانسداد أيضاً هو كل من الظن بإتيان المكلف به الواقعي، والظن بإتيان المكلف به الظاهري الجعلي ومقتضى ذلك هو حجية الظن في تعيين كل من الواقع والطريق جميعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاتضح لك: أن نتيجة المقدمتين هو حجية الظن بالطريق والظن بالواقع معاً، لا حجية الظن باحدهما فقط، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على ما هو المختار من أن نتيجة مقدمات الانسداد هي حجية الظن بالطريق والواقع معاً.

وأما الدليل على القول الثاني - وهو اختصاص حجية الظن الثابتة بدليل الانسداد بالواقع والفروع فقط - فلاختصاص المقدمات بالفروع فلا بد أن تكون نتيجتها أيضاً مختصة بها.

توضيح ذلك: أن مصب المقدمات لما كان خصوص الفروع فمقتضى ذلك اختصاص

الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً، وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا هو معلوم ومؤدى الطريق.

نتيجتها - وهي اعتبار الظن - بنفس الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة مثلاً، دون الظن بطريقه مثل خبر الثقة إلى الواقع؛ إذ محور المقدمات على الأحكام، ولازم ذلك: اختصاص حجية الظن بها، ومعه لا موجب للتنزل من تحصيل العلم باعتبار الطريق إلى الظن به بمجرد انسداد باب العلم بالأحكام الفرعية، مع انفتاحه في المسائل الأصولية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دليل من أوجب حجية الظن بالواقع والفروع في حال انسداد باب العلم بها، وقد أشار إلى هذا القول بقوله: «ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع».

وتوضيح جواب المصنف عن هذا الدليل. يتوقف على مقدمة وهي: أن الحكم سواء كان تكليفاً كالوجوب والحرمة مثلاً، أو وضعياً كالحجية مثلاً، يدور مدار ما هو الغرض والملاك.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الغرض من جريان مقدمات الانسداد في الفروع هو حجية الظن في مقام تفرغ الذمة وتحصيل الأمن من العقوبة المرتبة على مخالفة التكاليف المعلومة إجمالاً، ومن المعلوم: أنه لا فرق حيثئذ بين الظن بالواقع والظن بالطريق؛ إذ لا تفاوت في نظر العقل بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق إذ كما لا فرق في حال الانفتاح بين القطع بالواقع أو الطريق، فكذلك لا فرق حال الانسداد بين الظن بالواقع والظن بالطريق، فكما يرى العقل حجية القطع حال الانفتاح مطلقاً، فكذلك يرى حجية الظن حال الانسداد مطلقاً.

وبعبارة واضحة: أنه كما لا شبهة في حجية كل من العلم بالواقع والعلم بالطريق حال الانفتاح، بمعنى أن العلم منجز للواقع عند الإصابة وعذر لفوته عند الخطأ، فكذلك لا شبهة في حال الانسداد بكون كل من الظن بالواقع والظن بالطريق الشرعي القائم على الواقع حجة، بمعنى: كونه منجزاً للواقع عند الإصابة، وعذراً لفوته عند الخطأ، وذلك لاستقلال العقل بأنه كلما كان العلم به حجة حال الانفتاح كان الظن به حجة حال الانسداد.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح جواب المصنف عن دليل اختصاص حجية الظن الانسدادي بالواقع.

وأما ما استدل به على اختصاص حجية الظن بالطريق فقط - أعني: القول الثالث - فهو أحد وجهين، وقد أشار إليه بقوله: «وأن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان».

وأما الوجه الأول: فحاصله: إن هنا علمين، أحدهما: يتعلق بالأحكام الواقعية بمعنى: أننا نعلم بكوننا مكلفين في هذا الزمان بأحكام فعلية ولا سبيل لنا إليها لا بقطع وجداني ولا بطريق ثبت شرعاً حجيته كخبر الواحد مثلاً، ولا بطريق ثبت حجيته دليل اعتباره كالإجماع المنقول بخبر الواحد، حيث ثبت شرعاً حجية دليله، أعني: خبر الواحد.

وثانيهما: يتعلق بالطرق، يعني: كما أننا نعلم بأحكام فرعية فعلية كذلك نعلم بنصب الشارع طرقاً إليها، بحيث صار تكليفنا الفعلي العمل بمؤديات تلك الطرق.

وملخص هذا الوجه يرجع إلى أمرين: أحدهما: العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول إلى الواقعيات. وانسداد باب العلم والعلمي بها، فلا بد من التنزل من العلم إلى الظن بها؛ إذ لا ريب في حكم العقل حينئذ بتعيين تلك الطرق بالظن؛ لأنه أقرب إلى العلم من الشك والوهم.

وثانيهما: أن التكاليف الواقعية بعد نصب الطرق للوصول إليها مصروفة عن الواقعيات إلى مؤديات الطرق، ولازم هذين الأمرين: هو حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع؛ لأن التكليف - بمقتضى انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف بالعلم بكوننا مكلفين بالعمل بمؤديات الطرق - هو العمل بالظن بالطريق.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجهين على اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق فقط.

وقد أجاب المصنف عن الاستدلال بهذا الوجه بوجهين:

الوجه الأول: وهو متضمن لأربعة ردود:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة»، وحصاه: أن العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية وإن كن ثابتاً؛ إلا أن العلم الثاني - وهو العلم بنصب طرق خاصة غير ثابت، يعني: لا نسلم العلم بنصب الطرق الخاصة لإمكان إيكال الشارع إلى العقلاء، بمعنى: أن الشارع أوكل المكلفين إلى الطرق العقلانية الواقعية بالأحكام، سواء كانت إمضائية كخبر الثقة، أم تأسيسية كالإجماع المنقول والشهرة ونحوهما - كما هو الغالب في المشرعين - حيث إنهم لا يضعون طرقاً خاصة لأحكامهم، وإذا كان الأمر موكولاً إلى العقلاء فهم يعملون بالظن عند فقدان القطع، من دون فرق في ذلك بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع، فلا وجه حينئذ لما أراده المستدل من حجية الظن بالطريق فقط.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «باقية فيما بأيدينا، وحاصله: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق - يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق إلى هذا الزمان، ومع عدم بقائها لا معنى للزوم مراعاتها حتى تصل النوبة إلى تعيينها بالظن كما يدعيه صاحب الفصول. وبالجملة: أنا سلمنا نصب الطرق، لكن بقاء تلك الطرق لنا غير معلوم، فلا مجال لتعيينها بالظن حال الانسداد.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً، وحاصله: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق وتسليم بقائها إلى زماننا هذا ولزوم رعايتها - لا نسلم لزوم رعايتها مطلقاً حتى المظنون الاعتبار منها؛ لإمكان وجود ما هو متيقن الاعتبار فيها كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، فتجب مراعاته فقط، ومع وجود المتيقن لا تصل النوبة إلى حجية مظنون الاعتبار من تلك الطرق إلا مع عدم كفايته بمعظم الفقه، فيتنزل إلى مظنون الاعتبار كالخبر الحسن بالنسبة إلى الصحيح.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: «أن قضية ذلك»، وحاصله: أن مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطرق - بعد تسليمه، وتسليم بقاء تلك الطرق وعدم وجود القدر المتيقن منها - هو الاحتياط في أطراف هذا العلم الإجمالي من الطرق المعلومة إجمالاً، فكل شيء يحتمل أن يكون طريقاً من مظنون الطريقة ومشكوكها وموهومها يؤخذ به، كسائر العلوم الإجمالية المقتضية للزوم الاحتياط عقلاً بين جميع الأطراف، بلا فرق بين ما يظن انطباق المعلوم بالإجمال عليه وغيره.

وعليه: فلا تصل النوبة إلى تعيين الطرق بالظن، حتى يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب.

وأما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وثانياً لو سلم أن قضيته»، وحاصله: أنه لو سلم أن مقتضى دليل القائل باختصاص نتيجة الانسداد هو حجية الظن بالطريق؛ لكن لا نسلم حجية خصوص الظن بالطريق لا حجية الظن بالواقع.

توضيح ذلك بعد مقدمة وهي: إن هنا ظنوناً ثلاث:

الأول: الظن بالطريق فقط كالظن بحجية خبر الواحد.

الثاني: الظن بالواقع فقط كالظن بحرمة شيء. كالظن بحرمة شرب التن وإن لم يحصل الظن بأنها مؤدى طريق معبر.

الثالث: الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معبر، من دون قيام ماهو مظنون الطريقة عليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذه الظنون الثلاثة كلها حجة حال الانسداد، لا الظن بالطريق فقط، لأن هذه الظنون الثلاثة في رتبة واحدة ليس أولها أقرب إلى العلم من الأخيرين حتى يتعين في الحجية.

وبالجملة: أنا سلمنا أن مقتضى الدليل المذكور لزوم التنزل إلى الظن في تعيين الطرق المعلومة إجمالاً؛ لكن لا وجه لحصر الحجية بالظن بالطريق فقط. كما عرفت.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الأول من الوجهين اللذين يمكن الاستدلال بهما على اختصاص نتيجة مقدمات الانسداد بحجية الظن بالطريق فقط.

وأما الوجه الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «ثانيهما: ما اختص بعض المحققين» أعني: العلامة الشيخ محمد تقي صاحب حاشية المعالم. وجه اختصاص هذا الوجه به أنه لم يتبعه صاحب الفصول في هذا الوجه كما تبعه في الوجه الأول.

وأما الاستدلال بهذا الوجه على الاختصاص يتوقف على مقدمة مؤلفة من أمور: الأول: العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية وأنها لم تسقط عنا في حال الانسداد. الثاني: أن همّ العقل في كل من حالي الانفتاح والانسداد هو فراغ ذمة العبد عن التكليف الذي اشتغلت به.

الثالث: أن نصب الشارع الطريق إلى الواقع يستلزم القطع بحكمه بفراغ ذمة المكلف - إذا عمل على طبقه -.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الظن بالطريق المنسوب حال الانسداد كالعلم به حال الانفتاح، فإذا حصل للمكلف العلم بالطريق المنسوب - كما في حال الانفتاح - حصل له العلم بالفراغ إذا عمل على طبق علمه، فكذلك إذا حصل له الظن به - في حال الانسداد - حصل له الظن بالفراغ إذا عمل على طبقه.

فالنتيجة هي: حصر فراغ الذمة في الظن بالطريق بعد فرض نصبه. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الوجه الثاني على حجية الظن بالطريق فقط على وجه الاختصار. وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه الثاني بوجوه ثلاثة:

وحاصل الوجه الأول: أن الحاكم على الاستقلال في باب الإطاعة وتفريغ الذمة هو العقل لا الشرع؛ إذ ليس له حكم مولوي في باب الإطاعة وتفريغ الذمة، ولو حكم

الشارع فيه لكان إرشاداً إلى ما استقل به العقل، فالحاكم بفراغ الذمة عند القطع بموافقة الواقع أو الطريق هو العقل لا الشرع، وكذلك الحاكم بوجود القطع بتحصيل المؤمن من عقوبة مخالفة التكليف هو العقل أيضاً، لا الشرع، ولا ريب في أن القطع به يحصل عنده بموافقة كل من الطريق أو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم، فالإتيان بالواقع مفرغ للذمة في حال انتفاح باب العلم والظن بالمؤمن عن العقوبة يقوم مقام القطع حال الانسداد، فالإتيان بالواقع تعبداً حال الانسداد مفرغ للذمة، فكما أن القطع بإتيان الواقع مؤمن عن العقاب حال الانفتاح، كذلك الظن بإتيان الواقع مؤمن من العقاب حال الانسداد، لأن العقل كما يستقل بأن الإتيان بالملكف به الواقعي بما هو مفرغ للذمة حال الانفتاح، فكذلك يستقل بأن الإتيان بالملكف به الظاهري الجعلي مفرغ للذمة. هذا تمام الكلام في الجواب الأول.

