الوسائل

إلى

غوامض الرسائل

لأستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

تأليف

سماحة الأستاذ

السيد رسول الموسوي الطهراني

الجزء السادس

الوسائل إلى غوامض الرسائل

الظن (٥)

الوسائل

إلى

غوامض الرسائل

لأستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

شبكة الفكر
alfeker.net

تأليف

سماحة الأستاذ

السيد رسول الموسوي الطهراني

الجزء السادس

فرائد الأُصول لأُستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري ـ متن.
الوسائل إلى غوامض الرسائل، الموسوي الطهراني، السيّد رسول ـ شرح.
تأليف السيّد رسول الموسوي الطهراني، تحقيق وتنظيم مجيد الجعفري.
قم، محلاتي، ١٤٣٧ هـ ق = ١٣٩٤ هـ ش.
شابك الدورة: 978 - 964 - 7455 - 68 - 8
شابك ج/٦ 978 - 964 - 7455 - 77 - 5
١ ـ نقد وتفسير فرائد الأُصول، مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري.
٢ ـ أُصول فقه الشيعة قرن ١٣ ق.
١٣٩٤ ٤٠٢٨ ف ٨ الف / BP ١٥٩ ٢٩٧/٣١٢
٣٩٨٥٤٢٨٨

▣ اسم الكتاب: الوسائل إلى غوامض الرسائل / ٦
▣ تأليف: السيد رسول الموسوي الطهراني
▣ تحقيق وتنظيم: الشيخ مجيد الجعفري
▣ تنضيد الحروف والإخراج الفني: السيد محمد الإمام
▣ الناشر: محلاتي
▣ الطبعة: الأُولى ١٤٣٧ ق
▣ الفلم والألواح الحسّاسة: تيزهوش
▣ المطبعة: الوفاء
▣ الكمّيّة: ٢٠٠٠ نسخة
▣ السعر: ١٥٠,٠٠٠ ريال

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ
فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة : ١٢٢

المقصد الثاني

في الظن (٥)

● أدلة حجية مطلق الظن (١)

فلنشرع في الأدلّة التي أقاموها على حجّية الظن من غير خصوصيّةٍ للخبر [١]

تحرير موضوع البحث

[١] اعلم أنّ المصنّف ﷺ لمّا فرغ من الكلام في حجية بعض الظنون الخاصة، كالإجماع المنقول[١]، والشهرة الفتوائية[٢]، وخبر الواحد[٣]، شرع من هنا في البحث عن حجية الظن المطلق.

والمراد من «الظن المطلق» ـ كما في المتن ـ هو الظن الذي لم يقم الدليل على حجيته بالخصوص، بل يعمل به بما هو ظن.

فمثلاً إذا دلّت آية النبأ على حجية خبر الواحد فإنّما تُثبت الحجية للظن الحاصل من هذا الطريق بالخصوص، وأمّا مثل دليل الانسداد فإذا دلّ على حجية خبر الواحد فإنّما يدلّ عليها على أحد الوجهين:

١ ـ إمّا بدلالته على حجية جميع ظنون المجتهد على الإطلاق، فيشمل الظن الخبري أيضاً (ويسمّى تقرير الحكومة).

---

(١) انظر الجزء الثالث: ١٣ ـ ٣٩٥؛ وفرائد الأُصول ١: ١٧٩ ـ ٢٢٩.

(٢) انظر الجزء الثالث: ٤٠١ ـ ٤٤١؛ وفرائد الأُصول ١: ٢٣١ ـ ٢٣٥.

(٣) انظر نفس المصدر: ٤٤٧ ـ ٥٨٥؛ وفرائد الأُصول ١: ٢٣٧ ـ ٣٦٦. والجزءان: الرابع والخامس من هذا الشرح أيضاً مختصان بهذا البحث.

يقتضيها نفس الدليل [١]، وإن اقتضاها أمرٌ آخر [٢]، .....

---

٢ ـ وإمّا بدلالته على حجية الظن في الجملة، فيكون القدر المتيقّن منه هو الظن الخبري (ويسمّى تقرير الكشف).

وعلى كلا الوجهين ليس مدلول دليل الانسداد إلّا حجية «الظن المطلق»، ولا يدلّ على حجية خبر الواحد ولا غيره بالخصوص.

وبما ذكرنا يمكن الجواب عن أنّ هذا البحث هل هو من تتمّة البحث السابق في حجية الظن الخبري، أم لا، بل أحدهما في عرض الآخر؟

فهو يبتني على اختيار أحد التقريرين، وسيأتي مزيد التوضيح عن قريب.

[١] الضمير المؤنث هنا وفي مابعده يعود إلى «خصوصية»، والمقصود أنّ الأدلة الأربعة الآتية تدلّ على حجية الظنون بأجمعها، ومنها الظن الخبري لكن من دون خصوصية له بينها، كما هو مقتضى الحكومة والالتزام بإطلاق نتيجة مقدمات الانسداد، كما في التعليقة التالية.

[٢] اعلم أنّ القوم اختلفوا في أنّ هذه الأدلة على إثبات حجية مطلق الظن، هل تكشف عن حجيته عند الشرع أم يثبت بها مجرد حكم العقل بحجيتها؟ ويتمثّل من هذا الاختلاف مبنيان يُسمّى الأول: «الكشف»، والثاني: «الحكومة»[١].

والثمرة من بينهما هي أنّه بناءً على «تقرير الكشف» نجد دليلاً لُبّياً[٢] قائماً على

---

(١) يأتي البحث عنهما مفصلاً في التنبيه الثاني، انظر الصفحة ٥٧٣ وما بعدها.

(٢) لا يخفى أنّ كاشف الحجية في كلا المبنيين هو العقل، وأنّ منشأ الفرق بينهما هو المكشوف؛ فإنّه على الأول هو الحجية شرعاً، وعلى الثاني هو الحجية عقلاً لا شرعاً.

←

وهو كون الخبر مطلقاً[١] .....

مطلوبٍ شرعي، وظاهرُ أنّ الدليل اللبّي مهمل لا يُثبِت إلا القدرَ المتيقن من المطلوب.

في حين أنّه بناءً على «تقرير الحكومة» فهناك دليل عقلي ومدّعى عقلي ولا تطرُّقَ للإهمال والإجمال في حكم العقل.

وبالتالي نجد الدليل على حجية مطلق الظن، لا يثبت ـ بناءً على الكشف ـ إلا خصوص خبر الواحد، فإنّه القدر المتيقن من أسباب الظن بالحكم الشرعي[١]. لكن هذا لا يوجب عدّ هذا الدليل من أدلة حجية الظن الخاص، لأنّ الخصوصية في هذا الظن نشأت عن «أمر آخر»، وهو كون الخبر هو القدر المتيقّن ممّا يدلّ عليه الدليل، فهذا هو المراد بقوله ﷺ: «وإن اقتضاها أمرٌ آخر ...».

[١] إشارة إلى كون حجية الخبر لا فرق فيها من حيث صفات الراوي كالعدالة والوثاقة مثلاً، فإنّه قد يكون القدر المتيقن جميع الأخبار الموجودة في المصادر الحديثية، كما يمكن أن يكون المتيقن خصوص الأخبار الصحيحة الموثوق بها.

أقول: هذا لا ينافي ما ثبت في محلّه من اعتبار العدالة والوثاقة في الراوي المخبر عن الأحكام، إذ المفروض فعلاً حجية الخبر من ناحية الانسداد الخالي عن اعتبار العدالة والوثاقة، بخلاف فرض حجيته بالأدلة الأربعة المتقدّمة المشتملة على اعتبارهما عقلاً وشرعاً.

← والعقل إذا تصدّى لكشف حكم الشرع فحيث إنّه لا لسان له (!) وليس حكمه بلفظ صريح فيتطرّق في مدلوله الإهمال والإجمال، انظر الصفحة ٥٩٣.

(١) نعم، لو لم يكن هناك قدر متيقن ثبت التعميم حذراً من الترجيح بلا مرجّح، كما يأتي مفصلاً في التنبيه الثاني، انظر فرائد الأُصول ١: ٤٧١.

أو خصوص قسمٍ منه متيقَّن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنّه لا يثبت إلّا الظن في الجملة[١] .....

---

[١] هذا قيد لقوله: «اقتضاها دليل آخر»، وهو إشارة إلى مبنى الكشف، ولتوضيح هذا القيد والمقيّد لابد من نقل كلام بعض تلامذة المصنف ﷺ، قال: «قوله: «وإن اقتضاها أمر آخر...»، أقول: إنّ هذا مبنيٌّ على كون نتيجة دليل الانسداد مُهملة، فإنّه يثبت حينئذٍ حجية خصوص الخبر مطلقاً من باب القدر المتيقّن ـ كما عن صاحب المعالم[١] ـ، أو الخبر الموثوق به. وكيف كان فحجية الخبر حينئذٍ بخصوصه يثبت، لكن لا من نفس دليل الانسداد، بل من باب القدر المتيقّن»[٢].

ثم لا يخفى أنّ القدر المتيقن لا ينحصر في ما ذكرناه، بل له مصاديق أُخر، لأنّا بعد الكشف عن حجية الظن شرعاً إذا شككنا في أنّ المعتبر من الظن، هل هو خصوص الظن الحاصل من الأسباب المتعارفة غير المنهيّة كخبر الرجل الغير العادل مثلاً أو يشمل غيرها كالقياس وخبر الطفل الصغير؟ وأنّه هل هو في خصوص المسائل غير المهمة كالطهارة والنجاسة، أو يشمل المهم منها أيضاً كالفروج والدماء؟ وأنّه هل هو خصوص القوي منه، أو يشمل الضعيف منه أيضاً؟[٣] فلابد من الأخذ بالقدر المتيقن منها في الجميع: كالظن القوي الحاصل من طرق متعارفة في مسألة غير مهمّة، وإليه يشير المصنف ﷺ بقوله في التنبيه

---

(١) فإنّه ﷺ أورد دليل الانسداد في عداد أدلّة حجية خبر الواحد، انظر المعالم: ١٩٢.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢١٣.

(٣) يأتي مزيد التوضيح فيها في التنبيه الثاني، انظر الصفحة ٥٦٤.

ولا يثبته كليّةً[١]، وهي أربعة[٢]:

الثاني: «لا يثبت إلّا وجوب العمل بالظن في الجملة، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن»(١). وقد لخّصها المحقق الخراساني ﷺ في مطاوي كلامه قائلاً: «فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً: سبباً وموردا ومرتبةً لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل»(٢).

[١] إشارة إلى الحكومة والقول بإطلاق النتيجة.

أقول: إنّ الكشف والحكومة سيوضحهما المصنف ﷺ صريحاً في التنبيه الثاني(٣)، وأمّا هنا فذكره بنحو الكناية والإشارة بالتقريب المذكور، وعلى كل حال فاللازم هو التوجه إلى خصوصية كل منهما، وهي أنّ النتيجة بناءً على الحكومة كلية وبناءً على الكشف مهملة لابد من الأخذ بالقدر المتيقن منها.

الأدلة على حجية مطلق الظن

[٢] اعلم أنّ الأدلة على حجية مطلق الظن أربعة، اثنان منها منسوبان إلى العلامة ـ رفع الله مقامه ـ في كتابه نهاية الوصول(٤)، أحدهما: قياس اقتراني،

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٤٦٥، وانظر الصفحة ٥٩١.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٢٢.

(٣) انظر الصفحة ٥٩٢ ـ ٥٩٨، وفرائد الأُصول ١: ٤٦٥ و٤٦٦.

(٤) انظر نهاية الوصول ٣: ٤٠٥؛ وقد جمعهما في عنوان واحد، لكنه أقامهما على حجية الظن الخبري.

ويبتني على لزوم دفع الضرر المظنون. وثانيهما: قياس الخَلف، ويبتني على قبح ترجيح المرجوح. والثالث منسوب[١] إلى السيد علي الطباطبائي ﷺ صاحب الرياض، وهو مركب من قاعدتين: إحداهما: اقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية، والأُخرى: قاعدة التبعيض في الاحتياط. والرابع منسوب إلى صاحب القوانين ﷺ[٢] وهو المعروف بدليل الانسداد، المركب من مقدمات أربع، فانتظر توضيح كل منها مفصلاً وافياً إن شاء الله.

ثم اعلم أنّ كل مَن أورد هذه الأدلة في كتابه ـ من المتقدّمين ـ إنّما ذكرها في عداد أدلة حجية الظن الخبري، فإنّ هذه الأدلة ـ كما عرفت ـ قابلة لإثبات الظن الخبري، لكنه بشرط البناء على الكشف دون الحكومة، وهذا ما غفل عنه جميع المتقدمين.

وأوّل من تفطّنه ـ في ما نعلم ـ هو المحقق المدقق القمي ﷺ، حيث ادّعى أنّ هذه الأدلة أدلة على حجية فهم المجتهد من الأخبار.

قال ﷺ بعد ذكر الآيات والروايات الدالة على حجية خبر الواحد: «إنّ ما تقدم من الأدلة إنّما يدلّ على حجية المراد بخبر الواحد[٣]... وأما حجية ما يُفهم من لفظ

---

(١) نسبه إليه المصنف ﷺ في مجلس الدرس، كما يأتي في الصفحة ١١١.

(٢) انظر القوانين المحكمة ١: ٤٤٧، و٢: ١٠٢ و٢٦٥ و٢٦٦؛ ومن الطبعة الجديدة ٢: ٤٢٠، و٤: ٢٣٨، ٥٥٩.

(٣) أي: بالنسبة إلى المقصود بالإفهام، والمخاطب الفعلي للخبر، الذي لا يشكّ في كون المعنى الفلاني مراد المتكلم.

الخبر، والظن الحاصل من جهة دلالته، وأنّ هذا المظنون هو المراد أو غيره؟[١] ... فهو يحتاج إلى دليل آخر ... يدلّ على حجية مطلق الظن ...»[٢].

ثم قال ﷺ: «والأدلة على ذلك[٣] من وجوه ...»[٤]، ثم عدّ منها دليل الانسداد ودليل قبح ترجيح المرجوح ودليل لزوم دفع الضرر المظنون، ثم قال بعد بحث طويل جداً: «فمن جميع ما ذكرنا ثبتت حجية خبر الواحد»[٥].

وانتظر مزيد البيان عند الكلام على الدليل الرابع[٦].

---

(١) أي: بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فإنه حيث يحتمل وجود قرائن في حال تكلم المخبر وقد فاتته لغيبته في حال صدور الخبر، فلا يقطع بكون هذا المعنى مراداً للمتكلم، حتى يشكّ ثانياً في حجية ذلك المراد.

(٢) القوانين المحكمة ١: ٤٣٩ (الطبعة الجديدة ٢: ٤٢٠).

(٣) أي: على حجية مطلق الظن، مقدّمةً لإثبات حجية الظن الخبري.

(٤) المصدر السابق.

(٥) القوانين المحكمة ١: ٤٥٢ (الطبعة الجديدة ٢: ٤٤٩)، ومنه يظهر أنّ بناءه ﷺ على الكشف، كما نسبه إليه المحقق النائيني ﷺ (انظر فوائد الأُصول ٣: ٧١).

(٦) انظر الصفحة ١١٩ وما بعدها.

الدليل الأول

لزوم دفع الضرر المظنون

الأوّل :

أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبيّ أو التحريميّ مظنّةً للضرر [١]، ودفع الضرر المظنون لازمٌ.

تقريب الاستدلال

[١] شروع في تقريب الدليل الأول من الأدلة الأربعة على حجية مطلق الظن، وقد عرفت أنه منسوب إلى العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ[١] وقد ذكره قبله الشيخ الطوسي ﵀ في العدّة[٢].

وعلى كل حال، فهذه هي صغرى الدليل العقلي للعلامة، وأمّا كبراه فهي قوله: «دفع الضرر المظنون لازم». ولا يخفى أنّ نتيجتهما وجوب متابعة الظن المتعلق بالحكم الشرعي، ولا نعني من حجية الظن المطلق إلّا هذا. ولتوضيحه نفياً وإثباتاً راجع تقريرات بحث المحقق النائيني ﵀[٣].

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣: ٤٠٥؛ وتهذيب الوصول: ٢٣٠.

(٢) انظر العدّة ١: ١٠٧؛ وكذا المحصول (للفخر الرازي) ٤: ٣٨٨، و٥: ٩٨؛ وكذا معارج الأُصول: ٤٣؛ والقوانين المحكمة ١: ٤٤٧ (الطبعة الجديدة ٢: ٤٣٦)؛ وهداية المسترشدين ٣: ٤٣٢، وغيرها، لكن إنّما أورده من أورده لإثبات الظن الخبري لا مطلق الظن، نعم أورده في القوانين ٢: ٢٦٥ و٢٦٦ [٤: ٢٣٨ و٥٥٩] لإثبات مطلق الظن.

(٣) انظر فوائد الأُصول ٣: ٢١٤.

أمّا الصغرى [١]؛ فلأنّ الظن بالوجوب ظنٌّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظن بالحرمة ظنٌّ باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأنّ الظن بالوجوب ظنٌّ بوجود المفسدة في الترك [٢]، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل، بناءً على قول «العدليّة» بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وقد جعل في النهاية كلاًّ من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.

---

[١] شروع في تقريب الصغرى وإثبات التلازم بين الظن بالوجوب والحرمة وبين الظن باستحقاق العقاب على ترك الأوّل وفعل الثاني.

[٢] إشارة إلى تقريب الصغرى ببيانٍ آخر، والفرق بينهما هو أنّ الأول قد سلّمه كل من العدلية والأشاعرة بخلاف الثاني، فإنّه سلّمه خصوص العدلية، ولذا قيّده ﷺ بقوله: «بناءً على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد...».

أقول: العدلية[١] تشمل الإمامية[٢].....

---

(١) العدلية: كل من قال بالتحسين والتقبيح العقليين واستحالة القبيح على الله سبحانه ووجوب اللطف عليه، من مذاهب الإسلام، كالإمامية والزيدية والمعتزلة، ويقابلهم الأشاعرة، انظر على سبيل المثال: الملل والنحل ١: ٤٠.

(٢) قال الشهرستاني: «هم القائلون بإمامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله» (الملل والنحل ١: ١٦١)، لكنه خلط بين «الشيعة» و «الإمامية»، و«الإمامية» تطلق على الشيعة الاثنا عشرية كما صرّح به معظم علمائهم، وأهل البيت أدري بما فيه، انظر على سبيل المثال: الروضة البهية ٢: ١٤٧. وقال الفاضل المقداد: «لا كلام في أن «الإمامية» يراد بهم «الاثنا عشرية»؛ لوقوع الاتفاق على أنّ هذا الاسم لا يطلق إلّا على من اعتقد إمامة الاثني عشر»، انظر التنقيح الرائع ٢: ٣١٦).

وأُجيب عنه بوجوه[١]:

والمعتزلة[١] قبال الأشاعرة[٢] الذين خالفوهم في بعض المسائل الكلامية كإنكارهم للتحسين والتقبيح العقليّين، وكإنكارهم نشوء الأحكام عن المصالح والمفاسد الواقعية النفس الأمرية.

وعلى كل حال، إنّ الصغرى الثانية والاستدلال بها مبني على كون المفسدة ضرراًكالعقوبة، مع أنّها مجرد منقصة، وليس بضرر على كل حال، كما صرّح به المحقق الخراساني ﷺ[٣].

الجواب عن الاستدلال بوجوه سبعة

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ قد ذكر أجوبة ثلاثة عن هذا الدليل، وردّها واحداً بعد واحد، ثمّ ذكر ما هو الأولى عنده في الجواب: من منع الصغرى، وهذا ينحلّ إلى قضيّتين: «منع الملازمة بين ظن المجتهد بالحكم وظنّه بالعقاب على مخالفته»، و «منع الملازمة بين ظنّه بالحكم وظنّه بالمفسدة في مخالفته على مذهب العدلية».

---

(١) قال الإيجي: «[هم] أصحاب «واصل بن عطاء الغزال»، اعتزل عن مجلس الحسن البصري، وأخذ يقرّر أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنّا...» انظر المواقف ٣: ٦٥٢. ومن هذه الفرقة الزمخشري صاحب الكشاف، انظر سير أعلام النبلاء ٢٠: ١٥١.

(٢) قال الشهرستاني: «[هم] أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري...» انظر الملل والنحل ١: ٩٣. ومن هذه الفرقة الفخر الرازي صاحب التفسير، كما صرّح به الصفدي في الوافي بالوفيات ٤: ٢٤٨.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٣٠٩، وسيأتي نقل كلامه في الصفحة ٦٧.

أحدها: ما عن الحاجبي، وتبعه غيره، من منع الكبرى[١]، .....

ثم ذكر جواباً آخر راجعاً إلى منع الكبرى(١) وضعّفه أيضاً، ثم بيّن ما هو الأولى في منع الكبرى، ثم كرّ على أصل الاستدلال بكون دليله أخص من المدعى. إذن فعدد الأجوبة يزيد على السبعة(٢)، ولكن الصحيح منها عند المصنف ﷺ هي:

الجواب الثاني، بناءً على رجوعه إلى منع الصغرى.

القضية الأولى من الجواب الرابع ـ أي منع الصغرى بتقريبها الأول ـ.

الجواب السادس ـ أي ما هو الأولى في منع الكبرى ـ.

الجواب السابع ـ أي ادعاء كون الدليل أخص من المدعى ـ.

الجواب الأول: عدم وجوب دفع الضرر المظنون

[١] شروع في تقريب الجواب الأول المنسوب إلى الحاجبي(٣) ومن تبعه(٤)، وملخصه: أولاً ذاك الاستدلال مبني على تمامية قاعدة «التحسين والتقبيح العقليّين»(٥)، وتسليمِ إمكان صدور الحكم مستقلاً من ناحية العقل بوجوب دفع

---

(١) أو منع الصغرى على الخلاف في تبيين المراد. انظر الصفحة ٦٨ و٧٣ و٧٤ و٨٢.

(٢) إنّما قلنا يزيد على السبعة؛ لما في بعض النسخ من زيادة جواب ثامن، انظر الصفحة ٨٦.

(٣) انظر شرح مختصر الأُصول: ١٦٣؛ وغاية الوصول وإيضاح السبل ١: ٤٥٠، في الجواب عن الاستدلال به في العمل بالظن الخبري.

(٤) كالعضدي، شارح المختصر، انظر شرح مختصر الأُصول: ١٦٣.

(٥) المراد من قاعدة «التحسين والتقبيح العقليين» أنّ الأفعال تتصف في نفسها بالحسن أو القبح ولا حاجة في ذلك إلى جعل الشارع وبيانه، وهذه القاعدة مسلّمة عند المعتزلة ←

وأنّ دفع الضرر المظنون [١] إذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليّين احتياطٌ مستحسن، لا واجب.

الضرر المظنون، مع أنّا ـ تبعاً للأشاعرة ـ لا نقول به بل نقول: الحسَن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه الشارع[١]. وثانياً على فرض تماميتها وتسليمها يعدّ ذاك الحكم منه[٢] حكماً أخلاقياً استحسانياً، كحُسن المعاشرة مع الناس مثلاً، لا وجوبياً إلزامياً، كحُسن المعاشرة مع الوالدين مثلاً.

والحاصل: أنّ الحاجبي قد ابتلى بأمرين باطلين، أحدهما: إنكاره لأصل التحسين والتقبيح رأساً، وثانيهما: إنكار كونهما إلزاميَّين على فرض تسليم أصلهما، وكل منهما ـ كما سيصرّح به المصنف ﷺ ـ مكابرة محضة جداً وإنكار للحقيقة حقيقةً.

[١] هذه الجملة عطف تفسيري لمنع الكبرى.

← والإمامية: الأُصوليين والأخباريين جميعاً، في قبال الأشاعرة المعتقدين بأنّ الحَسَن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع، والأفعال لا تتصف بالحسن أو القبح إلا بعد تعلق الأمر والنهي بها.

نعم، اعتقد الأخباريون أنّ الأفعال وإن كانت تتصف في نفسها بالحسن أو القبح إلا أنّ العقل لا يُدرك ذلك إلا بعد بيان الشارع، وأنت خبير بأنّ هذا الاعتقاد لا يخرجهم عن مسلك العدلية. وراجع لمزيد التوضيح: كشف المراد: ٣٠٢ و٣٠٣؛ والقوانين المحكمة ٣: ٨ ـ ١٤؛ والفوائد الحائرية: ٣٦٣ ـ ٣٧٤؛ وأُصول الفقه (للشيخ المظفر) ١: ٢٦٨ ـ ٢٩٢.

(١) انظر شرح مختصر الأُصول: ٦٩ وما بعدها.

(٢) أي من العقل.

وهو فاسدٌ[١]؛ لأنّ الحكم المذكور حكمٌ إلزاميٌّ أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أُمورهم[٢] وذمّ من خالفه[٣]؛ ولذا استدلّ به المتكلّمون[٤] .....

الرد على الجواب الأول من جهتين

[١] شروع في تقريب الرد على الحاجبي، ويتمثّل في أمرين: الأول: إثبات ما أنكره الحاجبي من كون الحكم بدفع الضرر إلزامياً، والثاني: دفع ما توهّمه من ابتناء هذا الحكم على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين.

الجهة الأُولى: كون الحكم بدفع الضرر إلزامياً

[٢] هذا هو الرد الأول على الحاجبي، والذي يعدّ برهاناً على صحة كبرى قياس العلامة ﷺ، أي دليلاً على إثبات لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً، بتقريب: أنّ العقلاء اتفقوا على التحرز من الضرر المظنون أبداً، ويذمّون من تعرّض للضرر من غير وجود مصلحة أقوى.

[٣] عطف على الالتزام أي أطبق العقلاء على ذمّه.

[٤] الضمير المجرور يعود إلى وجوب دفع الضرر المظنون والمحتمل. والمقصود أنّ الشاهد على تمامية الكبرى المذكورة ابتناء بعض المسائل الكلامية عليها؛ فإنّ المتكلمين باستناد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل طرحوا في كتبهم الكلامية مسألتين وجزموا بهما بحيث لولاها لما طرحوهما، إحداهما: مسألة وجوب شكر المنعم، وثانيهما: مسألة وجوب الفحص والنظر

في معجزة مدّعي النبوّة[١].

أمّا الأُولى، فلأنّ وجوب دفع الضرر المظنون بل المحتمل عقلاً هو مبنى وجوب الشكر، ووجوب الشكر هو مبنى وجوب تحصيل المعرفة.

توضيح ذلك: أنّ العاقل إذا توجّه إلى أنّ ما في يده من النعم الظاهرة والباطنة قد صدرت من يد معطٍ حكيم، وبعد ما احتمل الضرر من زوال تلك النعم بسبب ترك شكرها، حكم عقلُه المستقل، بل فطرته الصافية بلزوم شكر ذاك المنعم؛ دفعاً للضرر المحتمل، وحيث إنّ أداء شكره كما هو حقه مترتب على معرفته فيحكم أيضاً بلزوم تحصيل معرفته بقدر طاقته ووسعه، وعليه يتمّ ما ادّعيناه آنفاً من أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل هو مبنى وجوب الشكر، وهو مبنى وجوب تحصيل المعرفة. وبعد ذلك كلّه يثبت ما ادّعاه المصنف ﷺ من بطلان منع الحاجبي للكبرى المذكورة، فافهم، فإنّ هذا البحث سيذكره ثانياً في مبحث البراءة[٢].

أمّا الثانية، فلأنّ الله تبارك وتعالى له حجة بالغة على الناس مع أنّ منع الكبرى المذكورة يقتضي خلاف ذلك.

توضيح ذلك: أنّ العبد الغير الناظر في معجزة مدعي النبوة يخاطَب يوم القيامة بأنّك: لِمَ لم تفحص عنها ولِمَ لم تنظر إليها حتى تعمل بأوامره ونواهيه؟ فعند ذاك

(١) راجع الذخيرة (للشريف المرتضى): ١٦٧ ـ ١٨٥، و٣٢٤؛ وإرشاد الطالبين: ١٠٩ ـ ١١٣، والنافع يوم الحشر: ٢١٧ و٢١٨.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٢٢.

في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى، ولولاه[١] لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجّةٌ؛ ولذا خصّوا النزاع في الحظر والإباحة[٢] .....

لو اعتذر لترك الفحص والنظر بعدم العلم وعدم اليقين بصدق المدعي للنبوة لخوطب ثانياً بأنّك لا عذر لك فيه بعد احتمال صدقه؛ لكفاية ذلك في وجوب الفحص والنظر دفعاً للضرر المحتمل، فيُبْهَتُ حينئذٍ العبد، ولا يخفى أنّه ليس إلّا لأجل تمامية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون، بل والمحتمل، وهو المطلوب(١).

[١] أي لولا حكم العقل بوجوب دفع الضرر لما ثبت وجوب النظر في المعجزة، ولا كان له تبارك وتعالى حجة بالغة على الناس.

[٢] إشارة إلى النزاع المعروف في أنّ الأصل في الأفعال هل هو الحظر إلّا في ما خرج بالدليل أو هو الإباحة إلّا في ما خرج بالدليل؟(٢)

ولا يخفى أنّ هذا النزاع يختص أولاً بالأفعال غير الضرورية وغير المستقلة العقلية، وإلّا ففيها لا نزاع في جوازها كارتعاش اليد المرتعشة(٣) الذي هو أمر

---

(١) لا يذهب عليك أنّ هذا التوضيح قد اختفى على بعض العلماء، فحسبوا أنّا ندّعي وجوب العمل على قول كل مدّعٍ للرسالة تحرّزاً من الضرر، ولم يتنبّهوا بأنّ مقتضى التحرّز هو وجوب الفحص لا وجوب القبول بدون الفحص. (راجع العدّة ١: ١٠٧، وغنية النزوع ١: ٣٦٣).

(٢) راجع فرائد الأُصول ٢: ٩٠ و١٢٢، والعدّة ٢: ٤٧٢ و٤٧٧، والرسائل الأُصولية (للوحيد البهبهاني رحمه الله): ٣٣١ و٣٣٢، والفقه الإسلامي وأدلته ٣: ٥٠١ ـ ٥٨٨.

(٣) مثال للأفعال الضرورية.

في غير المستقلّات العقليّة [١] بما كان مشتملاً على منفعةٍ [٢] وخالياً عن أمارة المفسدة ؛ فإنّ هذا التقييد يكشف عن أنّ ما فيه أمارة المضرّة لا نزاع في قبحه ، بل الأقوى ـ كما صرّح به الشيخ في العدّة في مسألة الإباحة والحظر ، والسيّد في

ضروري لا مجال للنزاع في جوازه وعدم جوازه ، وكأكل الميتة[١] مثلاً للمضطر ، فإنّ العقل قد استقل بجوازه بقدر سد الرمق بلا مجال للنزاع فيه أصلاً .

وثانياً بالأفعال المشتملة على المصلحة الخالية عن المفسدة كأكل التفّاح مثلاً ، وإلّا فاستعمال التتن مثلاً المحتمل فيه المفسدة ، لا نزاع عندهم في قبحه ولزوم اجتنابه ، وليس هذا[٢] إلّا لأجل تمامية قاعدة وجوب دفع الضرر .

وبعبارةٍ أُخرى : إنّه بعد تقيّد محل نزاعهم بما كان مشتملاً على المصلحة وخالياً عن أمارة المفسدة يستفاد من ذلك خروج مثل التتن عن محل النزاع ، وأنّه قبيح بلا نزاع ، ومحظور منه ببركة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، ولذا قال ﷺ : « هذا التقييد يكشف عن أنّ ما فيه أمارة المضرة لا نزاع في قبحه ... » .

[١] هذا قد عبّر بدلَه في مبحث البراءة بـ « الغير الضرورية »[٣] . ولذا نحن مثّلنا آنفاً لكل منهما بمثال .

[٢] هذا ما عبّرنا عنه بما كان مشتملاً على المصلحة ، وعلى كل حال فالمراد من الموصول هو الفعل ، المنطبق على أكل التفّاح مثلاً ، قبال الموصول الآتي المنطبق على استعمال التتن ، فلا تغفل .

---

(١) مثال للمستقلات العقلية ، حسب عبارة المصنف ﷺ .

(٢) أي عدم النزاع .

(٣) فرائد الأُصول ٢ : ٩٠ .

الغنية ـ: وجوب دفع الضرر المحتمل[١]، وببالي أنّه تمسّك في العدّة بعد العقل بقوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقوا... الخ﴾[٢].

---

[١] هذا الترقي والتعبير بالأقوى، معناه أنّ ما فيه أمارة المضرة لا نزاع في قبحه عقلاً، بل أفتى الفقهاء بوجوبه شرعاً، فهو ترقٍّ من حكم العقل إلى حكم الشرع وليس ترقّياً من وجوب دفع الضرر المظنون إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، كما قد يتوهّم. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه ليس في العدّة ولا في الغنية تصريح بوجوبه الشرعي ولا تمسكٌ بالآية الشريفة(١).

[٢] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾(٢)، وقد عرفت أنّه ليس في العدّة ذكر منها. نعم، استدل بها فخر المحقّقين ﷺ على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون(٣) في باب الإجارة.

---

(١) انظر العدّة ١: ١٠٧، و٢: ٤٧٢ و٤٧٧؛ وغنية النزوع ١: ٣٦٣.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) قال العلامة الحلي ﷺ في القواعد: «لو حدث خوفُ منعِ المستأجر من الاستيفاء ... فالأقرب تخيُّر كل من الموجر والمستأجر في الفسخ والإمضاء»، وقال ولده ﷺ في شرحه: «وجه القرب أنّه قد حدث أمر يمنع استيفاء المنافع؛ لأن الاحتراز عن الضرر المظنون واجب.

ويحتمل عدمه؛ لأنه مَلَكَ المنافع ولم يتعذر عقلاً استيفاؤها ولأنّ حكم الإجارة معلوم والخوف مظنون فلا يعارض المعلوم.

والجواب عن الأول أنّ الخوف رافع للقدرة الشرعية، وعن الثاني أنّ وجوب العمل بالظن قطعي حاصل من مقدمتين قطعيين، هما «أنّ المكلف العاقل حصل له ظن بحصول هذا الأمر المخوف» و «كل من حصل له ظن بمخوف وجب عليه اجتنابه»، والأُولى ←

ثمّ إنّ ما ذكره: من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليّين، غيرُ ظاهر [١]؛

الجهة الثانية: منع ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين

[١] هذا هو الرد الثاني على الحاجبي، والذي يعدّ جدلاً حاسماً لمادة الإشكال(١)، وملخصه: أنّ الحاجبي قد بنى القولَ بوجوب دفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، والحال أنّا لا نحتاج في جدال الأشعري إلى التحسين والتقبيح العقليّين. فإنّ الحكم ثابت ولو بالاستناد إلى الأدلة النقلية من الكتاب والسنّة.

بل نقول: إنّ الفرار من الضرر المحتمل أمر فطري جبلّي لا ربط له بقاعدة التحسين والتقبيح العقليّين، ولذا قال المحقق الخراساني ﷺ: «لاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح؛ لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون، بل المحتمل بما هو كذلك ... ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح ...»(٢).

وقال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «ويشهد بذلك ملاحظة حال الحيوانات؛ حيث إنّ الفرار عن الضرر مقطوعِه ومظنونه مركوز في أذهانها أيضاً، والعقل غير

← وجدانية والثانية إجماعية ولقوله تعالى «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» ...» انظر إيضاح الفوائد ٢: ٢٥٥ و٢٥٦.

(١) إنّما قلنا إنّه جدلي، لما يستدرك ﷺ عنه في الصفحة ٣١.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٠٨؛ وانظر درر الفوائد: ١٢٧.

لأنّ تحريم تعريض النفس للمهالك والمضارّ الدنيويّة والأُخرويّة ممّا دلّ عليه الكتاب والسنّة، مثل التعليل في آية النبأ[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقوا بِأيْدِيكُمْ إلى التَهْلُكَةِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَنْ أمْرِهِ أنْ تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ أوْ يُصيبَهُمْ عَذابٌ أليمٌ﴾ بناءً على أنّ المراد العذاب والفتنة الدنيويّان، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقوا فِتْنَةً لا تُصيبَنَّ الَّذينَ ظَلَموا مِنْكُمْ خاصَّةً﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿أفَأمِنَ الَّذينَ مَكَروا السَّيِّئاتِ﴾، إلى غير ذلك.

موجود فيها. وهذا أقوى شاهد على أنّ دفع الضرر لا ينبعث من العقل وإلّا لم يرتكز في أذهان الحيوانات»[١].

[١] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ﴾[٢]، والمقصود الاستشهاد بالتعليل فيها على إثبات التحريم وإن كان عندنا حكماً إرشادياً.

بيان الاستشهاد: أوّلاً إنّ المقصود من التعليل في آية النبأ هو قوله تعالى: ﴿أنْ تُصِيبُوا﴾، فإنّ تقديره: «لئلّا تصيبوا»، وثانياً: إنّ العلل المنصوصة شأنها التعدّي عن المورد، ولذا يقال: «إنّ العبرة في العلل المنصوصة بعموم التعليل لا خصوصية المورد»، كما في قول الطبيب: لا تأكل الرمّان لأنّه حامض، فإنّه يتعدّى به[٣] عن

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢١٤، هذا ولكن في ما ادعاه من كون ذلك أقوى شاهد على مقالته نظر.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) أي التعليل.

نعم ،التمسّك في سند الكبرى بالأدلّة الشرعيّة[١] .....

مورده ـ أي الرمّان ـ إلى غيره من الحوامض ـ كالخَلّ ـ. ففي الآية الشريفة أيضاً يتعدّى بالتعليل فيها عن مورده ـ أي: ممنوعية العمل بخبر الفاسق المحتمل فيه الندم ـ إلى غيره[١] ـ أي: ارتكاب كل فعل محتمل الندم كالتتن في المثال ـ، ولا نعني من تأييد حكم العقل المذكور وإرشاده بالآيات والروايات إلّا هذا، وبالجملة غرضه ﷺ هو أنّ الآيات العديدة أيضاً تدلّ على وجوب دفع الضرر المحتمل، ولو مع إنكار التحسين والتقبيح العقليّين، وهو المطلوب.

أقول: بعد ذلك كلّه الاستدلال بها لإثبات المطلوب غير تامّ جدّاً، ولذا قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «يمكن المناقشة في هذه الآيات بحذافيرها ...»[٢].

وقال تلميذه الآخر المحقق الهمداني ﷺ: «إثبات الحرمة الشرعية بأغلب هذه الآيات بل جميعها لا يخلو عن تأمّل ...»[٣]. وعليه فتقريب الاستدلال بالآيات المذكورة في المقام ليس فيه إلّا إتلاف الوقت جداً، بل لا ربط لبعض منها أصلاً بما نحن فيه.

[١] استدراك عمّا ادّعاه آنفاً في مقام الرد على الحاجبي من دلالة الكتاب والسنة على وجوب دفع الضرر المحتمل وحرمة تعريض النفس للمهالك والمضارّ بلا ابتناء على مسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

---

(١) هذا الجارّ يتعلّق بقولنا «يتعدّى».

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢١٥.

(٣) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني ﷺ): ٤٣.

يُخرج الدليل المذكور عن الأدلّة العقليّة[١]. لكنّ الظاهر أنّ مراد الحاجبيّ منع أصل الكبرى، لا مجرّد منع استقلال العقل بلزومه[٢]، ولا يبعد عن الحاجبيّ أن يشتبه عليه حكم العقل الإلزاميّ بغيره[٣]، بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقبح، والمكابرة في الأوّل ليس بأعظم منها في الثاني[٤].

---

[١] وجهه ما هو المقرر في محله(١) من اعتبار كون كل من الصغرى والكبرى في الدليل العقلي عقلياً، ولذا يعدّ القياس المركب من صغرى شرعية وكبرى عقلية أو بالعكس دليلاً شرعياً لا عقلياً مناسباً لما نحن بصدد البحث عنه، فلا تغفل.

[٢] أي: أنّ الحاجبي قد ادّعى عدم الدليل رأساً(٢) على وجوب دفع الضرر المظنون، لا أنّه منع مجرد استقلال العقل بذلك حتى لا ينفع في قباله قيام الدليل الشرعي عليه.

[٣] إشارة إلى ما أوضحناه عند تقريب جواب الحاجبي من قولنا: «ثانياً»، كما أنّ قوله ﷺ: «اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقبح» إشارة إلى قولنا: «أوّلاً»، فراجع هناك(٣).

[٤] غرضه أنّ الحاجبي بعد كونه أشعرياً منكراً للتحسين والتقبيح العقليّين رأساً لا يُستبعد منه ذهابه إلى إنكار الإلزام في حكم العقل.

---

(١) انظر أُصول الفقه (للشيخ المظفّر ﷺ) ١: ٢٦٣ و ٢٦٤.

(٢) أي لا شرعاً ولا عقلاً.

(٣) انظر الصفحة ٢٢.

ثانيها : ما يظهر من العدّة والغنية [١] وغيرهما : من أنّ الحكم المذكور مختصٌّ بالأُمور الدنيويّة ، فلا يجري في الأُخرويّة مثل العقاب .

وهذا كسابقه في الضعف ؛ فإنّ المعيار هو التضرّر . مع أنّ المضارّ الأُخرويّة أعظم [٢] .

الجواب الثاني : اختصاص وجوب دفع الضرر المظنون بالأُمور الدنيويّة

[١] إشارة إلى الجواب الثاني عن الاستدلال المذكور ، وهو ما ادّعاه الشيخ الطوسي رحمه الله(١) والسيد أبو المكارم ابن زهرة رحمه الله(٢) وكذا السيد المرتضى رحمه الله(٣) من اختصاص قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بالمضارّ الدنيوية دون الأُخروية ، وهذا ممّا لا يخفى ضعفه بل بطلانه إلّا بالتوجيه الآتي .

الرد على الجواب الثاني : المعيار هو نفس التضرر

[٢] إشارة إلى رد الجواب الثاني ، وتوضيحه : أوّلاً : إنّ العقل حينما يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل لا نجد مناطاً للحكم سوى الضرر دون أيّ قيد آخر كالدنيوية أو غيرها . وثانياً : إن كان لابد من تقييده فالتقييد بالمضارّ الأُخروية أولى ، لكونها أعظم .

---

(١) انظر العدّة ٢ : ٤٧٢ و ٤٧٧ .

(٢) انظر غنية النزوع ١ : ٣٦٣ .

(٣) انظر الذريعة ٢ : ٥٤٩ .

اللهمّ إلّا أن يريد المُجيب[١] ما سيجيء : .....

توجيه الجواب بإرجاعه إلى منع الصغرى

[١] شروع في توجيه كلام الشيخ الطوسي والسيد ابن زهرة رحمهما الله بعد إبطاله أولاً، بإرجاع ذلك إلى منع الصغرى.

توضيح ذلك: أنّ الضرر، منه ما يترتّب على نفس الفعل من دون ملاحظة أحوال الفاعل، كمضارّه الدنيوية، أو غير العقاب من المضارّ الأُخروية، ومنه ما يشترط في ترتبه على الفعل علم الفاعل وعمدُه، وبعبارة أُخرى: أنّ الضرر قسمان: دنيوي وأُخروي، والأُخروي أيضاً قسمان: قسمٌ يكون عقوبةً على الفاعل كدخول جهنم، وقسمٌ لا يكون عقوبةً عليه كالبعد من الحق جلّ وعلا، كما يؤذن إليه كلام المصنف رحمه الله.

إذن، فعقوبة الآخرة كدخول جهنم لا يترتب إلا على المعصية، المعتبر فيها علم الفاعل وعَمدُه في الفعل ـ مع إصابة الواقع أو عدمها، على المبنيين في مبحث التجري[١] ـ. وعليه، فالجاهل المرتكب للشبهة، حكميةً كانت أو موضوعيةً،

---

(١) اعلم أنّ التجري هو إقدام العبد على مخالفة ما تيقّن أنّه الحكم في الواقع، والحال أنّه ليس بالواقع، كما لو شرب ما حَسِبه الخمر والحال أنّه خَلٌّ.

وقد اختلفوا في حكم هذا التجرّي، فقال بعضهم بصحة العقاب عليه وقال بعضهم بعدم صحته.

فمرجع القول الأول ـ الذي هو المشهور ـ إلى عدم اعتبار «إصابة الواقع» في تحقق الإطاعة والمعصية، فيكفي حصول علم المكلف وعمده.

←

لا تصح عقوبته، إما لقاعدة قبح العقاب بلا بيان[١] وإما لقاعدة اللطف[٢]، فإنّ الشارع بمقتضى عدله ولطفه لا يعاقب أحداً على فعل إلّا بعد إعلامه بمبغوضية ذاك الفعل عنده، بإرسال الرسل وإنزال الكتب كما يشهد به قوله تعالى: ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٣].

وأمّا المضارّ الدنيوية كزوال العقل في مثال شرب الخمر، أو غير العقاب من المضارّ الأُخروية كالبُعد من الحق جلّ وعلا فلا تتوقّف على شيء سوى صدور الفعل عن فاعله، فيشترك فيها العالم والجاهل والعامد والناسي ونحوهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: من المحتمل جداً أن يكون الشيخ والسيد رحمهما الله قد سلّما الكبرى وحكما بوجوب دفع كل ضرر مظنون أو محتمل، إلّا أنّه في فرض حصول الظن بحرمة التتن مثلاً، من طريق غير معتبر شرعاً، حيث لا يتصور ضرر أصلاً إمّا

← ومرجع القول الثاني ـ الذي يميل إليه المصنف رحمه الله ـ إلى اعتبار «إصابة الواقع» فلا يتحقق الإطاعة أو المعصية مع عدم إصابة الواقع. انظر فرائد الأُصول ١: ٣٧ ـ ٥٠، وكفاية الأُصول: ٢٥٩ ـ ٢٦٢، وانظر الجزء الأول: ١٤٧ ـ ٢٣٠.

(١) «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» قاعدة معروفة مسلّمة عند جميع العدلية حتى الأخباريين، ومرادهم منها أنّه يقبح على المولى عقاب العبد على تركه لتكاليف المولى بسبب عدم وصول البيان إليه، انظر الرسائل الأُصولية: ٣٥٠. نعم خالف الأخباريون في كون الشبهات البدوية من صغريات هذه القاعدة، انظر الصفحة ٥٧.

(٢) «قاعدة اللطف» مفادها وجوب اللطف على الله سبحانه، ومرادهم من اللطف: «كل ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الإلجاء»، انظر الذخيرة (للمرتضى): ١٨٦؛ وكشف المراد: ٣٢٤.

(٣) الإسراء: ١٥.

لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإمّا لقاعدة اللطف، فلا مجال حينئذٍ للحكم بوجوب دفعه عقلاً؛ لأنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع دون المحمول، ومن قبيل الشك في الموضوع دون الحكم، ولا نعني من منع الصغرى إلّا هذا[١].

وبعبارة أُخرى: إنّ الذي يتطلب الدفع هو الضرر المعلوم وما في حكمه[٢]، وأمّا الضرر المظنون من غير طريق معتبر فإنّه لا يتطلب دفعاً بعد اندفاعه عقلاً بقاعدة قبح العقاب بلابيان.

وهذا هو السر في عدم وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية[٣]، تحريميةً كانت كالتتن أو وجوبيةً كالدعاء عند رؤية الهلال وغيرهما من موارد الشك في التكليف.

نعم، في فرض تمامية البيان وحصول العلم الإجمالي بحرمة التتن أو وجوب الدعاء ونحوه من موارد الشك في المكلف به، يحتمل الضرر وجداناً فيحتاج إلى الدفع، بحيث لا يجوز مخالفة أحد أطراف الشبهة كما هو السر في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي[٤]، حكميةً كانت كالمثال المذكورة وكالظهر

---

(١) وهذا الاحتمال هو الظاهر المصرح به في كلام السيد ابن زهرة ﷺ: «لأنّ مضارّ الدين يجب في حكمة الله تعالى ... أن يُعلِمَنا ... فإذا فقدنا ذلك علمنا انتفاء المضرة، وليس كذلك من أخبر عن سبُع في الطريق ...» (غنية النزوع ١: ٣٦٣)؛ وانظر الذريعة ٢: ٥٤٩ و ٥٥٠.

(٢) وهو المظنون ظنّاً معتبراً، كما أنّ الظن غير المعتبر في حكم الشك (انظر فرائد الأُصول ٢: ١١).

(٣) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٠ و ١٤٢.

(٤) انظر نفس المصدر: ٢١٠.

من أنّ العقاب مأمونٌ على ما لم ينصب الشارع دليلاً على التكليف به [١]، بخلاف المضارّ الدنيويّة التابعة لنفس الفعل أو الترك [٢]، علم حرمته أو لم يعلم. أو يريد أنّ المضارّ الغير الدنيويّة [٣] .....

والجمعة وغيرهما من الأمثلة(١)، أو موضوعيةً كوجود إناء محرّم بين الإناءات المحصورة وغيره من الأمثلة.

وملخص الكلام أولاً وآخراً: أنّ الشيخ الطوسي وابن زهرة ﷺ قد سلّما الكبرى العقلية المذكورة، لكن الجمع بينها وبين الحكم العقلي الآخر: وهو قبح العقاب بلا بيان ألزمهما لرفع اليد عنها بالنسبة إلى خصوص الضرر العقوبتي وهو الحق جداً، وبذلك سيصرّح المصنف ﷺ عند قوله: «هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى لا الكبرى...».

[١] هذا سيجيء عند الجواب الرابع(٢)، والموصول هنا ينطبق على التتن أو الدعاء في كلامنا المزبور آنفاً والضمير المجرور يعود إليه.

[٢] هذه عبارة أُخرى لقولنا آنفاً: «فلا تتوقّف على شيء سوى صدور الفعل...».

[٣] المقصود من غير الدنيوية هو المضارّ الأُخروية الشاملة للعقوبة وغيرها. وغرضه ﷺ الإشارة إلى توجيه آخر لكلام الشيخ والسيد ﷺ والفرق بينه وبين التوجيه المتقدّم هو أنّ التوجيه الأول مبني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّها

---

(١) كالقصر والإتمام في بعض الصور.

(٢) انظر الصفحة ٥١ وما بعدها.

ـ وإن لم تكن خصوص العقاب ـ ممّا دلّ العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم، وهو الباعث له على التكليف والبعثة[١].

لكنّ هذا الجواب راجعٌ إلى منع الصغرى، لا الكبرى[٢].

تدلّ على نفي خصوص الضرر العقوبتي بالنسبة إلى فعل التتن أو ترك الدعاء وغيرهما من الأُمور الغير القائم عليها دليل شرعي معتبر.

وأمّا التوجيه الثاني، فمبني على قاعدة اللطف، فإنّ لطفه تعالى يقتضي نفي جميع المضارّ الأُخروية عقوبةً كانت أو غيرها كالبُعد عن الحق مثلاً. وعلى كل حال، فالحق مع الشيخ والسيد ﵉ المدّعيّين لاختصاص الدفع بالضرر الدنيوي، وأمّا غيره كالضرر الأُخروي بكلا قسميه، فلا يحتمل أصلاً بحكم العقل والنقل حتى يجب دفعه ولا نعني من منعهما ﵉ للصغرى إلا هذا.

[١] أي: أنّ حكم العقل بوجوب إعلام المضار الأُخروية ـ من باب اللطف ـ هو الباعث للمولى الحكيم سبحانه نحو تكليف العباد وبعث الرسل، حتى يعرفوا المضارّ ويتحرزوا منها. فإذا انتفى الإعلام ـ بأي سبب كان ـ انتفى احتمال الضرر الأُخروي.

قال الشيخ الطوسي ﵀: «ولهذه العلّة أوجبنا بعثة الأنبياء ...»[١].

[٢] فيكتفى عنه بالجواب الرابع الآتي[٢].

---

(١) انظر العدّة ١: ١٠٧.

(٢) انظر الصفحة ٥٠.

ثالثها : النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعيّ على عدم اعتبارها ، كخبر الفاسق والقياس [١] على مذهب الإماميّة .

الجواب الثالث : نقض الكبرى بعدم اعتبار بعض الطرق شرعاً

[١] إشارة إلى الجواب الثالث عن الاستدلال ، وهو الذي أشار إليه السيّدان المرتضى[١] وابن زهرة[٢] والمحقق الحلي ﷺ[٣] والمصنف ﷺ لعلّه أخذه من عبارة المحقق القمي ﷺ حيث قال : « إنّه منقوض برواية الفاسق ، بل برواية الكافر ، فإنّ الظن يحصل عند خبره ولا يمكن أن يقال إنّه مُخرَجٌ بالإجماع ... »[٤].

وعلى كل حال ، فهذا الجواب يورِد نقضاً على كلّية الكبرى الموجبة بإيراد جزئيات شرعية سالبة . وملخصه : أنّ الظن بوجود الضرر قد يحصل من طريق القياس[٥] أو الاستحسان أو من خبر الفاسق والكافر ومقتضى القاعدة العقلية وجوب دفع ذاك الضرر المظنون مع أنّ منع الشرع المقدس من العمل على طبق هذه الطرق يقتضي عدمَ وجوب دفع ذاك الضرر . فنحن عملاً بمنع الشرع المقدس نرفع اليد عن كلّية القاعدة العقلية ، ومعه لا يتوفّر شرائط إنتاج القياس الذي أقامه العلامة ﷺ .

---

(١) انظر الذريعة ٢ : ٥٥٠ .

(٢) انظر غنية النزوع ١ : ٣٦٣ .

(٣) انظر معارج الأُصول : ٤٣ .

(٤) القوانين المحكمة ١ : ٤٤٧ (الطبعة الجديدة ٢ : ٤٣٧) .

(٥) كما نرى العامة يستدلون بهذه القاعدة على حجية القياس صريحاً ، انظر المحصول ٥ : ٩٨ ـ ١٠٠ .

وأُجيب عنه تارةً[١]: بعدم التزام حرمة العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم.

وأُخرى: بأنّ الشارع إذا ألغى ظنّاً تبيّن أنّ في العمل به ضرراً أعظم[٢] من ضرر ترك العمل به.

هذا خلاصة النقض، وقد أُجيب عنه بجوابين ضعّفهما المصنف ﷺ مفصّلاً، فانتظر توضيحه.

ردّان على الجواب الثالث

[١] تقريب للجواب الأول عن النقض المذكور، والمتصدّي له الانسدادي القائل باعتبار الظن مطلقاً ـ أي حتى من الطرق المنهيّة كالقياس وغيره ـ على ما هو التحقيق في باب الانسداد من القول بالحكومة كما عرفت منّا توضيحه وستقف عليه مفصّلاً[(١)].

وملخص هذا الجواب: أنّا إذا أثبتنا حجية مطلق الظن من طريق الانسداد ـ وهو الدليل الرابع ـ فمقتضى إطلاق ذاك الدليل هو الالتزام بعدم حرمة العمل حتى الظن القياسي، ومعه يرتفع النقض عن كبرى الدليل الأول.

[٢] تقريب للجواب الثاني عنه، وملخصه: خروج الظنون المنهيّة عن الكبرى العقلية تخصّصاً لا تخصيصاً، حتى يرد عليه ما هو المعروف من عدم جواز عروض التخصيص للأحكام العقلية. وتوضيح ذلك بالمثال هو أنّ الظن الحاصل بوجوب صلاة الجمعة من طريق القياس وإن اقتضى وجود المصلحة فيها بناءً على

---

(١) انظر الصفحة ١٠ و٥٧٣.

ويضعّف الأوّل[١]: .....

مذهب العدلية ودلّ على وجوب الإتيان بها خارجاً بمقتضى الكبرى العقلية، لكن النهي الأكيد والشديد عنه كقوله ﷺ: «ما على ديني من استعمل القياس في ديني»[١] يستكشف لنا إلغاء القياس من قبل الشارع وأنّ في الأخذ به ضرراً أعظم وأشدّ من فوت المصلحة المظنونة من غير طريق معتبر، فلا يبقى ذلك الظن على حاله، بل ينقلب شكاً أو وهماً[٢].

وبعبارةٍ أوضح: انّ الدليل العقلي لمّا كان بصدد التحذير عن الوقوع في الضرر لا يشمل من أوّل الأمر الظن القياسي رأساً الذي يوقعنا في الضرر العظيم، ولا نعني من التخصص إلّا هذا، ومن المعلوم أنّ معه لا يرد النقض أصلاً وهو المطلوب. نعم، لو شمله الدليل أوّلاً وأخرجناه ثانياً بالأدلة الناهية عنه لكان تخصيصاً وكان النقض وارداً، فافهم.

تضعيف الرد الأول: منع الانسداد الصغير

[١] تضعيف منه ﵀ للجواب الأول وتأييد لما ادّعاه الناقض.

أقول: قبل الشروع في ذلك لابد من ذكر مقدمة مختصراً، وهي أنّ الانسداد على قسمين: أحدهما: الانسداد الكبير، وهو الجهل بمعظم الأحكام الشرعية وعدم العلم بها تفصيلاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٢٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

(٢) هذا أجاب عنه المصنف ﵀ في التنبيه الثاني بقوله: «فيه: أنّ منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرةٌ مع الوجدان...» انظر فرائد الأُصول ١: ٥٢١.

وثانيهما: الصغير، وهو الجهل ببعض الأحكام كالجهل بها في خصوص باب الطهارة مثلاً. ولا يخفى أنّ المصحِّح للعمل بالظن والمجوّز للأخذ به هو خصوص الانسداد الكبير لا غير والوجه فيه تمامية مقدمات الانسداد في الأوّل دون الثاني.

بيان ذلك: أنّ لدليل الانسداد مقدمات أربعاً، وستعرف في محلّه أنّ جزءاً من أجزاء المقدمة الثالثة منها هو عدم إمكان الاحتياط التام[١]؛ لاستلزامه العسر والحرج[٢]، بل لاستلزامه الاختلال بالنظام أحياناً، ولا يخفى أنّ هذا يتمّ في خصوص الانسداد الكبير لا غير.

إذ لا يلزم من الاحتياط التام في مسألة واحدة انسدّ فيها باب العلم، عسرٌ ولا حرجٌ ولا اختلال نظام، حتى نلتجئ منه إلى حجية مطلق الظن. ولا كذلك الانسداد الكبير المدّعى في الأبواب الفقهية بأجمعها، من الطهارة إلى الديات مع كثرة فروعها حقيقةً بحيث نجد في باب واحد منها كالصلاة أربعة آلاف مسألة كما فسّر به قول الإمام الصادق عليه السلام: «للصلاة أربعة آلاف حدود»[٣] فلا يمكن فيها الاحتياط واقعاً إلّا مع الحرج المنفي بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٤]، ومن المعلوم أنّه يصح الأخذ بالظن

(١) أي الإتيان بجميع محتملات الوجوب وترك جميع محتملات الحرمة مظنوناً ومشكوكاً وموهوماً.

(٢) انظر الصفحة ٢٢١ وما بعدها.

(٣) بحار الأنوار ٧٩: ٣٠٣.

(٤) الحج: ٧٨.

حينئذٍ ويجوز العمل به في تشخيص الأحكام الشرعية من أيّ طريق. نعم، يستثنى القياس بعد النهي عنه في روايات عديدة[١] شديدة اللحن جدّاً، فاللازم الاحتراز عنه حتماً.

وبعد معرفة ذلك، نقول: الحق مع المجيب إن أراد الانسداد الكبير المصحِّح للعمل بالظن؛ حتى الحاصل من القياس، وعليه فيرتفع النقض المذكور[٢]. وأمّا مع إرادة الانسداد الصغير؛ فالحق مع الناقض في ادّعائه؛ لعدم جواز العمل بالظن القياسي، والوجه فيه مخالفته لمذهب الإمامية ولا أقل من مخالفته لإجماعاتهم المستفيضة الدالة على حرمة الأخذ بالقياس، الشاملة بإطلاقها لجميع الأزمنة انفتاحاً وانسداداً، إلّا أن يُدّعى شمولها لخصوص زمان الانفتاح من جهة لزوم الأخذ بالقدر المتيقن كما هو شأن الأدلة اللبّية.

والحاصل: أوّلاً: أنّ المصحِّح للعمل بالظن خصوص الانسداد الكبير لا مطلق الانسداد، وثانياً: أنّه يُصحَّح به خصوص الغير المنهي من الظن لا مطلق الظن، وعليه فالحق مع الناقض ولا يصح الجواب عنه بما أجاب به الانسدادي؛ لبطلان العمل بالقياس في مذهب الإمامية.

---

(١) كقوله عليه السلام: «لا تحملوا على القياس فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره»، راجع وسائل الشيعة ١٨: ٢٠ ـ ٤١؛ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي كله، خصوصاً الأحاديث: ١٠ و١١ و١٢ و١٥ و١٨ و٢٢ و٤١، وما نقلناه هو الأخير.

(٢) لكن التحقيق أنّ الانسداد الكبير لا يصحّح العمل بالقياس للإجماع على حرمة الأخذ به، راجع فرائد الأُصول ١: ٥١٧.

بأنّ دعوى وجوب العمل بكلّ ظنٍّ في كلّ مسألةٍ انسدّ فيها باب العلم وإن لم ينسدّ في غيرها[١]، الظاهرُ أنّه خلاف مذهب الشيعة[٢]، لا أقلّ من كونه مخالفاً لإجماعاتهم المستفيضة بل المتواترة، كما يعلم ممّا ذكروه في القياس.

والثاني[٣]: بأنّ إتيان الفعل حذراً من ترتّب الضرر على تركه أو تركه حذراً من التضرّر بفعله، لا يتصوّر فيه ضررٌ أصلاً؛ لأنّه من الاحتياط الذي استقلّ العقل بحسنه وإن كانت الأمارة ممّا ورد النهي عن اعتباره.

---

[١] هذه عبارة أُخرى عن الانسداد الصغير، إذ الجملة الأُولى منه تنطبق على الانسداد في باب الطهارة مثلاً، والجملة الثانية منه تحكي عن عدم الانسداد في سائر الأبواب، فلا تغفل.

[٢] هذا خبر لقوله: «بأنّ دعوى ...». وعليه فاللازم تأنيث الضمير العائد إلى «الدعوى»، أي: «الظاهر أنّها ...». ويمكن توجيهه بإرجاع الضمير المذكّر إلى «وجوب العمل ...».

تضعيف الرد الثاني: الفرق بين الاحتياط والتشريع

[٣] تضعيف منه ﷺ للجواب الثاني وتأييد لما ادّعاه الناقض ثانياً، بتقريب: إنّا لا نُسلّم إنّ الآتي بالجمعة لظنّه بوجوبها من طريق القياس وكذا التارك للتتن لظنّه بحرمته ـ كذلك ـ يقع في الضرر الأعظم بفعل الأوّل وترك الثاني إذا كانا من باب الاحتياط ورجاء درك الواقع، بل لا يبعد القول بترتّب الثواب عليه انقياداً، وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الآتي بالجمعة فراراً عن احتمال ترتّب الضرر على تركها وكذا

نعم ،متابعة الأمارة المفيدة للظنّ بذلك الضرر وجعل مؤدّاها حكم الشارع[١] والالتزام به والتديّن به ، ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون ؛ فإنّ العقل مستقلٌّ بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه ؛ لأنّه تشريع .

لكن هذا لا يختصّ بما علم إلغاؤه[٢]، بل هو جارٍ في كلّ ما لم يعلم اعتباره .

توضيحه :

تارك شرب التتن فراراً عن احتمال ترتّب الضرر على فعله ، مضافاً إلى عدم وقوعه في الضرر الأعظم قد يثاب عقلاً على احتياطه(١)، وإن كان خاطئاً شرعاً في اعتماده على القياس ؛ فإنّ ارتكاب الحرمة تكليفاً لا ينافي اتصاف الجمعة بالصحة وضعاً في حدّ ذاته .

نعم ، الإتيان بها بعنوان أنّ وجوبها حكم شرعي وأنّ مؤدّى القياس هو المُمضى عند الشارع حرامٌ يوقع المكلف في الضرر الأعظم لصدق التشريع المحرّم بالأدلة الأربعة(٢).

[١] هذا وما بعدَه تفسير لِقوله : «متابعة الأمارة المفيدة للظن بذلك الضرر» .

[٢] هذا ناظر إلى قوله : «نعم متابعة الأمارة ...» ، وغرضه ﷺ هو أنّ كلام المجيب وإن كان تامّاً بالنسبة إلى صورة متابعة الظن القياسي بعنوان التديّن والالتزام بكون مؤدّاه حكم الشرع ؛ لكن هذا لا يختص بالمنهي عنه من الظن ـ كالقياس ـ بل يشمل مطلق الظنون التي لم يعلم اعتبارها ولو مع عدم نهي

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١ : ١٣١ .

(٢) انظر نفس المصدر : ١٢٥ .

أنّا قدّمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنّة : أنّ كلّ ظنٍّ لم يقم على اعتباره دليلٌ قطعيّ ـ سواء قام دليلٌ على عدم اعتباره أم لا ـ فالعمل به بمعنى التديّن بمؤدّاه وجعله حكماً شرعيّاً ، تشريعٌ محرّمٌ دلّ على حرمته الأدلّة الأربعة . وأمّا العمل به بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه مثلاً أو ترك ما ظنّ حرمته من دون أن يتشرّع بذلك ، فلا قبح فيه إذا لم يدلّ دليلٌ من الأُصول والقواعد المعتبرة يقيناً على خلاف مؤدّى هذا الظن ، بأن يدلّ[١] على تحريم ما ظنّ وجوبه أو وجوب ما ظنّ تحريمه .

الشارع عنها ـ كالظن الحاصل من طريق الرؤيا أو الرمل والجفر والأُسطرلاب وغيرها من الظنون الغير المعتبرة شرعاً ـ .

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ لمّا أسّس الأصل الأوّلي في العمل بالظن ؛ فقال : « التعبد بالظن الذي لم يدلّ على التعبد به دليل ، محرّمٌ بالأدلة الأربعة ... »[١] ، قال : « العمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة ، كما إذا عمل به ملتزماً أنّه حكم الله وكان العمل مخالفاً للمقتضى الأُصول . وقد تتحقّق فيه جهة واحدة ... وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً ، كما إذا لم يلتزم[٢] بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً[٣] وحينئذٍ قد يستحق عليه الثواب كما إذا عمل به على وجه الاحتياط »[٤] .

وعلى كل حال ، فغرضه ﷺ هو أنّ الواجب المظنون بالظن غير المعتبر ، قياساً

---

(١) فرائد الأُصول ١ : ١٢٥ .

(٢) أي عمل به رجاءً لدرك الواقع .

(٣) أي أصلاً من الأُصول العملية الجارية في كل من الوقائع ؛ وانظر الصفحة ٢٨٣ .

(٤) فرائد الأُصول ١ : ١٣١ .

فإن أراد أنّ الأمارات التي يُقطع بعدم حجّيتها ـ كالقياس[١] وشبهه ـ

كان أو غيره، إذا أتى به المكلف بعنوان الاحتياط ورجاء درك الواقع ولم يدلّ دليل أو أصل معتبر على حرمة ما ظنّ بوجوبه فلا حرمة ولا قبح فيه أصلاً: لا من ناحية محذور التشريع؛ لأنّه يؤتى به احتياطاً، ولا من ناحية مخالفة الأصل والدليل؛ لأنّ المفروض انتفاؤهما[١] خارجاً.

وهكذا الحرام المظنون بالظن غير المعتبر، قياساً كان أو غيره، إذا تركه المكلف بعنوان الاحتياط ورجاء درك الواقع ولم يدلّ دليل أو أصل معتبر على وجوب ما ظنّ بحرمته أيضاً فلا حرمة ولا قبح فيه أصلاً: لا من ناحية التشريع، ولا من ناحية مخالفة الأصل والدليل.

نعم، العمل بالظن غير المعتبر بعنوان التديّن بلا مخالفة الأصل والدليل، أو العمل بلا تديّن مع مخالفته للأصل أو الدليل حرامٌ من جهة واحدة.

وبالجملة: إنّ الضرر الأعظم الذي صرّح به المجيب مناطه التشريع أو مخالفة الأصل والدليل، وإلّا فمع انتفائهما[٢] لا يتصوّر ضرر أصلاً بلا فرق بين الظن القياسي وغيره[٣].

[١] تكرار للإيراد على الرد الثاني، وملخصه: أنّه لا يخلو إمّا أن يدّعي هذا المجيب ترتّب الضرر على العمل بالظن بمعنى جعله حكماً شرعياً حينئذٍ فحيث لا يختص هذا الضرر بالظنون المنهيّة بالخصوص، بل يتصور حتى في

---

(١) أي انتفاء الأصل والدليل.

(٢) أي انتفاء التشريع ومخالفة الأصل والدليل.

(٣) راجع عن سائر الأمثلة: الجزء الثاني: ٢٠٠ وما بعدها.

يكون في العمل بها بمعنى التديّن بمؤدّاها وجعله حكماً شرعيّاً، ضررٌ أعظم من الضرر المظنون، فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون؛ لأنّ كلَّ ظنٍّ لم يقم على اعتباره قاطعٌ[١] يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم، أعني التشريع.

وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه حذراً من الوقوع في مضرّة ترك الواجب، وترك ما ظنّ حرمته لذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر، فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً وإن كان ذلك في الظن القياسيّ.

وحينئذٍ: فالأولى لهذا المجيب[٢] .....

الظنون التي لم يعلم اعتبارها. فيبتلى المجيب بمحذور أعمّية الدليل من المدعى.

وإمّا أن يدّعي الضرر في أصل العمل بالظن احتياطاً، فلا نسلّمه بعد استقلال العقل بعدم الضرر في ذلك.

[١] المضبوط في بعض النسخ المصححة هكذا: «على اعتباره دليل قاطع ...»[١].

اقتراح تبديل الرد الثاني

[٢] قد عرفت أنّ المجيب الثاني[٢] ردّاً على النقض المذكور في الجواب الثالث وفراراً عن محذور تخصيص الأحكام العقلية قد ادّعى التخصص وعدم

---

(١) لم نظفر بهذه النسخة.

(٢) أي: صاحب الرد الثاني على الجواب الثالث عن الدليل الأول.

أن يبدّل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهيّ عنها بالخصوص [١] بدعوى: أنّ في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها ـ مع علمه بأنّ تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب وفعل الحرام ـ مصلحةً يُتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع [٢]، .....

شمول الكبرى للظن القياسي رأساً، والمصنف ﷺ بعد ما ردّ عليه مفصلاً إلى هنا؛ يدّعي هنا أولوية تبديل هذا الجواب بجواب آخر تبقى معه الكلية بحالها ويرتفع به النقض المذكور، بلا احتياج إلى الالتزام بالتخصيص والتخصّص.

وذلك، أنّ غرض المجيب من تكلّف فرض «الضرر» في «العمل بالقياس»، هو التحفظ على كلية الكبرى ومنع تخصيص الأحكام العقلية؛ في حين أنّ هذا الغرض يحصل حتى مع فرض «المصلحة» في «ترك العمل بمقتضى القياس». بمعنى أنّ الكبرى العقلية إنّما تُحذِّرنا عن الوقوع في ضرر فوت المصلحة التي حكم باستيفائها القياسُ، ولكن نحن نفرض أنّ في ترك القياس ـ بعد ورود النهي عنه في الشرع ـ مصلحةً أقوى يتدارك بها تلك المصلحة الفائتة فلا يبقى احتمال للضرر فيثبت المطلوب ويرتفع النقض المذكور.

[١] إشارة إلى مثل القياس ممّا هو منهي عنه بالخصوص شرعاً.

[٢] اعلم أنّ هذا الجواب الذي ذكره المصنف ﷺ ناظر إلى مبناه المعروف بـ «المصلحة السلوكية»، والذي بنى عليه في مبحث حجية الأخبار، حيث قال: «يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً ـ إلى أن قال: ـ لابد أن يكون ممّا

فتأمّل[١].

وسيجيء[٢] تمام الكلام عند التكلّم في الظنون المنهيّ عنها بالخصوص، وبيان كيفيّة عدم شمول أدلة حجّية الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل[٣]:

يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع ...»[١].

وضمناً لا يخفى أنّ «المصلحة السلوكية» على فرض تسليمها فهي في الظنون الخاصة المعتبرة شرعاً بالكتاب والسنة، والشاهد عليه التمثيل بإخبار العادل في كلامه المذكور آنفاً، إلّا أنّ المصنف ﷺ ألحق بذلك هنا الظنون المطلقة أيضاً، فادّعى إمكان تدارك المصلحة بها أيضاً، والتفصيل في محله[٢].

[١] لعله إشارة إلى نُدرة احتمال مطابقة القياس للواقع، ولذا صرّح المحشّي بكونها في الأغلب مخالفة للواقع[٣].

[٢] في المقام الثالث من مقامات التنبيه الثاني[٤].

الجواب الرابع: منع الصغرى

[٣] اعلم أنّ المصنف ﷺ بعد الفراغ عن إبطال الأجوبة الثلاثة عن الدليل الأوّل والدفاع عنه إلى هنا بالتقريب المتقدم، شرع من هنا في الرد عليه مفصلاً.

---

(١) فرائد الأُصول ١: ١٠٩ و ١١٥.

(٢) انظر الجزء الثاني: ٥٧ ـ ١٤٧.

(٣) الرسائل المحشى: ١٠٨ (الهامش).

(٤) فرائد الأُصول ١: ٥١٦ ـ ٥٣٦.

بأنّه إن أُريد من الضرر المظنون العقابُ ،فالصغرى ممنوعة[١]؛ .....

وملخصه: منع الصغرى وإنكار الملازمة بين الظن بالحكم من طريق غير معتبر وبين الظن باستحقاق العقاب ـ على التقريب الأوّل للصغرى ـ، أو بينه وبين الظن بحصول المفسدة ـ على تقريبها الثاني المبتني على مذهب العدلية ـ.

منع الصغرى بتقريبها الأوّل: عدم الظن باستحقاق العقاب

[١] هذه الجملة الشرطية لها عِدلٌ يأتي في قوله ﷺ: «وإن أُريد من الضرر المفسدة المظنونة ففيه أيضاً منع الصغرى ...»[١].

فالشرطية الأُولى إشارة إلى الصغرى بتقريبها الأوّل المسلّم عند الكل والشرطية الثانية إشارة إلى الصغرى بتقريبها الثاني المسلّم عند خصوص العدلية، كما أوضحناه عند تقريب الاستدلال[٢]. والمبحوث عنه فعلاً هو الشرطية الأُولى ولابدّ لتوضيحها من تمهيد أُمورٍ:

الأول: أنّ الأحكام الشرعية تتبع المصالح الواقعية والمفاسد النفس الأمرية، على ما هو الحق، من مذهب العدلية، ولا دخل لعلم وجهل المكلف بالأحكام في ثبوتها ولا في إثباتها[٣]. والوجه فيه استلزامه الدور والتصويب على ما هو المقرّر في محله، وسيشير إليه المصنف ﷺ في مبحث البراءة بنحو الإجمال نقلاً عن العلامة ﷺ[٤].

---

(١) انظر الصفحة ٦٠.

(٢) انظر الصفحة ٢٠.

(٣) راجع الجزء الثاني: ٧٦ وما بعده.

(٤) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٨٠.

الثاني: أنّه يعتبر في تحقق الإطاعة والعصيان علم المكلف وعمدُه[١]. وهـذا بخلاف أصل المخالفة والموافقة، فإنّهما بحسب الواقع، لا بحسب اعتقاد المكلف.

الثالث: أنّ المثوبة والعقوبة تتفرّعان على تحقق عنوان الإطاعة والعصيان، لا على مجرد الموافقة والمخالفة.

الرابع: أنّ الجاهل قد يكون مقصّراً في جهله، وقد لا يكون إلّا قاصراً.

أمّا المقصّر فقد عُرّف بالمتمكّن من تحصيل العلم والمعرفة بأحكامه أُصـولاً وفروعاً، ويعبّر عنه بمن ليس جهله عذراً له عقلاً ولا عرفاً، فيلحق بالعالم.

أمّا القاصر فقد عرّف بمن لم يكن متمكّناً من تحصيل ذلك، فيكون جهله عذراً له عقلاً وعرفاً، حيث يرجع إلى فقد القدرة.

الخامس: أنّ الجهل قصوراً وتقصيراً، قد يكون بسيطاً وقد يكون مركّباً.

أمّا المركب فهو جهل من يعتقد خلاف الواقع ولا يحتمل خطأً في اعتقاده.

أمّا البسيط فهو حال الملتفت إلى جهله، الشاكّ في حقيقة أمره. وإلى القسمين يشير قول المصنف ﷺ: «مع الشك أو القطع بالعدم»[٢].

وحصيلة هذه الأُمور، أنّ التكليف بحرمة الخمر مثلاً ثابت حتى للجاهل بـه، لأنّه لا دخل لعلمه في ثبوت أصل الحكم، كما قرّر في الأمر الأوّل. وإذا ارتكب شرب الخمر فقد خالف الحكم الواقعي، لكن لم تكن مخالفته عصياناً منه؛ حيث

---

(١) وأن لا يكون علمه جهلاً مركباً، خلافاً للقائلين بقبح التجري، كالمحقق الخراساني، انـظر كفاية الأُصول: ٢٥٩.

(٢) انظر الصفحة ٥٦.

لم يكن عالماً بحرمته ولم يكن مقصّراً في جهله كما قرّر في الأمرين الثاني والرابع.

إذن فلا يستحق الجاهل عقوبةً على فعله؛ لأنّه لم يصدق على فعله العصيان كما قرّر في الأمر الثالث.

إذا عرفت ذلك كلّه، فنقول ردّاً على الدليل العقلي المذكور: إنّه لا مجال للحكم بالعقوبة ولا استحقاقها على مخالفة حرمةٍ أو وجوبٍ كشَفَ عنه ظنٌّ غير معتبر؛ لأنّه لا يوجد في الواقعة علم فلا يتحقق للمكلف عصيان، وبالتالي لا يترتب على مخالفته استحقاق عقاب.

وأظهر منه، عدم ترتب العقوبة ولا استحقاقها على مخالفة الواقع، في صورة القطع بخلاف الواقع ـ أي الجهل المركب ـ مع كونه جاهلاً قاصراً.

ولذا قال المحقق الخراساني ﷺ: «الصواب في الجواب هو منع الصغرى: أمّا العقوبة، فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه وبين العقوبة على مخالفته، وإنّما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها، لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، ومجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجّز به كي يكون مخالفته عصيانه ...»[1].

ويأتي نقل موقفه ﷺ من منع الصغرى بتقريبها الثاني، فانتظر[2].

والحاصل: أنّه بعد عدم صدق عنوان «العاصي» على الجاهل القاصر بكلا قسميه

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٨.

(٢) انظر الصفحة ٦٧.

فإنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك ـ كاستحقاق الثواب عليهما ـ ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيّين؛ كيف وقد يتحقّق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل، كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركّباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنّما هو على تحقّق الإطاعة والمعصية اللتين لا تتحقّقان إلّا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظن المعتبر[١] بهما، وأمّا الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ، بل هو هو[٢]؛ .....

وعدم ترتّب العقوبة ولا استحقاقها على مخالفته، مع تحقق أصل التكليف وثبوته عليه، يعلم انتفاء الملازمة بين مخالفة الحكم الواقعي المكشوف بظن غير معتبر وبين العقوبة واستحقاقها، فعليه ليس مخالفة المجتهد لما ظنّه من الوجوب أو الحرمة، موجباً للظن باستحقاق العقاب، خلافاً لصغرى قياس العلامة ﷺ، على تقريبها الأوّل.

[١] معطوف على العلم؛ والمقصود الظن الخاص، الملحق بالعلم والقطع حكماً قبال الظن العام الملحق بالشك.

[٢] هذا ـ كما ادّعاه المحشّي ـ في غاية وضوح الفساد[١]، وتوجّه إليه المصنف ﷺ بعداً، ولذا قال بعض تلامذته ﷺ: «قد حكم المصنف ﷺ في مجلس الدرس بضرب هذه الكلمة ومحوها؛ لأنّ الظن بالواقع صفة راجحة، ولا يزول بسبب ورود نهي الشارع عنه لأنّه ليس للشارع التصرف في الاعتقاد»[٢].

---

(١) الرسائل المحشى: ١٠٨ (الهامش)، وعبارته هكذا: «لعمري إنّ هذا الحمل الذي ذكره بقوله: «بل هو هو» من غاية وضوح الفساد بمحل، فإنّ الظن يعتبر فيه عدم الرجحان، فكيف يتصور أن يكون ما فيه الرجحان ما فيه عدم الرجحان...».

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢١٧.

بعد ملاحظة أنّ من الظنون [١] ما أمر الشارع بإلغائه ويحتمل أن يكون المفروض منها [٢].

اللهمّ إلّا أن يقال [٣]: إنّ الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط والمركّب بالوجوب والحرمة، إنّما هو لحكم العقل بقبح التكليف

---

[١] كالظن القياسي الملغى عند الشارع.

والحاصل: أنّ الظن غير المعتبر سواء كان عدم اعتباره من ناحية عدم الدليل على اعتباره أم من ناحية الدليل على عدم اعتباره صار وجوده كالعدم، ومن المعلوم أنّه لا يُعقل حينئذٍ ملازمته للظن بترتّب العقوبة على مخالفته، ولا نعني من منع الصغرى إلّا هذا.

[٢] الضمير المؤنث يعود إلى «الظنون»، والمراد من المفروض هو الظن الذي فرضنا مخالفة المجتهد له.

مناقشة المستدل في منع الصغرى بتقريبها الأول:

التلازم بين الظن بالتكليف والظن باستحقاق العقاب

[٣] هذا تشكيك في جواب المصنف ﷺ من ناحية المستدل، وملخصه: أنّ الظن حقيقةٌ مغايرة للشك والجهل المركب، فإنّ من حصل له ظن غير معتبر على حرمة التتن مثلاً؛ لا يُعامَل معاملةَ الشاكّ، كي يجري فيه أصالة البراءة، ولا يعامَل معاملةَ الجاهل المركّب(١) القاطع بخلاف الواقع، حتى يحكم العقل بقبح عقابه

---

(١) غير المقصّر.

مع الشكّ أو القطع بالعدم، أمّا مع الظن بالوجوب أو التحريم فلا يستقلّ العقل بقبح المؤاخذة، ولا إجماع[١] أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع.

ويردّه: أنّه لا يكفي المستدل[٢] منعُ استقلال العقل وعدم ثبوت الإجماع، بل لا بدّ له من إثبات أنّ مجرّد الوجوب والتحريم الواقعيّين مستلزمان للعقاب حتّى يكون الظن بهما ظنّاً به، فإذا لم يثبت ذلك بشرعٍ ولا عقلٍ لم يكن العقاب مظنوناً، فالصغرى غير ثابتة.

لعدم التفاته، وعليه فلا يأمَن هذا الظانّ العقوبةَ على تركه للواجب أو إتيانه بالحرام؛ المظنونين ظنّاً غير معتبر. وحينئذٍ فيصحّح به صغرى القياس.

[١] هذا التعبير، يوهم أنّ في جريان البراءة في الشك البدوي إجماعاً، مع أنّه مفقود في كلا المسألتين. بل المراد إجماع الأُصوليّين. وهذا ما يعبّر عنه أهل المنطق بـ «القضايا المسلّمة»[١]، التي لا يجدي إلا في مقام الجدل. وما نحن فيه من هذا القبيل، فيعبّر عمّا سلّمه الخصمان ـ وهو جريان البراءة في الشك البدوي ـ بـ «الإجماعي». وأمّا مسألة الظن غير المعتبر فجريان البراءة فيها غير مسلّم فـ «لا إجماع ـ من الأُصوليّين ـ عليه».

رد المناقشة: كفاية عدم الدليل على التلازم بين التكليف والعقاب

[٢] رد على المستدل في تشكيكه، وملخصه: أنّ مجرد منع دخالة العقل ومنع شمول الإجماع لما نحن فيه لا يثبت المطلوب؛ لأنّ ثبوته يتوقف على إثبات

---

(١) راجع المنطق: ٣٥١.

ومنه يُعلم[١] فساد ما ربما يتوهّم: أنّ قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق[٢].

وجه الفساد: أنّ هذه القاعدة[٣] موقوفةٌ على ثبوت الصغرى[٤] وهي الظن بالعقاب.

«التلازم بين الظن بحكم الواقعي والظن بترتّب العقوبة» المذكور في الاستدلال، مع أنّه لم يثبت بَعدُ.

وبعبارة أُخرى: إنّ مجرد التشكيك في إلحاق الظانّ بالشاكّ أو بالجاهل المركب لا ينهدم به ما ادّعاه المصنف ﷺ من انتفاء العقوبة واستحقاقها لعدم تحقق موضوعه الذي هو صدق عنوان الإطاعة والعصيان.

[١] أي من نفي التلازم عقلاً وعرفاً.

[٢] خلاصة التوهم: أنّ استحقاق العقاب فرع البيان، وحكم العقل بوجوب دفع الضرر يكفي بياناً، فلا قبح في عقاب من احتمل ضرراً في شيء فارتكبه(١).

[٣] خلاصة وجه الفساد: أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر مجرد حكمٍ كلي، فيتوقف جريانه في المقام على تحقق الموضوع(٢). فالتمسك في تحقق الموضوع بهذا الحكم ـ الذي لا يتحقق إلّا بعد تحقق الموضوع ـ دور واضح.

[٤] هذا عبّرنا عنه آنفاً بـ«تحقق الموضوع». فالمعنى: أنّ هذه القاعدة

---

(١) هذا التوهم صدر من أصحابنا الأخباريين في رد التمسك بقبح العقاب بلا بيان في إجراء البراءة في الشبهة البدوية، انظر فرائد الأُصول ٢: ٥٦.

(٢) إشارة إلى لزوم إحراز الضرر خارجاً.

نعم، لو ادّعي [١] أنّ دفع الضرر المشكوك [٢] لازمٌ توجّه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن، بناءً على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه.

لكنّه رجوعٌ عن الاعتراف [٣] .....

موقوفة [في جريانها في كل واقعة] على ثبوت الصغرى [وتحققها في تلك الواقعة] وهي [أي الصغرى والموضوع في هذا المقام هو] الظن بالعقاب، [ولم يحصل].

تنزُّل المستدل بادّعاء الملازمة بين الظن بالحكم والشك في العقاب

[١] هذا تنزّل من الخصم عمّا ادّعاه في أصل الاستدلال ـ من الظن بالعقوبة ـ بادّعاء كفاية الشك فيها. يقول: على فرض عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة لا أقلّ من الاحتمال والشك فيها، وهو أيضاً يجب دفعه بحكم العقل، لكن هذا أيضاً يورد عليه المصنف ﷺ بأنّه: «رجوع عن الاعتراف...».

[٢] أي المحتمل.

جواب المصنف ﷺ بأنّ هذا رجوع عن الاعتراف

[٣] هذا جواب المصنف ﷺ، وملخصه: أنّ التقريب المذكور وإن أثبت الملازمة هنا، لكنّه يلزم منه رفع اليد عن جميع ما اعترف به المستدل في مبحث البراءة من قبح العقاب بلا بيان وقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[١]،

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

باستقلال العقل وقيام الإجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين[١].

وبعبارة أُخرى: أنّ التقريب المذكور يوافق مذهب الأخباري وقد خالفته كلمة الأُصوليّين، ولا سيّما المستدل ـ أي العلامة ﷺ ـ، الذي هو رئيس الأُصوليين وأبرزُ مَن نادى بمخالفته الأخباريون.

[١] هذا قد أوضحه بعض تلامذة المصنف ﷺ فقال: «مراده ﷺ أنّ لنا قاعدتين: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وقاعدة القبح بلا بيان. والأُولى وإن كانت جارية في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة القاعدة الثانية، نظراً إلى تحقق صغراها، لكنّه غير جارية بعد ملاحظتها[١]؛ لتوقّف جريانها على وجوب صغراها، والمفروض أنّه مرتفعة بعد جريان القاعدة الثانية، ووجودها مانعة عن تحقق صغرى القاعدة الأُولى، فلا يمكن إجراؤها بعد الاعتراف باستقلال العقل بقبح العقاب من غير بيان فالقاعدة الأُولى مختصة بموارد الشبهة المحصورة وما شابهها...»[٢].

ثم لا يخفى أنّ ما فسّرنا به اعتراف الخصم إنّما هو مقتضى تصريح المصنف ﷺ بمضمون اعترافه، وهناك من لا يرتضي بكون ذاك التنزّل رجوعاً عن هذا الاعتراف، ولذا قال المحقق الخراساني ﷺ: «كأنّه سهو من القلم، وأنّ الصحيح أن يقال: لكنّه رجوعٌ عن الاعتراف بعدم وجوب دفع الضرر المشكوك، كيف

---

(١) أي: بعد ملاحظة القاعدة الثانية.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢١٧.

وإن أُريد من الضرر المظنون المفسدةُ المظنونة، ففيه أيضاً: منع الصغرى[١]؛ فإنّا وإن لم نقل بتغيّر المصالح والمفاسد بمجرّد الجهل[٢]، .....

والمفروض في ما استدرك عنه هو الظن بالتكليف»[١].

وقال المحقق الهمداني ﷺ: «في كونه رجوعاً عمّا اعترف به تأمّل ...»[٢].

منع الصغرى بتقريبها الثاني: عدم الظن بحصول المفسدة

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ بعد الفراغ عن تقريب نفي «التلازم بين الظن بالحكم والظن بالضرر عند إرادة العقوبة من الضرر» شرع من هنا في تقريب نفي ذاك التلازم عند إرادة المفسدة من الضرر، وملخصه: أنّا نمنع الملازمة بين الظن بالحكم الشرعي والظن بحصول المفسدة في مخالفته؛ إذ الظن بالمفسدة لا يحصل حتى في مخالفة الحكم القطعي، لأنّ العلم بحصول المقتضي (مخالفة الحكم) ليس علماً بحصول المقتضىٰ (المفسدة) إلا بعد إحراز عدم المانع[٣].

[٢] خلافاً لمذهب المعتزلة المعتقدين بمدخلية العلم في تحقق المصالح والمفاسد الواقعية النفس الأمرية وتغيّرها بسبب الجهل بل بسبب تغيّر الفتوى وقد

---

(١) درر الفوائد: ١٣٠.

(٢) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني ﷺ): ٤٣.

(٣) المثال المعروف للمقتضي (الذي هو في مقابل العلة التامة) هو النار؛ فإنّها تقتضي الاحتراق والاشتعال في القطن، لكن إذا لم يحل بينهما الماء. فانقدح أنّ إحراز العلة التامة متوقف على إحراز وجود المقتضي وإحراز عدم المانع كلاهما بالوجدان أو بالأصل.

إلّا أنّا لا نظنّ بترتّب المفسدة بمجرّد ارتكاب ما ظُنَّ حرمته ؛ لعدم كون فعل الحرام علّة تامّة لترتّب المفسدة[١] حتّى مع القطع بثبوت الحرمة ؛ .....

مرّ بطلانه في أوائل كتاب الظن في مبحث التصويب(١)، وثبت في محله مفصلاً عدم دخل العلم والجهل في المصالح والمفاسد الواقعية كعدم دخلهما في الأحكام أيضاً؛ نعم، لهما دخلٌ في الحسن الفاعلي للأفعال وقبحها كذلك كما صرّح به المصنف ﷺ بالمناسبة في مبحث التجري عند قوله: «... إذا جهل الفاعل بذلك»(٢).

وأمّا الأشعري فهو منكر للمصالح والمفاسد الواقعية رأساً، وقد مرّ توضيحه منّا سابقاً(٣).

[١] لابد لتوضيح المقام من بيان أنحاء تأثير عناوين الأفعال في حسنها أو قبحها، فنقول:

من العناوين ما هو علة تامة لاتصاف الفعل بالحسن أو القبح، كالعدل والظلم، فإنّ الفعل مادام معنوناً بعنوان العدل مثلاً، يتّصف بالحسن دائماً ويستحيل أن يعدّ قبيحاً.

ومنها: ما هو مقتضٍ لاتصاف الفعل بهما، فيؤثر في حسنها أو قبحها ما لم يمنع مانع. كالصدق والكذب، فإنّ عنوان الصدق مقتضٍ لاتصافه بالحسن؛ لكن إذا لزم منه إيذاء المؤمن مثلاً، صار قبيحاً، لعروض المانع عن تأثير المقتضي لحسنه.

---

(١) انظر فرائد الأصول ١: ١١٣.

(٢) نفس المصدر: ٤٤.

(٣) انظر الجزء الثاني: ٧٩ وما بعدها.

لاحتمال تداركهابمصلحة فعلٍ آخر لا يعلمه المكلّفُ أو يعلمه بإعلام الشارع[١]، نظير الكفّارة والتوبة وغيرهما من الحسنات التي يُذهِبن السيّئات.

ومنها: ما ليس علة تامة ولا يقتضي بعنوانه هذا حُسناً ولا قبحاً، إلا أن يندرج تحت عنوان آخر هو المقتضي لذلك[١] كحفر البئر مثلاً، فإنّه إن كان بداعي سقي الناس ونحوه كان حَسناً، وإن كان بداعي إلقاء الناس فيه مثلاً، كان قبيحاً[٢]؛ وإن فرض أنّه حفر بلا داعٍ عقلائي، لم يتّصف في نفسه بحُسن ولا قبح.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الأحكام الشرعية التكليفية من قبيل القسم الثاني[٣]، فإنّ ارتكاب الحرام القطعي مثلاً، ليس علةً تامةً لحصول ما ترتّب عليه من المفسدة، وإنّما يقتضيها إذا لم يمنع حصولَ المفسدة مانعٌ كتداركها بالتوبة ونحوها.

وإذا كان هذا شأن الحرام القطعي فالحرام الظني أحرى بفقد العلية التامة، ولا سيّما الظن غير المعتبر.

وبالجملة، كما أنّه لا ملازمة بين الظن بالحرمة وبين الظن بالعقوبة لانتفاء موضوعها[٤]، كذلك لا ملازمة بينه وبين الظن بالمفسدة لاحتمال تداركهابمصلحة خاصة خارجية.

[١] لابد لتوضيح المسألة من بيان مثالٍ، فنقول: إنّ بعض الأدوية قد يخالط

---

(١) أو هو علة تامة له.

(٢) لا يخفى أنّ قضية كون هذين العنوانين مقتضيين للحسن والقبح، أنّه يمكن أن يفرض حفر البئر بداعي سقي الناس أيضاً قبيحاً إذا منع مانع من تأثير هذا الداعي في الحسن وهكذا.

(٣) إلّا الإباحة، فإنّها قد تكون من القسم الثالث.

(٤) لأنّ موضوع العقوبة هو تحقق عنوان المعصية.

بشيء من الخمر دفعاً لفساده. فإنّه مع فرض انحصار التداوي فيه، في عين جواز شربه، بل وجوبه عقلاً وشرعاً لحفظ النفس عن الهلاك، يبقى من ناحية السكر الموجود فيه مقتضياً لبعض المفاسد الأُخروية كالبُعد عن الحق أو طول المكث في المحشر، لكنّه مع ذلك يحتمل تداركها إمّا من طريق التوبة وصلة الرحم وأداء الكفارة والصدقة وغيرها من الأُمور المُبدّلة للسيّئات بالحسنات، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[1]، وإمّا من طريق رفع إسكاره بشيء آخر يخلطه به الصيدلي، والحاصل: أنّ المريض المضطر إلى شرب الدواء المخلوط قطعاً بمادة السكر حيث احتمل ذهاب إسكاره بفعل الصيدلي فقد احتمل تدارك مفسدته، ويكفي في نفي التلازم مجرد الاحتمال ولو لم يقطع به، كيف والمفروض أنّه يقطع بتداركها بالتوبة ونحوه، فإنّه عَلم به بأعلام الشارع الأقدس.

وبالجملة: إنّ شرب الدواء في المثال حيث يترتّب عليه حفظ النفس عن التلف، فلا عقوبة فيه وحيث يتدارك مفسدته ـ ولو احتمالاً ـ بفعل الصيدلي أو بالتوبة مثلاً فلا مفسدة فيه[2] مع أنّه بعنوانه الأوّلي كان محرّماً شرعاً.

إذن، فيمكن انفكاك وقوع الحرام القطعي عن الوقوع في المفسدة المترتّبة عليه، ففي الحرام الظني أولى.

---

(١) الفرقان: ٧٠.

(٢) لا يخفى ما في هذا من المغالطة، وإنّما أردنا تبيين المراد في ضمن هذا المثال، وإلّا فأصل الدعوى باطل، كما يردّ عليه المصنف رحمه الله.

ويرد عليه : أنّ الظن بثبوت مقتضي المفسدة[١] .....

الرد على منع الصغرى بتقريبها الثاني :

وجوب دفع المفسدة ولو مع احتمال المانع

[١] اعلم أنّ هذا عدول منه ﷺ عن رد الاستدلال من ناحية «منع الصغرى بتقريبها الثاني»، ونتيجته تصحيح مذهب العلامة ﷺ فيما ادّعاه من وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً، بتقريب: أنّ العقلاء قد التزموا بالتحرّز عن المضارّ الدنيوية المظنونة كالتزامهم بعينه عن المقطوعة منها، بلا اعتناء منهم باحتمال تدارك المضارّ فيهما.

توضيحه بالمثال أنّ الذي يقطع بأنّ في هذا الطريق سبُعاً أو سارقاً حاملاً للسلاح لا يُقدم على السلوك فيه قطعاً، بمجرد احتمال وجود رجل شجاع هناك يدافع عنه، أو بمجرد احتمال وجود طبيب يداوي جراحته، بل لا يُقدم على السلوك حتى مع الظن بوجود السارق المسلّح أو السبُع، بل العقلاء قد احترزوا عن الضرر المحتمل احتمالاً ضعيفاً عند كون المحتمل قويّاً كالسمّ المردد بين ألف إناء مثلاً.

ففيما نحن فيه أيضاً، الظانّ بحرمة التتن من طريق غير معتبر، حيث ظنّ بالمفسدة في فعله، بناءً على ما هو مذهب العدلية، فيجب عليه الاحتراز عنه عقلاً والإفتاء به شرعاً، ولو احتمل وجود مانع يتدارك به ذلك، والوجه فيه ما ذكرناه آنفاً من أنّ العقلاء لا يعبأون بأمثال هذه الاحتمالات.

مع الشكّ في وجود المانع كافٍ في وجوب الدفع، كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشكّ في وجود المانع [١]؛ فإنّ احتمال وجود المانع للضرر [٢] أو وجود ما يتدارك الضرر [٣] لا يعتنى به عند العقلاء، سواءٌ جامع [٤] الظنَّ بوجود مقتضي الضرر أم القطعَ به [٥]، بل أكثرُ موارد التزام العقلاء التحرّزَ عن المضارّ المظنونة ـ كسلوك الطرق المخوفة وشرب الأدوية المخوفة ونحو ذلك ـ من موارد الظن بمقتضي الضرر دون العلّة التامّة له [٦]، بل المدار في جميع غايات حركات الإنسان ـ من المنافع المقصود جلبها والمضارّ المقصود دفعها [٧] ـ

---

[١] أي: مع احتمال وجود مصلحة يتدارك بها تلك المفسدة.

[٢] مثاله «الرجل الشجاع» في كلامنا.

[٣] كوجود «الطبيب» في المثال المذكور.

[٤] هذا الفعل مفعوله «الظن» وفاعله ضمير عائد إلى «احتمال وجود المانع للضرر واحتمال وجود ما يتدارك»، فلا تغفل.

[٥] عطف على المفعول ـ أي «الظن» ـ.

[٦] الضمير المجرور يعود إلى الضرر، وغرضه ﷺ الإخبار عن طريقة العقلاء وأنّهم قد احترزوا عن الأُمور المقتضية للضرر ولو مع عدم كونها علة تامة له، ولا يخفى أنّ الظن فيما نحن فيه تشمله تلك الطريقة فيجب فيه الاحتياط.

[٧] هذا بيان «غايات الحركات»، والمقصود أنّ العقلاء قد التزموا بجلب المنفعة ولو في حركةٍ ـ أي فعلٍ ـ مقتضيةٍ لها، وبدفع الضرر ولو في حركةٍ مقتضيةٍ له، ولا يكتفون فيه بخصوص موارد كون الحركة علةً تامةً لواحد منهما، فافهم.

على المقتضيات [١] دون العلل التامّة ؛ لأنّ الموانع والمزاحمات [٢] ممّا لا تحصى ولا يحاط بها [٣].

---

[١] خبر لقوله : « المدار ... » .

[٢] اعلم أنّ ما يمنع من تأثير المقتضي في المعلول قد يكون في شأن المعلول ـ أي في قابلية القابل ـ فيعبّر عنه بالمانع ، وقد يكون في شأن العلة ـ أي في فاعلية الفاعل ـ فيعبّر عنه بالمزاحم .

مثال المانع : الماء في مسألة النار والقُطن ؛ فإنّ النار لها اقتضاء الإحراق ، والقطن له قابلية الاحتراق ، ولكن وجود الماء بينهما يرفع قابلية القطن للاحتراق .

ومثال المزاحم ـ وإن كان فيه نوع مسامحة ـ : النار المشتعلة لإبراهيم عليه السلام فإنّها كانت لا تخمد بشيء ، بل كانت مشتعلة نهاية الاشتعال ، بحيث أحرقت أجنحة الطيور في السماء ، لكن اعترضها المزاحم ، وهو أمره تبارك وتعالى إيّاها بأن تكون عليه عليه السلام برداً وسلاماً : ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾(١) .

فتحصّل : أنّ المانع والمزاحم مشتركان في أنّ كلّاً منهما رافع لتأثير المقتضي ، ويفترقان في أنّ المانع يمنع قابلية القابل ، والمزاحم يزاحم فاعلية الفاعل .

[٣] ملخّص الجواب الرابع : أنّ المصنف رحمه الله بعد منعه لصغرى الاستدلال بتقريبها الأوّل ، ضعّف منع الصغرى بتقريبها الثاني . فالحاصل : أنّه رحمه الله لا يعترف بثبوت الملازمة « بين الظن بالحكم ـ من طريق غير معتبر ـ وبين الظن باستحقاق

---

(١) الأنبياء : ٦٩ .

العقاب»، ولكن يعترف بثبوتها «بينه وبين الظن بحصول المفسدة في مخالفته»، ولكنّك خبير بأنّ الاعتراف بهذا الصغرى غير مُجدٍ في المقام لأنّها لا يندرج تحت كبرى دفع الضرر إلّا بعد الاعتراف بكون المفسدة ضرراً.

ولذا قال المحقق الخراساني ﷺ: «... وأمّا المفسدة فلأنّها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلّا أنّها ليست بضررٍ على كل حالٍ...»[1] وقد مرّت الإشارة إليه[2].

وقال المحقق النائيني ﷺ في توضيح مرام المصنف ﷺ قبل الإيراد عليه: «الشيخ ﷺ بعد أن سلّم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر، واعترف أنّ المفسدة من أفراد الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه، سلك مسلكاً آخر في منع الصغرى. وحاصل ما أفاده في وجه المنع هو أنّ المفسدة المظنونة ممّا يقطع أو يظن بتداركها، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المظنونة مع القطع أو الظن بتداركها.

بيان ذلك: هو أنّ أدلة الأُصول الشرعية ـ من الاستصحاب والبراءة ـ في المورد الذي لم يثبت التكليف به إمّا أن تكون مقطوعة الصدور عنهم صلوات الله عليهم كما هو ليس ببعيدٍ، وإمّا أن تكون مظنونة الصدور عنهم، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يقطع أو يظن بتدارك المفسدة المظنونة عند الظن بالتكليف مع

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٩.

(٢) انظر الصفحة ٢١.

عدم قيام الدليل على اعتبار الظن، فإنّه إمّا يقطع بالبراءة الشرعية عن التكليف المظنون إن كانت أدلّتها قطعية، وإمّا أن يظنّ بها إن كانت أدلّتها ظنية، ويلزمه القطع أو الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتى لا يلزم إيقاع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية، فإنّه مع عدم إحراز التكليف لابد للشارع: إمّا من إيجاب الاحتياط ليتحرز المكلف عن الوقوع في المفسدة وإمّا من تداركها؛ وحيث لا يجب الاحتياط عند الظن بالتكليف إمّا علماً وإمّا ظناً، فلا يظن بالمفسدة الغير المتداركة بل يُعلم أو يظن بالتدارك، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المتداركة. هذا حاصل ما أفاده ﷺ في وجه المنع في الصغرى إن كان المراد من الضرر فيها المفسدة لا العقاب. وأنت خبيرٌ بما فيه أمّا أوّلاً ... وأمّا ثانياً ... وأمّا ثالثاً ...»[1].

أقول: ما ذكره المحقق النائيني ﷺ ونسبه إلى المصنف ﷺ من منع الصغرى بعد تسليم إرادة المفسدة من الضرر ستعرفه عن قريبٍ من المصنف ﷺ عند قوله: «فالأولى أن يقال ...»[2]، وانتظر توضيحه، وستعرف منّا ادّعاء إمكان انطباقه على منع الكبرى، فلا تغفل.

(١) فوائد الأُصول ٣: ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(٢) انظر الصفحة ٧٢.

وأضعف من هذا الجواب ما يقال[١]: .....

الجواب الخامس:

ترخيص الشارع في ترك مراعاة الضرر بواسطة النهي عن الظن العام

[١] اعلم أنّ المجيب هنا كأنّه هو الذي أورد النقض على كبرى الدليل العقلي بالأمارات الباطلة كخبر الفاسق مع تفاوتٍ بينهما من حيث التقريب والاستدلال.

وعليه فالجواب هنا أيضاً ناظر إلى منع الكبرى[١]، وأضعفيّته إنّما هي بالنسبة إلى منع الصغرى الثانية. توضيحه: أنّ المصنف ﷺ بعد تصحيح مذهب العلامة ﷺ وتقويته بقوله: «يرد عليه[٢]...»، كأنّه ضعّف ما ادّعاه ﷺ من منع الصغرى عند إرادة المفسدة من الضرر[٣]، وحينئذٍ فتقدير الكلام هكذا: «إبطال كلام العلامة ﷺ بما ذكرناه من منع الصغرى كان ضعيفاً؛ وأضعف منه إبطاله بما ذكره المجيب هنا من منع الكبرى».

أقول: بعد ما عرفت من الاتحاد بين كلام المجيب هنا والناقض هناك لا ضرورة لتكرار البحث وذكره ثانياً. وعلى كل حال، فكأنّ المجيب يقول: المستفاد من الشرع كتاباً وسنةً هو أنّ الأخذ بالظن والعمل عليه منهي عنه إلا ما خرج بالدليل القطعي المعتبر، كالظن الحاصل من خبر الواحد الثقة، ومن المعلوم أنّه ـ مع النهي عن الظن ـ لا مجال لما ادّعاه العلامة ﷺ في

---

(١) كما يوجد التصريح به في هامش الرسائل المحشّى: ١١٠.

(٢) أي: يرد على منع صغرى قياس العلامة ﷺ ....

(٣) إشارة إلى منع الصغرى بتقريبها الثاني.

إنّ في نهي الشارع عن العمل بالظنّ كليّةً إلّا ما خرج، ترخيصاً[١] في ترك مراعاة الضرر المظنون، ولذا لا يجب مراعاته[٢] إجماعاً في القياس[٣].

ووجه الضعف ما ثبت سابقاً[٤]: .....

كبرى استدلاله من وجوب دفع كل ضررٍ مظنون.

إذن، فالظن الغير القياسي أيضاً محكوم بعدم الاعتبار شرعاً في ضمن عشرات آيات ومآت روايات.

وبالجملة: إنّ نقض هذا المجيب كان ناظراً هناك إلى «الظن القياسي» وهنا ناظر إلى «الظن الغير القياسي» أيضاً.

[١] اسم لـ «إنّ».

[٢] أي مراعاة الظن.

[٣] تأييد من المجيب لما ادّعاه من عدم لزوم مراعاة الضرر المظنون، في قبال ما ادّعاه العلامة ﷺ في الكبرى من لزومها عقلاً. والمقصود أنّ عدم لزوم مراعاة الظن القياسي بالإجماع القطعي، يكشف عن عدمه في الظن غير القياسي وقد مرّ توضيحه عند تقريب الجواب الثالث(١).

الرد على الجواب الخامس: الفرق بين الاحتياط والتشريع

[٤] إشارة إلى ما أوضحه ﷺ في ما سبق ردّاً على الناقض عند قوله: «كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعي... فالعمل به بمعنى التديّن بمؤدّاه وجعله

---

(١) انظر الصفحة ٣٩.

من أنّ عمومات حرمة العمل بالظنّ أو بما عدا العلم[١] إنّما تدلّ على حرمته من حيث إنّه لا يغني عن الواقع، ولا تدلّ على حرمة العمل به في مقام إحراز الواقع[٢] والاحتياط لأجله والحذر عن مخالفته.

حكماً شرعياً تشريع محرّم...»[١].

وملخص الرد عليه هنا وهناك: هو أنّ الأخذ بالظن والعمل عليه ـ حتى القياسي منه ـ بعنوان الاحتياط ورجاء درك الواقع لا محذور فيه بل لعله يُثاب عليه.

[١] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٣] وقوله عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه إلينا»[٤].

والجمع بينها وبين أدلة جواز العمل بالظن هو حرمة الاعتماد على الظن والعمل عليه بعنوان التديّن وأنّه يغنينا عن الواقع ويوصلنا إليه بالقطع والجزم، وأمّا بعنوان الاحتياط فلا محذور فيه أصلاً، سيّما بالنسبة إلى الظنون الخاصة التي دلّ على اعتبارها دليل قطعي خاص.

[٢] غرضه رحمه الله هو أنّ الحرمة ناظرة إلى عنوان التديّن، وعدمها ناظر إلى عنوان الاحتياط ورجاء درك الواقع.

---

(١) انظر الصفحة ٤٦.

(٢) يونس: ٣٦، النجم: ٢٨.

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

فالأولى أن يقال[١]: .....

الجواب السادس: منع الكبرى حسب اقتراح المصنف

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ لمّا رد على الناقض منعَه للكبرى في الجواب الثالث والخامس أراد أن يثبت هنا مدّعاه ـ أي منع الكبرى ـ بتقريب آخر.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المصنف ﷺ بعد الرد على الدليل العقلي بمنع الصغرى فكأنّه خاطب جميع مَن منع الكبرى ـ كالحاجبي في الجواب الأوّل وغيره في الجواب الثالث والخامس ـ فقال لهم: أيّها المستشكلين على الدليل العقلي المنسوب إلى العلّامة! إن أردتم الردّ عليه من طريق منع الكبرى فقولوا بما قلناه، وهو: «إنّ الظانّ بوجوب شيء كالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً أو بحرمة شيء كالتتن مثلاً وإن حكم عليه العقل المستقل بفعل الأوّل وترك الثاني فراراً عن الوقوع في المفسدة أي مفسدة ترك الواجب وفعل الحرام، إلّا أنّ الظن الغير المعتبر حيث كان في حكم الشك، والشاكّ وظيفته شرعاً الرجوع إلى أصل البراءة والاستصحاب الدالّين على جواز شرب التتن وترك الدعاء فنستكشف بذلك عن وجود مصلحة فيه يتدارك بها الضرر المظنون ـ أي المفسدة المظنونة الناشئة من ترك متابعة الظن ـ، والعقل إنّما يستقل بوجوب دفع ضررٍ لا يتدارك بشيء آخر. ولا نعني من منع الكبرى على كلّيتها إلا هذا الذي هو مطلوبكم الأقصى ـ أي عدم وجوب دفع الضرر إذا تداركه نعمة من ربّه! ـ».

إنّ الضرر وإن كان مظنوناً، إلّا أنّ حكم الشارع ـ قطعاً أو ظنّاً[١] ـ .....

ثم لا يخفى أنّ المحقق النائيني ﷺ في كلامه المتقدم(١) قد أصرّ على انطباق كلام الشيخ ﷺ هنا على منع الصغرى، لكن لعلّ ما ادّعيناه من حمله على منع الكبرى أوضح ممّا ادّعاه. وغاية الأمر إمكان انطباقه مع منع كل من الصغرى والكبرى كما صرّح به بعض المحشّين(٢).

وستعرف منّا ما يؤيّد به قول المحقق النائيني ﷺ، فانتظر(٣).

[١] إشارة إلى قطعية أدلة الأُصول العملية وظنّيتها، وقد أشار إليهما المحقق النائيني ﷺ في كلامه المتقدّم(٤)، وعلى كل حال، فقد أمرنا الشارع الأقدس بالرجوع إليها ـ براءة كانت أو استصحاباً ـ، وعليه فالتتن مثلاً المشكوك حرمته يكون محكوماً بالحلّية بأدلة البراءة أو بأدلة الاستصحاب(٥)، وحينئذ فالمجتهد الظانّ بحرمته من طريق غير معتبر جاز له المخالفة فيه والحكم بجواز ارتكابه شرعاً، ولو مع كونه محرّماً ذا مفسدةٍ واقعية، وحيث إنّ إيقاع المكلف في المفسدة قبيح جداً سيّما بالنسبة إلى الشارع الحكيم فلابد من الالتزام بتدارك المفسدة الموجودة فيه، وهو المطلوب.

---

(١) انظر الصفحة ٦٧ و٦٨.

(٢) انظر تسديد القواعد: ٢٧٤.

(٣) انظر الصفحة ٨٢.

(٤) انظر الصفحة ٦٧ و٦٨.

(٥) المقصود استصحاب البراءة الأصلية الثابتة في حال الصغر. وهذا بحث عنه المصنف ﷺ مفصلاً في مبحث البراءة، انظر فرائد الأُصول ٢: ٥٩.

بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن[١] بتدارك ذلك الضرر المظنون؛ وإلّا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظنّ إلغاءً للمفسدة.

توضيح ذلك[٢]: أنّه لا إشكال في أنّه متى ظُنّ بوجوب شيءٍ وأنّ الشارع

---

[١] هذا سيوضحه مفصلاً عند قوله ﷺ: «إذا عرفت ذلك...»[(١)] وملخصه القطع بالتدارك عند القطع بصدور أخبار البراءة والاستصحاب والظن بالتدارك عند الظن بصدورها، فلا تغفل.

[٢] شروع في توضيح الجواب السادس، وملخصه:

إذا أمر الشارع بشيء أو نهى عنه فلا ريب أنّ في مخالفة تكليفه[(٢)] مفسدة،

وإذا أمر أو نهى لكن لم يتنجّز في حقّنا ـ بسبب الاختفاء ـ جاز للشارع الترخيص في ترك مراعاته،

وإذا ثبت ـ قطعاً أو ظنّاً ـ ترخيص الشارع في مخالفة ذلك التكليف فذلك يكشف عن أنّه تعالى تدارك تلك المفسدةَ في مخالفته،

وإذا ثبت تدارك المفسدة فلا نظنّ بحصول المفسدة في مخالفة المجهول.

فينتج هذا أنّه ليس في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم ظنٌّ بالمفسدة.

ثم لا يخفى أنّ هذا البيان يوافق منع الصغرى ـ كما ادعاه المحقق النائيني ﷺ ـ وهو ظاهر كلمات المصنف ﷺ ـ كما يأتي التنبيه عليه[(٣)] ـ وبيان التوضيح على نحو

---

(١) انظر الصفحة ٧٨.

(٢) علماً بأنّ المخالفة أعم من المعصية.

(٣) انظر الصفحة ٨٢.

الحكيم طلب فعله منّا طلباً حتميّاً منجّزاً[١] لا يرضى بتركه إلّا أنّه اختفى علينا ذلك الطلب[٢]، أو حرّم علينا فعلاً كذلك[٣]، فالعقل مستقلٌّ بوجوب فعل الأوّل وترك الثاني؛ لأنّه يظنّ في ترك الأوّل الوقوعُ في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعيّ والمحبوب المنجّز النفس الأمري، ويظنّ في فعل الثاني الوقوعُ في مفسدة الحرام الواقعيّ والمبغوض النفس الأمري، إلّا أنّه لو صرّح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كَشَفَ ذلك عن مصلحةٍ يُتدارك بها ذلك الضرر المظنون؛

يوافق منع الكبرى يكون كالتالي:

قاعدة دفع الضرر ليست كما ادّعاه العلامة ﷺ في كبراه، لأنّ العقل إنّما يستقل بدفع الضرر الذي لم يظن بتداركه بمصلحة أقوى،

وإذا ثبت للمجتهد ترخيص الشارع في مخالفته لمقتضى ظنه، فقد ثبت له تدارك المفسدة فيها وبذلك يخرج من موارد شمول قاعدة دفع الضرر.

[١] قوله ﷺ: «وأنّ الشارع الحكيم...» تفسير لـ «الظن بالوجوب»، وقوله ﷺ «طلباً حتمياً منجّزاً» احتراز عن الطلب الاستحبابي أو الحتمي الغير البالغ مرتبة التنجّز[(١)].

[٢] فهناك أمر صادر عنه تعالى لكن لم يصل إلينا.

[٣] لفظة «كذلك» إشارة إلى التحريم الحتمي التنجيزي، أي: هناك نهي صادر عنه تعالى لكن لم يصل إلينا.

---

(١) فإنّ للتكليف ثبوتاً مراتب أربعة: الاقتضاء، والإنشاء، وفعلية البعث أو الزجر، ثم التنجيز. راجع فوائد الأصول (للمحقق الخراساني): ٨١ (الفائدة الثامنة)؛ وكفاية الأصول: ٢٥٨، وانظر الصفحة ٥٠١.

ولذا وقع الإجماع[١] على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب والحرمة إذا حصل الظن من القياس، وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعيّة حتّى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنة[٢].

ثمّ إنّه لا فرق[٣] .....

---

[١] إشارة إلى إجماع الأصحاب واتفاقهم على جواز مخالفة الظن القياسي والظن في الشبهات الموضوعية، وهذا أقوى شاهد على الترخيص في مخالفة الظن الغير المعتبر شرعاً مع تدارك ضررها.

[٢] تلويح إلى ذيل رواية مسعدة بن صدقة وقد ذكرها المصنف ﷺ بتمامها في كتاب البراءة والاشتغال(١).

[٣] يعني أنّ ترخيص الشارع لمخالفة المظنون ـ وجوبياً كان أو تحريمياً ـ لا فرق فيه بين القطع بالتدارك، كمورد القطع بترخيص الشارع كما في الظن القياسي، وبين الظن به، كمورد الظن بترخيص الشارع كما في الظن الحاصل من الرؤيا مثلاً وغيره من الظنون غير المنهي عنها صريحاً وإن أُحتمل كونها من أفراد المنهيّة، ولذا قال المصنف ﷺ سابقاً: «انّ من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه ويحتمل أن يكون المفروض منه ...»(٢).

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٢٠، «عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك... والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة» (وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، والكافي ١٢: ٦٠).

(٢) انظر الصفحة ٥٥.

بين أن يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن بالضرر ـ كما عرفت من الظن القياسيّ بالوجوب والتحريم ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعيّة[١] ـ، وبين أن يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن، كما في الظن الذي ظنّ كونه منهيّاً عنه[٢] عند الشارع، .....

وبالجملة: إنّ المجتهد إذا ظن بوجوب شيء أو حرمته ـ كالتتن أو الدعاء عند رؤية الهلال ـ جاز له التمسك في كل منهما بالبراءة والاستصحاب، والحكم بجواز مخالفته مطلقاً ـ أي سواء حصل الظن فيه من طريق منهي عنه حقيقةً كالظن القياسي أم من طريق محتمل النهي كالظن الحاصل من الرؤيا مثلاً ـ.

[١] أي: وكما عرفت من حكم الشارع بجواز الارتكاب .... وضمناً لا يخفى أنّ جواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية ـ حتى التحريمية منها ـ متّفق عليه بين الأصحاب(١)؛ نعم، في الحكمية منها(٢) خلافٌ بين أصحابنا الأخباريين والأُصوليين(٣)، وعليه فعند قيام الظن الغير المعتبر على كون موضوعٍ خارجي من مصاديق الحرام ـ ككون هذا المائع خمراً مثلاً ـ يُقطع أيضاً بترخيص الشارع في مخالفته.

[٢] أي: احتمل كونه ...، وعلى هذا التفسير يطابق قوله سابقاً: «يحتمل أن يكون المفروض منها ...»(٤).

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ١١٩ و١٦٩.

(٢) أي: من التحريمية.

(٣) انظر نفس المصدر: ٢٠.

(٤) انظر الصفحة ٥٥.

فإنّه يجوز ترك مراعاته ؛ لأنّ المظنون تدارك ضرر مخالفته[١] لأجل ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة ، فافهم[٢].

إذا عرفت ذلك[٣]، فنقول : إنّ أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعيّ[٤] .....

---

[١] أي: لأنّ المظنون هو تدارك الضرر الذي هو عبارة عن المفسدة الناشئة من مخالفة التكليف المظنون، عند قيام البراءة أو الاستصحاب على نفي الوجوب والحرمة في مثل الدعاء والتتن.

وملخص الكلام أوّلاً وآخراً في مقام توضيح منع الكبرى على حسب اقتراح المصنف ﷺ: هو أنّه مع الظن بحرمة شيء من طريق غير معتبر وإن كان يظنّ بوجود ضرر في ارتكابه، لكنّه مع ذلك لا يجب دفعه عقلاً بعد تداركه بالمصلحة المكشوفة لنا من ناحية أمر الشارع الحكيم بالرجوع إلى أدلة البراءة أو الاستصحاب التي نتيجتها ترخيصه لمخالفة ذاك الظن، وعليه فالضرر الواجب الدفع عقلاً ينحصر في غير المتدارك منه، ولا نعني من منع كلية الكبرى إلا هذا.

[٢] أمرٌ بالدقة والتأمل في عدم الفرق في المناط المذكور.

[٣] أي: إذا عرفت ما أوضحناه من قولنا «توضيح ذلك» إلى هنا.

[٤] عِدل هذا سيأتي عند قوله: «وإن منعنا عن قيام الدليل القطعي...»، وغرضه الإشارة إلى القولين في أدلة اعتبار الأُصول العملية، وقد أشار إليهما المحقق النائيني ﷺ في كلامه المتقدم(١).

---

(١) انظر الصفحة ٦٧ و٦٨.

بحيث يدلّ على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر، فلا إشكال في عدم وجوب مراعاة ظنّ الضرر، وفي أنّه لا يجب الترك أو الفعل[١] بمجرّد ظنّ الوجوب أو الحرمة؛ لما عرفت: من أنّ ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظنّ الضرر لا يكون إلّا لمصلحةٍ يُتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً.

وإن منعنا عن قيام الدليل القطعيّ على الأُصول وقلنا: إنّ الدليل القطعيّ لم يثبت على اعتبار الاستصحاب، خصوصاً في الأحكام الشرعيّة[٢] .....

---

[١] أي لا إشكال في أنّه لا يجب ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب.

[٢] إشارة إلى مذهب الأخباريّين حيث أنكروا جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية وادّعوا اختصاصه بالموضوعات الخارجية، ككريّة الماء المأخوذ منه قدر يسير، وكطهارة هذا الثوب ونجاسة ذاك، وبذلك صرّح المصنف ﷺ في مبحث الاستصحاب، فقال: «الأخباريون... أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله الأسترابادي من أغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته...»[١].

أقول: وهذا[٢] هو السرّ في التزام الأخباري بالطهارة والأُصولي بالنجاسة في الماء المتغيّر بالنجاسة الزائل تغيّره من قبل نفسه، والتفصيل في محله[٣].

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٣.

(٢) أي: إنكار الاستصحاب في الأحكام.

(٣) راجع مستمسك العروة الوثقى ١: ١٤٩.

وخصوصاً مع الظن بالخلاف[١]، وكذلك[٢] الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتّى مع الظن بالتكليف؛ لأنّ العمدة في دليل البراءة الإجماع والعقل

---

[١] إشارة إلى مذهب أكثر القدماء من الأُصوليّين(١) القائلين باعتبار الاستصحاب من باب إفادة الظن وأنّ ما ثبت سابقاً يُظنّ ببقائه لاحقاً، قبال المتأخّرين(٢) القائلين باعتباره تعبّداً، والفرق بينهما هو أنّه بناءً على الأوّل حيث إنّ مناط الاعتبار هو الظن ببقاء الحالة السابقة فمع قيام الظن على خلافها لا مجال لجريانه، وأمّا بناءً على الثاني، فحيث أنّ المناط هو عدم العلم بزوالها فلجريانه مجال حتى مع الظن(٣) بالزوال.

وضمناً لا يخفى أنّ الظن الذي هو المناط عند القدماء هو الظن النوعي دون الشخصي؛ نعم، المعتبر عند بعضهم كالشيخ البهائي ﷺ(٤) وبعض من تبعه هو الظن الشخصي والمتن هنا ناظر إليه لا إلى النوعي منه، والتفصيل في محله(٥).

[٢] أي وكذلك إن منعنا... وقلنا: «الدليل القطعي لم يثبت على...».

---

(١) كالشيخ الطوسي في العدة: ٧٥٨، والسيد المرتضى في الذريعة ٢: ٨٢٩ ـ ٨٣٢، وابن زهرة في الغنية ١: ٤٢٠، والمحقق الحلي في المعارج: ٢٠٦ ـ ٢٠٨، والعلامة الحلي في تهذيب الوصول: ١٠٥، وغيرهم.

(٢) كوالد الشيخ البهائي كما حكي عنه في العقد الطهماسبي (مخطوط): ٢٨، والمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٤٤ و١١٥، والمحقق الخوانساري في مشارق الشموس: ٧٦ و١٤١.

(٣) أي غير المعتبر.

(٤) انظر الحبل المتين ١: ١٦٤.

(٥) انظر فرائد الأُصول ٣: ١٣ و١٤ و٢١ و٢٢.

المختصّان بصورة عدم الظن بالتكليف[١]، فنقول: لا أقلّ من ثبوت بعض الأخبار الظنّية على الاستصحاب والبراءة[٢] عند عدم العلم الشامل لصورة الظن، فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة ظنّ الضرر، وهذا القدر يكفي

---

[١] أمّا الإجماع، فالاختصاص فيه وجهه كونه دليلاً لُبّياً لابد من الأخذ بالقدر المتيقن منه كمورد الشك المحض المنافي للظن ولو غير المعتبر منه، وأمّا العقل، فالاختصاص فيه وجهه كون الظن بياناً ولو غير المعتبر منه ومن الواضح أنّه مع وجود البيان لا يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أقول: لعل الصواب ادّعاء أنّ وجه الاختصاص في كل منهما هو كونه دليلاً لُبّياً يؤخذ بالقدر المتيقن منهما.

[٢] إشارة إلى مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»[١]، وقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[٢] وغيرهما من أخبار الاستصحاب والبراءة، والمقصود حكومتهما على الظن الغير المعتبر الدالّ على ثبوت التكليف، وعدم إمكان مقاومته في قبال تلك الأخبار الظنية، ولا يخفى أنّ هذا ينتهي بالأخرة إلى الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة الظن بالضرر، فافهم.

والحاصل أنّ دليل اعتبار أصل الاستصحاب وأصل البراءة على فرض عدم كونه مقطوع الصدور، فلا أقلّ من كونه مظنون الصدور وهو كافٍ في إثبات المطلوب.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

(٢) نفس المصدر ٤: ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

في عدم الظن بالتضرّر [١].

وتوهّم [٢]: أنّ تلك الأخبار الظنّية لا تعارض العقل المستقلّ بدفع الضرر المظنون، مدفوعٌ [٣]: بأنّ الفرض أنّ الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظانّ الضرر إلّا عن مصلحةٍ يُتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفاً للعقل، فلا وجه لاطّراح الأخبار الظنّية الدالّة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل.

---

[١] إشارة إلى تدارك الضرر الثابت في مخالفة المظنون بمصلحة العمل بأدلة البراءة والاستصحاب.

وضمناً لا يخفى أنّ تعبيره بعدم الظن بالضرر يؤيّد ما ادّعاه المحقق النائيني ﷺ سابقاً[١] من كون المصنف ﷺ بصدد منع الصغرى، بمعنى أنّه مع ترخيص الشارع في المخالفة وتدارك ضررها لا يصدق الضرر حتى يجب دفعه عقلاً، فافهم ولا تغفل.

توهم ودفع في الجواب السادس

[٢] ملخّص هذا التوهم هو تقدم الحكم العقلي القطعي المستقل ـ أعني وجوب دفع الضرر ـ على النقلي الظني، ولا يُرفع اليد عن الأوّل بالثاني عند التعارض بينهما بالتقريب المتقدم توضيحه سابقاً في مبحث القطع[٢]. وضمناً لا يخفى أنّ دفع هذا التوهم أيضاً يؤيّد ما ادّعاه المحقق النائيني ﷺ، وانتظر توضيحه.

[٣] قال بعض المحشّين: «حاصل الدفع أنّ الأدلة الظنية رافعة لموضوع حكم

---

(١) انظر الصفحة ٦٧ و٦٨.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ٥٦.

العقل فإنّ موضوع حكمه بوجوب الدفع هو الضرر الغير المجبور بالمصلحة ... ومعه لا يحكم العقل بدفعه وإنّما يحكم بوجوب الدفع لولا حكم الشارع بوجوب العمل بالأصل، فحكم الشارع لا ينفي حكم العقل لأنّه موافق له»[١].

واعلم أنّ في هامش الكتاب حاشيةً نفيسة عن المصنف ﷺ يُصحّح بها جداً جميع أطراف البحث في المقام ولا بأس بذكر بعض منها. قال ﷺ: «محصل الكلام أنّ الضرر الدنيوي لمّا جاز حكم الشارع عليه بجواز الارتكاب، بخلاف الضرر الأُخروي، فيجوز أن يحكم الشارع بجواز الارتكاب مع ظنّه فيكون ترك مظنون الضرر كمحتمله مرخّصاً فيه بأدلة الأُصول ...»[٢].

ثم لا يخفى أنّ بعض تلامذته ﷺ بعد نقل ذلك بتمامه قال: «في كلامه مواقع محتاجة إلى البيان منها قوله: «أنّ الضرر الدنيوي لمّا جاز حكم الشارع ...»، بيان الفرق: أنّ الضرر الدنيوي قابل للتدارك وبعد التدارك ليس ضرراً، فلا يستلزم ترخيصه وتجويز ارتكابه تخصيصاً في الحكم العقلي، وأمّا الضرر الأُخروي، فهو غير قابل للتدارك فتجويز ارتكابه مستلزم للتناقض في كلام الشارع ...»[٣].

---

(١) تسديد القواعد: ٢٧٤.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٣٧٨ (الهامش).

(٣) قلائد الفرائد ١: ٢٢٠.

ثمّ إنّ مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظنّ إذا طابق الاحتياط [١]

الجواب السابع: كون الدليل أخص من المدّعى

[١] إشارة إلى اختصاص مفاد استدلال العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ بموارد تطابق العمل بالظن مع الاحتياط كما في الشبهات البدوية ـ المعبّر عنها اصطلاحاً بالشك في التكليف ـ، وأمّا موارد عدم التطابق، فلا يشملها هذا الدليل، كما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ـ المعبّر عنه اصطلاحاً بالشك في المكلف به ـ، فالظان بحرمة التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال من طريق غير معتبر، حيث يصدق على موافقة ظنه الاحتياط ـ بترك الأوّل وفعل الثاني ـ يجري في حقّه الدليل ويجب عليه العمل بمضمون ظنه. ولا كذلك الظان بوجوب إحدى الصلاتين ـ أي الظهر أو الجمعة ـ من طريق الرؤيا مثلاً مع العلم الإجمالي بوجوب أحدهما لا بعينه، فإنّ العمل بالظن حينئذٍ حيث لا يصدق عليه الاحتياط، فلا يشمله الدليل، بل لا يجوز عقلاً العمل بالظن والاكتفاء بالطرف المظنون؛ لأنّ الواجب عليه بمقتضى قاعدة اقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية هو الإتيان بكلتا الصلاتين معاً.

ولا يخفى عليك، أنّ هذا رد على الدليل العقلي رأساً، مع قطع النظر عن حال الصغرى والكبرى، بل يمكن أن يدّعى هنا تباين الدليل مع المدّعى، إذ المدّعى إثبات وجوب العمل بالظن بما هو هو، مع أنّ مفاد الدليل وجوب العمل به بمناط مطابقته للاحتياط.

لا من حيث هو، وحينئذٍ[١]: فإذا كان الظن مخالفاً للاحتياط الواجب ـ كما في صورة الشكّ في المكلّف به ـ فلا وجه للعمل بالظنّ حينئذٍ[٢].

ودعوى الإجماع المركّب[٣] وعدم القول بالفصل[٤]، واضحة الفساد؛ ضرورة أنّ العمل في الصورة الأُولى لم يكن بالظنّ من حيث هو بل من حيث كونه

---

[١] أي حين وجوب العمل بالظن من باب الاحتياط لا بما هو.

[٢] هذه الكلمة زائدة لا يحتاج إليها، وإن كانت موجودة في جميع النسخ.

مناقشة في الجواب السابع: التمسك بالإجماع المركب

[٣] دفاع عن الاستدلال ومناقشةٌ في ما قيل عليه، من تباين الدليل مع المدّعى، وذاك بادّعاء الإجماع المركّب في المسألة.

بيان ذلك، أنّ من قال بحجية الظن المطلق، لم يفرّق بين ما كان منه موافقاً للاحتياط وبين غيره؛ ومن قال بعدم الحجية، لم يفرّق أيضاً بين القسمين. إذن، فالقول بالتفصيل خرقٌ لإجماعهم المركب. وبعبارةٍ أُخرى: إنّا إذا أثبتنا بالدليل العقلي حجية الظن المطلق في ما وافق منه للاحتياط، لزمَنا القول بحجيته في غيره أيضاً، حيث إنّ في خلافه مخالفةً للإجماع المركب.

[٤] هذا عطف تفسيري للإجماع، لكن الأولى أن يقول: «القول بعدم الفضل» لا «عدم القول بالفصل»، فإنّ الثاني أعم من الإجماع، كما لا يخفى.

احتياطاً[١]، وهذه الحيثيّة نافيةٌ للعمل بالظنّ في الصورة الثانية، فحاصل ذلك: العمل بالاحتياط كليّةً[٢] وعدم العمل بالظنّ رأساً[٣].

الرد على المناقشة: رجوع الأمر إلى التباين بين الدليل والمدّعى

[١] جواب على الدفاع عن الاستدلال بإقامة الإجماع المركب، وحاصله: إنّ مناط حكم العقل هذا، هو الاحتياط، فمقتضى الأخذ بالمناط وطرح ما في الحكم من الخصوصية، هو وجوب العمل بالاحتياط، سواء وافق المظنون أم لا، لا وجوب العمل بالظن، سواء وافق الاحتياط أم لا.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ العاملين بالظن ـ من بين أرباب هذا الإجماع ـ إنّما يعملون به من باب الاحتياط لا بما هو هو.

[٢] فتقدير الكلام هكذا: «الدليل العقلي المذكور محصّله وجوب العمل بالظن بمناط الاحتياط، لا العمل به بما هو هو، ولا نعني من تباين المدّعى مع الدليل إلّا هذا».

زيادة في بعض نسخ المتن

[٣] لا يذهب عليك أنّ في نسخة الرسائل المحشّى زيادةً لم تذكر في أكثر النسخ، ونحن نذكرها بتمامها أوّلاً، ثم نشرح مواضع منها:

«ويمكن أن يردّ أيضاً: بأنّها قاعدة عملية لا تنهض دليلاً حتى ينتفع به في مقابل العمومات الدالّة على الحكم الغير الضرري (وقد يشكل بأنّ المعارضة حينئذٍ تقع بين هذه القاعده وبين الأُصول اللفظية)، فإن نهضت للحكومة على هذه

القاعدة جرى ذلك أيضاً في البراءة والاستصحاب النافيَين للتكليف، المرخِّصَين للفعل والترك، المؤمِّنَين من الضرر، فافهم»[١].

أقول: إنّ المصنف ﷺ يدّعي من هنا، أنّ الدليل المذكور مباين للمدّعى؛ لأنّ المطلوب هو إثبات الحجية للظن بحيث يصلح لمعارضة الأدلة المقابلة له[٢] من جهة إثبات التكليف الإلزامي ونفيه، بينما أنّ مفاد الدليل مجرد العمل بالظن من باب الاحتياط، فإن قامت على نفي الإلزام أمارة معتبرة لم يقدر هذا الظن على معارضتها. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الدليل العقلي ليس قاعدة أوّلية جارية في كل واقعة قبل الفحص عن الأدلة، بل هو قاعدة عملية ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بالدليل، نظير الأُصول العملية الأربعة. وعليه ففي قبال العمومات اللفظية الدالة على الحكم الغير الإلزامي لا يجوز العمل بالمظنون المخالف لها، مع أنّ قضية حجيته نهوضُه لمعارضة تلك الأدلة على الأقل.

فمثلاً أنّ قوله عليه السلام: «صوم ثلاثة أيام في كل شهر سنّة، وهو صوم خميسين بينهما أربعاء»[٣] بضميمة قوله عليه السلام: «إذا جئت بصوم شهر رمضان لم تُسأل عن صوم»[٤] قد دلّ على مجرد استحباب الصوم في ثلاثة أيّام من كل شهر. فإذا ظن المكلف

(١) الرسائل المحشى: ١١٠.

(٢) لأنّ الحجة إنّما تعارضها الحجة لا الاحتياط، وسوف يأتي أنّ فرض وجود الظن الخاص في زمان الانسداد فرضٌ صحيح، انظر الصفحة ١٢٤ و٣٥٩ و٥٧٥.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٠٨، الباب ٧ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ١٤.

(٤) نفس المصدر ٤: ١٧١، الباب ١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

بوجوب الصوم في تلك الأيّام من طريق غير معتبر، فلا مجال لإثبات حكم إلزامي والحكم بوجوب الصوم فيها بل لا مجال لِلمعارضة بينهما بعد كون الظن الخبري وارداً على هذا الظن[١].

ولعل المناسب نقل كلام بعض المحشين، فإنّه ﷺ بعد نقل الزيادة المذكورة، قال: «لمّا كان مرجع الدليل المذكور إلى الاحتياط في خصوص الظن بالحكم الإلزامي ولا يفيد حجية الظن من حيث هو، توجّه عليه إشكالان، الأوّل: أنّه إذا كان الظن مخالفاً للاحتياط الواجب لا وجه للعمل بالظن. والثاني: أنّ الظن حينئذٍ قاعدة عملية لا ينتفع به في مقابل العمومات الدالة على الحكم الغير الضرري[٢] كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[٣] الدالّ بعمومه على إباحة ما ظنّ تحريمه، ومن الواضح أنّ الأدلة الاجتهادية والأُصول اللفظية واردة على الأصل العقلي. فإن قيل: إنّ هذا ليس إشكالاً آخر على الدليل المذكور بل هو راجع إلى ما ذكره المصنف ﷺ في الجواب عن الدليل بقوله: «فالأولى أن يقال: إنّ الضرر وإن كان مظنوناً»[٤]...؛ قيل: إنّ هذا إشكال آخر يتوجّه عليه مع الإغماض عمّا ذكر هناك...»[٥].

---

(١) هذا المثال مبني على فرض ثبوت حجية الظن الخبري بالخصوص مع ثبوت حجية الظن العام أيضاً، كما أوضحناه في الصفحة ٣٥٩، وانظر أيضاً ١٢٤.

(٢) أي غير الإلزامي.

(٣) المائدة: ٤.

(٤) يعني الجواب السادس، انظر الصفحة ٧٢.

(٥) تسديد القواعد: ٢٧٧.

أقول: ملخّص الكلام في المقام أوّلاً وآخراً هو أنّ الدليل العقلي المذكور في استدلال العلامة ﷺ لمّا كان مرجعه إلى الاحتياط[١] يرد عليه إشكالان:

أحدهما: كون الدليل أخص من المدّعى[٢]، حيث ثبت به وجوب العمل بالظن المطابق للاحتياط كمورد الشك في التكليف دون ما لا يطابقه كمورد الشك في المكلف به.

ثانيهما: كونه مبايناً للمدّعى[٣]، وقد مرّ الكلام على كل منهما مفصلاً عند الإيراد على الدليل العقلي على حجية الظن الخاص الذي اعتمد عليه المصنف ﷺ سابقاً[٤].

وملخص الإيراد هناك هو وجوب العمل بالأخبار احتياطاً ـ أي من باب حصول العلم بالأخبار الصادرة عن المعصومين ﷺ إجمالاً ـ نظير العمل بالظن المطلق هنا احتياطاً أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ الداعي إلى الاستدلال بالدليل العقلي هنا وهناك هو إثبات حجية الظن ـ خاصّه أو عامّه ـ بحيث يمكن أن ينهض للمعارضة مع العمومات المقابلة له، مع أنّ الثابت به هنا وهناك وجوب العمل بهما من باب الاحتياط، دون صلاحيتهما للمعارضة، ولذا قال ﷺ هناك: «لا يثبت به حجية الأخبار على وجه

(١) أي: وجوب العمل بالظن حذراً من المفسدة المظنونة.

(٢) وهو الجواب السابع المتقدم.

(٣) وهو ما في هذه الزيادة الموجودة في بعض النسخ.

(٤) فرائد الأُصول ١: ٣٥٧ و٣٥٩ و٣٦٠.

ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة ... »[١].

والسر في ذلك ما عرفته آنفاً من عدم ثبوت حجية الظن بما هو هو، حتى يصلح للمعارضة مع حجة أُخرى. ومن المعلوم أنّه لا تصل النوبة حينئذٍ إلى قاعدة دفع الضرر المحتمل، كما لا تصل النوبة مع وجود الدليل إلى الأُصول العملية كما هو المقرر في محله[٢]. فإذا ثبت حكومة الدليل النافي للتكليف الإلزامي، كالدليل الدال على استحباب الصوم في المثال، على القاعدة المذكورة المتضمنة للزوم الإتيان بالصوم فيه، ثبت أيضاً حكومة البراءة والاستصحاب النافيين للتكليف في مثل التتن المظنون حرمته من طريق النوم مثلاً على القاعدة العقلية المثبتة للاحتياط.

ثم لابد من توضيح بعض الفقرات من كلامه ﷺ المذكور:

قوله ﷺ: « الحكم الغير الضرري » المراد منه الحكم غير الإلزامي الشامل لكل من الندب والإباحة والكراهة.

أقول: التعبير بالضرر، إنّما هو بلحاظ الدليل العقلي الدال على وجوب متابعة الظن بالحكم دفعاً للضرر المظنون، فلا تغفل.

قوله ﷺ: « قد يشكل ... » تشكيك في الرد الأخير أعني عدم صلاحية نهوض الدليل العقلي في مقابل العمومات، وملخصه إمكان التعارض والتقابل بين الدليل

(١) نفس المصدر: ٣٦٠.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٤: ١٢.

اللفظي العامّ[١] كالصوم في المثال وبين القاعدة المذكورة. ولعل الأولى عدم ذكره[٢] هنا لئلّا يفصل بين قوله: «ويمكن أن يردّ ...» وقوله: «فإن نهضت للحكومة على هذا القاعدة ...»، فإنّ الجملة الشرطية من تمام أصل الإشكال، وقد اعترض بينهما بالتشكيك المذكور.

قوله ﷺ: «فإن نهضت ...» أي العمومات.

قوله ﷺ: «فإن نهضت للحكومة على هذه القاعدة ...»: رجوع إلى تقريب الرد، وملخصه: إنكار التعارض بين الحاكم والمحكوم، أي الصوم في المثال الأخير، إن قلنا بحكومته على القاعدة العقلية باعتبار ثبوته[٣] بالدليل الاجتهادي، فالتتن في المثال السابق الثابت حلّيته بأصالتي البراءة والاستصحاب أيضاً، لابد من القول بحكومتهما على القاعدة العقلية. ولعل الصواب حمل لفظة «الحكومة»[٤] هنا على خلاف ظاهرها بأن يُراد منها «الورود»[٥] حيث إنّه بعد عروض الدليل الاجتهادي في مثال الصوم والأصل العملي في مثال التتن لا يوجد وجوب حتى يجب رعايته عقلاً، فافهم.

---

(١) المراد من العامّ هو قوله عليه السلام: «يستحب الصوم في أوّل كل شهر».

(٢) أي الإشكال.

(٣) أي: ثبوت الصوم.

(٤) «الحكومة» عرّفها المصنف ﷺ بـ «أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ... مبيّناً لمقدار مدلوله»، فرائد الأُصول ٤: ١٣؛ وانظر الصفحة ٢٤٣.

(٥) «الورود» عرّفه المحقق النائيني ﷺ بـ «أنّه كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر بعناية التعبد به»، فوائد الأُصول ٤: ٥٩١.

قوله ﷺ: «جرى ذلك ...» لفظة «ذلك» إشارة إلى «النهوض للحكومة» التي أوضحناها آنفاً مع ذكر المثال.

قوله ﷺ: «الفعل والترك ...» إشارة إلى ترخيص البراءة والاستصحاب في فعل محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب.

قوله ﷺ: «فتأمّل ...» لعله إشارة إلى الفرق بين الإيراد الأخير والإيراد المذكور قبله، ولذا قال المحشّي المذكور، في آخر كلامه: «الأمر بالتأمّل إشارة إلى ما ذكرنا من الفرق ...»[1]. وله وجه آخر أيضاً ذكره الشيخ رحمة الله الكرماني ﷺ في الحاشية[2].

وملخص الكلام في الدليل الأول: أنّه يبتني على «وجوب دفع الضرر المظنون» و «أنّ الظن الحاصل للمجتهد مستلزم للظن باستحقاق العقاب أو حصول المفسدة»، والمصنف ﷺ لم يلتزم بالقضية الثانية، مضافاً إلى أنّ الدليل لا يُثبت «حجية الظن» بالمعنى المتنازع فيه.

(١) تسديد القواعد: ٢٧٧.

(٢) الرسائل المحشّى: ١١٠ (الهامش).

الدليل الثاني

قبح ترجيح المرجوح على الراجح

الثاني :

أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح [١]، .....

تقريب الاستدلال

[١] شروع في تقريب الدليل الثاني من الأدلة الأربعة على حجية مطلق الظن، وقد عرفت أنّه ينسب إليه العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ[١].

اعلم أنّ هذا الدليل من نوع «قياس الخلف»، وهو إثبات المطلوب من طريق إبطال نقيضه[٢].

وملخصه: أنّ الظان بشيء ـ وجوباً كان أو تحريماً ـ إن لم يأخذ بظنه ولم يعمل بمظنونه الذي هو الطرف الراجح فلابد له من الأخذ بمقابله وهو الموهوم الذي هو الطرف المرجوح، وهذا حيث كان قبيحاً عقلاً؛ لكونه ترجيحاً للمرجوح على الراجح، فاللازم الأخذ بالمظنون، وهو المطلوب.

واعلم أنّ هذا هو المقدمة الأخيرة من مقدمات دليل الانسداد، وعليه فليس دليلاً مستقلّاً على حجية مطلق الظن.

---

(١) انظر نهاية الوصول ٣: ٤٠٥، لكنه ذكره في أدلة حجية خبر الواحد، وانظر القوانين المحكمة ١: ٤٤٣، وهداية المسترشدين ٣: ٤٢٤.

(٢) راجع المنطق: ٢٦٢.

وهو قبيح[١].

وربما يجاب عنه[٢]: .....

---

[١] هذا هو كبرى(١) القياس الاستثنائي ـ أي ما يستثنى به عن تالي المقدمة الشرطية ـ، والتفصيل في محله(٢). وإنّما أشرنا إليه لأنّ في بعض الأجوبة الآتية تعبيراً بمنع الكبرى، فأردنا إيضاح المراد منها.

الجواب عن الاستدلال بوجوه أربعة

[٢] شروع في إيراد ما أُجيب به عن الدليل الثاني، وهي أربعة:

١ ـ منع إطلاق قبح ترجيح المرجوح كبروياً.

٢ ـ منع استلزام ترك العمل بالظن لترجيح المرجوح مطلقاً صغروياً.

٣ ـ نقض الكبرى بالظنون المنهيّة كالقياس.

٤ ـ ادعاء توقّف القبح على إبطال البراءة والاحتياط.

وسوف تعرف الاتحاد بين الجوابين الثاني والرابع. وعلى كل حال، فالمصنف ﷺ إنّما يقبل الجوابين الأخيرين، فانتظر.

---

(١) لا ريب أنّ قياس الخلف مركب من قياسين: اقتراني واستثنائي (راجع الحاشية على تهذيب المنطق: ١٠٤)، والمشهور التعبير عن المقدمة الأولى للقياس الاستثنائي بالمقدمة الشرطية وعن الثانية بالمقدمة الاستثنائية، لكن عند البعض أنّ التعبير بالصغرى والكبرى أيضاً صحيح (راجع موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٦٢٤).

(٢) راجع كتابَي العلّامة: القواعد الجلية: ٣٨٧، والجوهر النضيد: ٢٩٣.

بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح[١]، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسنٌ عقلاً.

وفيه: أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمعٌ في العمل بين الراجح والمرجوح[٢]، مثلاً: إذا ظُنَّ عدم وجوب شيءٍ

الجواب الأوّل: منع قبح ترجيح المرجوح على الراجح في المقام

[١] شروع في تقريب الجواب الأوّل عن الاستدلال، وهو ما أورده صاحب الحاشية ﷺ بقوله: «والجواب عنه المنع من بطلان التالي، ودعوى البداهة فيه ممنوعة، إذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط، وهو مع كونه عملاً بخلاف المظنون حسنٌ عند العقل قطعاً، فليس مجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحاً عند العقل. وقد يؤخذ فيه بالأصل نظراً إلى توقّف تعلّق التكليف في نظر العقل بإعلام المكلف ...»[١].

وعلى كل حال، فكأنّ المجيب يدّعي أنّ ترجيح المرجوح وإن كان قبيحاً في مسألة الظن بالوجوب أو الحرمة، إلّا أنّه ليس قبيحاً في مسألة الظن بعدم الوجوب والحرمة، حيث إنّ الأخذ بخلاف المظنون فيها، احتياطٌ حَسنٌ عقلاً وشرعاً.

الرد على الجواب الأوّل: الاحتياط في العمل ليس ترجيحاً للمرجوح

[٢] شروع في الرد على الجواب الأوّل، وملخصه: أنّ الاحتياط الذي أورده صاحب الحاشية ﷺ نقضاً على كلية قبح ترجيح المرجوح، ليس من أفراد

---

(١) هداية المسترشدين ٣: ٤٢٥.

وكان وجوبه مرجوحاً ،فحينئذٍ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل ؛ لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب .

وإن أُريد الإتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب[١]، .....

ترجيح المرجوح(١). فإنّ الإتيان بالمظنون عدمُ وجوبه خارجاً، حقيقتُه الجمع بين الراجح والمرجوح عملاً، لا طرح الراجح والأخذ بالمرجوح، كما زعمه المجيب. والوجه فيه عدم المنافاة بين الإتيان به عملاً وبين عدم الالتزام بوجوبه ظاهراً.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قد يتصوّر في مقام العمل وقد يتصوّر في مقام الاعتقاد: فترجيح المرجوح في مقام العمل هو ترك الاحتياط مثلاً؛ وترجيح المرجوح في الاعتقاد هو الالتزام بالطرف الموهوم. والمجيب تخيّل أنّ العمل على طبق الاحتياط ترجيح للموهوم، مع أنّ ترجيح الموهوم في ما نحن فيه إنّما هو بالالتزام لا بالعمل.

[١] هذا تفسير آخر للجواب عن الاستدلال، ليرتفع به ما أورده المصنف ﷺ عليه. وبعبارة أُخرى: هذا إيراد على ما أورده المصنف ﷺ في مقام الرد على المجيب.

توضيح ذلك: أنّ المصنف ﷺ قد ادّعى آنفاً أنّ الأخذ بالمرجوح والعمل عليه في فرض مطابقته للاحتياط جمعٌ بين الراجح والمرجوح، وليس طرحاً للراجح

---

(١) حتى يصح أن يقال: «هذا الترجيح للمرجوح حسنٌ، فلا يصدق: كل ترجيح للمرجوح قبيح»، ولا نعني من عدم ورود النقض إلا هذا.

ففيه : أنّ الإتيان على هذا الوجه مخالفٌ للاحتياط ؛ فإنّ الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب ، لا بقصده [١] .

وقد يجاب أيضاً : بأنّ ذلك فرع وجوب الترجيح [٢] ،بمعنى أنّ الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الأوّل قبيحاً ، وأمّا إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا يرجّح المرجوح ولا الراجح .

في مقام العمل ، لعدم التنافي بين الإتيان بشيء احتياطاً وبين الالتزام بعدم وجوبه ظاهراً ، ومن هنا يدّعي المجيب أنّه لم يقصد من الأخذ بالطرف الموهوم الإتيانَ به احتياطاً ، بل إنّما قصد الإتيان به بقصد الوجوب ، ومن الظاهر أنّ قصد الوجوب الموهوم في ضمن العمل ينافي الالتزام بعدم الوجوب ، فهذا طرح للطرف الراجح[١] كما لا يخفى .

[١] رد على التفسير الأخير من الجواب ، وملخصه : أنّ قصد المجيب إنّما كان فرض مثالٍ يكون ترجيح المرجوح فيه حَسناً مطابق للاحتياط ، مع أنّ الإتيان بموهوم الوجوب بقصد الوجوب ليس احتياطاً ، بل هو تشريع فلا يكون حَسناً . فيبقى قبح ترجيح المرجوح على كلّيته .

الجواب الثاني : اختصاص محذور ترجيح المرجوح بمسألة من ثلاث

[٢] إشارة إلى جواب آخر عن الاستدلال ، وحاصلُه : أنّ أصل الترجيح غير واجبٍ في بعض المسائل ، فكيف نقبل ـ صغرويا ـ أنّ فيها ارتكاباً لترجيح المرجوح .

---

(١) وهو عدم الوجوب .

بيان ذلك: أنّ المسائل التي يريد المجتهد تحصيل الظن بحكمها لا تخلو من ثلاثٍ:

مسألة الشك في التكليف.

مسألة الشك في المكلف به مع إمكان الاحتياط.

ومسألة الشك في المكلف به مع عدم إمكان الاحتياط[١].

وحيث إنّ المسألة الأُولى مجرى لقاعدة البراءة والثانية مجرى لقاعدة الاشتغال، فلا تصل النوبة إلى الترجيح إلّا في المسألة الثالثة؛ لأنّ الأخذ بالبراءة في الأُولى طرحٌ للطرفين: الراجح والمرجوح ـ أي نحكم بعدم الوجوب، سواء كان الوجوب مظنوناً أو موهوماً ـ، وأنّ الأخذ بالاحتياط في الثانية جمعٌ بين الطرفين: الراجح والمرجوح ـ أي نحكم بوجوب الإتيان[٢]، سواء كان الوجوب مظنوناً أو موهوماً ـ. وأمّا في المسألة الثالثة فيدور الأمر بين ترجيح الراجح وبين ترجيح المرجوح ـ لأنّ المفروض عدم إمكان الاحتياط بالجمع ـ وبما أنّ ترجيح المرجوح قبيح عقلاً، فيتعيّن الأخذ بالمظنون ترجيحاً للطرف الراجح.

وضمناً لا يخفى أنّ حق العبارة في المتن أن يقال: وقد يجاب أيضاً بأنّ ذلك فرع تنجّز التكليف ووجوب الترجيح ...»، ليكون «تنجّز التكليف» إشارةً إلى فرض الشك في المكلف به، و «وجوب الترجيح» إشارةً إلى عدم إمكان

(١) تأتي أمثلتها في الصفحة ١٠٥ و١٠٦.

(٢) أي: بمراعاة الطرفين، بالإتيان أو بالترك.

وفيه : أنّ التوقّف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيحٌ ، كترجيح المرجوح [١] .

الاحتياط ، على طريقة تعدّد الدال والمدلول . وأمّا عبارة المصنف ﷺ فتدلّ على الثاني صريحاً وعلى الأوّل استلزاماً .

الرد على الجواب الثاني : جريان المحذور في مسألتين من الثلاث لا واحدة

[١] رد على الجواب باختصار ، وحاصله : أنّا سلّمنا في المسألتين : الأولى والثانية ، عدمَ وجوب ترجيح أحد الطرفين بعينه ، لكن الاشتغال في المسألة الثانية يقتضي الأخذ بكلا الطرفين ، ففي هذه المسألة إن كان عدم الترجيح ملازماً للتوقف في العمل ، كان قبيحاً أيضاً ، لا لأنّه ترجيح للمرجوح ، بل لأنّه توقف في العمل مستلزم لنقض الغرض ، كما سيأتي .

فعليه نقول انتصاراً للمستدل : إنّ المجتهد إذا ظنّ بوجوب شيء فإمّا أن يكون من المسألة الأولى أو الثانية أو الثالثة . فإن كان من المسألة الثالثة فيجب عليه الأخذ بالمظنون ، دفعاً لمحذور ترجيح المرجوح . وإن كان من المسألة الثانية فيجب عليه موافقة المظنون في ضمن الاحتياط ، دفعاً لمحذور قبح التوقف في العمل . وأمّا إن كان من المسألة الأولى فالحق مع المجيب ، حيث إنّه ليس في مخالفة المظنون وإجراء البراءة محذور ، لا من جهة قبح ترجيح المرجوح ولا من جهة التوقف .

واعلم أوّلاً : أنّ كلام المصنف ﷺ هنا ليس رداً على الجواب الثاني ، وأنّه قبول لما ادّعاه المجيب من عدم صحة القول بترجيح المرجوح في المسألة الثانية ،

ولذا تمسّك ﷺ فيها بقبح التوقف في العمل بدل القبح في ترجيح المرجوح.

وثانياً: أنّ هذا الجواب الثاني عن الاستدلال هو الجواب الرابع الآتي بعينه. فالعجب منه ﷺ يبطل الجواب أوّلاً، ثم يقيمه ثانياً ويدّعي أنّه الأولى في الجواب عن الاستدلال. قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّه لا فرق بين هذا الجواب[1] وما ذكره[2] المصنف قُبَيل هذا...»[3].

ولعل السر في ذلك، أنّ عبارة المجيب هنا يعطي أنّ المسألة الثانية أيضاً مجرى للبراءة، إذ يقول: «فلا يرجّح المرجوح ولا الراجح». فأراد المصنف ﷺ أن ينكر عليه هذه الدعوى بقوله: «وفيه أنّ التوقف...». إذن فأصل الجواب مسلّم عند المصنف ﷺ، شرط أن يصحّح فيه حكم المسألة الثانية وهي مسألة الاشتغال التي هي مجرى للاحتياط.

واعلم ثالثاً: أنّ في نسخة الرسائل المحشّى زيادتين: فإنّ الموجود في متنها زيادة «فتأمّل جداً»[4] وفي هامشها حاشية من المصنف ﷺ في معنى هذا التأمّل. وبعد ذكر وجه التأمّل من المصنف ﷺ في الحاشية، يعلم أنّ الصواب ذكره في المتن.

وعلى كل حال، فهذا التأمّل يؤيّد ما ادّعيناه من أنّ المصنف ﷺ غير منكرٍ على أصل الجواب.

---

(١) أي الجواب الرابع الآتي.

(٢) ما نحن فيه.

(٣) قلائد الفرائد ١: ٢٢١.

(٤) الرسائل المحشّى: ١١١.

فالأولى الجواب أوّلاً: بالنقض [١] .....

وملخص ما ذكره ﷺ في وجه التأمّل بتوضيح منّا: هو أنّ المستدل بالدليل الثاني مراده من الراجح ما هو أقرب إلى غرض المولى ومن المرجوح ما هو أبعد عنه، ومن الواضح قطعاً وجوب الرجوع إلى الأقرب إلى غرضه. وعليه فلا يصح ما ادّعاه المجيب بقوله: «فلا يرجّح المرجوح ولا الراجح...»، أوّلاً من جهة قبح التوقف كما عرفته آنفاً، وثانياً من جهة لزوم الأخذ بالأقرب إلى غرض المولى.

الجواب الثالث: نقض كبرى الدليل بالظنون المحرّمة العمل

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ بعد ما ردّ ـ ظاهراً ـ على الجوابين الأوّل والثاني شرع في بيان ما هو الأولى في الجواب عن الدليل الثاني للعلامة ﷺ، وهما جوابان: نقضي وحلّي.

وخلاصة الجواب النقضي: أنّ المستدل يدّعي وجوب العمل بالظن، لأنّه لولاه يلزم ترجيح الطرف المرجوح ـ أي الموهوم ـ على الراجح ـ أي المظنون ـ، مع أنّ قوله منقوض بالظنون المعلوم عدمُ اعتبارها وحرمةُ الأخذ بها عند الشرع، كالقياس.

فإن التزم المستدل فيها بعموم قاعدة قبح ترجيح المرجوح لزمه القول بجواز العمل بالظن القياسي بل وجوبه، وهو بديهي البطلان؛ وإن لم يلتزم بجواز العمل بالظن القياسي ـ كما هو المتوقَّع ـ لزمه رفع اليد عن عموم قبح ترجيح المرجوح، وبه يبطل الاستدلال من ناحية صيرورة الدليل أعم من المدّعى، حيث إنّ المدّعى وجوب العمل بالظنون غير المنهيّة ـ بالإجماع أو الضرورة ـ بينما الدليل مثبتٌ لذلك كلّه.

بكثيرٍ من الظنون المحرّمة العمل بالإجماع[١] أو الضرورة.

وثانياً: بالحلّ[٢]، .....

---

[١] متعلق بالتحريم وتخرج به الظنون المحرّمة العمل بواسطة الأصل(١)، التي لا إجماع على حرمتها ولا ضرورة. فإنّها لا تكون نقضاً على كلّية قبح ترجيح المرجوح، كما لا يخفى.

مثال الظن المحرّم بالأصل هو الظن الحاصل من طريق الرؤيا مثلاً، ومثال المحرّم بإجماع الأصحاب هو الاستحسان، ومثال المحرّم بضرورة المذهب هو القياس.

الجواب الرابع: منع قبح ترجيح المرجوح على عمومه

[٢] هذا هو الجواب الرابع عن الدليل الثاني وقد عرفت أنّه الجواب الثاني بعينه(٢)، وقد أحسن توضيحَه بعض تلامذة المصنف ﷺ، حيث قال: «غير خفي على الوفي، أنّه لا فرق بين هذا الجواب وما ذكره المصنف ﷺ قُبَيل هذا في قوله: «قد يجاب بأنّ ذلك فرع وجوب الترجيح». وتقرير هذا الجواب أنّ ترجيح المرجوح ليس بقبيح ذاتي(٣) كالكذب كما عن المحقق القمي ﷺ، وإنّما هو قبيح من حيث كونه مستلزماً لقبيح آخر أعني به نقض الغرض، ألا ترى أنّه لو علمتَ أنّ الرمّان مثلاً محبوب عند حاكم البلد بحيث يكون ترك إتيانه له مرجوحاً عنده

---

(١) أي الأصل الأوّلي في العمل بالظن، وقد مضى أنّه الحرمة. انظر الصفحة ٤٦، وفرائد الأُصول ١: ١٢٥.

(٢) انظر الصفحة ٩٦ و١٠٢.

(٣) أي ليس بالذات مقتضياً للقبح، انظر الصفحة ٦١.

وتوضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف وغرض الشارع[١] .....

فلا شبهة في أنّ هذا الترك ليس بترجيح المرجوح القبيح؛ والسر فيه أنّه ليس مستلزماً لنقض غرض من التارك.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا حصل الظن بحكم وكان خلافه موهوماً، فترجيح الموهوم قبيح إذا ثبت التكليف ولم يمكن الاحتياط في امتثاله وتحقق المانع من إجراء البراءة؛ لأنّه مستلزم لنقض الغرض. وحينئذٍ فإن أُخذ المقدمات المذكورة في الدليل المرقوم فمرجعه إلى دليل الانسداد الآتي، وإلّا فقبحه في حيّز المنع؛ لعدم كونه حينئذٍ مستلزماً لنقض الغرض»[١].

وقد ذكرنا في تقريب الجواب الثاني، أنّ المسائل التي يريد المجتهد تحصيل الظن بحكمها ثلاثٌ: مسألة الشك في التكليف، ومسألة الشك في المكلف به مع إمكان الاحتياط، ومسألة الشك في المكلف به مع عدم إمكان الاحتياط. فملخص جواب المصنف ﷺ هنا: أنّ الدليل الثاني للعلامة ﷺ بعد كون ما نحن فيه شكاً في التكليف فلا يشمله أصلاً، وأمّا الشك في المكلف به الغير الممكن فيه الاحتياط كالمثال الآتي عن قريب فإنّه وإن كان يشمله كما لا يخفى، لكنه ليس إلا بعد ضم مقدمات الانسداد إليه، فعليه ليس دليلاً جديداً مستقلاً ولذا قال المحشّي المذكور: «فمرجعه إلى دليل الانسداد الآتي...».

[١] هذا عطف تفسيري لـ «التكليف»، والجملة عبارة أُخرى عن المسألة الثالثة، وهي مسألة الشك في المكلف به مع عدم إمكان الاحتياط.

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٢١؛ وانظر عناية الأُصول ٣: ٢٨٣.

متعلّقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط ؛ فإنّ العقل قاطعٌ بأنّ الغرض إذا تعلّق بالذهاب إلى بغداد وتردّد الأمر بين طريقين ، أحدهما مظنون الإيصال والآخر موهومه [١] ، فترجيح الموهوم قبيح ؛ لأنّه نقضٌ للغرض ، وأمّا إذا لم يتعلّق التكليف بالواقع [٢] أو تعلّق به مع إمكان الاحتياط [٣] ، فلا يجب الأخذ بالراجح ، بل اللازم في الأوّل هو الأخذ بمقتضى البراءة ، وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط ، فإثبات القبح [٤] موقوفٌ على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن وعدمِ وجوب الاحتياط فيها [٥] ، .....

---

[١] مثال للمسألة الثالثة . وحكمها : وجوب ترجيح الطرف المظنون ، لأنّ الأمر دائر بينهما .

[٢] عبارة أُخرى عن المسألة الأولى ، وهي مسألة الشك في التكليف ، ومثالها الواضح : الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال . وحكمها : البراءة من ترجيح أحد الطرفين فلا تصل النوبة إلى دورانٍ .

[٣] إشارة إلى المسألة الثانية ، ومثالها : ما إذا أمر المولى عبده بإكرام عالمٍ تقي مثلاً وتردد بين عالمين ؛ أحدهما مظنون التقوى والآخر موهومها . وحكمها : وجوب الاحتياط بإكرامهما جميعاً ، فلا تصل النوبة فيها أيضاً إلى دورانٍ .

[٤] أي إثبات قبح ترجيح المرجوح في المسألتين الأولى والثانية موقوف على وجوب أصل الترجيح بعد إبطال البراءة والاحتياط .

[٥] إشارة إلى المقدمة الرابعة من دليل الانسداد(١) ، والمقصود أنّ قبح ترجيح

---

(١) انظر الصفحة ١٢٧ و ٣٧٧ ، ويأتي نقلها في الصفحة التالية .

ومعلومٌ أنّ العقل قاضٍ حينئذٍ بقبح ترجيح المرجوح [١]، فلابدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي [٢]، المركّب من بقاء التكليف، .....

المرجوح على الراجح ليس مطلقاً، بل موقوف على عدم جريان أصالة البراءة وعدم إمكان الاحتياط، وبعد ذلك تصل النوبة إلى تقبيح العقل إيّاه، بل تقبيحه لترك ترجيح الراجح على المرجوح بأن يراهما المكلف متساويين مخيّراً فيهما، وبذلك صرّح المصنف ﷺ بقوله: «العقل قاضٍ حينئذ...».

[١] بل وقبح ترك ترجيح الراجح، كما في بعض النسخ(١).

[٢] ملخص الكلام أوّلاً وآخراً: أنّ مقدمات دليل الانسداد التي توصلنا إلى حجية الظن ولزوم العمل به، هي عبارة عن:

العلم بوجود التكاليف الواقعية؛

وعدم إمكان الوصول إليها علماً ولا علمياً؛

وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة البراءة لاستلزمها المخالفة العملية القطعية المعبّر عنها في كلام الأصحاب بالخروج عن الدين؛

وعدم وجوب الاحتياط؛ لاستلزامه العسر والحرج، بل عدم جوازه لاختلال النظام أحياناً؛

ومرجوحية الأخذ بالوهم والشك بالنسبة إلى الظن، المعبّر عنها اصطلاحاً بقبح ترجيح المرجوح على الراجح(٢).

---

(١) انظر الرسائل المحشّى: ١١١.

(٢) انظر الصفحة ١٢٧ وما بعدها.

وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، وعدم لزوم الاحتياط، وغير ذلك من المقدّمات التي لا يتردّد الأمر بين الأخذ بالراجح والأخذ بالمرجوح إلّا بعد إبطالها[١].

وهي بعد تماميتها توجب حجية الظن كشفاً أو حكومةً على اختلاف بين الأصحاب(١). ولا يخفى أنّ موارد الشك في التكليف وكذا موارد الشك في المكلف به الممكن فيها الاحتياط حيث لا يرتكب فيها ترجيح للمرجوح على الراجح، فلا يشملها الدليل الثاني أصلاً، بخلاف موارد الشك في المكلف به الغير الممكن فيها الاحتياط؛ فإنّه وإن كان يشملها الدليل ويوجب العمل فيه بالظن، لكنّه كما عرفت كان ببركة تمامية تلك المقدّمات فيها، ولا نعني من رجوع الدليل الثاني إلى دليل الانسداد الآتي إلّا هذا.

[١] الصواب كما ادّعاه المحشّي(٢) هو «إثباتها» بدلاً عن إبطالها؛ فإنّ الضمير راجع إلى المقدمات لا إلى البراءة، وفي دليل الانسداد لابد من إثبات المقدمات، التي منها إبطالُ البراءة(٣).

فانقدح أنّ الدليل الثاني أيضاً لا يفي بحجية الظن المطلق بعد عدم قبح ترجيح الطرف المرجوح على الطرف الراجح بإطلاقه.

---

(١) انظر الصفحة ٥٩٢.

(٢) انظر الرسائل المحشّى: ١١١ (الهامش).

(٣) التي تتضمنه المقدمة الثانية، انظر الصفحة ١٤٣ وما بعدها.

الدليل الثالث

الجمع بين قاعدتي «الاشتغال» و«نفي الحرج»

الثالث[١]: ما حكاه الأُستاذ عن أُستاذه السيّد الطباطبائيّ ﷺ[٢]: .....

تقريب الاستدلال

[١] شروع في تقريب الدليل الثالث من الأدلة الأربعة على حجية الظن المطلق، وملخصه: أنّ العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات الكثيرة في المشتبهات، يوجب اشتغال عهدة المكلف بها، وهو يقتضي تحصيل البراءة اليقينية بالإتيان بجميع ما يحتمل الوجوب وترك جميع ما يحتمل الحرمة. وهذا الاحتياط التام ممّا يوجب العسر والحرج، بل يستلزم اختلال النظام. فببركة قاعدة نفي الحرج ـ الثانوية ـ[١] نلتجئ من الاحتياط التام، إلى تبعيض الاحتياط، بمراعاة المظنونات من الواجبات والمحرّمات، وعدم الالتفات إلى الموهومات والمحتملات.

ولا يخفى أنّ الفرق بين هذا الدليل وسابقه، أنّ الدليل الثاني فيه مقدمة واحدة من مقدمات الانسداد، وأمّا الدليل الثالث فيوجد فيه أكثر تلك المقدمات.

[٢] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «مراده بالأُستاذ: شريف العلماء، وبأُستاذه: السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض...»[٢].

---

(١) لفظة «الثانوية» إشارة إلى أنّ قاعدة نفي الحرج من العناوين الثانوية الموجبة لتغيّر الأحكام الثابتة بالعنوان الأوّلي، وهكذا قاعدة نفي الضرر.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٢٧؛ وانظر بحر الفوائد ١: ١٨٩.

من أنّه لا ريب في وجود واجبٍ ومحرّماتٍ كثيرةٍ بين المشتبهات [١]، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط [٢] .....

أقول: السيد علي الطباطبائي ﷺ صاحب الرياض، هو أبو السيد المجاهد ﷺ (أستاذ المصنف ﷺ)، فما في تقريرات المحقق النائيني ﷺ[١] من نسبة هذا الدليل إلى السيد المجاهد ﷺ غير صحيح جداً، فإنّ السيد المجاهد ﷺ لم يذكره في كتابه «المفاتيح» ولا في غيره.

[١] إشارة إلى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعية المنتشرة في الوقائع المشتبهة، المقتضي لوجوب الاحتياط التام بترك جميع محتملات الحرمة مظنونةً ومشكوكة وموهومة، وفعل جميع محتملات الوجوب كذلك، وضمناً لا يخفى أنّ العلم الإجمالي هنا يعبّر عنه اصطلاحاً بالعلم الإجمالي العامّ قبال العلم الإجمالي الخاص كدوران الأمر بين الظهر والجمعة، ولكن يشتركان في وجوب الاحتياط فيهما لاقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية.

[٢] اعلم أنّ هذه هي القاعدة الأوّلية، وأمّا القاعدة الثانوية فتقتضي عدم وجوب الاحتياط التام لاستلزامه العسر والحرج المنفيّين في الإسلام بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢]، وعليه فاللازم الجمع بينهما بالاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات، المعبّر عنه اصطلاحاً بـ «التبعيض في الاحتياط». وسيشير إليه المصنف ﷺ في مبحث

---

(١) انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٢٥.

(٢) الحج: ٧٨.

بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كلّه؛ لأنّه عسرٌ أكيد وحرجٌ شديد؛ فمقتضى الجمع بين قاعدتي «الاحتياط» و«انتفاء الحرج»، العملُ بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطلٌ إجماعاً[١].

البراءة بقوله: «يحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، وأمّا المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخلّ بالنظام...»[١].

[١] هذا جواب عن إشكال مقدّر.

أمّا الإشكال، فهو أنّ قائلاً قد يدّعي في المقام عدم انحصار الجمع بما ذكره المستدل ﷺ بل يتصوّر فيه جمع آخر بين القاعدتين، بتقريب أنّ اللازم على المكلف أوّلاً الاحتياط التام برعاية المشتبهات مظنوناً ومشكوكاً وموهوماً، وبمجرد انتهاء الأمر إلى العسر والحرج يرفع اليد عن الاحتياط التام على قدر رفعهما، بلا فرق بين الاحتمالات، وعليه فعند عروض العسر والحرج في الاحتياط ببعض المظنونات مثلاً نرفع اليد عن خصوص ذاك البعض، وأمّا بقية المظنونات وجميع المشكوكات والموهومات يبقى وجوب الاحتياط فيها بحاله، ومن الواضح أنّه لا رجحان للجمع الأوّل على هذا الجمع الثاني، وهو المطلوب.

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ١٣٧.

وفيه[١]: أنّه راجعٌ إلى دليل الانسداد الآتي؛ إذ ما من مقدّمةٍ من مقدّمات ذلك الدليل إلّا ويُحتاج إليها في إتمام هذا الدليل[٢]، فراجع وتأمّل حتّى يظهر لك حقيقة الحال.

مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات ـ أيضاً ـ كالمظنونات لا يلزم منه حرجٌ قطعاً[٣]؛ .....

أمّا الجواب، فملخّصه بطلان ذلك رأساً فضلاً عن تساوي الجمعين وفضلاً عن رجحان الثاني على الأوّل، والشاهد عليه بناء العقلاء بالتزام الاحتياط في خصوص المظنونات بأجمعها، لا بإخراج بعض المظنونات ـ المستلزمة للعسر ـ وإدخال المشكوكات والموهومات منضمة ببعض المظنونات الأُخرى، وعليه فالجمع المعمول عندهم ينحصر في ما ذكره المستدل وهو المطلوب.

الجواب عن الاستدلال بوجهين

[١] تشكيك منه ﷺ في استدلال السيد الطباطبائي ﷺ بوجهين: أحدهما: رجوعه إلى دليل الانسداد، وثانيهما: عدم استلزام الحرج عند الاحتياط في المشكوكات منضمةً بالمظنونات وهذا واضح ظاهر جداً.

[٢] المراد من «ذلك الدليل» دليل الانسداد، ومن «هذا الدليل» دليل السيد الطباطبائي ﷺ.

[٣] هذا هو الجواب الثاني عن الاستدلال، وحاصله: أنّ التبعيض في الاحتياط بحسب الاحتمالات إنّما هو بمراعاة المشكوكات والمظنونات معاً،

لقلّة موارد الشكّ المتساوي الطرفين [١] كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط.

ودعوى [٢]: أنّ كلّ من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه ـ أيضاً ـ في المشكوكات، في غاية الضعف والسقوط.

ويرتفع عسر الاحتياط التامّ بترك الموهومات، كما سيأتي منه ﷺ توضيحه مفصلاً في ذيل المقدمة الثالثة من دليل الانسداد(١).

[٣] موارد الشك المتساوي الطرفين كالشك في وجوب غسل الجمعة بملاحظة فتوى الصدوق ﷺ بوجوبه(٢)، وأمثاله قليلة، بحيث لا يلزم العسر من مراعاة هذا المقدار مضافاً إلى المظنونات.

[٤] ادّعاء للإجماع المركّب في عدم الفرق بين الموهومات والمشكوكات، وأنّه لا يجب الاحتياط فيهما. لكن المصنف ﷺ قد ردّ عليه بقوله: «في غاية الضعف» والوجه فيه عدم صلاحية التمسك بالإجماع في المسألة العقلية، مع أنّ تحصيل هذا الإجماع مشكل جداً، بعد عدم طرح أصل المسألة عند القدماء، وعدم تعرض المتأخرين لهذه التعريفات ولذا أتبعه ﷺ بقوله: «والسقوط»(٣).

---

(١) انظر الصفحة ٣٣٥ وما بعدها.

(٢) انظر كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٦١؛ الباب ٢٢، ذيل الحديث الثاني، لكن قد ينسب إليه ﷺ القول بالندب، انظر مفتاح الكرامة ١: ٦٥، وأمالي الصدوق: ٧٤٥، المجلس ٩٣.

(٣) لا يخفى أنّه يمكن الجواب عن هذا الدليل بوجه ثالث أيضاً، وهو ما ذكره المصنف ﷺ في ذيل الدليل الأول ويأتي أيضاً في دليل الانسداد: من أنّ المراد من حجية الظن نهوضه لمعارضة الظنون الخاصة، ومجرد الرجوع إلى الظن في تبعيض الاحتياط لا يفي بذلك؛ والمصنف ﷺ سوف يصرح بالفرق بينهما في الصفحة ٣٢٨، وانظر الصفحة ٨٦ و٣٥٩.

والحاصل: أنّ الدليل الثالث لا يصلح للاكتفاء به في إثبات حجية الظن المطلق، بل الواجب ضم سائر مقدمات دليل الانسداد إليه، فلا يكون دليلاً مستقلاً في جانب دليل الانسداد. مضافاً إلى أنّ التبعيض في الاحتياط لا يلائم القول بحجية الظن؛ لما سوف يذكر ﷺ من الفرق بينهما من جهتين:

١ ـ أنّ التبعيض لا يوجب «الحجية» بالمعنى المتنازع فيه.

٢ ـ أنّ الوظيفة في «المشكوكات» التي لم نعثر فيها على ظنٍّ بأحد الطرفين هي الاحتياط بناءً على التبعيض والبراءة بناءً على الحجية[1].

(١) انظر الصفحة ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٤٩.

الدليل الرابع

انسداد باب العلم والظن الخاص

إجمال مقدمات دليل الانسداد

الدليل الرابع : هو الدليل المعروف بدليل الانسداد[١].

تحرير موضوع البحث

[١] شروع في الكلام عمّا هو العمدة من أدلة حجية مطلق الظن، وهو دليل الانسداد. وأوّل من أقامه على حجية مطلق الظن هو المحقق القمي ﵀[١]، فإنّ مادة «الانسداد» وإن كان مذكوراً في كلمات من تقدّم عليه[٢]، إلّا أنّ ما ذكروه إنّما هو بعض ما قرّره المحقق القمي ﵀ من المقدمات، مضافاً إلى أنّهم إنّما أرادوا به إثبات حجية خبر الواحد لا حجية الظن المطلق، كما عرفت سابقاً[٣].

فإذن لا يرتاب في أنّ المخترع لهذا الدليل هو المحقق القمي ﵀.

وعلى كل حال، فمقدمات هذا الدليل ليس في القوانين، بهذه الصورة التي أخرجها المصنف ﵀ هنا. فإنّه ﵀ استفاد من مجموع كلمات صاحب القوانين ﵀، أنّ لهذا الدليل أربع مقدمات، كما مرّت الإشارة إليه في الدليل الثاني[٤].

---

(١) راجع القوانين المحكمة ١: ٤٤٧، و٢: ١٠٢ و٢٦٥؛ ومن الطبعة الجديدة ٢: ٤٢٠، و٤: ٢٣٨ و٥٥٩.

(٢) كصاحب المعالم ﵀، انظر المعالم: ١٩٢.

(٣) انظر الصفحة ١٤.

(٤) انظر الصفحة ١٠٧.

وقد صدّرها المحقق الخراساني ﷺ تبعاً لبعض المتقدّمين[١]، بمقدمةٍ أُخرى، فقال: «الرابع دليل الانسداد، وهو مؤلّف من مقدمات ... وهي خمسة ...»[٢].

وقال في حاشيته على الرسائل: «لا يخفى أنّ الأولى جعل المقدمة الأُولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية علينا في الشريعة ... بداهة أنّ وضوح المقدّمة لا يوجب الاستغناء عنها ...»[٣].

وبالجملة: إنّ العلم الإجمالي العامّ بوجود تكاليف واقعية منتشرة بين الوقائع المشتبهة، وإن عُدّ بلا شك أوّل مقدّمة من مقدّمات الانسداد[٤]، لكن المصنف ﷺ

---

(١) كصاحب القوانين، انظر القوانين المحكمة ٢: ٤٢١، و٤: ٥٦٠؛ وصاحب الحاشية انظر هداية المسترشدين ٣: ٣٨٩؛ وشريف العلماء ﷺ، انظر تقريرات درسه للفاضل الأردكاني (مخطوط) ٢: ٦٧.

(٢) كفاية الأُصول: ٣١١.

(٣) درر الفوائد: ١٣١.

(٤) قال المحقق العراقي ﷺ: «إنّ الاحتياج إلى هذه المقدمة إنّما يكون على بعض المسالك في الانسداد؛ لأنها على ما يأتي مختلفة من حيث المقدمات، ومن حيث النتيجة. فإنّ النتيجة على بعض المسالك هو التبعيض في الاحتياط والرجوع إلى الظن في مقام إسقاط التكليف، وعلى البعض الآخر حجية الظن ومرجعيته في مقام إثبات التكليف بنحو الحكومة تارة والكشف أُخرى. ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في مدرك عدم جواز إهمال التكاليف وأنّه [هل] هو العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع المشتبهة، أو هو الإجماع ومحذور الخروج عن الدين؟ فعلى الأول يحتاج إلى مقدمية العلم الإجمالي وتكون النتيجة هو التبعيض في الاحتياط محضاً، وعلى الثاني لا يحتاج إليها وتكون النتيجة حجية الظن ...» انظر نهاية الأفكار ٣: ١٤٦.

وهو مركّبٌ من مقدّمات :

الأُولى : انسداد باب العلم والظن الخاصّ في معظم المسائل الفقهيّة [١] .

استغنى هنا(١) عن ذكرها بعد وضوحها وبداهتها ، وأمّا المحقق الخراساني ﷺ فيدّعي أنّ وضوحها خارجاً لا يوجب إهمالها عنواناً وبحثاً .

إجمال مقدمات دليل الانسداد

[١] المقدمة الأُولى هي عمدة المقدمات ، بل هي المقوّمة جداً لأساس هذا الدليل . وملخصها : التزام الانسداديّين بأنّ باب تحصيل العلم والعلمي في معظم الأحكام الشرعية منسد في زماننا هذا .

فإنّ المراد بتحصيل العلم هو أنّ نحصل في معظم المسائل على آية محكمة أو سنة متواترة أو دليل عقلي قطعي ، ولا ريب أنّه مفقود إلّا في قليل من الأحكام .

والمراد بتحصيل العلمي(٢) هو أن نحصل في معظم المسائل على دليل ظني قام على اعتباره بخصوصه آية محكمة أو سنة متواترة أو دليل عقلي قطعي .

وقد جرت العادة على أن يمثّلوا لها في هذا المقام بخبر الواحد ، ولا يخفى ما

---

(١) وإن أشار إليه في مواضع أُخرى ، منها في التنبيه الثاني ، انظر الصفحة ٥٧٨ ؛ وفرائد الأُصول ١ : ٤٦٤ .

(٢) اعلم أنّ لفظة « العلمي » في اصطلاح هذا الباب تستعمل في ما يرادف « الظن الخاص » كخبر الواحد مثلاً ، فإنّه بملاحظة قيام أدلة خاصة على اعتباره بالخصوص يطلق عليه « الظن الخاص » ، وبملاحظة أنّ تلك الأدلة الخاصة مفيدة للعلم باعتباره يطلق عليه « العلمي » ، أي المنسوب إلى العلم ، بمعنى أنّ خبر الواحد وإن كان لا يفيد العلم إلّا أنّه مستند في اعتباره إلى ما يفيد العلم كالكتاب والتواتر الإجمالي ، وانظر الصفحة ٥٣٢ (الهامش) .

فيه من المسامحة؛ فمن الواضح جداً أنّ كلاً من الانسدادي والانفتاحي ينتهي غالباً في مقام العمل إلى خبر الواحد، فيفتي بمضمونه بعد الفحص واليأس عن المعارض، إلّا أنّ الانفتاحي يرى الظن الخبري ظناً خاصاً، والانسدادي يراه ظناً عاماً[1]، بعد اعتقاده فقدَ الدليل القطعي على حجية أيّ ظن بخصوصه.

فاتّضح أنّ انسداد باب العلمي (الظن الخاص) على الانسدادي، إنّما هو لأجل أنّه لا يرى خبر الواحد ظناً خاصاً، لا لأجل رفضه جميع أخبار الآحاد والشهرات والاجماعات وأمثالها، بل يراه شيئاً عاماً تدل على اعتباره مقدمات أربع أو خمس.

ثم اعلم أنّ انسداد باب الظن الخاص على الانسدادي، هو من ثمرات ما ذهب إليه المحقق القمي ﷺ من اختصاص ظواهر الكتاب والسنة بالمقصودين بالإفهام، كما سبق في مبحث ظواهر الكتاب[2].

فمن اختار هذا المبنى، أنكر قهراً حجية خبر الواحد بالخصوص وبالأدلة الخاصة به. وكأنّه يقول: إنّ خبر الواحد لا خصوصية له عند الشارع، ولا فرق بينه وبين الظن الحاصل من مثل الرؤيا، فينسدّ عليه باب العلمي كما انسدّ عليه باب العلم. ومن المعلوم حينئذٍ أنّه لابد له في مقام امتثال الأحكام الواقعية المعلومة له إجمالاً من الالتجاء إلى مطلق الظن، دون أيّ فرق بين أسبابه كخبر الواحد والرؤيا والجفر وغيرها.

---

(١) قال في القوانين: «إنّ إثبات حجية أخبار الآحاد لم يدلّ عليه دليل إلّا مجرّد كونه ظن المجتهد» (القوانين المحكمة ٤: ٥٥٩).

(٢) راجع الجزء الثاني: ٤٢٥؛ وفرائد الأُصول ١: ١٦٠.

الثانية: أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة، وترك التعرّض لامتثالها[١]

وعلى كل حال، فيقابل قول الانسداديّين في هذا المجال، اتّجاهان:

الأول: اتّجاه السيد المرتضى ﷺ[١] المدّعي لانفتاح باب العلم بمعظم الأحكام[٢]، فلا تصل النوبة إلى الظن، خاصّه وعامّه.

الثاني: اتّجاه المشهور[٣]، المتوسط بين هذين المذهبين، وهو الالتزام بانسداد باب العلم ـ إلّا في قليل من الأحكام ـ وانفتاح باب العلمي في أكثر الأحكام. وبانفتاحه يرتفع المحذور من إجراء البراءة في بقية الأحكام، كما سيأتي[٤].

[١] قال المحقق النائيني ﷺ: «الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة وترك التعرض لها بالرجوع إلى البراءة في جميع موارد الشك في التكليف»[٥].

واعلم أنّ بعض المحققين قدّم هذه المقدّمة على الأُولى[٦]؛ وذلك لأنّه ما لم يثبت عدم جواز الإهمال ووجوب التعرض للتكاليف لا يأتي دور الرجوع إلى العلم بها وإثبات انسداد بابه.

أقول: محصل الكلام في المقام بتوضيح وتقريب منّا هو أنّ المجتهد بعد علمه

---

(١) راجع رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١.

(٢) انظر نفس المصدر ٣: ٣١٢.

(٣) يعلم ذلك من قولهم بحجية خبر الواحد وغيره من الظنون الخاصة الوافية بمعظم الفقه، انظر فرائد الأُصول ١: ٢٤٠.

(٤) انظر الصفحة ١٣٧ و ١٥٠.

(٥) فوائد الأُصول ٣: ٢٢٦.

(٦) انظر حاشية المحقق القوچاني ﷺ على كفاية الأُصول ٢: ١٥٠.

بنحو من أنحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيليّ، بأن نقتصر[١] في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً أو بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع[٢]، .....

إجمالاً بثبوت أحكام واقعية مشتبهة بين الوقائع لا يجوز له عدّ نفسه كالبهائم والأطفال والمجانين وغيرهم ممّن رُفع قلم التكليف عنهم، ولا يجوز أيضاً عدّ نفسه كالشاكّ المحض الجاري في حقه البراءة، لأنّه عالم بثبوت الأحكام ولو إجمالاً.

إذن فالواجب عليه امتثال الأحكام المجهولة بنحوٍ مّا ـ أي علماً أو علمياً أو من أيّ طريق ظني[١] ـ وإليه أشار بقوله: «بنحو من أنحاء الامتثال».

وبالجملة: أنّ المجتهد الانسدادي بعد علمه إجمالاً بالأحكام وجهله بتفصيلها، لا يجوز عليه في مقام الامتثال الاقتصارُ على الأحكام المعلومة، بإتيان الصوم والصلاة والخمس والزكاة والحج والجهاد وترك الخمر والخنزير والميتة والدم والربا، مع إهمال سائر المجهولات[٢] بإجراء البراءة فيها، بل يجب عليه التعرض لها عقلاً وشرعاً، وهو المطلوب.

[١] بيان لترك التعرض، وقوله ﷺ: «ونجعل أنفسنا» معطوف على هذا.

[٢] لا يذهب عليك أنّه لا مانع من وجود الظن الخاص بمقدارٍ أقل مما يفي بجميع التكاليف المعلومة بالإجمال، كما نبّهنا عليه مراراً[٣]. فإنّ ظواهر الكتاب

---

(١) كالظن الحاصل من طريق الرؤيا مثلاً.

(٢) كالدعاء والتتن مثلاً.

(٣) انظر الصفحة ٨٧ (الهامش) و ٣٥٩.

ونجعل أنفسنا في تلك الموارد[١] ممّن لا حكم عليه فيها كالأطفال والبهائم، أو ممّن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم[٢].

الثالثة: أنّه إذا وجب التعرّض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعيّة المقرّرة للجاهل[٣]: .....

مثلاً حجة بالخصوص عندنا(١) إلّا أنّها ـ لقلّتها ـ لم تمنع من القول بانسداد باب العلم والعلمي والالتجاء إلى الظن العام في سائر الوقائع.

[١] إشارة إلى الأحكام المشتبهة.

[٢] وهو الشاكّ المحض، كما مرّ آنفاً.

[٣] قال المحقق النائيني ﷺ: «الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقرّرة للجاهل بالأحكام، من الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة من البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، أو التقليد والرجوع إلى فتوى الغير»(٢).

ومن المناسب توضيحها ثانياً بتقريب وتمثيل منّا، فنقول: إنّ المجتهد الانسدادي والجاهل المحض وإن كانا يشتركان في عدم العلم بالأحكام تفصيلاً؛ إلّا أنّ الجاهل قد قرّرت له طرق ثلاثة لا يجب أو لا يجوز الأخذ بها(٣) للمجتهد الذي يريد الامتثال.

---

(١) نعم، عند المحقق القمي ﷺ أنّ ظواهر الكتاب أيضاً ليست بحجة في حقنا بالخصوص، لبنائه على اختصاص الظواهر بالمقصودين، انظر الصفحة ١٢٢.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٢٧.

(٣) فالأخذ بالاحتياط لا يجب، والأخذ بالأُصول العملية أو التقليد لا يجوز.

١ ـ الاحتياط التام، المقرّر للجاهل في أطراف العلم الإجمالي، كالإتيان بالظهر والجمعة عند اشتباه الواجب بينهما، وكالاجتناب في الموضوعات مثل إناءات عشرة عند اشتباه الحرام بينها، وغير ذلك من موارد الشبهة المحصورة، وجوباً أو تحريماً، وهذا بخلاف المجتهد العالم إجمالاً بثبوت أحكام واقعية وتكاليف نفس الأمرية بين وقائع مشتبهة، فإنّه وإن كان وظيفته الأولية أيضاً الاحتياط التام إلا أنه لاستلزامه العسر والحرج لا يجب، بل لا يجوز عليه عند استلزامه الاختلال بالنظام، وهذا سيصرّح به ﷺ بعداً عند قوله: «أمّا الاحتياط فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية ... إلا أنه ... غير واجب؛ لوجهين: أحدهما: الإجماع ... الثاني: لزوم العسر الشديد ...»[1].

والسر في ذلك، أنّ الشاكّ المحض له علم إجمالي خاص بواقعة أو واقعتين، وأمّا المجتهد الانسدادي فعلمه الإجمالي عامّ شامل لجميع الوقائع المشتبهة، ومن المعلوم أنّ الاحتياط في الأوّل لا يوجب العسر والحرج، بخلاف الثاني.

٢ ـ الرجوع في كل مسألةٍ مسألةٍ، وواقعةٍ واقعةٍ، إلى الأصل المناسب لها بأن يُلاحظ الواقعة المشتبهة فإن كانت لها حالة سابقة جرى فيها الاستصحاب كالماء المتغيّر بالنجس الزائل تغيّرُه من قِبل نفسه، وإن لم يكن لها حالة سابقة فإن كان الشك فيها شكاً في التكليف كالتتن والدعاء مثلاً جرى فيها أصل البراءة، وإن كان شكاً في المكلف به فإن أمكن فيها الاحتياط كالعلم الإجمالي بوجوب الظهر أو

(١) فرائد الأُصول ١: ٤٠٣.

من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي بالامتثال، أو الأخذ في كلّ مسألةٍ بالأصل المتّبع شرعاً في نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمّةً إلى غيرها من المجهولات[١]، أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنّه إذا بطل الرجوع في الامتثال إلى الطرق الشرعيّة المذكورة ـ لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الآخر[٢] ـ، والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدّمة الثانية، تعيّن بحكم العقل المستقلّ الرجوعُ إلى الامتثال الظنّي[٣]

الجمعة مثلاً جرى فيها أصل الاحتياط، وإن لم يمكن جرى فيها التخيير كدوران الأمر في دفن المنافق بين الحرمة والوجوب، المعلوم أحدهما لا بعينه إجمالاً.

ولا يخفى أنّ هذا كلّه جائز لخصوص الجاهل المحض، الذي لا يتوجه حين شكه إلى وقائع أُخرى، دون المجتهد الانسدادي المتوجه حين الشك إلى جميع الوقائع المشتبهة، ولو لم يلاحظها دفعةً فإنّه لا يجوز له ذلك.

٣ ـ الرجوع إلى فتوى الغير وجواز هذا الطريق للجاهل وحرمته للمجتهد واضح لا يحتاج إلى التوضيح.

[١] أي: من غير التفات إلى العلم الإجمالي العام.

[٢] فإنّ الطريق الأوّل منها ـ أي الأخذ بالاحتياط ـ لا يجب على المجتهد، والثاني والثالث منها ـ أي الأخذ بالبراءة والتقليد ـ لا يجوز له بالتقريب المتقدم.

[٣] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّ هذه المقدمة إنما هي في بيان إبطال العمل بالشك والوهم، وبعد بيان إبطالهما يُنتج ـ بضمّ المقدمات السابقة ـ وجوبَ العمل بالظن، لا أنّها في مقام تعيين العمل بالظن، لكي يقال: إنّه النتيجة،

والموافقة الظنّية للواقع [١]، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهميّة بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الاحتماليّ والموافقة الشكّية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها، أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعيّاً [٢] للامتثال من دون إفادته للظنّ أصلاً.

لا من المقدمات، ولذا حكم ﷺ في الدرس بضرب قوله: «تعيّن بحكم العقل» إلى قوله: «للواقع» وكتب قوله: «فلا يجوز الرجوع بحكم العقل» إلى موضع «ولا يجوز العدول عنه».»[١].

[١] هذا عطف تفسيري للامتثال الظني، كما أنّ قوله ﷺ: «والموافقة الشكّية» عطف تفسيري للامتثال الاحتمالي. وسيأتي توضيح كل منهما في تفصيل البحث[٢].

[٢] إشارة إلى أنّ «الامتثال الاحتمالي» ـ وهو أن يكتفي المكلف بمراعاة بعض أطراف الشبهة[٣] ـ يكون على نحوين:

١ ـ أن تكون أطراف العلم الإجمالي نفس الأحكام ـ كأن يعلم إجمالاً بوجوب الدعاء أو الاستعاذة أو غسل الجمعة ـ فيكتفيَ بما يحتمل أنّه الواجب، فيأتي بالدعاء مثلاً بمجرد احتماله مع عدم حصول الظن بوجوبه وعدم وجوب غيره.

٢ ـ أن تكون أطراف العلم الإجمالي هي طرق الأحكام ـ كأن يعلم إجمالاً بحجية خبر الواحد أو الإجماع ـ فيكتفي بالأول مثلاً لمجرد احتمال كونه هو الحجة، دون حصول الظن بذلك.

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٢٣.

(٢) انظر الصفحة ٣٧٩ و ٣٨٠.

(٣) يأتي مزيد التوضيح فيه في الصفحة ٣٨٠.

ويأتي تمام التوضيح في الفرق بين الظن بنفس الحكم والظن بطريق الحكم في التنبيه الأول[١].

فائدة: قال بعض المحققين: «إنّ حاصل دليل الانسداد قياس استثنائي، أعني أنّه في صورة القياس الاستثنائي؛ إذ لو كان حقيقةً من القياس الاستثنائي لكان استثناء التالي ـ وهو وجوب الاحتياط ـ موجباً لسقوط المقدم، وهو انسداد باب العلم والعلمي، وليس غرضنا من تسميته قياساً استثنائياً إلا تقريب المطلب إلى الذهن...، [وذلك القياس هكذا]:

لو انسدّ باب العلم والعلمي لوجب الاحتياط في جميع الاحتمالات، لكن الاحتياط المذكور ليس بواجب فلابد من تبعيض الاحتياط أو سقوط الاحتياط بالمرة وإيجاب الشارع علينا العمل بالظن.

ومرجع المقدمة الأُولى إلى إثبات المقدّم، ومرجع الثانية إلى إثبات التالي (وهو وجوب الاحتياط التام بمقتضى عدم جواز البراءة)، ومرجع الثالثة إلى إثبات المستثنى (وهو عدم وجوب الاحتياط التام؛ للحرج)، ومرجع الرابعة إلى إثبات النتيجة (أي تعيين التبعيض أو العمل بالظن)»[٢].