وأما الجواب الثاني: الذي أشار إليه بقوله: «وثانياً» - فحاصله: أنه سلمنا أن للشارع في باب الإطاعة حكماً مولوياً؛ ولكن حكمه بتفريغ الذمة عند الإتيان بمؤدى الطريق المنصوب ليس بدعوى أن نصب الطريق مما يستلزم الحكم بالتفريغ، مع أن الإتيان بالواقع يستلزم حكم العقل بتفريغ الذمة بطريق أولى، وذلك لكون الواقع أصلاً ومؤدى الطريق بدلاً عنه ومنزلاً منزلته، فترتب الحكم بالفراغ على إتيان الواقع أولى من ترتبه على إتيان مؤدى الطريق.

وأما الجواب الثالث: الذي أشار إليه بقوله: «وثالثاً سلمنا»، فحاصله: أنه سلمنا أن الظن بالواقع وإن كان مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ إلا إن مقتضى ذلك: أن يكون كلاً من الظن بأنه مؤدى طريق معتبر إجمالاً والظن بالطريق حجة، لا خصوص الظن بالطريق فقط.

إذ كما أن الإتيان بمؤدى طريق ظن نصبه شرعاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع، فكذلك الإتيان بما ظن كونه مؤدى طريق معتبر إجمالاً - من دون ظن تفصيلي بالطريق الذي قام عليه خارجاً - هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع أيضاً، ولو لم نعرف ذلك الطريق بعينه، فلو علمنا من الإجماع أو الشهرة أن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر ظننا بالفراغ لدى الإتيان بالدعاء، وذلك لما عرفت سابقاً: من «أن الظن بالواقع لا ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً». وعليه: فلا ثمرة للنزاع بيننا وبين الخصم القائل بحجية الظن بالطريق فقط.

ومتعلق^(١) العلم، وهو^(٢) طريق شرعاً وعقلاً، أو بإتيانه^(٣) الجعلي؛ وذلك، لأن^(٤) العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعاً^(٥).

أصلاً؛ إذ لا يبقى فرق بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع من حيث حصول الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع.

هذا تمام الكلام في الأقوال في المقام من حيث النقض والإبرام؛ فنذكر توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) عطف على قوله: «معلوم ومؤدى»، وغرضه: الإشارة إلى فساد توهم أن المعتبر هو الظن بالواقع لا من حيث هو، بل من حيث كونه مؤدى الطريق كما ينسب إلى صاحب الحاشية وسيأتي بيانه.

(٢) الواو للحال، والضمير راجع إلى العلم، وغرضه: إثبات عدم تقييد الواقع بالعلم بما حاصله: أن العلم ليس إلا طريقاً محضاً إلى الواقع ومرآة له، فلا يمكن تقييد المتعلق به؛ بحيث يكون العلم موضوعاً له؛ لاستلزامه للدور كما تقدم في مبحث القطع، فالواجب مثلاً في الصلاة هو السورة، لا السورة المعلوم وجوبها.

(٣) عطف على «إتيان»، والضمير راجع إلى المكلف به، فالجمل صفة للضمير، وهو ضعيف من حيث الصناعة وإن قيل بوروده في قوله: «اللهم صل عليه الرؤوف الرحيم» بجر الوصف.

(٤) بيان لما ذكره بقوله: «وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع...» الخ، ولا يخفى أنه لم يذكر في هذا البيان أكثر مما ذكره بقوله: «وأن المؤمن في حال الانفتاح» إلا إنه أبدل «المؤمن» بـ«المبرئ للذمة»، وأسقط القطع بإتيان الواقع الجعلي، ولا بأس به بعد كون ما أفاده في قوله: «وذلك» تكراراً لما ذكره قبيل هذا.

وكيف كان؛ فإن العقل يحكم بأن المؤمن هو الإتيان بالواقع الحقيقي أو الواقع الجعلي، بأن قامت أمانة أو أصل على الحكم فتعلق القطع بذلك.

(٥) أي: من يقول بأن الأحكام قيدت بالطرق حتى إنها لاتكفي إلا إذا جاءت عن الطرق ليس لكلامه دليل، لما ذكرنا من أن العقل يرى وجوب إطاعة المولى بالإتيان بأحكامه، لا الإتيان بأحكامه المقيدة بطرق خاصة حتى نقول بمثل ذلك في حال الانسداد؛ بأن يكون المكلف به هو الواقع بقيد كونه مضموناً.

كيف^(١)؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداناً وإمضاءً، إثباتاً ونفيًا. ولا يخفى أن قضية ذلك^(٢) هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق.

ولا منشأ لتوهم الاختصاص^(٣) بالظن بالواقع؛ إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع؛ لعدم^(٤) انسداد باب العلم في الأصول، وعدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها^(٥)، والغفلة^(٦) عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكليف، وإن كان باب العلم في غالب^(٧) الأصول مفتوحاً.

(١) أي: يكون الإتيان بالمكنف به بما هو مؤدى الطريق - أي: بوصف أنه متعلق العلم - مبرئاً للذمة لا بما هو هو ومحض أنه الواقع؟ مع أن القطع طريق محض؛ إذ قد عرفت في أول الكتاب: «أنّ القطع بنفسه طريق» إلى الأحكام لا جزء موضوع حتى يكون الواقع بما هو مقطوع مورداً للإطاعة والمعصية «لا يكاد تناله» إلى القطع الحقيقي يد الجعل إحداناً وإمضاءً. إثباتاً ونفيًا؛ بأن يحدث الشارع الطريقة للقطع أو يمضي طريقته، أو ينفي الطريقة.

(٢) أي: أن مقتضى كون القطع مؤمناً بالواقع الحقيقي والجعلي هو التنزل إلى الظن في حال الانسداد «بكل واحد من الواقع»؛ كأن يظن حرمة التبغ، «أو الطريق» كأن يظن حجية خبر الواحد الدال على حرمة التبغ؛ - «إن لم يظن بحرمة التبغ» - لأن الظن في حال الانسداد قائم مقام القطع، سواء تعلق الظن بالواقع أم بالطريق.

(٣) هذا شروع في بيان وجه القول باختصاص الحجية الثابتة بدليل الانسداد بالظن بالواقع، وعدم شموله للظن بالطريق، وقد تقدم توضيحه فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٤) هذا وجه اختصاص مصب المقدمات بالفروع.

(٥) أي: في الأصول.

(٦) جواب عن توهم القول باختصاص حجية الظن بالواقع، وقد تقدم توضيحه فراجع.

(٧) المراد بغالب الأصول ما عدا الطرق الشرعية كخبر الواحد والشهرة الفتوائية، حيث إن باب العلم فيها منسد؛ إذ لو كان باب العلم فيها أيضاً مفتوحاً لكان باب العلمي في الفروع مفتوحاً، ولما تمت مقدمات الانسداد، إذ منها - كما تقدم - انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية.

وذلك^(١) لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك^(٢) بين الظنين.

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان^(٣):

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول^(٤)، وتبعه في الفصول، قال فيها: «إنا كما نقطع^(٥) بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع^(٦)، ولا بطريق^(٧) معين يقطع من السمع بحكم الشارع^(٨) بقيامه، أو قيام^(٩) طريقه مقام القطع ولو عند تعذره^(١٠)، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً

(١) تعليل لقوله: «موجب لكفاية الظن بالطريق»، يعني: أن الوجه في كون جريان المقدمات في الفروع موجباً لكفاية الظن بالطريق هو وحدة المناط في الموردين، أعني: الفروع والأصول، وهو تحصيل المؤمن من العقوبة لتساوي الظنين فيهما فيما هو هم العقل من تحصيل المؤمن والخروج عن عهد التكليف.

(٢) أي: في مقام يحصل الأمن من العقوبة.

(٣) وقد تقدم توضيح كلا الوجهين، مع جواب المصنف عنهما. فراجع.

(٤) وهو المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم، «وتبعه في الفصول». وفي بعض الحواشي: إن المراد ببعض الفحول هو المحقق المدقق الشيخ أسد الله الشوشتری، وتبعه في ذلك تلميذاه المحققان صاحباً الحاشية والفصول.

(٥) وقد عرفت تفصيل ذلك، فلا حاجة إلى الإعادة.

(٦) متعلق بقوله: «تحصيل»، وضمير «منها» راجع إلى الأحكام الفرعية.

(٧) عطف على «بالقطع» «ويقطع من السمع» صفة لـ «بطريق معين».

(٨) متعلق بـ «يقطع»، «وبقيامه» متعلق بـ «بحكم الشارع»، وضميره راجع إلى طريق

معين؛ وذلك كخبر الثقة القائم مقام القطع.

(٩) أي: قيام طريق الطريق المعين؛ وذلك كقيام خبر الثقة المفيد للظن على حجية

الإجماع المنقول والقرعة، فخير الثقة - الذي هو طريق الطريق - قام حينئذ مقام القطع.

(١٠) أي: تعذر القطع بالواقع؛ بأن كان جواز العمل كالطريق المنصوب مترتباً على

تعذر القطع بالواقع؛ لأنه في عرضه ورتبته، وهو ظرف لكل من «قيامه» و«قيام طريقه»،

فيكون ظرفاً لقيام الطريق، وقيام طريق الطريق.

يعني: أن نصب الشارع للطريق أو لطريق الطريق تارة: يكون في ظرف التمكن من

العلم، وأخرى: مقيداً بحال التعذر من تحصيله وانسداد بابه.

مخصوصاً^(١).

وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل على مؤدى طرق مخصوصة، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها^(٢) بالقطع، ولا بطريق^(٣) يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام^(٤) طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب^(٥): أن الوظيفة في مثل ذلك^(٦) بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي^(٧) الذي لا دليل على عدم حجيته^(٨)؛ لأنه^(٩) أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع^(١٠) مما عداه^(١١).

(١) المقصود من القطعين هو: القطع الإجمالي بالتكاليف، والقطع الإجمالي بالطرق المنصوبة، ومرجع هذين القطعين: إلى القطع بلزوم امثال الأحكام الواقعية من هذه الطرق، أي: قناعة الشارع في امثال أحكامه بالعمل بمؤديات هذه الطرق فحسب.

(٢) أي: تعيين تلك الطرق المخصوصة المعلومة إجمالاً.

(٣) عطف على قوله: «بالقطع»، أي: ولا سبيل لنا إلى تعيين تلك الطرق بطريق نعلم اعتباره شرعاً كخبر الثقة، و«بقيامه» متعلق بقوله: «يقطع».