---

(١) انظر الصفحة ٤٠٢ وما بعدها.

(٢) أُصول الفقه (للمحقق الشيخ حسين الحلّي ﷺ) ٧: ٤٩ (مع اختصار).

تفصيل الكلام

في

مقدمات دليل الانسداد

المقدمة الأُولى

انسداد باب العلم والعلمي

أمّا المقدّمة الأُولى [١]:

فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم [٢] .....

تحرير موضوع البحث

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ لمّا ذكر مقدمات دليل الانسداد إجمالاً، شرع من هنا في تفصيل النظر فيها بالنقض والإبرام. والمصنف ﷺ يسلّم جميع هذه المقدمات إلا جزءاً من المقدمة الأُولى، وهو انسداد باب الظن الخاص (العلمي)، وإلّا جزءاً من المقدمة الثالثة، وهو عدم وجوب الاحتياط رأساً[١]. وإليك التفصيل:

انسداد باب العلم

[٢] يعترف المصنف ﷺ بصحة الجزء الأوّل من هذه المقدمة. فإنّه ﷺ لمّا شاهد قلّة الأخبار المتواترة والآيات القرآنية الصريحة في بيان الأحكام الشرعية، اعترف أنّ باب العلم الوجداني[٢] منسد علينا بالنسبة إلى معظم الأحكام، والمفروض أنّ التكليف بتلك الأحكام باقٍ على حاله، فلابدّ من التماس طريق آخر.

---

(١) بل يقول بوجوب تبعيض الاحتياط، انظر الصفحة ٣٢٣.

(٢) في قبال العلم التعبدي، المعبّر عنه تارةً بالظن الخاص، وأُخرى بالعلمي.

في الأغلب غير محتاجةٍ إلى الإثبات[١]؛ ضرورة قلّة ما يوجب العلم[٢] التفصيليّ بالمسألة على وجهٍ لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمارةٍ غير علميّة. وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاصّ[٣]، .....

وقد قرّره المحقق النائيني ﷺ بقوله: «أمّا المقدمة الأُولى فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجداني مُسلّمة، لا يمكن الخدشة فيها؛ بداهة أنّ ما يوجب العلم الوجداني التفصيلي بالحكم من الخبر النص المتواتر[١] أو المحفوف بالقرائن القطعية ظهوراً وصدوراً مع سائر ما يتوقف عليه الاستنباط لا يفي بأقلّ قليل من الأحكام الشرعية وذلك ممّا يصدّقه كل مجتهد يخوض في الاستنباط»[٢].

[١] غرضه ﷺ أنّ انسداد باب العلم بالنسبة إلى معظم الأحكام أمر واضح ضروري لا يحتاج إلى الإثبات وتكلّف الاستدلال.

[٢] الموصول ينطبق على النصوص القرآنية والأخبار المتواترة.

عدم انسداد باب العلمي

[٣] شروع في إبطال الجزء الثاني من هذه المقدمة، وملخص كلامه ﷺ: أنّا إذا أثبتنا في مباحث الحجج والأمارات حجيةَ شيءٍ من الظنون الخاصة[٣]، ووجدنا من تلك الأمارات الخاصة ما نقدر به على استنباط جلّ الأحكام الشرعية وعلى

---

(١) «النص» إشارة إلى قوة الخبر متناً و «المتواتر» إشارة إلى قوته سنداً، ويليهما في القوة: الظهور المحفوف بالقرائن والسند الصحيح المحفوف بالقرائن.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٢٨.

(٣) كخبر الواحد والإجماع مثلاً.

إجراء الأُصول في بقية الأحكام الشرعية[١]، بقي باب الظن الخاص مفتوحاً كمال الانفتاح، ولم يأت دور الظن المطلق.

نعم، لو لم يثبت للمجتهد في باب الحجج والأمارات، حجية شيءٍ بخصوصه[٢]، أو ثبت ولكن لم يجد منه مقداراً وافياً بإثبات معظم الأحكام[٣]، توجه القولُ بانسداد باب الظن الخاص، وانفتاح باب الظن المطلق.

قال المحقق النائيني ﷺ: «وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب العلمي، فللمنع عنه مجالٌ واسع ... لأنّ الخبر الموثوق به ـ بحمد الله ـ وافٍ بمعظم الأحكام، بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الأُصول العملية في الشبهات التي لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذورُ الخروج من الدين أو مخالفة العلم الإجمالي وغير ذلك من المحاذير الآتية، ومن هنا يظهر أنّ البحث عن دليل الانسداد على طوله وكثرة مباحثه قليل الفائدة لا يترتّب عليه أثر مهم، لفساد أساسه وهو انسداد باب العلمي.

نعم، لو قلنا بمقالة المحقق القمّي ﷺ من أنّ اعتبار الظهورات مقصور بمن قصد أفهامها ... كان لدليل الانسداد مجال، بل ممّا لابدّ منه ... ومن الغريب ما حكي

---

(١) لأنّ المانع من إجراء الأُصول ـ وهو الخروج من الدين ـ قد زال باستنباط جلّ الأحكام بالظنون الخاصة (انظر الصفحة ١٥٠).

(٢) كما يظهر من كلام المحقق القمّي ﷺ: «فالظهور اللفظي ليس حجةً حينئذٍ لنا، إلّا من باب الظن المطلق»، انظر فرائد الأُصول ١: ١٦٠.

(٣) كأن يثبت عنده حجية ما كان جميع سلسلة سنده من الإمامية مع تعديل كل من الرواة بعدلين في جميع الطبقات، ومن الواضح أنّه سوف لا يجد من هذه الأخبار ما يفي بمعظم الفقه، انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٢٩.

فهي مبنيّةٌ على أن لا يثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجّية خبر الواحد حجّيةُ مقدارٍ منه يفي ـ بضميمة الأدلّة العلميّة وباقي الظنون الخاصّة[١] ـ .....

عن المحقق القمّي ﷺ في هذا المقام من أنّ حجية ظواهر الكتاب وأخبار الآحاد سنداً وظهوراً إنّما هو لأجل إفادتها الظن، لا لخصوصية فيها[١] وعلى ذلك بنى حجية مطلق الظن ...»[٢].

[١] المقصود من الأدلة العلمية هنا هو ما يفيد العلم من الأخبار المتواترة والآيات القرآنية، الثابت بها ضرورةً وبديهةً بعض الأحكام الشرعية، كحلّية البيع وحرمة الربا بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٣]، والمقصود من الظنون الخاصة هي الشهرات والإجماعات بناءً على حجيتهما شرعاً بالتفصيل المتقدم في محله[٤].

وضمناً لا يخفى أنّ الضمير في قوله: «يفي» يعود إلى «المقدار»، أي: ذاك المقدار يفي بإثبات معظم الأحكام.

أقول: غرضه ﷺ أنّ هنا أُموراً ثلاثة أحدها: أخبار الثقات، وثانيها: الضروريات، وثالثها: الشهرات والإجماعات، ومن الواضح أنّ انضمام مجموعها يفي بإثبات معظم الأحكام جداً ويوصلنا إلى الواقع قطعاً، بحيث لا يلزم من

---

(١) إشارة إلى قوله ﷺ: «إنّ إثبات حجية أخبار الآحاد لم يدلّ عليه دليل إلّا مجرد كونه ظن المجتهد»، انظر القوانين المحكمة ٤: ٥٥٩.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٢٨.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) راجع فرائد الأُصول ١: ١٧٩ و٢٣١.

بإثبات معظم الأحكام الشرعيّة، بحيث لا يبقى مانعٌ عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصّة[١] إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير[٢].

فتسليم هذه المقدّمة ومنعها لا يظهر إلّا بعد التأمّل التامّ وبذل الجهد في النظر فيما تقدّم من أدلة حجّية الخبر، وأنّه هل يثبت بها حجّية مقدارٍ وافٍ من الخبر أم لا؟[٣]

الرجوع إلى الأُصول العملية في بقية الأحكام المشتبهة محذورٌ أصلاً، والوجه فيه انحلال العلم الإجمالي[١] حينئذٍ ولو حكماً وهذا صرّح به المحقق النائيني ﷺ آنفاً، ويصرّح به المصنف ﷺ أيضاً عند قوله: «بحيث لا يبقى مانع من الرجوع ... إلى ما يقتضيه الأصل ...».

[١] أي: أخوات الخبر وهي الشهرات والإجماعات والظواهر.

[٢] فإنّ الموانع المذكورة في المقدمة الثانية ـ وهي الإجماع والخروج من الدين والمحذور الصناعي[٢] ـ إنّما تمنع إذا لم نحصل في معظم الأحكام على ظن خاص.

[٣] هذه الجملة عطف تفسيري للجملة قبلها والضمير فيها يعود إلى أدلة حجية الخبر، ولتوضيحها قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّ المستفاد من الأدلة المتقدمة

---

(١) أي: انحلال العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الواقعية إلى العلم التفصيلي (أو الظن كذلك) بما تضمنته الأُمور الثلاثة من التكاليف والشك البدوي في ثبوت التكليف الإلزامي في سائر الوقائع.

(٢) انظر الصفحة ١٤٥.

وهذه هي عمدة[١] مقدّمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرّح به في كلمات بعضٍ[٢] أنّ ثبوت هذه المقدّمة يكفي في حجّية الظن المطلق؛ للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاصّ؛ ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية[٣] في إثبات حجّية الظن الخبريّ غير انسداد باب العلم[٤].

لحجية الخبر إنّما هو حجية الخبر الموثوق الصدور، وغير خفي على المتتبع أنّ هذا المقدار مع انضمام سائر الظنون الخاصة كافٍ في الفقه»[١].

[١] إشارة إلى أهمّية المقدمة الأُولى، كما تقدّم[٢].

[٢] كالسيد المجاهد ﷺ، في المفاتيح[٣].

[٣] الظاهر أنّ غرضه ﷺ أنّهما لم يذكرا في مقام تقرير هذا الدليل لإثبات حجية خبر الواحد غير انسداد باب العلم، ولم يُضيفا إليه ما ذكر هنا من المقدمات؛ لا أنّهما ﷺ لم يذكر الحجية خبر الواحد إلّا دليلاً واحداً هو هذا.

ثم لا يذهب عليك، أنّ وافية الفاضل التوني ﷺ، خالية من لفظة الانسداد، وإن ذكر فيه مضمونُه[٤]، وأمّا صاحب المعالم، فقد ذكره دليلاً رابعاً[٥].

[٤] فكما أنّه يكفي لإثبات حجية الظن الخاص، إثباتُ انسداد باب العلم، كذلك يكفي في إثبات حجية الظن المطلق إثباتُ انسداد باب العلم وباب الظن الخاص.

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٢٣.

(٢) انظر الصفحة ١٢١.

(٣) انظر مفاتيح الأُصول: ٤٥٩.

(٤) انظر الوافية: ١٥٩.

(٥) انظر المعالم: ١٩٢، وانظر الصفحة ١٢ و١٤.

وأمّاالاحتمالات الآتية [١] في ضمن المقدّمات الآتية ، من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاصّ إلى شيءٍ آخر غير الظن ، فإنّما هي أُمورٌ احتملها بعض المدقّقين من متأخّري المتأخّرين ، أوّلهم ـ فيما أعلم ـ المحقق جمال الدين الخوانساري ، حيث أورد على دليل الانسداد [٢] باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط ، وزاد عليها بعض من تأخّر [٣] .....

---

[١] جواب عن سؤال مقدّر :

أمّا السؤال ، فهو أنّ المصنف ﷺ كيف يدّعي كفاية هذه المقدمة لإثبات حجية مطلق الظن ، والحال أنّ هناك احتمالات أُخر في صورة انسداد باب العلم والعلمي غير العمل بالظن المطلق ، كالأخذ بالبراءة ، أو الاحتياط ، أو تبعيض الاحتياط ، أو التقليد ، أو القرعة ؟ وما لم تُرفض تلك الاحتمالات لم يتعيّن العملُ بالظن المطلق .

أمّا الجواب ، فبأنّها مجرد احتمالات لا أزيد . وإنّما احتملها القليل من متأخّري المتأخرين ، مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعدة عند العقلاء هو تقديم الامتثال الظني على الاحتمالي ، كما يصرّح به المصنف ﷺ في تفصيل المقدمة الرابعة ، فانتظر (١) .

[٢] سوف يخوض ﷺ في المناقشة في كلام المحقق الخوانساري ﷺ مفصلاً ذيل المقدمة الثانية ، فانتظر (٢) .

[٣] كالفاضل النراقي ﷺ حيث قال : « مع أنّ هاهنا احتمالات أُخر أيضاً

---

(١) انظر الصفحة ٣٨١ .

(٢) انظر الصفحة ١٩٤ وما بعدها .

احتمالاتٍ أُخر[١].

لا يتفرع وجوب العمل بمطلق الظن [على إثبات الانسداد] ما لم يبطل جميع هذه الاحتمالات: الأول: العمل بالأصل، الثاني: بالاحتياط، الثالث: بالتخيير، الرابع: بالتوقف الخامس: بأمارةٍ تعبداً من غير ملاحظة أفادتها الظن أم لا كما في أحكام القضاة ونحوها، السادس: العمل بالظن المخصوص»[١]، وسيأتي بحثه في تفصيل المقدّمة الرابعة[٢].

[١] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «قوله: «احتمالات أُخر»، أقول: إنّها كتبعيض الاحتياط والتقليد والقرعة وغيرها[٣]»[٤].

إلى هنا انتهى الكلام حول المقدمة الأُولى، وانقدح أن المصنف ﷺ بعد اعترافه بانسداد باب العلم يتوقف بالنسبة إلى انسداد باب العلمي، حيث إنّه ﷺ بنى في مبحث الأخبار على حجية الخبر المفيد للظن الاطمئناني فقط[٥]، والظاهر أنّه لا يوجد بالمقدار الذي يرفع المحذور من إجراء الأصل، كما يتضح في تضاعيف الكتاب.

---

(١) عوائد الأيام: ٣٧٩.

(٢) انظر الصفحة ٣٨٢، ويأتي أيضاً في الصفحة ١٧٠ و٦١٣.

(٣) كالاستحسان.

(٤) قلائد الفرائد ١: ٢٢٤.

(٥) راجع فرائد الأُصول ١: ٣٦٦.

المقدمة الثانية

عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة

وأمّا المقدّمة الثانية :

وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها[١]، وترك التعرّض لامتثالها بنحو من الأنحاء[٢]، فيدلّ عليه وجوه :

تحرير موضوع البحث

[١] شروع في البحث عن المقدمة الثانية. وقد تمسّك ﷺ في إثباتها بأدلةٍ ثلاثة:

١ ـ الإجماع القطعي التقديري

٢ ـ لزوم المخالفة القطعية الكلية (الخروج من الدين)

٣ ـ لزوم المحذور الصناعي (إجراء الأصل في أطراف العلم الإجمالي).

وانتظر توضيح كلّ مفصلاً.

[٢] إشارة إلى أنحاء الامتثال، ومراتبه الأربع، وهي: الامتثال العلمي التفصيلي، والامتثال العلمي الإجمالي، والامتثال الظني التفصيلي، والامتثال الاحتمالي، كما سيأتي في تفصيل المقدمة الرابعة[١]، والمراد فعلاً أن ترك جميع هذه الأنحاء يوجب المخالفة القطعية للتكليف فلا يجوز قطعاً. وأمّا أنّ المتعيّن هو الأخير فيبحث عنه في المقدمة الرابعة.

---

(١) انظر الصفحة ٣٧٨.

الأوّل : الإجماع القطعيّ [١] على أنّ المرجع على تقدير انسداد باب العلم

الوجوه الثلاثة في إثبات المدّعى

الوجه الأوّل : الإجماع التقديري

[١] شروع في تقريب الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة ، ولعل الأولى عند توضيح كل من الوجوه نقل كلام المحقق النائيني ﷺ ، فإنّه قال : « الأوّل : الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة عند انسداد باب العلم والعلمي والرجوع إلى البراءة وأصالة العدم في جميع الموارد المشتبهة ، والإجماع المدّعى في المقام وإن لم يكن من الإجماع المحصّل الفعلي[١] ، فإنّ المسألة لم تكن معنونةً عند العلماء أجمع ولم يقع البحث عنها في قديم الزمان عند أرباب الفتوى ، إلّا أنّه يكفي الإجماع التقديري ، فإنّه ربّ مسألة لم يقع البحث عنها في كلمات الأصحاب ، إلّا أنّه ممّا يُعلم إجماعهم واتّفاقهم عليها ، فإنّه لا يكاد يمكن إسناد جواز الاعتماد على أصالة العدم وطرح جميع الأحكام في الوقائع المشتبهة إلى أحد[٢] من أصاغر الطلبة فضلاً عن أرباب الفتوى »[٣] .

هذا ، وقد نقل المحقق الشيخ حسين الحلّي ﷺ عن أستاذه المحقق النائيني ﷺ : « وليس الإجماع المذكور بنفسه تقديريّاً كي يتوجه عليه أنّه لا محصّل له ، بل إنّ

---

(١) أي : التنجيزي .

(٢) هذا الجار يتعلق بـ « إسناد » .

(٣) فوائد الأُصول ٣ : ٢٣٠ .

وعدم ثبوت الدليل على حجّية أخبار الآحاد بالخصوص[١]، ليس هي البراءة وإجراء أصالة العدم في كلّ حكمٍ، بل لا بدّ من التعرّض لامتثال الأحكام المجهولة بوجهٍ مّا، وهذا الحكم وإن لم يصرّح به أحدٌ من قدمائنا بل المتأخّرين في هذا المقام، إلّا أنّه معلومٌ للمتتبّع في طريقة الأصحاب[٢] بل علماء الإسلام طرّاً؛ فربّ مسألةٍ غير معنونةٍ يعلم اتّفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها[٣].

أترى: أنّ علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقم عندهم دليلٌ خاصٌّ على اعتبارها، كانوا يطرحونها[٤] ويستريحون في مواردها إلى أصالة العدم؟! حاشا ثمّ حاشا.

المجمع عليه حكم تقديري، وهو عدم جواز الإهمال المعلق على تقدير الانسداد...»[١].

[١] هذه عبارة أُخرى عن انسداد باب العلمي، ولا يخفى أنّ هذا بضميمة قوله ﷺ: «انسداد باب العلم» إشارة إلى مجموع المقدمة الأُولى لدليل الانسداد، فلا تغفل.

[٢] إشارة إلى نفي الإجماع المحصّل الفعلي وإثبات الإجماع التقديري، وقد أشار إليهما المحقق النائيني ﷺ في كلامه المتقدّم، فلا تغفل.

[٣] إشارة إلى مسائل كثيرة قد حصل فيها اتفاق الأصحاب مع أنّها غير مذكورة في معاقد إجماعاتهم وستعرف توضيحه في ضمن المثال الآتي، فانتظر.

[٤] لا يذهب عليك: أوّلاً أنّ «الهمزة» هنا تفيد الاستفهام الإنكاري، وثانياً أنّ كلمة «لو» تفيد الامتناع، فعدم قيام دليل خاص على اعتبار الأخبار مجرد

---

(١) أُصول الفقه (للمحقق الشيخ حسين الحلي ﷺ) ٧: ٣.

فرض لا حقيقة له، لكن الغرض أنّه لو فرض أنّ القدماء لم يقم عندهم دليل على اعتبار أخبار الآحاد والحال أنّ في الأخبار أوامر وجوبيةً ونواهي تحريميةً لم يرضوا بتركها ولم يرخّصوا في مواردها، بمجرد عدم الدليل على اعتبارها.

ولنذكر مثالاً: نفرض أنّ هناك خبراً صحيحاً يدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. فإنّك لا تجد فقيهاً واحداً يطرحه ويفتي بالبراءة؛ ولو كان ممّن لا يقول باعتبار أخبار الآحاد بالخصوص.

وهذا ليس إلّا لاتفاقهم على أنّ المرجع لمن انسدّ عليه باب العلم والعلمي، ليس هو إجراءَ البراءة؛ بل يشترك الانسدادي والانفتاحي ـ كما مرّ منّا[1] ـ في العمل بذاك الخبر؛ غاية الأمر أنّ الانفتاحي يراه ظناً خاصاً، والانسدادي يراه ظناً عاماً لا فرق بينه وبين غيره من أسباب حصول الظن للمجتهد.

أقول: نظير ذلك المسائل المستحدثة كعقد التأمين[2] مثلاً، فإنّها وإن لم تكن معنونةً في كلمات العلماء وليس فيها منها عينٌ ولا أثر، بحيث لا يمكن فيها ادّعاء الإجماع المحصّل؛ لكنّه بعد شيوع مسألة وجوب الوفاء بالعقود[3] عندهم، وصريح قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»[4]، يصح ادّعاء الإجماع على

(١) انظر الصفحة ١٢٢.

(٢) المعروف بـ «قرارداد بيمه».

(٣) عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، المائدة: ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤؛ وورد بلفظ «المسلمون

←

مع أنّهم كثيراً ما يذكرون أنّ الظن يقوم مقام العلم في الشرعيّات عند تعذّر العلم، وقد حكي عن السيّد[١] في بعض كلماته: الاعترافُ بالعمل بالظنّ عند تعذّر العلم، بل قد ادّعى في المختلف[٢] في باب قضاء الفوائت الإجماع على ذلك.

وجوب الوفاء بعقد التأمين؛ بأن يقال: إنّه قد اتّفق العلماء على لزوم أداء مال معيّن على طرف ولزوم جُبران الخسارة على الطرف الآخر وفاءً بما تعاهدا عليه، وفي ما نحن فيه أيضاً يقال: إنّه مع انسداد باب العلم والعلمي وإن لم يصرّح العلماء بعدم جواز الرجوع إلى البراءة؛ لكنّه من ملاحظة مجموع كلماتهم، يعلم ذلك منهم قطعاً، ولا نعني من الإجماع التقديري إلّا هذا.

[١] إشارة إلى ما حكى عن السيد المرتضى ﷺ سابقاً عند قوله: «الثاني من وجوه تقرير الإجماع: أن يُدّعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا أو شبهه ممّا انسدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم...»[(١)].

[٢] أي: أنّ العلامة ﷺ أيضاً قد ادّعى في المختلف الإجماع صريحاً على قيام الظن مقام العلم في التكاليف الشرعية[(٢)].

← عند شروطهم» في نفس المصدر ١٢: ٣٥٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الأحاديث ١ و٢ و٥.

(١) فرائد الأُصول ١: ٣٤٢.

(٢) قال في المختلف: «إنّ غلبة الظن يكفي في العمل بالتكاليف الشرعية إجماعاً»، انظر مختلف الشيعة ٣: ٢٦.

الثاني[١]: أنّ الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة الكثيرة[٢]، .....

الوجه الثاني: لزوم المخالفة القطعية (الخروج من الدين)

[١] شروع في تقريب الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة لإثبات المقدّمة الثانية، وفي توضيحه قال المحقق النائيني ﷺ: «الثاني: أنّه يلزم من الرجوع إلى البراءة وأصالة العدم في الوقائع المشبهة الخروج عن الدين، لقلّة الأحكام المعلومة بالتفصيل، فالاقتصار عليها وترك التعرض للوقائع المشتبهة وإهمالها يوجب المخالفة الكثيرة القطعية بحيث يُعدّ المقتصر على امتثال المعلومات خارجاً عن الدين، وكأنّه غير ملتزم بشريعة سيد المرسلين ﷺ، وهذا بنفسه محذور يُعلم أنّه مرغوب عنه شرعاً وإن لم نقل بأنّ العلم الإجمالي منجّز للتكليف ـ كما هو مبنى الوجه الثالث ـ...»[١].

[٢] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «مراده ﷺ أنّ المخالفة القطعية في موارد العلم الإجمالي وإن كانت جائزة كما هو مذهب بعضٍ، لكن في المقام لوصولها إلى حد الكثرة غير جائزةٍ، لكونها مستلزمةً لنقض غرض المولى في تكاليفه، لثبوت الفرق بين حصول المخالفة في قليلٍ من التكاليف أو غالبها...»[٢].

أقول: جواز المخالفة القطعية في أطراف العلم الإجمالي هو مذهب العلامة

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٢٣١.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٢٤.

المعبّر عنها في لسان جمعٍ من مشايخنا[١] بالخروج عن الدين ،بمعنى أنّ المقتصر على التديّن بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة[٢]، يكاد يُعدُّ خارجاً عن الدين[٣]؛ لقلّة المعلومات التي أخذ بها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها؛ وهذا أمرٌ يقطع ببطلانه كلّ أحدٍ بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكمٍ أصلاً لو فرض

المجلسي ﷺ في كتابه الأربعين(١)، وأمّا المصنف ﷺ فلم يجوّزه أصلاً تبعاً للمشهور كما مرّ توضيحه في مبحث القطع مجملاً، ويأتي في مبحث البراءة مفصلاً(٢)، فلا تغفل.

[١] كأُستاذه السيد المجاهد ﷺ(٣)، وأُستاذه شريف العلماء ﷺ(٤)، والمحقق صاحب الحاشية(٥).

[٢] أي: بفرض الأحكام المشتبهة كأن لم تكن موجودة في الشريعة.

[٣] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «عني ﷺ أنّ المراد بالخروج عن الدين ليس الارتداد بل ما ذكر في المتن»(٦).

---

(١) انظر الأربعين: ٥٨٢، انظر الصفحة ١٧٥ و٢٩٩ و٥٨٧.

(٢) قول المصنف ﷺ (بعدم جواز المخالفة) مرّ في: فرائد الأُصول ١: ٩٣؛ ويأتي في نفس المصدر ٢: ٢٠٠؛ وانظر أيضاً الصفحة ٥٨٦ و٥٨٧.

(٣) انظر مفاتيح الأُصول: ٤٦٨ و٤٦٩.

(٤) انظر تقريرات درس شريف العلماء للفاضل الأردكاني (مخلوط) ٢: ٦٧؛ وضوابط الأُصول: ٢٥٢.

(٥) انظر هداية المسترشدين ٣: ٣٩.

(٦) قلائد الفرائد ١: ٢٢٥.

ـ والعياذ بالله[١] ـ انسداد باب العلم والظن الخاصّ في جميع الأحكام، وانطماس هذا المقدار القليل[٢] من الأحكام المعلومة.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرّض لامتثال تلك المجهولات[٣] ولو على غير وجه العلم والظن الخاصّ، لا أن يكون تعذّر العلم والظن الخاصّ منشأً للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهّمه بعض من تصدّى للإيراد[٤] على كلّ واحدةٍ واحدةٍ من مقدّمات الانسداد.

---

[١] أي: يقطع ببطلان الرجوع إلى البراءة في فرض انسداد باب العلم والعلمي في جلّ الأحكام، كما أنّه يقطع ببطلانه في فرض انسدادهما في جميع الأحكام.

[٢] يقال: طَمَسْتُه طَمْساً، أي: مَحَوْتُه واستأصلتُ أثرَه(١).

وبالجملة: إنّ تعذّر العلم والعلمي ـ على فرض تسليمه ـ لا يوجب ارتفاع الأحكام المشتبهة المجهول حكمها شرعاً بحيث تُهمَل وتترك مع كثرتها، بل الإجماع القطعي على حرمة الرجوع إلى البراءة يكشف عن وجوب التعرض للمشتبهات ولو مع الطرق الغير المعتبرة شرعاً الغير المنهيّة كذلك، وهو المطلوب.

[٣] هذه عبارة أُخرى لقولنا آنفاً: تعذّر العلم والعلمي على فرض تسليمه لا يوجب ارتفاع الأحكام المشتبهة المجهول حكمها شرعاً.

[٤] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّ المراد به هو الفاضل النراقي في عوائده في مقام الرد على المحقق القمّي ﷺ»(٢).

---

(١) انظر القاموس المحيط، مادة ط م س.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٢٥؛ وانظر عوائد الأيام: ٣٦٠؛ ومناهج الأحكام: ٢٥٦.

نعم، هذا إنّما يستقيم في حكمٍ واحد أو أحكامٍ قليلةٍ[١] لم يوجد عليه دليلٌ علميٌّ أو ظنّيٌّ معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلّة والأمارات في أغلب الأحكام[٢]، أمّا إذا صار معظم الفقه أو كلّه مجهولاً فلا يجوز أن يُسلك فيه هذا المنهج.

والحاصل: أنّ طرح أكثر الأحكام الفرعيّة بنفسه محذورٌ[٣] مفروغٌ عن بطلانه،

---

[١] إشارة إلى عدم ممنوعية الرجوع إلى أصالة البراءة في الأحكام المشتبهة القليلة(١) وجوباً أو تحريماً، كالدعاء والتتن وغيرهما(٢) التي دأب الأُصوليّين فيها الرجوع إلى البراءة بعد الفحص في الأدلّة.

[٢] إشارة إلى ما مرّ(٣) من أنّ تحصيل الظن الخاص في معظم الأحكام يرفَعُ المحذورَ من إجراء البراءة في ما لم يعثر فيه على ظن خاص بعد الفحص التام.

[٣] أي طرح أكثر الأحكام من طريق البراءة أمر ممنوع في نفسه مع قطع النظر عن الإجماع المدّعى في المقام.

الاستشهاد بكلام الأعلام على بطلان اطّراح أكثر الأحكام

اعلم أنّ المصنف ﷺ يستشهد هنا بكلمات ثلاثة عشر من أعلام الخاصة والعامة، الدالة على أنه لا سبيل إلى طرح أكثر الأحكام بمجرد انسداد باب العلم والعلمي، فانتظر.

---

(١) أي: مع غمض النظر عن العلم الإجمالي الكبير.

(٢) كغسل الجمعة ولحم الحمار مثلاً.

(٣) انظر الصفحة ١٣٧ ـ ١٣٩.

كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة، وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعةٍ من القدماء والمتأخّرين:

منهم: الصدوق في الفقيه ـ في باب الخلل الواقع في الصلاة، في ذيل أخبار سهو النبيّ [١] ـ حيث قال ﷺ: فلو جاز ردُّ هذه الأخبار الواردة في هذا الباب لجاز ردّ جميع الأخبار، وفيه إبطالٌ للدين والشريعة، انتهى.

---

١ ـ الشيخ الصدوق ﷺ

[١] اعلم أنه قد ادعى الصدوق ﷺ تبعاً لشيخه ابن الوليد وقوع السهو للنبي ﷺ في صلاته، بل ادعى أنّ النافي له من الغلاة، ولذا يقول في آخر كلامه: «إنّي أحتسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي ﷺ...»[(١)].

أقول: إنّ المستفاد من كلام الصدوق ﷺ في المتن صريحاً هو بطلان رد جميع الأخبار والأحكام المجهولة لأجل استلزامه الخروج من الدين.

وضمناً لا يخفى أنّ مراد المصنف ﷺ هو الاستشهاد بكبرى كلامه ﷺ، وهي أنّ في رد جميع الأخبار إبطالاً للدين والشريعة، وأمّا الصغرى ـ أي انطباقها على أخبار سهو النبي ﷺ ـ فهي باطلة بعد منافاتها لحكم العقل القطعي، فإنّ القول بسهو النبي ﷺ منافٍ لما حكم به العقل المستقل من امتناع السهو على نبي الله[(٢)]،

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٣٥، باب أحكام السهو في الصلاة، ذيل الحديث ٤٨؛ وانظر الجزء الأوّل: ٢٦٩.

(٢) انظر كشف المراد: ٣٥٠؛ وقد يقال باختصاص حكم العقل بامتناع كون السهو دَيدناً له: انظر شرح القوشجي على تجريد الاعتقاد: ٣٥٩.

ومنهم : السيّد ﷺ[١] حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد ، وقال : فإن قلت : إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد ، فعلى أيّ شيءٍ تعوّلون في الفقه كلّه ؟ فأجاب بما حاصله : دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام .

ولا يخفى : أنّه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكراً لم يكن وجهٌ للايراد المذكور ؛ إذ الفقه حينئذٍ ليس إلّا عبارةً عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجع وكان فيها معوَّلٌ[٢] . ولم يكن وقعٌ أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الآحاد .

بل المناسب حينئذٍ الجواب : بأنّ عدم المعوَّل في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد .

لكن الأخباريّين قد أوجبوا تقدّم النقل ولو ظنّياً على حكم العقل ولو قطعياً ، وقد مرّ نقل هذا المبنى منهم في مبحث القطع[١] .

٢ ـ السيد المرتضى ﷺ

[١] الشاهد الثاني على المدّعى هو كلام السيد ﷺ في هذا السؤال والجواب[٢] .

[٢] المراد من « الفقه » هو الأحكام الواجبة الامتثال ، وقوله : « حينئذٍ » يعني حين الجهل بأكثر الأحكام لفقدان الدليل المفيد للعلم فيها ، ولفظتا « المرجع » و « المعوّل » المأخوذتان من قوله : « فعلى أيّ شيءٍ تعوّلون ... » معناهما واحد ، وهو

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١ : ٥٤ ؛ والجزء الأول : ٢٦٦ ؛ وراجع رسالة الشيخ المفيد ﷺ في رد القول بسهو النبي ﷺ المذكورة في البحار ١٧ : ١٢٢ ، ومصنّفات الشيخ المفيد ١٠ : الرسالة الخامسة .

(٢) انظر فرائد الأُصول ١ : ٣٤٣ ؛ ورسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣١٢ .

والحاصل : أنّ ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنّه لو فرض الحاجة إلى أخبار الآحاد ـ لعدم المعوّل في أكثر الفقه [١] ـ، .....

ما يَعتمد عليه الفقيه في موارد استنباط الأحكام(١).

وعلى كل حال، فوجه الاستشهاد أنّ المستشكل يقول: إنّ الأحكام الواجبة الامتثال هي خصوص ما قام عليه الدليل علماً كان ـ كالخبر المتواتر مثلاً ـ أو علمياً ـ كخبر الواحد مثلاً ـ، ولا يخفى أنّه المعتمد للفقيه في مقام الاستنباط، وحيث إنّ الدليل علماً نادرٌ جداً، فالالتزام بمقالة السيد ﷺ من سدّ طريق العمل بالعلمي يستلزم طرح كثير من الأحكام المجهولة الثابتة في الواقع. واللازم باطل، فالملزوم ـ وهو قول السيد ـ مثلُه في البطلان.

والسيد ﷺ يجيب عن هذا الإيراد بمنع الملازمة(٢). مع أنّه لو لم يكن طرح أكثر الأحكام مفروغاً عن بطلانه لكان المناسب منع بطلان اللازم(٣)، لا منع الملازمة.

وبالجملة، أنّ السؤال والجواب في كلام السيد ﷺ مُحصّلهما بطلان طرح الأحكام المجهولة ولولا ذلك لَما كان وجهٌ للسؤال ولما كان وقعٌ للجواب، وهو المطلوب.

[١] أي لفقدان ما كان معوّلاً في زمن السيد ﷺ، وهو الدليل المفيد للعلم بالنسبة إلى أكثر مسائل الفقه.

---

(١) وفي بعض النسخ: «وكان فيه معوّل»، فلابد أن يرجع الضمير المذكر إلى «الفقه».

(٢) بتقريب أنّه «إنّما تثبت الملازمة لو فرض قلّةُ الدليل المفيد للعلم، لكنّنا لا نلتزم بها، ومع وجود مقدارٍ وافٍ من الدليل المفيد للعلم لا يستلزمُ سدُّ بابِ العلمي طرحَ أكثر الأحكام».

(٣) بتقريب أنّه «وإن كان سدُّ باب العلمي يستلزم طرحَ أكثر الأحكام، لكنّا نمنع قبحَه. وعليه فاللازم غير باطل فالملزوم مثلُه».

لزم العمل عليها وإن لم يقم عليه دليلٌ بالخصوص ؛ فإنّ نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل ، بناءً على عدم جواز طرح الأحكام[١] ؛ من هنا[٢] ذكر السيّد صدر الدين في شرح الوافية : أنّ السيّد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخّرين[٣] .

---

[١] لفظة «بناءً» مع كونها موجودة في جميع النسخ زائدة جداً ، والمقصود أنّ مجرد الحاجة إلى العمل بأخبار الآحاد أعظم شاهدٍ على وجوب الرجوع إليها وعلى عدم جواز طرح الأحكام المستفادة منها فراراً عن محذور الخروج من الدين(١) .

والحاصل : أنّ المستفاد من مجموع السؤال والجواب هو اتفاق كل من السائل والمجيب على بطلان طرح الأحكام المجهولة ، وهذا معنى قول المصنف ﷺ «تلويحاً»(٢) ، فلا تغفل .

[٢] لعلّها إشارة إلى تسالم السيد ﷺ في جواز العمل بخبر الواحد عند الحاجة ، نظير زمان الانسداد ، المتعذّر فيه تحصيل العلم .

[٣] إشارة إلى شهادة السيد الصدر ﷺ بأنّ السيد المرتضى ﷺ في كلامه المذكور سؤالاً وجواباً قد وافق المتأخّرين القائلين بحجية خبر الواحد ولزوم العمل به شرعاً ، ومعنى الاصطلاح هنا هو التوافق والتصالح ، فلا تغفل .

---

(١) لكن يمكن توجيه لفظة «بناءً» بهذا التقدير : «فإنّ نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل [على لزوم العمل بأخبار الآحاد] بناءً على [المبنى المتسالم عليه ، وهو] عدم جواز طرح الأحكام .

(٢) حيث قال ﷺ : «قد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعة» ، انظر الصفحة ١٥٤ .

ومنهم: الشيخ ﷺ في العدّة[١]، حيث إنّه ـ بعد دعوى الإجماع على حجّية أخبار الآحاد[٢] ـ قال ما حاصله: أنّه لو ادّعى أحدٌ[٣] أنّ عمل الإماميّة بهذه الأخبار كان لأجل قرائن انضمّت إليها، كان مُعَوِّلاً على ما يُعلَم من الضرورة خلافه ـ ثمّ قال ـ:

ومن قال: إنّي متى عدمتُ شيئاً[٤] من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيءٍ ورد الشرع به. وهذا حدٌّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته؛ لأنّه يكون

---

٣ ـ الشيخ الطوسي ﷺ

[١] أي أنّ الشيخ الطوسي ﷺ أيضاً ممّن صرّح بحرمة طرح الأخبار الدالّة على الأحكام والرجوع فيها إلى البراءة(١).

[٢] إشارة إلى قوله ﷺ: «وجدتها (الفرقة المحقّة) مجمعةً على العمل بهذه الأخبار...»(٢)، وقد نقله المصنف ﷺ سابقاً(٣).

[٣] إشارة إلى قوله ﷺ: «إن قيل: ... إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها، دلّتهم على صحّتها...»، وقد نقله أيضاً سابقاً(٤).

[٤] هذا بعينه ذكره المصنف ﷺ سابقاً(٥).

---

(١) راجع العدّة ١: ١٣٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) انظر فرائد الأُصول ١: ٣١٢.

(٤) انظر نفس المصدر: ٣١٨.

(٥) انظر نفس المصدر.

معوّلاً[١] على ما يُعلَم ضرورةً من الشرع خلافه، انتهى.

ولعمري[٢]، إنّه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهّم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم والظن الخاصّ في أكثر الأحكام.

[ومنهم المحقق في المعتبر[٣]، .....

---

[١] الصواب قراءة «معوِّل» بصيغة اسم الفاعل، والضمير المستتر في الفعل يعود إلى المدّعي.

[٢] «العَمر» بالفتح يعني «مدة العُمر والحياة»[١]؛ كقوله تعالى خطاباً لنبيّه ﷺ[٢]: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٣]. وهو من أنحاء القسم، يدخُلُ عليه لام الابتداء ويُجعل هو مبتدأً خبرُه محذوفٌ، أي: عَمرُكَ (حياتُك) قَسَمي[٤]. والجملة بعده هي جواب القسم فلابد وأن يقرأ «إنّ» بالكسر.

٤ ـ المحقق الحلّي رحمه الله

[٣] مابين المعقوفتين ورد في أكثر النسخ[٥].

---

(١) قال الراغب الاصفهاني: «العُمر والعَمر واحدٌ، لكن خُصّ القَسَم بالعَمر دون العُمر» انظر مفردات ألفاظ القرآن: ٥٨٦؛ وكذا التبيان ٨: ٣٠٨؛ والكشاف ٣: ٤١٤؛ ومعجم مقاييس اللغة ٤: ١٤٠.

(٢) اختلفوا في أنّ المخاطَب هل هو لوط عليه السلام أو نبيّنا ﷺ فالمشهور على أنّ الخطاب لنبيّنا ﷺ، انظر تفسير الطبري ١٤ (المجلد السابع): ٣٠؛ ومجمع البيان ٦: ١٤٢؛ والميزان ١٢: ١٨٤؛ وشذ قول بعضهم بأنّ الخطاب للوط عليه السلام كالزمخشري في الكشّاف ٣: ٤١٤.

(٣) الحجر: ٧٢.

(٤) انظر التبيان ٨: ٣٠٨، ومجمع البيان ٦: ١٤١، والبحر المحيط ٦: ٤٩٠، والدر المصون ٤: ٣٠٤.

(٥) منها فرائد الأُصول (طبع النشر الإسلامي) ١: ٢٣٢.

حيث قال في مسألة خمس الغوص ـ في ردّ من نفاه مستدلاً بأنّه لو كان لنقل بالسنّة ـ: قلنا أمّا تواتراًفممنوع، وإلّا لبطل كثير من الأحكام].

ومنهم: العلّامة في نهج المسترشدين ـ في مسألة إثبات عصمة الإمام ـ حيث ذكر: أنّه عليه السلام لابدّ أن يكون حافظاً للأحكام؛ واستدلّ بأنّ الكتاب والسنّة لا يدلّان على التفاصيل[١] .....

أقول: أصل كلام المحقق في المعتبر هكذا: «قولهم: لو كان فيه شيء لنقل فيه سنّة، قلنا: تواتراً أو آحاداً؟ والأوّل ممنوع وإلّا لبطل كثير من الأحكام، والثاني مسلّم...»(١).

وغرض المحقق رحمه الله هو الرد على من أنكر وجوب الخمس في الأشياء المستخرجة من البحر بالغوص، مستدلاً بأنّه لو وجب ذلك لوصل إلينا أدلّته، وحيث لم تصل فليس بواجب، وملخص الرد: أنّه قد وصلت أدلّته من طريق أخبار الآحاد الواجب علينا الأخذ بها والعمل عليها فراراً عن إهمال الأحكام المجهولة الغير المعلومة لنا تفصيلاً. يقول رحمه الله: اشتراط التواتر في نقل السنّة في أمثال هذه الأحكام يوجب عدم ثبوت كثير من الأحكام وذلك مفروغ عن بطلانه.

٥ ـ العلامة الحلّي رحمه الله

[١] إشارة إلى استدلال العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ في كتابه نهج المسترشدين(٢)

---

(١) المعتبر ٢: ٦٢٢.

(٢) انظر نهج المسترشدين: ٦٣؛ وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٣٢؛ ومنهاج الكرامة: ١١٤؛ وكشف المراد: ٣٦٤.

ـ إلى أن قال ـ: والبراءة الأصليّة ترفع جميع الأحكام[١].

ومنهم: بعض أصحابنا ـ في رسالته المعمولة في علم الكلام المسمّاة بعصرة المنجود[٢] ـ حيث استدلّ على عصمة الإمام عليه السلام: بأنّه حافظٌ للشريعة؛ لعدم

بأنّ الكتاب والسنة القطعية متكفلان لبيان إجمال الأحكام دون تفصيلاتها كوجوب أصل الصلاة مثلاً، وأمّا كيفيات الصلاة وأحكام شكوكها فلا يدلّان عليها أصلاً، والمتكفل لها أخبار الآحاد عن الأئمة عليهم السلام، وبها صارت الصلاة صلاةً بحيث لو تركت ولم يُعمل بها خرجت عن كونها صلاة بالتقريب المقدم سابقاً من صاحب الوافية(١).

[١] التعبير بـ «الجميع» فيه مسامحة، والصواب هو «الأكثر» بدلاً عنه كما سيأتي عن المصنف رحمه الله(٢).

٦ ـ الشيخ زين الدين النباطي رحمه الله

[٢] قال في الذريعة: «عُصرة المنجود، في علم الكلام، للشيخ زين الدين أبي محمد علي بن محمد ... البياضي النباطي العاملي، المتوفى سنة ٨٧٧، ... والعصرة ـ بالضم ـ والإعصار: شرب الماء عند الغُصّة بالطعام(٣)، والمنجود: المكروب...»(٤).

---

(١) تقدّم في فرائد الأُصول ١: ٣٦١.

(٢) انظر الصفحة ١٦٤.

(٣) قال دهخدا: «اعتصار: بر سر طعام كه در گلو مانَد اندک اندک آب خوردن تا گوارانَد و فرو برد طعام را»، وقال: «غَصَص: در گلو ماندن چيزى از طعام و بازداشتن از تنفس»، انظر لغت‌نامه ٦: ٢٩٤٠، و ٣٤: ٢٤٠.

(٤) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٥: ٢٧٤.

إحاطة الكتاب والسنّة به[١] ـ إلى أن قال ـ: والقياس باطل، والبراءة الأصليّة ترفع جميع الأحكام[٢]، انتهى.

ومنهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر[٣]، إلّا أنّه قال: إنّ الرجوع إلى البراءة الأصليّة يرفع أكثر الأحكام.

---

[١] لعل الأولى تأنيث الضمير المجرور ليعود إلى «الشريعة»؛ فإنّه في عبارة النباطي ﷺ يعود إلى «الشرع»، قال ﷺ: «لأنّه [= الإمام] حافظ للشرع لعدم إحاطة الكتاب والسنة به، و [لعدم إحاطة] الإجماع [به]؛ لأنّه إن استند إلى دليل وجبت شهرته [= شهرة الدليل]، وإن استند إلى أمارة فالخلق لا يتّفقون على أمارة، وإن [لم] يسند كان باطلاً، والقياسُ باطل في نفسه، والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام، فلم يبق سوى الإمام...»(١).

[٢] التعبير بـ «الجميع» هنا أيضاً فيه مسامحة، والصواب التعبير بـ «الأكثر» بدله، كما فعل الفاضل المقداد والمحقق الخوانساري ﷺ(٢).

٧ ـ الفاضل المقداد ﷺ

[٣] المقصود هو الفاضل السيوري صاحب كتاب «كنز العرفان» في آيات الأحكام، فإنّه قال في شرحه على الباب الحادي عشر ـ للعلامة ﷺ ـ: «أمّا البراءة الأصلية فـ [ممنوعة] لأنّه يلزم منه(٣) ارتفاع أكثر الأحكام الشرعية»(٤).

---

(١) عصرة المنجود: ٢٨٤؛ وانظر منهاج الكرامة: ١١٤؛ وكشف المراد: ٣٦٤.

(٢) انظر الصفحة ١٦٤.

(٣) منها، ظ.

(٤) النافع يوم الحشر: ٤٣.

والمناسب في المقام نقل كلام بعض تلامذة المصنف ﷺ: «غير خفي على الوفي أنّ كلام العلامة وكذا صاحب الرسالة والفاضل المقداد إنما هو في قبال العامة حيث ذهبوا إلى أنّه بعد النبي ﷺ لا يحتاج الأُمّة إلى شخص معصوم يكون واسطةً بينهم وبين خالقهم، بل كتاب الله والسنة النبوية كافية لهم، وكل حكم لم يكن منصوصاً به فيهما يُعمل فيه بالقياس والاستحسانات والبراءة.

ولمّا صدر هذا منهم أورد عليهم أهل الكلام من الإمامية بأنّ كتاب الله لإجمال غالبه والسنة النبوية لِقلّتها غير وافية بالأحكام، والعمل بالبراءة يستلزم رفع الأحكام، فهذا الكلام منهم إنّما هو في قبال الفرقة الهالكة حيث قالوا بعدم الاحتياج إلى الإمام، وأين هذا بمقالتنا[1] المفروضة بعد كمال الدين بوجود الإمام عليه السلام وتبيينه للأحكام بتمامها وصدر عنه عليه السلام في عدادها أنّ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، ثم فقد من العباد ثلث الأحكام أو نصفها بسبب منع المانعين، وحينئذٍ فما المانع من العمل بقوله عليه السلام: كل شيء مطلق ...»[2].

أقول: المحقق الخراساني ﷺ أيضاً قد اعترض على المصنف ﷺ فقال: «لا يخفى أنّه لا شهادة في أكثر ما نقله من الأعلام على ذلك، وذلك أنّ ظاهر السؤال والجواب في كلام السيد وإن كان هو التسالم ... إلّا أنه لم يعلم منه أن ذلك لئلا يلزم محذور الخروج عن الدين ...»[3].

---

(١) من مقالتنا، ظ.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٢٥.

(٣) درر الفوائد: ١٣٣.

والظاهر: أنّ مراد العلّامة وصاحب الرسالة ﷺ من جميع الأحكام ما عدا المستنبط من الأدلّة العلميّة؛ لأنّ كثيراً من الأحكام ضروريّةٌ لا ترفع بالأصل، ولا يشكّ فيها حتّى يحتاج إلى الإمام عليه السلام.

ومنهم: المحقق الخوانساري في ما حكى عنه السيّد الصدر في شرح الوافية[١]: من أنّه رجّح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدلٍ[٢]؛ مستدلاً ـ بعد مفهوم آية النبأ[٣] ـ: .....

---

٨ ـ المحقق الخوانساري رحمه الله

[١] المراد هو الآغا جمال الدين الخوانساري رحمه الله في حاشيته على شرح مختصر ابن الحاجب للعضدي(١)، وقد صرّح بذلك بعض المحشين(٢).

[٢] إشارة إلى كفاية شهاده عدل واحدٍ في تزكية الراوي وتثبيت عدالته ووثاقته قبال من اعتبر فيه شهادة العدلين، فإنّ الرجاليّين قد اختلفوا في أنّ المعتبر في الراوي هل هو كونه مزكّى بعدلين من أهل الفن أو يكفي كونه مزكّى بعدل واحد؟ والمحقق الخوانساري رحمه الله اختار الثاني ورجّحه على الأوّل.

[٣] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾(٣)، فإنّها بمنطوقها تدل على وجوب الفحص والتبيّن عند خبر الفاسق، وبمفهومها تدل على جواز الأخذ بخبر العادل بلا فحص، وعليه فمجرد إخبار

---

(١) انظر حاشية شرح المختصر (مخطوط): الورقة ١٣٠.

(٢) انظر أوثق الوسائل: ١٩٩.

(٣) الحجرات: ٦.

بأنّ اعتبار التعدّد يوجب خلوّ أكثر الأحكام عن الدليل[١].

ومنهم: صاحب الوافية، حيث تقدّم عنه[٢] الاستدلال على حجّية أخبار الآحاد: بأنّا نقطع مع طرح أخبار الآحاد في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والمتاجر والأنكحة وغيرها، بخروج حقائق هذه الأُمور عن كونها هذه الأُمور.

وهذه عبارةٌ أُخرى عن الخروج عن الدين[٣] الذي عبّر به جماعةٌ من مشايخنا[٤].

الكشّي مثلاً عن عدالة زرارة مثلاً كافٍ في جواز الاعتماد عليه والعمل بأخباره في الشرعيات، كما اختاره المحقق الخوانساري ﷺ، فافهم.

[١] إشارة إلى دليل آخر للمحقق الخوانساري ﷺ على حجية خبر الواحد، وهو موضع الاستشهاد من كلامه، وقد أوضحه بعض المحشّين بقوله: «وذلك يستلزم الرجوع فيها[١] إلى نفي الحكم وعدم الالتزام به في الأكثر وهذا هو المحذور المذكور من طرح أكثر الأحكام»[٢].

٩ ـ الفاضل التوني ﷺ

[٢] إشارة إلى ما نقله ﷺ سابقاً[٣] عن صاحب الوافية بمناسبة البحث عن حجية خبر الواحد عقلاً.

[٣] إشارة إلى تقريب الاستشهاد بكلام الفاضل التوني ﷺ، وهو واضح.

[٤] تقدم الإشارة إلى بعضهم[٤].

---

(١) أي: في الأحكام.

(٢) تسديد القواعد: ٢٨٠.

(٣) انظر فرائد الأُصول ١: ٣٦١؛ والوافية: ١٥٩.

(٤) انظر الصفحة ١٥١.

ومنهم: بعض شرّاح الوسائل، حيث استدلّ على حجّية أخبار الآحاد: بأنّه لو لم يعمل بها بطل التكليف، وبطلانه ظاهر[١].

ومنهم: المحدّث البحرانيّ صاحب الحدائق[٢]، حيث ذكر في مسألة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلافَ الحلّي في ذلك، وقولَه بكونهما جنسين، وأنّ الأخبار الواردة في اتّحادهما آحادٌ لا توجب علماً ولا عملاً، قال في ردّه: إنّ الواجب عليه مع ردّ هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دينٍ آخر؛ انتهى.

---

١٠ ـ بعض شرّاح الوسائل

[١] أي: أنّ اللازم ـ وهو بطلان التكليف ـ باطلٌ فالملزوم مثله.

وضمناً لا يخفى أنّا لم نعثر على المراد من هذا الشارح للوسائل.

١١ ـ المحدث البحراني رحمه الله

[٢] استشهاد منه رحمه الله بكلام المحدث البحراني قدس سره[١] لما نحن فيه، وإجمال كلامه قدس سره هو أنّه رحمه الله استناداً إلى بعض الأخبار الآحاد الدالّة على كون الحنطة والشعير جنساً واحداً في باب الربا، قد أفتى بحرمة أخذ الزيادة والنقيصة فيهما، قبال ابن إدريس الحلّي رحمه الله، فإنّه حيث لا يعتبر عنده خبر الواحد بالتقريب المتقدّم سابقاً[٢]، قد جوّز فيهما ذلك[٣] كما هو شأن الأجناس المختلفة كالرطب والزبيب

---

(١) انظر الحدائق الناضرة ١٩: ٢٣١.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ٢٤٠.

(٣) أي أخذ الزيادة والنقيصة.

ومنهم: العضدي ـ تبعاً للحاجبيّ [١] ـ حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجّية خبر الواحد: بأنّه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرك.

ثمّ، إنّه وإن ذكر في الجواب عنه [٢]: .....

مثلاً، فجاز عنده تبادل الحنطة والشعير بزيادةٍ ونقيصة كما في الرطب والزبيب وقد ردّ عليه المحدث المذكور بأنّ من سلك هذا المسلك(١) كان عاقبة أمره الخروج من الدين، كما هو محل كلامنا.

١٢ و١٣ ـ العضدي والحاجبي

[١] هما من أعلام الأُصوليّين من العامّة ومشاهيرهم. ووجه الاستدلال هنا كما مرّ في كلام السيد المرتضى رحمه الله(٢) من أنّ الجواب قرينةٌ على أنّ التالي(٣) في السؤال ـ وهو خلوّ أكثر الوقائع عن المدرك ـ متسالَم على قبحه(٤).

[٢] إشارة إلى جوابهما الثاني عن الاستدلال المذكور، بتقريب أنّه مع

---

(١) أي عدم الاعتناء بأخبار الآحاد.

(٢) انظر الصفحة ١٥٦.

(٣) أي: جواب الشرط في القضية الشرطية.

(٤) قال ابن الحاجب: «قالوا: لو لم يجب لخلت وقائع. ورُدّ بمنع الثانية ...».

وقال العضدي في شرح كلامه: «قالوا ثانياً: لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع .... الجواب: بمنع الثانية» انظر شرح المختصر: ١٦٣ و١٦٤.

وتقريب الاستشهاد أن يقال ـ كما مر في كلام السيد المرتضى رحمه الله ـ: لو لم يكن «خلوّ الوقائع عن الحكم (بإجراء البراءة فيها)» محذوراً، لما وجب على ابن الحاجب أن يجيب بـ «عدم خلوّها بعد الرجوع إلى الأصل»؛ لأنّه كان يجوز له أن يقول: «إنّ عدم وجوب العمل بخبر الواحد يستلزم ذلك ولا ضير؛ إذ لا محذور في خلوّ الوقائع عن الأحكام».

فهذا يدل على أن لا كلام في بطلان خلوّ الوقائع عن الحكم.

أنّا نمنع الخلوّ عن المدرك ؛ لأنّ الأصل من المدارك [١]، لكنّ هذا الجواب من العامّة القائلين بعدم إتيان النبيّ ﷺ بأحكام جميع الوقائع [٢]، ولو كان المجيب من الإماميّة القائلين بإتمام الشريعة وبيان جميع الأحكام لم يجب بذلك .

وجود الإباحة التي هي من مدارك الشريعة لا يلزم محذور خلوّ الأحكام عن المدارك أصلاً(١).

والمصنف ﵀ يقول: إنّ هذا الجواب الثاني إنّما يصح إذا فرضنا عدم إتمام الشريعة قبل رحلة النبي ﷺ فيكون حكم الموضوعات الباقية هو الإباحة.

وأمّا بناءً على إتمام الشريعة فلا ريب أنّه ﷺ قد بيّن أحكم الموضوعات، لكن انطمس ولم يصل إلينا، ولا دليل حينئذٍ على ثبوت حكم الإباحة، وإنّما الموجود قبح عقاب المكلفين بذلك الحكم؛ لعدم اطلاعهم عليه.

[١] هذه الفقرة لا تخلو من مغالة؛ لأنّ الأصل لا يُثبت الحكم الشرعي للموضوع، وإنّما يؤمّن من العقاب على ترك الواقع المجهول.

[٢] يعني أنّ الجواب الثاني المذكور من العضدي يتمّ بناءً على مذهبه الباطل وهو عدم مجيء النبي ﷺ بجميع أحكام شريعته ﷺ، والحق مذهب الإمامية

---

(١) قال ابن الحاجب بعد الجواب عن الإشكال المتقدم بمنع الثانية: «سلّمنا، لكن الحكم النفي، وهو حكم شرعي بعد الشرع».

وقال العضدي في شرح كلامه: «الجواب بمنع الثانية، وهو [أي منع الثانية عبارة عن] امتناع خلوّ وقائع عن الحكم عقلاً. سلّمناه، لكن يُمنع الملازمة [بين عدم وجوب العمل بخبر الواحد وبين خلوّ الوقائع عن الحكم]؛ لأنّ الحكم في ما لا دليل فيه: نفيُ الحكم، و «نفي الدليل دليل على نفي الحكم»؛ لما ورد الشرع بأنّ ما لا دليل فيه لا حكم فيه، فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركاً شرعياً»، انظر شرح المختصر: ١٦٣ و ١٦٤.

وبالجملة: فالظاهر أنّ خلوّ أكثر الأحكام [١] عن المدرك المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكمٍ تكليفيّ، كأنّه أمرٌ مفروغ البطلان.

والغرض من جميع ذلك: الردّ على بعض مَن تصدّى لردّ هذه المقدّمة [٢]،

المدّعين لمجيئه ﷺ بجميع الأحكام المحتاج إليها إلى يوم القيامة، والشاهد عليه قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «ما من شيء يقرّبكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يقرّبكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»(١).

ولا حاجة لنا إلى الاعتراف بصحة جوابه كما مرّ في وجه الاستشهاد بكلامه.

[١] هذا مبتدأ خبره يأتي عند قوله: «أمر مفروغ البطلان»، والمقصود أنّ عدم الالتزام بالأحكام وجوباً وتحريماً والرجوع فيها إلى الأُصول النافية للتكليف بمجرد شبهة عدم اعتبار أخبار الآحاد كان أمراً باطلاً جداً عند أصحابنا الإمامية، والشاهد عليه كلماتهم المذكورة آنفاً تصريحاً وتلويحاً، والحاصل أنّ التشكيك في حجية خبر الواحد عند فقدان العلم(٢) لازمه خلوّ الأحكام عن الدليل، ولازم ذلك الرجوع إلى الأُصول النافية، وهو ينتهي إلى الخروج عن الدين.

[٢] أي أنّ الغرض من الاستشهاد بكلام الأصحاب هو الرد على الفاضل

---

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة، الحديث ٢ (مع اختلاف يسير)، وقد نقله المصنف ﵀ سابقاً في فرائد الأُصول ١: ٦١؛ وسيذكره أيضاً في نفس المصدر ٤: ٩٦.

(٢) وحجيتُه إمّا يكون من باب الظن الخاص أو من باب الظن العام، فالكلام هنا ليس مبتنياً على الانفتاح أو الانسداد.

ولم يأت بشيءٍ عدا ما قرع سمعَ كلّ أحدٍ[١]، من أدلة البراءة وعدم ثبوت التكليف إلّا بعد البيان، ولم يتفطّن لأنّ مجراها في غير ما نحن فيه؛ فهل يرى من نفسه إجراءها لو فرضنا ـ والعياذ بالله ـ ارتفاع العلم بجميع الأحكام[٢].

النراقي ﷺ الذي كان بصدد الرد على جميع مقدمات الانسداد سيّما الثانية منها، ولذا جوّز إجراء الأُصول في الأحكام المسدود علينا طريقها علماً وعلمياً، فقال: «إذا كانت الأحكام باقية وسدّ باب العلم، فتفرُّع وجوبِ العمل بمطلق الظن عليه[١] يتوقّف على انتفاء احتمال آخر، مع أنّ هنا احتمالات أُخر أيضاً ... الأوّل العمل بالأصل؛ الثاني بالاحتياط؛ الثالث بالتخيير ...»[٢].

[١] أي أنّ المتصدّي لرد هذه المقدمة لم يذكر لمدّعاه دليلاً تامّاً مُقنعاً غير ما هو المتداول في الألسنة وقد سمعه الكل من أدلة البراءة عقلاً وشرعاً في الشبهات، وغفل عمّا هو الحق من اختصاصها بالشبهات البدوية الغير المقرونة بالعلم الإجمالي، وهي غير ما نحن فيه. وهذا كله قد أشار إليه بقوله: «ولم يتفطّن لأنّ[٣] مجراها في غير ما نحن فيه ...».

[٢] كلّا؛ لأنّ العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الواقعية يمنع من إجراء البراءة ولو مع تعذر العلم التفصيلي رأساً وعدم إمكان تحصيل العلم حتى في مسألة واحدة.

---

(١) أي على بقاء الأحكام وانسداد باب العلم [والعلمي].

(٢) عوائد الأيّام: ٣٧٨، وقد تقدّم نقله في الصفحة ١٤١، ويأتي تفصيله في الصفحة ٣٨٣.

(٣) يقال تفطّنه وتفطّن له وإليه: تنبّهَ (راجع المنجد: مادة ف ط ن)، فاللام في المتن ليست للتعليل.

بل نقول[١]: لو فرضنا أنّ مقلِّداً دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما تعلّم من أبويه بظنّ الصحّة ـ مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً[٢] ـ ولم يتمكّن من أزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنّه يأتي بها على حسب ظنّه الحاصل من قول أبويه، والمفروضُ أنّ قول أبويه ممّا لم يدلّ عليه دليلٌ شرعيّ؟ فإذا لم تجد من نفسك الرخصة[٣] في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص، فكيف ترخّص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام بشيءٍ منها عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظنّ الخاصّ، وترك ما عداه ولو كان مظنوناً بظنٍّ لم يقم على اعتباره دليلٌ خاصّ؟

---

[١] إشارة إلى إيراد نقض آخر بذكر تمثيل يوجب التقريب إلى الذهن، وملخصه: أنّ العامّي المحض الذي يتعلم مسائل صلاته عن أبويه أو أُستاذه أو غيرهما ممّن ظنّ بصحة عمله لا شك في أنّه يجب عليه الإقدام بالصلاة والإتيان بها شرعاً على قدر ما تعلّمه وظنّ بصحته ولو مع احتمال بطلانها وعدم مطابقتها لما هو الواقع في نفس الأمر، مع أنّه بناءً على طريقة المتصدّي تجري في حقّه أصالة عدم التكليف استناداً إلى سدّ باب العلم والعلمي بالصلاة الواقعي، وإليه أشار بقوله: «هل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة...»، ولا يخفى أنّ الاستفهام فيه استفهام إنكاري.

[٢] إشارة إلى توهم البطلان ـ أي الوهم قبال الظن بالصحة ـ.

[٣] يعني أيّها المتصدي للرد! أنت إذا لم ترض جريانَ الأصل في مثال الصلاة ولم ترخّص للمكلف في تركها مع كونها مسألة جزئية شخصية، فكيف ترضى جريانَها في أحكام كلية كثيرة؟ وعليه فاللازم عليك هو الحكم بوجوب

بل الإنصاف: أنّه لو فرض ـ والعياذ بالله ـ فقد الظن المطلق في معظم الأحكام[١]، كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتماليّ بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعيّة[٢].

امتثالها بمقتضى العلم الإجمالي الموجب للاحتياط حتى بالنسبة إلى الأحكام المظنونة بالظن المطلق، وإليه أشار بقوله: «ولو كان(١) مظنوناً بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص ...».

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ بعد ما أبطل إجراء البراءة في الأحكام المفقود فيها العلم والعلمي، ترقّى هنا إلى ما فقد فيها الظن المطلق أيضاً، فادّعى أنّ المجتهد حتى إذا انسدّ عليه باب تحصيل العلم أو العلمي بالأحكام ولم يحصل له ظن مطلق أيضاً، لم يجز له إجراء البراءة بعدُ. فإنّه مع إجراء البراءة في أكثر الأحكام يقطع بوقوعه في مخالفة الواقع إجمالاً. وعليه فاللازم على المجتهد حينئذٍ هو الامتثال الاحتمالي وهو ـ كما سيأتي(٢) ـ أن يراعيَ جانب محتملات الوجوب والحرمة بمقدار ما يخرج به من المخالفة القطعية(٣).

[٢] لفظة «ما» مصداقُه أفعال المكلف وتروكه المحتملة للوجوب أو الحرمة. وقوله: «لا يقطع معه ...» يعني أنّ المكلف بعد مراعاة محتملات الوجوب والحرمة ـ وإن كانت قليلةً ـ يخرج من المخالفة القطعية التي كانت في إجراء الأصل في أكثر الأحكام.

---

(١) أي ما عدا القليل.

(٢) انظر الصفحة ٣٨٠.

(٣) أي: لا يترك الامتثال رأساً، بل يأتي بعض محتملات الوجوب ويجتنب بعض محتملات الحرمة.

الثالث: أنّه لو سلّمنا[١] .....

وقد ظهر بما ذكرنا الفرقُ بين «الامتثال الاحتمالي» وبين «الاحتياط بامتثال المحتملات»[١] بأمرين:

الأوّل: أنّ النظر في الثاني، إلى كل واقعة واقعة، فمثلاً يأتي بالدعاء عند رؤية الهلال بمجرد احتمال وجوبه ويترك شرب التتن بمجرد احتمال حرمته، وهكذا. مع أنّ النظر في الأوّل نظرٌ عامّ، ينظر المجتهد إلى المسائل ويرى أنّه بمراعاة مقدارٍ معيّن من الواجبات المحتملة ومقدار معيّن من المحرمات المحتملة ـ منضمةً إلى الضروريات ـ يخرج من المخالفة القطعية، فيأخذ بها ويترك باقي المحتملات[٢].

الثاني: أنّ الاحتياط بامتثال المحتملات موافقة قطعية، مع أنّ الامتثال الاحتمالي ليس إلّا خروجاً من المخالفة القطعية إلى الموافقة الاحتمالية، فاغتنم.

الوجه الثالث: لزوم المحذور الصناعي

[١] شروع في تقريب الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة لإثبات تمامية المقدمة الثانية، وفي توضيحه قال المحقق النائيني ﷺ في تعقيب كلامه المتقدّم: «الوجه الثالث: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية في الوقائع المشتبهة، والعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي يقتضي وجوب الموافقة القطعية

(١) أي الاحتياط التام، الذي يعبر عنه بالامتثال العلمي الإجمالي.

(٢) وذلك ما يسمّى «انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي» حقيقةً أو حكماً.

وحرمة المخالفة القطعية، فلا تجري الأُصول النافية للتكليف في أطرافه، والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ممّا لا يكاد يخفى؛ فإنّ مبنى الوجه الثاني هو لزوم المخالفة الكثيرة المعبّر عنها بالخروج عن الدين، وذلك بنفسه محذور مستقل، حتى على مسلك من يقول: إنّ العلم الإجمالي لا يقتضي التنجيز ولا يستدعي الموافقة القطعية، بل يجوز المخالفة القطعية كما ذهب إليه بعض الأعلام[١] وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإنّه مبنيٌّ على منجّزية العلم الإجمالي وعدم جريان الأُصول النافية في أطرافه، ولو كان المعلوم بالإجمال تكليفاً واحداً تردّد بين أُمور محصورة...»[٢].

وبالجملة، أنّ إجراء الأصل في المقام بالنسبة لأمثال العلامة المجلسي ﷺ يلزم منه[٣] خصوص المحذور الثاني دون الثالث، وأمّا بالنسبة لأمثال الفاضل النراقي ﷺ فيلزم منه محذوران: الثاني والثالث.

اعلم أنّه لا خلاف بين الأُصوليين في مورد الجهل المحض ـ المعبّر عنه بالشبهة البدوية ـ في نفي التكليف وجريان البراءة، قبال مورد العلم المحض ـ المعبّر عنه بالعلم التفصيلي ـ، فإنّه لا خلاف في ثبوت التكليف فيه، وأمّا مورد الجهل المشوب بالعلم ـ المعبّر عنه بالعلم الإجمالي ـ ففي إلحاقه بالأول أو الثاني

(١) هو العلامة المجلسي ﷺ القائل بإلحاق العلم الإجمالي بالشك البدوي، راجع كتابه الأربعين: ٥٨٢.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٣٢.

(٣) أي من إجراء الأصل.

أنّ الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً ممّا ذكر من المحذور البديهيّ، وهو الخروج عن الدين، فنقول: إنّه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات؛ فإنّ أدلّتها مختصّةٌ بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً[١] أنّ في المظنونات واجباتٍ كثيرة ومحرّماتٍ كثيرة[٢].

خلاف، فاختار المجلسي ﷺ الأوّل والمشهور الثاني(١).

أقول: ملخص هذا الوجه هو أنّ إجراء الأصل في المقام فيه محذور صناعي ـ مع قطع النظر عن المحذور الشرعي ـ وهو اختصاص أدلّته بالشبهات البدوية الغير المقرونة بالعلم الإجمالي التي هي غير ما نحن فيه كما عرفته مكرراً، فلا تغفل.

[١] «الواو» هنا حالية. والمقصود أنّ أدلة البراءة مختصة بغير صورة العلم الإجمالي، والحال أنّ لنا هنا علماً إجمالياً.

[٢] وهذا العلم الإجمالي موجب لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية بالتقريب الآتي مفصلاً في مبحث البراءة(٢)، خلافاً للعلامة المجلسي ﷺ فإنّ العلم الإجمالي عنده كالمجهول رأساً(٣)، استناداً بلفظة «بعينه» في بعض أدلة البراءة(٤)، وإليه يشير قول المصنف ﷺ هنا: «وإن قلنا بجواز العمل بالأصل...».

---

(١) وهناك قول ثالث للمحقق القمي ﷺ وهو «حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية»، وعلى هذا المسلك أيضاً لا يلزم المحذور الثالث. انظر القوانين المحكمة ٣: ٦٦؛ وانظر الصفحة ٣١٨ و٥٨٧.

(٢) راجع فرائد الأُصول ٢: ٢٠٠ وما بعدها.

(٣) هذا التعبير صرّح به المصنف ﷺ في مبحث القطع، فراجع فرائد الأُصول ١: ٦٩.

(٤) وهو قوله ﷺ: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه» (وسائل الشيعة ١٧: ٨٩).

والفرق بين هذا الوجه وسابقه : أنّ الوجه السابق كان مبنيّاً على لزوم المخالفة القطعيّة الكثيرة المعبّر عنها بالخروج عن الدين ، وهو محذورٌ مستقلّ وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعيّة [١] .

وهذا الوجه مبنيٌّ على أنّ مطلق المخالفة القطعيّة غير جائز [٢] ، وأصل البراءة في مقابلها [٣] .....

---

[١] لفظة « مطلق » هنا وفي السطر التالي لعل حذفها أولى من ذكرها ، وعلى كل حال لابد من توضيحها فنقول : إنّ العالم بحرمة أحد الإناءين المشتبهين بالغصب مثلاً لو تصرّف فيهما معاً بأن خلطهما خارجاً لزم المخالفة العملية القطعية من أوّل الأمر ، ولو استعملهما بالترتيب لم يحصل القطع بالمخالفة إلّا بعد الارتكابين ، وهذا ما يسمّونه « الارتكاب التدريجي » ، وحينئذٍ فيمكن أن يحكم فقيهٌ بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم خصوص المخالفة التدريجية(١) ، لكن المصنف ﷺ يقول هنا إنّ الوجه الثالث موقوفٌ على أن نحكم بعدم جواز المخالفة مطلقاً .

وضمناً لا يخفى أنّ الجار هنا أعني قوله ﷺ : « في صورة » يتعلّق بـ « جواز العمل » أو بـ « قلنا » .

[٢] حق الكلام في المقام هو ما ذكرناه عن المحقق النائيني ﷺ آنفاً حيث قال : « مبني على منجزية العلم الإجمالي وعدم جريان الأُصول ... » .

[٣] الضمير المؤنث لعله يعود إلى ما يستفاد من السياق ، وهو : الأطراف ـ أي أطراف العلم الإجمالي ـ .

---

(١) كما هو عند العلامة المجلسي ﷺ ، انظر الصفحة ٥٨٧ .

غير جارٍ ما لم يصل المعلوم الإجمالي إلى حدّ الشبهة الغير المحصورة[١]، وقد ثبت في مسألة البراءة: أنّ مجراها الشكّ في أصل التكليف، لا الشكّ في تعيينه مع القطع بثبوت أصله[٢]، كما في ما نحن فيه.

فإن قلت[٣]: إذا فرضنا أنّ ظنّ المجتهد أدّى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة، فما تصنع؟

---

[١] إشارة إلى اختصاص ممنوعية جريان الأصل بالشبهة المحصورة، وأمّا غير المحصورة فلا محذور في جريان الأصل فيها بأدلة ستة سيذكرها المصنف ﷺ مفصلاً في مبحث البراءة والاشتغال(١).

[٢] إشارة إلى الشك في المكلف به.

إشكال وجواب

[٣] بيان الإشكال: أنّه بعد إبطال جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، وإثبات وجوب رعاية المظنونات فعلاً وتركاً، ولزوم العمل بها بالتقريب المتقدم، قد ينتقض بصورة أداء ظن المجتهد إلى ما يوافق البراءة؛ وبعبارةٍ أُخرى: أنّ محذور الخروج من الدين لا فرق فيه بين أن يلزم ذلك من طريق العمل بالظن أو من طريق إجراء أصالة البراءة التي يُنفى بها التكاليف الواقعية، وبعبارةٍ ثالثة: إنّ المجتهد كما أنّه في صورة القطع بحكم شرعي يجب عليه متابعة قطعه والفتوى على طبقه؛ لكونه حجةً ذاتاً، كذلك في صورة الظن به أيضاً يجب عليه متابعة ظنه

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٥٧.

قلت :[١]

والفتوى على طبقه؛ لكونه حجة تعبداً، ولا يخفى أنّه في فرض أداء ظنه في جميع المشتبهات إلى ما يوافق البراءة يلزم قهراً الخروج عن الدين[١].

[١] شروع في تقريب الجواب عن الإشكال المذكور بالطرق الثلاثة:

أحدها: استحالة الجمع بين العلم بوجود التكاليف الواقعية ـ وجوباً وحرمةً ـ وبين الظن بعدمها اجتهاداً، لتناقض السلب الكلي مع الإيجاب الجزئي، كالتناقض بين القطع بحياة جميع الأسرة والظن بموت واحد منهم في نفس الوقت، وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المجتهد القاطع بوجوب بعض مشتبهات الوجوب واقعاً، وبحرمة بعض مشتبهات الحرمة واقعاً، لا يمكن أن يظن بالبراءة وعدم التكليف في جميع تلك الوقائع المشتبهة بنحو السالبة الكلية، نظير عدم إمكان القطع بفسق بعض العلماء بنحو الإيجاب الجزئي مع الظن بعدم فسقهم بنحو السلب الكلي.

ثانيها: عدم وقوع ذلك خارجاً للمجتهد الشيعي الإمامي، على فرض إمكانه ذاتاً، فإنّه لا منشأ لظنه إلا هذه الأمارات والطرق الشرعية، المتضمنة أكثرها لإثبات التكليف وجوباً أو تحريماً، فكيف يمكنه عادةً أن يظن بالبراءة في جميع الأحكام.

نعم، وقوعه لمن كان منشأ ظنه هو القياس والاستحسان وغيرهما[٢] من الأُمور المنهية شرعاً، ممكن عقلاً، كما أشار إليه المصنف ﷺ بقوله: «فحصول الظن

---

(١) هذا النقض كما أُورد على إبطال البراءة أُورد أيضاً على الاحتياط والتخيير، أمّا الاحتياط فيأتي في الصفحة ٢٣٨ و٢٦٧، وأمّا التخيير فقد أشار إليه الفاضل النراقي ﷺ في عوائد الأيّام: ٣٩٠.

(٢) كالمصالح المرسلة مثلاً.

أوّلاً : إنّه مستحيل ؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيءٍ من الوقائع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيءٍ من الوقائع المحتملة للتحريم ؛ لأنّ الظن بالسالبة الكلّية يناقض العلمَ بالموجبة الجزئيّة ، فالظنّ بأنّه « لا شخص من العلماء بفاسق »[١] يناقض العلمَ إجمالاً بأنّ « بعض العلماء فاسقٌ » .

بعدم التكليف في جميع الوقائع أمرٌ يعلم عادة[١] بعدم وقوعه » .

ثالثها : أنّه على فرض تسليم الإمكان ذاتاً وتسليم الوقوع خارجاً لا تنقطع المندوحة ، ولا ترتفع التكليف رأساً ، بل لابد إذاً من التبعيض بين مراتب الظن قوةً وضعفاً ففي صورة الظن الضعيف بنفي الوجوب والحرمة يُعمل بمقتضى أصالة الاحتياط ، وفي صورة الظن القوي به يُعمل بمقتضى أصالة البراءة . ولا يخفى أنّ هنا تبعيضاً آخر صرّح به المصنف ﷺ في مبحث البراءة عند قوله : « يحتمل التبعيض بحسب المحتملات ، فالحرام المحتمل إذا كان من الأُمور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج[٢] ... »[٣] .

وبعبارةٍ أُخرى : أنّ التبعيض هنا بحسب الاحتمال وهناك بحسب المحتمل .

[١] هذه عبارة أُخرى لقولنا آنفاً : « عدم إمكان القطع بفسق بعض العلماء بنحو الإيجاب الجزئي مع الظن بعدم فسقهم بنحو السلب الكلي » .

---

(١) أي : لا عقلاً .

(٢) قبال الطهارات والنجاسات مثلاً فإنها غير مهمة بالنسبة إلى الدماء والفروج .

(٣) فرائد الأُصول ٢ : ١٣٧ .

وثانياً : إنّه على تقدير الإمكان غير واقع [١]؛ لأنّ الأمارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقائع لا تخلو عن الأخبار المتضمّن كثيرٌ منها لإثبات التكليف وجوباً وتحريماً ، فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع أمرٌ يُعلَم عادةً بعدم وقوعه .

وثالثاً : لو سلّمنا وقوعه [٢]، لكن لا يجوز حينئذٍ العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع؛ لأجل العلم الإجمالي المفروض؛ فلابدّ حينئذٍ [٣] من التبعيض بين مراتب الظن بالقوّة والضعف ، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط ، وفي موارد الظن القويّ بنفي التكليف بمقتضى البراءة، ولو فرض التسوية [٤]

---

[١] الجواب الثاني عن الإشكال ، وقد مرّ بيانه آنفاً .

[٢] الجواب الثالث عن الإشكال ، وقد مرّ بيانه .

[٣] أي حين عدم جواز العمل بالظن المتضمن لنفي التكليف وجوباً وتحريماً في جميع الوقائع المشتبهة .

[٤] لا يذهب عليك أنّ تسوية مراتب جميع الظنون الحاصلة قوةً وضعفاً وإن كان مجرد فرض كما يصرّح به المصنف ﷺ ، لكن حكمه شرعاً هو أنّ المجتهد الظانّ بعدم التكليف في عدة وقائع على السويّة وظيفته أن يفرض نفسه أوّلاً شاكّاً في جميع تلك الوقائع ، ويلاحظ ثانياً أنّه هل يتيسّر في حقه الاحتياط أم لا ؟ فإن ثبت له التيسّر تعيّن عليه الاحتياط في جميعها كما هو مقتضى قاعدة العلم الإجمالي ، وإلّا تخيّر في العمل ببعض الظنون وترك بعض آخر منها كما هو مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج .

في القوّة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظنٌّ[١] في شيءٍ من تلك الوقائع: من التخيير إن لم يتيسّر لهذا الشخص الاحتياط، وإن تيسّر الاحتياط تعيّن الاحتياط في حقّ نفسه وإن لم يجز لغيره تقليده[٢]، ولكنّ الظاهر أنّ ذلك مجرّد فرضٍ غير واقع[٣]؛ لأنّ الأمارات كثيرٌ منها مثبتةٌ للتكليف، فراجع كتب الأخبار[٤].

---

[١] بل كان شاكّاً.

[٢] وجهه أنّ المجتهد بعد كونه شاكّاً متحيّراً كما هو المفروض فعلاً، لا مجال للتقليد منه شرعاً، لأنّ المجتهد والعامي المحض حينئذٍ متساويان في أنّ اللازم على كل منهما ملاحظة تيسّر الاحتياط وعدمه في حقه والعمل على طبق وظيفته من البراءة أو الاحتياط.

[٣] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّ كلمة الظاهر بمعنى الواضح لا الراجح؛ حتى يقال: إنّ كونه فرضياً قطعي فلا معنى للاستظهار»[(١)].

[٤] غرضه ﷺ أنّه بعد الرجوع إلى كتب الأخبار وملاحظة أنّ أكثرها مثبتة للتكليف وجوباً أو تحريماً، يعلم بطلان فرض التسوية، فالظن الحاصل من الخبر، الموافق لفتوى المشهور، أقوى من الخبر المخالف لها وجداناً، وهكذا.

أقول: ملخص الكلام في المقام أوّلاً وآخراً هو أنّه بعد تسليم المقدمة الأُولى ـ أي انسداد باب العلم والعلمي ـ يثبت بالوجوه الثلاثة المتقدمة بطلان الرجوع إلى البراءة، ووجوب الرجوع إلى الأخذ بالظن المطلق والالتزام بمؤدّاه، وعليه

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٢٦.

ثمّ إنّه قد يردّ الرجوع إلى أصالة البراءة ـ تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائيّ [١]

فعند قيام خبر معتبر[١] ظني على حرمة التتن مثلاً لا يجوز للمكلف الأخذ بالبراءة والحكم بعدم حرمته، بل وظيفته حينئذٍ الأخذ بالخبر والالتزام بالحرمة له شرعاً، ولو مع عدم الدليل على اعتباره بالخصوص على ما هو المفروض فعلاً من انسداد باب العلمي.

وجهان آخران في إبطال البراءة

الوجه الأول: انتفاء الظن بالبراءة بعد قيام الأمارة الظنية على الاشتغال

[١] شروع في تقريب رد آخر على القائل بأصالة البراءة في فرض انسداد باب العلم والعلمي، لكنّه بوجهٍ آخر غير تلك الوجوه الثلاثة.

وذلك من طريق المبنى المختار عند صاحب المعالم ﷺ[٢] والشيخ البهائي ﷺ[٣] وهو عدّ البراءة من الأمارات الظنية التي من شأنها النظر إلى الحكم الواقعي، قبال المشهور المعتقدين بكونها من الأُصول التعبّدية التي من شأنها إفادة الحكم الظاهري[٤]، وهذا سيصرّح به المصنف ﷺ في مبحث البراءة قائلاً أنّ: «هذا الأصل[٥] يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة[٦]، لا الظن بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده

---

(١) أي من حيث الاصطلاح الرجالي لا الأُصولي.

(٢) انظر معالم الأُصول: ١٩٢ و ١٩٤.

(٣) انظر زبدة الأُصول: ٩٢.

(٤) يأتي تفصيل القول فيه في التنبيه الثاني، انظر الصفحة ٥٨٢ ـ ٥٨٥.

(٥) أي أصل البراءة.

(٦) أي ظاهراً.

في الزبدة ـ: بأنّ اعتبارها من باب الظن، والظن منتفٍ في مقابل الخبر ونحوه[١] من أمارات الظن.

وفيه: منع كون البراءة من باب الظن[٢]. كيف؟ ولو كانت كذلك لم يكن دليلٌ على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعيّ بقبح التكليف من دون بيان.

لم يكن معتبراً؛ إلّا أنّ الذي يظهر من جماعةٍ كونه من الأدلة الظنّية، منهم صاحب المعالم ﵀ عند دفع الاعتراض عن بعض مقدّمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد، ومنهم شيخنا البهائي ﵀، ولعلّ هذا هو المشهور بين الأُصوليّين ...»[١].

والحاصل: أنّه مع قيام الخبر الظني[٢] على حرمة التتن مثلاً حيث لا يمكن حصول الظن بعدم حرمته من طريق إجراء أصل البراءة، فلا مجال لجريانه أصلاً بناءً على المبنى المختار عند صاحب المعالم والشيخ البهائي ﵄، وعليه فيتمّ ما ادّعاه الانسدادي من بطلان الأصل ووجوب الرجوع إلى مطلق الظن الدالّ على الحرمة.

[١] كفرض الإجماع القائم على حرمة التتن مثلاً.

الرد على الوجه الأوّل: البراءة أصلٌ لا أمارة

[٢] إشارة إلى إبطال المبنى المختار عند صاحب المعالم والشيخ البهائي ﵄، وهو يستلزم بطلان البراءة، لولا الوجوه الثلاثة المتقدمة.

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٩٩.

(٢) والحال أنّه لم يقم دليلٌ على اعتباره.

وذكر المحقق القمّي ﷺ في منع حكم العقل المذكور[١]: .....

توضيح ذلك: أنّ أصالة البراءة كان دليل اعتبارها عند المشهور ـ ومنهم المصنف ﷺ ـ هو قبح العقاب بلا بيان عقلاً، وحيث يصدق جداً عدم البيان بالنسبة إلى المكلف حتى بعد ورود الخبر الظني الدال على حرمة التتن، الذي لم يقم على اعتباره دليل خاص، فالعقل المستقل يحكم حينئذٍ بالبراءة، ولا نعني من تماميتها إلا هذا.

ثم لا يخفى أنّ التزام المصنف ﷺ هنا بتمامية البراءة لا ينافي التزامه ﷺ ببطلانها بالوجوه الثلاثة المتقدمة، والوجه فيه اختلاف حيثية البحث بالتقريب المتقدم(١)، فلا تغفل.

الوجه الثاني: دليل البراءة لا يجري في ما ورد فيه ظن عام

[١] تشكيك من المحقق القمّي ﷺ في البراءة العقلية المستندة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّه ﷺ كالرادّ المتقدم أنكر أيضاً البراءة بعد ورود الخبر الظني الدال على حرمة التتن من طريق آخر غير الطريق المذكور.

توضيح ذلك: أنّ القائل بالبراءة بمجرد انسداد باب العلم والعلمي في مسألة التتن مثلاً حيث ادّعى صدق عدم البيان حتّى بعده حكم بالبراءة عقلاً استناداً إلى قاعدة القبح؛ لكن المحقق المذكور قد ردّ عليه بأنّ هذا الحكم العقلي المستقل إن أراد القائل كونه حكماً قطعياً جزمياً من العقل فباطل قطعاً بعد كون البراءة مسألة

---

(١) أي أنّ مراد المصنف ﷺ إبطال المبنى وعليه فمدّعاه ـ وهو بطلان البراءة ـ لا يبتني عليه، بل يستند إلى الوجوه المتقدمة.

خلافية بين الأُصولي والأخباري، بل لا يتصوّر أصلاً مدخلية العقل ـ إثباتاً أو نفياً ـ في مسألةٍ اختلف فيها العقلاء.

وثانياً: على فرض تسليم كونه قطعياً، لابد من الالتزام باختصاص القطع به بزمانٍ خاص كما قبل ورود الشرع، وأمّا بعده فلا يمكن أن يقطع العقل بعدم ورود البيان وعدم العقاب.

وثالثاً: على فرض تسليم حصول القطع بعدم البيان إجمالاً[1] بعد ورود الشرع، لا يحصل القطع بالبراءة خارجاً[2] بعد ورود الخبر الظني الدال على حرمة التتن، لأجل صلاحية كون ذلك الخبر بياناً شرعياً نافياً لموضوع البراءة رأساً.

وبعد عدم حصول القطع، لا مجال لجريان البراءة التي بنينا على كونها حكماً قطعياً.

وأمّا إن أراد القائل كونه حكماً ظنّياً[3] فهو أيضاً باطل؛

أمّا أوّلاً، فلأنّ هذا الحكم الظني لم يستقل به العقل، بل هو أيضاً مستفاد من ظاهر الكتاب والسنة الغير الثابت حجيتهما بالخصوص.

وأمّا ثانياً، فلأنّ هذا الظن مفقود وجداناً بعد ورود الشرع وبعد ورود الخبر

---

(١) أي سلّمنا القطع بأنّ البيان في بعض المسائل مفقودٌ، لكن لا نسلّم فقدانه في نفس المسألة التي ورد فيها الخبر الظني.

(٢) بل كما يحتمل فقدان البيان، كذلك يحتمل كون هذا الخبر بياناً.

(٣) أي أنّ المكلف يظن مع فقد البيان، بعدم الحكم واقعاً؛ كما مرّ نقله من المصنف رحمه الله.

أنّ حكم العقل إمّا أن يريد به الحكم القطعيّ أو الظنّيّ [١].

الظني الدال على الحرمة بعين التقريب المتقدم في الصورة الأُولى(١).

والمصنف ﷺ قد ردّ عليه مفصلاً بقوله: «وفيه أنّ حكم العقل ...».

والحاصل: أنّ المحقق القمي ﷺ يقول(٢): إنّ إثبات البراءة فيما نحن فيه إن كان مستنده الإجماع(٣)، فمندفعٌ جداً بعد معرفة الخلاف فيها بين الأُصولي والأخباري، وإن كان العقل ـ قطعاً أو ظناً ـ فمندفعٌ أيضاً بعد اشتراطه بانتفاء الدليل والبيان، وهذا الشرط لا يحصل بعد قيام الخبر الظني على حرمة التتن مثلاً، لكنّه ستعرف الرد عليه من المصنف ﷺ عند قوله: «ظهر فساد دفع أصل البراءة بأنّ المستند فيها إن كان هو الإجماع ...».

[١] المذكور من هنا إلى ستة أسطر هو عين كلام المحقق القمي ﷺ(٤)، وملخصه بتقريب وتوضيح منّا هو: أنّ المدّعي(٥) لحكم العقل المستقل بالبراءة استناداً إلى قبح العقاب بلا بيان وقبح التكليف بلا برهان قد ادّعى أمراً فاسداً مطلقاً، أي سواء أراد بذلك الحكم القطعي أم الظني.

أمّا بالنسبة إلى الأوّل، فلأنّه مع وجود الخلاف والنزاع بين الأُصولي المثبت

---

(١) أي في صورة فرضه حكماً قطعياً.

(٢) لا يخفى أنّ هذا ملخّص مجموع كلامه ﷺ كما يذكره المصنف ﷺ ثانياً مع الردّ عليه ملخّصاً (انظر الصفحة ١٩٢ ـ ١٩٣).

(٣) الكاشف عن الشرع.

(٤) انظر القوانين المحكمة ٤: ٤٢٥.

(٥) ستعرف أنّ المدّعي المذكور هو المحقق آغا جمال‌الدين الخوانساري، وانتظر نقل عين كلامه.

فإن كان الأوّل، فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعيّاً أوّل الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل[١].

للبراءة والأخباري النافي لها، لا مجال لادّعاء القطع بها، لأنّ هذا أوّل الكلام، وعلى فرض التسليم لقطعيته في الجملة كان القدر المتيقن منه ما قبل ورود الشرع والشريعة، إذ يمكن للعقل الحكم بإباحة الأشياء في هذه الصورة، وأمّا بعد ورود الشرع وبعد صدور أحكامٍ من الشارع إجمالاً فلا يتصور للعقل القطعُ ببراءة الذمة بالنسبة إلى المشكوكات، فإنّه لا أقلّ إذاً من احتمال الاشتغال[١]، وعلى فرض تسليمه[٢] فالقدر المتيقن منه صورة عدم ورود الخبر المثبت للتكليف في مورد المسألة، وأمّا بعد وروده[٣] فلا مجال لادّعاء القطع بعدم التكليف والبراءة عنه.

وأمّا بالنسبة إلى الثاني، فلأنّ ذلك إذاً ظنٌّ كسائر الظنون الغير المعتبرة، وعلى فرض تسليم اعتباره فلا يحصل هذا الظن بعد ورود الشرع، وعلى تسليم حصوله في الجملة لكن لا يحصل في خصوص المسألة التي ورد فيها خبر ظني.

[١] أي من لاحظ أدلة القائلين بثبوت البراءة في هذا البحث ـ كالفاضل النراقي رحمه الله[٤] مثلاً ـ والقائلين بنفيها كذلك ـ كالمشهور ـ، أو المراد استدلال كل من

---

(١) من طريق احتمال صدور الحكم الإلزامي في هذه الواقعة، لكن لم يصل إلينا.

(٢) أي حصول القطع بالبراءة، بعد صدور جملة من الأحكام.

(٣) كأن نجدَ الرواية تقول مثلاً: إنّ شرب التتن حرامٌ.

(٤) انظر عوائد الأيام: ٣٧٨، لكن الفاضل النراقي رحمه الله إنّما احتمل البراءة إلى جانب سائر الاحتمالات، ولم يُثبتها باتّاً، فالأولى التمثيل بالمحقق الخوانساري كما يأتي في الصفحة ١٩٤ وما بعدها.

سلّمنا كونه قطعيّاً في الجملة[١]، لكنّ المسلّم[٢] إنّما هو قبل ورود الشرع، وأمّا بعد ورود الشرع فالعلم بأنّ فيه[٣] أحكاماً إجماليّة على سبيل اليقين يثبّطنا[٤] عن الحكم بالعدم[٥] قطعاً[٦]، كما لا يخفى.

الأُصولي والأخباري لإثبات مدّعاهم بالأدلة العقلية والنقلية بالتقريب الآتي مفصلاً في مبحث البراءة(١).

ثم لا يخفى أنّه قال بعض تلامذه المصنف ﷺ: «إنّ ذكر النقل من باب الاستطراد؛ لأنّ الكلام هنا في الحكم العقلي»(٢).

[١] أي في بعض الحالات، وهو ما قبل ورود الشرع، لكن المصنف ﷺ يردّ عليه بقوله في ما بعد: «لا اختصاص له بحال دون حال».

[٢] هذا تفسيرٌ لقوله «في الجملة».

[٣] الضمير المجرور يعود إلى «الشرع».

[٤] أي يمنعُنا.

[٥] أي عن الحكم القطعي بالبراءة وعدم التكليف في المورد المشكوك ـ كالتتن ـ.

[٦] فلا أقلّ من احتمال ورود حكمٍ إلزامي لم يصل إلينا، ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع بالبراءة في خصوص مورد الشك ـ كالتتن ـ.

---

(١) انظر أدلة الأُصوليين على البراءة: الأدلة النقلية في فرائد الأُصول ٢: ٢١؛ والعقلية في نفس المصدر: ٥٦؛ وأيضاً أدلة الأخباريين على الاحتياط: الأدلة النقلية في نفس المصدر: ٦٢؛ والعقلية في نفس المصدر: ٨٧.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٢٣.

سلّمنا ذلك[١]، ولكن لا نسلّم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه[٢].

وإن أراد الحكم الظنّيّ ـ سواء كان بسبب[٣] كونه بذاته مفيداً للظنّ أو من جهة استصحاب الحالة السابقة ـ فهو أيضاً ظنٌّ مستفادٌ من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم يثبت حجّيتها بالخصوص[٤]. .....

---

[١] أي سلّمنا جواز الحكم بالعدم قطعاً ولو بعد ورود الشرع.

[٢] فإنّ احتمال ثبوت التكليف في هذه الصورة أقوى من سابقتها.

[٣] إشارة إلى تعدّد السبب، بمعنى أنّ العقل تارةً: يحكم بالبراءة باستناد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ حكمه هذا يفيد الظن بالذات، وأُخرى: باستناد استصحاب الحالة السابقة، المعبّر عنها اصطلاحاً باستصحاب البراءة الأصلية الثابتة قبل ورود الشرع، وفي حال الصغر، وهذا يفيد الظن بالعرض، كما لا يخفى.

[٤] هذا نعت للكتاب والأخبار وإشارة إلى مبناه المذكور سابقاً أعني اختصاص حجية ظواهر الكتاب والسنّة بالمشافهين المقصودين بالإفهام بالتقريب المتقدم في أوائل مبحث الظن[(١)].

والمقصود: أنّ البراءة إذا كانت حكماً ظنّياً فلا محالة يكون مستفاداً من ظاهر الكتاب والسنة ـ لأنّه لا يستفاد من العقل إلّا الأحكامُ القطعية ـ، وإذا كان مستفاداً من الظواهر فلا مزيّة له على ما دلّ من تلك الظواهر على ثبوت التكليف في التتن مثلاً.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ١٦٠.

مع أنّه ممنوعٌ بعد ورود الشرع [١] ثمّ بعد ورود الخبر الصحيح [٢] إذا حصل من خبر الواحد ظنٌّ أقوى منه [٣]، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكمٌ قطعيّ [٤] .....

فإن بنينا على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، كان الظن بالبراءة أيضاً عامّاً لا اعتبار له بالخصوص، ولا ترجيح له على الظن بثبوت التكليف، الحاصل من الخبر.

[١] أي أنّ الظن بالبراءة ممنوع لا يحصل بعد ورود الشرع وبيانِ جملة من الأحكام؛ لأنّا نحتمل أن يكون قد بيّن الشارع حكم التتن أيضاً في جملة الأحكام، لكن لم يصل إلينا.

[٢] يعني: أنّ الظن بالبراءة لا يحصل بعد ورود الشرع(١)، ولا سيّما إذا ورد حكم التتن أيضاً بالخصوص. فإنّه وإن لم يكن معتبراً ـ كما هو المفروض ـ إلّا أنّا نحتمل أن يكون ممّا بيّنه الشارع. ومادام هذا الاحتمال باقياً، لم يكن للظن بالبراءة مجال.

[٣] أي أقوى من الظن بالبراءة، الحاصل من ملاحظة قبح العقاب بلا بيان أو استصحاب البراءة الأصلية.

الرد على الوجه الثاني: جريان دليل البراءة بعد عدم كون الظن العام بياناً

[٤] شروع في تقريب الرد على المحقق القمّي ﷺ، وملخصه: أنّا نختار أوّلاً كون البراءة حكماً قطعياً ولا نسلّم اختصاصه بزمانٍ دون زمانٍ، فإنّ قاعدة قبح

---

(١) لعل الأُولى ذكر الواو في المتن بدلاً عن «ثم» والأمر سهل.

لا اختصاص له بحالٍ دون حال، فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع، ولم يقع فيه خلافٌ بين العقلاء، وإنّما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار التي ذكروها. وأمّا الخبر الصحيح [١] فهو كغيره من الظنون: إن قام دليلٌ قطعيٌّ على اعتباره كان داخلاً في البيان، ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلّا فوجودُه كعدمه غيرُ مؤثّرٍ في الحكم العقليّ.

العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان ممّا اتّفق عليها الكل حتى الأخباري، إذ مخالفتهم إنما هي في الصغرى بعد ادعائهم وجود البيان في الشبهات من ناحية الآيات والأخبار الكثيرة(١)، وأمّا الكبرى فهي مسلّمة عندهم على ما يأتي تفصيله في مبحث البراءة(٢).

[١] إشارة إلى خبر الواحد في كلام المحقق القمّي ﵀ أخيراً، والمقصود أنّ طرح البراءة والاستصحاب بمجرد ورود الخبر الصحيح ـ كما فعله المحقق القمّي ﵀ ـ باطل، والصواب هو التفصيل بأن نقول: «إنّ ذاك الخبر الواحد إن دلّ على اعتباره دليل قطعي فالواجب الأخذ به والعمل عليه؛ لعدم صدق «اللابيان» حينئذٍ كما لا يخفى، وإن لم يدلّ عليه دليل قطعي، فلا محذور في الأخذ بالبراءة واستصحاب عدم التكليف والحكم بالحلّية؛ إذ الخبر الدالّ على الحرمة حينئذٍ

---

(١) أمّا الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، وأمّا الأخبار فمنها قوله ﷺ: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات» (الوسائل ١٨: ١١٤).

(٢) يظهر هذا التسالم من دعوى الأخباريين بأنّ قاعدة دفع الضرر بيانٌ؛ انظر فرائد الأصول ٢: ٥٦.

والحاصل: أنّه لا ريب لأحدٍ ـ فضلاً عن أنّه لا خلاف[١] ـ في أنّه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العامّ أو الخاصّ[٢] فالأصل البراءة، وحينئذٍ[٣] فاللازم إقامة الدليل على كون الظن المقابل بياناً.

وممّا ذكرنا[٤] ظهر: صحّة دعوى الإجماع على أصالة البراءة[٥] في المقام؛ لأنّه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعاً عدم البيان[٦]، فتجري البراءة.

وجوده كعدمه»، وإليه أشار بقوله: «غير مؤثّر في الحكم العقلي...».

[١] هكذا مضبوط في أكثر النسخ المصححة، لكن المضبوط في بعض النسخ القديمة هكذا: «فضلاً من الاختلاف»، ولعلّه الأولى، والأمر سهل بعد وضوح المراد.

[٢] الدليل الخاص كالخبر الدال على حرمة التتن فرضاً، والعامّ كقوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[١] مثلاً.

[٣] أي: حين إذ ثبت أنّه لا خلاف في الكبرى، فاللازم هو إقامة الدليل على الصغرى.

[٤] من أنّ النزاع إنّما هو في الصغرى[٢]، ولا نزاع في الكبرى[٣].

[٥] أي بعد اتفاق الكلّ وإجماعهم على قبح العقاب بلا بيان ثبت إجماع الكل على جواز الرجوع إلى البراءة في فرض فقد البيان.

[٦] وجهه ما أشار إليه آنفاً من أنّ الظن الغير المعتبر وجوده كعدمه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١١٤؛ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) وهي أنّ أدلة الوقوف عند الشبهة مثلاً، هل تكون بياناً أم لا؟

(٣) وهي أنّ الأصل على تقدير عدم بيان التكليف هو البراءة.

وظهر [١] فساد دفع أصل البراءة بأنّ المستند [٢] فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقودٌ [٣] في محلّ البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نسلّم عدم الدليل مع وجود الخبر.

وهذا الكلام ـ خصوصاً الفقرة الأخيرة [٤] منه ـ ممّا يُضحِك الثكلى [٥]؛ فإنّ عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي [٦] في تحقّق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة.

---

[١] شروع في تلخيص مقالة المحقق القمّي ﵀ والرد عليه ملخصاً أيضاً.

[٢] لا يخفى أنّ الجارّ فيه يتعلق بالدفع.

[٣] إشارة إلى الخلاف المذكور بين الأُصولي والأخباري في مسألة البراءة. وقد عرفت أنّه ليس نزاعاً في كبرى قبح العقاب بلا بيان، فعليه تصح دعوى الإجماع عليها.

[٤] الفقرة الأخيرة هي قوله: «لا نسلّم عدم الدليل مع وجود الخبر».

[٥] لا يخفى ما في هذا التعبير (١) من إشعارٍ بالإهانة، ولا يتوقّع صدوره من مثل المصنف ﵀ الذي هو مشهور بأنّه تالي تلو المعصوم ﵇ (٢).

[٦] يعني: أنّ مجرد عدم ثبوت دليلية الخبر يكفي في جريان البراءة فلا يحتاج إلى ثبوت عدم دليليته، وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المستفاد من كلام المحقق القمي ﵀ أخيراً هو توقف جريان البراءة على القطع بعدم الدليل في المسألة

---

(١) هذا التعبير صدر عنه في آخر مبحث الشهرة أيضاً، انظر فرائد الأُصول ١: ٢٣٥.

(٢) انظر بدائع الأفكار: ٤٥٧، السطر ٣٢.

واعلم : أنّ الاعتراض على مقدّمات دليل الانسداد[١] .....

وينافيه وجود الخبر ، فلا تجري البراءة ، مع أنّ عدم القطع بالدليلية يكفي لجريانها ، ولذا قال بعض تلامذة المصنف ﷺ : « إنّ المراد من القطع المزبور هو القطع الشرعي بالحكم الظاهري المستفاد من الآيات الناهية عن العمل بالظن ما لم يقم عليه دليل ، فلا يرد أنّ مجرد عدم الثبوت لا يقتضي القطع المزبور ؛ لأنّ عدم القطع بالدليلية غير القطع بعدم الدليلية »(١).

أقول : من المناسب هنا نقل كلام المحشّي المذكور في الدفاع عن المحقق القمّي ﷺ في ما ادّعاه من التفصيل بين ما قبل ورود الشرع وبعده ، قال : « يمكن أن يقال : إنّ مراد المحقق القمي ﷺ ليس التفصيل بين قبل ورود الشرع وبعده بمجردهما ، حتى يرد عليه الإيراد المزبور ، بل مراده من هذا التفصيل إنّما هو بلحاظ العلم الإجمالي حيث إنه بعد ورود الشرع موجود بخلاف ما قبله ، والمانع عن الحكم بالبراءة إنما هو العلم الإجمالي ، وهذا راجع إلى ما ذكره المصنف ﷺ في الوجه الثالث من مانعية العلم الإجمالي ، لكن فيه أنّ هذا خلاف ما يستفاد من كلامه ﷺ من عدم مانعية العلم الإجمالي »(٢).

كلام المحقق الخوانساري ﷺ في الاعتراض على المقدمة الثانية

[١] شروع في بيان ما أورده المحقق الخوانساري في حاشيته على شرح مختصر الأُصول من الاعتراض على المقدمة الثانية ، وإثبات أنّ المرجع عند

---

(١) قلائد الفرائد ١ : ٢٢٧ .

(٢) المصدر نفسه .

بعدم استلزامها للعمل بالظنّ؛ لجواز الرجوع إلى البراءة، وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة[١] وأجابا عنه بما تقدّم[٢] مع ردّه: من أنّ أصالة البراءة[٣] لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، .....

الانسداد هو الأصلان: البراءة والتخيير(١).

[١] يأتي مشروح كلامهما في التنبيه الثاني(٢)، فانتظر.

[٢] إشارة إلى قوله ﷺ سابقاً: «ثم إنّه قد يردّ...»(٣).

[٣] هذا بيان للموصول في قوله: «بما تقدم مع ردّه»، وملخص الجواب المتقدم: عدم جريان البراءة باعتبار عدم إفادتها للظن بعد ورود خبر الواحد الظني الدال على الحرمة(٤).

والمقصود أنّ الاعتراض على دليل الانسداد من جهة إثبات مرجعية الأصل، وإن طرحه أوّلاً صاحب المعالم وصاحب الزبدة ﷺ مع الجواب عنه؛ لكنّه إنّما كان بنحوٍ من الإشارة والإجمال. وأمّا تفصيل الكلام فيه فهو من جانب المحقق الخوانساري ﷺ، بل هو أوّل المتعرّضين له كما صرّح به المصنف ﷺ سابقاً(٥) ويصرّح به هنا أيضاً عند قوله: «أوّل من شيّد الاعتراض...»، وانتظر توضيحه مفصلاً.

---

(١) انظر الحاشية على شرح المختصر (المخطوط): الورقة ١١٩.

(٢) انظر الصفحة ٥٨٢ ـ ٥٨٥.

(٣) انظر الصفحة ١٨٢.

(٤) وإن كان الخبر غير معتبر بالخصوص عند الانسدادي.

(٥) انظر الصفحة ١٤١، عند قوله: «أوّلهم فيما أعلم...».

إلّا أنّ أوّل من شيّد الاعتراض به وحرّره[١] لا من باب الظن، هو المحقق المدقّق جمال الدين ﷺ في حاشيته، حيث قال[٢]:

---

[١] الضمير المجرور يعود إلى «دليل الانسداد» والمنصوب يعود إلى «الرجوع إلى البراءة» و«التشييد» معناه الإحكام(١)، كما في قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾(٢) أي محكمة، و«التحرير» يعني التثبيت. فمعنى العبارة، أنّ أوّل من أحكم الاعتراض على دليل الانسداد وأثبت الرجوع إلى البراءة صريحاً هو المحقق الخوانساري ﷺ، ولا يخفى أنّه ﷺ أثبت ذلك من طريق العقل، لا من باب إفادتها الظن(٣) حتى يعارض بالظن بالخلاف بسبب خبر الواحد(٤)، ولا من باب الإجماع فيها حتى ينافي كونَها مسألة خلافية(٥).

[٢] ملخص كلام المحقق الخوانساري ﷺ أنّه بعد ثبوت بعض التكاليف بالدليل القطعي(٦) وبعد عدم جواز الاعتماد على الظن المطلق لاحتمال حرمته(٧)، وبعد عدم وجوب الاحتياط؛ لاستلزامه للعسر واختلال النظام، يقع سائر المشتبهات مجاري للأصلين: البراءة والتخيير؛ فإن أمكن في مسألةٍ المخالفة

---

(١) انظر مفردات ألفاظ القرآن: ٣١٥، مادة ش ى د.

(٢) النساء: ٧٨.

(٣) أي: إفادة أصل البراءة للظن بعدم التكليف.

(٤) كما ابتلى به صاحبا المعالم والزبدة في الجواب عن البراءة؛ انظر الصفحة ١٨٢.

(٥) كما ابتلى به صاحب القوانين في الجواب عن البراءة؛ انظر الصفحة ١٨٤ وما بعدها.

(٦) كالضروريات والمتواترات.

(٧) كما مرّ في تأسيس الأصل، انظر الصفحة ٤٦؛ وفرائد الأُصول ١: ١٢٥.

يرد على الدليل المذكور: أنّ انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة غالباً لا يوجب جواز العمل بالظنّ حتّى يتّجه ما ذكروه[١]؛ .....

القطعية(١) صارت مجرى للبراءة؛ وإن لم يمكن ذلك عقلاً(٢) أو شرعاً(٣) صارت مجرى للتخيير.

وانتظر تفصيل جواب المصنف رحمه الله على كلامه قدس سره.

[١] أي حتى يتمّ ما ادّعاه الانسدادي من حجية الظن المطلق(٤).

---

(١) كما في الشك في أصل التكليف كحرمة التتن أو وجوب الدعاء. ولا يخفى أنّ في التعبير بالمخالفة القطعية هنا مسامحةً واضحة، حيث إنّ المخالفة القطعية إنّما تتصور في موارد القطع بثبوت التكليف، لكن الأمر هنا تعليقي، أي: لو كان هناك تكليف ثابت فيمكن مخالفته القطعية.

(٢) عدمُ إمكان المخالفة القطعية عقلاً، إنّما يأتي في دوران الأمر بين المحذورين، كدفن الميت المنافق المحتمل وجوبُه؛ لإيمانه الظاهري وحرمتُه؛ لكفره الباطني، ومختار المحقق الخوانساري رحمه الله هنا يطابق قول المشهور في حال انفتاح باب العلمي، وأمّا في فرض الانسداد فالمشهور لا يلتزمون بالبراءة؛ لمكان استلزامه للخروج من الدين، من حيث ملاحظة مجموع المشتبهات.

(٣) عدم إمكان المخالفة القطعية شرعاً عبارة أُخرى عن صورة العلم الإجمالي بالتكاليف، كعلمه إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، فهنا لا يمكن الحكم بالبراءة بعد تنجيز العلم الإجمالي والقطع بأنّ في تركهما جميعاً مخالفةً لغرض الشارع، فإن لوحظت المسألة في حال انفتاح باب العلمي كانت مجرى للاحتياط عند المشهور ومنهم المحقق الخوانساري رحمه الله؛ وأمّا إذا لوحظت في فرض الانسداد فبما أنّ توجُّه الفقيه فيه لا يختص بمسألةٍ دون أُخرى فالحكم بالاحتياط موجب للعسر والحرج أو اختلال النظام فلا سبيل إلّا إلى الحكم بحجية الظن المطلق والأخذ به كما عليه المشهور في فرض قبول الانسداد، أو إلى التخيير وامتثال أحد التكليفين كما عليه المحقق الخوانساري رحمه الله.

(٤) في النسخة المخطوطة: «حتى يتّجه ما ذكره» بإرجاع الضمير المفرد إلى صاحب المعالم رحمه الله.

لجواز أن لا يجوز العمل بالظنّ[١]، فكلّ حكمٍ حصل العلم به من ضرورةٍ أو إجماعٍ نحكم به، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظنّ، ولا للإجماع على وجوب التمسّك بها[٢]؛ بل لأنّ العقل يحكم بأنّه لا يثبت تكليفٌ علينا إلّا بالعلم به، أو بظنٍّ يقوم على اعتباره دليلٌ يفيد العلم[٣]، ففيما انتفى

وضمناً لا يخفى أنّ هذا التفسير إنّما هو بالنسبة إلى محل بحثنا فعلاً، وإلّا فأصل كلام المحقق الخوانساري ﷺ في الحاشية متوجّه إلى حجية الظن الخبري لا المطلق(١).

[١] أي لاحتمال حرمة العمل بالظن، استناداً إلى أدلة النهي عن اتّباع الظن، كما مرّ في تأسيس الأصل(٢).

[٢] أي أنّ اعتبار الأصل ولزوم العمل به ليس لأجل إفادته الظن حتى يُعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد على خلافه، ولا لأجل الإجماع حتى يستشكل بكون المسألة خلافية بين الأُصولي والأخباري.

[٣] إشارة إلى الظن الخاص الذي دلّت على اعتباره أدلة قطعية، وغرضه ﷺ هو أنّ طريق إثبات التكليف منحصر عقلاً في العلم الوجداني والعلم التعبّدي كالخبر المتواتر والواحد، والمرجع بعد انتفائهما هو البراءة لا مطلق الظن، ولذا قال ﷺ: «ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة ...»، وقال أيضاً: «حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم ...».

---

(١) كما يبدو من كلامه المنقول في الصفحة ٢٠٢.

(٢) انظر الصفحة ٤٦.

الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمّة عنه وعدم جواز العقاب على تركه، لا لأنّ الأصل المذكور يفيد ظنّاً بمقتضاها[١] حتّى يعارض بالظنّ الحاصل من أخبار الآحاد[٢] بخلافها؛ بل لما ذكرنا: من حكم العقل بعدم لزوم شيءٍ علينا ما لم يحصل العلم لنا، ولا يكفي الظن به[٣]. ويؤكّده: ما ورد من النهي عن اتّباع الظن[٤].

وعلى هذا[٥]، ففي ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين[٦] وكان لنا مندوحةٌ عنه[٧] ـ كغسل الجمعة ـ فالخطب سهلٌ؛ إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

---

[١] الضمير المؤنث يعود إلى «البراءة»، ومقتضاها هو عدم التكليف.

[٢] أي حتى يقع التعارض بين الظنين: الظن الحاصل من الأصل والظن الحاصل من الخبر. يقول: مناط البراءة ليس على حصول الظن حتى يعارض الظن الخبري، خلافاً لصاحب المعالم والزبدة رحمهما الله كما مر.

[٣] إشارة إلى عدم ثبوت التكليف بالظن المطلق.

[٤] إشارة إلى الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن(١)، فإنّها مؤيّدة لِما ادّعاه المحقق الخوانساري رحمه الله من أنّ اعتبار الأصل ليس مناطه إفادة الظن، بل مناطه هو عدم اعتبار الظن القائم على الخلاف.

[٥] شروع في تعيين وظيفة من انسدّ عليه باب العلمي في أقسام الشبهات.

[٦] إشارة إلى قوله: «بالعلم به، أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم».

[٧] إشارة إلى صورة إمكان مخالفة التكليف عقلاً وشرعاً، وهي عبارة أُخرى

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ١٢٥.

وأمّا فيما لم يكن مندوحةٌ عنه[١]، .....

عن الشك في التكليف كما مرّ[١]. وقد ظهر به المراد من لفظة «المندوحة»: أي أنّ المكلف في سعةٍ من المخالفة، بعد عدم تنجّز التكليف في حقه.

ومثال هذا القسم هو الشك في وجوب غسل الجمعة مثلاً أو حرمة التتن مثلاً. وحكمه عند المشهور هو البراءة مع انفتاح باب العلمي عموماً وفقدِ الدليل في خصوص المسألة، وأمّا مع فرض الانسداد فالمشهور يختارون ما أدّى إليه ظن المجتهد، والمحقق الخوانساري ﷺ يختار البراءة.

[١] إشارة إلى صورة عدم إمكان المخالفة القطعية عقلاً أو شرعاً بعد تنجيز العلم الإجمالي، والأوّل عبارة أُخرى عن الشك في المكلف به مع عدم إمكان الاحتياط؛ والثاني عن الشك فيه مع إمكان الاحتياط، والمحقق الخوانساري ﷺ قد مثّل للصورة الثانية فقط وهو أن يشكّ المكلف بعد علمه بوجوب التسمية في الصلاة الإخفاتية في وجوب الجهر أو وجوب الإخفات، وفي مثل هذه المسألة فرضان:

١ ـ فرض انفتاح باب العلمي ـ مع فقد الدليل في خصوص المسألة ـ، وحكمها في هذا الفرض هو الاحتياط بتكرار الصلاة؛ مرةً بالجهر ومرة بالإخفات، ولا خلاف فيه بين المحقق الخوانساري ﷺ والمشهور.

٢ ـ فرض الانسداد، وحكمها حينئذٍ عند المشهور هو متابعة ما أدّى إليه ظن المجتهد، وعند المحقق الخوانساري ﷺ هو التخيير[٢] بعد بطلان البراءة؛ لمكان

---

(١) انظر الصفحة ١٩٧، الهامش.

(٢) وإن كانت نتيجة التخيير هي البراءة في مقام العمل.

كالجهر بالتسمية والإخفات بها في الصلاة الإخفاتيّة التي قال بوجوب كلٍّ منهما قومٌ ولا يمكن لنا ترك التسمية، فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما، فنحكم بالتخيير فيها؛ لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر أو الإخفات[١]، فلا حرج لنا في شيءٍ منهما، وعلى هذا فلا يتمّ الدليل المذكور[٢]؛ لأنّا لا نعمل بالظنّ أصلاً، انتهى كلامه رفع مقامه[٣].

تنجيز العلم الإجمالي، وبطلان الاحتياط؛ لاستلزامه العسر والحرج.

وأمّا مثال الصورة الأولى ـ وهي صورة عدم إمكان المخالفة القطعية عقلاً ـ فهو دفن الميّت المنافق، المتردد بين الوجوب والحرمة، وفي مثله يأتي الفرضان أيضاً:

١ ـ فرض الانفتاح ـ مع فقد الدليل في خصوص المسألة ـ وحكمها في هذا الفرض هو التخيير عند الكل.

٢ ـ فرض الانسداد، وحكمها حينئذٍ عند المشهور هو ما ظنّه المجتهد معيّناً من الوجوب أو الحرمة، وعند المحقق الخوانساري ﷺ هو التخيير.

[١] في النسخة المخطوطة: «عدم ثبوت خصوص الجهر أو الإخفات»، وهو أظهر في المراد.

[٢] أي لا يتمّ دليل الانسداد، بعد هذين الاحتمالين: احتمال حرمة العمل بالظن، واحتمال مرجعية البراءة والتخيير.

[٣] لا يذهب عليك، أنّ لكلام المحقق الخوانساري ﷺ تتمّةً لم يعثر عليها المصنف ﷺ(١)، مع أنّها تحتوي على احتمال الرجوع إلى الاحتياط، وإليك نصّها:

---

(١) لأنّه ﷺ إنّما أخذ العبارة من القوانين ٢: ٤٢٢، ظاهراً.

«... لأنّا لا نعمل بالظن أصلاً؛ فلا يتمشّى أن يقال: إنّ الظن الحاصل من أخبار الآحاد لا يقصر عن الظن الذي عملتم به، بل كثيراً ما يكون أقوى؛ لكن لا يخفى أنّ العمل بهذه الطريقة وترك أخبار الآحاد مطلقاً في جميع الأحكام، مع حصول الظن القوي بها في كثير منها، جرأةٌ عظيمة.

وإزاء هذه الطريقةِ [طريقةٌ] أُخرى وهو تحصيل البراءة اليقينية في الجميع، بالإتيان بكل ما احتمل وجوبه، وترك كل ما احتمل حرمته. ولا يخفى أنّه بهذا وإن كان يحصل الاحتياطُ والعلمُ ببراءة الذمة في كثيرٍ من الأحكام؛ لكن لا يمكن العمل به في بعضها، كما يكون مردداً بين الوجوب والحرمة ـ كصلاة الجمعة، على تقدير القول بوجوبها عيناً أيضاً ـ، وأيضاً رعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته يوجب الحرج والضيق المنفيّين في الدين... فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل بأخبار الآحاد... أظهر وأسلم، والله تعالى أعلم»[1].

ثم لا يخفى أنّ طرح هذا الاحتمال منه ﷺ بعد الكلام في شأن البراءة، ليس إلّا لأنّه لم يُشِر عند تقريب الدليل إلى المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد[2]، فاحتيج هنا إلى إبطال احتمال الاحتياط باستلزام العسر، لكنّنا أردنا من نقل كلامه هذا، الإشارة إلى أنّ كلامه المذكور في متن المصنف ﷺ لا يحتوى على

(١) الحاشية على شرح المختصر (مخطوط): الورقة ١١٩.

(٢) فإنّه ﷺ اكتفى في تقريب أصل الدليل بنقل عبارة المعالم في الدليل الرابع على حجية الظن الخبري، فراجع: المصدر السابق: الورقة ١١٨؛ والمعالم: ١٩٢.

وقد عرفت : أنّ المحقق القمّي ﷺ أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد ، فالحقّ ردّه بالوجوه الثلاثة المتقدّمة [١] .

طريق الاحتياط ، وإلّا لم يطرحه ثانياً في كلامه الذي أوردناه ، خلافاً لمن احتمل ذلك وحسب أنّه ﷺ يختار البراءة في الشك في التكليف ، والاحتياط في الشك في المكلف به ، مع أنّ الحق أنّه ﷺ لا يُجري في المسائل إلّا البراءة أو التخيير(١).

الرد على كلام المحقق الخوانساري ﷺ

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ بعد ما نقل كلام المحقق الخوانساري ﷺ ، شرع من هنا في جوابه ، ويمكن أن يجاب عن مقالة المحقق المذكور بخمسة أجوبة :

ـ الوجوه الثلاثة المتقدمة(٢) من الإجماع ولزوم المخالفة القطعية الكثيرة (الخروج من الدين) ولزوم المحذور الصناعي ، فإنّها تكفي لإبطال البراءة جداً.

ـ جواب المحقق القمّي ﷺ(٣) ، وقد عرفت ما فيه(٤).

ـ النقض بموارد العلم الإجمالي بالتكليف مع عدم إمكان التخيير .

وهنا يخوض في توضيح الجواب الخامس ، وإليك البيان .

---

(١) نعم ، رجع في آخر الأمر عن جميعها فرأى أنّ العمل بأخبار الآحاد أسلم .

(٢) أي الوجوه الثلاثة في إثبات المقدمة الثانية ، انظر الصفحة ١٤٥ .

(٣) انظر الصفحة ١٨٤ .

(٤) انظر الصفحة ١٩٠ .

ثمّ إنّ ما ذكره : من التخلّص عن العمل بالظنّ بالرجوع إلى البراءة ، لا يجري في جميع الفقه [١] ؛ إذ قد يتردّد الأمر بين كون المال لأحد شخصين ، كما إذا شكّ في صحّة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان ، فإنّه لا مجرى هنا للبراءة ؛ لحرمة تصرّف كلٍّ منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن ، ولا معنى للتخيير أيضاً ؛ لأنّ كلاً منهما يختار مصلحته .

الجواب النقضي

[١] شروع في إيراد النقض على مختار المحقق الخوانساري ﷺ بموارد العلم الإجمالي بثبوت التكليف مع عدم إمكان التخيير ، ومثاله كما في المتن هو الشك في صحة البيع المعاطاتي. تقريب النقض : أنّه لو تبايع بالمعاطاة شخصان ، تولّد منه علومٌ إجمالية :

ـ علم البائع بحرمة تصرفه في المبيع أو في الثمن ؛

ـ علم المشتري بحرمة تصرفه في الثمن أو في المبيع ؛

وهذان من باب الشك في المكلف به ،

ـ علم البائع بأنّ التصرف في الثمن حرامٌ إمّا عليه أو على المشتري ؛

ـ علم المشتري بأنّ التصرف في المبيع حرامٌ إمّا عليه أو على البائع ؛

وهذان من باب الشك في المكلف ،

وجميع هذه العلوم الإجمالية مسبّبة عن الجهل بصحة هذا البيع المعاطاتي .

وحكم هذه المسألة في فرض الانفتاح واضح ، فإنّ الفقيه ينظر : إن وجد دليلاً

وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه[١]. مع أنّ الكلام في حكم الواقعة، لا في علاج الخصومة.

على الصحة أو البطلان(١) حكم به؛ وإن لم يجد توقَّفَ في الحكم وأجرى في الأوّلَين أصالة الاحتياط وفي الثانيين(٢) أصالة البراءة(٣).

وأمّا في فرض الانسداد فمختار المشهور أنّ الفقيه ينظر: إن أدّى ظنه إلى الصحة حكم في الأوّلَين بحرمة الأوّل(٤)؛ وفي الثانيَين بحرمة التصرف على الثاني(٥)، وإن أدّى ظنه إلى البطلان حكم بالعكس(٦). وأمّا المحقق الخوانساري رحمه الله فلازِمُ ما أفاده أنّه إن توقّف الفقيه هنا عن الحكم جاء دور أحد الأصلين: البراءة أو التخيير. وهو لا يمكن أن يلتزم به هنا؛ أمّا البراءة فلأنّها مختصة عنده ـ وكذا عند غيره ـ بالشك في التكليف، لا الشك في المكلف به أو المكلف.

وأمّا التخيير فلأنّه غير ممكن هنا، لأنّ كلّاً من المتبايعين يختار مصلحته، فاختيار أحدهما ينافي الآخر، وهذا ليس من التخيير في شيء. ولا نعني من النقض وعدم شمول طريقة المحقق المذكور لجميع الفقه إلا هذا.

[١] هذا جواب عن إشكال مقدّر.

---

(١) ومن الدليل على البطلان هو أصالة العدم، كما سيأتي في الصفحة ٢٠٧.

(٢) أي: في الثالث والرابع.

(٣) هذا باللحاظ الفنّي، أمّا في مقام العمل فيراعي جانب أصالة الاحتياط.

(٤) أي بحرمة التصرف في المبيع على البائع، وحرمة التصرف في الثمن على المشتري.

(٥) أي بحرمة التصرف في الثمن على المشتري، وحرمة التصرف في المبيع على البائع.

(٦) أي بحرمة التصرف في الثمن على البائع وحرمة التصرف في المبيع على المشتري.

اللهمّ إلّا أن يتمسّك في أمثاله[١] .....

أمّا الإشكال فملخصه: أنّ دوام التنازع بين المتبايعين إنّما يُتصوّر في صورة كون اختيار الأمر بيدهما، وأمّا في صورة كون الاختيار بيد الحاكم الشرعي فيرتفع التخاصم رأساً وينقطع التنازع بعد حكم الحاكم.

وأمّا الجواب فملخصه: أنّ الدليل على اختيار الحاكم في أمثال هذه الموارد مفقود، لأنّه خلاف القاعدة ولابد من إحرازه بدليل قطعي؛ نعم، سلّمنا أنّ منصبه القضاء اقتضى ذلك، لكن الكلام فعلاً في حكم الواقعة قبل الرجوع إلى الحاكم والقاضي، فافهم.

علاج النقض بتوجيه كلام المحقق الخوانساري ﵀

[١] اعلم أنّ المصنف ﵀ بعدما أورد النقض على مختار المحقق الخوانساري ﵀، شرع من هنا في بيان ما يرتفع معه النقض المذكور. وملخصه: أنّا قلنا: «إنّ لازم قول المحقق المذكور أنّ المجتهد لو لم يعثر في المسألة على دليلٍ شرعي لجأ إلى الأصلين؛ وهما ممنوعان هنا»؛ ولكن يمكن للمحقق المذكور أن يأتينا في المسألة بدليلٍ شرعي، وهو «أصل العدم»؛ حيث إنّه أصل صحيح شرعي يحكم في المسألة بالبطلان؛ استناداً إلى أصالة عدم تأثير المعاطاة في انتقال الملك، أو أصالة عدم حصول التملّك، أو أصالة عدم النقل والانتقال ونحوها.

فهذا الأصل يعطي أنّ البيع المعاطاتي مع الشك في صحته شرعاً، يقع محكوماً بالفساد؛ ومعه لا يبقى دور لإجراء الأصل؛ فيرتفع النقض.

بأصالة عدم ترتّب الأثر، بناءً على أنّ أصالة العدم من الأدلّة الشرعيّة، فلو أُبدل[١] في الإيراد أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل.

ويمكن أن يكون هذا الأصل[٢] ـ يعني أصل الفساد وعدم التملّك وأمثاله ـ داخلاً في المستثنى في قوله: «لا يثبت تكليفٌ علينا إلّا بالعلم أو بظنٍّ يقوم على اعتباره دليلٌ يفيد العلم»، بناءً على أنّ أصل العدم من الظنون الخاصّة التي

---

[١] إشارة إلى أنّ أصل العدم غير موجود في كلام المحقق الخوانساري ﵀ صريحاً، نعم لو كان قد عبّر عن البراءة بأصالة العدم كان أشمل؛ حيث إنّ أصالة العدم شاملةٌ للشك في حرمة التتن مثلاً وللشك في صحة بيع المعاطاة مثلاً، فإنّ معناها في الأوّل نفي التكليف ـ أي عدم الحرمة ـ وفي الثاني نفي الصحة ـ أي فساد البيع ـ، بينما أنّ البراءة تشمل خصوص الأوّل دون الثاني، وبعبارةٍ أُخرى: أنّ أصالة البراءة تشمل خصوص الأحكام التكليفية كالشك في حرمة التتن ووجوب الدعاء، دون الأحكام الوضعية كالشك في صحة البيع المعاطاتي.

استخراج التوجيه المذكور من كلام المحقق الخوانساري ﵀

[٢] إلى هنا تمّ توجيه كلام المحقق الخوانساري ﵀، والمصنف ﵀ يدّعي هنا أنّ هذا التوجيه مندرج في كلام المحقق الخوانساري ﵀ تلويحاً، بتقريب أنّ المحقق المذكور قد استثنى من عدم ثبوت التكليف صورة العلم بالتكليف وصورة الظن الخاص، وحيث إنّ أصل العدم داخلٌ في الظنون المعتبرة فكأنّه استثناه أيضاً ضمناً، ولا نريد من أنّ التوجيه المذكور مندرج في مضمون كلامه ﵀ إلّا هذا.

قام على اعتبارها الإجماع والسيرة[١]، إلّا أن يُمنع قيامهما على اعتباره[٢] عند اشتباه الحكم الشرعيّ مع وجود الظن على خلافه.

واعتباره من باب الاستصحاب[٣] .....

---

[١] فإجماع العقلاء قولاً وسيرتهم فعلاً قائمان على حجية أصل العدم.

[٢] تشكيك منه ﷺ في ما ادّعاه من أنّ التوجيه المذكور داخلٌ في مراد المحقق الخوانساري ﷺ، بتقريب أنّ أصل العدم غير مندرج هنا في الظنون الخاصة، والوجه فيه أنّ الإجماع القولي والفعلي دليل لبّي لابدّ فيه من الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو «أصل العدم عند انتفاء الظن على خلافه»، وفي ما نحن فيه قد ظنّ بصحة بيع المعاطاة نظراً إلى وقوعه خارجاً من المتشرعة كما لا يخفى. وإذا انتفى الإجماع خرج أصل العدم ـ في مثل المقام ـ من الظنون الخاصة.

[٣] هذا جواب عن سؤال مقدّر.

أمّا السؤال، فملخصه: أنّ اعتبار أصل العدم إنّما هو من باب الاستصحاب، لا من باب الإجماع والسيرة حتى يُمنَع شمولهما لأصل العدم في مورد الظن بالخلاف، وعليه فيثبت اعتباره من باب الظن الخاص مرةً ثانية.

وأمّا الجواب، فملخصه: أوّلاً أنّ اعتبار الاستصحاب عند الأصحاب ثبت في خصوص الموضوعات الخارجية[١]، وأمّا الأحكام الشرعية كـ «حرمة التصرف» في ما نحن فيه، فاعتباره محل خلاف بينهم، وثانياً هذا كرٌّ على ما فرّ منه، فإنّه ﷺ أبطل من أنّ أوّل الأمر ابتناءَ البراءة على الظن أو الإجماع؛ فلو قلنا بأنّ أصل

---

(١) كاستصحاب بقاء الكرّية وحياة زيد واستصحاب طهارة هذا ونجاسة ذاك.

ـ مع ابتنائه على حجّية الاستصحاب في الحكم الشرعيّ ـ رجوعٌ إلى الظن العقليّ أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالّة على الاستصحاب[١].

اللهمّ إلّا أن يدّعى تواترها ولو إجمالاً[٢]، .....

العدم مبتنٍ على الاستصحاب، خرجنا من مرام المحقق الخوانساري ﷺ ولم يصح ادعاء أنّ ذلك مندرج في فحوى كلامه ﷺ.

[١] إشارة إلى المذهبين في مستند الاستصحاب، وهو إما الظن العقلي الحاصل من بناء العقلاء على الاستصحاب في أُمورهم العادية كما هو مذهب القدماء، وإما الشرع والأخبار كما هو مذهب المتأخرين المعتمدين فيه على أخبار الآحاد الغير المفيدة للعلم(١).

نعم، لو ادّعى تواتر تلك الأخبار لكان مندرجاً(٢) تحت الظنون الخاصة(٣) الصالحة لإثبات الحكم الشرعي وإليه يشير بقوله: «اللهم إلا ...».

[٢] رجوع عن تشكيكه في اندراج التوجيه السابق في فحوى كلام المحقق الخوانساري ﷺ. وملخصه: إن جعلنا حجية أصل العدم مستندةً إلى الاستصحاب، وأسندنا حجية الاستصحاب إلى الأخبار، وادّعينا تواتر تلك الأخبار ـ ولو إجمالاً ـ: دخَل أصل العدم في عداد الظنون الخاصة المستندة إلى دليلٍ قطعي، وصح ادعاء أنّ ذلك داخل في المستثنى من قوله ﷺ: «لا يثبت التكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم».

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٣: ١٣.

(٢) أي الاستصحاب.

(٣) التي دلّ على حجيتها دليل يفيد العلم.

بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً[١]، .....

---

[١] احتراز عن التواتر اللفظي والمعنوي.

فإنّ «التواتر اللفظي» هو أن يتواتر الأخبار بلفظ واحدٍ، ومثاله المعروف هو التواتر في قوله ﷺ: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»(١).

و «التواتر المعنوي» هو ما إذا تكثرت الأخبار واختلفت ألفاظ المخبرين في أخبارهم، لكن اشتمل كل منها على مضمون مشترك بين الجميع بالتضمن أو الالتزام، وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الأخبار، ومثاله الأخبار الواردة في مجاهدات أمير المؤمنين عليه السلام في الوقائع المختلفة، كغزوة خيبر وأُحد وبدر وغيرها من الحروب، فإنّ هذه الأخبار توجب القطع بشجاعته عليه السلام الرفيعة.

و «التواتر الإجمالي» هو ما إذا وردت في موضوع واحد أخبار كثيرة بالغة حد التواتر، مع اختلاف مضامينها ودلالتها سعةً وضيقاً وإطلاقاً وتقييداً، لكن يمكن القطع بكون بعضها صحيحاً، فيكون ثبوت الحكم للقدر المشترك مقطوعاً به، وفي غيره محتملاً. ومثاله الأخبار الواردة في الأخذ بخبر الواحد، فإنّ تواترها وإن كان يوجب العلم بصدور بعضها إجمالاً، لكن اختلاف دلالاتها يمنع عن القول بحجية خبر الواحد مطلقاً؛ بل يؤخذ بالقدر المتيقن منها(٢)، وهو

---

(١) بحار الأنوار ٢٨: ١٨٧؛ وقد تصدى لبيان تواتره المحقق الأميني رحمه الله، انظر الغدير ١: ١٣ ـ ١٥١؛ وراجع أيضاً رسالة «طرق حديث من كنت مولاه فعلي مولاه» للحافظ شمس الدين الذهبي.

(٢) ويسمّى «الأخص مضموناً» أيضاً، كما في كفاية الأُصول: ٣٠٢.

فيخرج عن حيّز الآحاد، ولا يخلو عن تأمّل[١].

وكيف كان[٢]، ففي الأجوبة المتقدّمة ولا أقلّ من الوجه الأخير غنىً وكفايةٌ إن شاء الله تعالى.

خصوص خبر العدل الإمامي الموثوق به. وقد تقدّم توضيح ذلك كلّه(١).

فالمصنف ﷺ يقول هنا: اللهم إلا أن يدّعى تواتر أخبار الاستصحاب إجمالاً، فإنّ تواترها وإن كان موجباً لتضييق دائرتها ـ لمكان الإجمال ـ، لكن المهم هنا هو إفادتها للعلم، وهي تحصل مع التواتر ـ ولو إجمالاً ـ.

[١] تشكيك منه ﷺ ثانياً في توجيه كلام الخوانساري ﷺ في الاعتراض على المقدمة الثانية للانسداد، وبعد ذلك كله الحق مع المحقق القمّي ﷺ في تمامية المقدّمة، لكنّه لا بالتقريب المذكور منه ﷺ، بل بالوجوه الثلاثة المذكورة من المصنف ﷺ سيّما الثالث منها وهو تنافي الأُصول مع العلم الإجمالي، بحيث يقال: «أدلة الأُصول(٢) لا تشمل أطراف العلم الإجمالي»، ولذا قال المصنف ﷺ: «فيه غنىً وكفاية...».

[٢] أي سواء تمّ توجيه كلام الخوانساري ﷺ أم لم يتمّ، وبعبارةٍ أُخرى: سواء تمّ الإيراد النقضي على الخوانساري ﷺ أم لم يتمّ.

---

(١) انظر الجزء الثالث: ٤٥١.

(٢) المراد من «أدلة الأُصول» في هذه العبارة هي الأدلة على الأُصول العملية الترخيصية، كـ «قبح العقاب بلا بيان» بالنسبة لأصالة البراءة و «لا تنقض اليقين بالشك» بالنسبة للاستصحاب، فما وقع في تحقيق الأجزاء السابقة (انظر الجزء الثالث: ٢٠٩) من حمل «أدلة الأُصول» على «الأدلة المبحوث عنها في علم الأُصول» من سهو القلم.

فتحصّل من جميع ما ذكر في تفصيل المقدمة الثانية أنّ مقتضى القاعدة في فرض العلم بثبوت الأحكام الإلزامية والجهل بتفصيلاتها هو وجوب الاحتياط التام ولا يجوز الرجوع إلى البراءة مطلقاً، سواء أمكن الاحتياط التام أم لا. فإن أمكن فهو المطلوب، وإن لم يمكن ـ لحرجٍ أو غيره ـ كانت الوظيفة التبعيض في الاحتياط أو العمل بالظن في ثبوت بعض التكاليف وانتفاء بعضها، كما يتضح في تضاعيف البحث.

المقدمة الثالثة

بطلان الرجوع إلى الطرق المقرّرة للجاهل

المقدّمة الثالثة :

في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرَّرة للجاهل [١] : . . . . . .

تحرير موضوع البحث

[١] شروع في إثبات المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد، وملخصها: أنّ الطرق المقررة للجاهل في وظيفته الشرعية بالنسبة إلى الأحكام المجهولة، لا يجب أو لا يجوز للمجتهد بعد انسداد باب العلم والعلمي عليه[١].

فإنّ للجاهل في المسألة التي لا يتعرف حكمها طرقاً ثلاثة:

١ ـ الاحتياط ـ بما يقطع معه بالامتثال إجمالاً ـ وهو غير واجب على المجتهد لما فيه من العسر والحرج بالنسبة إلى مجموع المسائل، بل قد يحرم إذا استلزم اختلال النظام.

٢ ـ الرجوع في كل مسألة إلى الأصل الجاري فيها، من الاستصحاب أو البراءة أو التخيير أو الاحتياط؛ وهو غير جائز للمجتهد؛ لما يأتي من أنّ العلم الإجمالي العام بثبوت الأحكام يمنع عن إجراء الأُصول في أطرافها[٢].

---

(١) أي: بعد قبول المقدمتين: الأُولى والثانية.

(٢) انظر الصفحة ١٢٥.

من الاحتياط ، أو الرجوع في كلّ مسألةٍ إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة[١]، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة و تقليده فيها ، فنقول :

إنّ كلاً من هذه الأُمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعيّاً في الجملة لامتثال الحكم المجهول ، إلّا أنّ منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري .

أمّا الاحتياط[٢]، .....

---

٣ ـ تقليد العالم ، وهو أيضاً غير جائز للمجتهد ؛ فإنّ أدلة التقليد لا تشمل سوى الجاهل العامي أو هو والمجتهد الانفتاحي ، كما سيأتي .

وكيف كان ، فهذه المقدمة مترتبة على قبول المقدمتين قبلها ، وقد عرفت أنّ المصنف ﷺ لا يعترف بانسداد باب الظن الخاص ، وعليه فالبحث هنا قضية تعليقية ، بمعنى أنّه لو سلّم ما في المقدمتين الأوليين فالمقدمة الثالثة مسلّمة .

[١] هذا عبّرنا عنه سابقاً بالأصل المناسب للمسألة ، فراجع(١).

الطريق الأول : الاحتياط وأدلة بطلانه

[٢] شروع في بيان الطريق الأول من الطرق المقررة للجاهل ، وهو الاحتياط . وملخص كلام المصنف ﷺ هنا إبطال الاحتياط في هذا المقام بدليلين : الإجماع ولزوم الحرج ؛ ثم يخوض في الجواب عن الإشكالات الواردة على التمسك بدليل الحرج ؛ ثم يتعرض لسائر الأدلة القائمة على إبطال الاحتياط وما يرد عليها .

---

(١) انظر الصفحة ١٢٦ .

فهو وإن كان مقتضى الأصل[١] والقاعدة العقليّة والنقليّة[٢] عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات، إلّا أنّه في المقام ـ أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهيّة ـ غير واجب؛ لوجهين:

أحدهما: الإجماع القطعيّ على عدم وجوبه[٣] في المقام، لا بمعنى أنّ أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كلّ الفقه أو جلّه[٤] حتّى يرد عليه: .....

---

[١] إشارة أنّ الأصل الجاري في المقام هو «الاحتياط»، بعد كونه «شكاً في المكلف به مع إمكان الاحتياط».

[٢] إشارة إلى قاعدة «اقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية»؛ وإلى مثل قوله عليه السلام في صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج: «إذا أُصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط»[١].

الدليل الأول: الإجماع التقديري

[٣] شروع في بيان الدليل الأول على بطلان الاحتياط، وهو إجماع العلماء على عدم وجوبه في حال الانسداد.

ولا يخفى أنّ المراد بالإجماع هنا أيضاً هو الإجماع المقدّر كما أوضحناه سابقاً[٢].

[٤] إشارة إلى أنّ الإجماع هنا يتصور بمعنيين:

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢١٠، الباب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ٦.

(٢) انظر الصفحة ١٤٦.

أنّ عدم التزامهم به إنّما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للأحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد[١] مدركاً في المسألة، بل بالمعنى الذي تقدّم نظيره[٢] في الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة.

---

١ ـ إجماع العلماء ـ عملياً ـ على «ترك الأخذ بالاحتياط في جميع المشتبهات»؛

٢ ـ إجماعهم ـ نظرياً ـ على أنّه «على فرض انسداد باب العلم والعلمي لا يجب الالتجاء إلى الاحتياط».

والمراد في المقام هو المعنى الثاني؛ إذ أنّ الأول وإن كان واقعاً مشهوداً، إلّا أنّ عملهم في ذلك الزمان لا ينفع لإثبات المطلوب في زماننا هذا؛ لإمكان أن يكونوا إنّما تركوه في ذلك الوقت لمكان انفتاح باب العلم أو العلمي عليهم ووجود المدارك المعتبرة لديهم بالنسبة إلى معظم الأحكام، وأنّهم لو أدركوا زمان الانسداد لالتزموا بالاحتياط. فعليه لابد من إرادة المعنى الثاني، فإنّه مفروض فيه حال الانسداد، كما لا يخفى.

[١] مصداقه هو المجتهد الانسدادي كالمحقق القمي ﷺ مثلاً.

وبالجملة، أنّه بعد إرادة المعنى الثاني للإجماع لا يبقى وجه للإشكال: بأنّ قياس فقهاء اليوم إلى القدماء قياس مع الفارق، وهو اختلاف حالهم من حيث الانسداد والانفتاح.

[٢] إشارة إلى الإجماع المدّعى سابقاً[1]، فكأنّه ﷺ يقول: كما أنّ العلماء

---

(١) انظر الصفحة ١٤٦.

وحاصله: دعوى الإجماع القطعيّ على أنّ المرجع في الشريعة ـ على تقدير انسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم ثبوت حجية أخبار الآحاد رأساً أو باستثناء قليلٍ هو في جنب الباقي كالمعدوم[١] ـ ليس هو الاحتياط في الدين[٢] والالتزام بفعل كلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك كلّ ما يحتمل الحرمة كذلك[٣].

وصدق هذه الدعوى ممّا يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلّة المعلومات[٤]،

بأجمعهم لم يُراجعوا هناك إلى البراءة في جميع محتملات الوجوب والحرمة ولو مظنوناً، كذلك هنا لا يحتاطون في جميع محتملات الوجوب والحرمة ولو موهوماً؛ والوجه فيه استلزام الخروج من الدين هناك واستلزام العسر الشديد الذي لا يرضى به الشارع هنا.

[١] إشارة إلى حجية أخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية استثناءً، وهذا المقدار بعد قلّته جداً لا يُعتدّ ولا يعتنى به، وقد قيل إنّ النادر كالمعدوم.

[٢] خبر لقوله: «إنّ المرجع ...».

[٣] قوله ﷺ: «الالتزام بفعل ...» إلى هنا عطف تفسيري لـ «الاحتياط»؛ وقولُه: «ولو موهوماً» إشارة إلى الاحتياط التام.

[٤] غرضه ﷺ هو أنّ الإجماع هنا كالإجماع هناك وإن لم يُصرَّح به في معاقد الإجماعات ومظانّها؛ لكنّ المنصف المتتبّع بعد ملاحظة قلّة الأحكام المعلومة وكثرة المشكوكات منها جداً من أول الفقه إلى آخره يصدّق ما ادّعيناه من عدم إمكان القول بوجوب مراعاة جميع المحتملات، ولذا قال المحقق النائيني ﷺ في

مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدّمة [١]، .....

توضيح كلا الإجماعين هنا وهناك: «هذان الوجهان من الإجماع وإن لم يقع التصريح بهما في كلام القوم إلّا أنّه ممّا يُقطع باتّفاق الأصحاب عليها كما مرّ نظيره في دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة، وقد عرفت أنّ الإجماع التقديري كالمحصّل الفعلي في الاعتبار...»[١].

[١] إشارة إلى ما مرّ في إبطال البراءة من كلمات الأعلام[٢]، فإنّها كما تشهد بأنّ بطلان البراءة مفروغ عنه، كذلك يشهد أكثرها بأن بطلان الاحتياط التام أيضاً مفروغ عنه، وقد أوضحه بعض تلامذة المصنف ﷺ بقوله: «إنّ ما يدلّ منها على بطلان الاحتياط إنّما هو كلام كل من قال بأنّه لو لم يُعمل بخبر الواحد لزم الخروج عن الدين؛ لأنّه يحصل من العمل بالاحتياط عدم العمل بالخبر الواحد أيضاً فيلزم الخروج عن الدين.

لا يقال: إنّ الخبر الواحد الذي يلزم من عدم العمل به الخروج عن الدين إنّما هو الخبر الذي مفاده على طبق الاحتياط[٣] لا البراءة، فإنّه لا يلزم من عدم العمل الخروج عن الدين فالعمل بالخبر الواحد لا يدل على بطلان الاحتياط.

لأنّا نقول: إنّ مرادهم إنّما هو العمل بالخبر الواحد من حيث كونه طريقاً إلى الواقع لا من حيث كونه موافقاً للاحتياط، فتدبّر»[٤].

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٢٤٦.

(٢) انظر الصفحة ١٥٣ وما بعدها.

(٣) أي أنّ مفاده إثبات التكليف لا نفيه.

(٤) قلائد الفرائد ١: ٢٢٧.

في بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم التكليف في المجهولات [١]؛ فإنّها واضحة الدلالة على أنّ بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغٌ عنه، فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد والحرج الأكيد في التزامه [٢]؛ لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة، فمراعاته ممّا يوجب الحرج، والمثال لا يحتاج إليه [٣]؛ .....

---

[١] «عدم التكليف في الأحكام المعلومة إجمالاً المجهولة تفصيلاً» عبارة أُخرى عن «الرجوع إلى البراءة» الذي يستفاد بطلانه من كلمات العلماء.

الدليل الثاني: لزوم الحرج

[٢] شروع في بيان الدليل الثاني على بطلان الأخذ بالاحتياط في المقام، وملخصه: أنّ القول بالاحتياط في حال الانسداد مستلزم غالباً للحرج من جهتين:

١ ـ نفس الاحتياط، وهو واضح؛

٢ ـ تعلُّم موارد الاحتياط وكيفيته، وذلك أيضاً موجب للحرج من جهة استغراقه لأوقات المعلّم والمتعلّم.

لكن المحقق الخراساني ﷺ قد اعترض عليه مفصلاً، وأنكر ذلك(١) رأساً(٢)، وكذا غيرُه من المحشين(٣).

[٣] أي إثبات ما ادّعيناه آنفاً من تلازم الاحتياط مع العسر والحرج لا حاجة

---

(١) أي تلازم الاحتياط مع العسر والحرج.

(٢) انظر درر الفوائد: ١٣٥.

(٣) انظر مثلاً: حاشية فرائد الأُصول (للسيد اليزدي ﷺ) ١: ٥٢٧.

فيه إلى ذكر المثال وبيان الشواهد، بل هو واضح غاية الوضوح خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة.

وإذا كان ولابد من ذكر المثال فيعتبر في ذلك المثال أن يكون مشتملاً على جملة من أفعال المكلف بحيث يلزم من الاحتياط في مجموعها الحرج الشديد. ولذلك قال المصنف ﷺ: «لو بنى العالم الخبير ... على الالتزام بالاحتياط في جميع أُموره يوماً وليلة».

ومع ذلك نذكر ثلاثة أمثلة:

١ ـ الاحتياط في الاشتراء من سوق المسلمين من جهة الشك في أنّ البائع هل هو صادق في ادعاء كون المبيع ملكاً له؟ فمقتضى الاحتياط عدم الاشتراء إلّا ممّن قامت البينة على كون المبيع له أو تيقّن بذلك.

٢ ـ الاحتياط في الاشتراء من سوق المسلمين من جهة الشك في أنّ البائع هل هو صادق في ادعاء كون المبيع طاهراً مذكىً؟ فمقتضى الاحتياط عدم استعمال المبيع إلّا بعد تحصيل العلم بطهارته.

٣ ـ الاحتياط في الصلوات من جهة الشك في وقوع الخلل فيها أو الشك في وجوب الإعادة أو القضاء بعد العلم بالإخلال ببعض أجزائها. فمقتضى الاحتياط قضاء جميع الصلوات التي دخلها شك يسير.

فكماترى لا يمكن إنكار الحرج الشديد من هذه الاحتياطات مع أنّها غير لازمة، أمّا على القول بالظن المطلق فواضح، حيث يكفي في الاشتراء من سوق

المسلمين الظن بصدقهم، أو يكفي حصول ظن المجتهد من ملاحظة الأمارات بكفاية عدم الظن بكذبهم[١].

وأمّا على القول بالظن الخاص فأوضح، بعد وجود الأخبار الصحيحة الدالة على عدم لزوم الاحتياط:

منها رواية حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: «نعم» ... ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»[٢].

ومنها رواية إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام[٣] أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني[٤] وفيما صنع في أرض الإسلام...»[٥]. تدل على طهارة الأعيان المعرّضة للبيع في سوق المسلمين.

ومنها رواية أبان عن عبدالرحمن بن سيّابة وأبي العباس جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أو أربعاً ووقع رأيك[٦] على الثلاث فابن

---

(١) يعبّر عن الأول بـ «الظن في الموضوعات» وعن الثاني بـ «الظن في الأحكام».

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٢١٥؛ الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

(٣) «العبد الصالح» من ألقاب مولانا الإمام موسى الكاظم عليه السلام، انظر بحار الأنوار ٤٨: ١١.

(٤) قال الطريحي رحمه الله: «[الفَرْو] بفتح أوّله: الذي يُلبس من الجلود التي صوفها معها، والجمع: فِراء بالكسر والمد»، انظر مجمع البحرين: مادة ف ر و.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٧٢؛ الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٦) أي: ظنك.

فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماعٌ قطعيٌّ أو خبرٌ متواترٌ على الالتزام[١] بالاحتياط في جميع أُموره يوماً وليلة، لوجد صدق ما ادّعيناه.

هذا كلّه بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

وأمّا تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلّده[٢]، .....

على الثلاث، وإن وقع رأيك على الأربع فسلّم وانصرف...»[١]. تدل على كفاية الظن في عدد الركعات من غير حاجة إلى الإعادة أو البناء على الأكثر وإضافة صلاة الاحتياط.

ومنها رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»[٢]. تدل على عدم لزوم الإعادة مع الإخلال[٣] بغير هذه الخمسة من الأجزاء والشروط.

[١] الجارّ هنا يتعلّق بقوله: «لو بنى العالم الخبير...».

الحرج في تعليم وتعلّم موارد الاحتياط وكيفيته

[٢] غرضه رحمه الله أنّ ما ادّعيناه إلى هنا من لزوم العسر والحرج، إنّما كان بلحاظ نفس العمل بالنسبة إلى العالم بموارد الاحتياط، الغير المحتاج إلى تعلمها، وإلّا فالحرج بالنسبة إلى الجاهل بها المحتاج إلى تعلّمها من المجتهد أشدّ جداً؛

---

(١) نفس المصدر ٥: ٣١٥؛ الباب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول.

(٢) نفس المصدر ٤: ٧٧٠؛ الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٣) أي الإخلال السهوي، كما لا يخفى.

وتعلّم المقلّد موارد الاحتياط الشخصيّة، وعلاج تعارض الاحتياطات، وترجيح الاحتياط الناشىء عن الاحتمال القويّ على الاحتياط الناشىء عن الاحتمال الضعيف[١]، فهو أمرٌ مستغرق لأوقات المجتهد والمقلّد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلّمها في حرجٍ يُخلّ بنظام معاشهم ومعادهم[٢].

لاختلال أمر معاش كل من المعلّم والمتعلّم من جهة استغراق أوقاتهم في ذلك، وهذا كله واضح ظاهر لا يخفى على أحد.

[١] قوله ﷺ: «ترجيح الاحتياط ...» تفسير لقوله ﷺ: «علاج تعارض الاحتياطات».

ثم لا يخفى أنّ علاج تعارض الاحتياطين قد يكون بما ذكره المصنف ﷺ هنا من ترجيح الاحتمال القوي على الاحتمال الضعيف، وقد يكون بأمرٍ آخر سيذكره المصنف ﷺ في مبحث البراءة، وهو ترجيح الأُمور المهمّة كالفروج والدماء والأموال على غيرها كالنجاسة والطهارة وغيرهما[١].

[٢] أما إخلال المعاش فقد مرّ توضيحه[٢]، وأمّا اخلال المعاد، فلعلّه لأنّ كثرة التعليم والتعلّم تنتهي إلى ترك بعض فرائض المعلّم والمتعلّم نظير الحج مثلاً؛ أو لأنّ الاشتغال بهذه الفروع يمنع من تحصيل العلم الألزم، كما قال الإمام الكاظم عليه السلام: «ألزم العلم ما دلّك على صلاح قلبك وأظهر لك فساده»[٣].

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ١٣٧.

(٢) في الصفحة السابقة.

(٣) بحار الأنوار ٧٥: ٣٣٣.

توضيح ذلك[١]: أنّ الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر[٢] ترك التطهير به، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصيّة احتياطاتٌ أُخر، بعضها أقوى منه وبعضُها أضعف وبعضها مساوٍ؛ فإنّه قد يوجد ماءٌ آخر للطهارة، وقد لا يوجد معه إلّا التراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره[٣]، .....

---

[١] غرضه ﷺ تبيين شدّة الحرج في تعليم وتعلم موارد الاحتياط، بواسطة ذكر مثال واحد.

[٢] إشارة إلى مسألة طرحها المصنف ﷺ في كتاب الطهارة مفصّلاً[١]، ولعل الأنسب نقلها من العروة الوثقى، قال ﷺ: «الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهّر من الحدث والخبث، وكذا المستعمل في الأغسال المندوبة، وأمّا المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته ورفعه للخبث والأقوى جواز استعماله في رفع الحدث أيضاً وإن كان الأحوط مع وجود غيره التجنّب عنه...»[٢].

فقد حكم السيد ﷺ بأنّ الاحتياط في هذا الماء ـ لو خلّي ونفسه ـ هو ترك التطهّر به. مع أنّ هذا الاحتياط قد يعارَض باحتياطٍ هو أقوى منه فيوجب أن يكون التطهّر بهذا الماء هو الأحوط، كما بيّنه المصنف ﷺ.

[٣] إشارة إلى الصور الثلاث للمسألة، من حيث وجود ماء آخر غير مستعمل في رفع الحدث الأكبر، أو عدمه مع وجود التراب وعدمه. وإجمال جميع الصور هكذا:

---

(١) كتاب الطهارة (للمصنف ﷺ) ١: ٣٥٣.

(٢) العروة الوثقى ٢: ١٠١.

إنّ الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر:

أ ـ قد يكون معه ماء غير مستعمل، وهو:

(١) إمّا طاهر محض ← فالاحتياط بالتطهّر به وترك الماء المستعمل.

(٢) وإمّا قد أصابه ما لم يجمع على طهارته (كعرق الجنب من الحرام)

← فالاحتياط بالتطهر بذاك الماء المستعمل[١].

ب ـ وقد لا يوجد معه إلّا التراب[٢]،

(٣) مع سعة الوقت ← فالاحتياط بالجمع بين التطهّر بالماء والتيمم.

(٤) مع ضيق الوقت عن الجمع ← فالاحتياط بالوضوء فقط.

ج ـ وقد لا يوجد حتى التراب، مع:

(٥) وجود مصرف آخر للماء واجبٍ (كسقي مَن أشرف الموتَ).

← فالاحتياط بصرف الماء فيه وترك الصلاة رأساً[٣].

(٦) عدم وجود مصرف آخر ← فالاحتياط بالتطهّر به.

فشاهدتَ أنّ الاحتياط بترك هذا الماء قد عورض في الصورة الثانية

---

(١) لعلّه لأنّ القول بمانعية عرق الجنب من الحرام أكثر من القول بمانعية الماء المستعمل، لكنّه غير صحيح، كما يظهر من: مفتاح الكرامة ١: ٣٦٥، و٢: ٦٩؛ أو لأنّ في عرق الجنب من الحرام احتمالاً للنجاسة، وفيه أنّ النزاع في الماء المستعمل إنّما هو في صلاحيته لرفع الحدث، بعد الفراغ عن عدم نجاسته.

(٢) سواء وجد ماءٌ لم يجمع على طهارته أم لا، بعد حكم الاحتياط بتركه.

(٣) لأنّ فاقد الطهورين غير مخاطب بوجوب الصلاة؛ انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤١٥؛ نعم يجب عليه القضاء كما في العروة الوثقى ١: ٢٨٩.

فإنّ الاحتياط في الأوّل هو الطهارة من ماءٍ آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهةٍ أُخرى [١]، كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته [٢]. وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائيّة والترابيّة إن لم يزاحمه ضيق الوقت [٣] .....

بالاحتياط في ترك ماءٍ غير مجمع على طهارته، وفي الصورة الثالثة والرابعة عورض باحتمال عدم انتقال الوظيفة إلى التيمم(١)، وفي السادسة باحتمال عدم صدق عنوان «فقد الطهورين» حتى يجوز له ترك الصلاة وترك التطهّر بهذا الماء.

[١] بيان حكم الصورة الأُولى، وهو التطهّر بالماء غير المستعمل مشروطاً بعدم مزاحمة احتياط آخر لهذا الاحتياط.

فمثلاً لو أراد الوضوء بالماء الآخر فأصابه عرقُ الجنب من الحرام، الذي اختلف الأصحاب في نجاسته وطهارته، لوجب عليه احتياطاً التوضّي من ذاك الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر وترك هذا الماء مع أنّ الاحتياط كان يقتضي العكس لولا إصابة العرق.

[٢] الضمير المنصوب يعود إلى «الماء الغير المستعمل في الحدث» والموصول ينطبق على العرق في المثال.

[٣] بيان حكم الصورة الثانية(٢) وهو الجمع بين الوضوء والتيمّم مشروطاً

---

(١) في الصورة الرابعة لو كان الوقت يضيق عن الوضوء ولا يضيق عن التيمم كان لا ريب في انتقال الوظيفة إلى التيمم، لكن المفروض أنّ الوقت إنّما يضيق عن الجمع بينهما، ولا يجوز ترك الوضوء إلّا بالقطع بانتقال الوظيفة إلى التيمم.

(٢) أي صورة «ب» ـ حسب تفصيلنا ـ الشاملة للصورتين: (٣) و (٤).

المجمع عليه[١]. وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلاة إن لم يزاحمه أمرٌ آخر واجب أو محتمل الوجوب[٢].

بسعة الوقت وإلّا(١) اقتضى الاحتياط التوضّي فقط.

[١] اعلم أنّ لفظة «المجمع عليه» ليست في بعض النسخ(٢)، ولعل الصواب تركها بعد عدم الاحتياج إليها(٣).

[٢] بيان حكم الصورة الثالثة وهو التوضّي بالماء المستعمل وجواز الاكتفاء به

---

(١) أي إن لم يسع الوقت للجمع بل وَسِعَ الوضوءَ فقط فالوظيفة هي الوضوء؛ أمّا مع ضيق الوقت حتّى عن الوضوء فالوظيفة هي التيمم كما لا يخفى.

(٢) انظر الرسائل المحشى: ١١٨.

(٣) لكن يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ تعيين ضيق الوقت وسعته أيضاً مما يزيد في حرج الاحتياط. فالمحتاط إن أراد أن يراعي في احتياطه أقوال العامة أيضاً لم يجز له تأخير صلاة المغرب عن أول وقتها؛ لأنّ منهم من لا يقول بكون وجوبها موسّعاً كمالك بن أنس والشافعي (انظر المغني ١: ٤٢٤) وهكذا.

فمعنى العبارة أنّ آخر وقت الظهر مثلاً لهذا الشخص الواجد للماء المستعمل والتراب فقط، هو ما إذا صار ظل كل شيءٍ مثلَه (انظر المغني ١: ٤١٥)، فإنّه لا إجماعَ ـ من المسلمين ـ على استمرار وقت الظهر إلى ما بعد ذلك، فتأخير الصلاة عن هذا الوقت مخالف للاحتياط.

وبما ذكرنا يرتفع إشكال بعض المحشين، بأنّ «الأولى أن يقال: إن لم يزاحمه حفظ نفسٍ مشكوكة الاحترام مثلاً، إذ الكلام في الاحتياطات المتعارضة التي كان منشأها هو الجهل بالحكم لا مطلقاً» (أوثق الوسائل: ٢٠١).

ثم إنّ تقييده رحمه الله بالإجماع في الموضعين مبني على أنّ الإجماع مما يفيد القطع، وهو مخالف لما اختاره في محله، إلا أن يقال: في مقام الاحتياط حيث إنّه لا قائل بالخلاف، يحصل ـ بموافقة الحكم المجمع عليه ـ القطعُ بامتثال التكليف الواقعي، أو يقال: إنّ المراد هو الإجماع المحصل. وعلى كل حال، فالحرج في تحصيل معاقد الإجماع أشدّ من جميع الجهات المذكورة، لا سيما على العامي.

فكيف يسوغ للمجتهد أن يُلقي إلى مقلّده أنّ الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل[١] مع كون الاحتياط في كثيرٍ من الموارد[٢] استعماله فقط أو الجمع بينه وبين غيره.

مشروطاً بعدم فوت واجبٍ آخر معلوماً أو محتملاً.

ومثال ذلك: هو وقوع النفس المحترمة في معرض التلف فإن كان مسلماً فهو مقطوع الاحترام وإن كان ذمياً مثلاً فهو أيضاً محتمل الاحترام على الأقل عند الانسدادي، وعلى كل حال، فالواجب على المكلف حينئذٍ عقلاً وشرعاً صرف الماء في إحياء النفس وحفظها عن التلف، لا للتوضّي وإقامة الصلاة مع الطهارة. ولا يخفى أنّ المكلف بعد ذلك حيث يصير فاقد الطهورين لا يجب عليه الصلاة رأساً، والتفصيل في محله(١).

[١] غرضه ﷺ أنّ المتصدي لتعليم موارد الاحتياطات الشخصية لا يجوز له إلقاء الاحتياط على المقلّد المتعلّم بنحو الإطلاق، بأن يقول له: أُترك التوضّي بالماء المستعمل في الحدث الأكبر، بل اللازم عليه تقييد ذلك بما قيّدناه من أنّه مع وجود ماء آخر يترك المستعمل احتياطاً ويتوضّأ من غيره مشروطاً بعدم المزاحمة، وإلّا فيتوضّأ من المستعمل فقط أو يحتاط بالجمع بين الوضوء به والتيمّم، بل يجب أيضاً أن يذكّره بأنّ الماء المشكوك كونُه مستعملاً في رفع الحدث الأكبر يجري فيه استصحاب عدم الاستعمال وجواز التوضّي منه بلا احتياطٍ في البين، وهكذا!

[٢] إشارة إلى صور جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر

---

(١) انظر مفتاح الكرامة ٤: ٤١٥.

وبالجملة: فتعليم موارد الاحتياط الشخصيّة وتعلّمها ـ فضلاً عن العمل بها ـ أمرٌ يكاد يلحق بالمتعذّر، ويظهر ذلك بالتأمّل في الوقائع الاتّفاقيّة.

فإن قلت[١]: لا يجب على المقلّد متابعة هذا الشخص الذي أدّى نظره إلى

منفرداً أو جمعاً بينه وبين التيمم، إحداها: صورة انحصار الماء فيه وفقدان طهورٍ آخر. ثانيتها: صورة وجود ماء آخر قد أصابه ما لم يجمع على طهارته كعرق الجنب في المثال. ثالثتها: صورة فقدان ماء طاهر آخر[١] مع وجود التراب فالوظيفة الجمع بين استعماله واستعمال التراب، لولا ضيق الوقت عن الوضوء[٢]، كما مرّ.

الإشكال على حرج التعليم والتعلّم بعدم وجوب تقليد المجتهد الاحتياطي

[١] إلى هنا تمّ بيان العسر والحرج في الاحتياط من جهة التعليم والتعلّم، وهنا يورد المصنف ﷺ إشكالاً على نفسه، وملخصه: أنّ الكلام إنّما هو في أنّه هل يُمنع من الرجوع إلى الاحتياط لعسره في نفسه أو لا؟ وأمّا عسر التعليم والتعلّم فلا يضرّ بأصل الاحتياط ـ إن لم يكن في نفسه حرجياً ـ، إذ من الممكن أن ينفرد المجتهد الانسدادي[٣] بالاحتياط في أُموره الشخصية ويرجعَ العاميُّ إلى مجتهدٍ غيره قائلٍ بغير الاحتياط.

هذا خلاصة الإشكال، وانتظر جوابه مفصلاً.

---

(١) مع الإجماع على طهارته، وإلّا فوجود ما قد أصابه ما لم يجمع على طهارته مما لا ينفع، كما لا يخفى.

(٢) إنّما قيّدنا الضيق بالوضوء، لأنّا فعلاً في مقام تعداد صور جواز استعمال الماء، والخارج منها إنّما هو صورة ضيق الوقت عن الوضوء لا عن الجمع.

(٣) أي الانسدادي باعتبار قبوله للمقدمة الأُولى، وإن لم يتمّ عنده سائر المقدمات.

انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط [١]، بل يقلّد غيره [٢].

قلت [٣] ـ مع أنّ لنا أن نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص ـ: إنّ كلامنا

---

[١] «وجوب الاحتياط» عطف على «انسداد»، أي: أدّى نظره إلى وجوب الاحتياط.

[٢] لا يخفى أنّ هذا الغير كما يمكن أن يكون مجتهداً انفتاحياً، كذلك يمكن أن يكون انسدادياً تاماً، لأنّ هذا المجتهد القائل بالاحتياط لا يعد انسدادياً تاماً بعد مخالفته للمقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد، فتبصّر.

جواب الإشكال

[٣] شروع في الجواب عن الإشكال، وحاصلُه:

أولاً أنّ لنا أن نفرض أن ليس هناك مجتهد آخر يرجع إليه العامي، فلا أقل من عسر الاحتياط في هذا الفرض، مع أنّ المستشكل منكر لعسره مطلقاً.

وثانياً أنّ هذا المجتهد الانسدادي يرى ـ بملاحظة الانسداد ـ أنّ حكم الله في زمانه هو الاحتياط وأنّ المجتهد الآخر مخطئٌ في اعتقاد الانفتاح أو اعتقاد حجية الظن المطلق، وحينئذٍ فلابد له من إراءة الطريق الشرعي الصحيح ـ في اعتقاده ـ للعامي، سواء رجع إليه أم بقي على تقليد المجتهد الآخر.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المجتهد القائل بالاحتياط يخاطب المجتهدَ القائل بالظن بأنّك مخطئٌ في اعتقادك، والوظائف التي عيّنت لمقلّدك باطلةٌ رأساً، وأنا أعتقد أنّ الواجب عليهم هو الاحتياط ... ولا ريب أنّه يصح حينئذٍ الاعتراض عليه بأنّك هل تقدر على تعليم موارد الاحتياط لو رجع المقلّدون إليك؟

في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم، وعدمَ الدليل على ظنٍّ خاصٍّ يُكتفى به[١] في تحصيل غالب الأحكام، وأنّ من يدّعي وجود الدليل على ذلك[٢] فإنّما نشأ اعتقاده ممّا لا ينبغي الركون إليه ويكون الركون إليه جزماً في غير محلّه.

فالكلام[٣] .....

---

[١] هذه عبارة أُخرى عن انسداد باب الظن الخاص، فيكون بضميمة انسداد باب العلم إشارةً إلى المقدمة الأولى.

[٢] أي: من يدّعي وجود الدليل على حجية الظن الخاص، وهو إشارة إلى المجتهد الآخر الذي فرضنا رجوع المقلد إليه.

يعني أنّ المجتهد القائل بالاحتياط في حال الانسداد يعتقد أنّ المجتهد الآخر مخطئٌ في رأيه لأنّه اعتمد في حجية الظن الخاص على أدلةٍ[١] لا ينبغي الاعتماد عليها، ورَكَنَ إلى أدلةٍ لا ينبغي الركون إليها.

فعليه لابدّ له من تعيين طرق الاحتياط للعوام بحيث لو رجعوا إليه لعلّمهم ذلك.

وإذا بلغ الأمر هاهنا توجّه الإشكال بالحرج في تعليم الاحتياط، بأن نقول لهذا المجتهد كيف تقول بالاحتياط والحالُ أنّه لو رجعوا إليك لعجزت عن تعليم موارده وكيفيته؟

[٣] أي أنّه بعد ما اعتقد الخصم أنّه لا سبيل مع الانسداد إلّا إلى الاحتياط،

---

(١) وهي أدلة حجية الظن الخاص، كآية النبأ وغيرها. فإنّ المجتهد الانسدادي لا يعتقد بدلالتها على المطلوب.

في : أنّ حكم الله تعالى ـ على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاصّ ـ لا يمكن[١] أن يكون هو الاحتياط بالنسبة إلى العباد ؛ للزوم الحرج البالغ حدّ اختلال النظام .

ولا يخفى : أنّه لا وجه لدفع هذا الكلام[٢] .....

يكون نزاعنا معه في أنّ حكم الله تعالى هل يمكن أن يكون هو الاحتياط أم لا ؟ وواضحٌ أنّه لا يمكن الإشكال على مدعي عدم الإمكان رأساً ـ نظراً إلى عدم إمكان صدوره من الحكيم، بلحاظ العسر والحرج في نفس الاحتياط أو في تعليمه وتعلمه ـ بأنّه إذا رجع العامي إلى مجتهد آخر يمكن أن يكون حكم الله هو الاحتياط . وهذا الإشكال على ذاك الادعاء واضح الفساد ، بناءً على كون الحكم الظاهري مشتركاً بين أصناف الجاهلين بالحكم الواقعي ، سواء التفتوا إلى ثبوت الحكم الظاهري أم لا ، كما أشار إليه السيد اليزدي ﷺ(١) .

[١] هذه عبارة أُخرى لقوله سابقاً : « المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم ... ليس هو الاحتياط ... » .

[٢] لما عرفت من أنّا ندعي عدم إمكان صدور الحكم بالاحتياط التام من

---

(١) قال المحقق اليزدي ﷺ : « قوله : « إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد » هذا الجواب إنّما يتم لو قلنا إنّ الأحكام الظاهرية المجعولة للجاهل لها جهة واقعية وشاملة لجميع المكلفين أصابها من أصابها وأخطأها من أخطأها ، وحينئذٍ يمكن أن يقال : إنّ الاحتياط الذي أدّى نظر المجتهد الذي يرى انسداد باب العلم إليه حكم ظاهري لجميع المكلفين ، فإذا كان تعلُّمه حرجاً يكون الحكم بعده الرجوع إلى الظن .

وأما إذا قلنا بأنّ الأحكام الظاهرية حكم فعلي لخصوص من أدّى نظره إليها ومن قلّده فلا يتم الجواب ... » ، انظر حاشية فرائد الأُصول (للسيد اليزدي ﷺ) ١ : ٥٣١ .

بأنّ العوامّ يقلّدون مجتهداً غير هذا قائلاً[١] بعدم انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنّيّة الوافية بأغلب الأحكام[٢]، فلا يلزم عليهم حرجٌ وضيقٌ[٣].

ثمّ إنّ هذا كلّه[٤] مع كون المسألة في نفسها ممّا يمكن فيه الاحتياط

الشارع ـ ولو بعنوان الحكم الظاهري ـ وهذا لا فرق فيه بين فرد واحد وجماعة كثيرة، حتى يشكل بأنّ الجماعة لو رجعوا إلى مجتهد آخر أمكن في هذا المجتهد المنفرد أن يكون حكم الله في حقه هو الاحتياط.

[١] نعت لقوله «مجتهداً»، وهو إشارة إلى مثل السيد المرتضى ﷺ القائل بانفتاح باب العلم(١).

[٢] إشارة إلى مشهور المجتهدين، القائلين بانسداد باب العلم وانفتاح باب العلمي(٢).

[٣] أي أنّ العوام بعد رجوعهم إلى العالم الانفتاحي، لا تصل النوبة أصلاً إلى عملهم بالاحتياط وتعلّمهم لموارده، حتّى يلزم عليهم حرج وضيق.

[٤] إلى هنا تم تقرير الإشكال والجواب، وهنا يرجع ﷺ إلى أصل كلامه ويقول: إنّ البحث عن إمكانية الرجوع إلى الاحتياط التام ـ نفياً وإثباتاً ـ إنّما يأتي في المسائل التي يمكن فيها الاحتياط عقلاً، وأما في ما لم يمكن ـ كمسائل الدوران بين الوجوب والحرمة ـ فعلى الخصم(٣) أن يسلّم القول بحجية الظن المطلق في هذا الفرض على الأقل، نظراً إلى تمامية مقدمات الانسداد فيه.

---

(١) انظر الصفحة ١٢٣.

(٢) انظر نفس الصفحة.

(٣) أي على مدعي الرجوع إلى الاحتياط فراراً عن القول بحجية الظن المطلق.

ولو بتكرار العمل في العبادات[١]، أمّا مع عدم إمكان الاحتياط ـ كما لو دار المال بين صغيرين[٢] يحتاج كلّ واحدٍ منهما إلى صرفه عليه في الحال،

---

[١] الأولى ضميمة المعاملات إليها أي المعاملات بالمعنى الأعم، فإنّ الاحتياط قد يكون في العبادات وقد يكون في بعض المعاملات، وكل منهما قد يتوقف الاحتياط فيه على التكرار وقد لا يتوقف عليه.

أقول: الاحتياط التكراري في العبادة مثاله الواضح: الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، والغير التكراري منه مثاله الواضح: الصلاة مع السورة عند الشك في وجوبها، وأمّا في المعاملات فالتكراري منه كتقدّم لفظة الزوج في صيغة النكاح تارةً، وتقدّم الزوجة فيها أُخرى، بأن يقول: «زوّجت موكّلتي موكّلك» مرة و«زوّجت موكّلك موكّلتي» أُخرى، والغير التكراري منه كإيقاع العقد الواحد عربيّاً ماضويّاً.

ووجه الترقي[١] إلى الاحتياط المستلزم للتكرار هو أنّه وإن كان الاحتياط في هذه الصور مشكلاً شرعاً من حيث قصد الوجه أو اللعب بأمر المولى ونحوهما[٢] إلّا أنّه ممكن عقلاً، بخلاف صور الدوران بين الوجوب والحرمة التي لا يمكن فيها الاحتياط بوجهٍ.

[٢] إشارة إلى صورة احتياج كل من الصغيرين إلى صرف المال الذي لا يعلم أنّه لأيّهما، والحال أنّه يقصر عن مؤنتهما جمعاً، وحينئذٍ لا يمكن الاحتياط

---

(١) أي الترقي في قوله: «ما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل»، والصحيح أنّه تنزّلٌ في الواقع وإن كان ترقياً في صورة البحث.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٤٠٩.

وكما في المرافعات [١] ـ فلا مناص عن العمل بالظنّ.

وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوهٍ [٢] لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

ولا سبيل إلا إلى صرف المال في الطفل الذي يغلب ظنّه أنّه له.

[١] مثاله ما إذا اختلف رجلان في زوجية امرأة واحدة، فإنّه لا يمكن فيه الاحتياط، بل حكمه القرعة كما صرّح به المصنف ﷺ في كتاب البراءة(١). وعلى كل حال ففي مورد عدم إمكان الاحتياط أو تحصيل القطع يحكم العقل والعرف بلزوم العمل بالظن بأن يؤخذ بالقرعة مشروطاً بعمل الأصحاب بها، ولذا قال المصنف ﷺ: «أمّا مع عدم إمكان الاحتياط فلا مناص عن العمل بالظن ...».

وجوه الإيراد على التمسك بالحرج في إبطال الاحتياط

[٢] اعلم أنّ المصنف ﷺ لمّا استدل على بطلان الاحتياط التام بالإجماع ونفي الحرج إلى هنا، شرع من هنا في طرح ثلاثة إيرادات على الاستدلال بالحرج والجواب عنها، وهي:

١ ـ نقض قاعدة الحرج بما إذا حصل ظنٌّ بحكم حرجي

٢ ـ تقديم أدلة حرمة العمل بالظن على أدلة نفي الحرج

٣ ـ كون أدلة نفي الحرج إنّما تنفي الحكم الحرجي المستند إلى الشارع

وانتظر تفصيل البحث.

---

(١) انظر نفس المصدر: ١٠٥.

منها : النقض بما لو أدّى اجتهاد المجتهد وعمله بالظنّ إلى فتوى يوجب الحرج[١]، .....

الإيراد الأول : النقض بما إذا حصل ظن بحكم حرجي

[١] شروع في بيان الإيراد الأول على دليل الحرج، وهو إيراد النقض على كلية قاعدة نفي الحرج، بتقريب: أنّ هذه القاعدة تشمل بظاهرها جميع الأحكام الحرجية، سواء أكانت مستندةً إلى الأُصول العملية ـ كالاحتياط ـ أم إلى الأمارات والظنون الخاصة أم إلى الظنون العامة ـ في حال الانسداد ـ. فيصير دليل الانسداد حينئذٍ أخص من المدعى: إذ أنّ المدعى حجية مطلق الظن بينما أنّ الدليل ـ بعد ابتنائه على قاعدة الحرج ـ لا يثبت إلّا حجية بعض الظنون، وهي خصوص الظنون التي ليس مؤدّاها حكماً حرجياً، سواء فيه الظنون الخاصة والعامة[١]. فإن التزم الانسدادي بتقييد مدعاه فهو، وإلا فلابد له من الاعتراف بأنّ الحكم الحرجي كما يمكن أن يثبت بالأمارات ـ كمثالَي «الفوائت» و «غسل المريض» الآتيين ـ وكذا بالظن المطلق ـ كالمثال الثالث الآتي ـ، كذلك يمكن أن يثبت بالأُصول العملية. إذن فينتج هذا النقضُ أنّ لزوم الحرج لا يصلح لإبطال الاحتياط الذي هو من الأُصول العملية، وهو المطلوب. وانتظر توضيحه بالمثال مع الرد عليه مفصلاً.

---

(١) لا يخفى ما في هذا الإيراد من المغالطة، إذ المراد من قولنا «مطلق الظن» ليس كل ظن بكل حكمٍ سواء كان حرجياً أم لا، حتى يرد النقض بالظنون الخاصة، بل المراد الظن الذي لم يعتبر بالخصوص، كما مر.

كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة[١]، .....

---

[١] المثال الأول من أمثلة النقض الثلاثة. ولا يخفى أنّ هذا والذي بعدَه مثالان للظن الخاص، والثالث مثال للظن العام. وعلى كل حال، فهذا المثال، من فروع المسألة المشهورة بالمواسعة والمضايقة، التي تعدّ معركة الآراء العظيمة[١]، ولها فروع كثيرة ذكر المصنف ﷺ هنا فرعاً منها، وهو أن يكون على عهدة المكلف فوائت كثيرة وقد حضره وقت صلاة الظهر مثلاً: فعلى القول بالمواسعة يجوز له الإتيان بالظهر ـ الحاضرة ـ ثم قضاء ما فاته ـ جميعاً أو بعضاً ـ، وأما على القول بالمضايقة فلا يجوز له الإتيان بالحاضرة ما لم يقض جميع الفوائت إلّا أن ينتهي إلى آخر الوقت.

والمراد هنا التمثيل بالأقوال والفتاوى الموجبة للحرج، كفتوى الشيخ[٢] والسيد[٣] ﷺ وغيرهما[٤] بوجوب تقديم الفائتة على الحاضرة. والذي يزيد في الحرج حكمُهم ببطلان الحاضرة ـ وضعاً ـ لو لم يأت بجميع الفوائت قبلها![٥].

والشاهد في أن هذه الفتوى واجبة العمل عند مقلّديهم مع ما فيها من العسر والحرج، فكما أن قاعدة نفي الحرج لا توجب رفع هذه الأحكام، كذلك لا ترفع وجوب الاحتياط في فرض انسداد باب العلم والظن الخاص بالأحكام.

---

(١) وللمصنف فيها رسالة كبيرة، انظر رسائل فقهية (للشيخ الأعظم): ٢٥٣ ـ ٣٥٩.

(٢) انظر النهاية: ١٢٥، والمبسوط ١: ١٢٦.

(٣) انظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٦٤، و٣: ٣٨.

(٤) كالشيخ المفيد ﷺ في المقنعة: ٢١١، وسلّار في المراسم: ٩٠؛ والحر العاملي في وسائل الشيعة ٥: ٣٤٧؛ والبحراني في الحدائق الناضرة ٦: ٣٣٦.

(٥) راجع عن الكل مفتاح الكرامة ٩: ٦٣٦ و٦٣٧.

أو وجوب الغسل على مريضٍ أجنب متعمّداً وإن أصابه من المرض ما أصابه كما هو قول بعض أصحابنا[١]، وكذا لو فرضنا أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب أُمورٍ كثيرة يحصل العسر بمراعاتها[٢].

وبالجملة: فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها، ففيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يُرفع اليد عنها للزوم العسر.

---

[١] المثال الثاني من أمثلة النقض، وهو فتوى الشيخ المفيد ﷺ بأنّ الشخص الخائف على نفسه من الغسل لشدة البرد أو المرض إن أجنب مختاراً وجب عليه الغسل ولم يُجزِه التيمم(١).

وهذه الفتوى أيضاً واجبة العمل عند مقلّدي الشيخ المفيد ﷺ مع ما فيها من العسر والحرج.

[٢] المثال الثالث، وهو مثال فرضي ناظر إلى الظن العام. وحاصله: أنّا سلّمنا أنّ المجتهد الانسدادي بعد ملاحظة أدلة نفي الحرج لا يحصل له ظنٌّ بحكمٍ حرجي، لكن من الممكن أن يؤدّيَ ظنُّه في شتّى المسائل بما يلزم الحرج من مراعاة مجموعها، كأن يختار مثلاً وجوب صوم يوم الاثنين والخميس من كل أسبوع، ووجوبَ النوافل الرواتب كلِّها، ووجوبَ الوضوء لكل صلاة فريضةٍ، ووجوب الأذان والإقامة كذلك، ووجوبَ غسل الجمعة، وهكذا...(٢) وهذه إذا قيست

---

(١) انظر المقنعة: ٦٠.

(٢) هذا وقد يمثّل له بما إذا نذر شيئاً ثم نسي ما نذره واحتمل أشياءً متعددة، ولا يخفى أن لا ربط لهذا بظن المجتهد، بل هو طريق إحراز المنذور عند كل من الانفتاحي ←

والجواب[١]: .....

مجتمعةً استلزمت العسر الشديد بل اختلال أمر المعاش، لكن الالتزام بهذه الأحكام مما لابدّ منه للانسدادي بعد اعتقاده بوجوب متابعة الظن المطلق، وقد حصل.

وعلى كل حال، فهذه الأمثلة الثلاثة توجب ـ بزعم المستشكل ـ الالتزام بأنّ الحرج إذا كان مقتضى القاعدة فلا مانع منه؛ سواء كان القاعدةُ أمارةً أم أصلاً، والاحتياط أصلٌ فلا يرفع اليد عنه بمجرد لزوم الحرج.

الجواب عن الإيراد الأول

[١] شروع في الجواب عن الإيراد الأول مفصلاً جداً، وملخص كلامه ﷺ أنّ هذا الإشكال يمكن أن يحمل على أحد الوجهين:

١ ـ دعوى أنّ أدلة نفي الحرج ليست حاكمة على الأدلة المثبتة للأحكام ـ بإخراج الأحكام الحرجية ـ.

٢ ـ دعوى أنّ أدلة الأحكام الحرجية تنهض لتخصيص أدلة نفي الحرج.

فإن أُريد الأول فجوابه: أنّ هذا إنكار لقاعدة نفي الحرج رأساً، إذ ليس لها مضمون سوى النظر إلى أدلة الأحكام الحرجية، فمن أنكر حكومتها على تلك الأدلة فقد أنكرها رأساً مع أنّها ثابتة بالأدلة القطعية.

وإن أُريد الثاني فجوابه: أنّ مصداق «أدلة الأحكام» في ما نحن فيه هو

← والانسدادي، وكلام المصنف ﷺ إنّما هو في أداء ظن المجتهد إلى وجوب أُمور كثيرة، كلٌّ على حدة.

أنّ ما ذكر في غاية الفساد ؛ لأنّ مرجعه إن كان [١] إلى منع نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات [٢] .....

«أصل الاحتياط»، وهو لا ينهض لتخصيص أدلة نفي الحرج لوجهين:

أ ـ أنّ تخصيصها مشروط بشرطين وهما مفقودان هنا(١).

ب ـ أنّك قد عرفت أنّ قاعدة نفي الحرج واردة رافعة للحكم الحرجي رأساً دون أن يبقى تعارض في البين.

ثم يرجع ﷺ في المرحلة الثالثة إلى الجواب عن الأمثلة الثلاثة بعدم تسليم الإمكان أو الوقوع بالتقريب الآتي مفصلاً.

المحمل الأول للإشكال: إنكار حكومة نفي الحرج والجواب عنه

[١] إشارة إلى الوجه الأول من مَحملَي الإيراد النقضي، وقد عرفت أنّه إنكار حكومة أدلة نفي الحرج على أدلة الأحكام.

ولا يخفى أنّ لقوله ﷺ: «مرجعه إن كان...» عِدلاً يأتي عند قوله: «وإن كان مرجع ما ذكره...»(٢).

[٢] «القواعد»: كقاعدة «الاشتغالُ اليقيني يقتضي البراءةَ اليقينة» المعروفة بقاعدة الاحتياط؛

«العمومات»: كعموم قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ﴾(٣) مثلاً، أو عموم

---

(١) يأتي ذكرهما في الصفحة ٢٦٢ و٢٦٣.

(٢) انظر الصفحة ٢٦١.

(٣) البقرة: ١٨٣.

وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج[١]، .....

قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[١] مثلاً[٢].

«مقتضَيات القواعد والعمومات»: هي التكاليف المثبَتة التي قد تكون حرجية وقد لا تكون كذلك.

و«الحكومة على مقتضياتها»: هي تخصيص التكاليف المثبَتة بغير موارد الحرج.

ولا يخفى أنّ «نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة ...» هو مضمون استدلال الشيخ بلزوم الحرج على نفي الاحتياط، وأنّ «منع نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة ...» هو مضمون إشكال المستشكل ـ على أحد المحملين المذكورين ـ.

[١] لابدّ قبل الخوض في الجواب عن الوجه الأول ـ من مَحملَي الإيراد ـ من بيان تمهيدات في خواص الحكومة والتخصيص، فنقول:

١ ـ إنّ الحكومة عبارة عن كون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم عليه. ويكون نظره إليه بمعنى التصرف في موضوعه أو حكمه تضييقاً أو توسعة.

مثال التصرف في الموضوع تضييقاً: هو حكومة «لا شكّ لكثير الشك»[٣] على

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) الفرق بين الآية الأُولى والثانية: أنّ الأُولى مثبتة للتكليف الواقعي والثانية يستنبط منها التكليف الظاهري ـ أي أنّها من أدلة أصالة الاحتياط ـ.

والفرق بين القواعد والعمومات ظاهراً: أنّ المصنف رحمه الله أراد بالأُولى الأُصول المثبتة للتكليف وبالثانية الأمارات المثبتة له، وإذاً فالتمثيل للعمومات بآية الصوم أولى.

(٣) هذه العبارة مأخوذة من الروايات، راجع وسائل الشيعة ٥: ٣٢٩.

«إذا شككت فابن على الأكثر»[١]، إذ أنّ موضوع الثاني شامل لجميع الشكوك في الصلاة، بينما أنّ الأول يتصرف في موضوع الثاني فيخصّصه بكل شك حصل لغير الشخص الكثير الشك.

مثال التصرف في الحكم تضييقاً: هو ـ على رأي المصنف ﷺ والمشهور ﷺ ـ حكومة «لا حرج»[٢] على ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ﴾[٣]، إذ أنّ الثاني يحكم بوجوب الصيام عموماً ـ حرجياً وغير حرجي ـ، و «لا حرج» يتصرف في حكمه ـ الوجوب ـ فيخصصه بغير الحرجي[٤].

٢ ـ إنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض أفراد الدليل العام عن الحكم مع الاعتراف بكونه داخلاً في الموضوع، ومثاله الواضح تخصيص «أكرم العلماء» بواسطة «لا تكرم زيداً العالم».

٣ ـ إنّ الفرق بين الحكومة والتخصيص[٥]، أنّ التخصيص إنّما هو بحكم العقل بعد ملاحظة النسبة بين الدليلين، وقوة الظهور وضعفه؛ لأنّ التخصيص فرع

---

(١) الفصول المهمة ٢: ١١٥.

(٢) المستفاد من قوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج: ٧٨.

(٣) البقرة: ١٨٣.

(٤) وهذا موضع الخلاف بين المشهور وبين المستشكل، فإنّه لا يقبل هذه الحكومة، ولذا قيّدنا بأنّه مثال للحكومة على رأي المشهور دون المستشكل.

(٥) أي الفرق بين الحكومة (بمعنى التصرف في الموضوع أو الحكم تضييقاً) وبين التخصيص، فمن الواضح أنّ الكلام ليس في الفرق بين الحكومة الموسّعة وبين التخصيص؛ لعدم وجه الاشتراك بينهما.

التعارض. بخلاف الحكومة، فإنّ الحاكم كما قال المصنف ﷺ: «بيانٌ بلفظه ومفسر للمراد من العام [المحكوم]»[١]، بينما في المتعارضين يكذّب كل من الدليلين صاحبَه.

ولذا قال المحقق النائيني ﷺ: «بل يقدّم الحاكم ولو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه وكان ظهور الحاكم أضعف[٢]، بداهة أنّ لحاظ النسبة وقوّةِ الظهور فرع التعارض...»[٣].

وعلامة ذلك أنّه لولا الدليل المحكوم عليه لزم اللغو في الدليل الحاكم، بخلاف التخصيص؛ فإنّ الخاص له مفاد صحيح وُجد العام أم لا.

٤ ـ والفرق الآخر بين الحكومة والتخصيص، أنّ التخصيص إخراج للفرد من الحكم صراحةً، بينما الحكومة إخراج له بلسان إخراجه من الموضوع، بأن يقول في «العالم الفاسق» مثلاً: «إنّه ليس بعالم»، وبعبارة أُخرى أنّ التخصيص هو نفي الحكم بلسان نفي الحكم، والحكومة هي الحكم بلسان نفي الموضوع[٤].

---

(١) فرائد الأُصول ٤: ١٤.

(٢) قال المحقق اليزدي ﷺ: «لكن هذا بالنسبة إلى مدلوله الأُولى التخصيصي ظناً ضعيفاً لكن كان قوياً بالنسبة إلى مدلوله التفسيري، وأما إذا كان ضعيفاً بالنسبة إلى مدلوله التفسيري فربما يمكن التأمل فيه ... وبعبارة أُخرى إذا كان لسانه الحكومي ضعيفاً فيشكل التقديم، لكن الأقوى أنّه إذا كان ظناً معتبراً لابد من تقديمه مطلقاً...»، انظر رسالة في حكم الظن في الصلاة: ٨٩.

(٣) فوائد الأُصول ٣: ٢٦٢.

(٤) لا يخفى أنّ هذا التعبير وإن كان من أحسن التعابير في تقريب الفرق بينهما كبروياً، إلّا أنّه ←

فينبغي أن يُنقَل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج[١]، .....

---

٥ ـ يتّضح من هذه الأُمور، أنّ الحكومة لا تلاحظ فيها النسبة بين الحاكم والمحكوم عليه أصلاً، أمّا التخصيص فمورده هو العموم والخصوص مطلقاً فيخصص العام بالخاص. وأمّا موارد العموم من وجه فلا سبيل فيها إلى تخصيص أحد الدليلين بالآخر، بل يختص كل منهما بغير موارد مزاحمته للآخر. ويرجع في مادة الاجتماع إلى المرجحات الداخلية أو الخارجية كما قرره المصنف ﷺ في مبحث التعادل والتراجيح(١).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المستشكل منكر لكون ما نحن فيه من مصاديق الحكومة ـ كما سمعت في مثالها الثاني ـ لكن المصنف ﷺ يصرّ على ذلك مدعياً أنّ في إنكار الحكومة إبطالاً لقاعدة نفي الحرج رأساً، إذ ليس مضمونها إلّا النظر إلى أدلة الأحكام الحرجية. نعم قد تخصَّص هذه القاعدة بالأدلة الخاصة في غير ما يوجب الاختلال، لكن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه، كما سيأتي(٢).

[١] عبارة أُخرى لقولنا آنفاً: «إنّ في إنكار الحكومة إبطالاً لقاعدة نفي الحرج رأساً».

← لا يرتضيه بعض المحققين في ما نحن فيه، كما قال المحقق النائيني ﷺ: «وأمّا حديث كون مفاد أدلة نفي العسر والحرج والضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فهو بمعزل عن الصواب؛ لما فيه أولاً ... وثانياً ... وثالثاً ...» فراجع فوائد الأُصول ٣: ٢٦٣ و ٢٦٤، انظر أيضاً جواب المحقق العراقي ﷺ في نفس المصدر.

(١) انظر فرائد الأُصول ٤: ٧٩ وما بعدها؛ وعوائد الأيّام: ٣٤٩.

(٢) انظر الصفحة ٢٤٩.

ولا يخفى أنّ منعه في غاية السقوط ؛ لدلالة الأخبار المتواترة معنىً عليه ، مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب [١].

---

[١] أي أنّ إنكار قاعدة نفي الحرج واضح البطلان ، لأنّ هذه القاعدة مستندة إلى الأدلة الثلاثة(١):

١ ـ ظواهر الآيات : كقوله تعالى : ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(٤).

٢ ـ الأخبار المتواترة معنىً ، والتواتر المعنوي هو ما إذا تواترت الأخبار بمضمون واحد ، لكن بألفاظ مختلفة(٥). وأخبار نفي الحرج هكذا ليست بلفظ واحد كما تشاهد في قوله ﷺ : « بُعثت بالحنيفية السمحة السهلة »(٦)، وأيضاً قوله عليه السلام في مجدورٍ(٧) مات بسبب تغسيله من الجنابة : « ألا سألوا ؟

---

(١) بل الأربعة بإضافة العقل في بعض الموارد ، كما يأتي .

(٢) الحج : ٧٨.

(٣) المائدة : ٦.

(٤) البقرة : ١٨٥.

(٥) انظر الصفحة ٢١٠.

(٦) بحار الأنوار ٦٦ : ٤٢ ، و٦٩ : ٢٣٤ ، ذيل الحديث الأوّل ؛ وقريب منه في وسائل الشيعة ٥ : ٢٤٦ ، الباب ١٤ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ، وفيه حديث واحد .

(٧) قال الطريحي رحمه الله : « الجُدَريُّ ـ بضم الجيم وفتح الدال ـ ، والجَدَريُّ ـ بفتحهما ـ لغتان : قُروحٌ تتنفّطُ عن الجلد ممتلئة ماء ، ثم تتقيّح . وصاحبُها : مجدور ومجدَّر . ويقال : أوّل من عُذّب به قومُ فرعون ، ثم بقي بعدهم » ، انظر مجمع البحرين : مادة ج د ر . وقال دهخدا : « مجدور : آبله زرده ، چيچک برآورده » ، انظر لغت نامه ٤٠ : ٤٤٣ .

والحاصل[١]: أنّ قاعدة نفي الحرج ممّا ثبتت بالأدلّة الثلاثة، بل الأربعة في مثل المقام؛ لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلّف.