(٤) عطف على «بقيامه»، وضمير «طريقه» راجع على الطريق، يعني: أو قيام طريق الطريق، والمراد بطريق الطريق: دليل اعتباره كخبر الثقة الدال على حجية القرعة مثلاً، حتى تكون قاعدة القرعة طريقاً إلى الأحكام. وقوله: «كذلك» يعني: بالخصوص، وضمير «تعذره» راجع على القطع.

(٥) جواب «حيث»، ونتيجة لحصول العلم بنفس الأحكام إجمالاً والعلم بإقامة الشارع طرقاً لتلك الأحكام، مع فرض انسداد باب العلم بهما.

(٦) أي: فيما إذا انسد باب العلم بنفس الأحكام وبطرقها.

(٧) أي: الظن الشخصي؛ لأن مقتضى مقدمات الانسداد - لو تمت - هو حجية الظن الشخصي، وقوله: «إلى الظن» متعلق بقوله: «هو الرجوع».

(٨) هذا هو الصواب، كما في الفصول؛ لا ما في بعض النسخ «على حجيته».

(٩) أي: لأن الظن الفعلي «أقرب إلى العلم»، وهذا تعليل لنفي الريب عن الرجوع إلى الظن الفعلي بحكم العقل.

(١٠) يعني: الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق، كما هو مقتضى ما أفاده الفصول من العلمين المزبورين، ضرورة: أن الظن بالطريق إلى الواقع لا يكون أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع؛ بل الأمر بالعكس.

(١١) أي: مما عدا الظن الفعلي الذي لم يتم دليل على عدم حجيته، وما عداه هو

وفيه: أولاً^(١): بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها^(٢) أصلاً أن قضية ذلك^(٣) هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال؛ لا تعيينها بالظن.
لا يقال: الفرض^(٤) هو عدم وجوب الاحتياط؛ بل عدم جوازه؛ لأن^(٥) الفرض إنما

الظن النوعي المستفاد من القياس مثلاً.

وهناك شرح آخر لقوله: «لأنه أقرب إلى العلم... الخ. أي: لأن الظن بالطريق «أقرب إلى العلم» بالطريق، «والى إصابة الواقع»، الذي انحصر في هذه الطرق المخصوصة، بسبب العلم الإجمالي الثاني «مما عداه». أي: من الوهم والشك، فإذا علمنا أن الواقع انحصر في الطريق المخصوص، ولم نظفر بذلك الطريق - لا علماً ولا علمياً - كان الأمر في تحصيل ذلك الطريق المجعول منحصراً بين الأخذ بمظنون الطريق أو مشكوكه أو موهومه، ولا ريب: أن العقل يحكم بأن الظن أقرب؛ كما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج ٤، ص ١٣٤».

هذا تمام الكلام في الوجه الأول الذي استدل به صاحب الحاشية والفصول على انحصار نتيجة دليل الانسداد في حجية الظن بالطريق.

(١) قد أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين، وقد تقدم توضيح الجواب، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٢) أي: بين الطرق المحتملة.

(٣) أي: أن مقتضى تعذر تحصيل العلم بكل من الواقع والطريق ليس هو التنزل إلى الظن بالطريق، كما أفاده الفصول؛ بل مقتضاه الاحتياط في كل ما يحتمل كونه طريقاً إلى الواقع.

(٤) هذا إشارة إلى الإشكال في الوجه الرابع - وهو وجوب الاحتياط في الطرق المعلومة إجمالاً - فيقال في تقريب الإشكال: أن الاحتياط في تلك الطرق يستلزم الاختلال المبطل للاحتياط، أو العسر الرافع لوجوبه، وعليه: فلا يجوز أو لا يجب الاحتياط في الطرق المعلومة إجمالاً؛ بل يتعين العمل بالظن بما هو طريق، كما أفاده صاحب الفصول.

(٥) هذا جواب عن الإشكال المزبور، فيقال في توضيحه: إن الاحتياط المخل بالنظام أو الموجب للعسر هو الاحتياط التام، أعني: الاحتياط في جميع أطراف العلم الإجمالي الكبير؛ لانتشار أطرافه في الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة، والاحتياط فيها مخل

هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام؛ لا الاحتياط^(١) في خصوص ما بأيدينا من الطرق.
فإن^(٢) قضية هذا الاحتياط هو: جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا، والرجوع^(٣) إلى الأصل فيها؛ ولو كان نافياً للتكاليف.
وكذا فيما إذا نهض الكل^(٤) على نفيه.

بالنظام، أو موجب للعسر، بخلاف الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير، وهو العلم بنصب الطرق، فإنه لا يوجب اختلالاً ولا حرجاً على المحتاط فيها؛ لقلة أطراف العلم الإجمالي بالطرق.

هذا وقد استشهد المصنف - لبيان عدم لزوم الاحتلال أو العسر والحرج من الاحتياط في أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير - بموارد عديدة يجوز فيها رفع اليد عن هذا الاحتياط وسيأتي بيانها.

(١) عطف على «الاحتياط التام».

(٢) هذا تعليل لنفي عدم وجوب الاحتياط، أي: لثبوته في خصوص الطرق، يعني: فإن مقتضى الاحتياط في الطرق هو: جواز رفع اليد عن الاحتياط في غير موارد الطرق وهو نفس الأحكام.

(٣) عطف على «جواز» أي: الرجوع إلى الأصل في نفس الأحكام ولو كان الأصل نافياً، وهذا شروع في بيان تلك الموارد التي استشهد المصنف بها على جواز رفع اليد عن الاحتياط بالرجوع إلى الأصل فيها.

فالأول منها: أنه إذا احتمل التكليف في مورد، ولم يكن موارد الطرق، فبما أنه يكون حينئذ من أطراف العلم الإجمالي الكبير لا يجب فيه الاحتياط، وليس من أطراف العلم الإجمالي بالطرق حتى يجب فيه الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي بنصب الطرق؛ بل مقتضى القاعدة حينئذ الرجوع إلى الأصل وإن كان نافياً.

(٤) أي: نهض كل ما هو من أطراف العلم الإجمالي بالطرق على نفي التكليف. وهذا هو المورد الثاني من الموارد التي استشهد المصنف بها على جواز رفع اليد عن الاحتياط.

وتوضيحه: أنه إذا دل جميع ما احتملت طريقتيه على نفي التكليف في مورد؛ كما إذا فرض قيام خبر الثقة والإجماع المنقول والشهرة، وغيرها مما يحتمل كونه طريقاً على عدم حرمة شرب التتن مثلاً، فإنه يرفع اليد عن الاحتياط هنا أيضاً من ناحية هذا العلم

وكذا^(١) فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا^(٢)، مع ثبوت المرجح للنافي^(٣)؛ بل^(٤) مع عدم رجحان المثبت في خصوص^(٥) الخبر منها، ومطلقاً في

الإجمالي الصغير؛ لكنه يجب بمقتضى العلم الإجمالي الكبير؛ لكون الحكم مشكوكاً أو موهوماً.

(١) هذا هو المورد الثالث من الموارد التي استشهد بها المصنف على جواز رفع اليد عن الاحتياط؟

توضيحه: أنه إذا تعارض فردان من بعض الطرق: فإن كانا خبرين، وكان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً؛ كما إذا دل أحدهما على وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصه، والآخر على عدمه، قُدم النافي منهما إن كان أرجح من المثبت أو مساوياً له، ولا مجال للاحتياط في الطريق لتنافيهما، فلا بد من رفع اليد عن الاحتياط في العلم الإجمالي الصغير في هذا المورد أيضاً، فيكون خارجاً عن الاحتياط الصغير، وداخلاً في الاحتياط الكبير.

وإن كان الطريقتان المتعارضتان من غير الخبر، سواء كانا من سنخ واحد؛ كما إذا كانا شهرتين أو إجماعين، أم من سخين؛ كأن أحدهما خبراً والآخر إجماعاً مثلاً، فإنه لا يجب الاحتياط فيهما مطلقاً، سواء قلنا بالتخير أم التساقط؛ إذ على الأول: يؤخذ بالنافي، وعلى الثاني: يسقط كلاهما عن الحجية، فيكون كما إذا لم يتم مظنون الاعتبار على ثبوت التكليف أصلاً.

(٢) كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب تثليث التسيحات الأربع، والآخر على عدم وجوبه. وضمير «فيه» راجع على الموصول في «فيما» المراد به التكليف.

(٣) كرجحان خبر العدل الإمامي النافي للتكليف، على خبر الإمامي - الممدوح بما لا يفيد العدالة المعبر عنه بالحسن - المثبت للتكليف.

(٤) إضراب عن قوله: «مع ثبوت»، يعني: بل يرجح النافي حتى في صورة انتفاء المرجح للخبر المثبت، وعليه: فالنافي للتكليف يقدم في صورتين:

الأولى: ثبوت المرجح له على المثبت كما تقدم في مثال الخبر الصحيح والحسن. والثانية: عدم ثبوت المرجح للمثبت، أي: تكافؤ الخبرين في المرجحات، وتبقى لتقديم المثبت صورة واحدة فقط وهي: ثبوت المرجح على الخبر النافي.

(٥) قيد لقوله: «مع ثبوت»، وغرضه: أن تقديم النافي - لرجحانه - يكون في خصوص الخبر الذي ثبت فيه الترجيح بالأخبار العلاجية، دون سائر الطرق المتعارضة؛

غيره^(١)، بناءً^(٢) على عدم ثبوت الترجيح على تقدير^(٣) الاعتبار في غير^(٤) الأخبار. وكذا^(٥) لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإن المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها^(٦) ولو كان نافياً؛ لعدم^(٧) نهوض طريق معتبر، ولا^(٨).....

لعدم ثبوت الترجيح فيها؛ بل الحكم فيها هو التسايط بناءً على الطريقة. وضمير «منها» راجع إلى الأطراف المراد بها الطرق.

(١) أي: غير الخبر، يعني: أنه لا يكون مورد تعارض غير الخبر من سائر الطرق من موارد الاحتياط الصغير مطلقاً، سواء كان لأحدهما - من المثبت أو النافي - يرجح أم لا بناءً على اختصاص الترجيح بالخبرين المتعارضين؛ كما هو مقتضى الأخبار العلاجية. وبالجملة: فالطريقتان المتعارضتان خارجتان عن موارد الاحتياط الصغير، وداخلتان في الاحتياط الكبير.

(٢) لاختصاص الترجيح المدلول عليه بالأخبار العلاجية بالخبرين المتعارضين، وعدم شمولها لسائر الطرق المتعارضة.

(٣) أي: على تقدير اعتبار الأخبار العلاجية في موارد، وهو الأخبار المتعارضة، وعدم حملها على الاستحباب كما قيل.

(٤) متعلق بـ «عدم ثبوت» أي: عدم ثبوت الترجيح بالأخبار العلاجية في غير الأخبار المتعارضة.

(٥) أي: وكذا لا يلزم الاحتياط في الطرق، ويرجع إلى الأصل، وهذا هو المورد الرابع، وحاصله: أنه إذا تعارض طريقتان - من أطراف العلم الإجمالي بنصب الطريق - في الوجوب والحرمة لم يجب فيه الاحتياط؛ لعدم إمكانه، حيث يدور الأمر بين المخدورين. وضمير «منها» راجع على أطراف العلم الإجمالي بنصب الطرق.

(٦) أي: في تلك الموارد ولو كان الأصل نافياً.