ألا يمّموه؟»[١] وتمامه ذكره المصنف ﷺ في خاتمة مبحث البراءة[٢]، ومنها رواية عبدالأعلى التي ذكرها المصنف تارةً في أوائل مبحث الظن[٣]، وأُخرى في أواخر البراءة[٤] وسيذكرها هنا أيضاً[٥]، ومنها ما اشتهر من أنّه: «لا عسر ولا حرج في الدين»[٦].

٣ ـ الإجماع، ولم يصرّح به المصنف ﷺ، إلّا أنّ في قوله «الأدلة الثلاثة» إشارةً إليه.

[١] إشارة إلى أنّ هذه القاعدة في موارد العسر الغير البالغ حدّ اختلال النظام لا يستند إلى العقل؛ بداهة أنّ العقل لا ينكر أمر المولى عبدَه بما فيه عسر متحمَّل[٧].

نعم، في موارد اختلال النظام، يحكم العقل أيضاً بامتناع صدور التكليف المخلّ بالنظام، وكذا يحكم بقبح إقدام العبد بما يخلّ بالنظام ولو بعنوان الاحتياط. ففي خصوص هذا المورد تكون القاعدة مستندة إلى الأدلة الأربعة جميعاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٦٧، الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ١.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٤١٢ و٤١٣.

(٣) انظر نفس المصدر ١: ١٤٦ و١٤٧.

(٤) انظر نفس المصدر ٢: ٣٩٧.

(٥) انظر الصفحة ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

(٦) هذا الكلام غير موجود في المصادر الحديثية بهذه العبارة.

(٧) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٢٥.

نعم، هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدةٌ ظنّيةٌ تقبل الخروج عنها بالأدلّة الخاصّة المحكمة[١] .....

---

[١] إشارة إلى الثمرة في استناد القاعدة إلى العقل وعدمه.

توضيح ذلك، أنّ قاعدة نفي الحرج، في موارد اختلال النظام، حيث يحكم بها العقل المستقل فلا يقدّم عليها شيء من أدلة التكاليف(١).

وأمّا في غير موارد اختلال النظام، فحيث لا تستند القاعدة إلى العقل المستقل، فبالتالي لا تكون إلا قاعدة ظنية(٢) مستفادة من ظواهر الكتاب والسنة. وإذا كانت هكذا فلا مانع من وقوعِ المعارضة بينها وبين سائر الأمارات ـ وإن لم تكن قطعيةً ـ، وعلاجِ المعارضة في كل موضع بما يقتضيه قواعد التراجيح.

مثال ذلك وقوع المعارضة بينها وبين أدلة وجوب جهاد العدو، ومن الواضح أنّ الجهاد لا يكاد يخلو من عسر عامّ، ولكن أدلته تقدّم على أدلة نفي الحرج بعد كونها «خاصةً محكّمة» كما صرّح المصنف ﷺ فتكون النتيجة تخصيص قاعدة الحرج بغير حرج الجهاد ونحوه.

لكن ليعلم أنّ الفارق العظيم بين الحكومة والتخصيص ـ الذي قدّمنا ذكره ـ يمنع من التزام التخصيص في ما نحن فيه، بل لا إشكال هنا في حكومة القاعده على أدلة التكليف، كما سيصرح به المصنف ﷺ.

---

(١) وحينئذٍ فليست الأدلة الأُخرى إلّا مؤيدة لحكم العقل.

(٢) لا يخفى أنّ الظنية إنّما هي باعتبار الدلالة، أمّا السند فقطعيته في الكتاب والسنة المتواترة واضحة، وأمّا في الإجماع فلكونه كاشفاً عن رضى المعصوم عليه السلام، ولا ريب في قطعية الإجماع الكاشف عن المسبب (أي رضى المعصوم عليه السلام).

وإن لم تكن قطعيّة[١].

وأمّا القواعد والعمومات المثبتة للتكليف[٢]، .....

---

[١] إشارة إلى أنّه في موارد تخصيص قاعدة نفي الحرج ـ كمثال الجهاد ـ لا حاجة إلى قطعية المخصِّص، كما هو الواضح في جميع التعارضات.

وجه تقديم قاعدة نفي الحرج على أدلة التكاليف

[٢] شروع في النظر في أمر قاعدة نفي الحرج بالنسبة إلى أدلة التكاليف، وأنّ تقديمها على أدلة التكاليف بأيّ وجهٍ هو؟

ولابد هنا من ذكر فائدة مهمة وهي أنّ أدلة نفي الحرج إنّما تنفي الأحكام التي ثبتت لا بشرط الحرج، لا ما كان مشروطاً به أو بعدمه.

توضيح ذلك: أنّ الأحكام بالنسبة إلى قيد الحرج على ثلاثة أقسام:

«لا بشرط الحرج»: وهي جلّ الأحكام، التي لم تقيّد ـ أولاً وبالذات ـ بالحرج ولا بعدمه؛ كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما.

«بشرط الحرج»: ونقصد منه ما كان من الأحكام ثابتاً لموضوع حرجي عادةً كوجوب الجهاد ووجوب تعريض النفس للقصاص[١]، فإنّهما حرجيان لا محالة، لكن الدليل قائم على وجوبهما بهذه الصفة.

«بشرط عدم الحرج»: ونقصد منه ما كان من الأحكام مشروطاً في دليل ثبوته بعدم الحرج، كأن يقول المولى: «اسقني ماءً بشرط أن لا يكون لك حرجاً».

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٢٥.

فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها[١]، لا لأنّ النسبة بينهما عمومٌ من وجه[٢] .....

ومن المعلوم أنّ حكومة قاعدة نفي الحرج إنّما تكون بالنسبة إلى القسم الأول ـ الأحكام التي لم تقيّد بالحرج ولا بعدمه ـ فتخصّصها بغير صورة الحرج، فتنفي وجوب الصوم الحرجي مثلاً. أمّا القسم الثاني فلا يعقل أن يكون ما كان له دَخل في تحقق التكليف رافعاً له بنفسه، وأمّا القسم الثالث فأوضح.

فاتضح بذلك، الفرق بين أدلة أمثال الجهاد والقصاص وبين سائر أدلة الأحكام اللابشرط عن الحرج. وملخص كلام المصنف ﷺ هنا: أنّه بعد معرفة الفرق بين الحكومة والتخصيص لا يبقى إشكال في أنّ التعارض واقع بين القاعدة وبين القسم الثاني من الأدلة، لا بينها وبين القسم الأول، كما هو واضح جداً. ففي مورد التعارض نسلّم تخصيص القاعدة بواسطة الأدلة، وفي غيره نُصرّ على أنّ القاعدة هي الحاكمة على الأدلة والمخصصة لها بغير موارد الحرج.

[١] فتقدير الكلام يكون هكذا: أما أدلة التكاليف الحرجية وضعاً ـ كالجهاد ـ فسلّمنا أنّها مخصِّصة للقاعدة، وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف لا بشرط الحرج فلا إشكال في أنّ القاعدة هي الحاكمة عليها، نظراً إلى لسان أدلتها.

[٢] قد عرفت الفرق بين الحكومة والتخصيص[١] وأنّه هو كون التخصيص فرع وقوع التعارض بخلاف الحكومة. فإنّ الدليل الحاكم لا يكذِّب الدليل المحكوم

---

(١) انظر الصفحة ٢٤٤، رقم ٣.

ـ كما هو شأن التعارض ـ بل يفسّره ويحدّد دائرة شموله[١].

ولذا حكم المصنف ﷺ بأنّ القاعدة حاكمة وليس هناك تعارض بينها وبين الأدلة حتى يعالَجَ التعارض بملاحظة النسبة بينهما، وأنّها هي العموم من وجه، وأنّ القاعدة في المتعارضين العامين من وجه هي تساقطهما في موضع الاجتماع والرجوع فيه إلى البراءة أو مرجّح آخر.

وقد ابتلى بهذا الاشتباه[٢] عدةٌ من الأعلام:

١ ـ المحقق القمي ﷺ فإنّه بعد الكلام في قاعدة لا ضرر، شرع في الجواب عن إشكالات أربعة، منها أنّ قاعدة لا ضرر هل هي مثل أصل البراءة ـ فلا يعارضها الدليل ـ أو هي من الأدلة؟ وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الأدلة لكونها أخص مطلقاً أو يرجع إلى المرجحات لأنّ بينها عموماً من وجه؟ فأجاب ﷺ قائلاً: «[هي] من باب الدليل... وبينهما عموم من وجه. ويحكم بالخيار[٣] ترجيحاً للثاني[٤] من جهة العقل والعمل وغيرهما»[٥].

٢ ـ صاحب الرياض ﷺ حيث فرض التعارض بينهما وحكم بعد ملاحظة العموم من وجه بالرجوع في موضع الاجتماع إلى البراءة.

---

(١) سواء كان بنحو التضييق أم التوسعة.

(٢) أي: الاشتباه في اعتقاد التعارض بين القاعدة وأدلة التكاليف.

(٣) بمناسبة موضوع بحثه ﷺ في القوانين.

(٤) أي ترجيحاً للقاعدة.

(٥) القوانين المحكمة ٣: ١١٨.

قال ﷺ: «أمّا عموم «الميسور لا يسقط بالمعسور» ونحوه فبعد تسليم شموله لنحو المقام[١]، معارض بعموم ما دل على أنّه «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ولا ريب أنّ إجبار المالك على بيع مملوكه ضرر، وأصالة البراءة مع الشهرة العظيمة مع حكاية نفي الخلاف المتقدمة ترجّح الثاني»[٢].

٣ ـ السيد المجاهد ﷺ حيث حكم في نفس الفرض بالرجوع إلى المرجحات.

قال ﷺ: «إذا وقع التعارض بين العمومات الدالة على نفي الحرج وبين سائر العمومات الدالة على الوجوب أو الحرمة أو نحوهما وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ـ كما هو الغالب ـ فلا إشكال في لزوم ترجيح الأول؛ لأنّ الظاهر من سيرة الأصحاب في الفقه ذلك، ولأنّه لولا ذلك لفات فائدة هذه القاعدة... وبالجملة يمكن ترجيحها على معظم الأدلة الظنية»[٣].

وليس هذا كله إلّا لأنّهم ﷺ فرضوا وقوع التعارض بين القاعدة وأدلة التكليف، والحال أنّه بعد ملاحظة لسان أدلة نفي الحرج يظهر أنّها ليست إلّا بصدد تبيين المراد من أدلة التكاليف لا بصدد تكذيبها كي يصل دور التعارض.

والحاصل: أنّه لا إشكال في تقديم[٤] أدلة نفي الحرج على أدلة التكاليف ـ في

---

(١) يعلم مقام بحثه ﷺ في الرياض من بقية كلامه هنا.

(٢) رياض المسائل ١٤: ٢٥٧.

(٣) مفاتيح الأُصول: ٥٣٧.

(٤) فظهر أنّ المراد بالحكومة في قوله ﷺ: «لا خلاف في حكومة» هو مطلق التقديم، وإلّا ←

فيرجع إلى أصالة البراءة كما قيل[١]، أو إلى المرجّحات الخارجيّة المعاضدة لقاعدة نفي الحرج كما زعم[٢]؛ بل لأنّ أدلة نفي العسر بمدلولها اللفظيّ حاكمةٌ على العمومات المثبتة للتكاليف، فهي بالذات مقدّمةٌ عليها[٣]، وهذا هو السرّ في عدم ملاحظة الفقهاء المرجّح الخارجيّ[٤]، بل يقدّمونها من غير مرجّحٍ خارجيّ.

موارد الحرج ـ إلّا أنّه قد زعم بعضهم أنّ هذا التقديم هو مقتضى القاعدة في تعارض العامّين من وجه، والمصنف ينبّههم بعدم التعارض بينهما وأنّ وجه تقديم أدلة نفي الحرج هو الحكومة لا غير.

[١] إشارة إلى كلام صاحب الرياض قدس سره المتقدم.

[٢] إشارة إلى كلام صاحب القوانين أو السيد المجاهد قدس سرهما. فالعقل والسيرة المذكوران في كلامهما من المرجحات الخارجية(١).

[٣] يعني أنّ تقدّم أدلة نفي الحرج على العمومات إنّما هو لرجحانها عليها ذاتاً، لا لترجيحها على تلك العمومات بواسطة عمل الأصحاب ونحو ذلك من المرجحات.

[٤] إشارة إلى شاهد ما ادعاه من أنّ كون التقديم من باب الحكومة أمرٌ بديهي

← فالحكومة بالمعنى المصطلح قد خالف فيه مثل المحقق القمي والسيد المجاهد وصاحب الرياض قدّست أسرارهم. نعم، يمكن أن يدعى أنّه لا خلاف ـ حتى من هذه الأعلام ـ في الكبرى ـ أي كون الحكومة مقتضى القاعدة إذا كان أحد الدليلين مفسراً للآخر ـ لكنهم أخطؤا في التطبيق فحسبوا ما نحن فيه، من صغريات الحكومة.

(١) اعلم أنّ المرجح لأحد المتعارضين على الآخر قد يكون داخلياً وقد يكون خارجياً. فالداخلي ما يرتبط بنفس الدليل كرجحان سنده أو متنه، والخارجي ما هو خارج عنه كعمل الأصحاب أو أشدّية جانب الحرمة بالنسبة إلى جانب الوجوب. وهذا كله سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح (انظر فرائد الأُصول ٤: ٧٩ وما بعدها).

نعم، جعل بعض متأخّري المتأخّرين [١] .....

لا خلاف فيه ولا إشكال. والشاهد أنّ الأصحاب لم يلاحظوا في ترجيحها شيئاً من المرجحات، بل قدّموها بمجرد ملاحظة مضمونها، الذي ليس إلا تفسير الدليل المحكوم.

[١] استدراك عما ادعاه من شهادة عمل الأصحاب على كون التقديم على وجه الحكومة، لا علاج التعارض.

فإنّ السيد صاحب الرياض ﷺ لمّا شاهد عمل الأصحاب هذا وأنّهم يقدّمون أدلة نفي الحرج على أدلة الأحكام ولا يذكرون شيئاً من المرجحات، لم يتفطّن إلى ما قلنا إلى هنا، بل حسب أنّه كان عندهم مرجح خارجي ولم يصل إلينا[١].

وواضح أنّ هذا القول يفرض التعارض بينهما ثم يرجّح القاعدة على الأدلة، مع أنّك قد عرفت أنّ عمل الأصحاب مستند إلى ما هو مستقر في سيرة العقلاء من تقديم الحاكم على المحكوم ذاتاً، لا إلى ما زعمه من وجود دليل عثروا عليه ولم نعثر عليه.

وحينئذٍ فعمل الأصحاب ـ في تقديم القاعدة بلا لحاظ مرجح خارجي ـ يكون شاهداً على ما اختاره المصنف ﷺ، لا على ما زعمه صاحب الرياض ﷺ، كما لا يخفى.

أقول: المناسب هنا نقل كلام بعض تلامذة المصنف ﷺ فإنّه قال: «توضيح المقام أنّه لا إشكال في أنّ النسبة بين القاعدة المزبورة وأدلة التكاليف عموم من وجه؛ ووجهه ظاهر لا يحتاج إلى البيان، كما أنّه لا إشكال ولا خلاف بينهم في

---

(١) انظر رياض المسائل ١٤: ٢٥٧.

عمل الفقهاء بها في الموارد[١] من المرجّحات لتلك القاعدة ؛ زعماً منه أنّ عملهم لمرجّح توقيفيٍّ[٢] اطّلعوا عليه واختفى علينا . ولم يشعر أنّ وجه التقديم كونها حاكمةً على العمومات .

تقديم هذه القاعدة على أدلة التكاليف وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه . إنّما الإشكال في وجه التقديم؛ بمعنى أنّ حال هذه القاعدة بالنسبة إلى أدلة التكاليف [هل هو]كحال سائر الأُمور التي كانت النسبة بينها عموماً من وجه ـ فلابدّ من ملاحظة المرجّحات ويُعمل بذي المرجّح ، لكن في المقام يكون المرجّح دائماً على طبق القاعدة بحيث لو فرض خلوّها عن المرجّح لا معنى لتقديمها على أدلة التكاليف ـ، أم لا : بل القاعدة بالنسبة إلى أدلة التكاليف وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه تقدّم عليها لكن لا من جهة كونها ذا المرجّح دائماً ، بل من جهة كونها حاكمةً عليها ، يعني أنّها مقدّمة ولو فرض خلوّها عن المرجّح ؟ وجهان بل قولان : ظاهر صاحب الرياض ومن تبعه هو الأوّل ، ومقتضى التحقيق تبعاًللمصنف ﷺ هو الثاني ، وتوضيح الحال في هذا المقال مبني على بيان المعيار للحكومة ، فنقول إنّ ميزانها ـ حسب ما يستفاد من المتن بعد توضيحٍ منّا ـ هو أن يكون أحد الدليلين بلسانه اللفظي مفسراً للآخر ... »[١] .

[١] اللام هنا عوض عن المضاف إليه ، يعني : في موارد العسر والحرج .

[٢] الضمير في « منه » يعود إلى بعض متأخّري المتأخرين ، وفي « عملهم » يعود إلى الفقهاء ، ولفظة « التوقيف » معناها هنا التعبّد .

---

(١) قلائد الفرائد ١ : ٢٢٨ .

وممّا يوضح ما ذكرنا[١]، ويدعو إلى التأمّل[٢] في وجه التقديم المذكور في محلّه، ويوجب الإعراض عمّا زعمه غير واحدٍ، من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات، فيجب[٣] الرجوع إلى الأُصول أو المرجّحات[٤]: ما رواه[٥] عبد الأعلى مولى آل سام في مَن عَثَرَ، فانقطعَ ظُفُرُهُ، فَجَعَلَ عَليهِ مرارةً[٦]،

---

[١] إشارة إلى الشاهد الثاني على كون التقديم من باب الحكومة. وهو خبر عبدالأعلى في المسح على الجبيرة(١). وجه الشهادة أنّ الإمام عليه السلام أحال حكم الواقعة إلى آية نفي الحرج، ولو كان بينها وبين آية الوضوء تعارضٌ محتاجٌ إلى الترجيح لكان على الإمام إرشاد المؤمنين إلى طريق دفع التعارض ـ من تخصيص ونحوه ـ لا إحالتهم إلى مجرد ملاحظة الآيتين وادعاء أنّ حكم هذه الواقعة وأشباهها مما يعرف من كتاب الله عزّوجل بدواً.

[٢] هذه الجملة وكذا الجملة الآتية أعني قوله رحمه الله: «ويوجب الإعراض» عطف على قوله: «يوضح».

[٣] نتيجة لقوله رحمه الله: «وقوع التعارض ...».

[٤] إشارة إلى مذهب «قيل» و «زعم».

[٥] مبتدأ خبره قوله رحمه الله سابقاً: «مما يوضح ما ذكرنا ...».

[٦] قال الطريحي رحمه الله: «المرارة: التي تجمع المرّة الصفراء، معلّقة على الكبد كالكيس، فيها ماء أخضر، وهي لكل حيوان إلا البعير، فإنه لا مرارة له»(٢).

---

(١) الرواية في البحار ٢: ٢٧٧ الحديث ٣٢، ووسائل الشيعة ١: ٣٢٧ و ٤٦٤، الحديث ٥.

(٢) مجمع البحرين: مادة م ر ر.

فكيفَ يَصنَعُ بالوضوء ؟[١] فقال عليه السلام : « يُعرَفُ هذا وأشباهُهُ مِن كِتابِ الله : ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدينِ مِن حَرَجٍ﴾ ؛ إمسَح عَلَيهِ[٢] » .

فإنّ في إحالة الإمام عليه السلام[٣] لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج ، وبيان أنّه ينبغي أن يعلم منه[٤] أنّ الحكم في هذه الواقعة المسحُ فوق المرارة ، مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة[٥] ، .....

---

[١] تمام الرواية هكذا : عن عبدالأعلى مولى آل سام قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة ، فكيف أصنع بالوضوء ؟ قال : « يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّوجل ، قال الله تعالى : ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(١) ، امسح عليه »(٢) .

[٢] أي : اِمسح على الدواء الموضوع على الظفر .

[٣] شروع في بيان كيفية دلالة الرواية على عدم التعارض بين أدلة نفي الحرج وبين أدلة الأحكام ، وأنّ أدلة نفي الحرج حاكمة على غيرها .

[٤] الضمير المجرور يعود إلى نفي الحرج في الآية .

[٥] « العموم » الأوّل يراد منه أدلة نفي الحرج الدالة على سقوط الحكم الحرجي صوماً كان كما في الآية المتقدمة(٣) أو احتياطاً كما في أطراف العلم الإجمالي ، والعموم الثاني يراد منه دليل وجوب المسح كقوله تعالى : ﴿وَامْسَحُوا

---

(١) الحج : ٧٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٣٢٧ ؛ الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ، الحديث ٥ .

(٣) أي : قوله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة : ١٨٥) ، وقد تقدّم في الصفحة ٢٤٧ .

دلالةً واضحة[١] على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير ملاحظة تعارضٍ وترجيحٍ في البين، فافهم[٢].

بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾(١)، فإنّه بظاهره دلّ على اعتبار المسح على نفس البشرة، ولو مع استلزامه الحرج بالغاً ما بلغ.

[١] هذا اسم لقوله: «فإنّ».

[٢] إشارة إلى إشكال أشار إليه ﷺ سابقاً(٢)، وملخصه: أنّ الإمام عليه السلام كيف استفاد من الآية الحكم بوجوب المسح على المرارة؛ مع أنّها لا تدل إلّا على عدم وجوب مسح البشرة؛ فمع دوران الأمر بين وجوب مسح المرارة وبين سقوط المسح رأساً فما الذي يعيّن الأول؟

وهذا الإشكال لا يخلو من وجه؛ إلّا أنّه قد يقال: «الظاهر أنّه أحال معرفة سقوط المسح على البشرة على ظاهر الكتاب، وأمّا استفادة كفاية المسح على المرارة من ظاهر الكتاب ـ كما هو ظاهر الرواية ـ فلعلّها بواسطة ما هو المفروض في الأذهان من أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور...»(٣).

حاصل هذا الجواب: أنّ دور قاعدة نفي الحرج محفوظ(٤) هنا أيضاً؛ إذ تنفي وجوب المسح على البشرة، وأمّا إثبات وجوب المسح على المرارة فلا يستفاد

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ١٤٧.

(٣) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني ﷺ): ١٠٠؛ وانظر أيضاً كفاية الأُصول: ٣٧٠؛ وبحر الفوائد ٣: ١٠٤.

(٤) فإنّ شأن هذه القاعدة هو النفي فقط دون الإثبات.

منها حتى يتوجه الإشكال، بل يستفاد من قاعدة الميسور[١].

فتحصّل من جميع ما ذكرنا إلى هنا: أنّ مَن أورد الإشكال على الاستدلال بلزوم الحرج إن أراد أنّ أدلة نفي الحرج لا تنهض حاكمة على أدلة التكاليف، فيدفع قولَه أنّ ذلك إنكار لقاعدة نفي الحرج رأساً؛ إذ ليس مضمونها إلّا النظر التفسيري إلى أدلة الأحكام بتضييق دائرتها وتخصيص أحكامها بغير موارد الحرج. ثم عطف ﷺ عنان الكلام إلى إثبات أنّ تقديم أدلة نفي الحرج على أدلة الأحكام إنّما هو من باب الحكومة لا من باب التخصيص الذي هو فرع وقوع التعارض ورغم أنّ هذا واضح جداً بعد التأمل في حقيقة الحكومة والتخصيص، أتى ﷺ بشاهدين:

الأول: عمل الأصحاب؛ فإنّهم يقدّمون القاعدة على أدلة الأحكام من غير لحاظ تعارض وتمسك بالمرجحات المعمولة، وليس ذلك إلّا لأنّ الحاكم مقدم على المحكوم ذاتاً[٢].

---

(١) قاعدة الميسور هي ما يعبّر عنها بأنّ «ما لا يدرك كله لا يترك كله»، وقد استوفي البحث عنها في: عوائد الأيام: ٢٦١ (عائدة ٢٧)؛ والعناوين ١: ٤٦٤؛ والقواعد الفقهية (للبجنوردي ﷺ) ٤: ١٢١؛ وكذا ذكرت في: كفاية الأُصول: ٣٧٠؛ وفوائد الأُصول ٤: ٢٥٤؛ ومصباح الأُصول ٢: ٤٧٧.

ثم لا يخفى أنّ ما نقل عن المحقق الهمداني ﷺ أحد الأجوبة عن هذا الإشكال، وهناك أجوبة أُخرى: منها جواب المصنف ﷺ نفسِه في فرائد الأُصول ١: ١٤٧.

(٢) خلافاً لصاحب الرياض ﷺ، حيث زعم أن عملهم هذا يكشف عن أنّه كان عندهم من المرجحات ما لم يصل إلينا.

وإن كان مرجع ما ذكره [١] إلى : أنّ التزام العسر إذا دلّ عليه [٢] .....

الثاني : رواية عبدالأعلى المشتملة على إحالة المكلف إلى ما يفتهم من آية الحرج بلا تعرض لفرض المعارضة وكيفية علاجها .

ومن هنا يخوض ﷺ في الكلام على المحمل الثاني للإشكال ، فانتظر .

المحمل الثاني للإشكال :

ادعاء تخصيص القاعدة بغير موارد اقتضاء الدليل والجواب عنه

[١] إشارة إلى الوجه الثاني من مَحملَي الإيراد النقضي ، وقد عرفت أنّ ملخصه : أنّ هذه القاعدة مسلّمة ، ولكنها تخصّص بما دل على وجوب تحمّل الحرج ، وما نحن فيه من هذا الباب(١) .

[٢] أي على العسر لا على أصل التكليف ، فدليل الصوم لا يدل على وجوب الصوم الحرجي بالخصوص ، بينما أنّ دليل الجهاد يدل على وجوبه بما فيه من العسر والحرج ، وكذا دليل وجوب تعريض النفس للقصاص ، وكذا جميع ما دل على وجوب الاحتياط مع العلم الإجمالي بثبوت التكاليف عند المستشكل(٢) .

---

(١) فظهر أنّ الفرق بين المحمل الأول والثاني : أنّ الأول إنكار للقاعدة رأساً ، بينما أنّ الثاني يعترف بثبوتها في الجملة ، لكن في مورد تعارضها مع دليل وجوب الاحتياط يقدّم الاحتياط ؛ لكونه حكماً قطعياً لا سبيل إلى تخصيصه .

(٢) والفرق بينهما ما سبق من أنّ دليل الصوم ونحوه لا بشرط الحرج ، ودليل الجهاد ونحوه بشرط الحرج ، انظر الصفحة ٢٥٠ .

الدليل لا بأس به، كما فيما ذكر من المثال والفرض [١]، ففيه ما عرفت [٢]، . . . .

---

[١] المثال إشارة إلى النقض في المثال الأوّل والثاني، والفرض إشارة إلى النقض الثالث(١) يعني كما أنّ فتوى الفقيه وجب العمل بها في الموارد الثلاثة المذكورة ولو مع استلزام الحرج، كذلك الاحتياط يحكم به العقل المستقل في أطراف العلم الإجمالي، بل هنا أولى جداً بعد قطعية دليله بالنسبة إلى الفتوى الظنية، فلا محيص عن تحمّل العسر.

فكأنّ المستشكل يقول: إنّ قاعدة نفي الحرج بعد كونها ظنية كما عرفت سابقاً لا تقدر على المقاومة في قبال القاعدة القطعية ـ أي: حكم العقل بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي ـ، ومن الواضح أنّه لابدّ حينئذٍ من الالتزام بتقدّم الاحتياط عليها وتخصيصها به.

أقول: كأنّه غفل عن قدرة مقاومة الحاكم، وأنّ شأنه التقديم على المحكوم حتى مع كونه ظنياً وكون المحكوم قطعياً، كما مر(٢).

[٢] شروع في الجواب عن المحمل الثاني للإشكال، وملخصه:

أولاً أنّا سلمنا في مطلع البحث أنّ قاعدة الحرج قاعدة ظنية(٣) والقاعدة الظنية تقبل التخصيص، ولكن نقول هنا إنّ ذلك مشروط بشرطين:

١ ـ أن يكون النسبة بينها وبين المخصص: العموم والخصوص مطلقاً لا من وجه.

---

(١) تقدّم ذكر هذه الأمثلة في صفحة ٢٣٩ ـ ٢٤٠، والفرق بين «المثال» و «الفرض» اصطلاحاً أنّ المثال قد وقع في الخارج بخلاف الفرض.

(٢) انظر الصفحة ٢٤٥.

(٣) انظر الصفحة ٢٤٩.

من : أنّه لا يخصِّص تلك العمومات [١] إلّا ما يكون أخصّ منها [٢] معاضداً بما يوجب قوّته [٣] على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنّة ، . . . . .

---

٢ ـ أن يعاضِد المخصّصَ ما يوجب قوّته على عمومات نفي الحرج .

وقاعدة الاحتياط التي اقترحتموها لتخصيص قاعدة نفي الحرج فاقدة للشرطين جميعاً :

أما الأول فلكون النسبة بين قاعدة نفي الحرج وبين قاعدة الاحتياط عموماً من وجه(١) ؛

أما الثاني فلأنّ قاعدة الاحتياط قد رفع عنها اليد لمكان العسر والحرج في موارد كثيرة ، فكيف تبقى لها قوّةٌ لتخصيص قاعدة نفي الحرج .

وثانياً أنّ قاعدة نفي الحرج واردة على دليل الاحتياط ورودَ الدليل على الأصل ، بالتقريب الآتي قريباً ، فانتظر .

[١] المراد من العمومات هنا وما بعده هو أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات .

[٢] إشارة إلى الشرط الأوّل في المخصِّص .

[٣] إشارة إلى الشرط الثاني في المخصِّص .

واعلم أنّ اشتراط هذا الشرط مبني على ما ذهب إليه ﷺ في وجه تقديم الخاص على العام وهو الأظهرية ، قال ﷺ في مبحث التراجيح : « ثم الخاص إن

---

(١) فتجتمعان في الاحتياط الحرجي كالاحتياط في ما نحن فيه ، ويفترقان في الاحتياط غير الحرجي كالإتيان بالسورة مع الشك في جزئيتها مثلاً ، وفي الحرج الغير الاحتياطي كالصوم الحرجي مثلاً فإنّ أصل الصوم قد أوجبه الكتاب الكريم لا قاعدة الاحتياط .

والمفروض أنّه ليس في المقام إلّا قاعدة الاحتياط [١] التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة [٢]: .....

كان قطعياً تعيّن طرح عموم العام، وإن كان ظنياً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم... فلابدّ من الترجيح، بخلاف الحاكم فإنّه يكتفى به في صَرف المحكوم عن ظاهره... فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه... وأمّا الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص»[١]، والتفصيل في محله[٢].

[١] لفظة «المقام» إشارة إلى تخصيص أدلة نفي الحرج في مقام البحث عن مرجعية الاحتياط عند الانسداد، والمقصود أنّ المزاحم المنحصر في هذا الباب هو حكم العقل بالاحتياط، مع أنّك قد عرفت عدم صلاحيته للمزاحمة بعد لزوم رفع اليد عنه بواسطة أدلة نفي الحرج، الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والعقل.

[٢] يعني: بعد الرجوع إلى كلمات الفقهاء في موارد كثيرة في الفقه ـ كالصوم والوضوء والحج وغيرها من الأحكام الحرجية ـ يُعلَم بالقطع رافعية دليل العسر والحرج لموضوع قاعدة الاحتياط وهو عدم المؤمّن من العقاب، لا العكس كما زعمه الناقض.

وقد قال المصنف ﷺ في البحث عن قاعدة لا ضرر: «إنّ الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها... ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها

---

(١) فرائد الأُصول ٤: ١٤.

(٢) راجع فوائد الأُصول ٤: ٧١٥ وما بعدها.

مثل الشبهة الغير المحصورة[١]، وما لو علم أنّ عليه فوائت ولا يحصي عددها[٢]، وغير ذلك[٣].

بل أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل[٤]، .....

في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصّص قوي في غاية الاعتبار»[١].

[١] اعلم أنّ عدم وجوب الاحتياط فيها سيوضحه المصنف ﷺ مفصّلاً بأدلة ستة[٢]، ثانيها: لزوم المشقة في الاجتناب.

[٢] هذا أيضاً كالشبهة الغير المحصورة يرفع فيه اليد عن قاعدة الاحتياط الحاكمة بوجوب إتيان الأكثر؛ لاستلزامه العسر والحرج[٣]، فيكتفي بإتيان أقل ما يقطع بفوته.

[٣] كما إذا علم إجمالاً بثبوت الدين على ذمّته لأحد أهالي بلدة قم مثلاً، فإنّ الواجب فيه أوّلاً بحكم العقل وإن كان إعطاؤه لكل واحد منهم، لكن لاستلزامه الحرج والضرر يُرفع اليد عنه، فيُعطي بمقدار الممكن منه.

[٤] هذا علّله بعض المحشّين بقوله: «لأنّ مناط حكم العقل بوجوب

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٤٦٤.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٢٥٧، وذكر ضابط الفرق بين المحصور وغيرالمحصور في نفس المصدر: ٢٦٨.

(٣) قال الإمام الحكيم ﷺ في ذيل هذه المسألة: «لقاعدة الشك بعد خروج الوقت ... وهذا هو العمدة، لا أصالة البراءة؛ لما عرفت من إمكان صحة جريان الاستصحاب لإثبات وجوب القضاء»، انظر مستمسك العروة الوثقى ٧: ٨٣. وعبارته ﷺ مؤيدة لعبارتنا.

فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهاديّة [١].

الاحتياط هو احتمال العقاب، ومع إذن الشارع يرتفع هذا المناط، وقد عرفت أنّ قاعدة نفي الحرج ثابتة شرعاً بالأدلة الثلاثة، بل وجوب الاحتياط في المقام لمّا كان موجباً للحرج الأكيد واختلال نظام أمر المكلّف كان العقل المستقل حاكماً برفعه أيضاً»(١).

ثم لا يخفى أنّه بناءً على فرض كون كل من أدلة العسر والاحتياط دليلاً، يصح التعبير بتقديم الأوّل على الثاني، وأمّا بناءً على فرض الأوّل دليلاً، والثاني أصلاً، ففي التعبير بالتقديم مسامحة واضحة، بعد عدم كون الأصل والدليل في عرض واحد، فلا تغفل.

[١] «العمومات الاجتهادية»: كالصوم والوضوء والحج في الأمثلة المذكورة سابقاً، وبعد تسليم تقدّم قاعدة نفي الحرج عليها كما سلّمه الناقض أخيراً، فلابدّ له من تسليم تقدّمها على قاعدة الاحتياط، والوجه فيه ارتفاع موضوع القاعدة ومناطها ـ المعبّر عنه اصطلاحاً بالورود ـ؛ بخلاف تقديمها على العمومات الاجتهادية، فإنّه من باب الحكومة، ومن المعلوم أنّ تقديم الوارد على المورود أوضح من تقديم الحاكم على المحكوم، ولذا قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «وجهه أنّ تقديم عمومات نفي الحرج على أدلة الاحتياط من باب الورود، لأنّ انتفاء احتمال العقاب بعد قيام الدليل على جواز الفعل ثابت حقيقةً بخلاف تقديمها على الأدلة الاجتهادية، فإنّه من باب

---

(١) تسديد القواعد: ٢٨٠.

وأمّا ما ذكره: من فرض أداء ظنّ المجتهد[١] إلى وجوب أُمورٍ يلزم من فعلها الحرجُ، فيرد عليه:

الحكومة والتنزيل، كما عرفت آنفاً»[١]. وهذا ذكره المحقق الخراساني ﷺ أيضاً في الحاشية[٢].

الجواب عن النقوض الثلاثة

[١] شروع ـ بعد اللتيا والتي ـ في الجواب عن النقوض الواردة في كلام المستشكل، وهي كما عرفت مثالان وفرضٌ:

١ ـ فتوى الشيخ والسيد ﷺ بوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة، حتى لمن عليه فوائت كثيرة

٢ ـ فتوى المفيد ﷺ بوجوب الغسل على مريض أجنب متعمداً[٣]

٣ ـ فرض ما لو أدّى ظن المجتهد إلى وجوب أُمور كثيرة يحصل العسر بمراعاة مجموعها.

والجواب عنها واضح، وهو عدم التسليم لإمكان ذلك كله أو وقوعه، وهو الموافق لما في المتن المتداول، ولكن في بعض النسخ تفريقاً بين الجواب عن المثالين وعن الفرض بزيادة: «وأمّا ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب في الفوائت أو الغُسل في

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٣٠.

(٢) انظر درر الفوائد: ١٣٦.

(٣) مرّ تخريجهما في الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠.

المثالين[١]، فظهر جوابه ممّا ذكرنا من أنّ قاعدة نفي العسر في غير مورد الاختلال[٢] قابلة للتخصيص، وأمّا ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أُمور ...»[٣].

وقد ادّعى بعض تلامذة المصنف ﷺ أنّ هذه الزيادة مما أمر به المصنف ﷺ في الدورة الأخيرة من درسه[٤].

ولكنّك خبير بأنّه إذا ثبت أنّ قاعدة نفي الحرج واردة على كل دليل مقتضٍ للتكليف الحرجي فلا يبقى فرق بين المثالين وبين الفرض، فلا يحسن الالتزام بالقاعدة في الفرض دون المثالين.

اللهم إلّا أن يقال بأنّ الجواب عن المثالين تارة يصدر عن صاحب الفتوى ـ كالشيخ والسيد والمفيد ﷺ ـ وأُخرى عمن يفتي في المسألة بغير هذه الفتوى.

فإن تصدّى للجواب صاحبُ الفتوى فحيث إنّه معتقد بمضمونها وأنّها هي وظيفة المكلف عند الشارع فلا يمكنه رفع اليد عن فتواه، بل يقول إنّ وزان الحكم فيها وزان الحكم في الجهاد والقصاص ونحوهما من الأحكام التي سمّيناها «بشرط الحرج»[٥] التي سبق أنّ قاعدة نفي الحرج غير ناظرة إليها ولا حاكمة عليها.

نعم، لو تصدّى للجواب غير صاحب الفتوى فله أن لا يلتزم بمضمونها ويقول

---

(١) يعني الترتيب في المثال الأوّل، والغسل في المثال الثاني.

(٢) يعني في مورد العسر والحرج الشخصي.

(٣) فرائد الأُصول (طبع النشر الإسلامي) ١: ٢٤١.

(٤) قلائد الفرائد ١: ٢٣٠.

(٥) انظر الصفحة ٢٥٠.

إنّ الشارع لا يرضى بالحرج في قضاء الصلوات في الغسل وهكذا.

فلنرجع إلى الجواب الوحيد الموجود في جميع النسخ[١]، وملخصه: القول بعدم الإمكان أولاً، نظراً إلى امتناع اجتماع العلم بخلوّ الواقع عن الحكم الحرجي[٢] والظن بصدور هذه الأحكام مع استلزامها للحرج؛ وثانياً بعدم وقوعه على فرض الإمكان، نظراً إلى انحصار مدارك الأحكام في هذه الأخبار والشهرات والإجماعات، وكثيرٌ منها يحتوي على أحكام مخالفة للاحتياط؛ وثالثاً بأنّه على فرض تسليم الإمكان والوقوع لا يصلح لنقض ما ادّعيناه من بطلان الاحتياط التام استناداً إلى هذه القاعدة، وذلك أنّ الفرض المذكور مثال للعسر غير البالغ حد الاختلال بالنظام، وهو قابل لتخصيص القاعدة، وهذا بخلاف الاحتياط التام الذي يعدّ اختلالاً للنظام[٣]. وانتظر تفصيل البحث.

---

(١) وهذا الجواب وإن كان ناظراً إلى الفرض فقط إلّا أنّه يعلم منه الجواب عن المثالين أيضاً. بتقريب: أنّ وجوب الترتيب بين الفائتة والحاضرة مثلاً مما لا يمكن الظن به بعد العلم بخلوّ الواقع عن الحكم الحرجي. سلّمنا إمكانه، لكنه لا يقع، بعد كون مدركه منحصراً في تلك الروايات المذكورة في الوسائل ٢: ٩٨٦، المخدوشة بادّعاء التعارض أو الضعف أو قصور الدلالة (راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى ١٠: ١٢٥). سلّمنا وقوعه، لكن ليس نقضاً على مقالتنا، حيث إنّ هذا من أمثلة العسر، ونحن إنّما تمسكنا بالقاعدة في مورد اختلال النظام، كما سيأتي توضيحه من المصنف رحمه الله في «ثالثاً».

(٢) في الأحكام اللا بشرط عن الحرج.

(٣) مضافاً إلى ما في الاستناد بالقاعدة الظنية من الدور، لأنّ المفروض عدم حجيته قبل تمامية جميع مقدمات دليل الانسداد، فعليه لا ريب أنّ نفي الاحتياط هنا مستند إلى القاعدة العقلية.

أوّلاً : منع إمكانه[١]؛ لأنّا علمنا بأدلّة نفي الحرج أنّ الواجبات الشرعيّة في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلّف ، ومع هذا العلم الإجمالي يمتنع الظن التفصيليّ بوجوب أُمورٍ في الشريعة يوجب ارتكابها العسر[٢]، على ما مرّ نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى البراءة .

---

[١] شروع في تقريب الرد على النقض الأخير(١)، وملخصه: منع إمكان اجتماع العلم بخلوّ الواقع عن أحكام مستلزمة للحرج ـ ولو كان الحرج من ناحية مراعاة جميعها ـ مع الظن بصدور أحكامٍ كذلك في الخارج، كما مر نظيره في إبطال البراءة(٢).

[٢] اعلم أنّه قد اعترض على هذا الجواب بعض المحشين: بأنّ القطع بخلو الواقع عن الحكم الحرجي ممنوع، كيف وكُلّنا نسلّم وجوب الجهاد ووجوب تعريض النفس للقصاص وغيرهما من الأحكام الحرجية ؟(٣) فأجاب عنه بعض آخر قائلاً: «مراد المصنف ﷺ كما هو ظاهر العبارة العلم الإجمالي بعدم ثبوت أحكام في الشريعة موجبةٍ مراعاةُ جميعها للعسر، وبعبارة أُخرى: العلم الإجمالي بعدم ثبوت أحكام كثيرة إلزامية بالغة في الكثرة إلى حد يوجب العسر وهذه دعوى صادقة حتى مع قطع النظر عن الأدلة الشرعية لنفي الحرج، وذلك لأنّ ثبوت أحكام كذلك ينافي اللطف»(٤).

---

(١) أي النقض بالمثالين والغرض، تقدّم ذكره في الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠.

(٢) انظر الصفحة ١٧٩.

(٣) انظر بحر الفوائد ٣: ١٠٦.

(٤) تسديد القواعد: ٢٨٠.

وثانياً: سلّمنا إمكان ذلك[١] ـ إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعيّة

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ المراد هو القطع بخلو الواقع عن الإلزام بتحمّل الحرج في الأحكام اللابشرط عن الحرج(١)، ووجوب الجهاد ونحوه ممّا ثبت بشرط الحرج، فلا يضرّ بذلك القطع.

[١] شروع في تقريب الرد الثاني على النقض الأخير، وملخصه: أنّ أداء ظن المجتهد إلى الحكم الإلزامي في موارد كثيرة على فرض إمكانه غير واقع.

وفرض إمكان اجتماع الإذعان بالطرفين(٢) يحصل في ثلاث صور:

١ ـ اجتماع الظن النوعي التفصيلي بالأحكام الإلزامية الكثيرة مع العلم الشخصي الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع(٣).

٢ ـ اجتماع الظن الشخصي التفصيلي بالأحكام مع الظن النوعي الإجمالي بانتفاء العسر في الواقع.

٣ ـ اجتماع عدة ظنون شخصية تفصيلية مع العلم الشخصي الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع.

كما أنّ القول بعدم الإمكان أيضاً ناظر إلى نفس الصورة الثالثة بالتقريب الآتي.

أقول: إمكان تسليم الجمع بالوجوه الثلاثة لا ربط لها أصلاً بالجواب عن النقض، بل الجواب حقيقةً هو إنكار وقوعه خارجاً، فلا تغفل.

---

(١) كما مرّ في الصفحة ٢٥٠ و٢٦٨.

(٢) الطرفان هما: سلب التكليف الحرجي كلياً وإثباته جزئياً.

(٣) راجع عن الفرق بين الظن النوعي والظن الشخصي: أُصول الفقه (للشيخ محمدرضا المظفر رحمه الله) ٣: ١٦.

كلّها أو بعضها ظنوناً نوعيّة لا تنافي العلم الإجمالي بمخالفة البعض للواقع [١]، أو بناءً على أنّ المستفاد من أدلة نفي العسر [٢] ليس هو القطع ولا الظن الشخصيّ بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعيّ الحاصل من العمومات بذلك [٣]، .....

---

[١] شروع في تقريب الوجه الأوّل للجمع، وملخصه: عدم تنافي العلم الإجمالي الشخصي مع الظن النوعي على خلافه.

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «توضيحه أنّ المجتهد إذا أدّى ظنّه إلى وجوب أُمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها فهو يعلم إجمالاً بمخالفة بعض هذه الفتاوى للواقع ـ أعني به ما يحصل به الحرج ـ وهذا لا ينافي الظنون النوعية الحاصلة بالنسبة إلى تمامها»(١).

[٢] شروع في تقريب الوجه الثاني للجمع، وملخصه: عدم التنافي بين الظن النوعي بانتفاء العُسر في الأحكام الشرعية والمسائل الفرعية وبين أداء الظن الشخصي للمجتهد إلى الأحكام العسرية.

توضيح ذلك: هو أنّ نفي عمومات العسر لا تنظر إلى الشخص أصلاً ـ يعني لا القطع الشخصي ولا الظن الشخصي ـ، بل غاية ما يستفاد منها هو خصوص الظن النوعي، بمعنى أنّ تلك العمومات من شأنها أنّها تفيد الظن بانتفاء العسر في المسائل الفرعية، وهذا لا ينافي أداء الظن التفصيلي الشخصي للمجتهد على خلافه، فلا تغفل.

[٣] المراد من «العمومات» أدلة نفي العسر والحرج، ولفظة «ذلك» إشارة إلى انتفاء العسر.

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٣٢.

فلا ينافي الظن الشخصيّ التفصيليّ في المسائل الفرعيّة على الخلاف[١]، وإمّا بناءً على ما ربما يدّعى[٢]: من عدم التنافي بين الظنون التفصيليّة الشخصيّة والعلم الإجمالي بخلافها[٣]، .....

---

[١] أي على خلاف عمومات نفي العسر أو على خلاف الظن النوعي.

[٢] شروع في تقريب الوجه الثالث للجمع، ولتوضيحه نقول: إنّ القول بعدم إمكان أداء ظن المجتهد إلى الأحكام المستلزمة للحرج كان مبنيّاً على امتناع حصول الظن بها بعد العلم الإجمالي بانتفاء العسر في الواقع، ولذا كان ﷺ إلى هنا(١) بصدد تغييرٍ في كيفية تصوير اجتماعهما حتى يصح القول بالإمكان. وهنا(٢) يدّعي ﷺ أنّ لقائل أن يقول: إنّ الكبرى ممنوعة رأساً، فإنّه ليس يمتنع للمجتهد حصول الظن(٣) بأشياء حتى بعد العلم الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع.

كما أنّه يظن مثلاً بطهارة كل فراء يماني ـ على حدة ـ(٤) مع علمه إجمالاً بعدم تذكية بعضه منها.

[٣] لكن لا يخفى أنّ عدم التنافي في المقام يختص بصورة تدريجيّة حصول تلك الظنون التفصيلية، وإلّا فالمنافاة في فرض الدفعية أوضح من أن يخفى، كما

---

(١) أي في الوجهين الأولين من وجوه إمكان الاجتماع.

(٢) أي في الوجه الثالث.

(٣) أي الظن التفصيلي الشخصي.

(٤) منشأ هذا الظن هو عرضه في «سوق المسلمين»، راجع: وسائل الشيعة ٢: ١٠٧٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، وانظر أيضاً الصفحة ٢٢٣.

كما في الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف[١] ـ لكن نمنع وقوع ذلك ؛ لأنّ الظنون الحاصلة للمجتهد ـ بناءً على مذهب الإماميّة من عدم اعتبار الظن القياسيّ وأشباهه ـ ظنونٌ حاصلةٌ من أماراتٍ مضبوطةٍ محصورة ، كأقسام الخبر[٢] والشهرة والاستقراء والإجماع المنقول والأولويّة الاعتباريّة[٣] ونظائرها[٤] ، .....

صرّح به المحقق الخراساني ﷺ في الحاشية[١] ، ولذا عبر المصنف ﷺ بـ « ما ربما يُدّعى » المشعر بالضعف .

[١] فكما أنّه يَظن من طريق الغلبة بطهارة كل فراء يماني على حدة ، مع علمه إجمالاً بنجاسة الفرد النادر منها ، فكذلك في ما نحن فيه يمكن للمجتهد أداء ظنّه التفصيلي الشخصي بأحكامٍ مستلزمة للحرج ـ من مراعاة جميعها ـ مع علمه إجمالاً بكون بعضها مخالفاً للواقع ـ أي مخالفاً لما ثبت من أنّ الواقع خالٍ من الحرج ـ .

[٢] إشارة إلى الخبر الصحيح والحسن والموثّق .

[٣] هذا عبّر عنه المصنف ﷺ في غير موضع[٢] بـ « الأولوية الظنية » ، ومعناها « تنقيح المناط الظني »[٣] . ولا يمكن إرادة « تنقيح المناط القطعي » المعبّر عنه بـ « الأولوية القطعية » بعد كونه ﷺ في مقام سرد « الظنون » الحاصلة للمجتهد .

[٤] كالسيرة العملية مثلاً .

---

(١) انظر درر الفوائد : ١٣٦ .

(٢) انظر فرائد الأُصول ١ : ٢٣٢ و ٤٤٤ و ٦٠٨ .

(٣) يأتي توضيحه في الصفحة ٤٥٢ .

ومن المعلوم للمتتبّع فيها أنّ مؤدّياتها[١] لا تفضي إلى الحرج؛ لكثرة ما يخالف الاحتياط[٢] فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها[٣] سبراً إجماليّاً.

وثالثاً: سلّمنا إمكانه ووقوعه[٤]، .....

---

[١] الضمير المؤنّث في كلا الموضعين يعود إلى «الأمارات»، وهكذا الضمير الآتي في قوله: «فيها».

[٢] إشارة إلى الأحكام الثابتة بالشهرة والإجماعِ قولاً والسيرةِ عملاً المخالِفة لمقتضى الاحتياط كعدم وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال وعدم حرمة التتن وغيرها من الأحكام العدمية.

[٣] قال الطريحي رحمه الله: «سبرتُ القومَ: تأمّلتُهم واحداً بعد واحد»[(١)].

[٤] شروع في تقريب الرد الثالث على النقض، وملخصه: منع كون ما أورده الناقض نقضاً حقيقةً، بتقريب أنّ الناقض إنّما أراد من إيراد هذه الأمثلة: النقضَ على عموم قاعدة نفي الحرج وبيان أنّ تلك القاعدة قد تخصَّص.

ونحن نلتزم به، لكن نقول: إنّ الاحتياط الذي نحن فيه لم يخرج عمّا تحت القاعدة.

لأنّا قلنا: إنّ قاعدة نفي الحرج ظنية في موارد العسر، وعقلية في موارد اختلال النظام، والأُولى قابل للتخصيص، بخلاف الثاني. وجميع ما أورده الناقض يعدّ من أمثلة العسر، لا من أمثلة الاختلال، والحال أنّ مستندنا في إبطال الاحتياط إنّما

---

(١) مجمع البحرين: مادة «س ب ر».

هو القاعدة العقلية الغير القابلة للتخصيص، وذلك أنّ هذا الاحتياط التام ممّا يوجب الاختلال قطعاً.

وحينئذٍ فنقول ـ على طبق القاعدة ـ: إذا ثبت أنّ الطريق المنحصر للمجتهد هو الظن المطلق فلا محالة نأخذ به: أمّا في ما أدّى إلى حكم غير حرجي فواضح، وأمّا في ما أدّى إلى ما يوجب العسر فقط فنتحمّله أيضاً، بتحمّل حرجه وإخراجه من تحت القاعدة، وأمّا في ما لو أدّى إلى ما يوجب الاختلال فلا نرفع اليد عن القاعدة بل نرفض الظن، لكن هذا مجرد فرض لا واقع له بعد انحصار الأمارات في ما ذكر ﷺ.

أقول: لا يذهب عليك أنّ الجواب الثالث عن النقض الأخير بعينه هو الجواب عن النقض في المسألتين الأُوليين، وبعبارةٍ أُخرى: ما أجاب به المصنف ﷺ هنا عن النقض الثالث بعد اللتيا والتي هو بعينه ما أجاب به عن النقض الأوّل والثاني[1]، وعليه فكأنّه ﷺ قال: هذه المسائل الثلاث، لأجل أخصّيتها تصير مخصِّصةً لعمومات العسر والحرج، كمسألة الجهاد والقصاص مثلاً بالنسبة إليها، فلا تغفل[2].

---

(١) في ما ذكرنا من الزيادة التي أمر ﷺ بها، انظر الصفحة ٢٦٧ و٢٦٨.

(٢) ملخص الوجوه الثلاثة: أما الأول فملخصه عدم التنافي بين العلم الإجمالي الشخصي للمجتهد بمخالفة بعض فتاواه للواقع وبين الظن النوعي بمطابقة جميع فتاواه للواقع. وأما الوجه الثاني فملخصه عدم التنافي بين الظن الشخصي الاجتهادي بحكم حرجي في مسألة ←

لكنّ العمل بتلك الظنون لا يؤدّي إلى اختلال النظام حتّى لا يمكن إخراجها عن عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصّصها[١] بها؛ لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال[٢].

وليس في هذا كرٌّ على ما فرّ[٣] منه؛ .....

---

[١] أي نخصّص العمومات بواسطة تلك الظنون ـ أي الظنون الاجتهادية ـ.

[٢] إشارة إلى قوله ﷺ سابقاً: «نعم، هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية تقبل الخروج عنه بالأدلة الخاصة ...»، وقد مرّ توضيحه في الشرح(١).

إشكال وجواب

[٣] إلى هنا تمّ الجواب عن الإيراد الأول على التمسك بقاعدة الحرج في إبطال مرجعية الاحتياط في حال الانسداد.

وهنا يلوح إشكال: وهو أنّ الالتزام بالعسر في مؤدّيات الظنون كرٌّ على ما فرّ منه، لأنّكم إنّما رفضتم الاحتياط والتجأتم إلى الظن المطلق فراراً عن الوقوع في العسر والحرج، بينما أنّ في الظنون أيضاً ما يستلزمهما.

والجواب معلوم ممّا ذكرنا آنفاً من أنّ الحرج في الأخذ بالاحتياط بالغ حد الاختلال بالنظام بلا كلام، بخلاف الحرج في الأخذ بالظن المطلق.

← خاصة وبين حصول الظن النوعي بانتفاء الحكم الحرجي في الواقع. أما الوجه الثالث فملخصه عدم التنافي بين العلم الإجمالي الشخصي بانتفاء الحكم الحرجي واقعاً وبين الظن الشخصي التفصيلي بخلافه.

(١) انظر الصفحة ٢٤٨.

حيث[١] إنّا عملنا بالظنّ فراراً عن لزوم العسر، فإذا أدّى إليه فلا وجه للعمل به[٢]؛ لأنّ العسر[٣] اللازم على تقدير طرح العمل بالظنّ[٤] كان بالغاً حدّ اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة، وأمّا الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بدّ من العمل عليها، سواء[٥] عملنا بالظنّ أو عملنا بالاحتياط، وحينئذٍ[٦]: فليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهاديّة في فرض المعترض[٧] من جهة العمل بالظنّ، بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط، فلو عمل بالاحتياط[٨] وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط.

---

[١] بيان للإشكال.

[٢] أي: إذا أدّى ظنه إلى العسر فلا وجه للعمل بالظن.

[٣] بيان للجواب.

[٤] أي على تقدير الأخذ بالاحتياط التامّ.

[٥] ملخص الكلام هو أنّ الحرج الموجود في الأمثلة الثلاثة كان ناشئاً عن الاحتياط الموجود فيها، بمعنى أنّ رعاية الترتيب في الفوائت إنّما تلازم الحرج لمكان مطابقتها للاحتياط، وإلّا فالعمل بالظن الاجتهادي لا يترتب عليه حرج بالذات كما لا يخفى.

[٦] أي حين العمل بالظنون الاجتهادية المطابقة للاحتياط.

[٧] إشارة إلى النقض الثالث.

[٨] إشارة إلى أنّ العسر في الالتزام بالاحتياط أكثر وأشدّ منه في العمل بالظنون.

ومنها[١]: أنّه يقع التعارض بين الأدلّة الدالّة على حرمة العمل بالظنّ والعمومات النافية للحرج، والأوّل أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط[٢] مع العلم الإجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمةً عن المزاحم.

الإيراد الثاني: سقوط القاعدة بالتعارض والرجوعُ إلى أصالة الاحتياط

[١] شروع في تقريب الوجه الثاني من وجوه الإيراد[١] على التمسك بالحرج في نفي مرجعية الاحتياط في حال الانسداد، وملخص هذا الإيراد: أنّه لا يمكن هنا العمل بعمومات نفي الحرج بعد معارضتها لأدلة حرمة العمل بالظن، لأنّ تلك العمومات بصدد إثبات حجية الظن المطلق وهذه الأدلة بصدد نفي حجيته والنهي عن العمل به، خصوصاً مع أنّ أدلة حرمة العمل بالظن أكثر، فإذن لا سبيل إلّا إلى ترجيح هذه الأدلة لكثرتها، أو إلى تساقطهما والرجوع إلى الأصل في المسألة، ولا ريب أنّ الأصل فيها ـ بعد العلم باشتغال الذمة إجمالاً ـ هو الاحتياط.

[٢] اعلم أنّ الظاهر منه هو أنّ النسبة بين الدليلين المذكورين هي العموم من وجه، و «الأكثريةُ» من مرجّحات أدلة الحرمة، ولذا قال بعض المحشّين ﵀: «العمومات النافية للحرج إذا أبطل وجوب الاحتياط بعد تماميّة مقدمات دليل الانسداد اقتضت حجية الظن، وتكون النسبة بين المتعارضين العموم من وجه، والترجيح للأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن؛ لكثرتها، وعلى فرض التعادل

---

(١) تقدّم الوجه الأول في الصفحة ٢٣٨.

يبقى أصالة الاحتياط مع العلم الإجمالي سليمة عن المزاحم؛ وفساده ظاهر ...»[١].

لكن يظهر من كلام بعض تلامذة المصنف ﷺ أنّ النسبة هنا التباين الكلّي حيث قال: «في العبارة حزازةٌ فإنّ الظاهر من قوله ﷺ: «والأوّل أكثر» أنّ مبنى العمل وهو الترجيح، وظاهر قوله ﷺ: «فيبقى أصالة الاحتياط» أنّ مبنى العمل هو التساقط والرجوع إلى الأصل ففيها تهافت[٢]»[٣].

قال السيد اليزدي ﷺ: «انّ التعارض بين الأدلة الناهية عن العمل بالظن وبين قاعدة الحرج إنّما يحصل بضميمة العلم الإجمالي بعدم جواز إهمال أحد الطريقين: إما الاحتياط أو العمل بالظن ولا ثالث لهما ... من القرعة والتقليد ونحوهما. وحينئذٍ فالأدلة الناهية عن العمل بالظن، مستلزمة لتعيّن الرجوع إلى الاحتياط، وأدلة رفع الحرج اللازم في العمل بالاحتياط معيِّنة للعمل بالظن، فحصل التعارض بضميمة العلم الإجمالي نظير تعارض الأصلين في الشبهة المحصورة ... فإذا حصل التعارض فالترجيح للأدلة الناهية لأكثريتها كما في المتن، ولو فرض عدم الترجيح بها وحكم بالتساقط فالمرجع أيضاً قاعدة الاحتياط»[٤].

---

(١) تسديد القواعد: ٢٨١.

(٢) أي تناقض.

(٣) قلائد الفرائد ١: ٢٣٢.

(٤) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي ﷺ) ١: ٥٧١.

وفيه : ما لا يخفى [١]؛ لما عرفت في تأسيس الأصل [٢]: من أنّ العمل بالظنّ ليس فيه ـ إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤدّاه ـ حرمةٌ ذاتيّةٌ [٣]،

الجواب عن الإيراد الثاني بمنع التعارض

[١] شروع في الجواب عن الإيراد بمنع التعارض بين أدلة نفي الحرج وبين أدلة حرمة العمل بالظن، بتقريب: أنّ أدلة حرمة العمل بالظن إنّما تدل على حرمة العمل به بقصد التشريع لا حرمته ذاتاً؛ بينما أنّ أدلة نفي الحرج إنّما تنتهي ـ بعد إبطال الاحتياط التام ـ إلى حجية الظن المطلق مع الاعتراف بانسداد باب العلم، وواضح أنّ الاعتراف بانسداد باب العلم بحكم الشرع كافٍ في نفي احتمال التشريع، فلا تعارض بينهما، وهو المطلوب.

[٢] إشارة إلى الأصل الأوّلي في العمل بالظن، المبحوث عنه في أوائل مبحث الظن، وقد أفاد ﷺ هناك أنّ «العمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً أنّه حكم الله وكان العمل مخالفاً لمقتضى الأُصول. وقد تتحقّق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم ولم يخالف مقتضى الأُصول، وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً، وحينئذٍ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط»[١].

[٣] اعلم أنّ الحرمة الذاتية في قبال الحرمة التشريعية، والأول كشرب الخمر

---

(١) فرائد الأُصول ١: ١٣١، وقد مرّ نقله في الصفحة ٤٦ أيضاً.

مثلاً، والثاني كصلاة الحائض مثلاً[١].

وعلى كل حال فلا ريب أنّ العمل بالظن المؤدّي إلى مخالفة الواقع وأيضاً العمل بالظن بقصد التشريع والالتزام بمؤدّاه شرعاً حرام مصحّح للعقاب، وأما في غيرهما فمضافاً إلى عدم حرمته شرعاً يترتّب عليه الثواب الانقيادي وما نحن فيه حيث كان كذلك ـ إذ لا تشريع فيه[٢] ـ ولا يؤدّي إلى مخالفة الواقع، فلا معارض له إلّا قاعدة الاحتياط، ولذا قال المصنف ﷺ: «فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلّا قاعدة الاحتياط ...» وعليه فكأنّه ﷺ قال: الدليل الصالح للمعارضة مع قاعدة الحرج كالآيات والروايات لا يجري في ما نحن فيه، وأمّا الجاري فيه كقاعدة الاحتياط فلا يصلح للمعارضة ـ بعد حكومة القاعدة عليه ـ.

وبالجملة أنّ التقابل كان بين قاعدة الاحتياط وجواز العمل بالظن، لا بينه وبين الآيات والروايات، وهي[٣] بعد سقوطها بقاعدة نفي الحرج لا تصلح للمعارضة وهو المطلوب.

قال السيد اليزدي ﷺ: «يعني أنّ مفاد الأدلة الناهية عن العمل بالظن عدم الاعتناء بالظن في مقام تحصيل الواقع، فإنه لا يغني من الحق ولا يوصل إلى

(١) هذا وقد خولف في دلالة أدلة النهي عن متابعة الظن على الحرمة التشريعية، انظر حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي ﷺ) ١: ٢٩٢ و٥٧٢.

(٢) والوجه فيه أنّ العامل بالظن لا يقصد التشريع، بعد اعترافه بأنّ الطريق إلى تفصيل الشرع منسدّ.

(٣) أي: قاعدة الاحتياط.

وإنّما يحرم إذا أدّى إلى مخالفة الواقع [١] من وجوبٍ أو تحريم، فالنافي للعمل بالظنّ فيما نحن فيه ليس إلّا قاعدة الاحتياط [٢] الآمرة بإحراز الاحتمالات الموهومة [٣] وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات [٤]، .....

الواقع، بل لابد من تحصيل العلم بالواقع.

وما يمكّن في المقام من العلم بالواقع هو الاحتياط، فكان مفادها[١] في المقام وجوبَ الأخذ بالاحتياط. فينطبق على قاعدة الاحتياط المحكومة بأدلة الحرج، فلم يبق لقاعدة الحرج ما يعارضها. وفيه ...»[٢].

[١] هذا ما عبّر عنه في كلامه المنقول آنفاً بـ «مخالفة مقتضى الأُصول». والوجه فيه ما قرّر في محله من أنّ العقاب على مخالفة مقتضى الأصل إنّما يصحّ إذا أدّت إلى ترك الواقع، وبعبارة أُخرى أنّ العقاب يكون على ترك الواقع لا مخالفة الأصل بما هي.

[٢] لا الآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لأنّ مناط الآيات هو التشريع، ومناط القاعدة هو إحراز جميع الاحتمالات، والموجود في ما نحن فيه هو الثاني دون الأول.

[٣] فضلاً عن الاحتمالات المظنونة والمشكوكة.

[٤] يعني أنّ المجتهد إذا أدّى ظنه إلى عدم الوجوب أو عدم الحرمة فعليه أن يراعي جانب الموهوم ـ أي الوجوب أو الحرمة ـ ويترك العمل بالظن.

---

(١) أي: مفاد الأدلة الناهية عن العمل بالظن.

(٢) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي رحمه الله) ١: ٥٧٢ و٥٧٣.

وقد فرضنا أنّ قاعدة الاحتياط ساقطةٌ بأدلّة نفي العسر. ثمّ لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتيّة للعمل بالظنّ[١] ولو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقاً[٢] عدم معارضة عمومات نفي العسر[٣] .....

---

[١] جواب الشرط هنا مقدّر أي: «لو فرضنا... كانت تلك الآيات والروايات شاملة لما نحن فيه» وعليه فكأنّه ﷺ قال: بناءً على تعميم تلك الأدلة ودلالتها على حرمة العمل بالظن مطلقاً ولو مع عدم قصد التشريع تثبت بها حرمة العمل بالظن في ما نحن فيه؛ لأنّها حينئذٍ تشمل ما نحن فيه وتدلّ على حرمة العمل بالظن فيه، ولا نعني من التقابل والتعارض إلّا هذا، فحينئذٍ يقدّم الراجح على المرجوح. ولا يخفى أنّ هذا مجرد فرض، والشاهد عليه استعمال كلمة «لو» الامتناعية، والاستدراك عن الفرض بـ «لكن»، فافهم.

[٢] إشارة إلى قوله سابقاً: «أمّا القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها...»[(١)].

[٣] توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ عمومات نفي العسر مقتضاها جواز العمل بالظن، فعليه بعد شمول الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن لما نحن فيه ـ كما هو المفروض فعلاً ـ يتوهّم تعارض العمومات وتخصيصها بها وتقديمها عليها، لكنّه يندفع هذا التوهم بعد ثبوت عدم صلاحية تخصيص تلك العمومات بشيءٍ.

وبالجملة: أوّلاً تلك الآيات والروايات تنهى عن العمل بالظن التشريعي لا مطلقاً حتى تشمل ما نحن فيه كما زعمه المستشكل، وثانياً على فرض النهي عنه

---

(١) انظر الصفحة ٢٥٠ و ٢٥١.

لشيءٍ من العمومات المثبتة للتكليف المتعسّر [١].

ومنها: أنّ الأدلّة النافية للعسر إنّما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع [٢]

مطلقاً وشمولها لما نحن فيه ـ كما هو المفروض فعلاً ـ لا يمكن الالتزام بتقديم الآيات والروايات وتخصيص القاعدة بها بعد حكومتها على تلك الآيات والروايات بالتقريب المتقدّم منه ﷺ سابقاً(١)، وهو المطلوب.

[١] فإنّ الآيات الناهية عن الظن وإن لم تكن مثبتة للتكليف أوّلاً، لكنّها تنتهي بالأخرة إلى إثبات الاحتياط، كما لا يخفى.

الإيراد الثالث:

التفصيل بين ما يكون عسره من قِبَل الشارع وبين ما يكون من قبل المكلفين

[٢] شروع في تقريب الإيراد الثالث على التمسك بالحرج في إبطال الاحتياط، وملخصه: التفصيل بين موارد العسر والحرج: بأنّ العسر كما يمكن أن يحصل من قِبل الشارع ـ أوّلياً ـ كأن يحكم بوجوب الحج ماشياً مثلاً، كذلك يمكن أن يحصل من قِبل المكلف ـ في حق نفسه أو غيره ـ كأن ينذر الحج ماشياً مثلاً. وأدلة نفي الحرج إنّما تنفي الصورة الأولى، حيث إنّ نفي الحرج امتنان ولا امتنانَ في رفع الحرج في الصورة الثانية.

وينتج هذا التفصيلُ أنّ قاعدة الحرج لا تنفي وجوب الرجوع إلى الاحتياط في ما نحن فيه؛ لأنّ سبب الرجوع إلى الاحتياط ـ وهو عدم التمكن من الامتثال

---

(١) انظر الصفحة ٢٥١ و٢٥٢.

أوّلاً وبالذات[١]، فلا تنافي وقوعه بسببٍ عارضٍ لا يسند إلى الشارع؛ ولذا لو نذر المكلّف أُموراً عَسِرَةً ـ كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة، وكصوم الدهر، أو إحياء الليالي أو المشي إلى الحجّ والزيارات ـ لم يمنع تعسّرها عن انعقاد نذرها[٢]؛ لأنّ الالتزام بها إنّما جاء من قبل المكلّف.

التفصيلي ـ أمر سبّبه المكلفون المقصّرون، ولا دخل فيه للشارع الأقدس؛ حيث إنّ نفي الحكم الحرجي ليس واجباً عليه سبحانه بحكم العقل، بل هو امتنان منه تعالى بدلالة النقل، فلا مانع من اختصاصه بغير هذه الموارد الملازمة للحرج ثانياً وبالعرض.

ثم يستشهد المستشكل على تفصيله بأمثلة ثلاثة:

١ ـ موارد النذر الحرجي،

٢ ـ الإجارة للمَشاقّ،

٣ ـ الاجتهاد في الأحكام،

فانتظر تفصيل الرد عليه.

[١] كما قد يتراءى من قول المصنف ﷺ في قاعدة لا ضرر: «انّ المعنى ... عدم تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر ...»[(١)].

[٢] جميع هذه المذكورات أمثلة للشاهد الأول وهو النذر الحرجي. والوجه في انعقادها كفاية كون متعلق النذر راجحاً ولا يضرّ ما قد يكون فيه من العسر والحرج[(٢)].

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٤٦٠.

(٢) لكن يأتي في جواب المصنف ﷺ: أنّ العسر الشديد الغير المتحمّل عادةً مانع من انعقاده، انظر الصفحة ٢٨٩.

وكـذا لو آجر نفسه لعمل شاقّ[١] لم يمنع مشقّته من صحّة الإجـارة ووجـوب الوفاء بها.

وحينئذٍ[٢]، فنقول: لا ريب أنّ وجوب الاحتياط ـ بـإتيان كـلّ مـا يـحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة ـ إنّما هو من جهة اختفاء الأحكام الشرعيّة المسبَّب عن المكلّفين المقصّرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبيِّنة للأحكام والمميّزة للحلال عن الحرام، وهذا السبب وإن لم يكن عـن فـعل كـلّ مكلّف[٣] ـ لعدم مدخليّة أكثر المكلّفين في ذلك ـ إلّا أنّ التكليف بـالعسر ليس قبيحاً عقليّاً[٤] .....

---

[١] إشارة إلى الشاهد الثاني، ومثاله أن يوجر نفسه على حفر آبار طويلة في الأعماق البعيدة في حَرّ الصيف مثلاً، فإنّ هذه الإجارة صحيحة يجب الوفاء بها بما فيها من العسر والحرج. وسيأتي من المصنف ﷺ بيان الفرق بين هذا وسابقه[١].

[٢] شروع في تبيين الصغرى، أي: حين إذ ثبت التفصيل[٢] كبرويّاً فـنقول في الصغرى: إنّه من موارد كون الحرج مستنداً إلى غير الشارع فلا تشمله قاعدة نفي الحرج.

[٣] إشارة إلى أنّ اختفاء الأحكـام مسبَّب عـن فـعل بـعض المـعاصرين للأئمة ﷺ الكذّابين عليهم ولا دخل لغيرهم فيه.

[٤] غرضه أنّ التكليف العُسري ليس قبحه أمراً ذاتياً عقلياً ـ كالظلم ـ حتى

---

(١) انظر الصفحة ٢٩١ و٢٩٢.

(٢) أي التفصيل بين موارد كون الحرج مستنداً إلى الشارع أو مستنداً إلى غيره.

حتّى يقبح أن يكلّف به من لم يكن سبباً له ويختصّ [١] عدم قبحه بمن صار التعسّر من سوء اختياره، بل هو أمرٌ منفيٌّ بالأدلّة السمعيّة [٢]، وظاهرها [٣] أنّ المنفيّ هو جعل الأحكام الشرعيّة أوّلاً وبالذات على وجهٍ يوجب العسر على المكلّف، فلا ينافي عروض التعسّر لامتثالها من جهة تقصير المقصّرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذٍ أكثر بمراتب.

ألا ترى: أنّ الاجتهاد الواجب على المكلّفين ـ ولو كفايةً ـ من الأُمور الشاقّة جدّاً خصوصاً في هذه الأزمنة [٤]، فهل السبب فيه إلّا تقصير المقصّرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة؟ .....

يمتنع صدوره من المولى(١)، وإنّما منّ علينا برفعه أولاً وبالذات، ولم يرفع ما كان منه ثانياً وبالعرض.

[١] عطف على قوله ﷺ: «يقبح».

[٢] أي أنّ العسر في التكليف أمر ممكن، لكنه منفي بالأدلة الشرعية امتناناً.

[٣] أي: وظاهر تلك الأدلة الشرعية السمعية: أنّ الشارع الأقدس لا يجعل الأحكام العسرة على المكلّفين أولاً وبالذات، حسب امتنانه عليهم، وهذا لا ينافي ذلك ثانياً وبالعرض من جهة تقصير بعضهم في حفظ الآثار.

[٤] استشهاد بالشاهد الثالث، وهو الاجتهاد في الأحكام في مثل زماننا هذا. فالمستشكل يدّعي أنّ المانع من دخوله تحت قاعدة الحرج ورفع وجوبه بالقاعدة هو أنّ السبب فيه تقصير المكلفين دون إرادة الشارع.

---

(١) كما مر في الصفحة ١٤٨.

وهل يفرّق في نفي العسر بين الوجوب الكفائيّ والعينيّ ؟[١]

والجواب عن هذا الوجه[٢]: أنّ أدلّة نفي العسر .....

---

[١] فإنّه لا يمكن أن يقال: «إنّما خرج الاحتياط من تحت قاعدة الحرج لأنّ وجوبه ـ على فرض الثبوت ـ عينيٌّ بخلاف الاجتهاد الذي هو واجب كفايي».

الجواب عن الإيراد الثالث: عدم الدليل على التفصيل المذكور

[٢] شروع في الجواب عن الإيراد الثالث، وملخصه: أنّه لا دليل على هذا التفصيل ولا فرق في الحرج بين إسناد سببه إلى الشارع وغيره. وأما الشواهد الثلاثة فنقول فيها:

أمّا الاجتهاد فأجنبي عمّا نحن فيه، فلا يقاس عليه كما يأتي توضيحه.

أمّا النذر فلا نسلّم انعقاده إذا كانت فيه مشقة لا تتحمل عادة.

أمّا الإجارة فمسلّم، لكن لا يفيد التفصيل المذكور؛ بل إنّما يدل على أنّ الحرج إذا التزم به العبد بعوض معيّن لم يكن في نفيه امتنان من قِبل الشارع، فيصير التفصيل هكذا:

إنّ العسر كما يمكن أن يحصل من قبل الشارع كذلك يمكن أن يحصل من جانب المكلفين، وهذا إمّا بالتسبيب وإمّا بالالتزام، فقاعدة نفي الحرج جارية في الأول[١] والثاني[٢] دون الثالث[٣]. ولا ريب أنّ ما نحن فيه من الثاني، فلا يرد الإشكال.

---

(١) أي الحرج المستند إلى الشارع.

(٢) أي الحرج المستند إلى المكلفين بالتسبيب، فالقاعدة تنفي هذين الحرجين.

(٣) أي الحرج المستند إلى المكلفين بالتزامهم، فالقاعدة لا تنفي هذا الحرج.

ـ سيّما البالغ منه [١] حدّ اختلال النظام والإضرار بأُمور المعاش والمعاد ـ لا فرق فيها بين ما يكون بسببٍ يسند عرفاً إلى الشارع، وهو الذي أُريد بقولهم عليهم السلام: «ما غَلَبَ الله عَليهِ فَالله أولى بالعُذرِ» [٢]، وبين ما يكون مسنداً إلى غيره.

ووجوب صوم الدهر [٣] على ناذره إذا كان فيه مشقّة لا يتحمّل عادةً ممنوعٌ. وكذا أمثالها: من المشي إلى بيت الله جلّ ذكره، وإحياء الليالي، وغيرهما.

---

[١] أي سيما أدلة نفي «العسرِ البالغِ حد الاختلال».

[٢] إشارة إلى صورة كون الله سبحانه سبباً للعسر والحرج، والحديث الشريف ورد في عدة مواضيع: كقضاء النوافل الفائتة لمرض(١) وقضاء الصلاة(٢) والصوم(٣) للمغمى عليه.

فمثلاً في الكافي بإسناده عن مرازم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المريض لا يقدر(٤) على الصلاة، قال: فقال عليه السلام: «كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»(٥).

والمقصود أنّه حيث كان سبب فوت الصلاة هو المرض الذي ابتلاه الله تبارك وتعالى به، فهو سبحانه أولى أن يُطلب منه قضاء هذه الصلاة! فعليه يصح عدّ الحديث الشريف من أدلة سقوط العسر الذي لم يكن المكلّف سبباً له، وهو المطلوب.

[٣] جواب عن الشاهد الأول في كلام الخصم، وهو النذر الحرجي.

---

(١) انظر وسائل الشيعة ٣: ٥٨، الباب ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٢) انظر نفس المصدر: ٣٥٢، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٧.

(٣) انظر نفس المصدر ٧: ١٦١، الباب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٤.

(٤) أي يعسر عليه.

(٥) الكافي ٣: ٤١٢.

مع إمكان أن يقال[١]: .....

---

[١] جواب عن الشاهد الثاني وهو باب الإجارة ونحوها من الالتزامات.

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «شرح ذلك أنّه فرق بين ما هو أثر الشيء وما هو حكم له، حيث إنّ غرض الفاعل من الفعل في الأوّل لمّا كان حصول الأثر فهو طالب له، بخلاف الثاني، فإنه إنما هو شيء جعله الشارع، وغرض الفاعل من الفعل ليس حصوله، بل ربما يبغضه، ومسألة النذر والإجارة من قبيل الأوّل؛ فإنّ غرض الناذر من النذر ليس إلا حصول متعلّقه[١]، وحكم الشارع بوجوب الوفاء إنما هو من باب الإمضاء، فهو تأكيد بالنسبة إليه، ومسألة الجنابة من قبيل الثاني؛ فإنّ غرض الفاعل فيها ليس إتيان الغسل بل هو شيء جعله الشارع حكماً للجنابة وإذا لم يكن غرض الفاعل حصوله فحكم الشارع به ليس إلا من باب التأسيس»[٢].

وقال المحقق الخراساني ﷺ: «انّ نفي العسر لمّا كان منّةً على المكلف كان نفيه مختصّاً بما إذا لم يُقدِم على العسر ويُلزمه[٣] على نفسه بإجارة أو نذر أو شبهه، فإنّه لا منّة في رفع الإلزام عمّا التزم به باختياره، بخلاف ما إذا أتى بما يوجب التكليف بالعسر كما إذا أجنب متعمّداً، وقد كان الغسل عليه عسراً فإنّ في نفي وجوب الغسل عنه كمال المنّة. والحاصل أنّه لا منّة في نفي الإلزام عمّا أقدم عليه المكلّف والتزم به باختياره كما يكون[٤] في نفيه فيما لم يُقدم إلّا على سببه من

---

(١) يعني: إيجاب متعلقة على نفسه.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٣٢.

(٣) أي: إذا لم يُلزمه.

(٤) أي: كما تكون منّةً.

بأنّ ما ألزمه المكلّف على نفسه من المشاقّ، خارجٌ عن العمومات [١]، لا ما كان السبب فيه نفس المكلّف، فيفرّق بين الجنابة متعمّداً فلا يجب الغسل مع المشقّة وبين إجارة النفس للمشاقّ؛ فإنّ الحكم في الأوّل تأسيسٌ من الشارع وفي الثاني إمضاءٌ لما ألزمه المكلّف على نفسه، فتأمّل [٢].

وأمّا الاجتهاد الواجب كفايةً عند انسداد باب العلم [٣] .....

دون التزام منه بما يلزم عليه بسببه، فافهم»[١].

بل «المناسب للامتنان عدم منعه عمّا التزمه على نفسه على حسب ميله» كما في بعض الحواشي[٢].

[١] هذه عبارة أُخرى لقول المحقّق الخراساني ﷺ آنفاً: «إنّه لا منّة في رفع الإلزام عمّا التزم به باختياره».

[٢] قال السيد اليزدي ﷺ: «لعل وجهه أنّ هذا التفصيل لا ينفع في ما نحن فيه، إذ ليس من يحكم عليه بوجوب الاحتياط مُقدِماً على الحرج، ولا هو سبب في تحقّق موضوع حرجي»[٣].

وبالجملة فحاصل جواب المصنف ﷺ عن هذا الشاهد أنّ وجوب الوفاء بالإجارة مسلّم، لكنه ليس إلّا من جهة التزام المكلف، وهو مفقود في ما نحن فيه ـ أي الاحتياط ـ.

[٣] جواب عن الشاهد الثالث، وهو وجوب الاجتهاد في تحصيل الأحكام

---

(١) درر الفوائد: ١٣٦.

(٢) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي ﷺ) ١: ٥٧٥.

(٣) نفس المصدر: ٥٧٦.

ـ فمع أنّه شيءٌ يقضي بوجوبه الأدلّة القطعيّة، فلا ينظر إلى تعسّره وتيسّره ـ فهو ليس أمراً حرجاً، خصوصاً بالنسبة إلى أهله؛ فإنّ مزاولة العلوم لأهلها ليس بأشقّ من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحمّلها الناس لمعاشهم، وكيف كان فلا يقاس عليه[١].

بما فيه من العسر. وملخص الجواب: أنّ الاجتهاد حيث دل على وجوبه الأدلة القطعية(١) وأنّه لولاه للزم الخروج من الدين ـ إلّا مع الاحتياط التام ـ فلا يقاس عليه غيره.

وبعبارة أُخرى أنّ الاجتهاد واجب بشرط شيء فلا يرفع اليد عن وجوبه بقاعدة لا حرج، كما أوضحناه في ما سبق(٢).

مضافاً إلى أنّ العسر فيه إنّما هو لغير أهله، وأمّا بالنسبة إلى أهله فليس فيه حرج معتدّ به.

[١] أي أنّ الاحتياط عند الانسداد لا ينبغي أن يقاس بالاجتهاد عند الانسداد. وبالجملة فبين الاحتياط التام وبين الاجتهاد فارقان عظيمان:

---

(١) استدلوا على وجوب أصل الاجتهاد على الكفاية بـ «آية النفر» (التوبة: ١٢٢) وكذا بقوله عليه السلام: «علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرغوا» (وسائل الشيعة ١٨: ٤١)، وكذا بالدليل العقلي، قال المحقق الخوئي رحمه الله: «هو واجب على المكلفين وجوباً كفائياً؛ لبداهة وجوب حفظ الشريعة المقدسة عن الانطماس...» (التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤٧)، وانظر أيضاً الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر رحمه الله): ٣٢؛ وأُصول الفقه (للمظفر رحمه الله) ٣: ٨٤؛ ورسائل المحقق الكركي (حياة المحقق الكركي وآثاره / ٥): ٥٢٠؛ ورسائل الشهيد الثاني ١: ٩ و١٠ وغيرها كثير.

(٢) انظر الصفحة ٢٥٠.

وأمّا عمل العباد بالاحتياط [١] ومراقبة ما هو أحوط الأمرين [٢] أو الأُمور في الوقائع الشخصيّة إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة، فإنّ هذا دونه خرطُ القَتاد [٣]؛ .....

الأول: أنّ الحرج في الاحتياط أكثر منه في الاجتهاد أضعافاً مضاعفة.

والثاني: أن دليل وجوب الاجتهاد أقوى وأشد من دليل الاحتياط بكثير(١).

[١] جواب عن بعض أمثلة الشاهد الأول ـ أي أمثلة النذر الحرجي ـ، وهو أن ينذر الاحتياط في جميع أفعاله.

تقريب الاستشهاد: أنه كما نلتزم بوجوب الاحتياط لو نشأ وجوبه من نذرٍ، كذلك لابدّ من الأخذ به لو دل الدليل على وجوبه في حال الانسداد، وقاعدة الحرج في كل الموضعين لا تجري.

وملخص الجواب: أنّ المنع من انعقاد النذر في هذا المثال أوضح من سائر الأمثلة، وقاعدة الحرج لو لم تقدر على نفي هذا الحرج الأكيد فأيّ شيء تفيد؟!

[٢] كما مثّل ﷺ له آنفاً بأنّ الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر وإن كان الاحتياط في ترك التطهر به، إلّا أنّ الأحوط ـ في صورة فقد كل طهورٍ سواه ـ هو استعماله.

[٣] أي أنّ خرط القتاد دون هذا في الصعوبة ـ أي هو أسهل من هذا ـ، والقتاد نبت ذو شوك يعسر خرطه ويضرب به المثل(٢).

---

(١) لأنّ الدليل العقلي على الاحتياط إنّما يبتني على لزوم تفريغ العهدة من التكليف الواقعي، بينما الدليل العقلي على وجوب الاجتهاد يبتني على لزوم حفظ الشريعة وحرمة تعريضها للانطماس والاندراس.

(٢) راجع مجمع الأمثال ١: ٢٦٥؛ وفرائد اللآل ١: ٢١٦.

إذ أوقات المجتهد لا يفي بتمييز موارد الاحتياط ، ثمّ إرشادِ المقلّدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصيّة التي تتّفق للمقلّدين ، كما مثّلنا لك سابقاً بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر [١].

وقد يُردّ الاحتياط بوجوهٍ أُخر [٢] غير ما ذكرنا من الإجماع والحرج :

منها : أنّه لا دليل على وجوب الاحتياط [٣]، .....

---

[١] قد مرّ ذكر هذا المثال مع التوضيح الوافي ، فراجع ما سبق(١).

[٢] إلى هنا تمّ إبطال الرجوع إلى الاحتياط بدليلين هما : الإجماع ولزوم الحرج ، وهنا يذكر المصنف ﵀ دليلين آخرين هما : عدم الدليل على وجوب الاحتياط ، وكون الأخذ بالاحتياط مخالفاً للاحتياط ، فانتظر تفصيل البحث فيهما مع الرد عليهما .

الدليل الثالث : عدم الدليل على وجوب الاحتياط

[٣] هذا هو الدليل الثالث على بطلان الرجوع إلى الاحتياط في حال الانسداد ، ولا ريب أنّ عدم الدليل على وجوب شيء دليلٌ على عدم وجوبه(٢)، فعلى الخصم أن يأتي على وجوبه بدليل .

نعم ، الاحتياط مستحب ما لم يضرّ بالواجبات .

---

(١) انظر الصفحة ٢٢٦ وما بعدها .

(٢) اشتهرت هذه العبارة على ألسنة الأُصوليين ، وللمصنف ﵀ أيضاً فيها كلام ، انظر فرائد الأُصول ٢ : ٣٣٣ و ٣٣٤ ، ولعلّها مأخوذة من كلام الفلاسفة : « عدم العلة علةٌ للعدم » ، انظر شرح المنظومة ١ : ٢٥٢ .

وأنّ الاحتياط أمرٌ مستحبّ [١] إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة [٢].

وفيه [٣]: أنّه إن أُريد أنّه لا دليل على وجوبه في كلّ واقعةٍ إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ [٤] .....

---

[١] فغاية ما يستفاد من مثل قوله عليه السلام: «عليكم بالاحتياط»(١) هو الرجحان والاستحباب مشروطاً بعدم إلغاء حقوق واجبة، وإلّا فلا رجحان له، بل محكوم بالحرمة شرعاً ومثاله الواضح نفقة العيال، فإنّها قد تضيع جدّاً عند اشتغال الرجل بالاحتياط، ولذا قيّده المستدل بقوله: «إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة».

[٢] قال بعض تلامذة المصنف رحمه الله: «في العبارة حزازة، كيف ومفهومه أنّه إذا أوجب الاحتياط إلغاء الحقوق الواجبة، فليس بمستحب بل هو حرام، مع أنّه حينئذٍ ليس باحتياط، لا أنّه احتياط وحكمه الحرمة»(٢).

مناقشة الدليل الثالث: كفاية العلم الإجمالي دليلاً على الاحتياط

[٣] شروع في الجواب عن الدليل، وملخصه: أنّ الكلام في ملاحظة جميع الوقائع منضمة لا منفردة منفردة، والمقتضي للاحتياط ـ وهو العلم الإجمالي ـ موجود في هذا اللحاظ ـ كما مرّ ـ وإن كان قد لا يوجد في بعض الوقائع بالخصوص.

[٤] أي: إذا لوحظت كل واقعةٍ وحدها، وهذا احتراز عن لحاظ مجموع التكاليف الثابتة للناس، كما هو حال المجتهد الانسدادي(٣).

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٣٣.

(٣) انظر الصفحة ١٢٦.

بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الأُخر، فهو مسلّمٌ بمعنى: أنّ كلّ واقعةٍ ليست ممّا يقتضي الجهلُ فيها ـ بنفسها ـ للاحتياط [١]، بل الشكّ فيها إن رجع إلى التكليف [٢] ـ كما في شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال ـ لم يجب فيها الاحتياط، وإن رجع إلى تعيين المكلّف به [٣] ـ كالشكّ في القصر والإتمام والظهر والجمعة، وكالشكّ في مدخليّة شيءٍ في العبادات [٤] .....

---

[١] أي أنّه ليس الجهل في كل واقعة مقتضياً للاحتياط، بل فيه تفصيل: فإن كان شكاً في أصل التكليف لم يجب، وإن كان شكاً في المكلف به مع القطع باشتغال الذمة وجب.

[٢] إشارة إلى الشك في التكليف، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة التتن.

[٣] إشارة إلى الشك في المكلّف به، وهو على قسمين: أحدهما: في المتباينين، ومثاله الواضح القصر والإتمام(١)، والظهر والجمعة.

وثانيها: في الأقل والأكثر، ومثاله الواضح، الشك في وجوب الصلاة مع السورة أو بدونها، والكلّ قد أوضحه المصنف ﷺ في مبحث البراءة والاشتغال(٢).

[٤] إشارة إلى الشك في المكلّف به المردّد بين الأقل والأكثر وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: المشهور إلى زمن المصنف ﷺ، وهو الاحتياط عقلاً وشرعاً، إلحاقاً له

---

(١) كالمسافر الشاك في أنّ سفره هل يبلغ الحد الشرعي الموجب للقصر أم لا، والشبهة هنا موضوعية، قبال الظهر والجمعة فإنّ الشبهة فيهما حكمية، فلا تغفل.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٧٨ و ٣١٤.

بناءً على وجوب الاحتياط [١] فيما شكّ في مدخليّته [٢] ـ وجب فيها الاحتياط [٣]، لكن وجوب الاحتياط [٤] .....

بالشك في الأقل والأكثر المتباينين[١].

ثانيها: للمصنف ﷺ[٢] ومن تبعه[٣]، وهو البراءة عقلاً وشرعاً، إلحاقاً له بالشك في التكليف.

ثالثها: التفصيل بينهما؛ بوجوب الاحتياط عقلاً والبراءة شرعاً، وهو مختار المحقق الخراساني ﷺ[٤].

هذا كلّه في الأقل والأكثر الارتباطيين ـ كالمثال المذكور ـ، وإلّا فالشك في الأقل والأكثر الاستقلاليين ـ كالدين المردّد بين دينار وديناريين مثلاً ـ ملحق بالشك في التكليف بلا خلاف فيه، والتفصيل في محلّه[٥].

[١] إشارة إلى مذهب المشهور في الأقل والأكثر الارتباطيين.

[٢] هذا قد يعبّر عنه بالشك في الجزئية، وما في المتن أعم، كما لا يخفى.

[٣] هذا جواب لقوله ﷺ: «إن رجع إلى تعيّن المكلّف به ...»، قبال قوله آنفاً: «لم يجب فيها الاحتياط».

[٤] هذا مبتدأ خبره قوله ﷺ: «من جهة العلم الإجمالي ...».

---

(١) انظر الذخيرة (للسبزواري): ٢٧٣، وهداية المسترشدين ٣: ٥٦٤، ومفاتيح الأُصول (للسيد المجاهد): ٢٨٥.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٣١٧ وما بعدها.

(٣) انظر نهاية الأفكار ٣: ٢٦٨، ونهاية الدراية ٢: ٦٢٧ ـ ٦٤٤، ومصباح الأُصول ٢: ٤٣٧ ـ ٤٣٩.

(٤) انظر كفاية الأُصول: ٣٦٣ و٣٦٦.

(٥) راجع فوائد الأُصول ٤: ١٥٠.

في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الإجماليّ بوجود الواجبات والمحرّمات فيها وإن كان الشكّ في نفس الواقعة شكّاً في التكليف ؛ ولذا ذكرنا سابقاً[١] : أنّ الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأوّليّة عند انسداد باب العلم .

نعم ، من لا يوجب الاحتياط حتّى مع العلم الإجماليّ بالتكليف[٢] .....

وحاصل الكلام أنّ قول المستدل في ملاحظة الوقائع منفردةً مسلّم ، لكنّا نلاحظها مجتمعةً ، فلا يجوز الالتزام بالبراءة والحكم بعدم وجوب الاحتياط .

نعم لو لاحظنا كل واقعة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الإلزامية في الجملة ، فالأمر تابع لشخص الواقعة بمعنى أنّه لا يصحّ بيان حكم كلّي ، بل اللازم على المكلّف ملاحظة الواقعة ، فإن كانت شكّاً في التكليف فلا محذور في الالتزام بالبراءة والحكم بعدم وجوب الاحتياط فيها وإن كانت شكّاً في المكلّف به ، فلابدّ من الالتزام بوجوب الاحتياط ، وهكذا .

هذا كلّه مع قطع النظر عن الحالة السابقة ، وإلّا فيستصحب ما هو الثابت سابقاً .

[١] إشارة إلى قوله ﷺ سابقاً : « مقتضى الأصل والقاعدة العقلية ... »[١] .

[٢] هذا استدراك عن قوله ﷺ : « الاحتياط هو مقتضى القاعدة » ، والموصول فيه مصداقه العلامة المجلسي ﷺ[٢] كما يأتي .

قال بعض المحشين : « قوله : [نعم من لا يوجب ...] ، هذا مقابل لقوله : [إن

---

(١) انظر الصفحة ٢١٧ .

(٢) فإنّه لا يعترف بتنجيز العلم الإجمالي ، انظر الأربعين : ٥٨٢ ، وكذا المحقق القمي ﷺ لا يقول بوجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، انظر القوانين المحكمة ٣ : ٦٦ ، وانظر الصفحة ١٥١ و ١٧٥ و ٥٨٧ .

فهو مستريحٌ عن كلفة الجواب عن الاحتياط [١].

ومنها: أنّ العمل بالاحتياط مخالفٌ للاحتياط [٢]؛ لأنّ مذهب جماعةٍ من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه، بمعنى تمييز الواجب عن المستحبّ

أُريد ...]، وهو في المعنى مُغنٍ عن ذكر أحد شقَّي الترديد، وكأنّه قال: إن أُريد أنّه لا دليل على وجوب الاحتياط في الوقائع المشتبهة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي... فهو خلاف الفرض، وإن أُريد عدم وجوبه [حتى] مع ملاحظته فهو ضعيف»[١].

[١] يعني أنّ مثل المحدّث المجلسي ﵀ في راحة عمّا تكلّفناه إلى هنا رداً على القائل بالاحتياط في ما نحن فيه، فإنّه ﵀ لا يوجب الاحتياط حتى في الشك في المكلف به فضلاً عن الشك في التكليف، وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المصنف ﵀ حيث اعتقد تنجيز العلم الإجمالي ووجوب الاحتياط في أطرافه، احتاج في القول بعدم وجوبه هنا إلى الاستدلال، وأمّا المنكر للاحتياط في أطرافه رأساً، فيمنعه هنا أيضاً بلا كلفةٍ ومؤنةٍ، فافهم.

الدليل الرابع: بطلان الاحتياط من جهة الخلل في معرفة الوجه

[٢] شروع في بيان الدليل الرابع على بطلان الرجوع إلى الاحتياط، وملخصه: أنّ معرفة الوجه في العبادة ـ بمعنى معرفة الواجب منها من المندوب بعينه ـ معتبرة، والعمل بالاحتياط مخلٌّ بها فيجب ترك الاحتياط وتحصيل الظن بأعيان الواجبات والمندوبات، ليتمكن من قصد كلٍّ على وجهه.

---

(١) أوثق الوسائل: ٢٠٦.

اجتهاداً أو تقليداً ـ قال في الإرشاد[١] في أوائل الصلاة: يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها وإيقاع كلٍّ منهما على وجهه ـ وحينئذٍ[٢]: .....

واعلم أنّ «معرفة وجه العبادة» ـ من الوجوب والندب ـ شيء غير «قصد الوجه»، كما هو ظاهر، ولذا سوف يصرّح المصنف ﷺ بأنّ القول بوجوب معرفة الوجه قد يبتني على وجوب قصد الوجه وقد يبتني على غيره ـ أي وجوب الامتثال التفصيلي ـ[١]. والفرق بين المبنيين: أنّ المعرفة الظنية بالوجه تكفي بناءً على الثاني دون الأوّل، كما يأتي.

وبعبارةٍ أُخرى، أنّ المبنى الثاني يقول: يجب تحصيل معرفة الوجه ـ ولو ظناً ـ فراراً من الامتثال الإجمالي؛ وإن لم يتأتّ القصد إلى ذاك الوجه ما لم يقطع به.

واعلم أنّ المصنف ﷺ قد استوفى البحث في اعتبار قصد الوجه وعدمه في كتاب الطهارة[٢]، وكذا تقدم بعض الحديث عنه في مبحث القطع[٣]، وسيأتي أيضاً في مبحث البراءة والاشتغال[٤].

[١] المقصود منه كتاب «إرشاد الأذهان» للعلّامة الحلي ﷺ[٥].

[٢] أي حين وجوب معرفة الوجه، والعبارة تقرير لكيفية الاستدلال.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ٤١٧ و٤١٨، عند قوله ﷺ: «لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها...»؛ وسيأتي بيان الامتثال التفصيلي والامتثال الإجمالي في الصفحة ٣٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر كتاب الطهارة (للمصنف ﷺ) ٢: ٢٧ وما بعدها.

(٣) انظر فرائد الأُصول ١: ٧١ وما بعدها.

(٤) انظر نفس المصدر ٢: ٤٠٧.

(٥) راجع إرشاد الأذهان ١: ٢٥١.

ففي الاحتياط إخلالٌ بمعرفة الوجه، التي أفتى جماعةٌ بوجوبها[١] وبإطلاق[٢]

---

[١] إشارة إلى المبنى الأوّل في وجوب معرفة الوجه، وهو «فتوى جماعة بوجوبها لتوقف قصد الوجه عليها»، وتقرير الاستدلال ـ على هذا المبنى ـ أنّ العمل بالاحتياط مخلّ بقصد الوجه؛ لأنّه لم يحصل للعامل قطع ولا ظن بالوجه في عبادته.