(٧) تعليل لمرجعية الأصل في موارد تعارض الخبرين وعدم وجوب الاحتياط فيها.

(٨) أي: ولا نهوض «ما هو من أطراف العلم به» أي: بطريق معتبر، يعني: لعدم وجود طريق معتبر من غير أطراف العلم الإجمالي على خلاف هذا الأصل النافي.

والحاصل: أن إجراء الاحتياط في الطرق - التي وقعت أطرافاً للعلم الإجمالي بحجية بعض الطرق - ليس بمنزلة الاحتياط في محتملات التكليف التي كانت أطرافاً للعلم الإجمالي بالتكليف، فإن دائرة الاحتياط في الأول أصغر بكثير من دائرة الاحتياط في

ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم^(١).
وكذا^(٢) كل مورد لم يجر فيه الأصل المثلث؛ للعلم^(٣) بانتقاض الحالة السابقة فيه
إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أمانة معتبرة عليه^(٤) في بعض أطرافه، بناءً^(٥) على
عدم جريانه بذلك.

الثاني، فاستلزام الاحتياط في محتملات التكليف عسراً أو اختلالاً لا يوجب أن يكون
الاحتياط في محتملات الطريق كذلك؛ بل المسلم أن في كثير مما كان مقتضى القاعدة
الاحتياط - حسب العلم الإجمالي بمحتملات التكليف - لا يوجب الاحتياط حسب
العلم الإجمالي بمحتملات الطريق.

(١) لعله إشارة إلى إن عدم وجوب الاحتياط في المورد الأخير وهو مورد تعارض
الدليلين في الوجوب والحرمة ليس خاصاً بصورة لزوم الاحتياط في أطراف الطرق؛ بل
إنه شامل لمورد وجوب الاحتياط في أطراف محتمل التكليف أيضاً، فلا وجه لجعله من
هذه الموارد؛ لأن الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين متعذر مطلقاً، فلا يختص عدم
إمكانه بتعارض الطريقين، فهذا المورد خارج عن موارد رفع اليد عن الاحتياط في أطراف
العلم الإجمالي بنصب الطرق. أو إشارة إلى: أن خروج هذه الموارد عن الاحتياط لا
يكفي في الاحتياط في باقي الأطراف إذا لم يلزم حرج منه.

(٢) عطف على «وكذا» المتقدم، وهو إشارة إلى المورد الخامس.

وتوضيحه: أن المورد الذي لا يجري فيه الاستصحاب المثلث للتكليف - لأجل العلم
الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطرافه، أو لأجل قيام حجة قطعية الاعتبار
على الانتقاض المزبور؛ للزوم التناقض بين صدر الدليل وذيله - خارج أيضاً عن الاحتياط
في الطرق، وداخل في الاحتياط الكلي؛ لكونه أصلاً لا ينافيه العلم بالخلاف.

(٣) متعلق بـ «لم يجر»، وضمير «فيه» راجع على كل مورد.

(٤) أي: على الانتقاض؛ كقيام البيئة على انتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف

العلم الإجمالي. وقوله: بسبب متعلق - «بانتقاض» وضمير «به» راجع إلى الانتقاض،
وضمير «أطرافه» راجع على «كل مورد».

(٥) قيد لقوله: «لم يجر» يعني: أن عدم جريان الاستصحاب - بعد العلم بالانتقاض
إجمالاً - مبني على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ والا فلا تصل
النوبة إلى الأصل النافي؛ بل يؤخذ بالاستصحاب المثلث للتكليف، فقوله «بذلك أي:
بالعلم بالانتقاض».

وثانياً^(١): لو سلم أن قضيته لزوم التنزل إلى الظن: فتوهم أن الوظيفة حينئذ^(٢) هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً؛ وذلك^(٣) لعدم كونه أقرب إلى العلم، وإصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً، ومن الظن بالواقع^(٤) كما لا يخفى.

لا يقال^(٥): إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي

(١) هذا هو الجواب عما أفاده صاحب الفصول، وقد تقدم توضيحه، فلا حاجة إلى الإعادة.

وكيف كان؛ فإن مقتضى ما أفاده صاحب الفصول من حجية الظن بالطريق، وعدم وجوب الاحتياط في الطرق هو: لزوم التنزل إلى الظن.

(٢) أي: حين لزوم التنزل - حال الانسداد - إلى الظن.

(٣) بيان لفساد التوهم، وضمير «كونه» راجع على الظن بالطريق أي: لعدم كون الظن بالطريق «أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من» الظنين الآخرين أي: من «الظن بكونه مؤدى طريق معتبر - من دون الظن بحجية طريق أصلاً»؛ كأن لم يظن بكون الشهرة والخبر والإجماع والسيرة حجة، ومع ذلك ظن بكون وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مؤدى طريق معتبر.

(٤) كأن يظن بوجوب الدعاء «كما لا يخفى». وحينئذ: فلا وجه لاختصاص الحجية بالظن بالطريق، وأنه لا يجب اتباع القسمين الآخرين من الظن، فإن الظن حينئذ حاله حال العلم في زمان الانفتاح، فكما أنه لا فرق بين العلم بالحكم وبين العلم بالطريق المؤدى إلى الحكم، وبين العلم بكون هذا الحكم المؤدى طريق معتبر مجعول؛ كذلك الظن في حال الانسداد حجة بالبينة إلى الثلاثة.

(٥) أي: لا يقال إنه لا يكون الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظن بالواقع. هذا الإشكال من صاحب الفصول، وغرضه من هذا الإشكال: هو إثبات أقرية الظن بالطريق من غيره، وتعينه في مقام الحجية دون سائر الظنون.

والحاصل: إن عدم أقرية الظن بالطريق من الظنين المذكورين إنما هو فيما إذا لم نقل بصرف الواقع إلى المؤدى، وأما مع صرفه إليه: فالتبع هو مؤديات الطرق؛ إذ ليس غيرها أحكاماً فعلية، فالظن بالواقع فقط غير مجد، إلا إذا كان الواقع مؤدى الطرق؛ لعدم تعلقه بالحكم الفعلي؛ إذ المفروض: عدم كون الواقع فعلياً.

عنه^(١) إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد^(٢)، فإن الالتزام به بعيد؛ إذ الصرف لو

(١) أي: عن الواقع.

(٢) أي: ولو كان الصرف بنحو التقييد، يعني: تقييد الواقع بكونه لا بد وأن يكون مؤدى الطريق، أما بعد تقييد الواقع بكونه مؤدى الطريق: فلا ينفع الظن بالواقع إذا لم يكن عن الطريق، لفرض كون الواقع ساقطاً عن التكليف الفعلي.

وبعبارة أخرى - على ما في «منتهى الدراية، ج٤، ص ٦٣٨» -:

إن صرف التكليف الفعلي عن الواقع على وجهين:

أحدهما: صرفه عنه لا بنحو التقييد، والمراد به: صرف التكليف الفعلي عن الواقع إلى مؤدى الطريق مطلقاً - يعني بلا تقييد كون هذا المؤدى هو الواقع - فيكون المنجز في حق المكلف هو مؤدى الطريق، سواء صادف الواقع أم لا.

ثانيهما: صرفه عنه بنحو التقييد، والمراد به: صرف التكليف الفعلي عن الواقع - بما هو واقع - إلى الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق، فيكون المنجز في حق المكلف هو الواقع الذي أدى إليه الطريق؛ لا الواقع بما هو واقع.

والفرق بين الوجهين: أنه على الأول: لا يوجد في الواقع - بالنسبة إلى من لم يصل إليه الطريق - حكم أصلاً، يعني: لا بمرتبته الاقتضائية ولا الإنشائية ولا الفعلية ولا التنجز، وعلى الثاني: يوجد الحكم بمرتبته الإنشائية في حق من وصل إليه الطريق ومن لم يصل إليه، وبصير في حق من وصل إليه الطريق فعلياً ومنجزاً أيضاً. وعلى كلا الوجهين: لا يكون الظن بالحكم الواقعي بما هو حكم واقعي حجة؛ إذ ليس في الواقع حكم فعلي حتى يكون الظن به ظناً بالحكم الفعلي ليكون حجة، وإنما الحجة هو الظن بمؤدى الطريق مطلقاً أو مقيداً به الواقع.

وبالجملته: فمع صرف التكليف الفعلي عن الواقع إلى مؤدى الطريق مطلقاً، أو إلى الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق: يكون الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع، فلا بد من الالتزام به.

هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال بقوله: «لا يقال»، وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بقوله: «فإن الالتزام به بعيد»، يعني: أن الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد بعيد. وقد أورد المصنف على الصرف بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إذ الصرف لو لم يكن تصويماً محالاً».

وحاصل كلام المصنف في هذا الوجه الأول: أن الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد

يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو؛ إما التصويب المحال، وإما التصويب المجمع على بطلانه.

توضيح ذلك: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٤، ص ٦٤١» - أنه بناءً على الصرف المطلق - أي: لا بنحو التقييد - بمعنى: كون التكليف مصروفاً عن الواقع إلى مؤدى الطريق من غير تقييده بالواقع بأن يكون المنجز على المكلف هو مؤدى الطريق وإن خالف الواقع يلزم التصويب المحال.

أما لزوم التصويب: فلفرض دوران الحكم وجوداً وعدمياً مدار الطريق. وأما أنه محال: فلأن كون شيء طريقاً إلى شيء يقتضي تقدم وجود ذي الطريق على الطريق حتى يكون الطريق مؤدياً إليه، وفرض ذي الطريق فيما نحن فيه مؤدى الطريق يقتضي تأخر وجوده عن الطريق؛ لأن مؤدى الطريق لا يتحقق إلا بعد قيام الطريق عليه، فيلزم أن يكون ذو الطريق - وهو هنا مؤداه - مقدماً ومؤخراً في رتبة واحدة، وهو محال. وبناءً على الصرف بنحو التقييد - بمعنى: كون التكليف الفعلي أو المنجز مصروفاً عن الواقع إلى مؤدى الطريق؛ بأن يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق لا الواقع بما هو واقع - يلزم التصويب، وهو هنا وإن لم يكن محالاً؛ لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الأربع مدار الطريق، وإنما يكون في بعض مراتبه وهو فعليته أو تنجزه دائراً مداره، وأما في مرتبته الاقتضائية والإنشائية: فهو مشترك بين جميع المكلفين؛ لا أنه مختص بمن قام عنده الطريق إليه، لكن مجمع على بطلانه، فالقول بالصرف الذي هو مبنى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق ساقط عن الاعتبار.

هذا تمام الكلام في قسمين من التصويب، وقد أشار إليهما بقوله: «لو لم يكن محالاً فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه».

قوله: «ضرورة» تعليل لبطلان الصرف ولو كان بنحو التقييد.

وتوضيحه: أن الإجماع قائم على تنجز الواقع بالعلم والاجتزاء به معه، مع أنه ليس طريقاً مجعولاً حتى يكون الاكتفاء بالواقع المعلوم لأجل كونه مؤدى طريق مجعول؛ بل لأجل كونه هو الواقع، فلو كان نصب الطريق صارفاً عن الواقع - أي مقيداً له بكونه مؤدى الطريق - لم يجب العمل على متعلق القطع، ولم يكن الإتيان به مجزياً، مع أن الإتيان بالواقع مع الغض عن كونه مؤدى الطريق مجزياً قطعاً، فالإجزاء دليل على عدم

الصرف وبقاء الواقع على حاله من الفعلية. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.
الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «مع أن الالتزام بذلك غير مفيد»، أي: الالتزام بمطلق الصرف ولو بنحو التقييد لا يجدي في إثبات حجية الظن بالطريق؛ لأن الظن بالواقع - فيما يتلى به المكلف من التكاليف - لا ينفك غالباً عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر. وهذه الملازمة الغالبية كافية في إثبات حجية الظن بالطريق المؤدية إلى الأحكام، ولا حاجة معها إلى الالتزام بالصرف ولو بنحو التقييد.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «والظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع غير مجد بناءً على التقييد»، وهذا الوجه مختص بالصرف بنحو التقييد، ولا يجري في الصرف لا بنحو التقييد؛ إذ المفروض في الصرف بنحو التقييد: أن الحكم الفعلي مؤلف من أمرين: أحدهما وجود الحكم واقعاً، وثانيهما: كونه مؤدى طريق معتبر، ومن المعلوم: أن هذين الأمرين مفقودان في الصرف لا بنحو التقييد لتقومه بخلو الواقع عن الحكم.

وكيف كان؛ فتوضيح ما أفاده المصنف: أنه - بناءً على التقييد وأن موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق - لا يجدي في فعلية الحكم الظن بالطريق فقط؛ لأنه ظن بجزء موضوع الحجية لاتمامه، فلا بد في حجية الظن بالطريق من الظن بإصابة الواقع، حتى يكون المظنون هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الطريق، ليتحقق الظن بكلا جزئي موضوع الفعلية، ليثبت اعتبار الظن بالطريق بتقييد فعلية الواقع بكونه مؤدى الطريق المعتبر؛ إذ من المعلوم: إن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع دائماً.

الوجه الرابع: ما أشار إليه بقوله: «مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد».

وحاصله: أن نصب الطريق - بعد تسليمه - لا يقتضي الصرف إلى مؤديات الطرق، وتقييد الواقعيات بها؛ بل غاية ما يقتضيه نصب الطريق بمثل قوله: «صدق العادل» هو اختصاص الحكم الواقعي المنجز بما أدى إليه الطريق، فلا يكون الواقع الذي لم يؤد إليه الطريق منجزاً؛ لكن هذا الاختصاص منوط بمنجزية العلم الإجمالي بنصب الطريق، والمفروض عدمها؛ لكون الاحتياط التام في أطرافه - وهي مظنونات الطريقة ومشكوكاتها وموهوماتها - موجباً للاختلال، فيبطل، أو العسر فلا يجب.

وبناءً على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل الترخيص في أطرافه لا أثر للعلم الإجمالي بنصب الطرق، فيكون حال الأحكام الواقعية في كفاية الظن بها حال عدم

لم يكن تصويماً محالاً^(١)، فلا أقل^(٢) من كونه مجمعاً على بطلانه، ضرورة^(٣): أن القطع بالواقع يجدي في الأجزاء بما هو واقع؛ لا بما هو مؤدى طريق القطع^(٤) كما عرفت^(٥).

ومن هنا^(٦) انقده: أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الالتزام بذلك^(٧) غير

هذا العلم الإجمالي، والمفروض: أن العلم الإجمالي الكبير المتعلق بنفس الأحكام سقط عن التأثير أيضاً؛ لعين ما ذكر من الاختلال أو العسر، فلا بد حينئذ في إثبات لزوم رعاية الأحكام الواقعية من استكشاف إيجاب الاحتياط شرعاً على ما تقدم في المقدمة الرابعة، ولا شك حينئذ: في اعتبار الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق، لكونه أقرب إلى ما اهتم به الشارع من حفظ الواقعيان بإيجاب الاحتياط. هذا تمام الكلام في الوجوه التي أجاب بها المصنف عن «لا يقال».

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) إشارة إلى القسم الأول من التصويب، وهو التصويب المحال.

(٢) إشارة إلى القسم الثاني من التصويب، وهو ما قام الإجماع على بطلانه.

(٣) تعليل لبطلان الصرف، وقد عرفت توضيح ذلك.

(٤) هذا من إضافة الصفة إلى الموصوف مثل: «جرد قطيفة» مثلاً، وكان الأولى أن يقال: «القطع الطريقي» أو «بما هو طريق».

(٥) يعني: في أول هذا الفصل حيث قال: «وأن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك؛ لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق».

(٦) يعني: ومما ذكرنا في وجه بطلان الصرف لا بنحو التقييد - من أن المجدي في الأجزاء هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق - ظهر: أن تقييد الصرف - أي: الصرف بنحو التقييد أيضاً يعني: كالصرف لا بنحو التقييد - غير سديد في إثبات أقرية الظن بالطريق إلى إصابة الواقع من الظن بنفس الواقع؛ لما عرفت من: أن المجزي هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق، ولا الواقع بما هو مؤدى الطريق؛ وذلك لأن الطريق ليس دخيلاً في فعلية الحكم بحيث يقيد فعلية الواقع بصيرورته مؤدى الطريق؛ إذ على تقدير الصرف - بحيث يقيد الواقع بنحو من الأنحاء بالطريق - لا يتصور أجزاء الواقع من حيث كونه واقعاً بعد فرض تقييده بالطريق المنسوب؛ بل لابد من القول بأنه من حيث كونه معلوماً ومؤدى الطريق مجز، وقد عرفت أنه مجمع على بطلانه.

(٧) أي بالصرف ولو بنحو التقييد غير مفيد، وقد عرفت توضيح ذلك.

مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع غير مجد، بناءً على التقييد؛ لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيّد^(١) به بدونه^(٢).

هذا مع^(٣) عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غايته^(٤): أن العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية، والانحلال^(٥) وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤدّ إليه الطريق من التكاليف الواقعية؛ إلا أنه^(٦) إذا كان

(١) صفة للواقع، وضمير «به» راجع على الطريق، وضمير «استلزامه» راجع على الظن بالطريق.

(٢) أي: بدون الظن بالإصابة. ومحصله: أن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع إلا مع الظن بالإصابة، ومعه يكون الظن بكل من الواقع والطريق موجوداً. وبعبارة أخرى: الظن بالواقع يستلزم غالباً الظن بالواقع والطريق المعتبر معاً، بخلاف الظن بالطريق فقط - أي: من دون ظن بالإصابة - فإنه لا يستلزم الظن بالواقع، فلا يكفي الظن بالطريق فقط في تحقق الظن بالواقع.

(٣) هذا هو الوجه الرابع، وقد عرفت توضيح ذلك، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٤) أي: غاية الأمر في نصب الطريق هو: «أن العلم الإجمالي بنصب طرق واقعية» بالأحكام الواقعية، «يوجب انحلال العلم» الإجمالي «بالتكاليف الواقعية». - وهو العلم الإجمالي الكبير بالأحكام الواقعية، الذي كان مقتضاه الاحتياط في جميع المشكوكات والمظنونات والموهومات - «إلى العلم» العلم «بما هو مضامين الطرق المنصوبة»، فلا يجب الاحتياط فيما عداها. فقله «إلى العلم» متعلق بـ «انحلال» أي: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

(٥) أي: وانحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بسبب العلم الإجمالي الصغير، وهو العلم الإجمالي بنصب الطرق وإن كان مقتضاه عدم تنجز الواقع الذي لن يؤدّ إليه الطريق؛ لكن هذا الانحلال مبني على منجزية العلم الإجمالي الصغير، وإيجابه للاحتياط في أطرافه.

(٦) أي: عدم تنجز ما لم يؤدّ إليه الطريق إنما يكون «إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً»، والمفروض: عدم لزومها.

رعاية العلم بالنصب لازماً، والفرض^(١) عدم اللزوم، بل عدم الجواز. وعليه^(٢): يكون التكاليف الواقعية؛ كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد بالعلم، كما لا يخفى.

(١) الواو للحال، أي: والحال أن رعاية الاحتياط غير لازم لأجل العسر؛ بل غير جائز لاختلال النظام.

وتفصيل الكلام في المقام: أن هذا العلم الإجمالي الصغير الذي هو منحصر في مؤديات الأمارات والطرق غير لازم المراعاة، فلا يجب علينا العمل على طبق هذا العلم الإجمالي، وإذا لم يجب مراعاة هذا العلم الإجمالي الصغير، وعلمنا بأن لنا تكاليف وجب الرجوع إلى الظن بمطلق الحكم، فيكون الظن بالحكم - سواء كان في دائرة العلم الإجمالي الصغير، أو دائرة العلم الإجمالي الكبير - لازم الاتباع، ولا اختصاص لحجية الظن بكونه متعلقاً بالأمانة والطريق.

وأما أن رعاية هذا العلم الإجمالي الصغير غير لازم: فلأن الاحتياط في جميع الأمارات والطرق يوجب العسر فلا يجب، أو الاختلال فلا يجوز، والاحتياط في بعض الأمارات والطرق غير لازم؛ لما تقدم من أن العلم الإجمالي إذا لم يجب أو لم يجز العمل في بعض أطرافه لم يجب العمل في البعض الآخر.

وأما أنه إذا لم يجب أو لم يجز مراعاة العلم الإجمالي الصغير كان اللازم اتباع الظن في دائرة العلم الإجمالي الكبير: فلأنه حيث لم يلزم مراعاة العلم الإجمالي الصغيرة وعلمنا أن الشارع لم يرفع اليد عن تكاليفه لاهتمامه بها، ولم يحصل لنا القطع بالتكاليف قام الظن مقام القطع، وتنتج هذه المقدمات حجية الظن مطلقاً بالواقع أو الطريق، ولا يثبت كلام الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط.

فتحصل: أن انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى دائرة الأمارات غير مفيد لدعوى الفصول، وإلى ما تقدم شرحه أشار المصنف بقوله: «والفرض عدم اللزوم» أي: عدم لزوم مراعاة العلم الإجمالي الصغير للزومه العسر؛ «بل عدم الجواز» للزومه الاختلال، ولا يتبعض الاحتياط في أطراف هذا العلم؛ لأنه إذا سقط بعض الأطراف لم ينجز العلم بعض الأطراف الآخر.

(٢) أي وعلى ما ذكر من عدم لزوم مراعاة العلم الإجمالي في أطراف الطرق والأمارات، فلا يجب أو لا يجوز «يكون التكاليف الواقعية، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب».

ولابد حينئذ^(١) من عناية أخرى^(٢) في لزوم رعاية الواقعات بنحو من الإطاعة، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليها^(٣). ولا شبهة في إن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ^(٤) - لكونه^(٥) أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام - من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً^(٦) فيما يهم العقل من^(٧)

للطرق والأمارات أصلاً حتى يجب الاحتياط كلاً أو بعضاً؛ لفرض سقوط العلم الإجمالي بالنصب عن التأثير، فوجوده كعدمه وضمير «بها» راجع على التكليف الواقعية، فيكون الظن بالتكليف الواقعي منجزاً ولو لم يظن بالطريق قائم عليه أصلاً.

(١) أي: حين سقوط العلم الإجمالي بنصب الطريق، فلا يجب الاحتياط أو لا يجوز في أطراف العلم الإجمالي الصغير؛ لعدم إمكان الاحتياط في أطرافه للاختلال أو الحرج.