فالظانّ بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، وظيفته أن يأخذ بظنه ويأتي به بعنوان الوجوب، وأمّا الإتيان به احتياطاً بلا نيّة الوجوب فمخالف للاحتياط من ناحية إهمال قصد الوجه، وانتظر الرد عليه مفصّلاً.

ثم لا يخفى أنّ القول باعتبار قصد الوجه ينافي مذهب المصنف ﷺ أيضاً حيث اختار أنّ الظانّ المذكور وظيفته الإتيان بالمظنون رجاءً لدرك الواقع، فراراً عن التشريع المنهي عنه في آيات النهي عن الظن كما مرّ توضيحه سابقاً[١].

[٢] عطف على قوله: «بمعرفة الوجه» كما في بعض الحواشي[٢]، لكن عطفه على قوله: «بوجوبها» أقرب إلى المقصود؛ لأنّ «إطلاق بطلان عبادته» هو المستند الثاني للقول بمعرفة الوجه[٣] ـ كما سيظهر لك ـ، وليس محذوراً آخر في عرض الإخلال بمعرفة الوجه[٤]، فتبصّر.

---

(١) انظر الصفحة ٢٨١ و ٢٨٢.

(٢) انظر قلائد الفرائد ١: ٢٣٣.

(٣) فيكون المعنى هكذا: ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها، وكذا أفتوا بإطلاق بطلان عبادة تارك الاجتهاد والتقليد، المستلزم لبطلان العبادة بدون معرفة الوجه.

(٤) حتى يكون التقدير: ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه أولاً، وإخلال بإطلاق بطلان عبادة تارك الاجتهاد والتقليد ثانياً، على أن يكون كل منهما محذوراً مستقلاً.

بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد[١].

---

[١] إشارة إلى المبنى الثاني في وجوب معرفة الوجه، وهو أنّ الأصحاب قدّموا الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي، وبذلك أبطلوا عبادة تارك الاجتهاد والتقليد مطلقاً، وهذا الإطلاق يشمل صورتي التمكن من تحصيل العلم بالوجه وعدم التمكن منه(١). فالعمل بالاحتياط دون معرفة الوجه ـ حتى مع عدم التمكن من ذلك ـ داخلٌ في إطلاق ما حكموا ببطلانه.

واعلم أنّ الجواب عن الدليل على هذا المبنى هو المنع من إطلاقِ بطلان عمل تارك الاجتهاد والتقليد، بأن يقال: أولاً إنّ تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي ليس مطلقاً، بل مقيّد بالعلمي(٢)؛ فإنّه لا إجماع على تقديم الامتثال التفصيلي ـ ولو ظناً ـ على الامتثال الإجمالي ـ ولو علماً ـ. وثانياً تقديم الامتثال العلمي التفصيلي على الإجمالي أيضاً ليس مطلقاً، بل مقيّد بصورة التمكن من تحصيل العلم، إذن فلابد من صَرف ما في كلامهم من الإطلاق إلى خصوص تقديم الامتثال العلمي التفصيلي على غيره مع التمكن، كما سيأتي في ذيل المناقشة الثانية والرابعة(٣) ونحن قدّمنا حاصله خوفاً عليه من الضياع.

---

(١) هذا الإطلاق يمكن أيضاً أن يكون بالنسبة إلى حال الانسداد وحال الانفتاح، وبالنسبة إلى كون تركهما لأجل إحراز الواقع من طريق الاحتياط أو لأجل عدم المبالاة.

(٢) أي: خصوص الامتثال العلمي التفصيلي، لا مطلق الامتثال التفصيلي ولو ظنياً.

(٣) انظر الصفحة ٣١٠ و ٣٢١.

وفيه[١]:

أوّلاً: أنّ معرفة الوجه[٢] .....

مناقشة الدليل الرابع بوجوه أربعة

[١] شروع في المناقشة في الدليل الرابع على بطلان مرجعية الاحتياط عند الانسداد. فإنّ المدعى ـ وهو بطلان الرجوع إلى الاحتياط ـ ثابت عند المصنف ﷺ بدليل الإجماع والحرج ولكن الدليلين الثالث والرابع غير تامّين عنده، كما لا يخفى.

والمناقشة في هذا الدليل تأتي من أربعة وجوه:

١ ـ عدم اعتبار معرفة الوجه رأساً، والحال أنّ هذا الدليل مبني على اعتباره.

٢ ـ اختصاص اعتبارها ـ لو سلّم ـ بصورة التمكن من القطع، والحال أنّ المفروض عدم الطريق إلى القطع في الأحكام.

٣ ـ إمكان الجمع بين معرفة الوجه الواقعي ـ ظناً ـ وبين الاحتياط، فصغرى الدليل ـ وهو منافاتهما مطلقاً ـ ممنوعة.

٤ ـ إمكان الجمع بين الاحتياط وبين قصد الوجه الظاهري ـ وهو وجوب نفس الاحتياط ـ، فالصغرى ممنوعة أيضاً. فانتظر تفصيل البحث.

المناقشة الأُولى: عدم اعتبار معرفة الوجه رأساً

[٢] شروع في تقريب المناقشة الأولى في الدليل، وحاصلها أنّ اعتبار معرفة الوجه مما لا دليل عليه عند الفقهاء.

ممّا يمكن ـ للمتأمّل في الأدلّة وفي إطلاقات العبادة[١] وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام مع الناس ـ الجزمُ بعدم اعتبارها حتّى مع التمكّن من المعرفة العلميّة[٢]؛ .....

---

[١] إشارة إلى أنّ معرفة الوجه قيد مشكوك، فيُنفى بإطلاق أدلة العبادات. قال المحقق النائيني رحمه الله: «لأنّ الشك في اعتبار قصد الوجه يرجع إلى الشك في اعتبار قيد في المأمور به شرعاً زائدٍ عما يعتبره العقل في الطاعة ...»(١).

ولكن هذا الكلام قد ينافي ما احتمله رحمه الله في مبحث القطع حيث قال: «هذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع بإطلاقه كما لا يخفى، وحينئذٍ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط ...»(٢). وقد صرّح بالمنافاة بعض المحشين(٣).

لكن في بعض الحواشي: «لعل المراد من «الأدلة» في قبال «إطلاقات العبادة» الأخبار البيانية للعبادات ...، وأمّا إطلاق العبادة فالمراد منه ظاهراً هو إطلاق المادّة ...، فقد يناقش في ما أفاده قدس سره بأنّ التمسك بإطلاق العبادات مادّةً مبني على القول بكون ألفاظها أسامي للأعم ...»(٤).

[٢] يعني أنّه لا يعتبر معرفة وجه العبادات ـ من الوجوب والندب ـ مع الإمكان، فكيف يمكن أن يعتبر والفرض انسداد باب العلم وعدم إمكان المعرفة؟

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٦٧.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٧٥.

(٣) انظر قلائد الفرائد ١: ٢٣٤، ودرر الفوائد: ١٣٧.

(٤) بحر الفوائد ٣: ١١٨.

ولذا ذكر المحقّق ﷺ ـ كما في المدارك في باب الوضوء ـ: أنّ ما حقّقه المتكلّمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه[١] .....

---

[١] قال في المدارك: «الأظهر عدم الاشتراط، كما اختاره المصنف ﷺ[١] في بعض تحقيقاته، فإنّه قال: «الذي ظهر لي أنّ نيّة الوجوب والندب ليست شرطاً في صحة الطهارة... وما يقوله المتكلمون من أنّ الإرادة[٢] تؤثّر في حسن الفعل وقبحه فإذا نوى الوجوب ـ والوضوءُ مندوبٌ ـ فقد قصد إيقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري[٣]»[٤]...»[٥].

واعلم أنّ مرادهم من قصد الوجه في العبادة هو تعيين وجوبها في الواجبات وندبها في المندوبات، ومرادهم من قصد وجه الوجوب أو الندب هو قصد تلك المصلحة المترتبة على الفعل، المقتضية لوجوبه أو ندبه[٦]، وقصد وجه العبادة يأتي على وجه الصفة أو الغاية:

فقصدُ وجه العبادة صفةً أن يقول مثلاً: آتي بالصلاة الواجبة متقرّباً؛ وقصدُه غايةً أن يقول مثلاً: آتي بالصلاة لوجوبها متقرّباً[٧]، وقصد وجه الوجوب أن يقول مثلاً: آتي بالصلاة لكونها ناهيةً عن الفحشاء والمنكر.

---

(١) أي المحقق ﷺ في الشرائع.

(٢) أي النيّة.

(٣) أي ليس عليه برهان ولا دليل، بل هو تخيّل محض.

(٤) الرسائل التسع (للمحقق الحلي ﷺ): ٣١٧.

(٥) مدارك الأحكام ١: ١٨٨.

(٦) وفيه مذاهب أُخر، انظر مستمسك العروة الوثقى ٢: ٤٦٨.

(٧) فالوجوب جعل في المثال الأول صفةً وفي الثاني مجروراً للام التعليل.

كلامٌ شعريّ، وتمامُ الكلام في غير هذا المقام[١].

وثانياً: لو سلّمنا[٢] .....

قال المحقق الطوسي ﷺ في التجريد: «يشترط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك...»(١).

وقال المحقق اليزدي ﷺ في العروة الوثقى: «لا يجب نية الوجوب والندب، لا وصفاً ولا غايةً، ولا نيةُ وجه الوجوب والندب»(٢).

[١] فهو موكول إلى كتاب الطهارة(٣).

المناقشة الثانية: اختصاص اعتبار المعرفة بصورة إمكان حصول القطع

[٢] شروع في تقريب المناقشة الثانية في الدليل الرابع، وملخصها:

إن أمكن حصول القطع بتعيين واجبات العبادة من مندوباتها فللقول باعتبار معرفتها وجهٌ.

وأمّا إن لم يمكن إلا تحصيل الظن فلا وجه للقول باعتبار معرفة الواجب من المندوب؛

لأنّ اعتبارها إن كان لتوقف قصد الوجه على معرفته، ففيه أنه لا يمكن القصد إلى الغاية إلا مع القطع بها ولا يكفي فيه الظن.

وإن كان لأنّ الامتثال التفصيلي ـ ولو ظناً ـ واجب، وهو متوقف على تحصيل

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥٦.

(٢) العروة الوثقى ١: ١٢٨.

(٣) راجع كتاب الطهارة (للمصنف ﷺ) ٢: ٢٧.

وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب[١] للاحتياط ، فإنّما هو مع التمكّن من المعرفة[٢] العلميّة ، أمّا مع عدم التمكّن[٣] فلا دليل عليه قطعاً ؛ لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقّف نيّة الوجه عليها ، فلا يخفى أنّه لا يجدي المعرفة الظنّيّة في نيّة الوجه[٤] ؛ فإنّ مجرّد الظنّ بوجوب شيءٍ لا يتأتّى معه القصد إليه لوجوبه[٥] ؛ .....

معرفة الوجه ـ ولو ظناً ـ، ففيه أنّه لا دليل على وجوب الامتثال الظني التفصيلي وتقدّمه على الامتثال العلمي الإجمالي، كما يأتي توضيحه.

[١] هذا نعت للاحتمال، يعني أنّ وجوب المعرفة إمّا أن يثبت بالدليل أو بالأصل من باب الشك في المحصِّل.

[٢] مثاله الواضح وجوب الفاتحة واستحباب القنوت في الصلاة، وكذا وجوب الفرائض اليومية واستحباب نافلة الليل.

[٣] كما نحن فيه من حال انسداد باب العلم بالأحكام، كالدعاء عند رؤية الهلال والاستعاذة وغسل الجمعة وغيرها من الأُمور الغير الممكن فيها تحصيل المعرفة العلمية تفصيلاً.

[٤] شروع في إبطال القول بوجوب معرفة الوجه ـ على مبناه الأول ـ، بتقريب: أنّ مجرد الظن باستحباب هذا في الصلاة ووجوب ذاك فيها لا يُصحّح نيّة الوجه فيهما قلباً؛ لأنّ المعتبر في نيّة الوجه الجزم، وهو لا يتأتّى بدون القطع أو الظن المعتبر الذي هو بحكم القطع.

[٥] أي جعل وجوبه غايةً للقصد.

إذ لا بدّ من الجزم بالغاية . ولو اكتفي بمجرّد الظنّ[١] بالوجوب ـ ولو لم يكن نيّةً حقيقةً[٢] ـ فهو ممّا لا يفي بوجوبه ما ذكروه في اشتراط نيّة الوجه[٣] . . . . . .

---

[١] جواب عن إشكال مقدر ، أمّا الإشكال فملخصه : أنّا نسلّم عدم تأتّي القصد إلى الغاية حقيقةً ، لكن يقوم مقام القصد الحقيقي مجردُ الظن بالوجه ، فإنّه أولى من الاحتياط مع التحيّر في الوجه رأساً .

وأمّا الجواب فملخصه : أنّ الاكتفاء بمجرد الظن بدلاً عن القصد الحقيقي يقلب الدليل أخص من المدعى ، وذلك أنّ الدليل الذي أقاموه لوجوب قصد الوجه إنّما يدل على وجوب القصد الحقيقي لا على الاكتفاء بالظن بدله .

[٢] الأولى تقديم هذه الفقرة في العبارة ، فإنّ المراد أنّه : «لو قيل : مع تعذّر النيّة الحقيقية نكتفي بمجرد الظن بالوجوب ـ الذي هو أولى من التحيّر ـ لكان الجواب أنّ دليلكم لا يدل عليه» .

[٣] يعني أنّ ما ذكروه من الأدلة على اشتراط القصد لا يدلّ على الاكتفاء بالظن إذا لم يتأتّ القصد بسبب فقدان القطع .

واعلم أنّ أقصى ما يمكن أن يستدل به للقول بوجوب قصد الوجه ثلاثة أُمور ـ كما في الجواهر[١] ـ :

١ ـ أنّ الامتثال بالمأمور به لا يتحقق إلا بالإتيان به على وجهه المطلوب .

٢ ـ أنّ الفعل لمّا كان قابلاً لأن يقع في الخارج واجباً وأن يقع مندوباً كان تخصيص الواقع بأحد الوجهين محتاجاً إلى القصد ، لأنّ قصد جنس الفعل لا يستلزم وجوهه .

---

(١) راجع جواهر الكلام ٢ : ١٥٢ .

نعم، لو كان الظنّ المذكور ممّا ثبت وجوب العمل به تحقّق معه نيّة الوجه الظاهريّ [١] على سبيل الجزم. لكنّ الكلام بعدُ في وجوب العمل بالظنّ [٢].

---

٣ ـ أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ولا يقين بفراغ الذمة إلا بقصد الوجه.

وهذه الأدلة ـ مضافاً إلى ما فيها من المناقشات ـ إنّما تدل على اشتراط قصد الوجه، وشيء منها لا يتضمن أنّه لو تعذّر القطع والجزم في القصد قام مقامهما مجرد الظن بالوجه، وهذا هو المراد من قوله ﷺ: «لا يفي بوجوبه ما ذكروه...»[١].

[١] تصحيح للإشكال المذكور من قِبَل المستشكل، بتقريب أنّ الأدلة المذكورة وإن كانت لا تدل على الاكتفاء بالظن بدل القصد الحقيقي، لكن هذا الظن إذا ثبتت حجيته كان بحكم القطع، بمعنى: أنّ الحكم الظاهري بالنسبة إلى من حصل له ظن معتبر بالحكم هو وجوب هذا واستحباب ذاك. فحيث إنّه لا ريب في ثبوت هذا الحكم الظاهري في حقه وإنّه مقطوع به، فيتأتّى قصد هذا الوجوب الظاهري وذاك الاستحباب الظاهري، ولا نريد من الاكتفاء بالظن بدل القصد الحقيقي إلى الوجه الواقعي إلا هذا.

وضمناً لا يخفى أنّ البحث عن قصد الوجه الظاهري سوف يكرّر في الجواب الرابع، فانتظر[٢].

[٢] جواب عن التقريب الثاني للإشكال، وحاصله: أنّ حجية الظن لم يثبت بعدُ: أمّا الظن الخاص فالمفروض عدم ثبوته ـ حسب المقدمة الأُولى ـ، وأما

---

(١) قوله ﷺ: «ما ذكروه...» فاعلُ لـ «يفي»، كما هو ظاهر.

(٢) انظر الصفحة ٣٢١.

فالتحقيق : أنّ الظنّ بالوجه إذا لم يثبت حجيّته فهو كالشكّ فيه لا وجه لمراعاة نيّة الوجه معه أصلاً[١].

وإن كان اعتبارها لأجل توقّف الامتثال التفصيليّ[٢] .....

الظن العام فثبوت حجيته فرع تمامية هذه المقدمات، وما لم تتمّ هذه المقدمة الثالثة والتي بعدها لم يصل دور النتيجة، حتى يعلم أنّها تنتج حجية الظن العام أم تنتج التبعيض في الاحتياط ؟

أقول : هذا مضافاً إلى أنّه لو وصل الدور إلى الاكتفاء بنية الوجه الظاهري لكان ذلك جارياً في الاحتياط أيضاً؛ لأنّ وجوب الرجوع إلى الاحتياط أيضاً حكم ظاهري يمكن الجزم به والقصد إليه، كما يأتي في الجواب الرابع، إذن فلا وجه لترجيح الظن على الاحتياط.

[١] فكما أنّه مع الشك في وجوب شيءٍ في العبادة لا معنى لمراعاة نيّة ذلك الوجه المشكوك جزماً، كذلك الوجه المظنون بالظن الغير المعتبر الغير الثابتة حجيته شرعاً أو عقلاً حيث لا يُثبت الحكم الظاهري، فلا معنى لقصده جزماً، بل لا يبعد الالتزام بحرمته عقلاً وشرعاً من جهة محذور التشريع فيه.

[٢] معطوف على قوله ﷺ : «إن كان لتوقّف نيّة الوجه عليها ...»[١]، والمقصود بيان اختصاص وجوب معرفة الوجه بصورة التمكن من العلم على المبنى الثاني لوجوب المعرفة، وقد مر الفرق بين المبنيين[٢]، ونقول هنا : لا يخفى أنّ لامتثال

---

(١) انظر الصفحة ٣٠٨.

(٢) انظر الصفحة ٣٠١.

التكليف الواقعي مراتب أربعاً[١]؛ هي: الامتثال العلمي التفصيلي، والامتثال العلمي الإجمالي، والامتثال الظني التفصيلي، والامتثال الاحتمالي.

لا شك في كون الامتثال العلمي التفصيلي ـ لو أمكن ـ مقدّماً على غيره مطلقاً، كما سيأتي نقل الإجماع عليه[٢]. لكن قد وقع الشك في تقديم الظني التفصيلي على العلمي الإجمالي بمعنى عدم جواز الثاني ما أمكن الأول، فالمستدل يعتقد ذلك ويبني عليه القول بوجوب معرفة الوجه تحصيلاً للامتثال التفصيلي، والمصنف ﷺ يصرّ هنا على خلافه؛ فإنّ للمسألة ثلاثة صور:

١ ـ كون الظن ـ في الامتثال التفصيلي ـ ظناً معتبراً؛ مع كون الاحتياط ـ في الامتثال الإجمالي ـ مستلزماً للتكرار (وذلك في دوران الأمر بين المتباينين، كالقصر والإتمام)؛

٢ ـ كون الظن كذلك؛ مع كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار (وذلك في دورانه بين الأقل والأكثر، كالصلاة مع السورة وبدونها)؛

٣ ـ كون الظن ظناً عاماً ـ أي غير معتبر بخصوصه ـ؛ سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا؛

والمصنف ﷺ قد اختار في الثانيتين تقديم الامتثال العلمي الإجمالي على الظني التفصيلي جزماً، وأما في الصورة الأولى فاضطربت أقواله في كتاب القطع،

---

(١) كما سيأتي في الصفحة ٣٧٨.

(٢) انظر الصفحة التالية.

المطلوب عقلاً وشرعاً عليه ـ ولذا أجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الإجماليّ [١] مع التمكّن من التفصيليّ، بأن يتمكّن من الصلاة إلى القبلة [٢] في مكانٍ [٣] ويصلّي في مكانٍ آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات [٤]، أو يصلّي في ثوبين مشتبهين أو أكثر، مرّتين أو أكثر [٥]، مع إمكان صلاةٍ واحدة في ثوبٍ معلوم الطهارة، إلى غير ذلك ـ ففيه:

أنّ ذلك [٦] .....

وإن كان هنا مصرّاً على أنّه ـ على كل حال ـ لا يمكن للخصم الجزم بعدم جواز الاحتياط، فلا أقل من تسوية المرتبتين في هذه الصورة.

[١] أي: ولمطلوبية الامتثال التفصيلي عقلاً وشرعاً أجمع العلماء على عدم كفاية الامتثال العلمي الإجمالي مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، كما أشرنا إليه آنفاً.

[٢] شروع في ذكر أمثلة التمكن من العلم التفصيلي وتقدّمه على العلمي الإجمالي، ولعل الأولى التمثيل بالشبهات الحكمية بدلاً عن الشبهات الموضوعية، لكن الأمر سهل بعد وضوح المراد.

[٣] فهذا امتثال علمي تفصيلي.

[٤] وهذا امتثال علمي إجمالي.

[٥] هذا امتثال علمي إجمالي، وما بعده علمي تفصيلي.

[٦] شروع في إبطال القول بوجوب معرفة الوجه ـ على مبناه الثاني، أي: مع ابتنائه على تقديم الامتثال التفصيلي (ولو ظناً) على غيره ـ، ولفظة «ذلك» إشارة

إنّما هو مع التمكّن من العلم التفصيليّ، وأمّا مع عدم التمكّن منه ـ كما في ما نحن فيه ـ فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيليّ الظنّيّ [١] على الامتثال الإجماليّ العلميّ؛ إذ لا دليل على ترجيح صلاةٍ واحدة في مكانٍ إلى جهةٍ مظنونة على الصلاة المكرّرة في مكانٍ مشتبه الجهة، بل بناء العقلاء في إطاعاتهم العرفيّة على ترجيح العلم الإجماليّ على الظنّ التفصيليّ [٢].

إلى تقديم مطلق الامتثال التفصيلي على العلمي الإجمالي، والمقصود: أنّ تقديم الأول على الثاني عند الجلّ أو الكلّ يختص بموارد التمكن من تحصيل العلم التفصيلي، فلا دليل على بطلان الاحتياط وترجيح الامتثال الظني التفصيلي(١) على الامتثال العلمي الإجمالي.

[١] لا يخفى أنّ المراد به هو الظن المطلق، فإنّ الظن الخاص بحكم العلم، كما سيأتي(٢).

[٢] إشارة إلى أنّ مقتضى القاعدة هو تقدّم الامتثال العلمي ـ ولو إجمالاً ـ على الامتثال الظني ـ ولو تفصيلاً ـ، فتقديم الظن عليه يحتاج إلى دليل، وبذلك صرّح ﷺ في مبحث القطع عند قوله: «يكون الثاني(٣) مقدّماً على الأوّل(٤) في مقام الإطاعة بحكم العقل والعقلاء...»(٥).

---

(١) أي: إذا لم يتمكن من تحصيل العلم التفصيلي.

(٢) انظر الصفحة ٣٧٩.

(٣) أي العلمي الإجمالي.

(٤) أي الظني التفصيلي.

(٥) فرائد الأُصول ١: ٧٤.

وبالجملة : فعدم جواز الاحتياط مع التمكّن من تحصيل الظنّ ممّا لم يقم له وجهٌ[١]، فإن كان[٢] ولا بدّ من إثبات العمل بالظنّ فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحبّاً[٣]، .....

---

[١] المقصود أنّ ما ادّعاه المستدل من الالتزام بالامتثال الظني بالظن المطلق التفصيلي وبطلان الامتثال العلمي الإجمالي ممّا لا وجه له جدّاً.

[٢] حق العبارة أن يقال: «فإن كنت لابد من إثبات العمل بالظن المطلق فاللازم الاعتراف بجواز العمل بالاحتياط ...»، وأما حسب عبارة المصنف ﷺ فالضمير في «كان» يعود إلى المستدل(١).

[٣] المقصود هو الرد على ما ادّعاه المستدل من عدم جواز العمل بالاحتياط عند التمكّن من العمل بالظن وملخصه أنّ إثبات جواز العمل بالظن في المقام إنّما هو بواسطة نفي وجوب الاحتياط، مع الاعتراف ببقاء رجحانه.

توضيح ذلك: أنّ المقدمة الثالثة للانسداد عبارة عن عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه، ولذا قال المصنف ﷺ سابقاً: «أمّا الاحتياط، فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة ... إلا أنّه في المقام أعني انسداد باب العلم ... غير واجب؛ لوجهين ...»(٢).

فلو اختار المكلف الاحتياط وتحمّل المشقّة بطيب نفسه، من باب «أفضل الأعمال أحمزها»(٣)، جاز له ذلك قطعاً، مع أنّ المستدل ينكره من رأسٍ.

---

(١) الظاهر صحة عبارة المصنف ﷺ، وقولُه «كان» خالٍ من الضمير جيء به لتسويغ إدخال حرف الشرط على حرف نفي الجنس. أو يقال: «فإن كنت لابد لك ...».

(٢) انظر الصفحة ٢١٧.

(٣) بحار الأنوار ٧٠: ١٩١ و٢٣٧.

بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظنّ الخاصّ [١] .....

قال المصنف ﷺ في مبحث القطع: «لم يُثبت القائل به[١] جوازَه إلا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه...»[٢].

[١] إشارة إلى الصورتين الأوليين من الصور الثلاث[٣]، وقد صرّح به ﷺ في مبحث القطع فقال: «وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويّته على الأخذ بالظن الخاص؛ لما تقدّم من أنّ تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً. وأدلة الظنون الخاصة إنّما دلّت على كفايتها عن الواقع لا تعيّنِ العمل بها في مقام الامتثال...»[٤].

ومثاله شهادة العدلين بجهة القبلة فإنّ هذا بعد قيام الدليل على اعتبارها وإن جوّز إقامة الصلاة بتلك الجهة، لكنّه مع ذلك لا ينافي عند المصنف ﷺ رجحان الاحتياط، وإقامة الصلاة إلى أربع جهات.

والحاصل: أنّ الظن الانسدادي لو ثبت اعتباره من طريق عدم جواز الاحتياط لكان الحق مع المستدل في ما ادّعاه من بطلان الاحتياط مع التمكّن من الظن التفصيلي، وأمّا إذا ثبت من طريق عدم وجوبه فالحق مع المصنف ﷺ في ما ادّعاه من جواز العمل بالاحتياط ولو مع التمكّن منه.

---

(١) أي: القائل بالظن المطلق.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٧٤.

(٣) المذكورة في الصفحة ٣١٢.

(٤) فرائد الأُصول ١: ٧٥.

الذي قام الدليل عليه بالخصوص، فتأمّل[١].

نعم[٢]، الاحتياط مع التمكّن من العلم التفصيليّ في العبادات[٣] ممّا انعقد الإجماع ظاهراً[٤] على عدم جوازه، كما أشرنا إليه في أوّل الرسالة في مسألة اعتبار العلم الإجماليّ وأنّه كالتفصيليّ من جميع الجهات أم لا، فراجع.

---

[١] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «لعلّه إشارة إلى أنّ هذا لو سلّم فإنّما هو في صورة عدم استلزام الاحتياط لتكرار العمل...»[(١)].

أقول: لعلّه تشكيك منه ﷺ في ما ادّعاه أخيراً من ترجيح الاحتياط على الظن الخاص مع أنّه في حكم العلم. ولعلّه إشارة أيضاً إلى ما تضمّنه كلامه الذي نقلناه آنفاً: «أدلة الظنون الخاصة إنّما دلّت على كفايتها عن الواقع لا تعيّنِ العلم بها في مقام الامتثال...»، والله أعلم بحقائق الأُمور.

[٢] تأكيد لما مرّ من أنّه لا كلام في تقديم الامتثال العلمي التفصيلي على غيره[(٢)].

[٣] احتراز عن الواجبات التوصلية، فإنّ الاحتياط فيها راجح حتى مع التمكن من العلم التفصيلي، كما لو شك في من يجب إكرامه بين زيد وأخيه فأكرمَ كلاً منهما دون تثبّت.

[٤] كما مرّ منه أيضاً في كتاب القطع عند قوله ﷺ: «الظاهر... ثبوت الاتّفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة...»[(٣)].

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٣٣.

(٢) انظر الصفحة ٣١٢ و٣١٣.

(٣) فرائد الأُصول ١: ٧١ و٧٢.

وممّا ذكرنا ظهر[١]: أنّ القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظنّ ليس له أن يتأمّل في صحّة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا أخذ بالاحتياط؛ لأنّه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلّا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه، فالأخذ بالظنّ وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج[٢]، لا من باب العزيمة.

---

[١] إلى هنا تمت المناقشة الثانية، وثبت أنّ القول بوجوب معرفة الوجه ـ على كلا مبنييه ـ مختص بصورة التمكن من تحصيل العلم، فلا يصلح لإبطال الاحتياط في ما نحن فيه.

بقي هنا شيء، وهو النظر في أمر فتوى الجماعة ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، والمصنف ﷺ يقول: إنّه قد ظهر مما ذكرناه من كون دليل الانسداد مبنياً على جواز الاحتياط: أنّ ذلك يقتضي صحة عبادته لو التزم طريق الاحتياط، وهذا لا وجه للتأمل فيه.

[٢] هذا عطف تفسيري للترخيص، والحاصل: أنّ الأخذ بطريق الاجتهاد أو التقليد ولزوم طرح الاحتياط شرعاً يتمّ على مذهب من قال بكون المقدمة الثالثة عبارة عن عدم جوازه، وكذا يتمّ على مذهب الانفتاحي الذي يعتقد كون الظن الحاصل من الاجتهاد أو التقليد من الظنون الخاصة، وأمّا الانسدادي القائل بكون المقدمة الثالثة عبارة عن عدم وجوب الاحتياط ـ كالمحقق القمّي ﷺ[١] ـ

---

(١) يأتي في الصفحة ٥٨٩ أنّ المحقق القمي ﷺ لم يصرح بهذه المقدمة المتضمنة لعدم وجوب الاحتياط، لكن لا ريب في ابتناء دليله على هذه المقدمة، وإنّما ترك ذكره استغناءً عنه.

وثالثاً: سلّمنا تقديم الامتثال التفصيلي [١] ولو كان ظنّياً على الإجماليّ ولو كان علميّاً، لكنّ الجمع ممكنٌ بين تحصيل الظنّ في المسألة ومعرفة الوجه ظنّاً والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظنّيّ، والعمل على الاحتياط.

فلا وجه لحكمه بطرح الاحتياط وتقديم الظن المطلق الحاصل من الاجتهاد أو التقليد عليه.

أقول: هذا قد اعترض عليه المحقق النائيني ﷺ فقال: «الإنصاف أنّ تعجّب الشيخ ﷺ ليس في محلّه، فإنّ المحقق القمّي ﷺ من القائلين بالكشف، فيكون حال الظن حال العلم...»[١].

المناقشة الثالثة: إمكان الجمع بين معرفة الوجه ظناً وبين الاحتياط

[١] شروع في تقريب المناقشة الثالثة في الدليل الرابع، وملخصها: أنّا سلّمنا وجوب معرفة الوجه ـ ولو ظنا ـ على كلا المبنيين[٢] (كما سلّم الخصم عدم الطريق إلى المعرفة العلمية)، لكن الجمع ممكن: بأن يأتي بالمظنون الوجوب بقصد الوجوب، ثم يضيف إليه بقية الأطراف احتياطاً، وهذه البقية مما لا يحتاج إلى قصد الوجه بلا خلاف، كما صرح به في كتاب القطع قائلاً: «انّ هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ممّا لابد منه؛ إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً»[٣]، وسيأتي عن قريب.

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٧١.

(٢) أي: سواء ابتنى على اعتبار قصد الوجه أم ابتنى على اعتبار الامتثال الظني التفصيلي.

(٣) فرائد الأُصول ١: ٧٦.

مثلاً : إذا حصل الظنّ بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ ، فيأتي بالقصر بالنيّة الظنّيّة الوجوبيّة [١]، ويأتي بالإتمام بقصد القربة احتياطاً أو بقصد الندب [٢].

---

[١] قد مر منه ﷺ الإشكال في إمكانية النية الظنية(١)، لكن قد سلّمه ﷺ هنا في مقام الجدل ، فلا تغفل .

[٢] المضبوط في أكثر النسخ هكذا ، لكن الأولى حذف قوله ﷺ : « بقصد الندب » ، ولذا قال بعض تلامذة المصنف ﷺ : « قوله : « أو بقصد الندب » ، أقول : إنّ هذه الكلمة وكذلك « أو بقصد الندب »(٢) في السطر الثاني إلى قوله : « ورابعاً » كلّها ممّا أمر المصنف ﷺ في الدورة الأخيرة بضربه ومحوه ؛ ووجهه ظاهر »(٣).

واعلم أنّ الزيادة الثانية التي قد أمر ﷺ بمحوها تحتوي على الجواب عن أنّه إذا لم يمكن قصد الوجه في العبادة الثانية فأيّ حاجة إليها ؟ فيقول ﷺ : « يدفعها [= الدعوى] الإجماع على أنّه لا يعتبر في ما يؤتى به لخصوص الاحتياط إلا الوجه الظاهري ، وإلّا لارتفع الاحتياط رأساً »(٤).

وقد أشرنا إليه آنفاً في خلاصة هذه المناقشة(٥)، والمصنف ﷺ أيضاً قد بسط الكلام فيه في مبحث القطع(٦).

---

(١) انظر الصفحة ٣٠٨.

(٢) هذه الفقرة محذوفة من نسختنا هذه ، نعم توجد في نسخة مطبوعة على الحجر مقابَلةٍ بنسختين صحيحتين ، وقد ذكرت في هامش فرائد الأُصول ١ : ٤٢٠.

(٣) قلائد الفرائد ١ : ٢٣٤.

(٤) فرائد الأُصول ١ : ٤٢٠ (الهامش).

(٥) الصفحة السابقة .

(٦) انظر فرائد الأُصول ١ : ٧٦.

وكذلك إذا حصل الظنّ بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثمّ يأتي بالسورة قربةً إلى الله تعالى للاحتياط [١].

ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا[٢]، .....

---

[١] هنا فائدة ينبغي التنبيه عليها، وهي أنّه إذا أراد المكلف الجمع بينهما بأن يأتي بما ظنَّه الواقعَ بنية الوجوب وبالمحتمل الآخر أيضاً لاحتمال كونه هو الواقع، فهل له الجمع حينئذٍ كيف شاء أو يتعيّن تقديم المظنون؟ ظاهر المصنف ﵀ هنا هو الثاني، والتفصيل في محله(١).

المناقشة الرابعة: كفاية قصد الوجه الظاهري

[٢] شروع في تقريب المناقشة الرابعة، وقد أشرنا إليه في ذيل المناقشة الثانية(٢). توضيحها: أنّه إذا وصلت النوبة إلى كفاية المعرفة الظنية (بعد تسليم الخصم لامتناع تحصيل العلم)، فلا محالة يكون الوجوب المظنون حكماً ظاهرياً، بناءً على كون مفاد الأمارات أحكاماً ظاهرية(٣)، ومن المعلوم أنّ وجوب الاحتياط المدعى في المقام أيضاً حكم ظاهري، بداهة أنّه أصل من الأُصول العملية، المفيدة للحكم الظاهري بلا خلاف، وحينئذٍ فالاكتفاء بنية الوجه

---

(١) انظر تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ٣٤٦.

(٢) انظر الصفحة ٣١٠ و٣١١.

(٣) قال المصنف ﵀: «أمّا الدليل الدال على اعتباره [= الأمارة] فهو وإن كان علمياً، إلّا أنّه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً...»، راجع فرائد الأُصول ٢: ١٢.

فنقول : إنّ الظنّ إذا لم يثبت حجّيّته فقد كان اللازم بمقتضى العلم الإجماليّ بوجود الواجبات والمحرّمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقاً ، فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب ، وتأتّى نيّة الوجه الظاهريّ [١] كما تأتّى في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط [٢] واستصحاب الاشتغال [٣].

الظاهري (= الوجوب الظاهري) هناك كالاكتفاء بها هنا ؛ فما الفرق بينهما ؟ حتى نلتزم بوجوب تحصيل الظن لتحصيل قصد الوجه ، الذي يحصل حتى مع الاحتياط.

[١] لأنّ الفقيه لا يشك في أنّ الحكم الظاهري في حقه هو هذا ، فلا يرد ما تقدم من الإشكال في تأتّي النية الجزمية مع الظن(١).

[٢] مثاله الواضح فتوى الفقهاء بوجوب غَسل شيء من أعلى المرفق في الوضوء من باب المقدمة العلمية(٢) ، فإنّه يتأتّى فيها القصد إلى الوجوب مع أنّه وجوب ظاهري.

[٣] مثّل له المصنف ﷺ في محله(٣) بما إذا فعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي ، كأن يصلّي بلا سورة ثم يريد أن يأتي بصلاة مع السورة ، فإنّ الحاكم بوجوب هذه الصلاة هو استصحاب اشتغاله بأصل الصلاة ولم يتيقّن بسقوط ذاك الاشتغال ، لكن المصنف ﷺ لا يرى أنّه من باب الاستصحاب(٤) ولعل الأمر بالتأمل

---

(١) انظر الصفحة ٣٠٨ و ٣٠٩.

(٢) انظر العروة الوثقى ١ : ١١٠ ؛ فصل في أفعال الوضوء ، المسألة ١.

(٣) انظر فرائد الأُصول ٣ : ٢١٩.

(٤) انظر المصدر السابق.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العمدة في ردّ الاحتياط هي ما تقدّم من الإجماع ولزوم العسر دون غيرهما.

إلّا أنّ هنا[١] شيئاً ينبغي أن ينبّه عليه، وهو:

هنا ـ كما في بعض النسخ[١] ـ إشارة إلى رأيه فيه.

ثم لا يذهب عليك أنّ المصنف ﷺ قد ذكر في كتاب البراءة والاشتغال ما يجدي في إبطال الاحتياط هنا أيضاً فيكون دليلاً خامساً، قال: «[العلم الإجمالي] إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية، التي لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضرر، وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة؛ ضرورة أنّ كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات»[٢].

القول في تبعيض الاحتياط

[١] اعلم أنّ المصنف ﷺ لمّا أتمّ الكلام في إبطال الرجوع إلى الاحتياط في حال الانسداد، وأقام عليه دليلين، هما: الإجماع ولزوم الحرج، شرع من هنا في بيان أقصى ما يثبت بقاعدة الحرج وغاية ما يستفاد منها في إبطال الاحتياط، وأنّ الاحتياط المستلزم للحرج هل هو الاحتياط التام ـ بأن يأتي المكلف بجميع ما ظنّ بوجوبه، وجميع ما شكّ فيه بين وجوبه وعدم حرمته، وجميع ما ظنّ بعدم وجوبه[٣]،

---

(١) انظر الرسائل المحشى: ١٢٤.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٢٦٣.

(٣) المعبر عنه بموهوم الوجوب؛ لما فيه من احتمال الوجوب يسيراً.

أنّ نفي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت إلّا أنّه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات ـ مظنونها ومشكوكها وموهومها[١] ـ .....

وكذا يترك جميع ما ظنّ بحرمته، وجميع ما شكّ فيه بين حرمته وعدم وجوبه، وجميع ما ظنّ بعدم حرمته[١] ـ؟ أم يلزم الحرج حتى من تبعيض الاحتياط بالرخصة في موهومات الوجوب والحرمة، والاحتياطِ في غيرها؟

فلو ثبت أنّ الاقتصار على مراعاة المظنونات والمشكوكات يرفَع ذلك الحرج، كانت وظيفة الانسدادي هو التبعيض في الاحتياط، لا الرجوع إلى الظن المطلق؛ لأنّ الوجهين المذكورين لا يجريان في التبعيض: أمّا الحرج فلانتفائه كما هو المفروض، وأمّا الإجماع فلأنّ القدر المتيقن منه هو الاحتياط التامّ، فلا يتعدى إلى غيره.

والمصنف ﷺ يدافع جداً عن مسلك التبعيض[٢]، كما يميل إليه المحقق النائيني ﷺ[٣] والمحقق الخوئي ﷺ[٤] أيضاً، خلافاً للمحقق العراقي ﷺ[٥] ومن تبعه.

[١] فإذا لم يجب مراعاة جميعها ـ بالاحتياط التامّ ـ احتمل وجوب مراعاة بعضها ـ بالتبعيض في الاحتياط ـ كما احتمل عدم وجوب الاحتياط رأساً

---

(١) المعبر عنه بموهوم الحرمة؛ لما فيه من احتمال الحرمة يسيراً.

(٢) كما صرّح به المحققون، منهم المحقق الأصفهاني ﷺ حيث قال: «تبعيض الاحتياط في محتملات التكليف برفع اليد عنه في موهومات التكليف وإبقائه في مظنوناته ومشكوكاته، كما عليه شيخنا الأنصاري ﷺ» انظر نهاية الدراية ٣: ٢٨٤؛ وتعليقة القوچاني ٢: ١٦١.

(٣) انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٦٤ و ٢٦٥.

(٤) انظر مصباح الأُصول ٢: ١١٣ و ٢٣٤.

(٥) انظر نهاية الأفكار ٣: ١٦٠ و ١٦١؛ ومقالات الأُصول ٢: ١٢٧.

ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط [١] كلّاً أو بعضاً [٢]،

والرجوع إلى الظن المطلق. لكن مقتضى الدليلين في إبطال الاحتياط هو الاحتمال الأول. وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الإجماع وقاعدة الحرج إنّما ينفيان الاحتياط في الوقائع على سبيل العموم المجموعي لا الاستغراقي؛ لأنّ الحرج إنّما يلزم من الأول.

[١] اعلم أنّ الظن إذا تعلق بثبوت التكليف الإلزامي ـ من الوجوب والحرمة ـ كان موافقاً للاحتياط، وإذا تعلق بعدم ثبوت الإلزام كان مخالفاً للاحتياط؛ لأنّ الاحتياط يحكم بمراعاة التكليف الإلزامي ـ ولو موهوماً ـ.

فإذا ثبت أنّ الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية، ورفعنا اليد عن الاحتياط التام ـ لمكان الحرج ـ، وانتهى الأمر إلى التبعيض، كان ترك الواجبات الموهومة أولى من غيرها؛ لما تقرر من أنّ الترخيص فيها مظنون، ومراعاة الظن أولى من الوهم.

مضافاً إلى ما نشاهده بالوجدان من أنّ الحرج إنّما يأتي من جانب الإلزامات الموهومة؛ لأنّ الظن بالتكليف الإلزامي أقلّ وقوعاً من موارد الظن بعدم الإلزام ـ أو فقل: موارد توهم الإلزام ـ فإنّها لا تعد ولا تحصى؛ إذ كثيراً ما يحتمل الفقيه في المسائل نوعاً من الإلزام.

[٢] إشارة إلى أنّ المعيار هو رفع اليد عن الاحتمالات بمقدار ما يرتفع معه الحرج، فإن توقف رفع الحرج على ترك مراعاة جميع الإلزامات الموهومة جاز ذلك، وأمّا لو فرضنا أنّ الحرج يرتفع بترك بعض الموهومات كانت مراعاة سائر الموهومات أيضاً باقية على حال الوجوب.

بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة ؛ لأنّها الأولى بالإهمال إذا ساغ ـ لدفع الحرج ـ تركُ الاحتياط في مقدارٍ مّا من المحتملات يندفع به العسر[١]، ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد[٢] على هذا المقدار ؛ لما تقرّر في مسألة الاحتياط : من أنّه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملاتٍ وقام الدليل الشرعيّ على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات[٣] .....

---

[١] يعني: إذا كان دفع الحرج موجباً للترخيص في ترك الاحتياط في بعض المحتملات، كان إهمال الوجوبات الموهومة أولى؛ لأنّه ـ مضافاً إلى كفاية ذلك في ارتفاع الحرج ـ ليست فيه مخالفةٌ للظن.

[٢] إشارة إلى بقاء الاحتياط بالنسبة إلى المظنون والمشكوك بعد سقوطه بالنسبة إلى الموهوم.

[٣] لا يخفى أنّ مورد الاحتياط الواجب هو العلم بثبوت التكليف المنجز مع الجهل بتفصيله، فيتردد الأمر بين أطرافٍ تسمى «أطراف الشبهة»، ومقتضى الاحتياط مراعاة التكليف المجهول في جميع تلك الأطراف. إلّا أنّه قد يخرج بعض الأطراف من الشبهة فيُعلم عدم تعلق التكليف به واقعاً، أو عدم وجوب مراعاته ظاهراً.

مثال الأول: ما إذا علم بأنّ المولى أمره بإكرام العالم وهو يعلم بأنّ العالم منحصر في واحد، لكنّه تردد في أنّه هل هو زيد أو عمرو أو بكر أو خالد؟ ثم تبيّن له قطعاً أنّ خالداً ليس بعالم. فيجب عليه الاحتياط بإكرام الثلاثة الباقية.

في الظاهر [١]، تعيّن مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات [٢] ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

ومثال الثاني: نفس المثال السابق، لكن لا يتبيّن له جهل خالدٍ، بل يقول له المولى: إنّ إكرام خالد ليس بواجب، فحينئذٍ لا يحتاج العبد إلى الفحص عن علم خالدٍ وجهله. ويجب عليه أيضاً إكرام الثلاثة الباقية احتياطاً.

وعلى كل حال، فمراد المصنف ﷺ أنّ رفع اليد عن بعض أطراف الشبهة ـ وهي الموهومات ـ لا ينافي بقاء الاحتياط في سائرها، كما هو واضح.

[١] احتراز عن الواقع، قال بعض المحشين: «قوله ﷺ: [في الظاهر] قيدٌ لوجوب إتيان بعض المحتملات، المنفي بالعدم، وفائدة هذا القيد أنّ قيام الدليل على عدم الوجوب في الواقع يخرج هذا البعض[١] عن أطراف الشبهة ويخرج عن محلّ الفرض الذي هو عدم وجوب الاحتياط ...»[٢].

[٢] هذا جواب الشرط المتقدم، يعني: فكما يبقى الاحتياط بعد الدليل بحاله بالنسبة إلى غير ما قام عليه الدليل فلا يسقط رأساً، كذلك في ما نحن فيه أيضاً بعد اندفاع العسر يبقى الاحتياط بحاله بالنسبة إلى غير المعسور، فلا وجه لسقوطه رأساً إذ أنّ العسر يقدّر بقدره والضرورة تقدّر بقدرها، وبذلك يصرّح المصنف ﷺ عن قريب عند قوله: «سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات ...».

---

(١) كالدعاء.

(٢) الرسائل المحشى: ١٢٤ (الهامش).

توضيح ما ذكرنا : أنّا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب ، وكان الإتيان بالكلّ عسراً أو قام الإجماع[١] على عدم وجوب الاحتياط في الجميع ، تعيّن تركُ الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب ،بمعنى أنّه إذا تعلّق ظنٌّ بعدم الوجوب[٢] لم يجب الإتيان .

وليس هذا معنى حجّيّة الظنّ[٣] ؛ .....

---

[١] إشارة إلى الدليلين على بطلان الاحتياط في المقام ، وهما الحرج والإجماع .

[٢] لما ذكرنا من أنّ مراعاة الظن أولى من الوهم على كل حال .

[٣] شروع في الجواب عن إشكال مقدر .

أمّا الإشكال فتوضيحه : أنّ معيار التبعيض في الاحتياط أيضاً هو الرجوع إلى الظن المطلق ؛ لأنّ الاحتياط في مظنون الوجوب ناشئ عن الظن ، كما أنّ ترك الاحتياط في موهوم الوجوب أيضاً ناشئ عن الظن بالترخيص ، فالمرجع مطلقاً هو ظن المجتهد ، ولا نعني من حجية الظن المطلق إلّا هذا .

أمّا الجواب فبالفرق بين العمل على طبق الظن وبين حجية الظن[١] ؛ لما ذكرنا[٢] من أنّ معنى الحجية هو نهوض هذا الظن لمعارضة سائر الظنون ، ومن المعلوم أنّ

---

(١) يستفاد من كلمات المحقق العراقي رحمه الله : أنّ دور الظن في « تبعيض الاحتياط » هو المرجعية في مقام إسقاط التكليف (كترك مظنونات عدم الوجوب) ، وفي « حجية الظن » هو المرجعية في إثبات التكليف . انظر نهاية الأفكار ٣ : ١٤٦ .

(٢) انظر الصفحة ٨٦ و ١١٥ (الهامش) ، ويأتي أيضاً في الصفحة ٣٥٩ .

لأنّ الفرق بين المعنى المذكور وهو أنّ مظنون عدم الوجوب [١] لا يجب الإتيان به، وبين حجّيّة الظنّ بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامتثال التكاليف الواقعيّة نفياً وإثباتاً ـ وبعبارةٍ أُخرى: الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظنّ فيها حجّةً ـ هو: أنّ الظنّ إذا كان حجّةً في الشرع كان [٢] .....

الظن الاحتياطي لا ينهض لمعارضة الظن الخاص. مضافاً إلى أنّ هناك ثمرة مهمة بين المعنيين في المسائل التي لم يحصل فيها للمجتهد ظنٌّ بأحد الطرفين، وسيأتي بيانها عن قريب.

[١] أي: أنّ أدلة نفي الحرج ترفع وجوب الإتيان بموهومات الوجوب، بملاحظة حصول الظن بالترخيص فيها، كما بيّناه(١).

[٢] إشارة إلى الفرق الثاني بين المعنيين للرجوع إلى الظن(٢)، وهو ظهور الثمرة في موارد عدم حصول الظن، بتقريب: أنّه في الموارد التي لم يحصل فيها للمجتهد ظنٌّ بحكم المسألة يتوقف حكمها على تعيين المبنى: فإن بنينا على حجية الظن(٣) جاز إجراء البراءة في هذه الموارد، وإن بنينا على تبعيض الاحتياط لم يجز فيها إلّا الاحتياط.

توضيح ذلك: أنّا فرضنا قبل المقدمة الأُولى(٤) العلم الإجمالي بثبوت أحكام

---

(١) انظر الصفحة ٣٢٣؛ وفرائد الأُصول ١: ٥٠٩.

(٢) وهما: «الرجوع إلى الظن العام بعنوان أنّه حجة» و «الرجوع إلى الظن في تبعيض الاحتياط، برعاية مظنونات الوجوب وترك مظنونات عدم الوجوب، وهكذا في الحرمة».

(٣) أي الظن الحاصل في غير هذه الموارد.

(٤) انظر الصفحة ١٢٠.

الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل [١] في تلك الواقعة من دون التفاتٍ إلى العلم الإجماليّ بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات [٢]؛

واقعية إلزامية بين المسائل المشتبهة، ومن خصوصيات العلم الإجمالي إمكان انحلاله إلى علم تفصيلي وشك بدوي، والعلمُ التفصيلي كما يمكن أن يكون علماً حقيقياً كذلك يمكن أن يكون علماً تعبدياً، والعلمُ التعبدي هو الظن الذي أقامه الشارع طريقاً إلى الواقع، الشامل للظن الخاص وللظن العام على القول بكونه حجة منصوبة من قبل الشارع، فإذا حصل العلم التفصيلي(١) بمقدار الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال(٢) كان سائر الوقائع المشتبهة مواردَ للشك البدوي ومجاريَ للبراءة.

بينما أنّه بناءً على تبعيض الاحتياط (وعدم الرجوع إلى الظن بعنوان أنّه حجة بالخصوص) لا يوجد هذا الانحلال، فلا تكون موارد عدم حصول الظن موارد للشك البدوي، بل تبقى في أطراف الشبهة في العلم الإجمالي الكبير، ولا يجري فيها إلّا أصالة الاحتياط.

[١] هذا ما عبّرنا عنه بإجراء البراءة.

[٢] لمكان الانحلال المذكور.

---

(١) سواء كان حقيقياً أم تعبدياً، بالظن الخاص أو العام، ويسمّى في غير الأول انحلالاً حكمياً.

(٢) فمثلاً لو علم أنّ في الواقع مائة حكم إلزامي، واشتبه ذلك في ثلاثمائة واقعة، ثم حصل له الظن بمائة حكم إلزامي، واحتمل انطباق تلك المعلومة بالإجمال على هذه، فحينئذٍ تكون المائتان الباقيتان موارد للشك البدوي، فينحلّ ذلك العلم الإجمالي بثلاثمائة واقعة إلى علم تفصيلي بمائة، وشك بدوي في مائتين، ومن المعلوم أنّ الشك البدوي مجرى للبراءة.

إذ حال الظنّ حينئذٍ[١] كحال العلم التفصيليّ والظنّ الخاصّ[٢] بالوقائع، فيكون الوقائع[٣] بين معلومة الوجوب[٤] تفصيلاً أو ما هو بمنزلة المعلوم[٥]، وبين مشكوك الوجوب رأساً[٦].

وأمّا إذا لم يكن الظنّ حجّةً[٧] .....

---

[١] أي: حين القول بأنّ الظن العام حجة منصوبة من قبل الشارع في حال انسداد العلم والظن الخاص.

[٢] وجه الشبه ما ذكرنا من أنّ حصول كل من الثلاثة موجب لانحلال العلم الإجمالي، غاية الأمر أنّ حصول العلم موجب للانحلال الحقيقي، وحصول الظن الخاص أو الظن العام موجب للانحلال الحكمي.

[٣] أي: بعد الانحلال يكون الوقائع....

[٤] إشارة إلى الانحلالي الحقيقي، في فرض حصول العلم.

[٥] إشارة إلى الانحلال الحكمي، في فرض حصول الظن الخاص أو الظن العام على القول بكونه حجة منصوبة من قبل الشارع.

وينبغي إعادة لفظة «تفصيلاً» هنا أيضاً؛ لما ذكرنا من أنّ العلم التفصيلي قد يكون علماً حقيقياً وقد يكون تعبدياً.

[٦] إشارة إلى موارد الشك البدوي، وهي مجاري للبراءة.

[٧] هذا من تمام بيان الثمرة المذكورة، يقول ﷺ: إن اعتقدنا أنّ الظن العام حجة أمكن الانحلال وجاز إجراء البراءة في موارد عدم حصول الظن، «وأما إذا لم يكن الظن حجة ناهضة» بالمعنى الخاص، فلا ينحلّ العلم الإجمالي

ـ بل كان غاية الأمر [١] بعد قيام الإجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي عُلم إجمالاً بوجود التكاليف بينها، عدمَ وجوب الاحتياط [٢] بالإتيان بما ظُنَّ عدم وجوبه؛ لأنّ [٣] ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الإجماع وموجبٌ للعسر ـ كان [٤] اللازم في الواقعة الخالية عن الظنّ [٥] .....

الكبير، حتى يخرج موارد عدم حصول الظن من أطراف الشبهة، ولذلك لا يجوز فيها إلّا الاحتياط.

[١] أي: وكان غاية ما يستفاد من الإجماع وقاعدة الحرج هو تبعيض الاحتياط، لا حجية الظن، كما طرحه المصنف ﷺ في أول البحث(١).

[٢] خبر «كان».

[٣] بيان لكيفية دلالة الإجماع وقاعدة الحرج على عدم وجوب الاحتياط في ما ظُنَّ عدم وجوبه.

[٤] هذا جوابُ «إذا لم يكن الظن حجة»، وكان الأولى أن يأتي بـ «الفاء» في جواب «أمّا»، بأن يقال: «فاللازم...».

[٥] إشارة إلى موارد عدم حصول ظنٍّ للمجتهد مطلقاً(٢)، بل يستقر له في المسألة: الشك واحتمالُ الطرفين على السويّة، والمصنف ﷺ يقول: إذا لم يكن الظن المطلق حجة منصوبة كان حكم هذه الموارد الاحتياط.

---

(١) انظر الصفحة ٣٢٤.

(٢) كما ذكرنا في الصفحة ٣٢٩ عند ذكر الفرق، وقولنا «مطلقاً» في قبال التقييد الذي ننقله عن بعض المحشين.

الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجماليّ المذكور من الاحتياط ؛ لأنّ سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات ؛ لاندفاع الحرج بذلك[١].

وحاصل ذلك[٢]: .....

وأمّا حكم موارد حصول الظن فمعلوم بمقتضى التبعيض في الاحتياط : فيجب الاحتياط في موارد الظن بثبوت التكليف ، ويجوز تركه في موارد الظن بعدم التكليف(١).

خلافاً لبعض المحشين ﷺ(٢) حيث قيّد قول المصنف ﷺ : « الخالية عن الظن » بالظن بعدم التكليف ، حتى يشمل بإطلاقه موارد الظن بثبوت التكليف وموارد بقاء الشك فيه ، فيَتمّ ـ بزعمه ـ أركانُ التبعيض في الاحتياط ، ولا يخفى ما فيه من المجازفة وقصور البيان.

[١] أي لاندفاع الحرج بمجرد سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات ، وبقاء المشكوكات تحت أصل الاحتياط .

[٢] أي : حاصل « الشيء الذي ذكرنا أنّه ينبغي التنبيه عليه » ، وهو أنّ المنفي بالإجماع وقاعدة الحرج إنّما هو قسم من الاحتياط ، لا الاحتياط الكلي .

وحاصله : أنّه مع تعذر الاحتياط التام ـ أي الامتثال العلمي الاجمالي ـ لا تصل النوبة إلى الامتثال الظني بالمرة ؛ لأنّ المفروض إمكان التحفظ على

---

(١) ولا فرق في العمل في موارد حصول الظن بين كون الظن حجةً وبين كونه معياراً للتبعيض في الاحتياط ، وإنّما يأتي الفرق في موارد الشك ، فلا تغفل .

(٢) انظر الرسائل المحشى : ١٢٥ (الهامش) .

أنّ مقتضى القاعدة العقليّة والنقليّة لزوم الامتثال العلميّ التفصيليّ للأحكام والتكاليف المعلومة إجمالاً[١]، ومع تعذّره[٢] يتعيّن الامتثال العلميّ الإجماليّ وهو الاحتياط المطلق، ومع تعذّره[٣] لو دار الأمر بين الامتثال الظنّي في الكلّ[٤]

الامتثال العلمي الإجمالي في بعض الوقائع، فاللازم أن يقسّم الامتثال بين العلمي الإجمالي في بعض الوقائع(١) وبين الظني في الباقي(٢).

[١] فلو علمنا إجمالاً بأنّ في الواقع مائةَ تكليف إلزامي، واشتبه ذلك بين ثلاثمائة مسألة لكان اللازم أولاً بذل الجهد في تعيين تلك التكاليف؛ تحصيلاً للامتثال العلمي التفصيلي(٣).

ومن المعلوم عدم إمكان هذا في مجموع التكاليف، وإن أمكن في مقدار يسير منها، ولذا يقول المصنف رحمه الله: «ومع تعذره ...».

[٢] إنّما يتعذر الامتثال العلمي التفصيلي لندرة النص القرآني والخبر المتواتر في الأحكام، وعدم حضور الإمام عليه السلام.

[٣] إنّما يتعذر الاحتياط التام، لاستلزامه الحرج الشديد، وقيامِ الإجماع على نفيه.

[٤] «الامتثال الظني في الكل» يكون بإلغاء الاحتياط رأساً والرجوع إلى ظن المجتهد مطلقاً.

---

(١) وهي موارد حصول الظن بثبوت التكليف، وموارد عدم حصول الظن.

(٢) وهي موارد الظن بعدم التكليف، المسموح فيها ترك الموافقة للتكليف الموهوم، فتسميته إذاً امتثالاً لا تخلو من مسامحة.

(٣) وهذا هو المراد من الامتثال التفصيلي للأحكام المعلومة بالإجمال.

وبين الامتثال العلميّ الإجماليّ في البعض والظنّي في الباقي[١]، كان الثاني هو المتعيّن عقلاً ونقلاً[٢].

ففيما نحن فيه إذا تعذّر الاحتياط الكلّي، ودار الأمر بين إلغائه بالمرّة والاكتفاء بالإطاعة الظنّيّة، وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإلغائه في الموهومات، كان الثاني هو المتعيّن.

ودعوى[٣]: .....

---

[١] أي: بالاحتياط في موردَي: الظن بثبوت التكليف والشك في ثبوت التكليف، وبترك الاحتياط في موارد الظن بعدم ثبوت التكليف.

ثم لا يخفى أنّ التعبير في الأخير بالامتثال الظني فيه مسامحة لطيفة.

[٢] أمّا عقلاً فلاستقلاله بوجوب تحصيل القطع ببراءة الذمة ما أمكن، وأمّا نقلاً فلعدم الدليل على حجية الظن المطلق عند الشارع ما أمكن الاحتياط والامتثال العلمي الإجمالي.

حكم التبعيض برعاية المظنونات وإهمال المشكوكات والموهومات

[٣] شروع في بحث طويل حول كيفية التبعيض في الاحتياط. وهو: أنّه إذا كان مقتضى نفي الاحتياط التام وجوب التبعيض فيه فلا ريب أنّ لهذا التبعيض أنحاءً كثيرة:

منها الاحتياط في المظنونات والمشكوكات دون الموهومات، كما تلوناه إلى هنا.

لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات، خلاف الإنصاف؛ لقلّة المشكوكات؛ لأنّ الغالب حصول الظنّ إمّا بالوجوب وإمّا بالعدم[١].

ومنها الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، كما يدعيه المدعي هنا، استناداً إلى نفس قاعدة الحرج؛ لأنّ الحرج لا يرتفع ـ في نظره ـ بمجرد رفع اليد عن الموهومات، وكذا استناداً إلى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات(١).

ثم لا يخفى أنّ هذه الدعوى هي ما تقدم عن صاحب الرياض ﷺ في الدليل الثالث، فتكون منتهية إلى قول الانسدادي من حجية الظن وإجراء الأصل في غير موارد الظن، فتكون دفاعاً عن حجية الظن في قبال من يدّعي التبعيض في الاحتياط.

والمصنف يردّ على هذه الدعوى بأنّ الدليلين المذكورين لا يجريان فيها: أمّا الحرج فالإنصاف أنّه لا يلزم من إضافة المشكوكات إلى المظنونات، وإنّما يلزم من إضافة الموهومات إليهما.

وأمّا الإجماع على نفي الاحتياط في المشكوكات فحصوله غير معلوم. نعم قد يُظنّ بحصوله، لكن هل يجدي ذلك أم لا؟ فيه كلام طويل فانتظر.

[١] أي أنّ المجتهد عند مواجهة الشبهة الوجوبية أو التحريمية يحصل له غالباً الظن إمّا بوجود الإلزام وإمّا بعدمه، وأمّا موارد عدم حصول الظن بأحد الطرفين فليست بحدٍّ يلزم من الاحتياط فيها الحرج.

---

(١) ومنها تقسيم الظن إلى قوي وضعيف، وسيأتي في التنبيه الثاني، انظر فرائد الأُصول ١: ٤٧٥.

اللهمّ إلّا أن يُدّعى: قيام الإجماع[١] على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً، وحاصله[٢]: دعوى أنّ الشارع لا يريد الامتثال العلميّ الإجماليّ في التكاليف الواقعيّة المشتبهة بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع[٣]: دعوى انعقاده على أنّه لا يجب شرعاً الإطاعة العلميّة الإجماليّة في الوقائع المشتبهة مطلقاً ـ لا في الكلّ ولا في البعض[٤] ـ وحينئذٍ يتعيّن الانتقال إلى الإطاعة الظنّيّة[٥].

---

[١] إشارة إلى الدليل الثاني على هذا النحو من التبعيض، كما أشرنا إليه آنفاً.

[٢] الضمير يعود إلى «أن يدّعى...»، يقول ﷺ: حاصل «ادعاء الإجماع» هو أنّ الامتثال العلمي الإجمالي غير مطلوب عند الشارع، فلا سبيل إلى الاحتياط، حتى بالتبعيض، وعليه فيثبت دعوى الانسدادي من حجية الظن المطلق.

[٣] لمّا كان الدعوى المذكورة مشكلةً من جهة: «أنّ الإجماع مجمل فلابد من الأخذ بالقدر المتيقن من معقده، وهو عدم مطلوبية الاحتياط التام»، أجاب المصنف ﷺ عن هذا الإشكال بأنّ «حاصل دعوى الإجماع» في المقام هو ادعاء عدم مطلوبية الاحتياط مطلقاً، لا مجملاً، كما يأتي توضيحه.

[٤] إشارة إلى الإشكال المذكور آنفاً، يقول ﷺ: إنّ الجدلي الحكيم إذا أراد إقامة الدليل على رد التبعيض في الاحتياط فادّعى الإجماع على ذلك، فلا محالة يكون حاصل ادعائه ادعاءَ الإجماع على عدم مطلوبية الاحتياط على الإطلاق ـ كلّاً وبعضاً ـ، لا ادعاءه مجملاً حتى ينزّل على القدر المتيقن منه.

[٥] أي حين إذ بطل الاحتياط التام بالدليلين المذكورين في بداية

لكنّ الإنصاف[١]: أنّ دعواه مشكلةٌ جدّاً وإن كان تحقّقه مظنوناً بالظنّ القويّ، لكنّه لا ينفع[٢] ما لم ينته إلى حدّ العلم.

فإن قلت[٣]: إذا ظُنّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظنّ بأنّ المرجع

المقدمة(١) وبطل الاحتياط بالتبعيض أيضاً بالإجماع المدعى هنا، فحينئذٍ: يثبت قول الانسدادي، وهو كفاية الإطاعة الظنية، التي هي عبارة أُخرى عن حجية الظن المطلق.

[١] تضعيف للإجماع المطلق المذكور، فإنّ الإجماع المجمل ـ المدّعى في أوائل البحث(٢) ـ كان مما يجده كل منصف من نفسه(٣)، ولذا كان مقطوعاً به، وأمّا الإجماع المدعى هنا فانعقاده غير مقطوع به، وإن كان مظنوناً.

[٢] وجهه: أنّ الكلام بعدُ في حجية الظن، فيكون التمسك في إثباتها بالإجماع المظنون مصادرةً على المطلوب.

[٣] هذا الإشكال متوجه إلى مدعي التبعيض في الاحتياط، الذي يحكم بأنّ «مقتضى القاعدة في جميع الوقائع هو الاحتياط، رفعنا اليد عن الموهومات؛ للعسر والإجماع المعلوم، فتبقى المشكوكات والمظنونات تحت القاعدة؛ لعدم العسر فيها وعدم العلم بالإجماع على نفي الاحتياط فيها، وإن كان الإجماع مظنوناً»، وملخص الإشكال: أنّ ادعاء العسر أو الإجماع المعلوم في المشكوكات وإن كان

---

(١) انظر الصفحة ٢١٧ و ٢٢١.

(٢) انظر الصفحة ٢١٧.

(٣) قال المصنف ﷺ: «صدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه...»، انظر الصفحة ٢١٩، وفرائد الأُصول ١: ٤٠٤.

في كلِّ موردٍ منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد[١]، فيصير الأُصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلَّف، وكفاية الرجوع إلى الأُصول[٢]، وسيجيء[٣]:

خلاف الإنصاف، إلّا أنّ الإجماع المظنون يكفي في رفع الاحتياط في المشكوكات.

بيان ذلك: أنّ الظن بحصول الإجماع على نفي الاحتياط في المشكوكات مستلزم للظن بجريان أصل البراءة فيها، وحينئذٍ تصير جميع المشكوكات من موارد الظن بعدم التكليف الإلزامي، وقد اعترفتم أنتم أنّ الاحتياط في موارد الظن بعدم التكليف (الموهومات) غير لازم، فثبت أنّ المشكوكات ملحقة بالموهومات ـ كما يدّعيه الانسدادي ـ، ولا يجب فيها الاحتياط إلحاقاً لها بالمظنونات ـ كما يقول مدعي التبعيض في الاحتياط ـ.

[١] المراد من الأصل هنا هو الأصل النافي للتكليف، أي البراءة والتخيير واستصحاب عدم التكليف. فإنّ الظن بالإجماع على عدم لزوم الاحتياط لا يستلزم الظن باعتبار الأُصول المثبتة للتكليف، كما هو واضح.

[٢] خلافاً لمدعي «التبعيض: برعاية الاحتياط في المشكوكات والمظنونات، وإهمال الموهومات فقط».

[٣] هذا جواب عن إشكال مقدر.

أمّا الإشكال: فملخصه: أنّ غاية الأمر في «إن قلت» إثبات الظن باعتبار أصل البراءة، وأمّا المورد الذي يجري هو فيه فليس فيه ظن فعلي، فمثلاً يظن ـ من طريق الإجماع المظنون المذكور ـ بأنّ أصل البراءة معتبر في موارد الشك

أنّه لا فرق في الظنّ الثابت حجّيّته بدليل الانسداد بين الظنّ المتعلّق بالواقع [١]، وبين الظنّ المتعلّق بكون شيءٍ طريقاً إلى الواقع [٢] .....

في الوجوب، لكن عند إجراء هذا الأصل في مسألة الدعاء عند رؤية الهلال لا يحصل له ظن فعلي بعدم وجوبه بالخصوص، بل إنما يظن بأنّ إجراء البراءة في هذه المسألة مبرئ للذمة. والأول يسمى ظناً بطريق الحكم ـ وهو أصل البراءة في المثال ـ، والثاني يسمى ظناً بنفس الحكم ـ وهو عدم وجوب الدعاء في المثال ـ. والإجماع المظنون ما لم يستلزم الظن بنفس الحكم لا يجدي في المقام.

أمّا الجواب، فملخصه: أن لا فرق ـ بعد تمامية مقدمات الانسداد ـ في الحجية بين الظن بنفس الحكم والظن بطريقه، كما يأتي مفصلاً في التنبيه الأول[١].

فالإجماع المظنون المذكور تام في رفع الاحتياط في المشكوكات، سواء كان موجباً للظن بعدم التكليف في نفس المسائل أم للظن باعتبار أصل البراءة، وما نحن فيه من الثاني، فلا يرد الإشكال.

ثم لا يخفى أنّ هذا الجواب غير تام ـ كما يأتي في «قلت»[٢] ـ، وعليه فيكفى هذا الإشكال المقدر هنا في الرد على أصل «إن قلت»، فاغتنم.

[١] كالظن بعدم وجوب الدعاء وعدم حرمة التتن وغيرهما.

[٢] كالظن بكون أصل البراءة طريقاً إلى إثبات الواقع في مسألتي الدعاء والتتن، وإن لم يوجب الظن الفعلي بعدم التكليف فيهما.

---

(١) انظر الصفحة ٤٠٣ وما بعدها.

(٢) انظر الصفحة ٣٤٦.

وكون العمل به مُجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلّف عن الواقع [١].

[قلت [٢]: .....

---

[١] هذه العبارات تفسير لطريقية الشيء وحجيته لدى الشارع، فلو تَرك الاحتياط في موارد الشك في ثبوت التكليف ـ والحال أنّ التكليف ثابت في الواقع ـ كان معذوراً.

[٢] شروع في الجواب عن «إن قلت»، واعلم أنّ المذكور في بعض النسخ(١) جواب آخر في نهاية الاختصار. والظاهر أنّه ليس من المصنف ﷺ، قال المحقق النائيني ﷺ: «هذا الكلام وإن لم يكن منه ﷺ، بل هو لبعض الأعاظم من تلامذته، وهو السيد الكبير الشيرازي ﷺ، إلّا أنّ المحكي أنّ ذلك كان برضىً من الشيخ ﷺ وإمضائه»(٢).

ويظهر من حاشية الآخوند القمي والمحقق الخراساني والمحقق الهمداني ﷺ(٣) أنّ الموجود في نسخهم هو الجواب المختصر فقط، وإن صرح الأخير بأنّ الجواب الطويل موجود في النسخ الأصلية(٤).

وقال المحقق اليزدي ﷺ: «لا نعرف ارتباط هذا الجواب (المختصر) بالسؤال أصلاً، ولعله لذا ضرب على هذه العبارة إلى آخرها في بعض النسخ، وأثبت بدله:

---

(١) كالرسائل المحشى: ١٢٥.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٧١.

(٣) انظر: قلائد الفرائد ١: ٢٣٤؛ ودرر الفوائد: ١٣٧؛ وحاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني ﷺ): ١٢٤.

(٤) انظر حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني ﷺ): ١٢٥.

«قلت: مسألة اعتبار الظن بالطريق» إلى آخره، وهو مناسب للسؤال، إلّا أنّه أطنب في البيان بما لا يحتاج إليه، فليتأمل»[١].

وملخص الجوابين أنّ محتوى «إن قلت» ليس إلّا مصادرة على المطلوب، ولكن في تقريب ذلك اختلاف بينهما.

فتقريب المصادرة في الجواب المختصر بالنحو التالي:

إنّ الإجماع ـ أيّاً ما كان ـ لا يقدر على رفع الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلّا من طريق انحلاله إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

فمعنى قيام الإجماع على عدم الاحتياط في المشكوكات هو خروج المشكوكات من أطراف العلم الإجمالي الكبير بواسطة هذا الانحلال.

والانحلال لا يتصور إلّا بالعثور على أحكام مظنونة ـ بالظن المعتبر[٢] ـ بمقدار الأحكام المعلومة بالإجمال، حتى يخرج سائر المشكوكات إلى الشبهة البدوية، فيستفاد وجوب الاحتياط فيها وتجريَ البراءة.

ولكن المشكلة أنّ المراد من الظن المعتبر هل هو الظن الخاص أم هو الظن المطلق الثابت حجيته بدليل الانسداد؟

فإن أُريد الأول فهو خلاف مفروض المقدمة الأُولى[٣].

---

(١) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي رحمه الله): ٥٩٠.

(٢) سواء كان معتبراً من باب الظن الخاص أو العام. نعم، المفروض فعلاً فقدان الظن الخاص رأساً أو عدم وجوده بمقدار الكفاية، انظر الصفحة ١٢٤ و١٣٧ و٣٥٩ و٥٧٥.

(٣) فقد فرض فيها انسداد باب الظن الخاص، انظر الصفحة ١٢١.

وإن أُريد الثاني ففيه ارتكاب للدور، حيث يتوقف إجراء الأصل في المشكوكات على الانحلال[١]، ويتوقف الانحلال على وجود ظن معتبر بمقدار الكفاية[٢]، ويتوقف اعتبار ذلك الظن على إجراء الأصل في المشكوكات[٣].

هذا بيان المصادرة وفقاً للجواب المختصر، ولا ريب أنّه وارد على ادعاء الإجماع سواء كان معلوم الحصول أم مظنونة، ولذا قال ﷺ: «مرجع الإجماع قطعياً وظنياً...».

وأمّا تقريب المصادرة في الجواب الطويل فبالنحو التالي:

إنّ التوجيه المذكور للتمسك بالإجماع الظني على نفي تبعيض الاحتياط وإثبات حجية الظن المطلق متوقف على إثبات المساواة بين الظن بالحكم والظن بطريقه ـ من حيث الحجية ـ.

وإثبات المساواة بينهما متوقف على ثبوت الإجماع على عدم لزوم الاحتياط في الشريعة مطلقاً[٤].

---

(١) بأن يصير العلم الإجمالي بالوقائع المشتبهة منحلاً إلى علم تفصيلي (حكمي) بالمظنونات وشك بدوي في المشكوكات، كما مر توضيحه في الصفحة ٣٣٠.

(٢) حتى ينقلب «العلم الإجمالي» في غير موارد حصول الظن إلى «الشك البدوي»، كما مر في الصفحة ٣٣٠.

(٣) لأن المفروض أنّ اعتبار ذلك الظن حاصل من طريق دليل الانسداد، والحال أنّ تمامية دليل الانسداد مبني على إبطال تبعيض الاحتياط وإجراء الأصل (البراءة) في المشكوكات.

(٤) لأنّ البحث عن المساواة فرع إنتاج الدليل لحجية الظن المطلق، والحال أنّ الدليل لا يُثبت حجية الظن المطلق ما لم يَثبُت الإجماع على عدم لزوم الاحتياط في الشريعة مطلقاً.

مرجع الإجماع ـ قطعياً وظنياً[١] ـ على الرجوع[٢] في المشكوكات إلى الأُصول[٣] هو الإجماع[٤] على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسدّ فيها باب العلم[٥]، .....

وهذا الإجماع إن كان معلوم الحصول كان تاماً، لكنه ليس كذلك(١).

وإن كان مظنون الحصول فحجية الإجماع المظنون الحصول متوقفة على ثبوت حجية الظن في مرحلةٍ سابقة، بينما تمسكتم في ذلك بنفس الإجماع الظني.

هذا بيان المصادرة طبقاً للجواب الطويل، وكما ترى إنّه أسهل من الجواب المختصر وإن كان فيه إطناب مملّ(٢).

[١] إشارة إلى ما ذكرنا آنفاً، من أنّ هذا الجواب ليس متوجهاً إلى خصوص الإجماع الظني، بل هو بصدد بيان أنّ الإجماع ما لم يوجب انحلال العلم الإجمالي لا يفيد وإن كان قطعياً.

[٢] متعلق بالإجماع.

[٣] متعلق بالرجوع، ولم يأت خبر المبتدأ بعدُ.

[٤] هذا هو خبر قوله ﷺ: «مرجع الإجماع...».

[٥] فنفرض أنّ المجتهد يعلم أنّ في الواقع مائة حكم إلزامي، مشتبهة بين ثلاثمائة واقعة، فإذا ثبت له ـ من طريق حجة معتبرة ـ مائة حكم إلزامي، واحتمل انطباقها على تلك المائة المعلومة بالإجمال، جاء الانحلال، وجاز له

---

(١) أي: معلوم الحصول.

(٢) قال المحقق العراقي ﷺ: «يا ليت! لم يُضرب الكلام الأول (الجواب الطويل) ولم ينته الأمر إلى الجواب الثاني (المختصر)»، انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٧١ (الهامش).

حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأُصول [١]، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الانسداد [٢]].

إجراء الأصل في بقية الوقائع، وإن كان يحتمل بقاء بعض الأحكام الإلزامية في هذه الوقائع، وليس ذلك إلّا لانقلاب الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي إلى الشبهة البدوية.

[١] لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي إلى: علم تفصيلي تعبدي بمائة، وشك بدوي في الباقي.

[٢] أي: حجية الظن المطلق بعد إثبات انسداد باب الظن الخاص؛ لأنه لا يوجب الانحلالَ إلّا العلمُ الحقيقي أو العلم التعبدي، والظن المطلق ما لم تثبت حجيته في مرحلة سابقة لا يعدّ علماً تعبدياً.

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «غرضه ﷺ أنّ الإجماع المزبور ولو كان قطعياً قابل للدفع فضلاً عن كونه ظنّياً؛ لأنّ الظني منه قد سبق الجواب عنه أيضاً في قوله ﷺ: «لكنّه لا يندفع ما لم ينته إلى حد العلم»، وملخص الجواب عن الإجماع المزبور ولو كان قطعياً: إنّ الإجماع على عدم الاحتياط في المشكوكات المستلزم للرجوع فيها إلى الأُصول ينتهي إلى الإجماع على ثبوت الحجة الكافية، بحيث لو رجع في غير موردها[١] إلى الأُصول لا يرد محذورٌ. والمفروض أنّ الحجة الكافية ليس إلّا مطلق الظن، فيرجع الأمر إلى دعوى الإجماع على أنّ مطلق الظن حجة، وهذا يوجب انقلاب الدليل عن كونه عقلياً، مضافاً إلى أنّه

---

(١) أي في غير موارد وجود الحجة الكافية.

قلت[١]: مسألة اعتبار الظنّ بالطريق موقوفٌ على هذه المسألة[٢]، .....

لا يحتاج حينئذٍ إلى المقدمات المفصلة المرقومة»[١].

[١] شروع في بيان الجواب الثاني، الذي عرفت أنّه أيضاً بصدد إثبات المصادرة، لكن بتقريب أسهل، وعرفت أيضاً أنّ هذا الجواب متوجه إلى خصوص الإجماع الظني، وبعبارةٍ أُخرى: أنّ هذا جواب من طريق تقوية الإشكال المقدر الذي أجيب عنه في ضمن «إن قلت»، وقد أشرنا إليه[٢].

[٢] سيأتي في التنبيه الأول[٣] أنّ مختار المصنف ﷺ عدم الفرق من حيث الحجية بين حصول الظن بنفس الحكم وبين حصول الظن بطريق الحكم، وإن بقي نفس الحكم مشكوكاً، كأن يظن الفقيه بحجية القرعة فتصيب القرعة بوجوب الجمعة، فإنّ ذلك لا يوجب الظن الفعلي بوجوب الجمعة في الواقع.

ولوجود هذه المشكلة في موارد الظن بالطريق لابد في إلحاقها بموارد الظن بالحكم من التماس دليل، ولا يصلح لإثبات الإلحاق إلّا ادعاء الإجماع القطعي على نفي الاحتياط، حيث إنّه مع عدم إلحاقها بالمظنونات تبقى هذه الموارد في المشكوكات (لعدم حصول الظن الفعلي بالحكم، وإن حصل الظن بالطريق)، وواضح أنّه مادامت في المشكوكات يجب فيها الاحتياط.

وهذا الإجماع القطعي مفقود في المقام، والإجماع الظني لا يجدي إلّا بعد الفراغ عن هذه المسألة.

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٣٤.

(٢) انظر الصفحة ٣٤٠.

(٣) انظر الصفحة ٤٠٣.

بيان ذلك: أنّه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط في الشريعة رأساً[١] ـ من جهة اشتباه التكاليف الواقعيّة فيها، وعدم لزوم الامتثال العلميّ الإجماليّ حتّى في المشكوكات[٢]، وكفاية الامتثال الظنّيّ في جميع تلك الواقعيّات المشتبهة[٣] ـ لم يكن فرقٌ بين حصول الظنّ بنفس الواقع وبين حصول الظن بقيام شيءٍ من الأمور التعبديّة مقام الواقع[٤] في حصول البراءة الظنّية عن الواقع[٥] .....

---

[١] أي لو ثبت الإجماع القطعي على نفي الاحتياط رأساً، حتى في المشكوكات.

[٢] بخلاف الإجماع على نفي الاحتياط التام، فقد عرفت أنّه لا ينفي الاحتياط في المشكوكات، وإنّما ينفيه في الموهومات.

[٣] الامتثال الظني في الجميع يحصل بـ:

امتثال التكاليف المظنونة،

وإهمال التكاليف الموهومة،

وإجراء البراءة في التكاليف المشكوكة، بعد تحقق الانحلال ببركة الإجماع القطعي.

[٤] لأنّ الإجماع القطعي قام على نفي الاحتياط رأساً، فلا يصح الالتزام باعتبار الظن في نفس الحكم وعدم اعتباره في تعيين الطريق؛ لأنّه يلزم منه الاحتياط ـ بملاحظة الشك الفعلي في نفس الحكم ـ، وهو مخالف للإجماع المدعى.

فلابد من نفي الاحتياط في كلا المقامين ـ من غير فرق ـ، حتى لا يرتكب مخالفة الإجماع.

[٥] متعلق بـ «لم يكن فرق»، يعني: لا فرق بين الظنين من جهة استلزامهما للظن ببراءة الذمة عن التكليف الواقعي.

والظنّ بسقوط الواقع في الواقع أو في حكم الشارع وبحسب جعله [١].

أمّا لو لم يثبت ذلك [٢]، بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز الاحتمالات الموهومة [٣] ـ للزوم العسر ـ كان اللازم [٤] .....

---

[١] إشارة إلى أنّ المكلف لو حصل له الظن بنفس الحكم كان بعد الامتثال ظاناً بسقوط التكليف الواقعي عن عهدته.

وأمّا لو حصل له الظن بطريق الحكم وكان نفس الحكم مشكوكاً بعدُ، فبَعدَ امتثال مضمون الطريق لا يظن بسقوط الواقع عن عهدته، نعم يظن بأنّ التكليف الواقعي لو كان خلاف ما دل عليه الطريق فحيث إنّه لم يرتكب خلاف الواقع إلّا من جهة دلالة الطريق الذي أقامه الشارع حجة ـ ولو بمقتضى ظنه ـ فلابدّ للشارع من قبول ما جاء به بدلاً عن التكليف الواقعي(١).

والمصنف ﷺ يقول: إنّ الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق وإن كان ثابتاً من هذه الجهة، إلّا أنّه لا فرق بينهما من جهة حصول الظن بالبراءة ـ على أي حال ـ.

[٢] كما هو المفروض، بعد فقد الإجماع القطعي على نفي الاحتياط مطلقاً، حتى في المشكوكات.

[٣] الأولى أن يقال: «بل كان غاية ما ثبت(٢) هو عدم لزوم الاحتياط في الموهومات».

[٤] الأُولى أن يقال: «فاللازم ...»؛ لأنّها في جواب «أمّا».

---

(١) وبعبارة أُخرى: يظن المكلف بكونه معذوراً على تقدير مخالفة الواقع.

(٢) أي بالإجماع القطعي.

جواز الفعل على خلاف الاحتياط في الوقائع المظنون عدمُ وجوبها أو عدمُ تحريمها[١]، وأمّا الوقائع المشكوك وجوبُها أو تحريمُها فهي باقيةٌ على طبق مقتضى الأصل[٢] من الاحتياط اللازم المراعاة، بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحريمها نحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك؛ من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرّمات الواقعيّة[٣].

---

[١] أي: كان لازمُ ما ثبت: جواز إهمال التكاليف الموهومة فقط.

[٢] كما مرّ بيانه، عند الفرق بين «التبعيض في الاحتياط» وبين «حجية الظن»(١).

[٣] أي من جهة اندراجها في أطراف العلم الإجمالي الكبير، والمشكوكات أيضاً مندرجة فيه، فلابد من الاحتياط في كل منهما.

فكل ما كان طرفاً من أطراف العلم الإجمالي يجب رعايته، ولا يفرّق بين الطرف المظنون والطرف المشكوك، ولذا استعمل الإضراب بـ «بل»، أي لا ريب في وجوب الاحتياط في المشكوكات، بل الاحتياط في المظنونات أيضاً ليس إلّا لإلحاقها بالمشكوكات لُبّاً(٢).

---

(١) انظر الصفحة ٣٢٨ ـ ٣٣٠.

(٢) ثم لا يخفى أنّ قوله رحمه الله: «الواجبات والمحرمات الواقعية» إشارة إلى المائة المعلومة إجمالاً في مثالنا، وقوله رحمه الله: «محتملات الواجبات والمحرمات...» إشارة إلى الثلاثمائة من الموضوعات التي يعلم إجمالاً بكون ثلث منها محكومةً بأحكام إلزامية.

وهذا هو السر في عدوله رحمه الله عن التعبير بـ «محتملات الوجوب والحرمة»؛ لأنّ هذا التعبير لا يحتوي على لطائف «العلم الإجمالي» و «انحلاله»، فاغتنم.

وحينئذٍ[١]: فإذا قام ما يظنّ كونه طريقاً[٢] على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها[٣]، فلا يقاس بالظنّ القائم على عدم وجوب موردٍ من الموارد المشتبهة في ترك الاحتياط[٤]، .....

---

[١] أي حين إذ لم يُجدِ الإجماع الظني في إلحاق الظن بالطريق بالظن بالحكم، والمفروض أنّ الظن بالطريق لا يستتبع الظن بمضمونه، فلا محالة يبقى مضمونُه مشكوكاً، فيندرج في موارد وجوب الاحتياط.

وهذا ما عبّر ﷺ عنه بأنّ الظن بالطريق لا يقاس بالظن بالحكم، أي لا يلحق به.

[٢] كالقرعة.

[٣] كأنّ يشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو الإقامة قبل كل قصلاة أو الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأُولى[١]، ثم تصيبَ القرعة بعدم وجوب الاستعاذة، ولا تفيدَ الظن الفعلي بذلك.

فكما كانت وظيفته قبل القرعة الإتيان بجميع هذه الموارد؛ لعلمه بوجوب أحدها، كذلك يجب الإتيان بجميعها بعد القرعة أيضاً؛ لأنّ القرعة لم يوجب الظن بعدم وجوب الاستعاذة، حتى تخرج من أطراف العلم الإجمالي.

[٤] مثاله نفس المثال السابق، لكن حصل له الظن الفعلي بعدم وجوب الاستعاذة، فمع هذا الظن تخرج الاستعاذة من أطراف العلم الإجمالي، ولا يجب الاحتياط فيها على كلا المسلكين: أمّا على مسلك الانسدادي فلأنّ المتّبع عنده الظن وقد حصل فعلاً، أمّا على مسلك القائل بتبعيض الاحتياط فلأنّه اعترف بعدم

---

(١) والمفروض أنه قاطع بوجوب أحد هذه المأمور.

بل اللازم[١] هو العمل بالاحتياط ؛ لأنّه من الموارد المشكوكة ، والظنّ بطريقيّة ما قام عليه لم يخرجه عن كونه مشكوكاً .

وأنت خبيرٌ[٢] : بأنّ جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد إثبات اعتبار الظنّ بالطريق فيها إنّما هي من المشكوكات[٣] ؛ إذ لو كان نفس المورد مظنوناً مع ظنّ الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظنّ بالطريق ، ولو كان مظنوناً[٤] ،

لزوم الاحتياط في مظنوناتِ عدم الوجوب ، وإنّما كان يخالف الانسدادي في الاحتياط في المشكوكات .

[١] في موارد الظن بالطريق .

[٢] إشارة إلى ما نبّهنا عليه من أنّ المفروض أنّ الظن بالطريق لم يستتبع الظن بالحكم الذي تضمنه ، كما هو واضح .

وهذا كله في الظن المطلق ، وأمّا الظن الخاص فمع وجوده لا تصل النوبة إلى حجية الظن المطلق ، فالظن بنفس الحكم مع وجود الطريق الخاص وجودُه كعدمه ؛ لعدم اعتباره ، وإنّما يتّبع ما تضمنه الدليل(١) .

[٣] أي : نفس الحكم فيها مشكوك بعدُ .

[٤] أي : بعد انسداد باب العلم والظن الخاص ، وحصولِ الظن العام بالنسبة إلى نفس الحكم لا حاجة إلى النظر في أنّ طريق حصول هذا الظن العام هل هو مظنون الاعتبار أم لا ؟

---

(١) فمثلاً في فرض انفتاح باب الظن الخاص ، لو دلّ خبر الواحد على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فظنُّ المجتهد من عند نفسه بوجوب الدعاء أو عدمه لا عبرة به .

بخلاف الطريق التعبّديّ المظنون كونُه طريقاً[١]؛ لتعارض الظنّ الحاصل من الطريق والظنّ الحاصل في المورد على خلاف الطريق[٢]، وسيجيء الكلام في حكمه على تقدير اعتبار الظنّ بالطريق[٣].

وإنّما الكلام في أنّه بعد الانسداد إذا وُجد في المسألة طريق مظنون الاعتبار ولم يوجب الظن الفعلي بنفس الحكم فهل يكون حجة أم لا.

[١] يريد: إنّ ما ذكرنا من عدم الحاجة إلى النظر في طريق حصول الظن بالحكم مختص بحال الانسداد، بخلاف زمان الانفتاح، فإنّ المتّبع حينئذٍ هو مؤدّى الطريق الذي عُلم نصبه من قبل الشارع، سواء ساعده الظن الفعلي بمضمونه أم لا.

نعم لو كان نصب الطريق في حال الانفتاح مظنوناً وقد حصل في المسألة ظن بالحكم على خلاف مؤدّى ذلك الطريق، فهذان الظنّان متكافئان متعارضان، كما يتّضح في التعليقة التالية.

[٢] لا يخفى أنّ الظن الخاص ـ اصطلاحاً ـ عبارة عن «الظن الحاصل من طريقٍ معلوم الاعتبار».

فإذا وُجد في المسألة طريق معلوم الاعتبار فلا ريب في وجوب الأخذ بمؤداه وعدم اعتبار الظن العام الحاصل للمجتهد على خلافه.

وأما لو فرض وجود طريق مظنون الاعتبار فلا مانع من وقوع التعارض بينه وبين ظن المجتهد بنفس الحكم؛ لتكافؤهما.

[٣] يعني: لو لم نقل باعتبار «الظن بالطريق» لم يبق تعارض بين «الظن بالحكم» و «الظن بالطريق» في مسألة واحدة، وأمّا إذا قلنا باعتبارهما فسوف

فإن قلت[١]: .....

يأتي الكلام في حكم التعارض الواقع بينهما في التنبيه الثاني[١].

[١] هذا الإشكال أيضاً متوجه إلى نظرية التبعيض في الاحتياط، لكن من غير نظر إلى الإجماع الظني، وهو مغالطة محضة بالخلط بين «الانسداد» و «الانفتاح»، وكذا بين «العلم الإجمالي الكبير» و «الصغير» و «الانسداد الكبير» و «الصغير»، وأنت في غنى عن تكرار التعريف بهذه الاصطلاحات.

وعلى كل حال فهذا الإشكال يحتوي على قياس الأولوية، بتقريب:

لا ريب أنّ الشبهة البدوية الحكمية ـ وجوبية أو تحريمية ـ عبارة عن موارد فقدان الدليل أو سقوطه بسبب التعارض أو الإجمال[٢].

وكذا لا ريب في أنّ الشبهة البدوية مجرى للبراءة عقلاً وإجماعاً[٣]، نعم قد خالف الأخباريون في خصوص التحريمية[٤].

وإذا كانت الشبهة البدوية مجرى للبراءة، مع أنّها خالية عن دليل، فإذا اقترن بها دليل مرخِّص ـ ولو غير مفيد للظن ـ كانت أولى بالبراءة قطعاً.

ولا نعني من عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات إلّا هذا.

هذا بيان «إن قلت»، بما فيه من المغالطة الظاهرة، فإنّ الذي هو مجرى للبراءة

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٥٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٩.

(٣) انظر نفس المصدر: ٥٠ ـ ٥٩.

(٤) انظر نفس المصدر: ٢٠؛ واعلم أنّ بعض الأخباريين كالمحدث الأسترآبادي قائل بالاحتياط في الشبهة الوجوبية أيضاً، انظر الفوائد المدنية: ٣٣٤.

إذا لم يقم في موارد الشكّ[١] ما ظنّ طريقيّته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد محتملات الواجبات والمحرّمات[٢] الواقعيّة ـ وإن حكم[٣]

إنّما هو «الشك البدوي في فرض الانفتاح»، وأمّا في فرض الانسداد فوجود العلم الإجمالي الكبير مانع عن إجراء الأصل حتى في الشبهات البدوية(١)، وانتظر توضيحه في كلام المصنف ﷺ.

[١] إشارة إلى الشبهة البدوية الخالية عن وجود النص.

[٢] قوله ﷺ: «من جهة ...» تعليل لوجوب الاحتياط، يقول: لم يقل أحد بوجوب الاحتياط في خصوص هذه المسألة (الخالية عن النص) مراعاةً للعلم الإجمالي الكبير.

ولا يخفى ما فيه من المغالطة؛ لأنّ العلم الإجمالي الكبير بوجود واجبات ومحرمات واقعية إنّما يهمل في حال الانفتاح؛ لتحقق الانحلال المذكور(٢)، وأمّا في فرض الانسداد فلا مانع من تأثير العلم الإجمالي الكبير، فلا ريب أنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ في الشبهة البدوية أيضاً هو الاحتياط.

[٣] هذه الجملة معترضة لا يُحتاج إليها، فإنّها بمنزلة الاستثناء المنقطع؛ لأنّ مفادها: أنّ الشبهات البدوية الخالية عن النص مجارى للبراءة إلّا الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي في الشك في المكلف به، التي أجمعوا فيها على الاحتياط. ولا ريب أنّ الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي خارج عن الشبهة البدوية تخصصاً.

---

(١) كما في «الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص عند الانفتاح»، انظر فرائد الأُصول ٢: ٤١١ وما بعدها.

(٢) انظر الصفحة ٣٣٠.

بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة[١] في نفس المسألة، كما لو كان الشكّ فيه في المكلّف به ـ وهذا إجماعٌ من العلماء[٢]؛ حيث لم يحتط أحدٌ منهم في مورد الشكّ من جهة احتمال كونه[٣] من الواجبات والمحرّمات الواقعيّة، وإن احتاط الأخباريّون في الشبهة التحريميّة[٤] من جهة مجرّد احتمال التحريم، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعيّاً مع عدم قيام ما يظنّ طريقيّته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولويّة القطعيّة.

قلت[٥]: .....

---

[١] يعترف الخصم بـ «أنّ مقتضى القاعده عند العلم الإجمالي الصغير هو الاحتياط»، ولا ريب أنّ العلم الإجمالي الكبير أيضاً كذلك ما لم ينحلّ.

[٢] لفظة «هذا» إشارة إلى عدم وجوب الاحتياط.

[٣] الضمير يعود إلى «مورد الشك».

[٤] يعني: إنّ قول الأخباريين بالاحتياط في الشبهة التحريمية ليس من جهة احتمال كونه من تلك المحرمات المعلومة بالإجمال، بل إنهم يقولون: مجرد احتمال التحريم موجب للاحتياط، ولو لم يكن علم إجمالي، أو كان وقد انحلّ.

ثم لا يخفى أنّ المشهور من الأخباريين إنّما يوجب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية، لكن المحدث الإسترآبادي يوجبه في الوجوبية أيضاً(١).

[٥] شروع في الجواب عن الإشكال المذكور، وملخصه: الفرق بين العلم الإجمالي الكبير في حال الانسداد وبين العلم الإجمالي الصغير في حال

---

(١) مرّ تخريجه في الصفحة ٣٥٣.

العلماء إنّما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشكّ؛ لعدم العلم الإجماليّ لهم بالتكاليف[١]، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنونٍ لهم بالظنّ الخاصّ[٢]، وبين مشكوك التكليف[٣] رأساً، ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين، بل عند غيرهم[٤] في الشبهة الوجوبيّة.

الانفتاح، فإنّ حكمهما وإن كان وجوب الاحتياط إلّا أنّ الشبهات البدوية خالية عن الثاني دون الأول، فبلحاظ خلوها عن الثاني حال الانفتاح لا يجري فيها أصل الاحتياط، بل يجري البراءة عند الأُصولي ويُحتاط عند الأخباري[١]، وبلحاظ كونها مشمولاً للعلم الإجمالي الكبير حال الانسداد يجري فيهما أصل الاحتياط، فلا يقاس أحد الحالين بالآخر.

[١] إشارة إلى انحلال العلم الإجمالي، أي: لعدم بقاء علمهم الإجمالي.

[٢] فإن كانت معلومة كان الانحلال حقيقياً، وإن كانت مظنونةً بالظن المعتبر كان الانحلال حكمياً، أو فقل: تعبدياً.

[٣] لخروجه من أطراف العلم الإجمالي، وقد مر مثال ذلك[٢].

[٤] إشارة إلى مذهب المشهور من الأخباريين، والمراد أنّ عدم اختيارهم للاحتياط في الشبهة الوجوبية يكشف عن أنّ مناطهم في إثبات الاحتياط في التحريمية ليس العلم الإجمالي الكبير؛ لأنّه ـ مع فقدانه وجداناً ـ لو كان مناطهم

---

(١) لا يخفى أنّ الأخباريين لا يتمسكون فيها بأصالة الاحتياط، وإلّا لزمهم ذلك في الشبهات الوجوبية أيضاً، وإنّما يتمسكون بمثل أخبار التوقف ممّا يختص بموارد الشبهات التحريمية، انظر فرائد الأُصول ٢: ٦٢ وما بعدها.

(٢) انظر الصفحة ٣٤٤ و ٣٤٥.

والحاصل [١]: أنّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظنّ الخاصّ مغايرٌ لموضوع عمل القائلين بالانسداد [٢]، وقد نبّهنا على ذلك غير مرّةٍ في بطلان التمسّك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء [٣]، فراجع.

والحاصل [٤]: أنّ اعتبار الظنّ بالطريق وكونه كالظنّ بالواقع مبنيٌّ على القطع

ذلك في المحرمات لأوجبوا الاحتياط في الواجبات أيضاً؛ لعدم الفرق بينهما من حيث العلم الإجمالي.

فلابد من التماس مناط آخر مختص بالمحرمات دون الواجبات، كقوله عليه السلام: «من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم»(١).

[١] هذا حاصل الجواب الأخير عن القياس بين زمان الانسداد وزمان الانفتاح.

[٢] فإنّ الموضوع عند القائلين بالانفتاح هو نفس الدعاء أو شرب التتن أو نحوهما مجردةً عن لحاظ شيء آخر، بينما الموضوع عند الانسدادي هو الموضوع الفلاني مع لحاظ العلم الإجمالي الكبير، والعلم الإجمالي بالتكليف مطلقاً موجب للاحتياط مادام موجوداً.

[٣] أي في المقدمتين الثانية والثالثة(٢)، فراجع.

[٤] هذا حاصل الجواب الثاني عن الإشكال الأول، ذاك الجواب الطويل، الذي كان ناظراً إلى ابتناء الإشكال على عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق، وأنّ الدور يأتيه من هذه الناحية.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١١٤؛ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) انظر الصفحة ١٤٧ و٢١٧ و٢١٨.

ببطلان الاحتياط رأساً[١]، بمعنى[٢] أنّ الشارع لم يُرد منّا في مقام امتثال الأحكام المشتبهة الامتثال العلميّ الإجماليّ، حتّى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامتثال الظنّيّ؛ لأنّه المتعيّن بعد الامتثال العلميّ بقسميه من التفصيليّ والإجماليّ[٣]، فيلزم من ذلك ما سنختاره: من عدم الفرق ـ بعد كفاية الامتثال الظنّيّ ـ بين الظنّ بأداء الواقع والظنّ بمتابعة طريقٍ جعله الشارع مجزياً عن الواقع[٤]، وسيجيء تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى[٥].

ويحصل ممّا ذكر إشكالٌ آخر[٦] ـ أيضاً ـ من جهة: أنّ نفي الاحتياط بلزوم العسر

---

[١] فلا يجدي إبطال الاحتياط من جهة الإجماع المظنون الحصول.

[٢] هذا معنى قوله ﷺ: «رأساً».

[٣] أي: بعد تعذر الامتثال العلمي....

[٤] لأنّ المعيار تحصيل الظن ببراءة الذمة، من غير فرق بين النحوين، وقوله ﷺ: «يلزم من ذلك...» عبارة أُخرى عن قوله ﷺ: «مسألة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة...»[١]، أي: أنّ القول بعدم الفرق بين الظن بالطريق والظن بالحكم من لوازم حكم العقل بكفاية الامتثال الظني.

[٥] يأتي مفصلاً في التنبيه الأول[٢]، فانتظر.

[٦] هذا الإشكال[٣] متوجه إلى مذهب الانسداديين[٤]، ومؤيد لنظرية

---

(١) انظر الصفحة ٣٤٦.

(٢) انظر الصفحة ٤٠٣ وما بعدها.

(٣) قد أشرنا إليه في الصفحة ٣٢٨، وقد مرّ نظيره في ذيل الدليل الأول، انظر الصفحة ٨٦.

(٤) أي حجية الظن المطلق.

لا يوجب كون الظنّ حجّةً ناهضةً[١] لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصّة[٢]

«التبعيض في الاحتياط عند الانسداد»، وملخصه: أنّ مقصود الانسدادي من سرد هذه المقدمات هو الوصول إلى حجية الظن المطلق، والمقدمة الثالثة منها تحتوي على نفي الرجوع إلى الاحتياط؛ لاستلزامه الحرج، مع اعترافه بأنّه مقتضى القاعدة الأولية عقلاً ونقلاً. لكن لا يمكن أن يستنتج من هذه الأُمور حجية الظن المطلق على وجه ينهض لمعارضة الظنون الخاصة؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمات، والمقدمة الثالثة إنّما تنفي وجوب الاحتياط في بعض الوقائع مع الاعتراف ببقاء وجوبه في البعض الآخر، ومن الواضح أنّ العمل بالظن المطلق لمجرد الاحتياط لا يقتضي صلاحيته لمعارضة الظن الخاص.

[١] أمّا مع القول بنفي الاحتياط التام وبقاء التبعيض في الاحتياط فواضح، وأمّا مع القول بارتفاع الاحتياط مطلقاً ووصول النوبة إلى الظن فالرجوع إلى الظن حينئذٍ ليس من باب كونه منصوباً من قبل الشارع، بل من باب عدم المندوحة بعد وجوب امتثال التكاليف المعلومة بنحو من الأنحاء.

[٢] إن قلت: هذا الفرض باطل؛ لأنّ البحث عن الظن العام لا يجري إلّا بعد الفراغ عن عدم وجود الظن الخاص، فكيف يفرض وقوع التعارض بينهما؟

قلنا: دليل الانسداد إنّما يبتني على عدم وجود الظنون الخاصة بمقدارٍ يفي بجميع أبواب ومسائل الفقه، ولا يضرّ بذلك وجود ما يقلّ عن ذلك(١). فمثلاً يجتمع

---

(١) كما يجده المتتبع في بعض العبارات، كتعبير السيد المجاهد رحمه الله في مقام سرد مقدمات الانسداد: «كل من يقول بانسداد باب العلم بمعظم الأحكام الشرعية الفرعية، وببقاء جميع ←

ومخالفة سائر الظواهر[١] الموجودة فيها.

القول بحجية الظن المطلق مع القول بحجية ظواهر الكتاب؛ لأنّ ظواهر الكتاب ممّا لا يفي ببيان جميع مسائل المكلفين.

وكذلك الأُصول اللفظية كأصالة الظهور والعموم، فإنّها حجة بالخصوص، وإن قلنا بانسداد باب العلم والعلمي.

والكلام فعلاً في وقوع التعارض بين الظن العام وهذه الظنون الخاصة، كما مرّ[١].

[١] أي: وحجةً ناهضة لمخالفة سائر الظواهر، وتوضيحه بالمثال: ما إذا أخبر شخص عن «رؤية الأسد»، وشككنا في أنّه هل أراد «الحيوان المفترس» أو «الرجل الشجاع»؟ فهنا تحكم «أصالةُ عدم القرينة» بترجيح الاحتمال الأول؛ لأنّ إرادة «الرجل الشجاع» بحاجة إلى نصب القرينة.

وحينئذٍ فلو ظن الانسدادي ـ من أيّ طريق ـ أنّ المراد هو «الرجل الشجاع» فهل يقدر هذا الظن على مخالفة أصالة الظهور[٢] أم لا؟

وأيضاً لو ظن الانسدادي بحرمة التتن فهل يقدر به على تخصيص قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٣] أم لا؟

← التكاليف الإلهية أُصولها وفروعها، وبعدم كفاية الظنون المخصوصة التي دلّ القاطع على حجيتها بالخصوص ...» انظر مفاتيح الأُصول: ٤٥٩.

(١) انظر الصفحة ٨٧ (الهامش) و ١٢٤ و ٢٣٣.

(٢) إنّ أصالة عدم القرينة من صغريات أصالة الظهور، كما عليه المحقق الخراساني ﷺ (كفاية الأُصول: ٢٨٦)، والمحقق الشهيد الصدر ﷺ (دروس في علم الأُصول ٢: ١٨٦).

(٣) البقرة: ٢٩.

ودعوى [١]: أنّ باب العلم والظنّ الخاصّ إذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنّة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيّته بالخصوص عن الاعتبار؛ للعلم الإجماليّ بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلّم، فلا يبقى ظاهرٌ منها على حاله [٢] .....

---

[١] هذا مبتدأ خبره قوله ﷺ: «مجازفة».

ومضمون هذه الدعوى قريب مما ذكرنا آنفاً بعنوان «إن قلت»، وتوضيحه: أنّ المفروض انسداد باب العلم والظن الخاص؛ لما تقدم في محله[1] من قول المحقق القمي ﷺ باختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، فظواهر الكتاب والسنة المنقولة بالتواتر أو خبرِ الواحد لا تفيد لنا علماً ولا ظناً خاصاً، بل غاية ما تفيد هي الظن العام، أي حصول الظن بمضمونها لا بما أنّها حجة بالخصوص، ومن المعلوم حينئذٍ عدم الإشكال في وقوع التعارض بين الظن الحاصل منها والظن الحاصل من الرؤيا ونحوها؛ لأنّ كلّاً منها ظن عام، والترجيح أيضاً يكون لأقواهما في كل مسألة.

[٢] أي: أنّ تلك الظهورات كانت عند المقصودين بالإفهام مندرجة تحت قاعدة «مطابقة المراد الجدّي للمراد الاستعمالي»، وأمّا بالنسبة إلينا فلم تبق على هذا الحال؛ لأنّا نحتمل وجود قرائن حالية متصلة بالكلام مؤثرة في انعقاد الظهور، وما لم نحرر وجود تلك القرائن أو عدمها لا نطمئن بأنّ الظهور المنعقد فعلاً هو نفس الظهور المنعقد في زمن الصدور.

---

(١) انظر الصفحة ١٤ و١٥ و١٢٢ و١٣٧ و١٨٩.

حتّى يكون الظنّ الموجود[١] على خلافه من باب المخصّص والمقيّد[٢]، مجازفةٌ[٣]؛ إذ لا علم ولا ظنّ بطروّ مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها[٤] بالخصوص[٥]، .....

---

[١] أي الظن الحاصل من الرؤيا ونحوها.

[٢] بل هو من باب التعارض المستقر بين الظنين العامين، إن لم نقل بأنّ ظهورات الكتاب والسنة مجملة في حقنا رأساً، وإلّا فلا يحصل منها ظن، حتى يقع التعارض بينه وبين غيره.

[٣] شروع في الجواب عن الدعوى المذكورة، وتوضيحه: أنّ كبرى «عدم انعقاد الظهور قبل إحراز القرائن المتصلة» مسلّمة، لكن هناك بعض الخطابات التي نطمئن بعدم احتفافها بالقرائن الحالية التي تصرفها عن ظهورها المنعقد فعلاً، كقوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1]، فلا إشكال في انعقاد الظهور بل التنصيص في هذا القبيل من الخطابات، فتكون هذه الخطابات ظنوناً خاصة، فيتّجه حينئذٍ الإشكال بأنّ معنى حجية الظن العام نهوضه لمعارضة هذه الظنون، مع أنّه غير ناهض لذلك. نعم هناك بعض الخطابات حصل لنا العلم أو الظن بعروض المخصصات والمقيدات المتصلة أو المنفصلة لها إجمالاً، حتى صارت مجملة، فلا يتصور وقوع التعارض بينها وبين الظن العام.

[٤] أي: علم بعروض الإجمال لها عيناً.

[٥] احتراز عما إذا علم بطرو الإجمال لبعض الخطابات في الجملة.

---

(١) الإسراء: ٢٣.

مثل : ﴿أقيموا الصَّلاةَ﴾ و ﴿للهِ عَلى النَّاسِ حِجُّ البَيْت﴾ وشبههما[١]. وأمّا كثيرٌ من العمومات التي لا نعلم بإجمال كلٍّ منها ، فلا نعلم ولا نظنّ بثبوت المجمل بينها لأجل طروّ التخصيص في بعضها[٢]. وسيجيء[٣] بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدّمات إن شاء الله .

هذا كلّه حال الاحتياط في جميع الوقائع[٤].

---

[١] كقوله تعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ﴾(١)، والشاهد في هذه الأمثلة العلم القاطع بأنّ لكلٍّ منها تفصيلات لم تذكر هنا ، فلابد من الفحص عن تلك التفصيلات.

[٢] أي أنّ طرو التخصيص أو التقييد لبعض الخطابات المعلومة لا يوجب رفع اليد عن سائر الخطابات لمجرد احتمال احتفافها بالقرائن الصارفة ، وملخص الكلام في الرد على الدعوى : أنّ إنكار وجود بعض الظنون الخاصة في زمن الانسداد خلاف الوجدان.

[٣] يأتي في التنبيه الثاني(٢).

[٤] قد عرفت سابقاً(٣) أنّ المقدّمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد تتكفّل إبطال الطرق الثلاثة المقرّرة للجاهل :

أحدها : العمل بالاحتياط التام.

ثانيها : الأخذ في كل واقعةٍ بالأصل المناسب لها.

---

(١) البقرة : ١٨٣ ؛ والآية الأُولى في المتن مذكورة في عدة سور ، كسورة البقرة : ٤٣ و٨٣ و١١٠ ، والنساء : ٧٧ و١٠٣ ؛ والآية الثانية في المتن من سورة آل عمران : ٩٧.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١ : ٥١٠ وما بعدها.

(٣) انظر الصفحة ٢١٥.

وأمّا الرجوع في كلّ واقعةٍ إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من غير التفاتٍ إلى العلم الإجماليّ [١] بوجود الواجبات والمحرّمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعة [٢]: فإن كان فيها حكمٌ سابقٌ يحتمل بقاؤه استصحب، كالماء المتغيّر بعد زوال التغيير، وإلّا: فإن كان الشكّ في أصل التكليف ـ كشرب التتن ـ أُجري البراءة، وإن كان الشكّ في تعيين المكلّف به ـ مثل القصر والإتمام ـ: فإن أمكن الاحتياط وجب [٣]، .....

وثالثها: التقليد والرجوع إلى العالم الانفتاحي.

أمّا الأوّل، فقد طال الكلام في إبطاله إلى هنا، والأدلة المذكورة لم تَفِ ـ بالأخرة ـ بإبطال الاحتياط رأساً، بل انتهت إلى التبعيض في الاحتياط. والآن حان حين الكلام عن الطريقين الآخرين.

الطريق الثاني: الرجوع في كل واقعة إلى الأصل الجاري فيها

[١] شروع في بيان بطلان الطريق الثاني من الطرق الثلاثة المقررة للجاهل، وهو الأخذ بالأُصول العملية الأربعة حسب التفصيل في المتن.

[٢] شروع في تفصيل مجاري الأُصول العملية، والبحث عنها وقع تارة في بداية كتاب القطع(١)، وأُخرى في بداية كتاب البراءة(٢).

[٣] قد سبق منا(٣) بيان الفرق بين الاحتياط هنا وبينه في الطريق الأول: بأنّه

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ٢٥.

(٢) انظر نفس المصدر ٢: ١٤.

(٣) انظر الصفحة ١٢٦ و١٢٧.

وإلّا تخيّر، كما إذا كان الشكّ في تعيين التكليف الإلزاميّ، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم[١].

في الأول كان احتياطاً تاماً مع ملاحظة جميع الوقائع المشتبهة والعلمِ بثبوت تكاليف إلزامية في الجملة، ولكنه هنا احتياط في خصوص الواقعة التي قطع فيها بأصل التكليف وتردّد في المكلف به.

[١] إشارة إلى «دوران الأمر بين المحذورين» الذي عدّه ﷺ هنا من أفراد الشك في المكلف به الغير الممكن فيه الاحتياط، مع أنّ الحق جدّاً عدّه من أفراد الشك في التكليف الغير الممكن فيه الاحتياط، كالشك في وجوب دفن الميّت المنافق إلحاقاً له بالمسلم أو حرمته إلحاقاً له بالكافر.

وحيث إنّ المكلّف هنا لا محالة يكون في الخارج إما فاعلاً وإما تاركاً، ولا يمكنه الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية فيصير علمه كلا علم، في عدم تنجيز التكليف(١).

أقول: ما ادّعيناه هنا يؤيَّد بما صرّح به ﷺ في أوائل مبحث البراءة، حيث قال: «الشك إمّا في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الإلزام وإن عُلم جنسه كالتكليف المردّد بين الوجوب والتحريم وإمّا في متعلّق التكليف...»(٢).

ويشير إليه أيضاً قوله ﷺ هناك: «ليس العلم بجنس التكليف المردّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلّق بأمر مردّد...»(٣).

---

(١) كما صرح به المحقق الخوئي ﷺ، انظر مصباح الأُصول ١: ٣٣١.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ١٧.

(٣) نفس المصدر: ١٨٠.

ويردّ هذا الوجه[١]: .....

وبالجملة: إنّ للشك في التكليف مصداقين: أحدهما: الشبهات البدوية وجوباً وتحريماً المشكوك فيها أصل الإلزام من قِبَل الشارع. وثانيهما: بعض أمثلة العلم الإجمالي كالمثال المذكور آنفاً، أعني دوران الأمر بين وجوب دفن الميّت المنافق وحرمته، المعلوم فيه أصل الإلزام مع الشك في نوعه ـ أي في أنه إلزام على الفعل أو الترك؟ ـ. نعم، مع العلم بالنوع والشك في المتعلّق يعود شكّاً في المكلّف به كالعلم الإجمالي بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو وجوب الصلاة عند ذكر النبي ﷺ، ولذا يقال: إنّ الشك في المكلّف به يشترط فيه أمران: أحدهما: تعدّد المتعلّق والموضوع، وثانيهما: إمكان كل من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية[١]، وكلا الشرطين موجودان في المثال الأخير، وكذا في الظهر والجمعة والقصر والإتمام، فلا تغفل.

بطلان الطريق الثاني: وجود المانع عن إجراء الأُصول

[١] شروع في إبطال الطريق الثاني، بتقريب أنّ وجود العلم الإجمالي يمنع في كل واقعة عن إجراء الأصل المناسب: أما في موارد البراءة[٢] والاستصحاب النافي للتكليف فالمانع هو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الواقع واحتمال كون هذه الواقعة من موارد تلك الواجبات أو المحرمات، أما في موارد

---

(١) راجع حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي رحمه الله) ٢: ٤٧ و٤٨.

(٢) لا يخفى أنّ التخيير ملحق بالبراءة بل هو مساوق لها في النتيجة.

أنّ العلم الإجماليّ بوجود الواجبات والمحرّمات يمنع عن إجراء البراءة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط [١]، بل وكذا العلم الإجماليّ بوجود غير الواجبات والمحرّمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط [٢] .....

الاستصحاب المثبت للتكليف فالمانع هو العلم الإجمالي بوجود أحكام ترخيصية غير إلزامية في الواقع قطعاً، ومن المقرّر في مباحث الاستصحاب أنّ اليقين الذي ننقض به اليقين السابق لا فرق فيه بين كونه تفصيلياً وبين كونه إجمالياً (كما نوضّحه بالمثال)، فعليه لا تكون الواقعة مجرى للاستصحاب؛ نعم يمكن إبقاء الحكم السابق احتياطاً لا استصحاباً.

فلم يبق في الوقائع من الأُصول إلّا الاحتياط، وبه يرجع هذا الطريق إلى الطريق السابق الذي عرفت أنّه باطل بلزوم العسر والحرج.

[١] إشارة إلى الاستصحاب النافي للتكليف.

توضيحه: أنّ الأُصول العملية الأربعة ـ بعد إلحاق التخيير بالبراءة ـ على ثلاثة أقسام؛ لأنّ بعضاً منها نافية للتكليف دائماً ـ وهو أصل البراءة ـ وبعضاً منها مثبتة للتكليف دائماً ـ وهو الاحتياط ـ، وبينهما الاستصحاب، فإنّه قد يكون نافياً للتكليف كاستصحاب طهارة هذا الماء، وقد يكون مثبتاً له كاستصحاب نجاسة ذاك الماء.

[٢] مثاله الواضح ما إذا تيقن نجاسة الإناءين جميعاً، وعلم إجمالاً بعروض الطهارة لأحدهما لا بعينه، وهذا ما يعبّر عنه بـ «العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد أطراف الشبهة»، وسيأتي في كتاب الاستصحاب: أنّ حصول هذا العلم الإجمالي كافٍ في إخراج المسألة من موارد «حرمة نقض اليقين بالشك»

يمنع عن العمل بالاستصحابات [١] من حيث إنّها استصحابات ، وإن كان لا يمنع عن العمل بها من حيث الاحتياط [٢] ، .....

وإدراجها في موارد « وجوب نقض اليقين باليقين » .

وهذا علّله المصنف ﷺ في مبحث الاستصحاب بقوله : « لأنّ قوله : « لا تنقض اليقين بالشك ، ولكن تنقضه بيقين مثله » يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين ، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين ، فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ ؛ لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ، ولا إبقاء أحدهما المعيّن ؛ لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجّح ... »[١] .

ثم لا يخفى أنّه بعد تعذّر استصحاب النجاسة في الإناءين جميعاً ، وكذا عدم جواز الحكم بنجاسة أحدهما المعيّن والتصرّف في الآخر ، يكون الأصل الجاري في الواقعة هو الاحتياط .

[١] وجه المنع : أنّ أحد أركان الاستصحاب ـ وهو الشك في البقاء ـ قد زال بعد حصول اليقين بارتفاع أحدهما إجمالاً . وفي ما نحن فيه أيضاً حيث نعلم إجمالاً بانتقاض اشتغال ذمتنا بواسطة صدور أحكام ترخيصية في الجملة فلا يمكننا استصحاب الحكم الإلزامي في جميع موارد الشك في بقائه .

[٢] في بعض الحواشي : « فالعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة فيهما ، وإن كان يمنع استصحاب نجاستهما ... إلّا أنّ ذلك لا يمنع من الاجتناب من كل

---

(١) فرائد الأُصول ٣ : ٤١٠ .

لكنّ الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر [١].

وبالجملة [٢]: فالعمل بالأُصول النافية للتكليف في مواردها مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة الكثيرة، وبالأُصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزمٌ للحرج؛ وهذا الكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمّل.

منهما من باب المقدمة للاجتناب عن الحرام الواقعي»[١].

ثم لا يخفى أنّ بعضهم حكم هنا بجريان الاستصحاب لكونه لا يؤدي إلى مخالفة الواقع، بل يحرزه وافياً بعد مطابقته لمقتضى الاحتياط[٢]. لكن لا يبعد أن يكون المنع أوجه، لأنّ من خصوصية العلم أنّه لا يجامع الأصل، سواء حوفظ على الواقع أم لا.

[١] يعني: أنّ العمل بالاحتياط في موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف وإن كان خالياً من المحذور الصناعي، كما مر توضيحه آنفاً، لكن يدفعه لزوم العسر لكثرة موارد الاستصحاب المثبت للتكليف وعدم إمكان ترجيح بعض على آخر من غير مرجح معتبر.

[٢] في بعض الحواشي: «ربما يتوهم أنّ هذا ليس جملةً وحاصلاً لما سبقه؛ لأنّ المصنف ﷺ قد جعل المانع من البراءة والاستصحاب النافي والمثبِت: هو العلمَ الإجمالي بالخلاف، وهنا جعل المانع من جريان الأُصول النافية: لزومَ المخالفة الكثيرة ... وفي الأُصول المثبِتة من الاحتياط والاستصحاب المثبِت: لزومَ الحرج.

---

(١) أوثق الوسائل: ٢١٠.

(٢) انظر حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي ﷺ) ١: ٥٩٢؛ ولعل الأمر بالتأمل هنا في بعض نسخ المتن إشارة إلى مختار السيد اليزدي ﷺ.

وأمّا رجوع هذا الجاهل الذي انسدّ عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم [١] بها وتقليده فيها، فهو باطلٌ؛ لوجهين:

أحدهما: الإجماع القطعيّ [٢].

ولكن الوجه فيه واضح؛ لأنّ المخالفة الكثيرة حيث كانت أقوى من مطلق مخالفة العلم الإجمالي عدل إليها هنا أخذاً بالأقوى، وكذلك الاستصحاب المثبِت حيث كان مشاركاً للاحتياط في استلزامهما للحرج ـ ولو كان لزوم ذلك من اجتماعهما ـ، فأغمض عن مانعه الخاص ـ وهو العلم الإجمالي ـ فعلّل عدم جريانهما بعلة مشتركة»[١].

الطريق الثالث: الرجوع إلى العالم الانفتاحي

[١] شروع في بيان بطلان الطريق الآخِر من الطرق الثلاثة المقررة للجاهل، وقد مر بعض القول في وجه بطلانه[٢]، والمصنف ﷺ يبطله هنا بوجهين، هما: الإجماع وعدم الدليل على حجية فتواه بالنسبة إلى الانسدادي.

ردّان على الطريق الثالث

الرد الأول: الإجماع

[٢] إشارة إلى الوجه الأول من وجهي بطلان هذا الطريق، ويمكن تقرير الإجماع بمثل ما تقدم في الإجماع التقديري على بطلان البراءة والاحتياط: من

---

(١) أوثق الوسائل: ٢١٠.

(٢) انظر الصفحة ٢٣١ وما بعدها.

والثاني: أنّ الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص [١]، وأمّا الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلّطه في استناده إليه واعتقاده عنه [٢]، فلا دليل على حجّيّة فتواه بالنسبة إليه [٣]، وليست فتواه من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل [٤]؛ .....

أنّا نعلم قطعاً بأنّ العلماء متفقون على عدم جواز التقليد لمن يقدر على استنباط الأحكام الشرعية ولو ظناً ـ في فرض الانسداد باب العلم ـ.

الرد الثاني: عدم الدليل على حجية فتوى الانفتاحي للانسدادي

[١] شروع في بيان الوجه الثاني في بطلان تقليد العالم الانفتاحي، وهو أنّ فتوى العالم الانفتاحي إنّما يكون حجة على العامي الجاهل، لا على العالم الواقف بمبانيه. ولقد أجاد المحقق النائيني ﷺ حيث قال: «يشترط في جواز رجوع الجاهل إلى العالم أن لا يكون الجاهل معتقداً بطلانَ مدرك علم العالم، ولا يرى علمه جهلاً، وإلّا كان من رجوع العالم إلى الجاهل لا رجوع الجاهل إلى العالم»[(١)].

[٢] أي: أنّ الانسدادي غلّط العالمَ الانفتاحي في استناده في الفتوى إلى ذاك المستند [= الظنون الخاصة]، وغلّطه أيضاً في كون اعتقاده بالحكم الكذائي ناشئاً عن ذاك المستند.

[٣] أي حجية فتوى الانفتاحي بالنسبة إلى الانسدادي.

[٤] نعم هو من الطرق المقررة للجاهل المحض.

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٢٣٥.

فإنّ من يخطّئ القائل بحجّيّة خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها[١] كيف يجوز له متابعته ؟ وأيّ مزيّةٍ له عليه حتّى يجب رجوعه إليه ولا يجب العكس ؟[٢]

وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء[٣]: من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف.

---

[١] بيانه بالمثال: أنّ الانفتاحي يفتي بوجوب غسل الجمعة مثلاً استناداً إلى رواية عبدالله بن المغيرة البجلي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال سألته عن الغسل يوم الجمعة، فقال: واجب على كل ذكر أو أُنثى، عبد أو حرّ»[١] وخبر الواحد حجة عنده استناداً إلى آية النبأ[٢]. والانسدادي لا يوافقه في أصل حجية ظواهر القرآن وبالتالي لا يعتقد حجية خبر الواحد بعنوان الظن الخاص، فكيف يَقبَل هذه الفتوى من الانفتاحي ؟!

[٢] فكما أنّه قد حصل للانفتاحي ظنٌّ بالحكم الكذائي، كذلك قد حصل للانسدادي أيضاً ظنٌّ بالحكم، غاية الأمر أنّ ظن الانفتاحي حجة في حق نفسه، بعد بنائه على انفتاح باب العلم، لكن الانسدادي لا يرى فرقاً بين ظن نفسه وظن صاحبه الانفتاحي، فلا مرجّح لأحدهما على الآخر.

[٣] يقول: كما أنّه لا يجوز للانفتاحي ـ الذي لم يثبت له في المسألة الكذائية دليل معتبر ـ الرجوع إلى فتوى الانفتاحي الآخر الذي حصل على الفتوى ـ وليس ذلك

---

(١) الكافي ٣: ٤١؛ ووسائل الشيعة ٣: ٣١٢.

(٢) الحجرات: ٦.

والحاصل : أنّ اعتقاد مجتهدٍ ليس حجّةً على مجتهدٍ آخر خالٍ عن ذلك الاعتقاد ، وأدلّةُ وجوب رجوع الجاهل إلى العالم [١] يراد بها العالم الذي يختفي منشأ علمه على ذلك الجاهل ، لا مجرّد المعتقد بالحكم [٢] ، ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد ، وبين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالةٍ ، والآخر اعتقد فساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد [٣] .

إلّا لأنّ الأول يغلّط الثاني في اعتقاده واستناده ـ، كذلك لا يجوز للانسدادي الرجوع إلى فتوى غيره ؛ لأنّ المناط واحد ، وهو بطلان مستند الثاني في اعتقاد الأول .

[١] هذا كأنّه جواب عن إشكال مقدّر .

أمّا الإشكال ، فبأنّ أدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم ، كقوله عليه السلام : « سل العلماء ما جهلت »(١) تكفي لإثبات حجية اعتقاد هذا المجتهد في حق ذاك المجتهد الخالي من الاعتقاد ؛ لأنّ المفروض أنّه في خصوص هذه المسألة عالمٌ وهذا جاهل .

أمّا الجواب ، فملخصه أنّ المراد بالجاهل في تلك الأدلة هو الجاهل العامّي المحض ، دون الجاهل المفروض كونه عالماً قد بلغ مرتبة الاجتهاد ، وبعبارةٍ أُخرى : أنّ الأدلة المذكورة منصرفة عن مثل هذا الجاهل .

[٢] أي : كل من حصل له اعتقاد بالحكم ، وإن كان مستند اعتقاده واضح البطلان عند من يرجع إليه . وهذا احتراز عن رجوع المجتهد إلى مثله .

[٣] أي سواء للمجتهد الذي لا يوافق المجتهد الآخر في اعتقاده : أن يحصل

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٥٤ .

وهذا شيءٌ مطّرد[١] في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما.

لنفسه اعتقادٌ بضدّ الأوّل أم لا. فكما أنّه لا إشكال في عدم حجية فتوى الغير بالنسبة إلى المجتهد الذي حصل لنفسه اعتقاد بخلافه، كذلك لا إشكال في عدم حجيتها بالنسبة إلى المجتهد الذي لم يحصل له اعتقاد بأحد الطرفين.

[١] ففي جميع موارد رجوع الجاهل إلى العالم يجب أن لا يكون الجاهل عالماً بمستند العالم في اعتقاده، وإلّا لم يكن ذلك رجوعاً، كما لا يخفى. مثل أن يرجع الحاكم في الدعوى إلى شهادة شاهد وهو يعلم أنّ هذا الشاهد قد اشتبه عليه زيد بعمرو، فحسب أنّ زيداً هو السارق مثلاً.

فتحصل من جميع ما ذكر في المقدمة الثالثة أنّ إجراء الأُصول العملية في الوقائع باطل كما أنّ الرجوع إلى فتوى الغير غير صحيح، وأمّا الاحتياط التام فهو وإن كان مقتضى القاعدة إلّا أنه غير واجب؛ للإجماع وكونه مستلزماً للحرج.

فلا سبيل إلى تبعيض الاحتياط ـ كما قرّبه المصنف ﷺ ـ أو إلى القول بحجية الظن المطلق بعد ضميمة المقدمة التالية.

المقدمة الرابعة

بطلان الأخذ بالطرف الموهوم

المقدّمة الرابعة[١]:

في أنّه إذا وجب التعرّض لامتثال الأحكام المشتبهة ولم يجز إهمالها بالمرّة كما هو مقتضى المقدّمة الثانية، وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدمُ جواز الرجوع فيه إلى الأُصول الشرعيّة، كما هو مقتضى المقدّمة الثالثة، تعيّن بحكم العقل التعرّض لامتثالها على وجه الظنّ بالواقع فيها[٢]؛ إذ ليس بعد الامتثال العلميّ والظنّي بالظنّ الخاصّ المعتبر في الشريعة امتثالٌ مقدّمٌ على الامتثال الظنّيّ.

تحرير موضوع البحث

[١] شروع في بيان المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد، وملخصها: أنّه بعد الاعتراف بمضمون المقدمات الثلاث لا يجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، بل يجب تحصيل الظن بالتكاليف ـ من مظانّها ـ والعمل على طبق الامتثال الظني.

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّ هذه المقدمة إنّما هي في بيان إبطال العمل بالشك والوهم، وبعد بيان إبطالهما ينتج ـ بضم المقدمات السابقة ـ وجوب العمل بالظن، لا أنّها في مقام تعيين العمل بالظن، لكي يقال: إنّه النتيجة لا من مقدمات...»[١].

[٢] لا يذهب عليك أنّه قد يقرّر دليل الانسداد بأنّه إذا حصل للمجتهد ظنٌّ

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٢٣.

توضيح ذلك[١]: أنّه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرّض لامتثال الحكم الشرعيّ، فله مراتب أربع:

الأُولى: الامتثال العلمي التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنّه هو المكلّف به[٢].

بحكم فيجب متابعته من أي طريقٍ حصل.

لكن هذا التقرير غير صحيح، لإمكان أن لا يجتهد المجتهد فلا يحصل له ظنٌّ في أكثر المسائل، فما وظيفته إذاً؟

هذه الفقرة من كلام المصنف ﷺ يتكفل لإزاحة هذا الوهم، وأنّ دليل الانسداد يقول: يجب على المجتهد تحصيل الظن في أكثر المسائل، والعمل على طبقه تحصيلاً للامتثال الظني التفصيلي، فلا تغفل(١).

المراتب الأربع العقلية للامثتال

[١] شروع في بيان ما تكرر منا وَعده(٢)، من بيان المراتب الأربع للامتثال وأنّه لا يجوز العدول إلى مرتبة إلّا بعد امتناع سابقتها. وحيث قد أجاد المصنف ﷺ في توضيحها فنحن لا نطيل الكلام بتوضيحها ثانياً.

[٢] مثاله الواضح ما إذا أمر المعصوم عليه السلام بإقامة الجمعة مثلاً، فاكتفى المكلف بالجمعة دون الظهر، لعدم تطرق احتمالٍ آخر.

---

(١) نعم، لو استقر شكه في بعض المسائل جاز فيها إجراء البراءة ـ على فرض تمامية دليل الانسداد ـ كما تبين في الصفحة ٣٢٩ و ٣٣٠.

(٢) انظر الصفحة ١٤٥ و ٣٠١ و ٣١٢ وغيرها.

وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلّف به بالطريق الشرعيّ [١] وإن لم يفد العلم ولا الظنّ، كالأُصول الجارية في مواردها، وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامتثال العلميّ الإجماليّ [٢]، وهو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامتثال الظنّيّ، وهو أن يأتي بما يظنّ أنّه المكلّف به [٣].

---

[١] مثاله الواضح ما إذا أفتى المجتهد بوجوب الجمعة، فاكتفى المقلد بها، فإنّه وإن كان يَحتمل وجوب الظهر أيضاً، إلّا أنّ الجمعة ثبتت في حقه بالطريق الشرعي ـ وهو الفتوى ـ وقد عرفت مراراً أنّ الظن المعتبر في حكم القطع.

[٢] مثاله الواضح الإتيان بالظهر والجمعة معاً، وذلك مع فقدان العلم القطعي كالسماع من الإمام عليه السلام(١).

[٣] المراد هو الظن المطلق؛ لأن المفروض أنّ الظن الخاص ملحق بالعلم، ومثاله اكتفاء المكلف بالجمعة لظنه بوجوبها تعييناً، وبما أنّه لا دليل على اعتبار هذا الظن بالخصوص فلا ينفي احتمال بقاء الاشتغال، حيث تكون وظيفته واقعاً هي الظهر(٢).

---

(١) سواء كان هناك فتوى أم لا، لأنّ الاحتياط على كلٍ حال حسن.

(٢) ومثال آخر: اكتفاء المكلف بقضاء أقل المحتملات من فوائتة عند عدم العلم بعددها.

ومن الواضح أنّ الامتثال الظني مع التمكن من العلمي لا يجزئ، وأما مع تعذّره فلو تمكن من الاحتياط من غير حرج فالمصنّف رحمه الله قد حكم في الصفحة ٣١٢ ـ ٣١٥ بتقدم الاحتياط (أي الامتثال العلمي الإجمالي) عليه، نعم لو كان الاحتياط مستلزماً للحرج أو اختلال النظام كما هنا فالامتثال الظني مقدم عليه قطعاً، فيؤخر الامتثال الإجمالي إلى خصوص المسائل التي لم يحصل فيها للمجتهد ظن بأحد الطرفين، كما قرّر في الصفحة ٣٢٩.

الرابعة : الامتثال الاحتماليّ [١]، كالتعبّد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم [٢]، أو التعبّد ببعض محتملات المكلّف به عند عدم وجوب الاحتياط [٣]

---

[١] أي الموافقة الاحتمالية، وذلك في ثلاثة موارد:

١ ـ الشك في التكليف مع دوران الأمر بين المحذورين (الذي هو مجرى التخيير).

٢ ـ الشك في المكلف به مع إمكان الاحتياط، وعدم وجوبه شرعاً.

٣ ـ الشك في المكلف به مع عدم إمكان الاحتياط.

[٢] إشارة إلى المورد الأول، ومثاله المعروف دوران الأمر في دفن الميت المنافق بين الوجوب والحرمة، فالامتثال هنا لا يكون إلّا احتمالياً؛ لأنّ في الأخذ بكل من الطرفين احتمالاً للمخالفة، إلى جانب احتمال الموافقة.

[٣] إشارة إلى المورد الثاني، وعدمُ وجوب الاحتياط قد يكون لأجل وجود المانع، وهو لزوم الحرج، كالاحتياط في جميع الوقائع في فرض الانسداد، وقد لا يكون من أجل ذلك، بل لعدم المقتضي للوجوب، كدوران الأمر بين معلوم الطهارة بالوجدان وبين المحكوم بالطهارة بالأمارة، كما إذا وجد للوضوء ماءان: طاهرٌ ومستعمل في الحدث الأكبر؛ فالاحتياط بترك الثاني وإن كان ممكناً، إلّا أنّه لا يجب بعد قيام الحجة على طهارة الماء المستعمل في الحدث الأكبر وجواز استعماله ثانياً[١]. نعم، إذا توضّأ به دون الماء الطاهر وجداناً يبقى محتمِلاً للمخالفة كما يَحتمِل الموافقةَ، وهذا موضع الاستشهاد.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٣؛ الباب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل الحديث ١ ـ ٣.

أو عدم إمكانه[١].

وهذه المراتب مترتّبةٌ لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقتها إلى لاحقتها إلّا مع تعذّرها، على إشكالٍ في الأوّلين تقدّم في أوّل الكتاب[٢]، وحينئذٍ فإذا تعذّرت المرتبة الأُولى ولم يجب الثانية[٣] تعيّنت الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فاندفع بذلك[٤]: .....

---

[١] إشارة إلى المورد الثالث، ومثاله ما إذا اشتبه الماء المطلق بغيره في ألف إناء مثلاً؛ فإنّ الاحتياط بالتوضّي من مجموعها مما لا يمكن جدّاً، فيتوضي منها بقدر الميسور(١). وهذه موافقة احتمالية، في جنبها احتمال المخالفة.

[٢] قد سبق منّا(٢) أنّ لا ريب في تعيّن المرتبة الأُولى ما أمكن، وإنّما الخلاف في تقديم الثانية على الثالثة وبالعكس، وقد تقدم في مبحث القطع الإشكال في تقديم الثانية من وجوه ستّة: منها اعتبار قصد الوجه، فراجع(٣).

[٣] للعلم بالترخيص من جهة العسر في الاحتياط أو جهة أُخرى.

عدم جواز الامتثال الاحتمالي في المقام

[٤] اعلم أنّ المصنف ﷺ لمّا أوضح وجه انحصار الامتثال ـ في المقام ـ في الامتثال الظنّي التفصيلي، شرع من هنا في دفع ما ذكره الفاضل النراقي ﷺ

---

(١) ومثال آخر: ما إذا اشتبهت عليه جهة القبلة، فصلّى إلى جهة واحدة، بناءً على وجوب الصلاة حينئذٍ إلى أربع جهات، كما هو المشهور (راجع موسوعة الإمام الخوئي ١١: ٤٣٦).

(٢) انظر الصفحة ٣١٢.

(٣) انظر فرائد الأُصول ١: ٧٣، والجزء الأول من الشرح: ٣٧٤ و ٣٨٥.

في توجيه الامتثال الاحتمالي.

قال الفاضل النراقي ﷺ: «تفرُّعُ وجوب العمل بمطلق الظن عليه [= على دليل الانسداد] يتوقّف على انتفاء احتمال آخر، مع أنّ هاهنا احتمالات أُخر أيضاً لا يتفرّع وجوب العمل بمطلق الظن [على إثبات الانسداد] ما لم يبطل جميع هذه الاحتمالات:

الأوّل: العمل بالأصل.

الثاني: بالاحتياط.

الثالث: بالتخيير.

الرابع: بالتوقف.

الخامس: بأمارةٍ تعبّداً من غير ملاحظة إفادتها الظن أم لا[1]، كما في أحكام القضاة ونحوها.

السادس: العمل بالظن المخصوص»[2].

والمصنف ﷺ يدّعي أنّ هذا الكلام مندفع ـ لا يحتاج إلى تكلّف الدفع ـ بعد ما تبيّن من أنّ مرتبة الامتثال الظني مقدّمة على الاحتمالي مطلقاً، وجميع هذه الاحتمالات من قبيل الامتثال الاحتمالي، إلّا الثاني؛ فإنّه وإن كان امتثالاً علمياً إجمالياً، لكن منعناه؛ لمكان استلزامه للعسر، وإلّا السادس الذي هو خلاف مفروض المسألة ـ من انسداد باب الظن الخاص ـ.

(١) إشارة إلى القرعة ونحوها.

(٢) عوائد الأيّام: ٣٧٩، وقد تقدّم في الصفحة ١٣٠ و١٤١.

ما زعمه بعضُ مَن تصدّى لردّ دليل الانسداد: بأنّه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط [١] وجوبُ العمل بالظنّ؛ لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لانعلمه، مثل القرعة والتقليد أو غيرهما ممّا لانعلمه، فعلى المستدلّ سدّ باب هذه الاحتمالات، والمانع يكفيه الاحتمال [٢].

توضيح الاندفاع [٣] .....

---

[١] إشارة إلى المقدّمتين الثانية والثالثة من مقدّمات الانسداد.

[٢] هذا هو محطّ النزاع بين المصنف ﷺ والفاضل النراقي ﷺ. فإنّ النراقي ﷺ لم يتفطّن لما ذكره المصنف ﷺ من الترتّب بين مراتب الامتثال، فزعم أنّ مجرد احتمال الطرق الستة المذكورة في كلامه كافٍ للمنع عن حجية الظن المطلق، فقال: «المانع يكفيه الاحتمال»، مع أنّ الحق أنّ هذه الاحتمالات باطلة ليست محتملة حقيقةً، بعد القطع بتعيّن الامتثال الظني بعد امتناع العلمي.

[٣] شروع في بيان وجه اندفاع كلام الفاضل النراقي ﷺ ـ وإن كان لا يحتاج إلى التوضيح ـ، وملخصه: أولاً أنّ الإجماع قائم على بطلان الرجوع إلى هذه الطريق في حال الانسداد التام، وثانياً أنّ المفروض حصول الظن بأحد الطرفين في المسألة، فكيف يمكن للمجتهد أن يرفض المظنون ويأخذ بالموهوم لمجرد قيام أمارة غير معتبرةٍ شرعاً ولا عقلاً، ولا مفيدةٍ للظن نوعاً.

لكن قال المحقق الخراساني ﷺ: «هذا إنّما يتمّ على تقرير الحكومة، واستقلال العقل في تعيين كيفية الامتثال، وأمّا على تقرير الكشف فلا...»[١].

---

(١) درر الفوائد: ١٤٠، وانظر الصفحة ٣٩٣ و ٦١٤.

ـ بعد الاغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها[١] ـ: أنّ مجرّد احتمال كون شيءٍ غير الظنّ طريقاً شرعيّاً لا يوجب العدول عن الظنّ إليه[٢]؛ لأنّ الأخذ بمقابل المظنون قبيحٌ في مقام امتثال الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعيّاً؛ إذ مجرّد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون؛ فإنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم والشكّ قبيحٌ.

---

[١] هذا الإجماع ـ كالإجماعين المذكورين في إبطال البراءة[١] والاحتياط[٢] ـ مفروضٌ فيه انسداد باب العلم، بتقريب: أنّا نقطع بأنّ جميع العلماء متّفقون في أنّ أحكام الله تعالى الواقعية لا تصاب بالقرعة ونحوها ـ ولو مع انسداد باب العلم والعلمي ـ.

[٢] هذا هو الإيراد الثاني على كلام الفاضل النراقي ﷺ، وتوضيحه: أنّ غاية ما في الباب هو مجرد احتمال طريقية القرعة ونحوها، فلا يمكن لمن حصل له ظن بحكم شرعي أن يترك العمل به لمجرد قيام القرعة على خلافه!

وهذا ليس إلّا لأجل حكم العقل والعقلاء بتقديم «الامتثال الظني» على «الامتثال الاحتمالي»، ولو كان «الاحتمالي» موافقاً لما تُحتمل طريقيته شرعاً، كالقرعة مثلاً، ولذا قال ﷺ: «وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً...»، يعني: وإن كان مضمون الطرف الموهوم مطابقاً لما تحتمل طريقيته شرعاً، كالقرعة ونحوها.

---

(١) انظر الصفحة ١٤٦.

(٢) انظر الصفحة ٢١٧.

والحاصل: أنّه كما لا يحتاج الامتثال العلميّ إلى جعل جاعلٍ[١]، فكذلك الامتثال الظنّيّ بعد تعذّر الامتثال العلميّ وفرض عدم سقوط الامتثال[٢].

واندفع بما ذكرنا أيضاً[٣]: ما ربما يتوهّم، من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظنّ؛

---

[١] إشارة إلى قولهم: «إنّ حجية القطع ذاتية لا تناله يد الجعل نفياً وإثباتاً»(١). فالعقل يستقل بأنّ الامتثال العلمي ـ ما أمكن ـ مقدّم على غيره، وكذا يستقل بأنّه لا يجوز الامتثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال الظني.

[٢] احتراز عن مثل الأطفال والبهائم الساقط عنهما التكليف كما مرّ توضيحه سابقاً من المصنف ﵀(٢).

توهّم التنافي بين بقاء التكاليف الواقعية وكفاية العمل بالظن

[٣] شروع في بيان إشكالٍ في المقام، وهو: أنّا اعترفنا في أوّل الدليل(٣) بثبوت الأحكام الإلزامية في الواقع، وبملاحظة ذلك أبطلنا البراءة في المقدمة الثانية(٤)، ولذلك أيضاً قلنا في المقدمة الثالثة: إنّ الاحتياط هو مقتضى القاعدة في المقام(٥)، ولكن في المقدمة الرابعة اخترنا ما ينافي ذلك كلّه، وهو كفاية العمل بالظن.

---

(١) قريب منه ما في فوائد الأُصول ٣: ٦.

(٢) انظر الصفحة ١٢٤ و ١٢٥.

(٣) إشارة إلى المقدمة التي أضافها المحقق الخراساني ﵀، انظر الصفحة ١٢٠.

(٤) انظر الصفحة ١٢٣ و ١٥٠.

(٥) انظر الصفحة ٢١٧.

توضيحه: أنّ التكليف الواقعي إن كان معلوماً تفصيلاً[١] فطريق التحفظ عليه واضح[٢]، وإلّا فمع العلم بثبوته إجمالاً والجهل بتفصيله[٣] لا يمكن التحفظ على الواقع إلّا بالاحتياط. والاكتفاءُ بالظن منافٍ لهذا، فلابدّ إمّا من إيجاب الاحتياط، أو رفع اليد عن بقاء التكاليف الواقعية، ولا يخفى أنّه مع رفع اليد عن بقائها يتزلزل جميع مقدّمات الدليل، كما أوضحناه.

أقول: قد ظهر لك بهذا البيان أنّه ليس في هذا الإشكال إلّا ادّعاء تقدم الامتثال العلمي الإجمالي على الظنّي التفصيلي، وقد عرفت أنّ المصنف ﷺ لا ينكر ذلك[٤]، لكن الكلام هنا في أنّ الامتثال العلمي الإجمالي غير واجب؛ لوجهين: الإجماع ولزوم الحرج، فبعد عدم وجوب هذه المرتبة ينتهي الأمر إلى الامتثال الظني.

إذن، فهذا التوهّم مندفع لا يحتاج إلى تكلّف الدفع. ومع ذلك يجيب عليه المصنف ﷺ تارة أُخرى، ببيان وجه عدم المنافاة، فانتظر[٥].

---

(١) أو ما بحكم المعلوم، وهو الظن المعتبر، انظر الصفحة ٣٧٩.

(٢) وهو الامتثال العلمي التفصيلي.

(٣) كما في مسألة الظهر والجمعة.

(٤) انظر الصفحة ٣١٢.

(٥) ثم لا يذهب عليك، أنّه ليس مراد المتوهم من «الالتزام» في متن المصنف ﷺ ما مرّ في كتاب القطع من «الموافقة والمخالفة الالتزامية» (فرائد الأُصول ١: ٨٣ ـ ٨٥)، بل المراد مجرد قبول أنّه بعد انسداد باب العلم بالتكاليف تبقى تلك التكاليف على حالها ولا ترتفع بمجرد الجهل. والفرق بين الالتزامين هو أنّ الالتزام في كتاب القطع عبارة أُخرى عن ←

نظراً[١] إلى أنّ التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يُجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في امتثاله.

توضيح الاندفاع[٢]: أنّ المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف

---

[١] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «أقول: هذا بيان للتنافي، والشقّ الآخر من العبارة: أنّه لو لم يفرض بقاؤه فليس هنا تكليف حتّى يحتاج إلى الامتثال فيكتفى فيه بالظن أو غيره»(١).

دفع التوهم بتبيين المراد من بقاء التكاليف الواقعية

[٢] شروع في توضيح الاندفاع، وملخصه: أنّ المراد من بقاء التكاليف الواقعية هو تنجّز حرمة المخالفة القطعية بإهمال الوقائع المشتبهة جميعاً، وأمّا الموافقة القطعية فالقول بعدم وجوبها في المقام لا ينافي القول بثبوت التكاليف الواقعية؛ لأنّه كسائر موارد عدم إمكان الاحتياط، كدوران الأمر بين المحذورين، كما يأتي توضيحه.

وبالجملة، أنّ «الموافقة القطعية» عبارة أُخرى عن «الاحتياط»، ولا ريب أنّه إذا تعذّر «الاحتياط» تعيَّنَ «الاكتفاء بترك المخالفة القطعية»، وهو عبارة أُخرى

← الاعتقاد بثبوت هذا الحكم وذاك في عالم الواقع. ونحن لا نقول بوجوب هذا الاعتقاد لا هنا ولا هناك، بينما أنّ الالتزام هنا عبارة أُخرى عن الاعتراف بعدم ارتفاع جميع التكاليف في الواقع، وواضح أنّه بعد فرض الانسداد لا يبقى مجال للقول بوجوب الالتزام بهذا الحكم وذاك.

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٢٤.

فيما تردّد الأمر بين محذورين من حيث الحكم[١] أو من حيث الموضوع[٢] بحيث لا يمكن الاحتياط، فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف فيقال: إنّ الأخذ بأحدهما لا يُجدي في امتثال الواقع[٣]؛ .....

عن «العمل بالظن في الوقائع المشتبهة».

والاحتياط كما تتعذّر مراعاته في بعض الوقائع ـ كدوران الأمر بين المحذورين ـ كذلك يمكن ادعاء تعذّر مراعاته في جميع الوقائع؛ لمكان العسر والحرج أو اختلال النظام.

وضمناً لا يخفى، أنّ مختار المصنف ﷺ في العلم الإجمالي هو وجوب الموافقة القطعية(١)، لكنّه رفع عنه اليد؛ لعدم إمكانها، فتبصّر.

[١] مثاله الواضح: دوران الأمر في دفن الميّت المنافق بين الوجوب (لإسلامه الظاهري) والحرمة (لكفره الباطني)، ففي هذا المثال لا يمكن الاحتياط، مع أنّ التكليف الواقعي باقٍ على حاله، والمكلّف يُراعي ذلك التكليف في درجة الاحتمال، بالفعل أو الترك.

[٢] مثاله الواضح: دوران الأمر في وطء المرأة بين الوجوب (لاحتمال تعلق النذر بفعله) والحرمة (لاحتمال تعلق النذر بتركه)، والكلام الكلام.

[٣] هذه نتيجة قوله ﷺ: «لا ينافي»، ولعل الأولى أن يقال بدله: «حتى يقال إنّ الأخذ بأحدهما(٢)...»، وعلى أيّ حال فكأنّه ﷺ قال: «لا منافاة بين

---

(١) انظر الصفحة ٥٨٦ و٥٨٧، وفرائد الأُصول ١: ٧٠، و٢: ٢٠٠ و٢١٠.

(٢) هذه عبارة أُخرى عن التخيّر.

لأنّ المراد ببقاء التكليف[١] عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلاً[٢]، بل العقل يستقلّ باستحقاق العقاب عند الترك رأساً، نظير جميع الوقائع المشتبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب[٣] بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً، مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسراً[٤] قد نصّ الشارع على نفيه[٥]، مع وجود الظنّ بأحدهما[٦]، .....

الالتزام بثبوت التكليف واقعاً وبين القول بالأخذ بالطرف المظنون أو التخيير بين المحذورين».

[١] هذا تعليل لقوله ﷺ: «لا ينافي».

[٢] «عدم العقاب» نتيجة لـ «السقوط رأساً».

[٣] مثال لعدم سقوط التكليف المجهول، والمقصود تشبيه العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاص، فلا تغفل.

[٤] المقصود ادّعاء استحقاق تارك الظهر والجمعة معاً للعقوبة، سواء عجز عن الاحتياط أو قدر عليه مع عسر، وبعبارةٍ أُخرى: سواء كان جواز ترك الاحتياط من ناحية العقل أم الشرع. فجواز ترك الاحتياط لا يعني جواز المخالفة القطعية.

[٥] الضمير هنا يعود إلى «عسر» الذي نصّ الشارع بعدمه، وهو قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(١).

[٦] اعلم أنّ المصنف ﷺ إنّما أضاف هذا القيد ليزيد في الشباهة بين المشبّه

---

(١) الحج: ٧٨.

فإنّه يدور الأمر بين العمل بالظنّ والتخيير والعمل بالموهوم [١]، فإنّ إيجاب العمل بكلٍّ من الثلاثة وإن لم يُحرَز به الواقع، إلّا أنّ العمل بالظنّ أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير، فيجب عقلاً، فافهم.

ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والأخذ بالمرجوح [٢] .....

والمشبّه به، فإنّ ترك الظهر والجمعة معاً حرام، سواء حصل الظن بوجوب أحدهما أم لا، لكن في فرض حصول الظن بأحدهما تكون المسألة أشبه بما نحن فيه.

[١] يعني بعد عدم جواز تركهما جميعاً، وعدم إمكان الاحتياط، وحصول الظن بأحد الطرفين، إمّا أن نحكم بالإتيان بالطرف المظنون فقط، أو بالطرف الموهوم فقط، أو بعدم ملاحظة الظن رأساً والتخيير بين المظنون والموهوم على السويّة. ولا يخفى أنّ ما نحن فيه أيضاً تجري فيه هذه الاحتمالات، ولا ريب في تعيّن العمل بالظن في كلا المسألتين.

الرجوع إلى الظن حتى مع قيام الأمارة الغير المعتبرة على الطرف الموهوم

[٢] إلى هنا تمّ توضيح تعيّن الرجوع إلى الظن المطلق عند عدم إمكان الامتثال العلمي الإجمالي، وأنّ طرح الطرف المظنون والأخذ بالطرف الموهوم قبيح عند العقلاء.

لكن قد يقال: إنّ الطرف الموهوم إن قامت عليه أمارة ـ ولو غير معتبرة ـ لم يكن الأخذ به قبيحاً عند العقلاء.

مثاله العرفي: أن يظن العبد بتعلّق إرادة المولى بإكرام زيد ـ بملاحظة أنّه يحكم

غالباً بإكرام العلماء ـ، لكن قد أخبره شخص آخر بأنّ المولى أمره بترك إكرام زيد، فهاهنا ليس الأخذ بالطرف الموهوم ـ بملاحظة إخبار ذلك الشخص، وإن كان متّهما في إخباره ـ قبيحاً عند العقلاء.

ومثاله الشرعي: ما إذا ظن الفقيه ـ من ملاحظة مذاق الشريعة ـ بوجوب صلاة الجمعة، إلّا أنّ القول بالحرمة موافق للشهرة، وهو يحتمل أن تكون الشهرة الفتوائية ممّا جعله الشارع طريقاً إلى الواقع.

فهذا ينتج أنّ الأخذ بالظن المطلق ليس بواجب على كل حال.

والمصنف ﷺ يجيب على هذا التوهّم بأنّ هناك ثلاثة صور:

١ ـ أن تكون تلك الأمارة موجبةً لانقلاب وهم المجتهد إلى الظن، فيظن في المثال بحرمة صلاة الجمعة.

٢ ـ أن لا تكون الأمارة كذلك، لكن طريقية تلك الأمارة مظنونة له.

٣ ـ أن لا تكون الأمارة مظنونة الطريقية، ولا مفيدةً للظن.

فإن أراد هذا المتوهّم الصورة الأُولى فمرحباً بناصرنا، وإن أراد الثانية فمرجعه إلى دوران الأمر بين ترجيح الظن بالواقع والظن بالطريق، ويأتي في التنبيه الأول[1] أنّ الصحيح ترجيح الظن بالواقع، وإن أراد الثالث ـ كما هو الظاهر ـ فنقول: لا فرق بين قيام هذه الأمارة وعدم قيامها، وفي المثال المذكور لو لم توجب الأمارة ظناً بترك الإكرام فلا إشكال في قبح الأخذ بها عند العقلاء.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ٤٥٠ و٤٩٧ و٤٩٨.

بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً، وبين أن لا يقوم؛ لأنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم قبيحٌ ولو باحتمال[١] كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعاً؛ حيث قام عليه[٢] ما يحتمل كونه طريقاً.

نعم، لو قام على الطرف الموهوم ما يظنّ كونه طريقاً معتبراً شرعيّاً، ودار الأمر بين تحصيل الظنّ بالواقع وبين تحصيل الظنّ بالطريق المعتبر[٣] الشرعيّ، ففيه كلامٌ سيأتي إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّه بعدما ثبت ـ بحكم المقدّمة الثانية ـ وجوب التعرّض لامتثال المجهولات بنحوٍ من الأنحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم، وثبت ـ بحكم المقدّمة الثالثة ـ عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط، وعدم جواز الرجوع في امتثالها[٤] إلى الأُصول الجارية في نفس تلك المسائل، ولا إلى فتوى

---

[١] إشارة إلى الصورة الثالثة.

[٢] هذا تعليل لوجوب الأخذ بالموهوم، والمقصود عدم جواز الأخذ بالموهوم بمجرد قيام الأمارة الغير المعتبرة عليه، ما لم توجب انقلاب الوهم ظناً.

[٣] إشارة إلى الصورة الثانية، ومثالُه أن يظن الفقيه بطريقية الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام ـ أُصولياً ـ وكذا يظن بوجوب صلاة الجمعة ـ فقهياً ـ، ثم يقوم عنده الإجماع على حرمة صلاة الجمعة، وسيأتي في التنبيه الأول أنّ ترجيح الجانب الفقهي أولى[١].

[٤] الضمير هنا وفي ما بعده يعود إلى «المجهولات».

---

(١) انظر الصفحة ٤٨٩؛ وراجع أيضاً فرائد الأُصول ١: ٤٩٧ وما بعدها.

من يدّعي انفتاح باب العلم بها : تعيّن وجوب تحصيل الظنّ بالواقع فيها[١] وموافقته[٢]، ولا يجوز قبل تحصيل الظنّ الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة[٣]، ولا بعدَ تحصيل الظنّ الأخذُ بالطرف الموهوم ؛ لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشكّ والوهم مع التمكّن من الظنّ ، كما يقبح الاكتفاء بالظنّ مع التمكّن من العلم ، ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظنّ ؛ لعدم خروجه عن الامتثال الشكّي أو الوهمي .

---

[١] قال المحقق الهمداني ﷺ : « قد يقال إنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير الحكومة ، وأمّا على الكشف فلا ؛ إذ لا امتناع في نصب الشارع ما هو أبعد بنظر المكلّف كما هو الشأن في بعض الطرق المنصوبة ، وستسمع عن المصنّف ﷺ أنّه جعل احتمال نصب الشارع شيئاً آخر وراء الظن ـ على تقدير الكشف ـ من وجوه[١] بطلان هذا القول ... »[٢].

أقول : قوله ﷺ : « أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير الحكومة وأمّا الكشف فلا » إشارة إلى كلام المحقّق الخراساني ﷺ الذي نقلته[٣].

[٢] الضمير هنا يعود إلى « الظن » .

[٣] الأخذ بأحد طرفي المسألة إشارة إلى الامتثال الاحتمالي الذي عرفت أنّه

---

(١) إشارة إلى وجوه ثلاثة سيذكرها المصنّف ﷺ رداً على القول بالكشف وإثباتاً للحكومة ، انظر فرائد الأُصول ١ : ٤٦٩ ، عند قوله : « يحتمل أن يكون قد جعل (أي نصب) لنا شيئاً آخر حجةً دون اعتبار افادته الظنّ ... » ، ويأتي في الصفحة ٦١٤ .

(٢) حاشية فرائد الأُصول : ١٢٨ .

(٣) انظر الصفحة ٣٨٣ .

هذا خلاصة الكلام في مقدّمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظنّ في الجملة[١].

لا تصل إليه النوبة إلّا بعد تعذّر الامتثال الظني[١]، فالواجب هو تحصيل الظن أولاً والعمل عليه ثانياً، كما مر[٢].

[١] قوله ﷺ: «في الجملة» أي: مع قطع النظر فعلاً عن أنّ النتيجة هل هي حجية الظن مطلقاً ـ بناءً على الحكومة ـ، أو هي مهملةٌ ـ بناءً على الكشف ـ فيقتصر فيها على القدر المتيقن؟ ولذا قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «يعني: أنّ النتيجة مجملة من حيث الإطلاق والإهمال»[٣].

محصّل مختار المصنف ﷺ من دليل الانسداد

تبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ المصنف ﷺ لا يخضع لهذا الدليل من ناحيتين:

١ ـ عدم تسليم المقدمة الأُولى

فإنّه ﷺ مع اعترافه بانسداد باب العلم لم يقبل ـ ظاهراً ـ عدم وجود الظنون الخاصة بمقدار الكفاية، حتى يأتي دور الطرق الأُخرى كالاحتياط أو الرجوع إلى الظن المطلق إلّا أن يقال: إنّه ﷺ بعد بنائه في حجية أخبار الآحاد على حجية خصوص الخبر المفيد للظن الاطمئناني[٤]، لابدّ له من الاعتراف بعدم ثبوت الظنون

---

(١) انظر الصفحة ٣٨١.

(٢) انظر الصفحة ٣٧٨.

(٣) قلائد الفرائد ١: ٢٣٦.

(٤) انظر فرائد الأُصول ١: ٣٦٦.

الخاصة بمقدارٍ يفي بمعظم مسائل الفقه؛ لأنّ كثيراً من الأخبار الموجودة بأيدينا لا يوجب الظن الاطمئناني بمفاده، إمّا لضعف ظهوره أو لمعارضة غيره، كما تقدّم[1]. بل الظاهر أن الظن الاطمئناني في مسألة واحدة لا يحصل إلّا بعد اجتماع عدة من الأخبار الصحيحة الصريحة، وهذا لم يتحقق إلّا في قليل من المسائل.

٢ ـ عدم تسليم المقدمة الثالثة

فإنّه ﷺ مع اعترافه بعدم وجوب الاحتياط التام وعدم جواز التقليد أو إجراء الأُصول العملية، ادّعى أنّ الواجب ـ لإنتاج الدليل ـ إبطال الاحتياط مطلقاً حتى في الأحكام المشكوكة، وهو ممنوع؛ لإمكان التبعيض في الاحتياط بلا عسر في ذلك ولا حرج.

ومن الجدير بالذكر أنه ﷺ مائل إلى تبعيض الاحتياط ولو بعد مماشاة الخصم في القول بحجية الظن المطلق وحتى بعد تصحيح تقرير الحكومة ـ التي هي أتمّ الوجوه مناسبةً للقول بحجية الظن المطلق ـ كما أصرّ عليه في التنبيه الثاني[2].

---

(١) انظر الصفحة ١٤٢.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ٥٠٢ ـ ٥٠٤.

تنبيهات دليل الانسداد

التنبيه الأوّل

حكم الظنّ المطلق في المسألة الفقهية والمسألة الأُصولية

وينبغي التنبيه على أُمورٍ [١]:

الأوّل

أنّك قد عرفت أنّ قضيّة المقدّمات المذكورة وجوب الامتثال الظنّي للأحكام المجهولة، فاعلم:

تحرير موضوع البحث

[١] إلى هنا تمّ الكلام والتوضيح الوافي مع النقض والإبرام في جميع مقدمات دليل الانسداد، وعرفت أنّ المصنّف ﷺ بعد عدم الاعتراف بالمقدمة الأُولى[١] صار انفتاحياً، وإن كان في سائر المقدمات موافقاً للانسداديين إجمالاً.

وهنا يأتي دور التنبيه على أُمور ستة أو سبعة.

وهذا شروع في الأمر الأول، الذي يتكفل البحث عن موضوع حجية الظن المطلق، وأنّها هل تختصّ بالظن الحاصل في نفس الأحكام الفرعية؟ أم تختص بالظن بطريقية الطريق وحجيته دون الظن بالحكم الذي يؤدي إليه الطريق؟ أم يعمهما جميعاً؟

---

(١) أي بعد عدم الاعتراف بالجزء الثاني من المقدمة الأُولى، وهو انسداد باب الظن الخاص، وإلّا فالجزء الأول ـ أي انسداد باب العلم ـ مسلّم عنده ﷺ، كما عرفت.

الأقوال الثلاثة في المسألة

المصنف ﷺ يقول: إنّ مقتضى المقدمة الأخيرة الحاكمة بتعين الامتثال الظني هو عدم الفرق بين الموضعين.

ويخالف قولَه ﷺ قولان: قولٌ باختصاص الحجية بالظن بطريق الأحكام ـ أي الظن بحجية الأمارات ـ، وقولٌ باختصاصها بالظن بنفس الأحكام.

وبعبارة أُخرى: أنّ القول الأول من هذين القولين يخُصّ حجيةَ الظن المطلق بالمسائل الأُصولية، والثاني يخصّها بالمسائل الفقهية.

ثم لا يذهب عليك أنّ هذا كله مبني على الالتزام بأنّ نتيجة المقدمات هي حجية الظن في الجملة، وإلّا فمع البناء على أنّ الوظيفة عند الانسداد هي تبعيض الاحتياط[1] فلا يصح شيء من هذه الأقوال، كما لا يخفى.

واعلم أنّ هذا التنبيه كان من حقّه أن يؤخّر عن التنبيه الثاني ـ الذي هو في بيان الكشف والحكومة ـ؛ لأنّ نزاعنا هنا مبني على القول بالحكومة، بأن يقال بعد البناء على تعميم النتيجة: هل يقيّد حجية الظن بكون متعلقه حكماً أُصولياً، أو فرعياً، أو لا يختص بشيء منهما؟ كما صرح به المحقق النائيني ﷺ[2].

---

(١) كما هو مختار المحقق الخوئي ﷺ في مصباح الأُصول ٢: ١١٣ و٢٣٤، وقد مرّ أنّ المصنف ﷺ أيضاً مائل إليه، انظر الصفحة ٣٢٤.

(٢) انظر أجود التقريرات ٣: ٢٤٤.

أنّه لا فرق في الامتثال الظنّيّ بين[١] .....

نعم، يمكن طرح النزاع مع الكشف أيضاً، بأن يقال: هل القدر المتيقن من الظن الذي ثبتت حجيته هو الظن الفقهي، أو الأُصولي؟ لكن ادعاء كون واحد منهما هو القدر المتيقن مشكل جداً[١]. ولذا قال المحقق المذكور ﷺ في موضع آخر: «الأقوى عموم النتيجة بالنسبة إلى كل من الظن بالحكم والظن بالطريق مطلقاً بناءً على الكشف والحكومة»[٢].

مختار المصنف ﷺ من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بطريق الحكم

[١] شروع في بيان مختاره تبعاً للمحقق القمي ﷺ[٣]، من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق.

واعلم أنّ موضوع هذه التنبيه كما يعبر عنه بـ «دوران الأمر في حجية الظن المطلق بين اختصاصها بالظن بنفس الحكم أو الظن بطريقه وبين شمولها لكل منهما»، كذلك يعبر عنه بـ «دوران الأمر فيها بين اختصاصها بالظن بالحكم الواقعي أو بالحكم الظاهري وبين شموله لكل واحد منهما»، فإنّ الظن بكون هذه الأمارة طريقاً شرعياً ـ مع عدم إفادتها للظن بنفس الحكم ـ ظنٌّ بالحكم

---

(١) قال المحقق النائيني ﷺ: «وأمّا بناء على المختار من الكشف فقد يتوهم أنّ أقصى ما يستكشف من المقدمات هو حجية الظن في الأحكام الشرعية ... ولكن التوهم في غير محله ...»، انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٩٤.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٩٤.

(٣) انظر القوانين المحكمة ١: ٤٥٢ (الطبعة الجديدة ٢: ٤٤٩).

تحصيل الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي ـ كأن يحصل من شهرة القدماء الظنّ بنجاسة العصير العنبي [١] ـ .....

الظاهري؛ وذلك أنّ الحكم الظاهري هو ما أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، والمفروض أنّ هذه الأمارة لم توجب زوال الشك في نفس الحكم الواقعي، فيكون مؤدّاها حكماً ظاهرياً، والتفصيل في محله(١).

[١] مثال للظن بنفس الحكم الشرعي الفرعي الواقعي، المعبر عنه بالظن في المسألة الفقهية.

قال في العروة الوثقى: «ألحقَ المشهور بالخمر العصيرَ العنبي إذا غلى، قبل أن يذهب ثلثاه، وهو الأحوط، وإن كان الأقوى طهارته. نعم، لا إشكال في حرمته...»(٢).

اعلم أنّ حرمة شرب العصير العنبي مما لا خلاف فيه، وأمّا نجاسته فلم يقم عليها دليل معتدّ به إلّا الشهرة، لكن قال الفاضل النراقي ﵀: «الذي يظهر لي: أنّ المشهور بين الطبقة الثالثة(٣): الطهارة، وبين الثانية: النجاسة، وأما الأُولى فالمصرِّح منهم بالنجاسة إمّا قليل أو معدوم»(٤).

وقد سبق منه ﵀ الكلام في حجية الشهرة الفتوائية(٥)، وأنّها ليست بحجة

---

(١) راجع حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي ﵀) ٣: ٤٦٦ وما بعدها.

(٢) العروة الوثقى ١: ٤١.

(٣) المراد من الطبقات الثلاث: القدماء، والمتأخرون، ومتأخرو المتأخرين.

(٤) مستند الشيعة ١: ٢١٤.

(٥) انظر الجزء الثالث: ٤٠١.

وبين تحصيل الظنّ بالحكم الفرعيّ الظاهريّ، كأن يحصل [١] من أمارةٍ [٢] الظنّ بحجّيّة أمرٍ لا يفيد الظنّ [٣] كالقرعة مثلاً، فإذا ظنّ حجّيّة القرعة حصل الامتثال الظنّيّ في مورد القرعة وإن لم يحصل ظنّ بالحكم الواقعيّ، إلّا أنّه حصل ظنٌّ ببراءة ذمّة المكلّف [٤] في الواقعة الخاصّة، وليس الواقع بما هو واقعٌ مقصوداً للمكلّف إلّا من حيث كون تحقّقه مبرءاً للذمّة [٥].

بالخصوص. نعم، «القول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناءً على دليل الانسداد غيرُ بعيد»(١).

[١] مثال للظن بطريقية الظن أو بالحكم الظاهري، المعبر عنه بالظن في المسألة الأُصولية.

[٢] كالرؤيا أو الشهرة مثلاً.

[٣] أي لا يفيد الظن بالحكم الواقعي.

[٤] فمثلاً لو ظنّ أنّ الشارع قد جعل القرعة أمارة شرعية على تحصيل الأحكام، فأصابت القرعة بوجوب صلاة الجمعة، فحينئذٍ وإن كان لم يحصل للمكلف ظن بوجوبها في الواقع، إلّا أنّه مع الإتيان بها يظن بفراغ ذمته، ولو مع ترك الظهر. ومن المعلوم أنّ المعيار في الامتثال هو تحصيل براءة الذمة بنحو من الأنحاء، لا تحصيل الواقع بما هو واقع، فالظن بطريقية الطريق أيضاً كافٍ في مقام الامتثال، وإن لم يوجب ظناً بنفس الحكم.

[٥] تأييد لما ادّعاه ﷺ آنفاً من التعميم في المسألة وعدم الفرق بين الظن بنفس

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٢٣١.

الحكم والظن بطريقه، وملخصه: أنّ الغرض الأصلي الأوّلي للمكلف من امتثال أوامر المولى وإطاعتها هو تفريغ ذمّته عن التكاليف الواقعية، وتحصيل الأمن من العقوبة المترتبة على مخالفتها، لا تحصيل الواقع بما هو واقع لاكتساب الأجر والثواب؛ نعم، هو داخل في غرضه ثانياً وبالعرض، وهذا[1] لا فرق فيه بين المسألة الفرعية والأصلية.

توضيح ذلك: أنّ العقل الحاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل بعد إلزام المكلف بوجوب إطاعة المولى وحرمة مخالفته بالنسبة إلى التكاليف الواقعية المعلومة إجمالاً، يحكم بتحصيل خلوّ ذمّته، والأمن من العقوبة، وتخلّص نفسه عنها، وهذا لا فرق فيه بين تعلّق الظن بالفروع والأُصول.

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «توضيح ذلك: أنّ الحاكم بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية ليس إلّا العقل، ومعلوم أنّ إيجابه إطاعة المولى على العبد إنّما هو من جهة خوف الضرر، المشترك بين جميع العباد، وليس إلزامه الإطاعة من جهة كون المولى مستحقّاً وأهلاً لها، أو من جهة تحصيل المصالح الكامنة في المأمور به، أو بداعي الثواب والأجر؛ فإنّ تلك الغايات وإن كانت توجد في كثير من العباد بحسب مراتب استعداداتهم ـ ولذا قُسّم في الأخبار أعمال العباد على أقسام ثلاثة: عبادة الأُجراء وعبادة العبيد وعبادة الأحرار[2] ـ إلّا أنّها ليست بحيث

(١) أي تحصيل الأمن من العقوبة.

(٢) انظر بحار الأنوار ٦٧: ٢٥٥.

فكما أنّه لا فرق في مقام التمكّن من العلم [١] بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريقٍ عُلم كون سلوكه مبرءاً للذمّة في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذّر العلم بين الظنّ بتحقّق الواقع وبين الظنّ ببراءة الذمّة في نظر الشارع.

تجب على عامة المكلفين، بل هو مجرد كمال؛ فالجهة الجامعة المشتركة بين الجميع الموجبة لهم على الإطاعة ليست إلّا خوف الضرر ـ أعني العقاب ـ وحصول البراءة. وحينئذٍ فإن تمكّن الشخص من القطع في مقام دفع الضرر وخلوّ الذمة فهو المتعيّن، من غير فرق بين أسبابه، وإن لم يتمكّن منه فالمتعيّن هو الظن، من غير فرق أيضاً بين أسبابه»[١].

[١] إشارة إلى زمان انفتاح باب العلم كما أنّ قوله: «عند تعذّر العلم» إشارة إلى زمان انسداد باب العلم، القائم فيه مطلق الظن مقام العلم بعد تمامية المقدمات المذكورة. والمراد من الطريق في قوله ﷺ: «العلم بموافقة طريق عُلم كون سلوكه مبرئاً للذمة» هو الأمارات المعلوم حجيتها عقلاً وشرعاً، كخبر الواحد الثقة مثلاً، وعليه فنقول: بعد ثبوت حجية خبر الواحد والعلم باعتباره مطلقاً ـ أي حتى في زمان الانفتاح ـ لا فرق قطعاً بين صورة العلم بوجوب الجمعة وصورة قيام الخبر الواحد بوجوبها، من حيث لزوم الإتيان بها شرعاً والحكم ببراءة ذمة المكلف بعد الإتيان بها عقلاً، بمعنى أنّ المكلف بمجرد إتيانه بالجمعة يُحكم في حقّه بالبراءة وخلوّ الذمة عن التكليف في كلتا الصورتين، بلا فرق بينهما، وكذلك لا فرق أيضاً

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٣٦.

وقد خالف في هذاالتعميم فريقان :

أحدهما : من يرى [١] .....

فى زمان الانسداد من حيث الحكم ببراءة الذمة بين صورة الظن بحكم شرعي واقعي، كوجوب الجمعة في المثال وبين صورة الظن باعتبار طريق شرعي دالٍّ على ذاك الحكم الواقعي، كالقرعة في المثال، ولا نعني من التعميم في المسألة إلّا هذا، خلافاً لمن يدّعي اختصاص الحجية بأحدهما.

[١] إشارة إلى القول الثاني من الأقوال الثلاثة في المسألة، وهو القول باختصاص الحجية ـ في فرض الانسداد ـ بالظن بالطريق، المعبّر عنه بـ «الظن بالحكم الظاهري»، وبـ «الظن في المسألة الأُصولية».

وهذا القول ـ كما يأتي ـ هو قول المحقق التستري[١] والمحقق الشيخ محمدتقي صاحب الحاشية[٢] وأخيه صاحب الفصول[٣] رحمهم الله.

وعلى كل حال، فنتيجة هذا القول أنّه في صورة الظن بنجاسة العصير العنبي مثلاً لا يجب عندهم الاجتناب عنه؛ لعدم دلالة دليل الانسداد على حجية هذا الظن، وأمّا في صورة الظن بحجية القرعة، وإصابتها اتفاقاً بنجاسة العصير[٤] فيجب عندهم الاجتناب عنه بالتقريب المتقدّم سابقاً.

---

(١) انظر كشف القناع: ٤٦٠.

(٢) انظر هداية المسترشدين ٣: ٣٥١.

(٣) انظر الفصول الغروية: ٢٧٧.

(٤) المقصود هو الشبهة الحكمية، كما لا يخفى. والبحث عن حجية الظن في الموضوعات يأتي في التنبيه الثالث.

أنّ مقدّمات دليل الانسداد لا تثبت إلّا اعتبار الظنّ وحجّيّته في كون الشيء طريقاً شرعيّاً مبرءاً للذمّة في نظر الشارع، ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعيّ؛ زعماً منهم عدم نهوض المقدّمات المذكورة لإثبات حجّيّة الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة، إمّا مطلقاً أو بعد العلم الإجماليّ بنصب الشارع طرقاً[١] للأحكام الفرعيّة.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى[٢] أنّ المقدّمات المذكورة لا تثبت إلّا اعتبار الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة، وأمّا الظنّ بكون شيءٍ طريقاً مبرءاً للذمّة فهو ظنٌّ في المسألة الأُصوليّة لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد؛ لجريانها في المسائل الفرعيّة دون الأُصوليّة.

---

[١] قوله «مطلقاً»: يعني سواء علم إجمالاً بنصب الشارع طرقاً للأحكام الشرعية أم لا، والأوّل[١] مذهب صاحب الحاشية ﵀ والثاني[٢] مذهب أخيه صاحب الفصول ﵀.

فإنّ هذين الأخوين ﵀ وإن اتّفقا في أنّ مفاد تلك المقدمات هو حجية الظن بطريق الحكم فقط، إلّا أنّ كلاً منهما سلك مسلكاً غير مسلك صاحبه، والمصنف يذكرهما في الوجهين الآتيين[٣].

[٢] إشارة إلى القول الثالث في المسألة، وهو القول باختصاص الحجية بالظن بنفس الحكم الواقعي، المعبر عنه بالظن في المسألة الفقهية.

---

(١) أي: الأول في عبارة المصنف ﵀، وهو الإطلاق.

(٢) أي: البناء على فرض العلم الإجمالي بنصب الطرق.

(٣) يأتي مسلك صاحب الفصول ﵀ في الصفحة ٤١١ في الوجه الأول، ومسلك صاحب الحاشية ﵀ في الصفحة ٥١١ في الوجه الثاني.

أما الطائفة الأُولى [١]، فقد ذكروا لذلك وجهين :

وهذا القول هو قول أُستاذَي المصنف ﷺ: السيد المجاهد[١] وشريف العلماء[٢] ﷺ.

ونتيجة هذا القول هو وجوب الاجتناب عن العصير العنبي في المثال السابق عند الظن بنجاسته، لا عند الظن باعتبار القرعة، وإصابة القرعة بنجاسته، بخلاف القول الثاني.

أدلة القول باختصاص الحجية بالظن بالطريق

[١] شروع في بيان القول الأول من القولين المخالفين، وهو: أنّ مقدمات دليل الانسداد لا تدل إلّا على حجية الظن في المسألة الأُصولية. وقد ذكر المصنف ﷺ دليلين من أدلة هذا القول، هما:

١ ـ دعوى القطع بأنّ الشارع قد أمرنا باتّباع طرق مخصوصة في تحصيل الأحكام، وبعد اشتباه تلك الطرق لابدّ في تعيينها من العمل بالظن، والواجب بعد تعيين الطرق المقررة والأمارات المظنونة الاعتبار هو الأخذ بها ـ وإن لم تفد ظناً بنفس الأحكام ـ، وترك الأخذ بغيرها ـ وإن أفاد الظن بالحكم فعلاً ـ.

٢ ـ دعوى أنّ الواجب عند العقل هو تحصيل الظن ببراءة الذمة من التكليف، لا تحصيل الظن بأداء الواقع بما هو واقع، وإنّما تحصل البراءة مع تحصيل الحجة في المسائل، وهو عبارة أُخرى عن تحصيل الظن بالطريق دون الحكم نفسه.

فانتظر تفصيل الكلام فيهما، مع المناقشات الواردة عليهما.

---

(١) انظر مفاتيح الأُصول: ٤٥٨.

(٢) انظر تقريرات درسه للفاضل الأردكاني ﷺ (مخطوط) ٢: ٦٧؛ وضوابط الأُصول: ٢٦٦.

أحدهما[١] ـ وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ـ ما لفظه :

الدليل الأول : الظن إنّما يجدي في تشخيص الطرق المقررة من الشارع

[١] شروع في نقل الدليل الأول على القول بانحصار الحجية في الظن بطريق الحكم، أي الظن بالحكم الظاهري، بالتقريب المتقدم آنفاً.

وهذا الوجه ذكره صاحب الفصول ﷺ في تقريب كيفية الاستدلال بدليل الانسداد، قال: «الثامن[١]: الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم، ويمكن تقريره بوجهين: الأوّل: وهو المعتمد وإن لم يسبقني إليه أحد، وهو إنّا كما نقطع بأنّا مكلّفون في زماننا هذا...»[٢].

اعلم أنّ أساس كلام صاحب الفصول ﷺ هنا هو الاعتقاد بأنّ الشارع قد أمرنا باتّباع طرق مخصوصة ـ قطعية أو ظنية ـ في تحصيل الأحكام الشرعية[٣].

فبعد البناء على اعتناء الشارع بأخذ الأحكام من طرق مخصوصة لا يصح القول بأنّ الظن بالحكم الكذائي حجة من أيّ طريق حصل، خلافاًللمصنف ﷺ، بل يجب استعمال الظن ـ والفرضُ انسداد العلم ـ في تشخيص الطرق التي أمرنا الشارع باتّباعها، وبعد العثور عليها ـ ولو ظناً ـ يجب التعويل عليها في استخراج الأحكام ـ وإن لم توجب الظن بنفس الأحكام ـ.

---

(١) أي: الثامن من الأدلة العشرة على حجية خبر الواحد، وقد عرفت في أوائل الكتاب أنّ دليل الانسداد صالح لإثبات حجية الخبر بالخصوص، انظر الصفحة ٩ و ١٠.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٧.

(٣) وهذا ما خالفه فيه المصنف ﷺ، كما سيأتي في المناقشة الأُولى، انظر الصفحة ٤١٧.

« إنّا كما نقطع [١] .....

وهذا هو السرّ في ما ذكرنا ـ في المثال السابق[١] ـ من عدم وجوب اجتناب العصير العنبي في فرض حصول الظن بنجاسته من طريقٍ غير مظنون الاعتبار، ووجوب ذلك في فرض حصول الظن باعتبار الطريق الذي دل على نجاسته، ولو لم يوجب الظن بها.

قال المحقق النائيني ﷺ: «لعل الذي دعاه إلى اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق هو ما زعمه من أنّ الوجوه التي استدل بها على حجية الخبر الواحد لم تُفِد القطع بحجيته بالخصوص فلا أقلّ من كونها تفيد الظن بها، فيكون الخبر الواحد ممّا ظُنّ اعتباره طريقاً، ومع تعذّر العلم بكون الشيء طريقاً يتنزّل إلى الظن بكونه طريقاً؛ لأنّه أقرب إلى العلم.

والذي يُرشد إلى ما ذكرناه ـ من أنّ الذي دعاه إلى القول باعتبار خصوص الظن بالطريق ذلك ـ، هو أنّه قد جعل دليل الانسداد من جملة الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد، قال ﷺ في ذيل كلامه المتقدم: «ولا ريب أنّ الخبر الواحد إن لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية»[٢]...»[٣].

وعلى كل حال، فقد أورد المصنف ﷺ على الاستدلال المذكور إيرادات مفصّلة فانتظر توضيحها مفصّلاً.

[١] اعلم أنّه كان على المصنف ﷺ توضيح مراد صاحب الفصول ﷺ لا الاكتفاء

---

(١) انظر الصفحة ٤٠٨.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٨.

(٣) فوائد الأُصول ٣: ٢٨٢.

بنقل عبارته مع ما فيها من الغلاقة، فنقول: ملخص كلامه ﷺ أنّا لم يحصل لنا علمٌ بالأحكام الشرعية تفصيلاً، ولا علمٌ بقيام بعض الطرق ـ بالخصوص ـ مقام القطع[١] في تحصيل الأحكام، كخبر الواحد ونحوه، ولا علمٌ بقيام بعض الطرق ـ بالخصوص ـ مقام القطع في تعيين طريقية طرقِ تحصيل الأحكام، كأن تقوم الشهرة مثلاً مقام القطع في إثبات طريقية خبر الواحد[٢].

و «عدم العلم» من هذه النواحي الثلاث كما لم يوجب ارتفاع أصل الأحكام الشرعية بمجرد الجهل[٣] كذلك لا يوجب ارتفاع تكليف الشارع بوجوب أخذ الأحكام من طرق مخصوصة[٤].

وحيث إنّ الشك في ثبوت الحكم الكذائي[٥] مسبَّب عن الشك في اعتبار الطريق الذي أدّى إليه[٦]، فيجب أولاً استعمال الظن في تعيين الطرق المعتبرة عند

(١) المراد من «القيام مقام القطع» هنا وفي ما بعد هو كون هذا الظن حجة عند الشارع.

(٢) أو فقل: في إثبات قيام خبر الواحد مقام القطع في تحصيل الأحكام.

(٣) كما مرّ تفصيله في المقدمة الثانية، انظر الصفحة ١٤٥ وما بعدها.

(٤) والشاهد على أصل وجوب أخذ الأحكام من طرق مخصوصة هو اتفاق العلماء ـ حتى في حال الانسداد ـ على الأخذ ببعض الطرق مثل خبر الواحد، وترك الأخذ ببعض آخر كمثل القياس، فإنّه يكشف عن أصل اعتناء الشارع بخصوصية الطريق، كما أشار إليه في الفصول الغروية: ٢٧٧، وسيأتي في الصفحة ٤٢٩ ـ ٤٣٩.

(٥) أي الحكم الذي حصل للمجتهد ظنٌّ بثبوته.

(٦) أي الطريق الذي أوجب الظن بثبوت هذا الحكم، من القياس وخبر الواحد والقرعة والرؤيا ونحوها.

بأنّا مكلّفون في زماننا هذا تكليفاً فعليّاً بأحكامٍ فرعيّةٍ كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثيرٍ منها بالقطع [١] ولا بطريقٍ معيّنٍ يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه [٢] أو قيام طريقه مقام القطع [٣]

الشارع، فإذا ثبت ـ ظنّاً ـ أنّ الشارع اعتبر خبر الواحد مثلاً طريقاً، أو اعتبر الشهرة القائمة على اعتبار خبر الواحد طريقاً فلا محالة نأخذ بمضمون الطريق، سواء أفاد الظن الفعلي أم لا.

[١] إشارة إلى الجهل الأول في كلامنا آنفاً: «لم يحصل لنا علم بالأحكام الشرعية تفصيلاً».

[٢] إشارة إلى الجهل الثاني في كلامنا: «ولا علم بقيام بعض الطرق بالخصوص مقام القطع في تحصيل الأحكام».

والمقصود من «السمع» في المتن هو الدليل الشرعي المفيد للقطع، كالخبر المتواتر، فكأنّه ﷺ قال: «لم يرد في خبر متواتر أنّ الشارع الأقدس حكم بقيام خبر الواحد مقام القطع عند تعذّر العلم بالحكم الشرعي، فضلاً عن صورة التمكّن منه».

[٣] إشارة إلى الجهل الثالث في كلامنا: «ولا علم بقيام بعض الطرق بالخصوص مقام القطع في تعيين طريقيةِ طرق تحصيل الأحكام».

واعلم أنّ الجهل في هذه الموارد مترتب بمراتبها، فإنّه لو ثبت لنا الحكم الشرعي بالقطع فلا إشكال، وعند الجهل بأصل الحكم الشرعي، يكفي العلم باعتبار خبر الواحد مثلاً فنأخذ بمضمونه وإن لم نقطع به، وإذا فقد العلم به أيضاً يكفي العلم باعتبار الشهرة مثلاً حتى يثبت بها اعتبار خبر الواحد، وإذا

ولو عند تعذّره [١]، كذلك نقطع بأنّ الشارع [٢] قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة، وكلّفنا تكليفاً فعليّاً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمرٍ واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعليّاً [٣] بالعمل بمؤدّى طرقٍ مخصوصة، وحيث إنّه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا بطريقٍ يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذّره، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ الفعليّ الذي لا دليل على عدم حجّيّته [٤]؛

فقد العلم في جميع المراتب جاء دور الظن(١).

[١] الضمير يعود إلى «القطع»، والجملة إشارة إلى عنوان الطوليّة، والمقصود نفي العلم بقيام ذاك الطريق أو طريق الطريق حتى بالطول فضلاً عن العرض.

[٢] استدل عليه بالإجماع في الفصول(٢)، وسيأتي(٣).

[٣] لهذه الفقرة توضيح يأتي إن شاء الله(٤).

[٤] احتراز عن الظن الحاصل من القياس والاستحسان وغيرهما من الظنون المنهي عنها، كما صرح به صاحب الفصول رحمه الله(٥).

---

(١) وبهذا البيان المختصر اتّضح فساد مقالة صاحب الفصول رحمه الله، فإنّه إذا وصلت النوبة إلى الظن فالمرتبة الأولى هو الظن بنفس الحكم كما ادّعى هو في العلم! فمادام الظن بنفس الحكم موجوداً لا تصل النوبة إلى الظن بطريقه.

(٢) انظر الفصول الغروية: ٢٧٨.

(٣) انظر الصفحة ٣٢٩ ـ ٣٣٩.

(٤) انظر الصفحة ٥٠١.

(٥) انظر الفصول الغروية: ٢٧٨.

لأنّه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع ممّا عداه » .

وفيه[١]: .....

مناقشة الدليل الأول من أوجه خمسة

[١] شروع في المناقشة في الوجه الذي ذكره صاحب الفصول ﷺ، وملخصه:

أولاً: أنّه لم يثبت نصب الشارع طرقاً خاصة لتحصيل الأحكام، ولو كان لاشتهر وبان.

ثانياً: سلمنا أنّه تعالى قد نصب طرقاً خاصة، لكن لم يثبت بقاء تلك الطرق إلى زمان الانسداد.

ثالثاً: سلمنا بقاء تلك الطرق إلى زماننا هذا في الجملة، لكن الوظيفة عند الإجمال هو الأخذ بالقدر المتيقن، ولا يجوز الاكتفاء بالظن في تعيين الطريق من جملة الطرق المشتبهة.

رابعاً: لو سلم عدم القدر المتيقن في الطرق المشتبهة، فالوظيفة عقلاً هي الاحتياط في الطرق، دون الاكتفاء بالظن.

خامساً: لو سلم عدم وجوب الاحتياط، فإنّ ما ذكره صاحب الفصول ﷺ إنّما يكون مجوّزاً للأخذ بالظن في تعيين الطريق، ولا ينفي جواز الأخذ به في نفس الحكم.

وعليه فالوجه الذي ذكره صاحب الفصول ﷺ لا يدل على اختصاص الاعتبار بالظن بالطريق فقط، وانتظر تفصيل البحث.

أوّلاً[١]: .....

المناقشة الأُولى: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة

[١] شروع في المناقشة الأُولى في كلام صاحب الفصول ﷺ، وملخصه: أنّا لا نسلم أنّ الشارع قد نصب طريقاً خاصاً أو طرقاً خاصة لتحصيل الأحكام الواقعية؛ لأنه لو كان كذلك لنقل إلينا بالتواتر، وكانت تلك الطرق أوضح من أن تخفى. وبه يتزلزل أساس استدلاله، كما تقدم[١].

أقول: لو كان مراد صاحب الفصول ﷺ أنّ الشارع قد أسس طرقاً محدّدة للأحكام، فإنكار المصنف ﷺ في محله، لكن الظاهر أنّ مراده ﷺ هو الطرق العقلائية التي قد أمضى الشارع بعضها دون بعض، كما يؤذن إليه قوله ﷺ: «إنّا كما نجد على الأحكام أمارات نقطع بعدم اعتبار الشارع إياها طريقاً إلى معرفة الأحكام، وإن أفاد الظن الفعلي بها، كالقياس والاستحسان ... كذلك نجد عليها أمارات أُخر نعلم بأنّ الشارع قد اعتبرها ـ كلاً أو بعضها ـ، وهذه الأمارات محصورة، منها: الكتاب والسنّة الغير القطعيّين، والاستصحاب، والإجماع المنقول ...»[٢].

فإنّه ﷺ لم يمثّل للظن المعتبر عند الشارع إلّا الطرق التي لم يدّعِ القائلُ باعتبارها إلّا إمضاء الشارع لها، فتأمل.

---

(١) انظر الصفحة ٤١١.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٨.

قال المحقق النائيني ﷺ «الظاهر أن يكون مراده من «الطرق» في قوله: «كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة» هي الطرق العقلائية التي قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها. وليس غرضه من الجعل الشرعي تأسيس الشارع طرقاً مخصوصة مخترعة[1] من قِبَله ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر؛ فإنّ ذلك بعيد غايته، لا ينبغي دعواه، كما أنّ الظاهر أن يكون مراده من قوله: «ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّى الطرق المخصوصة» هو انحلال العلم الإجمالي المتعلق بالأحكام الشرعية إلى العلم التفصيلي بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوي بما عداها إذا كانت مؤدّيات الطرق بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام ـ كما هو المفروض ـ؛ لأنّ الطرق المنصوبة إلى الأحكام لابدّ وأن تكون وافيةً بها ... فيرجع حاصل كلامه بعد توجيهه ـ وإن كان خلاف ظاهره ـ إلى أنّا وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية، إلّا أنّه عَلِمنا أيضاً بنصب طرق مخصوصة ـ تأسيسيةً كانت أو إمضائية ـ وافيةً بالمعلوم بالإجمال من الأحكام، فالواجب علينا امتثال تلك الأحكام بتلك الطرق؛ لانحلال العلم الإجمالي ببركتها، وإذا لم يمكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة، فلابدّ من التنزّل إلى الظن بها؛ لأنّه أقرب إلى العلم. ولا يخفى أنّه على ما وجّهنا به كلامه يندفع غالب ما أورد عليه الشيخ ﷺ

(١) وممّا يشعر بأنّ الشارع الأقدس ليس له طريق خاص اختراعي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: ٤، راجع رسائل المحقق الكلباسي: ٨٤٧).

إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصّةً للأحكام الواقعيّة ؛كيف ؟ وإلّا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار ؛لتوفّر الدواعي بين المسلمين على ضبطها؛ لاحتياج كلّ مكلّفٍ إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى مسألة صلواته الخمس [١].

واحتمالُ اختفائها مع ذلك [٢]؛ .....

بقوله: «وفيه أوّلاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصةً للأحكام الواقعية وافيةً بها، وإلّا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار...».

وأنت خبير بأنّ ذلك إنّما يرد عليه لو كان مراده من «الطرق المنصوبة» طرقاً مخترعة أسّسها الشارع من دون أن يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا أثر، فإنّها هي التي تتوفّر الدواعي إلى نقلها، وكانت من الوضوح كالشمس في رابعة النهار، كما أفاده ﷺ، ولكن دعوى صاحب الفصول لا تتوقّف على ذلك، بل يكفي في صحة دعواه إمضاء[١] ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها...»[٢].

[١] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «وجه الأكثرية توقّف معرفة الصلاة كمّاً وكيفاً وكذا سائر التكاليف الثابتة في هذا الدين عليها»[٣].

[٢] جواب عن إشكال مقدر.

أما الإشكال فتوضيحه: أنّه لا يستحيل اختفاء مسألة من المسائل على المسلمين مع شدة احتياجهم إليها وكثرة اعتناء الشارع بها. كما اختفى عليهم

---

(١) وذلك يثبت بمجرد عدم ثبوت الردع عنها.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٨٢ و٢٨٣.

(٣) قلائد الفرائد ١: ٢٣٨.

لعروض دواعي الاختفاء[١] ـ إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبيّ ﷺ ـ مدفوعٌ؛ بالفرق بينهما، كما لا يخفى[٢].

خلافة أميرالمؤمنين عليه السلام، وكونه المرجع للناس في دينهم ودنياهم بعد النبي ﷺ، مع أنّ حاجتهم إلى الإمام أشد الحاجات وأعظمها. فإذا اختفى ذلك عليهم بسبب غصب الغاصبين وتحريف المبطلين فلا ينكر اختفاء مسألة الطرق الشرعية بما لها من كثرة الحاجة إليها.

أمّا الجواب فبأنّ ذلك قياس مع الفارق، فإنّ مسألة الخلافة والولاية ممّا صرفوا في إخفائها جميع جهودهم ليتناولوا السلطنة العامة، ولا كذلك مسألة الطرق الشرعية للأحكام، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أنّ «ذلك» في كلام المصنف رحمه الله إشارة إلى شدة احتياج المكلفين إليها، أو إلى اهتمام الشارع بها.

[١] أي: أسباب الاختفاء، وهي في أمثال المقام: بغي البغاة أو سهو الرواة أو تقطيع الروايات.

[٢] قال بعض تلامذة المصنف رحمه الله: «وجه الفرق أنّ داعي الاختفاء في الثاني موجود، وهو طلب الرياسة العامّة، بخلاف الأوّل»[١].

وقال محشٍّ آخر: «فإنّ الدواعي في إخفاء أمر الولاية والسلطنة ـ لأنّها رياسة عامّة ـ موجودةٌ، بخلاف ما كان مرجعاً للأحكام الشرعية»[٢].

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٣٨.

(٢) تسديد القواعد: ٢٨٣.

وكيف كان[١]: فيكفي في ردّ الاستدلال[٢]، .....