(٢) يعني: غير العلم الإجمالي في الأحكام والطرق؛ لسقوطه في كليهما بالاختلال أو الحرج، أو سقوط العلم الإجمالي الكبير بالانحلال، أي: انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير والعلم الإجمالي الصغير بالاختلال أو العسر والحرج. ومراده بـ «عناية أخرى» هو إيجاب الاحتياط الشرعي المستكشف بيهان اللم أعني: اهتمام الشارع بالأحكام، وعدم إهمالها في حال الانسداد، فلا بد من رعاية الواقعات «بنحو من الإطاعة».

(٣) أي: أشرنا إلى هذه العناية في المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد، حيث قال: «وقد علم به» يعني بإيجاب الاحتياط «بنحو اللم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه».

(٤) أي: حين عدم لزوم رعاية العلم الإجمالي بنصب الطريق، وكونه كالعدم، ومن المعلوم: أنه لا شبهة في أولوية الظن بالواقع من الظن بالطريق؛ لسقوط العلم بنصب الطرق عن الاعتبار، فلا مجال لرعاية الظن به.

(٥) أي: لكون الظن بالواقع «أقرب في التوسل به» أي: بالظن بالواقع «من الظن بالطريق»، أو لا أقل: الظن بالواقع يكون مساوياً «للظن بالطريق».

(٦) ولا يخفى: أن المصنف من باب التنزل جعل الظن بالطريق مساوياً للظن بالواقع؛ وإلا فعلى تقدير عدم لزوم رعاية العلم بنصب الطريق لا مجال لاعتبار الظن بالطريق، ما لم يستلزم الظن بالواقع.

(٧) بيان للموصول «فيما يهم». والحاصل: أن الظن بالواقع أقرب من الظن بالطريق؛

تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال^(١).
 هذا^(٢) مع ما عرفت من أنه عادة يلزم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو^(٣) بلا شبهة يكفي، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق.
 ثانيهما^(٤): ما اختص به بعض المحققين، قال: «لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية، وأن الواجب^(٥) علينا أولاً هو:

لأن احتمال الخطأ فيه أقل من احتمالهما في الظن بالطريق؛ لتطرق احتمال عدم الإصابة في الظن بالواقع، فإن احتمال الخطأ فيه أزيد؛ لأنه كما يكون من جهة عدم إصابة الظن بالطريق، كذلك يكون من جهة عدم إصابة المؤدى للواقع.
 وعليه: فالظن بالواقع أقرب إلى ما اهتم الشارع به من الظن بالطريق القائم عليه، وبهذا كله تحقق أنه ليس نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط؛ بل لا فرق بين الظن بالواقع أو الظن بالطريق.

(١) أي: سواء في حال الانفتاح أم الانسداد.

(٢) هذا تمام الكلام في رد صاحب الفصول القائل بحجية الظن بالطريق فقط، ولازم ما ذكر من الرد: هو حجية الظن بالواقع أيضاً؛ لما تقدم من أن الظن بالواقع عادة يلزم الظن بأنه مؤدى طريق، حيث قال قبل أسطر: «فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر».

(٣) يعني: وكون الظن بالواقع ملازماً عادة للظن بأن هذا الواقع المظنون مؤدى طريق، يكفي بلا شبهة في الوصول إلى ما اهتم به الشارع من فعل الواجب وترك الحرام، وحاصله: أنه لا تترتب ثمرة على اعتبار خصوص الظن بالطريق؛ إذ الظن بالواقع الذي يتبلى به المكلف لا ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجهين اللذين استدل بهما صاحب الحاشية وصاحب الفصول على كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق فقط.

(٤) أي: ثاني ذينك الوجهين «ما اختص به بعض المحققين» وهو صاحب حاشية المعالم استدل بما حاصله: أن الظن بالطريق يوجب فراغ الذمة - سواء كان الطريق مطابقاً للواقع أم لا - أما الظن بالواقع: فلا يوجب فراغها. وقد تقدم تفصيل الاستدلال بهذا الوجه، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٥) عطف على «كوننا» أي: ولا ريب في أن الواجب علينا «أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف».

تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف^(١)؛ بأن يقطع معه^(٢) بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط^(٣) تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء^(٤) الواقع أولاً حسبما مر تفصيل القول فيه.

حينئذ^(٥) نقول: إن صح لنا^(٦) تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا

(١) بصيغة الفاعل وهو الشارع، وكلمة «في» بمعنى الباء، أو أنها متعلقة بـ «تحصيل العلم»، والمقصود أن اللازم عقلاً هو تحصيل العلم بحكم الشارع بتفريغ الذمة.

(٢) الضمير راجع إلى الإتيان بالمكلف به المستفاد من سياق الكلام، وضمير «بحكمه» راجع على المكلف - بالكسر - المراد به الشارع. وهذا القطع بحكم الشارع بالفراغ إنما يكون بالعمل على طبق الطريق المنصوب من قبل الشارع؛ وذلك لأن نصب الشارع للطريق ملزوم لحكمه بفراغ ذمة المكلف العامل على طبقه عن الواقع الذي نصب لأجله الطريق، «سواء حصل العلم معه» أي: مع العلم بتفريغ الذمة «بأداء الواقع أو لا حسبما مر» في الوجه الأول «تفصيل القول فيه»، وأن نصب الطريق معناه تقييد الأحكام الواقعية بها، فيكون المهم لدى العقل الإتيان على طبق الطريق فحسب.

(٣) عطف على «بتفريغ»، والأولى تبديل السقوط بـ «الإسقاط أو «التفريغ» بـ «الفراغ» لتصح المقابلة بينهما.

(٤) متعلق بـ «العلم» يعني: سواء حصل مع حكم الشارع بتفريغ الذمة العلم بأداء الواقع أم لم يحصل؛ لأن مفاده تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ، سواء حصل - مع هذا الحكم بالفراغ - العلم بوجود الواقع وتحققه أم لا؛ فإنه كالصریح في بقاء الواقع على ما هو عليه وعدم صرفه إلى مؤدى الطريق، وبهذا يفترق هذا الوجه عن الوجه الأول الذي ذكره صاحب الفصول تبعاً لبعض الفحول.

(٥) أي: حين تمامية المقدمات الثلاث - وهي: القطع بثبوت الأحكام - وكون المهم إحراز فراغ الذمة - وأن جعل الطريق ملزوم لفراغ الذمة، بخلاف جعل الواقع، فإنه ليس ملزوماً لفراغ الذمة؛ لأن الحكم بالفراغ في صورة إتيان الواقع معلول للقطع بالواقع لا لنفس الواقع.

(٦) هذا شروع في كيفية تحصيل فراغ الذمة، وهو الأمر الثالث، بتقريب: أنه مع العلم بالطريق المنصوب يجب تحصيل العلم به؛ لتوقف العلم بالفراغ عليه، ومع عدمه - لانسداد باب العلم بالطريق - يجب تحصيل الظن به؛ لأنه الأقرب إلى العلم بالطريق. فالنتيجة حينئذ بعد العلم ببقاء التكليف ولزوم امتثاله بالطرق المنصوبة عليه هو: اعتبار الظن بالطريق.

إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به^(١)، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في^(٢) حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع^(٣) ببقاء التكليف، دون^(٤) ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن^(٥)،^(٥). انتهى موضوع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

وفيه^(٦): أولاً: أن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب^(٧) حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم^(٨) في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه، وقد عرفت: استقلاله^(٩) بكون

وكلمة «في» في قوله «في حكم الشارع» بمعنى الباء وقد تقدم نظيره آنفاً. والضمير في «وجوبه» راجع إلى تحصيل العلم بالتفريغ، وضمير «به» راجع على العلم بالتفريغ.

قوله: «إذ» تعليل لوجوب تحصيل الظن، وضمير «هو» راجع إلى الظن.

(١) أي: إلى العلم بالتفريغ.

(٢) متعلق بقوله: «فيتعين»، والضمير في «الأخذ به» راجع إلى الظن بالطريق.

(٣) عطف على قوله: «انسداد».

(٤) قيد لقوله: «تحصيل الظن بالبراءة»، يعني: أن الواجب تحصيل الظن بالبراءة؛ لا

تحصيل الظن بأداء الواقع.

(٥) حيث إنه يرى أن الظن بالواقع أقرب.

(٦) وقد أجاب المصنف عن دليل صاحب الحاشية بوجوه ثلاثة، وقد تقدم تفصيل

الكلام فيها فراجع.

(٧) أي: باب تفرغ الذمة، وقوله: «بالإطاعة» متعلق بـ«الحاكم».

وحاصل الكلام في المقام: أنه ليس للشارع في باب تفرغ الذمة «حكم مولوي»

حتى «يتبعه حكم العقل»، ويكون اللازم حينئذ: إفراغ الذمة شرعاً حتى يقال: بأن

الإفراغ الشرعي إنما يكون بمتابعة الطريق.

(٨) أي: لو حكم الشارع في هذا الباب لكان حكمه تابعاً لحكم العقل وإرشاداً إليه؛

كحكمه في باب الإطاعة والمعصية، حيث يكون إرشاداً إلى حكم العقل.

(٩) أي: العقل «بكون الواقع بما هو» لا بما هو مؤدى الطريق «مفرغ» للذمة.

الواقع بما هو مفرغ، وأن القطع به^(١) حقيقة أو تعبداً مؤمن جزماً، وإن المؤمن^(٢) في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح، فيكون الظن أيضاً^(٣) مؤمناً حال الانسداد.

وثانياً: سلمنا ذلك^(٤)؛ لكن حكمه بتفريغ الذمة - فيما^(٥) إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب - ليس^(٦) إلا بدعوى أن النصب يستلزمه^(٧)، مع أن دعوى أن

الصواب نصب «مفرغ»؛ لأنه خبر لقوله: «بكون الواقع»، يعني: وقد عرفت استقلال العقل بكون الواقع بما هو واقع مفرغاً للذمة.

(١) أي: بالواقع «حقيقة أو تعبداً» بنصب أمارة مؤدية إليه «مؤمن جزماً». فقوله: «أن القطع» مجرور محلاً عطفاً على «بكون الواقع» أي: وقد عرفت أيضاً: استقلاله بأن القطع بالواقع حقيقة... الخ. والأول وهو القطع بالواقع حقيقة ما إذا حصل القطع بإتيان الواقع. والثاني: وهو القطع بالواقع تعبداً ما إذا حصل القطع بموافقة الطريق المنسوب شرعاً، فهما قيدان لـ«القطع».

(٢) عطف على «وأن القطع أي: وقد عرفت أيضاً: استقلال العقل بأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن...» الخ.

(٣) يعني: مثل مؤنية الظن بالطريق؛ إذ المفروض: قيام الظن مقام العلم في حال الانسداد، ومن المعلوم: أن العلم بكل من الواقع والطريق في حال الانفتاح كان مؤمناً، فالظن بكل منهما في حال الانسداد مؤمن أيضاً كما لا يخفى.

(٤) أي: سلمنا أن للشارع في باب الإطاعة حكماً مولوياً، وهذا هو الوجه الثاني في الجواب عن دليل صاحب الحاشية، وحاصله: أنه - بعد تسليم الوجه الأول - نقول: إن جعل الطريق كما يكون مستلزماً لجعل الفراغ، كذلك يستلزم جعل الحكم الواقعي لجعل الفراغ بالأولوية؛ لكون الواقع أصلاً ومؤدى الطريق بدلاً عنه ومنزلاً منزلته، فترتب الحكم بالفراغ على جعل الحكم الواقعي أولى من ترتيبه على جعل الطريق.

(٥) متعلق بـ «حكمه بتفريغ الذمة»، وضمير «حكمه» راجع على الشارع.

(٦) خبرٌ لقوله: «لكن حكمه».

(٧) الضمير المستتر فيه راجع إلى «النصب»، والبارز راجع على حكم الشارع، يعني: يستلزم النصب حكم الشارع بفراغ الذمة.

وتوضيحه: أن جعل الحكم بالفراغ - لو سلم - فإنما هو لكونه من لوازم النصب؛ وإلا فليس الحكم بالفراغ مجعولاً نفسياً مستقلاً.

التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ، فيما إذا أتى به أولى^(١) كما لا يخفى، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً^(٢).

إن قلت^(٣): كيف يستلزم^(٤) الظن بالواقع مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس؟ وهذا^(٥) بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضاً^(٦) يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ على الأقوى، ولا

(١) خبر «أن دعوى» يعني: أن دعوى حصول الفراغ بالواقع أولى من حصوله من الظن بمؤدى الطريق؛ إذ لما كان الحكم بالفراغ من لوازم جعل الطريق، فكونه من لوازم الواقع أولى، كما تقدم تقييه. فقله: «مع أن دعوى» ليس وجهاً مستقلاً؛ بل هو تمة للوجه الثاني، فكأنه قال: «والحال أن دعوى... أولى».

(٢) يعني: إذ كان القطع بالواقع كالقطع بالطريق في الإفراغ، «فيكون الظن به» أي: بالواقع كالظن بالطريق «ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً»، فلا فرق بينهما.

(٣) غرض المستشكل: منع لملازمة التي ادعاها المصنف بقوله: «أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ»، وتقريب المنع: أن الظن بالواقع قد لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ؛ كما إذا حصل الظن به من القياس الذي يعلم بعدم كونه طريقاً شرعاً، وهذا بخلاف الظن بالطريق المنصوب.

فإنه مستلزم للظن بحكم الشارع بالفراغ؛ وإن كان الظن بطريقية شيء ناشئاً من القياس.

(٤) أي: كيف يستلزم الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بالفراغ؟ «مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه» أي: بعدم حكم الشارع بالفراغ مع الظن بالواقع، «كما إذا كان» الظن الحاصل «من القياس»، فإنه لو قام القياس على شيء ظن الشخص بأنه الواقع - كما في قصة قطع أصابع المرأة - مع أنه يقطع بعدم حكمه بالفراغ.

(٥) أي: والظن بالواقع بخلاف الظن بالطريق، «فإنه» أي: الظن بالطريق «يستلزمه» أي: يستلزم حكمه بالفراغ ولو حصل الظن بالطريق من القياس؛ كالظن بطريقية الإجماع المنقول الحاصل من قياسه على خبر الواحد مثلاً.

(٦) أي: كالظن بالطريق في استلزامه الظن بالفراغ.

وتوضيح ما أفاده في دفع الإشكال: أن الظن بالواقع يستلزم الظن بالفراغ مطلقاً وإن نشأ الظن بالواقع من القياس؛ وذلك لأن النهي عن القياس طريقي ناشئ عن

ينافي^(١) القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً - إذا عمل به فيها - فيما^(٢) أخطأ؛ بل كان^(٣) مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب لو بنى^(٤) على حجيته، والاقتصار عليه لتجريبه^(٥). فافهم^(٦).

مخالفته أحياناً للواقع، فمع المصادفة تحصل براءة الذمة عن الواقع. نعم؛ إذا كان النهي موضوعياً لحدوث مفسدة في سلوك القياس غالبية على مصلحة الواقع، فلا يكون حينئذ: ظناً بالفراغ؛ لصيرورة الواقع بسبب سلوك القياس مبغوضاً؛ لكن ظاهر النهي عنه هو: الأول، فالظن بالواقع الناشئ من القياس يستلزم الظن بالفراغ حينئذ.

(١) هذا دفع لتوهم التنافي بين الظن بفراغ الذمة من الظن القياسي، وبين نهى الشارع عنه المستلزم لعدم اعتبار الظن الحاصل من القياس، وبينهما تناف واضح. وحاصل الدفع: أن الظن بالفراغ لا ينافي القطع بعدم حجية الظن بالواقع الحاصل من مثل القياس؛ إذ الظن بالفراغ لا ينافي عدم الحجية؛ بل العقاب أيضاً، فلو ظن الإنسان بالحكم من القياس ظن بالفراغ لو أتى بذلك الحكم المظنون، وهذا الظن لا ينافي عدم الحجية الشرعية؛ بل لا ينافي أن يعاقب على اتباعه للقياس، كما أشار إليه بقوله: «وعدم كون المكلف معذوراً إذا عمل به» أي بذلك الظن غير المعتمد. والضمير في «فيهما» راجع إلى الظن بالواقع والظن بالطريق الحاصلين من الظن الذي يقطع بعدم حجيته شرعاً كالقياس.

(٢) متعلق بقوله: «معذوراً».

(٣) أي: بل كان المكلف مستحقاً للعقاب؛ لتفويته الواقع باختياره بما أخطأ.

(٤) أي: لو بنى المكلف على حجية ذلك الظن غير المعتمد كالقياس؛ لكن العقاب حين الإصابة يكون على التشريع؛ إذ المفروض: أنه بنى على حجيته، وفي صورة الخطأ يكون على تفويت الواقع والتشريع معاً.

(٥) علة لاستحقاق العقوبة في صورة الإصابة، والمراد بالتجري هو: التشريع.

(٦) لعله إشارة إلى أن العقاب على سلوك القياس لا ينافي الحكم بالفراغ عن الواقع في صورة الإصابة. أو إشارة إلى ما ذكرناه من التنافي بين نهى الشارع عن القياس، وبين حكمه بفراغ الذمة فيما لو اتبع الظن القياسي؛ لأن مقتضى نهى الشارع عن القياس بقول مطلق: عدم ترتيبه أي أثر عليه، وحكمه بفراغ الذمة بالعمل بالقياس نقض لنهيه عن القياس مطلقاً، فلا يوجب الظن القياسي ظناً بفراغ الذمة أصلاً.

وثالثاً^(١): سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به؛ لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر؛ لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت: أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً.

لا يقال: إن النهي الطريق لا ينافي حكم الشارع بفراغ الذمة مع الإصابة، فينافي العقوبة معها؛ إذ الغرض من النهي الطريقي - كالأمر الطريقي - هو حفظ الواقع من دون وجود مفسدة في المنهي عنه توجب استحقاق العقوبة ارتكابه حتى في صورة الإصابة؛ كما هو شأن الموضوعية.

وعليه: فاستحقاق العقوبة في صورة الإصابة كاشف عن عدم كون النهي طريقياً؛ بل موضوعي.

فإنه يقال: العقاب إنما هو لأجل التشريع؛ إذ المفروض: أنه بنى على حجية القياس، وإسناده إلى الشارع، ومن المعلوم: حرمة التشريع، فيستحق العقوبة حتى في صورة الإصابة.

(١) هذا هو الوجه الثالث في الجواب عن دليل صاحب الحاشية.

وحاصل الجواب الثالث: أنه سلمنا أن الظن بالواقع مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ ولكن مقتضى ذلك: أن يكون كلاً من الظن بأنه مؤدى طريق معتبر إجمالاً، والظن بالطريق حجة قطعاً لا خصوص الظن بالطريق فقط، فالدليل المتقدم لا ينتج حجية خصوص الظن بالطريق؛ لأنه بعد بنائه على عدم التصويب والتقييد بل بقاء الواقع على حاله وفعليته: فاللازم هو اعتبار الظن بواقع يظن بكونه مؤدى طريق معتبر. وعلى هذا: فلا ينفك الظن بالواقع عن الظن بكونه كذلك، فالظن بالواقع حجة أيضاً لا خصوص الظن بالطريق كما تخيله المستدل.

فتلخص: أنه لا دليل على اختصاص نتيجة مقدمات دليل الانسداد بحجية الظن بالطريق؛ إذ كما أن الإتيان بمؤدى طريق ظن نصبه شرعاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ فكذلك الإتيان بما ظن كونه مؤدى طريق معتبر إجمالاً، من دون ظن تفصيلي بالطريق الذي قام عليه خارجاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكمه أيضاً. وقد عرفت قبلاً: أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر إجمالاً، وعليه: فلا تبقى ثمرة للنزاع بيننا وبين الخصم أصلاً؛ إذ لا يبقى فرق بين الظن بالطريق والظن بالواقع من حيث حصول الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع.

قوله: «لا خصوص الظن بالطريق» عطف على «التنزل»، وضمير «بأنه» راجع على الواقع.

قوله: «غالباً» يعني: في الأحكام المبتلى بها، وأما غيرها فلا يكون الظن فيه بالواقع ظناً بكونه مؤدى طريق معتبر؛ لاحتمال كونه مما سكت الله عنه.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان الأقوال والاستدلال عليها:

القول الأول: حجية الظن بالطريق والظن بالواقع معاً.

القول الثاني: حجية الظن بالواقع فقط.

القول الثالث: حجية الظن بالطريق فقط.

والقول الأول هو مختار المصنف «قدس سره»، وتوضيح الاستدلال عليه يتوقف على مقدمة وهي: أن هناك مقدمتين تنتجان حجية الظن بكل من الواقع والطريق: المقدمة الأولى: أن همّ العقل في باب الإطاعة والمعصية هو تحصيل الأمن عن العقوبة على مخالفة التكليف، من دون فرق بين الانفتاح والانسداد، وهذه المقدمة كالتمهيد للصغرى في المقدمة الثانية.

والمقدمة الثانية: مركبة من صغرى وكبرى.

وأما الصغرى: فهي أن المؤمن حال الانفتاح هو كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي، والقطع بإتيان المكلف به الجعلي الظاهري.

وأما الكبرى: فهي كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الانسداد، فنتجان: أن الظن حال الانسداد كالقطع حال الانفتاح.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المؤمن حال الانفتاح هو كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي والمكلف به الجعلي والظاهري، فالؤمن حال الانسداد أيضاً هو كل من الظن بإتيان المكلف به الواقعي والظن بإتيان المكلف به الجعلي الظاهري، ومقتضى ذلك هو: حجية الظن في تعيين كل من الواقع والطريق جميعاً.

فنتيجة المقدمتين: حجية الظن بالطريق والواقع معاً؛ لا حجية الظن بأحدهما فقط.

٢ - وأما الدليل على حجية الظن بالواقع والفروع فقط: فلاختصاص المقدمات

بالفروع، فلا بد أن تكون نتيجتها أيضاً هي مختصة بها؛ لأن المحور هي الأحكام، ولازم ذلك: اختصاص حجية الظن بها.

وقد أجاب المصنف عن هذا الدليل بما حاصله: من أن الحكم تكليفاً كان أم وضعياً يدور مدار ما هو الغرض والملاك، ثم الغرض من جريان مقدمات الانسداد في الفروع هو حجية الظن في مقام تفرغ الذمة، وتحصيل الأمن من العقوبة على مخالفة التكليف المعلوم إجمالاً، ولا فرق حينئذ: بين الظن بالواقع والظن بالطريق؛ إذ كما لا فرق حال الانفتاح بين العلم بالواقع والعلم بالطريق، فكذلك لا فرق حال الانسداد بين الظن بالواقع والظن بالطريق؛ وذلك لاستقلال العقل بأنه كلما كان العلم به حجة حال الانفتاح كان الظن به حجة حال الانسداد.

٣ - وأما الدليل على اختصاص حجية الظن بالطريق فقط: فهو أحد وجهين: أما الوجه الأول: فحاصله: إن هنا علمين أحدهما: يتعلق بالأحكام الواقعية. وثانيهما: يتعلق بالطرق المنصوبة إليها يعني: كما أننا نعلم بأحكام فرعية فعلية، فكذلك نعلم بنصب الشارع طرقاً إليها؛ بحيث صار تكليفنا الفعلي العمل بمؤديات تلك الطرق، فهذا الوجه يرجع إلى أمرين:

الأول: العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول إلى الواقعات وانسداد باب العلم والعلمي بها يقتضي التنزل من العلم إلى الظن بها.

الثاني: أن التكليف الواقعية بعد نصب الطرق إليها مصروفة إلى مؤديات الطرق، ولازم هذين الأمرين: هو حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع، فيجب العمل بالظن بالطريق.

٤ - أما الجواب عن هذا الوجه: فلأن العلم الإجمالي بنصب الطرق الخاصة غير ثابت؛ لإمكان إيكال الشارع إلى العقلاء، وهم يعملون بالظن عند فقدان القطع، من دون فرق في ذلك بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع. هذا أولاً.

وثانياً: أنه بعد تسليم العلم بنصب الطرق يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق إلى هذا الزمان، فلا معنى لرعاية تلك الطرق حتى يقال بتعيينها بالظن.

وثالثاً: لو سلمنا نصب الطرق وبقائها إلى زماننا هذا، ولزوم رعايتها لا نسلم لزوم رعايتها مطلقاً حتى مظنون الاعتبار منها؛ لإمكان وجود ما هو متيقن الاعتبار فيها كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، فتجب مراعاة متيقن الاعتبار، فلا تصل التوبة إلى مظنون الاعتبار.

ورابعاً: أن مقتضى العلم الإجمالي بعد تسليم ما ذكر هو الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بنصب الطرق، فيؤخذ بكل ما يحتمل أن يكون طريقاً من مظنون الطريقة ومشكوكها وموهومها.

وعليه: فلا تصل النوبة إلى تعيين الطرق بالظن حتى يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع. هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الجواب عن الوجه الأول. وهو يتضمن أربعة ردود كما عرفت.

أما الوجه الثاني من الجواب عن هذا الوجه فحاصله: أنه لو سُلم أن مقتضى دليل القائل باختصاص نتيجة الانسداد حجية الظن بالطريق؛ لكن لا نسلم حجية خصوص الظن بالطريق لا حجية الظن بالواقع؛ بل حجية مطلق الظن:

١ - الظن بالطريق. ٢ - الظن بالواقع. ٣ - الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معتبر، من دون قيام ما هو مظنون الطريقة عليه.

٥ - أما الوجه الثاني على اختصاص حجية الظن بالطريق فحاصله:

أولاً: العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية، وأنها لم تسقط حال الانسداد. وثانياً: أن همّ العقل هو فراغ ذمة العبد عن التكليف، من دون فرق بين حال الانفتاح والانسداد.

وثالثاً: أن نصب الشارع الطريق إلى الواقع يستلزم القطع بحكم العقل بفراغ ذمة المكلف إذا عمل على طبق الطريق، ولازم ما ذكر: أن الظن بالطريق المنصوب حال الانسداد كالعلم به حال الانفتاح، فكما يحصل العلم بالفراغ بالعمل بالعلم حال الانفتاح فكذلك يحصل الظن بالفراغ بالعمل بالظن حال الانسداد، فالنتيجة هي: حصر فراغ الذمة في الظن بالطريق بعد فرض نصبه طريقاً إلى الواقع.

٦ - أما الجواب عن الوجه الثاني: فبوجوه ثلاثة:

الأول: أن الحاكم بتفريغ الذمة في باب الإطاعة هو العقل لا الشرع، ولا فرق في حكم العقل بين الإتيان بالواقع حقيقة عند الانفتاح أو تعبداً حال الانسداد، فإن العقل كما يستقل بأن الإتيان بالمكلف به الواقعي بما هو مفرغ للذمة حال الانفتاح، فكذلك يستقل بأن الإتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي مفرغ للذمة.

الثاني: أنه لو سلمنا أن للشارع في باب الإطاعة حكماً مولوياً؛ ولكن حكمه بتفريغ الذمة عند الإتيان بمؤدى الطريق المنصوب لو كان مما يستلزم الحكم بتفريغ لكان الإتيان

بالواقع مما يستلزم حكم العقل بتفريغ الذمة بطريق أولى؛ لكون الواقع أصلاً ومؤدى الطريق بدلاً عنه ومنزلاً منزلته.

الثالث: أنه لو سلمنا أن الواقع وإن كان مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع؛ إلا إن مقتضى ذلك: أن يكون كلاً من الظن بأنه مؤدى طريق معتبر إجمالاً والظن بالطريق حجة؛ لا خصوص الظن بالطريق.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - عدم تمامية مقدمات الانسداد.

٢ - على فرض تماميتها: تكون نتيجتها حجية كل من الظن بالواقع والظن بالطريق معاً.

فهرس الجزء الرابع

٥	مقدمة المؤلف
٧	المقصد السادس
٩	في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً
١١	توضيح كون بحث القطع أشبه بمسائل علم الكلام
١٢	عدول صاحب الكفاية عما في رسائل الشيخ الأنصاري
١٥	في حجية القطع وطريقته إلى الواقع
١٦	الأمر الأول: وجوب العمل على وفق القطع
١٦	عدم إطلاق الحجة بالمعنى الأصولي على القطع
١٨	في امتناع جعل حجية القطع
٢٠	مراتب الحكم وترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي
٢٢	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٢٤	الأمر الثاني: أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة
٢٤	في التجري والانقياد والفرق بينهما
٣٨	دلالة الآيات والروايات على استحقاق المتجزي للعقاب
٤٢	كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين والرد عليه
٤٣	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٤٦	الأمر الثالث: أقسام القطع
٤٧	القطع الموضوعي وأقسامه الأربعة والفرق بين هذه الأقسام
٤٩	عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي مطلقاً
٥٥	في جداول أقسام القطع
٦١	قيام الأمارات المعتبرة مقام القطع الطريقي المحض لا إشكال فيه

- ٦٩ عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي
- ٧٩ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٨٣ الأمر الرابع: أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده
- ٨٩ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٩١ الأمر الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية
- ٩٦ جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
- ١٠٠ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٠٢ الأمر السادس: في قطع القطاع
- ١٠٥ في القطع الحاصل من المقدمات العقلية
- ١٠٩ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١١٠ الأمر السابع في العلم الإجمالي
- ١١٦ اقتضاء العلم الإجمالي للحجية
- ١٢٠ في الامتثال الإجمالي
- ١٢٦ أجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار
- ١٢٧ في الامتثال الظني التفصيلي
- ١٣٠ في عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجية ذاتاً
- ١٣٢ في إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية
- ١٣٧ في محاذير التعبد بالأمانة الغير العلمية
- ١٤٠ جواب المصنف على تلك المحاذير
- ١٤٥ دفع محذور اجتماع الحكمين
- ١٥٧ مقتضى الأصل فيما شك في اعتباره
- ١٦٣ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٧١ في حجية الظواهر
- ١٧٣ التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره
- ١٨٠ جواب المصنف عن أدلة الأخباريين عدم حجية ظواهر الكتاب
- ١٨٧ في العلم الإجمالي بوقوع التحريف

- ١٩٢ في اختلاف القراءات
- ١٩٧ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢٠٣ في حجية قول اللغوي
- ٢٠٦ الاستدلال على حجية قول اللغوي بوجه
- ٢١٠ الفرق بين الحكمة والعلّة
- ٢١٢ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢١٥ في الإجماع المنقول بخبر الواحد
- ٢١٦ في ملاك حجية الإجماع
- ٢٢٠ في اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع
- ٢٢٣ في حجية الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم
- ٢٣٤ في تنبيهات مبحث الإجماع المنقول
- ٢٣٩ في نقل التواتر بخبر الواحد
- ٢٤٢ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢٤٧ في الشهرة الفتوائية
- ٢٥٣ جواب المصنف عما استدل به على حجية الشهرة
- ٢٥٥ في حجية خبر الواحد
- ٢٥٧ إشكال المصنف على من جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة
- ٢٦١ الاستدلال بالآيات والروايات على عدم حجية خبر الواحد
- ٢٦٤ جواب المصنف عن الاستدلال بالروايات
- ٢٦٨ جواب المصنف عن دعوى الإجماع على عدم حجية خبر الواحد
- ٢٧٣ في الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد
- ٢٧٥ تقريب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد من طريق مفهوم الشرط
- ٢٨٠ الإشكال على عدم شمول الآية للروايات مع الوساطة
- ٢٨٦ دفع الإشكال
- ٢٩٠ خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢٩٢ تقريب الاستدلال بآية نفر على حجية خبر الواحد

٣٠٢	الإشكال على الاستدلال بآية النفر
٣٠٣	تقريب الاستدلال بآية الكتمان على حجية خبر الواحد
٣٠٥	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٠٦	الاستدلال بآية السؤال على حجية خبر الواحد
٣٠٩	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣١١	تقريب الاستدلال بآية الإذن على حجية خبر الواحد
٣١٦	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣١٩	في الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد
٣٢٢	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٢٥	في الإجماع على حجية خبر الواحد
٣٢٨	في الإجماع العملي على حجية خبر الواحد
٣٣١	جواب المصنف على الآيات الناهية
٣٣٩	في الوجوه العقلية على حجية خبر الواحد
٣٣٩	الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار
٣٤٥	الوجه الثاني: ما ذكره في الوافية
٣٤٩	الوجه الثالث: ما أفاده بعض المحققين
٣٥٤	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٥٧	في الوجوه العقلية على حجية مطلق الظن
٣٦٨	الوجه الثاني
٣٧٠	الوجه الثالث
٣٧١	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٣٧٣	في دليل الانسداد والجواب عنه
٣٧٨	الكلام في المقدمة الثالثة
٣٨٢	الكلام في المقدمة الرابعة
٣٨٧	لامانع من الرجوع إلى الأصول المثبتة
٤٠١	خلاصة البحث مع رأي المصنف

٤٠٧	حول الظن بالطريق والظن بالواقع
٤٠٧	الأقوال في المسألة ثلاثة
٤٠٧	مختار المصنف هو حجية الظن بالواقع والطريق معاً
٤١٦	منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان
٤٣٣	رد المصنف له بكلام طويل
٤٣٨	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٤٤٣	الفهرس