كفاية احتمال عدم النصب في رد الاستدلال

[١] تنزّلُ من المصنف ﷺ عمّا ادعاه من الجزم بأنّ الشارع لم ينصب طرقاً خاصة لتحصيل الأحكام. يقول ﷺ: سواء تمّ القياس المذكور أم لا، فمادام احتمال عدم نصب الطريق باقياً لا يتمّ استدلال صاحب الفصول ﷺ، الذي بنى على الجزم بأنّ الشارع قد كلّفنا بالرجوع إلى طرق خاصة.

وسيأتي عن قريب الاحتمالات الأُخرى في طرق تحصيل الأحكام، غير نصب الشارع.

[٢] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّ المدّعى في هذا الاستدلال مركّب من عقدين: «إيجابي» وهو كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الأُصول، و «سلبي» وهو عدم حجية الظن في الفروع في قبال المشهور الذين ادّعوا حجيته فيها. ومحطّ نظر المصنف ﷺ في الرد هو العقد السلبي، وإلّا فالعقد الإيجابي يساوق مع قوله بالتعميم.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ توضيح هذا الرد على الاستدلال مبني على ذكر مقدمة، وهي أنّ الطريق بين قسمين: «عقلي» و «شرعي»، والثاني بين «تأسيسي» و «إمضائي»، وتسمية الأخير شرعياً من باب التوسّع وكفايةِ أدنى الملابسة في الإضافة، وإلّا فهو غير مخترَع للشارع، بل هو أمر ثابت عند العرف والعقلاء، وما جاء من الشارع بالنسبة إليه إنّما هو الإمضاء وعدم الردع.

احتمال عدم نصب الطريق الخاصّ للأحكام[١] وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء[٢] .....

وكيف كان، فالمراد من الأوّل: ما يكون الحاكم بسلوكه هو العقل، ومحطّ نظره فيه ليس سوى المرآتيّة، يعني أنّه لا يكون في نفس الطريق مصلحة سوى الإيصال إلى الواقع. والمراد بالثالث: ما يسلكه العرف والعقلاء في مطالبهم ومقاصدهم والشارع لم يردع عن سلوكه .... والمراد بالثاني: ما اخترعه الشارع وأسّسه من دون أن أتى بمقام السلوك عند العرف والعقلاء قبل تأسيسه، وهذا القسم يصلح لأن يكون جعله على وجه المرآتيّة .... إذا تمهّد هذه، فنقول: إنّ الاستدلال المزبور لا يتمّ إلّا على كون جعل الطرق من باب التأسيس لا الإمضاء؛ لأنّ من يدّعي عدم حصول الامتثال بإتيان الواقع من غير تلك الطرق ـ كما هو مفاد قوله ﷺ: «ومرجع هذين القطعين إلى أمر واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعليّاً بالعمل بمؤدّى طرق مخصوصة» ـ لازمه الالتزام بجعل الطرق من باب التأسيس، وهذا بمحلّ المنع. وتفصيل المنع وسنده يستفاد من المتن»[١].

[١] هذا فاعل لقوله ﷺ: «يكفي»، ونفي صريح لما ادّعاه صاحب الفصول ﷺ آنفاً بقوله: «نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصةً...».

[٢] شروع في بيان الاحتمالات في امتثال أحكام الموالي العرفية.

بيان ذلك: أنّه قد جرت عادة العقلاء على أنّه لو نصب المولى طريقاً خاصاً لتحصيل أوامره ومراداته فالواجب الأخذ بذلك الطريق، وأمّا لو لم ينصب طريقاً

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

وجرى عليه ديدنهم في امتثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاصّ [١]: من الرجوع [٢] إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعةٍ من أصحابه على عملٍ خاصّ [٣]، أو الرجوع إلى الظنّ الاطمئنانيّ الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه العلم عرفاً

خاصاً فعندهم طرق متداولة في كشف مراد المولى:

منها: ثبوت أمر الموالى بإتيان الفعل الفلاني بواسطة «نقل ذلك بالتواتر».

منها: أن يكشف «اجتماع جماعة من أصحاب المولى على عمل خاص» عن كون ذاك العمل مطلوباً للمولى.

ومنها: الرجوع إلى الظن القوي، في حد الاطمئنان.

فإنّه كما يحتمل أنّ الشارع قد نصب الطرق الخاصة، كذلك يحتمل إحالته إلى أمثال هذه الطرق المستعملة عند العقلاء في تعيين مرادات المولى، ومع هذه الاحتمالات يتزلزل أساس استدلال صاحب الفصول ﷺ.

[١] غرضه ﷺ أنّه مع الخدشة في إفادة قولنا: «لو كان لكان وضوحه كالشمس في رابعة النهار» للقطع بعدم النصب، فلا أقلّ من احتمال ذلك، وإذا جاء هذا الاحتمال بطل استدلال صاحب الفصول ﷺ.

[٢] هذا ومابعده بيان للموصول في قوله ﷺ: «ما يحكم به العقلاء»، وقد أشرنا آنفاً إلى هذه الطرق الثلاثة العرفية.

[٣] الضمير المجرور يعود إلى «صاحب الحكم» وهو المولى، والجارّ الأخير يتعلّق بـ «الاجتماع».

ولو تسامحاً[١] في إلقاء احتمال الخلاف[٢]، وهو الذي يحتمل حمل كلام السيّد عليه[٣]، حيث ادّعى انفتاح باب العلم.

---

[١] أي أنّ الظن الاطمئناني يطلق عليه العلم من باب التسامح.

[٢] إشارة إلى أنّ منشأ تسامحهم في تسمية الظن الاطمئناني بالعلم هو اشتراكهما في ضعف احتمال الخلاف.

أقول: ملخص الكلام أوّلاً وآخراً أنّ وظيفة الشارع الأقدس مجرد تشريع الحكم، وأمّا بيان طريق الوصول إليه فليس من شأنه، بل هو من شأن المكلّف إمّا من طريق وصول الأخبار المتواترة من ناحية الشارع الحكم المذكور أو من طريق ما سلك أصحاب الأئمّة عليهم السلام بمرأى منهم ومنظر في أُمورهم المتعارفة من الأخذ بخبر الواحد الدالّ على ذاك الحكم أو من طريق حصول الظن الاطمئناني لهم عليه.

[٣] ذكرنا في ما سبق[١] أنّ السيد المرتضى رحمه الله يقول بانفتاح باب العلم فضلاً عن العلمي، ولذلك منع اعتبار أخبار الآحاد؛ لعدم الحاجة إليها. وقد ادّعى المصنف رحمه الله في محله أنّه يمكن أن يحمل كلام السيد رحمه الله على الظن الاطمئناني، قال رحمه الله: «انّ مراد السيد قدس سره من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان؛ فإنّ المحكي عنه قدس سره في تعريف العلم: أنّه ما اقتضى سكونَ النفس»[٢].

وعلى كل حال، فغرض المصنف رحمه الله هنا الاستشهاد به على صحة إطلاق العلم على الظن الاطمئناني.

---

(١) انظر الصفحة ١٢٣.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٣٣١.

هذا حال المجتهد[١]، وأمّا المقلِّد: فلا كلام في نصب الطريق الخاصّ له وهي فتوى مجتهده[٢]، مع احتمال عدم النصب في حقّه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم، لا تأسيساً.

---

[١] إشارة إلى أنّ الشك في نصب الطريق وعدمه مختص بحال المجتهد، وأمّا العامي فلا شك في أنّ طريق التقليد منصوب له من قبل الشارع، ولكن هذا ممّا لا ينفع صاحبَ الفصول ﵀ بعد كون النزاع في المجتهد دون المقلد.

[٢] والدليل على ذلك قوله ﵇: «أمّا من كان من الفقهاء ... فللعوام أن يقلّدوه»[(١)]، وكذا قوله ﵇: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»[(٢)]. وضمناً لا يخفى أنّ آية السؤال[(٣)] أيضاً حملها المصنّف ﵀ على التقليد[(٤)].

لكن الحق أنّ التقليد الذي حقيقته رجوع الجاهل إلى العالم هو حكم عقلي مركوز في أذهان العقلاء في جميع أُمورهم المتعارفة، وعليه فاللازم حمل تلك الأدلة على التقرير وإرشاد حكم العقل، وبهذا البيان يصير العامي كالمجتهد من حيث عدم نصب طريق خاص له. فملخص القول عدم اختراع الشارع طريقاً جديداً في الوصول إلى الأحكام الشرعية للعباد بأجمعهم مجتهدين كانوا أو

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٦٣؛ ووسائل الشيعة ١٨: ٩٤ و٩٥ الحديث ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٠١ الحديث ٩.

(٣) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٤) انظر فرائد الأُصول ١: ٢٩٠.

وبالجملة : فمن المحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفيّة : من الرجوع إلى العلم أو الظنّ الاطمئنانيّ ، فإذا فقدا[١] تعيّن الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظنّ الغير الاطمئنانيّ ، كما أنّه لو فُقد ـ والعياذ بالله ـ تعيَّن الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال[٢]؛ فراراً عن المخالفة القطعيّة والإعراض عن التكاليف الإلهيّة الواقعيّة .

فظهر ممّا ذكرنا : اندفاع ما يقال[٣] : .....

مقلّدين ، وإليه أشار بقوله ﷺ : « مع احتمال عدم النصب في حقّه أيضاً... » .

[١] أي : إذا فقد « العلم » و « الظن الاطمئناني » .

والكلام إشارة إلى ما مرّ في تفصيل المقدمة الرابعة(١)، من الترتب بين مراتب الامتثال بتقديم العلم على الظن القوي ، والظن القوي على الضعيف ، والامتثال الظني على الاحتمالي .

[٢] إشارة إلى « الامتثال الاحتمالي » ، وقد تقدم بيانه(٢).

دفع التنافي بين « منع نصب الطريق » و « القول ببقاء الأحكام الواقعية »

[٣] شروع في بيان إشكال في هذا المقام ، وهو أنّ القول بعدم نصب الشارع طرقاً خاصة ـ جزماً أو احتمالاً ـ ينافي القول ببقاء الأحكام الواقعية .

---

(١) انظر الصفحة ٣٨١.

(٢) انظر الصفحة ٣٨٠.

من أنّ منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعيّة ؛ إذ بقاء التكليف من دون نصب طريقٍ إليها ظاهر البطلان .

توضيح الاندفاع[١] : .....

توضيحه : أنّ المولى الحكيم إذا كلّف عبده بتكاليف خاصة فاللازم عليه هو نصب طريق له ليستخرج تكاليفه من ذلك الطريق .

فإذا لم ينصب له طريقاً ، فهو يكشف عن رفع يده عن تلك التكاليف ؛ لأنّ بقاءها يستلزم اللَغوية ، وهي محال عن الحكيم .

وفي ما نحن فيه أيضاً ، إذا قلنا بأنّ الشارع لم ينصب طريقاً خاصاً لكشف الأحكام ، فمعناه رفع يده عن التكاليف الواقعية ، مع أنّكم بنيتم على بقاء تلك التكاليف ، كما مرّ في المقدمة الثانية[١] .

والمصنف ﷺ يقول : إنّ هذا الإشكال مندفع لا يحتاج إلى تجديد الدفع ، بعد احتمال إحالة الناس إلى الطرق المتداولة العقلائية ، كما يأتي .

[١] شروع في توضيح وجه الاندفاع ، وملخصه : إن قلنا في المقام بعدم ثبوت طريقٍ إلى تعيين الأحكام مطلقاً ، أو قلنا بثبوته في العرف لكن الشارع ردع عنها ولم يرض بها ، كان لادعاء المنافاة بينه وبين بقاء التكاليف مجال . لكنا فرضنا أنّ الشارع إنّما ترك نصب الطريق تعويلاً على الطرق المتداولة بين العقلاء وارتضاءً بها ، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب اللغوية في بقاء التكاليف ، فلا منافاة بينهما .

---

(١) مرّ فيها عدم ارتفاع التكليف بامتثال الأحكام المجهولة ، انظر الصفحة ١٤٥ وما بعدها .

أنّ التكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظنّ مع عدم الطريق الخاصّ [١]، أو مع ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه [٢]، وإلّا [٣] فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاصّ وحكم العقل بمطلق الظنّ [٤] ورضا الشارع به؛ ولذا اعترف هذا المستدلّ [٥]: .....

---

[١] إشارة إلى الصورة الأُولى في كلامنا آنفاً، ومثاله خبر الواحد: فإنّ العقل يحكم بالرجوع إلى الظن المطلق عند عدم ثبوت حجية خبر الواحد.

[٢] إشارة إلى الصورة الثانية، المنطبقة على مثل القياس: فإنّ العقل حاكم بالرجوع إلى الظن عند قيام الدليل على حرمة الأخذ بالقياس.

[٣] إشارة إلى الصورة التي فرضناها، وهي ثبوت طرق متداولة بين العقلاء، وعدم ثبوت ردعٍ من الشارع عنها، فبقاء التكليف في هذه الصورة لا يستلزم اللغوية، فلا مانع حينئذٍ من القول ببقاء التكاليف الواقعية.

[٤] أي: مع حكم العقل بلزوم اتباع طريق العقلاء، وهو الظن المطلق، بعد عدم إمكان العلم.

[٥] استشهاد لطيف بكلام صاحب الفصول ﷺ في الرد على إشكاله هذا.

قال صاحب الفصول: «لا سبيل ... إلى تحصيل كثير منها [= من الأحكام] ... بطريق معيّن يقطع ... بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع، ولو عند تعذره [= تعذر القطع]»(١).

الشاهد في قوله ﷺ: «أو قيام طريقه»، يعني: إذا انسد باب العلم بالطريق

---

(١) الفصول الغروية: ٢٧٨.

بأنّ الشارع لم ينصب طريقاً خاصّاً يُرجَع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعيّة[١] مع بقاء التكليف بها[٢].

وربما يستشهد[٣] .....

الذي فُرض أنه منصوب من قِبل الشارع لاستخراج الأحكام، فليس هناك طريق ثانٍ منصوب لكشف ذلك الطريق الأول، مع أنّ أصل التكليف باتباع ذلك الطريق الأول باقٍ على حاله.

فإذا لم تكن منافاة بين عدم نصب الطريق لكشف الطريق الأول وبين بقاء التكليف باتباع ذلك الطريق الاول، فكذلك لا منافاة بين عدم نصب الطريق لكشف الأحكام وبين بقاء التكليف بامتثال تلك الأحكام، فخذ واغتنم، فإنه دقيق لطيف.

[١] الظاهر تعلّق الجار بـ «يُرجع»، حسب ما أوضحناه.

[٢] أي: مع بقاء التكليف بالرجوع إلى الطرق الخاصة في تحصيل الأحكام، عند صاحب الفصول ﵀.

رد تمسك صاحب الفصول ﵀ بإجماع الأصحاب على العمل بطرق معدودة

[٣] إلى هنا تخلّص المصنف ﵀ من المناقشة الأُولى في كلام صاحب الفصول، وذلك بمنع نصب الشارع لطرق خاصة؛ لأنّه لو كان لاشتهر و بان.

وحيث إنّ صاحب الفصول ﵀ قد استند في دعواه إلى أدلة غير ناهضة أراد المصنف ﵀ إبطال أدلّته أيضاً.

للعلم الاجماليّ بنصب الطريق [١]: بأنّ المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتّفاقهم على طريقٍ خاصّ وإن اختلفوا في تعيينه [٢].

قال صاحب الفصول ﷺ: «ومستند قطعنا في المقامين(١): الإجماع ـ مضافاً إلى مساعدة الأخبار والآيات ـ، حتى أنّ القائلين بحجية مطلق الظن، كبعض متأخري المتأخرين لا تراهم يتعدّون في مقام العمل عن هذه الأمارات(٢) إلى غيرها(٣)»(٤).

محصل كلامه ﷺ ادعاء أنّ اختلاف العلماء إنما هو في تعيين الحجة من بين الموارد المشتبهة المحصورة، كخبر الواحد، والإجماع المنقول، وظاهر الكتاب و.... وذلك بعد اتفاقهم على انحصار الطريق في أحد هذه الموارد المحصورة. وهذا الإجماع كاشف عن نصب الشارع لأحد هذه الطرق المحصورة، والقطع بعدم جواز الأخذ بطريق آخر غير هذه الموارد.

وانتظر جواب المصنف ﷺ مفصلاً وافياً.

[١] المراد من العلم الإجمالي بنصب الطريق، هو القطع بأصل نصب الطريق من قِبل الشارع، والتردد في تعيين ذلك الطريق من بين موارد محصورة، وفقاً لكلام صاحب الفصول ﷺ.

[٢] وبعبارةٍ أُخرى: أنّ سيرة العلماء(٥) بأجمعهم على استنباط الأحكام الشرعية

---

(١) أي: «القطع ببقاء التكاليف» و «القطع بجعل الطرق المخصوصة»، ومحل البحث هنا الثاني.

(٢) إشارة إلى الأمارات المتداولة، كخبر الواحد والإجماع المنقول.

(٣) كالجفر والأُسطرلاب.

(٤) الفصول الغروية: ٢٧٨.

(٥) المعبّر عنه اصطلاحاً بالإجماع العملي.

وهو ممنوعٌ[١]:

أوّلاً[٢]: بأنّ جماعةً من أصحابنا ـ كالسيّد ﷺ وبعض من تقدّم عليه وتأخّر عنه ـ

الواقعية من الطرق الخاصة مع اختلاف بينهم في تعيين مصداقها، وأنّها هل هي خصوص ظواهر الأخبار كما هو طريقة الأخباريّين، أو هي مع ظواهر الكتاب كما هو طريقة الأُصوليّين، أو إنكارهما من باب الظن الخاص وإثباتهما من باب الظن المطلق، كما هو طريقة المحقق القمي ﷺ، إلى غير ذلك.

[١] شروع في الجواب عن ادعاء الإجماع في المقام، وذلك من جهتين:

الأولى: أنّ هناك من خالف هذه العلماء في جميع تلك الطرق فلم يقبل حجية واحدٍ منها، وهذه الأقوال المخالفة موجبة لعدم انعقاد الإجماع على حجية بعض هذه الطرق، ولو غير معيّن؛ لأنّ السلب الجزئي ينافي الإيجاب الكلّي[١].

الثانية: أنّ هذا الإجماع ليس من الإجماع البسيط ولا من المركب، فيحتمل أن يكون كلٌ من أصحابه مخطئاً في الطريق الذي اختص به، كما لا يخفى.

[٢] إشارة إلى الجهة الأُولى، وتوضيحها: أنّ الاتفاق على الأخذ ببعض هذه الطرق المحصورة[٢]، وإن كان حاصلاً إجمالاً، إلّا أنّ هناك من خالفهم في حجية جميع هذه الطرق:

منهم: السيد المرتضى ﷺ وأتباعه، القائلون بعدم اعتبار جميع الطرق الظنية، من خبر الواحد وغيره.

---

(١) بمعنى أن وجود مخالف واحد يوجب عدم انعقاد الإجماع الكلّي.

(٢) كاتفاقهم على الأخذ بالأخبار الصحيحة مثلاً.

منعوا نصب الطريق الخاصّ رأساً، بل أحاله بعضهم[١].

وثانياً: لو أغمضنا[٢] عن مخالفة السيّد وأتباعه، لكن مجرّد قول كلٍّ من العلماء بحجّيّة طريقٍ خاصّ ـ حيث ما أدّى إليه نظره[٣] ـ .....

ومنهم: ابن قبة ﷺ، القائل بعدم إمكان التعبد بالظن فضلاً عن وقوعه.

ومع وجود هذه الأقوال المخالفة بين المتقدمين لا يمكن ادعاء الإجماع على انحصار الطريق في بعض هذه الطرق المعدودة (التي لا تفيد إلّا الظن).

[١] إشارة إلى مذهب ابن قبة ﷺ الذي يظهر من استدلاله على عدم إمكان التعبد بخبر الواحد بالوجهين السابقين[(١)]: تحريم العمل بالظن مطلقاً.

[٢] إشارة إلى الجهة الثانية، وتوضيحها: أنّ الإجماع المركب لابدّ فيه من قدر مشترك بين القولين أو الأقوال، فتكونَ مخالفة ذلك القدر المشترك مخالفةً للإجماع، وفي ما نحن فيه لا يوجد قدر مشترك اتّفق عليه جميع أرباب الأقوال المتخالفة، حتى يدّعى فيه الإجماع.

[٣] المضبوط في بعض النسخ: «حسب ما أدى إليه نظره»، وعلى كل حال فهذه العبارة بصدد تضعيف الإجماع؛ لأنّ الإجماع إنّما يجدي إذا كشف عن وجود حجة وصلت إليهم ولم تصل إلينا، وإلّا فلا فائدة في اتفاقهم إذا كانت فتوى كل منهم مستندةً إلى نظره الشخصي.

---

(١) تقدّما في أول مبحث الظن، انظر فرائد الأُصول ١: ١٠٥؛ والوجهان هما: ١ ـ لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز ذلك في الإخبار عن الله تعالى، وهو باطل إجماعاً. ٢ ـ أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام، وتحريم الحلال، فراجع.

لا يوجب العلم الإجماليّ [١] بأنّ بعض هذه الطرق منصوبة ؛ لجواز خطأ كلّ واحدٍ فيما أدّى إليه نظره .

واختلاف الفتاوى في الخصوصيّات [٢] لا يكشف عن تحقّق القدر المشترك ، إلّا إذا كان اختلافهم [٣] .....

---

[١] وإنّما يوجب العلم الإجمالي : إذا كان اختلافهم كاشفاً عن وجود القدر المشترك ، حتى يحصل الإجماع المركب ، كأن يتّفق الجميع على حجية خبر الواحد الثقة مثلاً في ضمن أقوال متخالفة كالتالي :

ـ القول بحجية الإجماع المنقول وجميع أخبار الآحاد .

ـ القول بحجية خبر الثقة فقط .

ـ القول بحجية الشهرة الفتوائية وخبر الثقة .

ـ القول بحجية الخبر إذا كان موثوقاً به ، أو كان مخبره ثقةً .

والمصنف ﷺ يصرح بأنّ الاختلاف هنا « لا يكشف عن تحقق القدر المشترك » .

[٢] إشارة إلى ما أوضحناه في التعليقة السابقة ، فإنّ متوهماً قد يتوهم أنّه كلّما اختلف العلماء في خصوصيات مسألة واحدة ، أنّ ذلك يكشف عن اتفاقهم على كليات تلك المسألة . مع أنّ الصواب أنّه قد يكون كاشفاً عن ذلك ، وقد لا يكون ، فإن كان كاشفاً عن تحقق القدر المشترك واتفاقِهم عليه كان ذلك إجماعاً مركباً ، وإلّا فلا إجماع .

[٣] إشارة إلى ما إذا كان الاختلاف في الخصوصيات كاشفاً عن حصول الاتفاق على القدر المشترك ، كما في جميع الإجماعات المركبة .

راجعاً إلى التعيين [١] على وجهٍ ينبئ عن اتّفاقهم على قدرٍ مشترك، نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة [٢]؛ .....

مثال حصول ذلك: مسألة الجهر والإخفات في صلاة الظهر من يوم الجمعة، فإن القوم اختلفوا فيها على قولين: حرمة الجهر، واستحبابه، فالقدر المشترك بين هذين القولين هو عدم وجوب الجهر، فيصح ادعاء الإجماع على عدم وجوبه.

ومثال عدم حصول ذلك: مسألة حكم صلاة الجمعة في حال غيبة الإمام عليه السلام، فإنّ القوم اختلفوا فيها على أقوال: منها الوجوب التعييني، ومنها الحرمة، ومنها غير ذلك، وليس في هذه الأقوال قدر مشترك، بأن يشترك الجميع في إباحتها بالمعنى الأعم مثلاً، فلا يتحقق في المسألة إجماع مركب(١).

والثمرة أنّه إذا انعقد الإجماع المركب لم يمكن مخالفته بإحداث قول ثالث، وإلّا أمكن ذلك.

[١] بعبارةٍ أُخرى: مجرد اختلاف العلماء في خصوصيات مسألة واحدة لا يحقِّق الإجماع المركب، إلّا إذا أُحرز أنّ الجميع متّفقون على قدر مشترك، وإنّما اختلفوا في تعيين مازاد على ذلك. ولا ريب أنّ هذا الإحراز مفقود في ما نحن فيه، أي في مسألة الطرق الشرعية.

[٢] تنظير وتشبيه لمسألة «الإجماع المركب» بمسألة «التواتر الإجمالي». وقد تقدم أنّ «التواتر الإجمالي»: هو ما إذا تواترت الأخبار بوقائع مختلفة، مع اختلافها دلالةً على السعة والضيق والإطلاق والتقييد، لكن يوجد بين الموارد

---

(١) نعم يمكن دعوى انعقاده على عدم القول بالكراهة! ولكن لا فائدة في ذلك، كما لا يخفى.

قدر مشترك يتّفق عليه جميع تلك المضامين، فيكون ثبوت الحكم لهذا القدر المشترك مقطوعاً به، استناداً إلى التواتر[١].

ووجه الشبه بين «الإجماع المركب» و «التواتر الإجمالي»: أنّ في كل منهما اختلافاً صريحاً في ظاهر الأقوال أو الروايات، ولكن يتّفق الجميع في مضمون واحد هو القدر المشترك بينها.

مثال حصول القدر المشترك في التواتر الإجمالي: هو الروايات المتضمنة لحجية أخبار الآحاد، فإنّها تختلف من حيث القيود المعتبرة في حجية خبر الواحد: من كون رواته عدولاً، أو ثقاتٍ، أو حصول الوثوق بالخبر، إلى غير ذلك[٢]، وفي نفس الوقت تشترك الجميع في اعتبار خبر الراوي العدل الإمامي الثقة مع حصول الوثوق بخبره، وهذا ما يسمّى «القدر المشترك» أو «الأخص مضموناً».

ومثال عدم حصول ذلك: روايات تحريف القرآن فإنّ كثرتها لا تسمّى تواتراً؛ لما فيها من التشطط والاختلاف[٣]، بحيث لا يوجد مضمون واحد يشترك فيه جميع الروايات.

---

(١) انظر الصفحة ٢١٠.

(٢) تصدّى المصنف ﷺ لتصنيف الروايات في فرائد الأُصول ١: ٢٩٧ ـ ٣٠٩؛ وراجع أيضاً وسائل الشيعة ١٨: الأبواب ٨ و٩ و١١ من أبواب صفات القاضي.

(٣) قد جمعها المحدث النوري ﷺ في كتابه «فصل الخطاب في تحريف الكتاب»، لكن هذه الروايات مخدوشة من حيث السند والدلالة.

أمّا السند فقد ادعى سيد الطائفة المحقق البروجردي ﷺ: «أنّ أكثرها ـ بحيث يقرب ثلثيها ←

فإنّها لا توجب تواتر القدر المشترك، إلّا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين، وقد حُقّق ذلك في باب التواتر الإجماليّ والإجماع المركّب[١].

وربما يُجعل تحقّق الإجماع[٢] .....

---

[١] تقدم البحث عن التواتر الإجمالي في تحقيق مقالة المحقق الخوانساري ﷺ(١)، وعن الإجماع المركب في مبحث الإجماع(٢).

رد تمسك صاحب الفصول ﷺ بإجماع الأصحاب على ترك الأخذ بالقياس

[٢] شروع في البحث عن الدليل الثاني لصاحب الفصول ﷺ، فإنه ﷺ لمّا تبيّن له الإشكالان في دعوى الإجماع الإثباتي، توجّه من هنا إلى دعوى الإجماع السلبي.

توضيح ذلك: أنّ الإجماع المبحوث عنه إلى هنا كان يعدّ إجماعاً إثباتياً؛ لأنّا

← ـ مروية عن كتاب «أحمد بن محمد السياري» من كُتّاب آل طاهر، وضعف مذهبه وفساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال. وكثير منها ـ يقرب الربع ـ مروي عن تفسير «فرات بن إبراهيم الكوفي» وهو أيضاً مثل «السياري» في فساد العقيدة، هذا مع أنّ أكثرها محذوف الواسطة أو مبهمها. وكثير منها معلوم الكذب...» (انظر نهاية الأُصول: ٤٨٣).

أمّا الدلالة فقد قال المحقق الخوئي ﷺ: «لا دلالة فيها على وقوع التحريف في القرآن بالمعنى المتنازع فيه» (انظر البيان في تفسير القرآن: ٢٢٥).

(١) انظر الصفحة ٢١٠.

(٢) انظر الجزء الأول: ٥٠٨.

على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن أنّ المرجع إنّما هو طريقٌ خاصّ [١].

وينتقض أوّلاً[٢]: .....

نظرنا فيه إلى اتفاق العلماء على العمل ببعض الطرق المعدودة، كخبر الواحد والشهرة الفتوائية وغيرهما.

والإجماع المبحوث عنه فعلاً هو الإجماع السلبي، بمعنى اتفاق جميع علماء الإمامية على ترك العمل ببعض الطرق، كالقياس والاستحسان وغيرهما.

وإذا أبطلنا تمسك صاحب الفصول ﵀ بالإجماع الإثباتي(١) يشرع من هنا في التمسك بالإجماع السلبي، بتقريب: أنّ اتفاقهم على ترك الأخذ بمثل القياس مما يكشف عن أصل اعتناء الشارع بطريق تحصيل الأحكام، وهو يكفي في المطلوب(٢).

وستعرف الرد عليه مفصلاً، فانتظر.

[١] أي: كاشفاً عن أصل اعتناء الشارع بخصوصية طريق أخذ الأحكام، وإن اشتبه ذلك الطريق علينا.

[٢] شروع في الجواب عن التمسك بالإجماع القائم على منع القياس، بالتقريب المتقدم. والمصنف ﵀ يجيب عنه بجوابين: حلّي ونقضي.

توضيح الجواب النقضي: أنّ صاحب الفصول ﵀ قد طرح المسألة أولاً في مقامين:

---

(١) أي: بعد عدم تحقق ذلك الإجماع.

(٢) تقدم بيان مطلوب صاحب الفصول ﵀ في الصفحة ٤١١.

١ ـ مقام تعيين طريق تحصيل نفس الأحكام

٢ ـ مقام تعيين طريق تحصيل طرق الأحكام

وقد مثّلنا للمقام الأول بخبر الواحد، المتضمن لبيان حكم من الأحكام الشرعية، وللمقام الثاني بالشهرة القائمة على اعتبار خبر الواحد طريقاً إلى الأحكام الشرعية.

وقد عرفت أنّ البحث في المقام الثاني، متوقف على أن يثبت في المقام الأول أصل اعتناء الشارع بطريق الأحكام.

وصاحب الفصول ﷺ جعل ـ في المقام الأول ـ إجماعَ العلماء على منع القياس كاشفاً عن هذا الاعتناء، ولمّا وصل إلى المقام الثاني اختار فيه حجية الظن المطلق، أي اعتبر الظن المطلق طريقاً إلى تعيين طرق الأحكام، من خبر الواحد، والشهرة، ونحوهما.

وهنا أورد المصنف ﷺ ـ بلطفٍ ودقّة ـ جوابه النقضي بالتقريب التالي:

إن كان الإجماع على منع كون القياس طريقاً لتحصيل الأحكام ـ في المقام الأول ـ كاشفاً عن اعتناء الشارع بطريق الأحكام[1]، فهناك إجماع آخر أيضاً على منع كون القياس طريقاً لتحصيل طرق الأحكام ـ في المقام الثاني ـ، فلابدّ أن يكون هذا الإجماع أيضاً كاشفاً عن اعتناء الشارع بطريق الطريق[2].

---

(١) فيوجبُ هذا الاعتناء عدم اعتبار الظن المطلق في الأحكام، كما تقدم في الصفحة ٤١١.

(٢) فيكونَ هنا أيضاً مانعاً من اعتبار الظن المطلق في طريق الأحكام.

بأنّه مستلزمٌ لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصّاً ؛ للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس [١].

ويُحَلُّ ثانياً : بأنّ مرجع هذا [٢] إلى الإشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد ، فيدفع بأحد الوجوه الآتية .

مع أنّ صاحب الفصول ﷺ لا يعترف بذلك ، ولذا حكم بمرجعية الظن المطلق في المقام الثاني .

هذا توضيح الجواب النقضي ، وانتظر توضيح الجواب الحلي عن قريب .

[١] إشارة إلى الإجماع في المقام الثاني ، وقوله : « فيه » يعني : في تعيين طريق الطريق .

[٢] شروع في بيان الجواب الثاني عن التمسك بالإجماع القائم على منع القياس في إثبات اعتناء الشارع بطريق أخذ الأحكام .

وتوضيح هذا الجواب الحلي : أنّ التمسك بالإجماع القائم على منع القياس ـ هنا ـ في إثبات اختصاص حجية الظن المطلق بالمسألة الأُصولية ـ كما هو مراد صاحب الفصول ﷺ ـ مرجعُه إلى التمسك به أيضاً في إبطال تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة . وبعبارة أُخرى : أنّ مرجعهما جميعاً إلى تضييق دائرة حجية الظن المطلق .

فالكلام هنا نفس الكلام هناك .

والمصنف ﷺ سوف يذكر هناك أجوبة سبعة :

١ ـ الالتزام بعدم حرمة العمل بالقياس في زمان الانسداد .

فإن قلت[١]: .....

---

٢ ـ منع إفادة القياس للظن.

٣ ـ الالتزام بانفتاح باب العلم في خصوص مسألة «بطلان القياس».

٤ ـ عدم حجية مطلق الظن النفس الأمري.

٥ ـ عدم شمول دليل الانسداد ـ ولو على تقرير الحكومة ـ لما قام على عدم حجيته الدليل (خروج القياس بالتخصص).

٦ ـ الكشف عن وجود مفسدة في العمل بالقياس.

٧ ـ حكم العقل بقبح العمل بالقياس بملاحظة كثرة مخالفة للواقع.

ويناقش في جميعها إلّا الأخير. وعلى كل حال، فالأولى أن يقرّر الجواب الحلّي بأنّ منع الشارع من العمل بالقياس وإن كان ينبئ عن اعتنائه بأمر طريق الأحكام، لكن مجرد ذلك لا يستلزم تأسيسه لبعض الطرق إثباتاً؛ لجواز اقتصاره على المنع من القياس، ثم إحالة الناس إلى الطرق المتعارفة بينهم، كما سبق بيانه.

رد ادعاء صاحب الفصول ﷺ لكون الظن المطلق طريقاً منصوباً

[١] هذا الإشكال آخر جُهدٍ لصاحب الفصول ﷺ، يقول: لا يمكن إنكار أصل اعتناء الشارع بالطريق في الجملة، وإن كنتُ عجزت عن الدفاع عن الإجماعين المذكورين! والشاهد على ذلك أنّ الانسدادي أيضاً بصدد تعين الطريق الشرعي، ولذا قال المصنف ﷺ: «[يحتمل] إرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء»[١]، فعدم

---

(١) انظر الصفحة ٤٢٢.

ثبوت الطريق إجمالاً ممّا لا مجال لإنكاره حتّى على مذهب من يقول بالظنّ المطلق [١]؛ فإنّ غاية الأمر أنّه يجعل مطلق الظنّ طريقاً عقليّاً رضي به الشارع، فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعمّ من الجعل والتقرير معلومٌ.

قلت: هذه مغالطة [٢]؛ .....

نصب طريق خاص والإرجاع إلى طريقة العقلاء أيضاً اعتناءٌ من الشارع بالطريق، وذلك يكفي في المطلوب؛ لأنّه يعلم من ذلك أنّه لابدّ في تحصيل الأحكام من الاتّكاء على طريق شرعي، وهو إمّا الظن المطلق، وإمّا بعض الظنون الخاصة، وبعد إثبات لزوم تعيين الطريق الشرعي يكون الأولى استعمال الظن في ذلك أولاً، ثم الأخذ بمضمون ذلك الطريق، سواء أفاد الظن أم لا، وهو المطلوب.

هذه خلاصة دفاع صاحب الفصول ﷺ عن مختاره، ويأتي الجواب عنه أيضاً مفصلاً.

[١] لأنّ المفروض أنّ القائل به استند إلى «إرجاع الشارع للناس إلى الطرق المتعارفة» وذلك منه اعتناءٌ بأمر الطريق، كما تقدّم آنفاً.

[٢] شروع في الجواب عن الدفاع الأخير لصاحب الفصول ﷺ، حاصله: منع كون حجية الظن المطلق مستندةً إلى جعل الشارع.

توضيح ذلك: أنّ حجية الظن المطلق ليست من سنخ حجية الظنون الخاصة حتى يصح أن يقال: إنّ الشارع قد جعل هناك طريقاً، إمّا الظن الخاص، وإمّا الظن المطلق.

وذلك أنّ الأمر فيهما بالترتيب، فلو جعل الشارع طريقاً خاصاً فهو، وإلّا

فيحكم العقل بلزوم التعرض لأحكامه من طريق الظن المطلق، ولا يحتاج في ذلك إلى جعل من الشارع.

فيُعلم منه أنّ القول بحجية الظن المطلق لا يوجب القول بتأسيسه من قِبل الشارع، حتى تصح دعوى صاحب الفصول ﷺ.

أقول: منشأ المغالطة التي يدّعيها المصنف ﷺ هو التوسعة في مفهوم «نصب الشارع»، بحيث يشمل إحالته للناس إلى الطرق المتعارفة أيضاً، ومن الواضح أنّ هذا من الشارع لا يعدّ نصباً وتأسيساً، فلا يكون كالنصب المفروض في باب الظنون الخاصة.

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «إنّ هذا بعد الإغماض عمّا تقدّم سابقاً في رد الخصم من أنّ الطريق التقريري والإمضائي غير نافع بحاله، وإلّا فالأولى أن يُجاب عن الإيراد بهذا أيضاً، وكان غرض المصنّف ﷺ أنّه لو سلّم أنّ الطريق الإمضائي ينفع فهذا الطريق الإمضائي غير كافٍ؛ لأنّه بالنسبة إلى الطرق المجعولة بمثابة الأصل بالنسبة إلى الأدلة»[1].

أقول: توضيح ذلك بتقريب منّا هو أنّ الظن المطلق الذي هو طريق عقلي على فرض تسليم إمضائه وتقرير من قِبل الشارع ـ كما ادّعاه المستشكل ـ وسمّاه «النصب بالمعنى الأعم»، حيث لا يكون في عرض الطرق المجعولة كخبر الواحد مثلاً فلا مجال لتقابلهما وتصوّر التردّد بينهما، وبعبارةٍ أُخرى: أنّ قيام طريق عقلي

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٤.

فإنّ مطلق الظنّ ليس طريقاً في عرض الطرق المجعولة حتّى يتردّد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظنّ أو طريق آخر مجعول، بل الطريق العقليّ بالنسبة إلى الطريق الجعليّ [١] .....

مقام القياس المنهي عنه إجمالاً بالتقريب المتقدّم ليس معناه جعل الطريق بالخصوص شرعاً بحيث يكونان في عرض واحد ويتصوّر التردّد بينهما، كما زعمه المستشكل فحصل له الاشتباه بين الطريق الخاص والطريق العام، وعليه فصحّ من المصنّف ﷺ نسبة المغالطة إليه، فافهم.

ثم لا يخفى أن الأولى، بل الصواب في مقام الجواب هو أن يقال النصب المتنازع فيه مع صاحب الفصول ﷺ هو النصب بمعناه الخاص، أي النصب في نفسه ومستقلّاً، لا بمعناه العام، الشامل للظن عقلاً، كما زعمه المستشكل في المقام، فلا تغفل.

[١] تنظير لمسألة «الظن الخاص والظن العام» بمسألة «الدليل والأصل».

ووجه الشباهة بينهما أنّه كما لا موقع للأصل العملي ـ في أيّ مسألة ـ إلّا بعد اليأس عن وجود الدليل، وأنّه بمجرد اليأس عنه في المسألة يجري الأصل بلا حاجة إلى ما يدلّ على جريانه فيها بالخصوص، كذلك الظن العام لا موقع له إلّا بعد اليأس عن جعل طريق خاص، وبمجرد اليأس عنه يأتي دور الظن العام بلا حاجة إلى تأسيسٍ من ناحية الشارع.

وعُلم ضمناً أنّ المراد بـ «الطريق العقلي» هو الظن المطلق، وبـ «الطريق الجعلي» هو الظنون الخاصة، على فرض ورود دليل على اعتبارها بالخصوص.

كالأصل بالنسبة إلى الدليل، إن وجد الطريق الجعليّ [١] لم يحكم العقل بكون الظنّ طريقاً؛ لأنّ الظنّ بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمّة [٢]. وإن لم يوجد كان طريقاً [٣]؛ لأنّ احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل لا يُلتفت إليه مع الظنّ بالواقع [٤]، فمجرّد [٥] عدم ثبوت الطريق الجعليّ ـ كما في ما نحن فيه ـ كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظنّ طريقاً، وعلى كلّ حالٍ فتردّد الأمر بين مطلق الظنّ وطريقٍ خاصٍّ آخر ممّا لا معنى له.

---

[١] تطبيق لوجه الشبه على المشبّه، كما لا يخفى.

[٢] تعليل لعدم حكم العقل بطريقية الظن المطلق في هذا الفرض، وقد تقدم بيانه(١)، من أنّ المعيار في الامتثال هو تحصيل فراغ الذمة من التكليف، لا إحراز الواقع بما هو.

[٣] تقدير الكلام: «وإن لم يوجد طريق جعلي كان الظن بالواقع طريقاً عامّاً بحكم العقل».

[٤] تعليل لحكم العقل بلزوم الأخذ بالظن المطلق دون الطريق المحتمل الطريقية؛ يعني: لأنّ العقل وإن كان يحكم بأنّ المعيار هو تحصيل البراءة دون إحراز الواقع بما هو؛ إلّا أنّه يحكم أيضاً بأنّه إذا كان الواقع مظنوناً، والبراءة محتملةً فالأولى مراعاة الواقع المظنون، لا مراعاة البراءة المحتملة.

[٥] هذه نتيجة البحث في الجواب عن «إن قلت».

---

(١) انظر الصفحة ٤٠٥.

وثانياً :سلّمنا نصب الطريق [١]، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك:

المناقشة الثانية : عدم العلم بكون الطرق المجعولة باقية إلى زمن الانسداد

[١] شروع في بيان المناقشة الثانية في كلام صاحب الفصول ﷺ، وقد عرفت أنّ صاحب الفصول ﷺ كان بصدد إثبات اختصاص الحجية بالظن المتعلق بطريق الحكم دون المتعلق بنفس الحكم، فاستدلّ على ذلك بأنّ الشارع قد نصب طرقاً خاصة، فاشتبهت علينا، فاللازم استعمال الظن المطلق في تعيين تلك الطرق، وبعد تعيينها لابدّ من العمل بمضمونها، كائناً ما كان، فلا موقع للعمل بالظن في هذه المرحلة الأخيرة.

والمصنف ﷺ بعد ما ناقش في دعواه بمنع جعل الشارع لطرق خاصة، يماشيه هنا فيقول: سلّمنا أنّ الشارع قد نصب طرقاً خاصة لتحصيل الأحكام، ولكن الكلام في أنّه هل بقيت تلك الطرق بين هذه الطرق المحتملة، أم انعدمت رأساً؟

فمن الممكن أن يكون ذلك الطريق المجعول هو خصوص قسم من الأخبار مثلاً، وقد انطمست وانعدمت في زماننا هذا. ومادام هذا الاحتمال باقياً لا يتحقق العلم الإجمالي بكون بعض الطرق الموجوة مجعولاً شرعاً.

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: « توضيحه: أنّ بقاء التكليف بالعمل بتلك الطرق المجعولة في زمان الشارع بالنسبة إلينا في حيّز المنع، وإحرازه بقاعدة الاشتراك في التكليف مدفوع بأنّ شرط جريان هذه القاعدة إنّما هو اتّحاد الموضوع، وإحراز اتّحاده لا يتحقّق إلّا بعد الرجوع إلى أدلة تلك الطرق.

أنّ ما حكم بطريقيّته لعلّه قسمٌ من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلّا قليل [١]، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعليّ بالصدور [٢] ـ الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن [٣] ـ ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو بالبيّنة الشرعيّة أو الشياع مع إفادته الظنّ الفعليّ بالحكم [٤]، .....

فنقول: أمّا الإجماع المنقول والشهرة فقد عرفت عدم اعتبارهما مطلقاً، وأمّا الاستقراء والأولوية فعدم اعتبارهما أيضاً واضح. بقي الكلام في خبر الواحد، ودليله بين لُبّي ـ كالإجماع العملي ـ ولفظي ـ كالآيات والأخبار ـ، أمّا الأوّل فغير نافع في إحراز الموضوع؛ لأنّ «العمل» من المجملات، فلا يستكشف معيار الموضوع منه.

وأمّا الثاني، فهو وإن كان ينفع بعد ثبوته، لكنّه قد مضى أنّه لم يُعلم منه أنّ موضوع الحكم فيه ماذا؟ فهل هو مطلق خبر العادل أو المفيدة للظن؟ وعلى الثاني فهل المناط مطلق الظن أو الظن الاطمئناني؟ وكذا خبر الثقة»[1].

[١] جملة «ليس ...» صفة لـ «قسم».

[٢] المراد هو الاطمئنان الشخصي في قبال الاطمئنان النوعي.

[٣] أي: لكثرة القرائن الحالية والمقالية، المفيدة للاطمئنان الفعلي، الثابتة لأصحابنا القدماء ـ رضوان الله عليهم ـ.

[٤] قوله ﷺ: «خبر العادل أو الثقة ...» عطف على «الخبر المفيد للاطمئنان ...»،

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٤٠.

ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان ؛ إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجاليّة محكيّ التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشّيّ والنجاشيّ وغيرهما ، ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا تُعدُّ بيّنةً شرعيّة [١] ، ولهذا لا يُعمل مثله في الحقوق [٢] .

ودعوى حجّيّة مثل ذلك بالإجماع [٣] ممنوعةٌ ، .....

فيكون مثالاً ثانياً للطريق المجعول الذي صار نادر الوجود في زماننا هذا ، أما المثال الأول فلاريب في ندرته ، وأما هذا الثاني فدعوى ندرته أيضاً ممكنة !

[١] لفقدان الشروط المعتبرة في البيّنة كحياة الشاهدين أو كون شهادتهما عن حس ، كما قرر في محله(١) .

[٢] أي عند القاضي ، في حقوق الله ، كإجراء حد الزنا ونحوه ، أو في حقوق الناس ، كاستيفاء الديون .

[٣] اعلم أنّه لمّا ادّعى المصنف ﷺ أنّ هذه الأخبار الموجودة بأيدينا ليست من الصنف الثاني ، أي ممّا ثبتت عدالة رواته ووثاقتهم بالقطع أو البيّنة الشرعية ، فأثبت ﷺ بالتالي ندرة هذا الصنف أيضاً ، ذكر هنا ما يصلح لردّ ندرة الصنف المذكور ، بتقريب : أنّ جواز العمل بالروايات التي تمّ تعديل رواتها من أمثال الكشي والنجاشي ﷺ ممّا قامت عليه الإجماع ، فإذا ثبتت حجية تعديل أمثالهما تصير تلك الروايات من الروايات المعدَّلة بالبيّنة الشرعية ، فتندرج تحت الصنف الثاني ، وبالتالي يمكن الحكم ببقاء طريق من الطرق التي احتُمل نصبها من قِبَل

---

(١) راجع تنقيح المقال ١ : ٢٦٣ ؛ ومعجم رجال الحديث ١ : ٤١ .

بل المسلّم أنّ الخبر المعدَّل بمثل هذا حجّةٌ بالاتّفاق[١]. .....

الشارع، ألا وهو طريق الأخبار المعدّلة بالبيّنة الشرعية.

وبهذا البيان تردّ المناقشة الثانية، لولا ما أتبعه به المصنف ﷺ من الجواب، فانتظر.

[١] شروع في تزييف الدعوى المذكورة في الدفاع عن صاحب الفصول ﷺ، وتوضيحه: أنّا قلنا هذه الروايات الموجودة ليست من قبيل الأخبار المعدّلة بالبيّنة الشرعية، ونقول هنا: إنّ إجماع العلماء ـ عملياً ـ على العمل بمضمون هذه الروايات لا يقتضي قبولَهم لتعديل الكشي والنجاشي ﷺ من باب البيّنة الشرعية. فإنّ هذا الاتفاق منهم مجرد عمل مجمل لا نعلم وجهه: أهو من باب العمل بالبيّنة الشرعية؟ أم من باب الرجوع إلى الخبرة؟ أم غير ذلك.

ومادام لم يثبت أنّ عملهم بهذا التعديل من باب البيّنة الشرعية، لا يمكن إدراج الروايات في الصنف الثاني المذكور.

وعليه فلا إشكال في ما تضمّنته المناقشة الثانية، من أنّا نحتمل أنّ الطريق المنصوب من ناحية الشارع هو أحد الصنفين المذكورين، وكلاهما مفقودان في زماننا هذا[١].

---

(١) فبناءً على ما ذُكر يكون تقدير العبارة هكذا:

«ودعوى حجية مثل ذلك [التعديل، من باب البينة الشرعية] بالإجماع [على العمل بالروايات المعدَّلة بذلك التعديل، لإدراج الروايات تحت الصنف الثاني] ممنوعة [؛ لأنّا لا نسلّم حصول الإجماع على اعتبار مثل ذلك التعديل من باب البينة الشرعية]، بل [إنّما]

←

لكن قد عرفت سابقاً[١] .....

---

[١] إشارة إلى ما أوضحناه آنفاً وقد أوضحه بعض المحشين ﷺ بقوله: «حيث ذكر: أنّ الشرط في الاتّفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً[١] والفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه، فلابدّ في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتّفق المجمعون على إيقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية.

ومرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل، ولعل وجه حجية الخبر المعدّل بما ذكر يكون عند بعضهم غير الوجه[٢] عند آخرين»[٣].

← المسلّم [هو] أنّ الخبر المعدّل بمثل هذا [التعديل] حجة بالاتّفاق [العملي]، لكن [مجرد حجية هذه الروايات عند العلماء لا يستلزم إجماعهم على أنّ تعديل مثل الكشي والنجاشي ﷺ بينةٌ شرعية؛ لما] قد عرفت سابقاً [من أنّ الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً]».

(١) هذه حكاية قول المصنف ﷺ في مبحث خبر الواحد، قال ﷺ: «إنّ ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي عُلم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به؛ لأنّ الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً؛ ألا ترى أنّه لو اتفق جماعةٌ ـ يعلم برضا الإمام عليه السلام بعملهم ـ على النظر إلى امرأة، لكن يُعلم أو يُحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجةً لبعضهم وأُمّاً لآخر وبنتاً لثالثٍ وأُمَّ زوجةٍ لرابعٍ وبنتَ زوجةٍ لخامسٍ، وهكذا، فهل يجوز لغيرهم ممّن لا محرميّة بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام؟» راجع فرائد الأُصول ١: ٣٤٩.

(٢) فقد يكون الوجه عند بعضهم هو اعتبار قول الثقة، وعند آخر اعتبار قول الخبرة، وعند آخر اعتبار شهادة العادل، وهكذا.

(٣) تسديد القواعد: ٢٨٤.

ـ عند تقرير الإجماع على حجّيّة خبر الواحد ـ أنّ مثل هـذا الاتّـفاق العـمليّ لا يجدي في الكشف عن قول الحجّة . مع أنّ مثل هذا الخبر فـي غـاية القـلّة[١]، خصوصاً[٢] إذا انضمّ إليه إفادة الظنّ الفعليّ .

---

[١] يعني: سلّمنا الدعوى المذكورة، وأنّ تعديل مثل الكشي والنجاشي رحمهما الله مما يعدّ بينةً شرعية، لكن الروايات التي وجد في جميع رواتها ذلك التعديل قليل جداً، فغاية الأمر أنّه بقي من الطريق الذي نصبة الشارع مقدارٌ لا يفي بجميع الفقه، فتبقى المناقشة الثانية على تماميتها.

[٢] أي خصوصاً إذا قيّدت حجية الخبر المعدّل بأن يكون مفيداً للظن الفعلي.

أقول: بعد ذلك كلّه لا يُسلّم المحقق النائيني رحمه الله هذه المناقشة أيضاً، قال: «فإنّ المدّعى[١] هو إنّ الشارع قد نصب طريقاً وافياً بالأحكام على وجه يوجب انحلال العلم الإجمالي بها[٢]، والخبر المفيد للاطمئنان ليس بتلك المثابة من الكثرة بحيث يفي بالأحكام الشرعية حتى في الزمان السابق التي كانت قرائـن الصـدق فـيه كثيرة، فإنّ كثرة قرائن الصدق لا تقتضي كثرة الخبر الذي عليه قرائن الصـدق، على وجه يوجب الاطمئنان بحيث يفي بالأحكام المعلومة بالإجمال لينحلّ بـه العلم الإجمالي، فلابدّ من أن يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للاطمئنان وقد انسدّ باب العلم به علينا»[٣].

---

(١) إشارة إلى ادّعاء صاحب الفصول رحمه الله.

(٢) أي: بالأحكام.

(٣) فوائد الأُصول ٣: ٢٨٤.

وثالثاً[١]: سلّمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنّيّة ـ من أقسام الخبر[٢] .....

المناقشة الثالثة:

الوظيفة عند الإجمال هي الأخذ بالقدر المتيقن دون المظنون

[١] شروع في بيان المناقشة الثالثة في كلام صاحب الفصول ﷺ، فإنّ صاحب الفصول ﷺ قد ادّعى أنّ الشارع قد نصب طريقاً، واشتبه ذلك علينا في أطرافٍ محصورة، فالواجب تشخيص ذلك الطريق باستعمال الظن.

والمصنف ﷺ بعد منع نصب الطريق أولاً، ومنع كون ذلك الطريق ـ لو سلّم نصبه ـ في أطراف الشبهة الموجودة بأيدينا[١] ثانياً، يردّ عليه ثالثاً بأنّه لو فرض أنّ في هذه الطرق الموجودة الآن طريقاً قد نصبه الشارع، واشتبه ذلك علينا، لكانت الوظيفة في تعيين ذلك الطريق هو الأخذ بالمتيقن فالمتيقن، كما يتضح بالمثال الآتي في المتن، فلا يصح الاكتفاء بالظن في مقام معالجة الإجمال والاشتباه، مادام هناك قدر متيقن.

[٢] تفسير وتوضيح للطرق الظنّية، مثل الإجماع والشهرة وخبر الواحد بأقسامه، أي: الصحيح والموثّق والحسن، سواء كان مفيداً للظن أم لا، وسواء كان

---

(١) يعني: بعد فرض عدم بقاء ذلك الطريق إلى زماننا ـ كما قرّر في المناقشة الثانية ـ، لا يكون ذلك الطريق أحد الطرق التي بقيت إلى زماننا هذا، من الخبر الظنّي، والشهرة، وغيرهما مما تسمّى أطراف الشبهة، كما مر في الصفحة ٤٤٥.

والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع[١] والاستقراء[٢] والأولويّة الظنّيّة[٣] ـ، .....

المفيد له اطمئنانياً أم لا. ولا يخفى أنّ هذا التعبير(١) في قبال قوله ﷺ سابقاً: «لعلّه قسم من الأخبار»(٢).

[١] إشارة إلى استظهار المجتهد للإجماع(٣) في مسألة فرعية شرعية، بلا قطع منه بحصوله، قبال الإجماعات اليقينية المتعددة في كثير من المسائل الشرعية، كحرمة لحم الأرنب(٤)، وهذا هو السرّ في تصريحه ﷺ بالإجماع تارةً مطلقاً، وأُخرى مقيّداً بالظهور، فلا تغفل.

[٢] الاستقراء على قسمين: تامّ وناقص، والأوّل نادر الوجود جدّاً، بل لعلّه لا يتحقّق في الأُمور الخارجية، قبال الثاني، فإنّه ممكن الوجود، لكن لا دليل على حجيته.

[٣] «الأولوية الظنية» بعد كونها من أفراد القياس ليست بحجة شرعاً(٥)، بل يحرم الأخذ بها، قبال «الأولوية القطعية» المعبّر عنها اصطلاحاً بـ «تنقيح المناط»، فإنّها حجة شرعاً كحرمة ضرب الوالدين بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ

---

(١) أي التعبير بـ «أقسام الخبر».

(٢) انظر الصفحة ٤٤٦.

(٣) أو فقل: حدس انعقاد الإجماع.

(٤) نقل إجماع الإمامية على ذلك في رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٩٣، والخلاف ٦: ٧٨.

(٥) ومثالها الواضح ما ارتكبه أبان بن تغلب ﷺ في دية قطع أصابع المرأة، حيث توهّم أنّ دية قطع الأربع: أربعون من الإبل، من باب الأولوية، وقد نقل المصنّف ﷺ روايته في كتاب القطع، راجع فرائد الأُصول ١: ٦٣، ووسائل الشيعة ١٩: ٢٦٨.

إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقّن من هذه[١]، .....

لَهُمَا أُفٍّ﴾(١)، فإنّ حرمة التأفيف تدلّ على حرمة ضربهما بطريق أولى، والتفصيل في محلّه(٢).

[١] غرضه ﷺ أنّه مع وجود القدر المتيقّن من تلك الطرق المذكورة لابدّ من العمل بالمتيقّن منها كالخبر الصحيح والإجماع المنقول(٣)، ولا يُتعدّى إلى غيره، كظهور الإجماع والاستقراء والأولوية الظنية والشهرة، والوجه فيه اندراجها تحت الأصل الأوّلي، وهو حرمة التعبّد بما لم يُعلم اعتباره من قِبَل المولى، ولذا قال المحقق الخراساني ﷺ في مطاوي كلماته: «فلابدّ أن يقتصر على القدر المتيقّن، ولا يتعدّى إلى غيره، وإن ظنّ حجيته؛ لأصالة عدم حجيته مع عدم حاجة إليه...»(٤).

وقد مرت الإشارة إلى الأصل الأوّلي(٥).

---

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) راجع هداية المسترشدين ٢: ٤١٩.

(٣) إنّما مثلنا للقدر المتيقن بالخبر والإجماع المنقول تبعاً لما فعله المصنف ﷺ هنا. لكنّه ﷺ سوف يصرّح بأنّ القدر المتيقن هو الخبر الصحيح الأعلائي فقط. يقول في التنبيه الثاني: «القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكّي جميع رواته بعدلين، ولم يُعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظنٍّ أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأُخر، ولم يوهن بمعارضة شيءٍ منها، كان معمولاً به عند الأصحاب كلّاً أو جلّاً، ومفيداً للظن الاطمئناني بالصدور؛ إذ لا ريب أنّه كلّما انتفى أحد هذه القيود الخمسة في خبر احتمل كون غيره حجةً دونه» فرائد الأُصول ١: ٤٧٤.

(٤) درر الفوائد: ١٤٧.

(٥) انظر الصفحة ٤٦.

فإن وفى بغالب الأحكام اقتصر عليه[١]، وإلّا فالمتيقّن من الباقي ـ مثلاً: الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقّنٌ بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات؛ إذ لم يقل أحدٌ بحجّيّة الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول[٢] ـ .....

---

[١] أي: فإن وفى ذلك القدر المتيقن من الطرق بغالب الأحكام اقتصر عليه، وهو في مثالنا الخبر الصحيح والإجماع المنقول.

[٢] اعلم أنّ المصنف ﷺ يطرح هنا معنى جديداً للقدر المتيقن، ولنسمِّه «القدر المتيقن النسبي»[١]، وغرضه ﷺ أنّ حجية الشهرة وما بعدها من ظهور الإجماع والاستقراء والأولوية الظنية من دون حجية الخبر الصحيح والإجماع المنقول لا قائل به أصلاً بخلاف العكس، فكم من قائل بحجية الخبر الصحيح والإجماع المنقول من دون التزام بحجية الشهرة وما بعدها[٢].

وقد ظهر به أنّ لفظة «إذ» لتبيين المراد من نسبيّة التيقن في الخبر الصحيح والإجماع المنقول.

---

(١) المراد من «القدر المتيقن النسبي» هو مفاد «أولى» التعيينية، ويقال لها «أولوية الاختصاص» في مقابل «أولوية التفضيل».

(٢) قال المصنف ﷺ في التنبيه الثاني: «... كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى: كونه واجب العمل قطعاً على كل تقدير، فيؤخذ به ويطرح الباقي؛ للشك في حجيته».
ثم قال ﷺ: «ولا يتوهم أنّ هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة؛ للقطع التفصيلي بحجيته؛ لاندفاعه بأنّ المراد بالظن الخاص ما عُلم حجيته بغير دليل الانسداد، فتأمل» فرائد الأُصول ١: ٤٢٧؛ وانظر أيضاً نفس المصدر: ٥٠١.

فلا معنى لتعيين الطريق بالظنّ[١] بعد وجود القدر المتيقّن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل.

نعم، لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين[٢] واحتمل نصب كلٍّ منهما، صحّ تعيينه بالظنّ بعد الإغماض عمّا سيجيء من الجواب[٣].

---

[١] يقول ﷺ: لو كان مفروض صاحب الفصول ﷺ أنّ هناك قدراً متيقناً في أطراف الشبهة، ولو تيقناً نسبياً، فلا ريب في وجوب الأخذ بذلك الطريق، إلّا أنّ هذا عملٌ بالقطع لا بالظن، فهو أجنبي عن المقام.

نعم، للظن فائدة أُخرى في هذا المقام، وهي حجيته في مقام التعارضات والتراجيح، كما يأتي في التعليقة التالية.

وأمّا فرض عدم وجود القدر المتيقن فيأتي في المناقشة الرابعة.

[٢] نفرض أنّ ثبوت جعل الشارع بالنسبة إلى الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقن نسبي، وقد تعارضا في مسألة واحدة، فحينئذٍ يمكن الرجوع إلى الظن المطلق في ترجيح أحدهما.

مثال آخر، نفرض أنّ جعل الشارع ثابت بالنسبة إلى الخبر الصحيح فقط، فإذا تعارض في مسألة خبران صحيحان، كان الترجيح موكولاً إلى الظن المطلق.

[٣] إشارة إلى ما يأتي في المناقشة الرابعة، من وجوب تقديم الامتثال العلمي الإجمالي على الظني.

ورابعاً: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقّن، لكنّ اللازم من ذلك وجوب الاحتياط[١]؛ .....

المناقشة الرابعة:

الوظيفة عند عدم القدر المتيقن هو الاحتياط دون الأخذ بالظن

[١] شروع في بيان المناقشة الرابعة، وتوضيحها: لو سلمنا أنّ الشارع قد نصب طريقاً، وعلمنا أنّ ذاك الطريق موجود في هذه الطرق التي بأيدينا الآن وإن كان مشتبهاً بغيره، ولم يكن في هذه الطرق قدر متيقن نسبي[١]، فلا يجوز ترجيح أحد الطرق على غير بمجرد الظن، بل الوظيفة هي الاحتياط في الطرق.

فإذا علمنا أنّ ذلك الطريق المنصوب إمّا الخبر الصحيح، وإمّا الإجماع المنقول، وإمّا الشهرة الفتوائية، وجبت في كل مسألةٍ ملاحظة جميع هذه الطرق الثلاثة، فالفقيه إن لم يتوفّر له في مسألة إلّا بعض هذه الطرق أخذ به وعمل بمقتضاه، وكذا لو توفّر الجميع في المسألة وكانت متوافقة المظنون، بأن قام الخبر الصحيح والإجماع المنقول والشهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، وأمّا لو تعارضت مضامينها بأن يقوم الخبر الصحيح على وجوب الدعاء والإجماع على عدم وجوبه فينتقل الاحتياط إلى نفس المسألة، فيأتي بالدعاء لاحتمال وجوبه.

---

(١) اعترف المصنف ﷺ بعدم ذلك القدر المتيقن حيث قال في التنبيه الثاني: «لكنه لا ينفع؛ لقلّته وعدم كفايته؛ لأنّ القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكّي جميع رواته بعدلين ...» انظر فرائد الأُصول ١: ٤٧٤.

وعلى كل حال، فلا تصل النوبة إلى الرجوع إلى الظن في تعيين الطريق؛ لأنّه إن أمكن الاحتياط في الطريق وجب، وإن لم يمكن وجب الاحتياط في نفس الحكم، فلا موقع لمختار صاحب الفصول ﷺ مطلقاً.

وقد عرفت بهذا البيان الفرقَ بين الاحتياط في الطريق والاحتياط في نفس الأحكام، فإنّ الاحتياط في نفس الأحكام يكون بـ «ملاحظة احتمال الإلزام» و «ترك احتمال الترخيص» في جميع المسائل، بينما الاحتياط في الطريق يكون بـ«ملاحظة جميع الطرق»، إن دلّت على الإلزام التُزم، وإن دلّت على الترخيص التزم.

وهذا كلّه ليس إلّا لأجل أنّ الأصل الأوّلي في العمل بالظن حرمتُه، فلا نخرج من هذا الأصل إلّا بالدليل القطعي.

ولذا قال المحقق الخراساني ﷺ: «قوله ﷺ وجوب الاحتياط: أي الاحتياط في الطريق لا في الفروع كما هو واضح وليس مرجع الاحتياط فيه إلى الاحتياط فيها كما توهّم؛ لأجل عدم تعلّق المسألة الأُصولية بالعمل إلّا بواسطة المسألة الفرعية ...»[1].

لكن قال المحقق النائيني ﷺ: «الاحتياط بالطريق إنّما يكون باعتبار المؤدّى، والطريق إنّما تؤدّي إلى الأحكام، فالاحتياط فيها يلازم الاحتياط في الأحكام، بل هو هو، و[2] المفروض عدم وجوبه أو عدم جوازه، وهذا بخلاف الظن بطريقية

(١) درر الفوائد: ١٤٧.

(٢) الواو هنا حالية.

لأنّه مقدّمٌ على العمل بالظنّ ؛ لما عرفت[١] : من تقديم الامتثال العلميّ على الظنّي . اللهمّ إلّا أن يدلّ دليلٌ على عدم وجوبه[٢] ، وهو في المقام مفقود[٣] .

الطريق ، فإنّه لا يلازم الظن بالحكم ، حتى يتوهم أنّ اعتبار الظن بالطريق يرجع إلى اعتبار الظن بالحكم »[١] ، ولعله لما أشرنا إليه إجمالاً ، من أنّه قلّما يتّفق في مسألةٍ أن يتوافق جميع الطرق في مضمون واحد ، فلذا يلزم الاحتياط بمراعاة مؤدّى كل منها ، إلّا أن يدلّ دليل على عدم وجوب الاحتياط .

[١] إشارة إلى المراتب الأربع للامتثال التي أوضحها ﷺ مفصلاً[٢] ، وملخصه : تقديم الامتثال العلمي ولو إجمالاً على الامتثال الظني ولو تفصيلاً ، ولا يخفى أنّ هذا هو الذي أغمض ﷺ عنه آنفاً في الجواب الثالث[٣] .

[٢] الكلام هنا عين الكلام في المقدمة الثانية[٤] ، فنقول : مقتضى القاعدة في المقام هو الاحتياط بمراعاة جميع الطرق ، إلّا أن يقوم الإجماع عى عدم وجوب مراعاته ، أو يستلزم الحرج فيشمله عموم نفي الحرج ، ولكن شيئاً منهما لا يوجد في المقام كما في التعليقة التالية .

[٣] غرضه ﷺ أنّه لا دليل على عدم وجوب الاحتياط من الإجماع أو استلزام الحرج ، أمّا الإجماع فواضح ، وأمّا قاعدة نفي الحرج فقد أشار إلى وجهه بعض المحشّين قائلاً : « إنّ أغلب الأمارات لمّا كان نافياً للتكليف كان الاحتياط فيها

---

(١) فوائد الأُصول ٣ : ٢٨٥ .

(٢) انظر الصفحة ٣٧٨ وما بعدها .

(٣) إشارة إلى قوله ﷺ : « بعد الإغماض عمّا سيجيء » ، انظر الصفحة ٤٥٧ .

(٤) انظر الصفحة ٢١٧ وما بعدها .

ودعوى: أنّ الأمر دائرٌ بين الواجب والحرام[١]؛ لأنّ العمل بما ليس طريقاً حرام، مدفوعة[٢]: .....

موجباً للتوسعة على المكلّف، فكيف ينفى[١] بلزوم الاختلال ودليل نفي الحرج»[٢].

[١] كان ادّعاء المصنف ﷺ إلى هنا أنّ مقتضى القاعدة في اشتباه الحجة بلا حجة ـ أي: اشتباه الطريق بين الطرق أو الأمارة بين الأمارات ـ هو الاحتياط، ومادام لا يوجد دليل على الترخيص تجب رعايته.

وهنا يطرح إشكالاً على نفسه، وهو أنّ الاحتياط في المقام غير ممكن فلا يمكن القول بوجوبه أصلاً، حتى يتوصّل بعده إلى قيام مرخّصٍ.

وليس ذلك إلّا لأنّ المقام من موارد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، فإنّ التعرّض لبعض هذه الأمارات وإن كان واجباً لتحصيل الأحكام، إلّا أنّه مع التعرض لجميعها يحصل العلم بمخالفة الحكم التكليفي، ألا وهو «حرمة الأخذ بالطريق الغير المنصوب من بين هذه الطرق».

فالتعرّض لجميع الأمارات وملاحظتها جميعاً إمّا واجب ترجيحاً لجانب الطريق المنصوب، أو حرام تغليباً لجانب الطرق الغير المنصوبة، المحرّمة الاتّباع من جهة التشريع.

ويأتي الجواب عن هذا الإشكال مفصلاً، بقوله ﷺ: «مدفوعة ...».

[٢] شروع في دفع الإشكال، وملخصه: منع دوران الأمر بين الوجوب

---

(١) أي: كيف ينفى وجوبُ الاحتياط.

(٢) تسديد القواعد: ٢٨٤.

بأنّ العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم، والعمل بكلّ ما يحتمل الطريقيّة رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع [١].

نعم، قد عرفت: أنّ حرمته [٢] .....

والحرمة، لأنّه لا حرمة في مراعاة الطرق المحتملة، إذا لم تكن على وجه التشريع، أو تكن مخالِفةً للأصل.

وبالتالي تكون المسأله من موارد دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، بعد العلم الإجمالي بتنجّز الواجب، فيكون مقتضى القاعدة هو الاحتياط.

[١] لما عرفت مراراً من عدم احتمال التشريع فيه(١).

[٢] قد مر منا توضيحه مفصلاً(٢)، ونقول ثانياً: إنّ الإتيان بمحتمل الوجوب ـ سواء كان ذلك في حكم من الأحكام الشرعية أم في طريقٍ يحتمل وجوب الأخذ به في تحصيل الأحكام ـ مادام لا يستلزم التشريع أو مخالفة الأصل جائز، بل واجب في موارد تنجّز العلم الإجمالي.

والتشريع منتفٍ في المقام، بعد كونه من العناوين القصدية، والمفروض عدم قصد الإسناد إلى الشارع. وأمّا مخالفة الأصل فنقول: إنّ الاحتياط في الأمارات قد يستلزم ذلك وقد لا يستلزم؛ فإن استلزمه التزمنا بعدم جواز الاحتياط، وأمّا في موارد عدم الاستلزام، فلابدّ من الاحتياط، لما قرّرنا من كونه مقتضى القاعدة.

---

(١) انظر الصفحة ٤٦ و ٢٨١.

(٢) انظر الصفحة ٢٨١ ـ ٢٨٣.

مع عدم قصد التشريع إنّما هي من جهة أنّ فيه طرحاً للأُصول المعتبرة من دون حجّةٍ شرعيّة، وهذا أيضاً غير لازمٍ في المقام[١]؛ .....

---

[١] شروع في تطبيق الشرط الثاني لجواز الاحتياط في المقام، فقد قلنا: إنّه يشترط في الاحتياط في كل مسألة ـ مضافاً إلى عدم قصد التشريع ـ أن لا يكون مخالفاً للأصل الجاري في تلك المسألة.

ونزيد توضيحاً: أنّ المراد بالأصل هنا هو خصوص الأُصول الوجودية ـ المثبتة للتكليف ـ؛ لوضوح المخالفة دائماً بين الأُصول النافية للتكليف وبين الاحتياط، فلو كان شرط الاحتياط عدم مخالفة الأُصول النافية أيضاً لَما وقع احتياط في الخارج مطلقاً. مضافاً إلى إمكان منع المخالفة بين الاحتياط والأُصول النافية، بناءً على أنّ مقتضاها هو الترخيص في ترك محتمل الوجوب، لا الإلزام على ذلك حتى ينافي الإتيان به رجاءً، كما هو شأن الاحتياط.

وعلى كل حال، فالأصل المثبت للتكليف منحصر في اثنين: أصل الاحتياط، واستصحاب ثبوت التكليف[١]. والاحتياط في طرق الأحكام قد يخالف أحد هذين الأصلين، وقد لا يخالف. وملخص مختار المصنف ﵀: أنّ الاحتياط في الطرق معتبر في جميع الأحوال إلّا صورة مخالفته لأصل الاحتياط الجاري في نفس المسألة، وإليك التفصيل:

---

(١) كما أنّ الأصل النافي للتكليف: هو أصل البراءة، والتخيير، واستصحاب عدم التكليف. ولذا يقال: الأُصول العملية تارةً مثبتة للتكليف كأصل الاحتياط، وأُخرى نافية له كأصالة البراءة والتخيير، وثالثةً مثبتة ونافية كالاستصحاب، بمعنى أنه قد يستصحب إثبات التكليف وقد يستصحب عدم التكليف.

١ ـ مثال كون الاحتياط في الطرق موافقاً للاحتياط في نفس المسألة : ما لو عُلم إجمالاً بأنّ الشارع قد نصب إمّا خبرَ الواحد وإمّا الإجماع المنقول، وقد دلّ خبر الواحد على وجوب غسل الجمعة وقام الإجماع على استحبابه ففي هذا المثال: الاحتياطُ في الطريق ـ بعد كونه من قبيل اشتباه الواجب بين اثنين[1] ـ يكون بملاحظة كل من الطريقين والجمع بينهما وإن كان يغلب ظنه بأنّ المنصوب إنّما هو الإجماع[2]، فحينئذٍ يكون مقتضى هذا الاحتياط هو الجمع بين المدلولين بالتزام الإتيان بغسل الجمعة[3]. ومن جانب أُخرى: الاحتياط في نفس المسألة ـ بعد كونها من قبيل الشك البدوي في الوجوب ـ يكون بالتزام إتيانه أيضاً.

٢ ـ مثال كونه موافقاً لاستصحاب التكليف في المسألة: هو نفس الفرض السابق في العلم بنصب أحد الطريقين المذكورين، لكن قد دلّ خبر الواحد على طهارة الماء المتغيّر بالنجاسة، الزائل تغيُّره من قبل نفسه، وقام الإجماع على نجاسته.

فالاحتياط في الطريق هنا يقتضي الجمع بين مدلولي الطريقين، وإن غلب ظنّه بأنّ المنصوب هو خبر الواحد، فيوجب الالتزام بالاجتناب عن الماء الكذائي.

---

(١) أي العلم الإجمالي بثبوت التكليف الوجوبي، وهو وجوب الأخذ بأحد الطريقين، ولا يعلم تفصيلاً أنّ الواجب هذا أو ذاك؟

(٢) فإنّ معيار الاحتياط في الطرق هو ملاحظة الجميع وعدم الاعتناء بكون أحدهما مظنوناً والآخر موهوماً مثلاً، لا ملاحظة أشدّهما مضموناً وطرح الآخر من أوّل الأمر، فافهم.

(٣) التعبير بـ «الالتزام» في هذه المواضع للإشعار بعدم قصد التشريع، بل يلتزم المكلف بالعمل رجاءً.

ومن جانب أُخرى: استصحاب النجاسة السابقة أيضاً يقتضي الحكم ببقاء نجاسته.

٣ ـ مثال كونه مخالفاً للاحتياط في نفس المسألة: ما لو دلّ خبر الواحد على حرمة أزيد من أربع آيات بعد الحمد في الركعتين الأُوليين، وقام الإجماع على جواز ذلك. والفقيه بعد الإتيان بأربع آيات من سورة الشمس مثلاً، يبقى شاكّاً في لزوم إتمام هذه السورة، بملاحظة الشهرة الفتوائية الحاكمة بأنّ اللازم هو السورة الكاملة، لا أقل ولا أكثر، لكن المشكل أنّ الشهرة الفتوائية خارجة من أطراف العلم الإجمالي[1].

فهاهنا الأصل الجاري في المسألة هو الاحتياط بإتمام السورة رجاءً، من باب الشك في المحصل[2]، بينما الاحتياط في الطريق بعد انحصار العلم الإجمالي في أنّ المنصوب إمّا خبر الواحد وإمّا الإجماع المنقول ـ والشهرة الفتوائية ليست من

---

(١) فإنّ للعلم الإجمالي المتعلق بنصب الشارع طرفين: خبر الواحد والإجماع المنقول ـ في الفرض ـ، وما سواهما يكون من موارد الشبهة البدوية التي هي مجرى للبراءة.

(٢) «الشك في المحصل» من صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وذلك في ما إذا تعلق التكليف بعنوان كالصلاة والوضوء ونحوهما، وكان محقِّق ذلك العنوان ومحصِّلُه في الخارج مركباً من أجزاء وشروط، ثم شككنا في أنّ الأجزاء عشرة مثلاً أم تسعة؟ فهنا تجب إضافة الجزء المشكوك (العاشر) حتى يقطع بتحقق عنوان الصلاة في الخارج. قال المصنف رحمه الله: «اللازم في المقام: الاحتياط؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً، وإنّما الشك في تحققه بالأقل، فمقتضى أصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال: عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر» انظر فرائد الأُصول ٢: ٣٥٢.

أطراف الشبهة ـ، يقتضي عدم الالتزام بإتمام سورة الشمس في المسألة.

فتحصل المخالفة بين الاحتياط في المقامين، وسوف يصرّح المصنف ﷺ بتقديم الاحتياط في المسألة[1] وإتمام السورة رجاءً.

٤ ـ مثال كونه مخالفاً لاستصحاب ثبوت التكليف في المسألة: هو نفس الفرض السابق عيناً، لكن يكون الحكم بلزوم إتمام السورة من باب الشك في فراغ الذمة من التكليف بقراءة القرآن بعد الحمد، واستصحابِ اشتغال الذمة إلى أن يُتمّ السورة.

فالاحتياط في الطريق يقتضي عدم لزوم الإتمام، والاستصحاب في المسألة يحكم بلزوم الإتمام.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ مقتضى القاعده في مفروض صاحب الفصول ﷺ هو الاحتياط في جميع الطرق، لا ترجيح بعضها على بعض بالظن المطلق. والاحتياطُ لا مانع منه إلّا: التشريع ومخالفة الأصل. أمّا التشريع فالمفروض انتفاؤه، وأمّا مخالفة الأصل فلا تحصل إلّا في المثالين الأخيرين. والمخالفة الحاصلة فيهما أيضاً مما لا يوجب تأييد قول صاحب الفصول ﷺ.

وذلك أنّه إذا كان الاحتياط في الطريق مخالفاً للاستصحاب فلا ريب في ارتفاع موضوع الاستصحاب[2]؛ لحصول العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي غايةٌ

---

(١) انظر الصفحة ٤٦٧.

(٢) فلا يبقى تعارض في البين.

لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل [١] إن كان الأُصول على طبقه فلا مخالفة [٢]،

لموضوع الاستصحاب كما يستفاد من قوله عليه السلام: «إنّما تنقضه بيقين آخر»(١)، وقد تقدم بعض الكلام فيه(٢)، ويأتي أيضاً توضيحه في المقام(٣).

وإذا كان مخالفاً للاحتياط في المسألة فالمرجع أيضاً إلى الاحتياط في المسألة، لا إلى الظن المطلق، كما زعمه صاحب الفصول رحمه الله.

هذا تمام الكلام في توضيح مراد المصنف رحمه الله، حول مخالفة الاحتياط للأُصول المعتبرة.

[١] شروع في بيان موارد الموافقة والمخالفة إجمالاً. والمراد بـ «مورد العمل بالطريق» هو موضوعات الأمارات، أي المسائل التي تضمنت الأمارات أحكامَها، كغسل الجمعة والماء المتغير وقراءة السورة بعد الحمد في الأوليين، في الأمثلة التي ذكرناها.

[٢] إشارة إلى المثالين الأولين، في موافقة الاحتياط في الطريق للأصل الجاري في المسألة والمراد بـ «كون الأُصول على طبق الاحتياط» هو كون الأصل مثبتاً لنفس التكليف الذي اقتضاه الاحتياط في الطريق، كما في المثالين الأولين، أو كون الأصل نافياً للتكليف، فلا مخالفة في هذا الفرض أيضاً؛ لما ذكرناه من أنّ مفاد الأصل إنّما هو الترخيص(٤).

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٥؛ الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

(٢) انظر الصفحة ٣٦٧ و٣٦٨.

(٣) انظر الصفحة التالية.

(٤) انظر الصفحة ٤٦١.

وإن كان مخالفاً للأُصول : فإن كان مخالفاً للاستصحاب فلا إشكال[١]؛ . . . . . .

---

[١] إشارة إلى صورة المثال الرابع السابق، ونزيد توضيحاً: أنّ من شروط جريان الاستصحاب فعليّة الشك في البقاء، فلو انقلب هذا الشك إلى العلم بأحد الطرفين لم يبق للاستصحاب مجال. سواء في ذلك أكان العلم موافقاً للاستصحاب أم مخالفاً، وسواء كانت العلم تفصيلياً أم إجمالياً.

فمثلاً لو شكّ في تطهير الثوب الفلاني كان استصحاب النجاسة جارياً، ولو حصل له بعداً العلم بتطهير أحد الثوبين (مقطوع النجاسة ومستصحب النجاسة) ففي هذا المجال وإن كان وظيفته بعدُ الاجتناب عن كل من الثوبين[١]، إلّا أنّه لا مجال لجريان الاستصحاب، حيث إنّ العلم الإجمالي مانع عنه؛ بدليل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك، ولكن تنقضه بيقين آخر»[٢]، الدال على حرمة نقض اليقين بالشك، ووجوب نقضه باليقين الآخر، سواء كان تفصيلياً أم إجمالياً. وفي ما نحن فيه ـ طبقاً للمثال المذكور ـ مادام شاكّاً في فراغ ذمته من قراءة القرآن بعد الحمد كان لجريان الاستصحاب مجال، ولكن إذا قامت أمارةٌ على حرمة أزيد من أربع آيات وقامت أمارة أُخرى على جوازه ـ أي عدم وجوبه ـ، والحال أنّه يعلم إجمالاً بحجية إحدى الأمارتين عند الشارع فلا يبقى مجال لإجراء الاستصحاب، بل يكون مقتضى الأمارتين هو القطع ببراءة ذمته.

وهكذا في المثال الثاني ـ أي مثال موافقة الاحتياط والاستصحاب ـ لا يبقى

---

(١) من باب جريان أصل الاحتياط ومنجزية العلم الإجمالي.

(٢) مرّ تخريجها في الصفحة السابقة.

لعدم حجّيّة الاستصحابات بعد العلم الإجماليّ بأنّ بعض الأمارات الموجودة على خلافها معتبرةٌ عند الشارع. وإن كان مخالفاً للاحتياط [١] فحينئذٍ يُعمل بالاحتياط في المسألة الفرعيّة، ولا يعمل بذلك الظنّ [٢].

فحاصل الأمر [٣] يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الأُصوليّة ـ أعني نصب الطريق ـ إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعيّة، فالعمل مطلقاً على الاحتياط.

مجال لاستصحاب نجاسة الماء الزائل تغيّره؛ لحصول العلم الإجمالي بأنّ إحدى الأمارتين حجة عند الشارع، وأمّا مخالفة الأمارتين في أنفسهما ـ بأن تدلّ هذه على النجاسة وتلك على الطهارة ـ فممّا يوجب الاحتياط، لا الاستصحاب.

[١] إشارة إلى صورة المثال الثالث السابق، فتكون الجملة عطفاً على قوله ﷺ: «إن كان مخالفاً للاستصحاب ...» وقد مرّ توضيحه بأنّ الوظيفة في هذا الفرض هي الاحتياط في نفس المسألة، بإتمام السورة الزائدة على أربع آيات.

[٢] اعلم أنّه لمّا كانت الصورة الأخيرة ـ أي: صورة تعارض الاحتياط في الطريق مع الاحتياط في المسألة الفرعية ـ نقضاً على الحكم الكلّي الذي ادّعاه المصنف ﷺ في المناقشة الرابعة، من وجوب الاحتياط في الطرق مطلقاً، نبّه ﷺ على أنّ هذا المورد وإن كان خارجاً من ذلك الحكم الكلي، إلّا أنّه لا ينفع صاحبَ الفصول ﷺ؛ لأنّا لم نختر في هذه الصورة الأخيرة الرجوع إلى الظن في ترجيح إحدى الأمارتين، بل اخترنا الرجوع إلى الاحتياط في نفس المسألة الفرعية.

[٣] تتميم التنبيه الذي أشرنا إليه آنفاً، يقول ﷺ: «غاية الأمر ـ بعد تسليم

اللهمّ إلّا أن يقال[١]: إنّه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد[٢] جريان الاحتياط في نفس المسألة، كالشكّ في الجزئيّة[٣] .....

تخصيص ذلك الحكم الكلي ـ أن نصحّح ذلك فنقولَ: يجب الاحتياط في الطريق ما لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية، وعلى كل حال لا مجال لما اختاره صاحب الفصول ﷺ من الرجوع إلى الظن».

[١] رجوع عمّا ادّعاه ﷺ آنفاً من أنّ العمل مطلقاً على الاحتياط، وملخص رجوعه: أنّه في المثالين الأخيرين ـ أي: صورتي مخالفة الاحتياط في الطريق للاحتياط أو الاستصحاب في المسألة الفرعية ـ حيث يلزم من الاحتياط: العسر والحرج المنفيّان، فيمكن دعوى الرجوع ـ في خصوص هذين الموردين ـ إلى الظن المطلق؛ لأنّ مقدمات دليل الانسداد جارية فيهما، فنخرج بها من الأصل الأوّلي في حرمة الظن.

[٢] أي: أنّ العمل بالاحتياط يستلزم الحرج في موردين:

١ ـ موارد التعارض بين الاحتياط في الطريق والاحتياط في المسألة، التي حكمنا فيها بوجوب الاحتياط في المسألة.

٢ ـ موارد الاستصحابات التي كان العلم الإجمالي فيها مخالفاً للحالة السابقة، سواء كان الاستصحاب مثبتاً للتكليف أم نافياً، كما سيأتي توضيحه.

[٣] مثال للمورد الأول، وقد مثّلنا له في كلامنا بقراءة مازاد على الأربع من آيات سورة الشمس مثلاً، ولا ريب أنّ هذا من القبيل الشك في أنّ الزائد على الأربع هل هو جزء من الصلاة أم لا؟ لكن التمثيل بالشك في الجزئية في المقام

وفي موارد الاستصحابات[١] .....

خلاف ما اختاره ﷺ في محله من جريان البراءة فيه(١)، فلاحظ.

[١] إشارة إلى المورد الثاني، ولابدّ لبيانه من تصوير صور أربع للاستصحاب:

١ ـ صورة استصحاب ثبوت التكليف، وعروض العلم الإجمالي على طبقه.

مثالها: أن يشكّ في تطهير الثوب الفلاني، فيستصحب النجاسة، ثم يعلمَ إجمالاً بأنّ أحد الثوبين نجس.

٢ ـ صورة استصحاب عدم التكليف، وعروض العلم الإجمالي على طبقه.

مثالها: أن يشكّ في نجاسة الثوب الفلاني، فيستصحبَ الطهارة، ثم يعلم إجمالاً بأنّ أحد الثوبين طاهر قطعاً، وأحدهما الآخر غير معلوم الطهارة.

٣ ـ صورة استصحاب ثبوت التكليف، وعروض العلم الإجمالي على خلافه.

مثالها: أن يشكّ في تطهير الثوب المتنجّس، فيستصحب النجاسة، ثم يعلم إجمالاً بتطهير أحد الثوبين.

٤ ـ صورة استصحاب عدم التكليف، وعروض العلم الإجمالي على خلافه.

مثالها: أن يشكّ في نجاسة الثوب الفلاني، فيستصحب الطهارة، ثم يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين.

وفي جميع هذه الصور بعد عروض العلم الإجمالي يرتفع موضوع الاستصحاب، فيرجع إلى الاحتياط، إلّا في الصورة الثانية. فيمكن دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في هذه الصور؛ لأنّ كثيراً من الوقائع ليس من الصورة الثانية.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ٣١٧.

المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الإجماليّ بوجوب العمل في بعضها[١] على خلاف الحالة السابقة ؛ إذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة[٢]، فتأمّل[٣].

---

[١] أي في بعض الاستصحابات، وهما: الصورتان الثالثة والرابعة.

[٢] تعليل لوجوب الاحتياط عند انتفاء ما هو الموجب للحرج، فالمشهور أنّ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة موجب للاحتياط، بخلاف الشبهة الغير المحصورة؛ لما فيها من الحرج(١).

وضمناً لا يخفى أنّ كثرة الأحكام الشرعية في جميع أبواب الفقه توجب صيرورة المقام من مصاديق الشبهة الغير المحصورة لا المحصورة وهو السرّ في استعمال «كاف التشبيه» في المتن، فلا تغفل.

[٣] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «لعلّه إشارة إلى منع كون المقام كالشبهة المحصورة كما لا يخفى»(٢).

وللمحقق الهمداني ﷺ وجه آخر في ذلك، فراجع(٣).

قال محشٍّ آخر: «الظاهر أنّه إشارة إلى منع لزوم الحرج(٤) فإنّ موارد الأمارات الموافقة للأُصول النافية كثيرة مضافاً إلى موارد الأُصول النافية الّتي لم يكن فيها أمارة ويحتمل أن يكون إشارة إلى منع كون المقام كالشبهة المحصورة لأنّ أطراف هذا العلم الإجمالي وهي موارد الاستصحابات كثيرة، فالمقام من

---

(١) انظر فرائد الأُصول ٢: ١٩٩ و٢٥٧.

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٤٢.

(٣) انظر حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني ﷺ): ١٣٠.

(٤) إشارة إلى قوله ﷺ: «هو في المقام مفقود»، فلا تغفل.

وخامساً: سلّمنا[١] العلم الإجماليّ بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقّن وعدم وجوب الاحتياط[٢]، لكن نقول: إنّ ذلك[٣] .....

الشبهة الغير المحصورة ولا مانع من الرجوع إلى الأُصول فيها، والأحسن الأوّل لوضوح أنّ المقام من الشبهة الكثيرة في الكثير وحكمها حكم المحصورة»[١].

المناقشة الخامسة: منع دلالة الدليل على عدم حجية الظن في الحكم الفرعي

[١] بلغنا إلى أتقن المناقشات المتوجهة إلى كلام صاحب الفصول ﷺ، وملخصها: سلّمنا أوّلاً عدم اكتفاء الشارع الأقدس بالطرق العقلائية ونصب الطرق الخاصة، وسلّمنا ثانياً وصول تلك الطرق إلينا[٢] وثبوتها في حقّنا، وسلّمنا ثالثاً عدم وجود القدر المتيقّن بين تلك الطرق، وسلّمنا رابعاً عدم وجوب الاحتياط بالعمل بجميعها، لكن نقول: إنّه لا يوجب تعيّن العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط كما زعمه صاحب الفصول ﷺ، بل غايته جواز ذلك، كما يجوز العمل بالظن في نفس المسألة الفرعية.

[٢] قال بعض المحشّين: «وذلك[٣] إمّا بتسليم لزوم الحرج، وإمّا بتسليم كون الشبهة من الغير المحصورة»[٤]، والظاهر أنّه لا فرق بين هذين.

[٣] أي: جعلُ الطريق من قبل الشارع إجمالاً.

---

(١) تسديد القواعد: ٣٨٤.

(٢) أي في ضمن الطرق المشتبهة.

(٣) أي عدم وجوب الاحتياط.

(٤) تسديد القواعد: ٢٨٤.

لا يوجب تعيين العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوّزٌ له[١]، كما يجوز العمل بالظنّ في المسألة الفرعيّة[٢]؛ وذلك[٣] لأنّ الطريق المعلوم نصبه إجمالاً: إن كان منصوباً حتّى حال انفتاح باب العلم فيكون هو

---

[١] فإنّما يجدي في رد مذهب شريف العلماء ﷺ وغيره ممّن ذهب إلى العمل بالظن في تعيين الحكم فقط.

[٢] تقدير الكلام هكذا: «بل جَعلُ الشارع طرقاً خاصةً للوصول إلى الأحكام الواقعية يجوّز للمكلّف العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق كما يجوّز العمل بالظن في المسألة الفرعية».

[٣] شروع في توضيح أنّ مقدّمات صاحب الفصول ﷺ لا تستلزم تعيّن العمل بالظن في تشخيص الطريق، بتقريب: أنّه لمّا بنى صاحب الفصول ﷺ على أنّ الشارع قد نصب طريقاً خاصاً لتحصيل أحكامه فيقال له: إمّا أن يكون نصب ذلك الطريق مطلقاً بأن يقول الشارع: ليرجع المكلفون إلى هذا الطريق، سواء أمكن كشف الواقع من غير ذلك الطريق ـ كزمان الانفتاح ـ أم لم يكن طريق إلى كشف الواقع سواه ـ كزمان الانسداد ـ، وإمّا أن يكون ذلك الطريق منصوباً لخصوص زمان الانسداد، بأن يقول الشارع: إذا انسدّ على المكلّفين باب العلم بتكاليفي فعليهم بالرجوع إلى هذا الطريق.

فإن كان منصوباً مطلقاً فلا ريب أنّ حكمه في حال الانسداد هو نفس الحكم الثابت له في حال الانفتاح، وبما أنّه في حال الانفتاح يجوز العمل بالواقع المنكشف من غير هذا الطريق كما يجوز العمل بنفس هذا الطريق، ففي حال

في عرض الواقع [١] مُبرءاً للذمّة بشرط العلم به، كالواقع المعلوم.

مثلاً: إذا فرضنا حجّيّة الخبر مع الانفتاح [٢] .....

انسداد العلم أيضاً لا فرق بين حصول الظن بالواقع وبين حصول الظن بأنّ هذا الطريق هو المنصوب عند الشارع.

وإن كان منصوباً لخصوص زمان الانسداد ـ واشتبه بين طرق متعدّدة ـ فلا يجدي إلّا تعيينه بالعلم به تفصيلاً؛ لأنّ منع العقل من العمل بالظن الحاصل بنفس الحكم إنّما يكون من باب تقديم الامتثال العلمي على الامتثال الظنّي، فلو كان الطريق أيضاً مكشوفاً بالظن فالامتثال في كلا المقامين بالظن، فلا يقدّم أحدهما على الآخر. وهذا بخلاف ما إذا كان الطريق المنصوب مكشوفاً بالعلم؛ لأنّه حينئذٍ يكون الامتثال في العمل به امتثالاً علمياً[١] وفي العمل بالظن المتعلق بنفس الحكم امتثالاً ظنياً، فيتّجه حينئذٍ تقديم الأول على الثاني، لكن صريح صاحب الفصول ﵀ تقديم الظن على الظن، لا تقديم العلم على الظن، فلا يمكن المساعدة عليه بوجه.

[١] أي سواء قطعنا بوجوب صلاة الجمعة أم قطعنا باعتبار خبر الواحد، ثم دلّ خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة.

[٢] أي: إذا فرضنا أنّ الشارع قد نصب الخبر مطلقاً، فمع انفتاح باب العلم بالواقع يتخيّر المكلف بين الأخذ بالخبر وبين الرجوع إلى الواقع.

---

(١) لما مرّ في المقدمة الرابعة من قول المصنف ﵀: «وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي» انظر الصفحة ٣٧٩.

تخيّر المكلّف بين امتثال ما علم كونه حكماً واقعيّاً بتحصيل العلم بـه[١]، وبـين امتثال مؤدّى الطريق المجعول[٢] الذي علم جعله بمنزلة الواقع، فكلٌّ من الواقع ومؤدّى الطريق مبرءٌ مع العلم به، فإذا انسدّ باب العـلم التـفصيليّ بأحـدهما[٣]

---

[١] أي بالواقع، قال بعض المحشّين: «زيادة هذا القيد لبيان معنى التـخيير المذكور، حتى لا يتوهم أنّ مع حصول العلم بالحكم الواقعي يتخيّر أيـضاً بـين امتثاله وامتثال مؤدّى الطريق، فإنّ مع حصول الأوّل يرتفع موضوع الطريق»(١).

ويأتي في كلام المصنف ﷺ التصريح بذلك عند قوله ﷺ: «إنّ المكلف مخيّر بين تحصيل العلم بالواقع فيتعيّن عليه وينتفي موضوع الآخـر؛ إذ المـفروض كـونه ظاهرياً قد أُخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الأمر الظاهري»(٢).

وبالجملة، يتخيّر المكلّف بين الرجوع إلى الإمام عليه السلام وأخذ الحكم مـنه بـلا واسطة وبين الرجوع إلى الطريق المنصوب من قِبله.

[٢] كوجوب الجمعة الذي دلّ عليه خبر الواحد في المثال المذكور.

[٣] ضمير التثنية يعود إلى «الواقع» و«الخبر المعلوم جعله طريقاً»، والعبارة إشارة إلى ما عبّرنا عنه بأنّ «حكم الطريق في حال الانسـداد هـو نفس الحكـم الثابت له في حال الانفتاح»، فمِن حكمه في حال الانفتاح إنّه إذا انسدّ باب العلم بالواقع تعيّن العمل بهذا الطريق المعلوم وإذا انسدّ باب العلم بالطريق المـنصوب

---

(١) تسديد القواعد: ٢٨٤.

(٢) انظر الصفحة ٥٣٤.

تعيّن الآخر، وإذا انسدّ باب العلم التفصيليّ بهما[١] تعيّن العمل فيهما بالظنّ[٢]، فلا فرق بين الظنّ بالواقع والظنّ بمؤدّى الطريق[٣] في كون كلّ واحدٍ امتثالاً ظنّياً.

وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع[٤]، .....

تعيّن العمل بالواقع المعلوم، وكذلك في حال الانسداد إذا لم يحصل الظن بنفس الحكم وجب العمل بالطريق المظنون، وإذا لم يحصل الظن بنصب طريق مخصوص وجب العمل بالظن المتعلق بنفس الحكم.

[١] أي: لم يحصل علمٌ بالواقع ولا بالخبر المؤدّي إليه.

[٢] أي: إذا انسدّ باب العلم مطلقاً يأتي دور الظن، فيقوم مقام القطع بإطلاقه، فيكون حجةً سواء تعلق بالحكم أو بالطريق.

فإن حصل الظن بالحكم دون الطريق أُخذ به، وإن حصل الظن بالطريق دون الحكم أخذ به، وإن لم يحصل له ظنٌّ مطلقاً كانت المسألة من المشكوكات، التي عرفت وجوب الاحتياط فيها[١]، ويأتي تفصيل ذلك كله عند المناقشة في كلام صاحب الحاشية رحمه الله[٢].

[٣] كان الصواب أن يقول رحمه الله: «الظن بالطريق»؛ لأنّ المفروض أن لا يكون الطريق مفيداً للظن بمؤدّاه، كما مرّ[٣].

[٤] هذا ما عبّرنا عنه بكونه «منصوباً لخصوص حال الانسداد» وقد مرّ توضيحه بما لا مزيد عليه.

---

(١) انظر الصفحة ٣٢٩ و٣٣٠.

(٢) انظر الصفحة ٥٣٢ و٥٣٣.

(٣) انظر الصفحة ٤٠٤ و٤٩٦.

فنقول: إنّ تقديمه حينئذٍ على العمل بالظنّ إنّما هو مع العلم به وتميّزه عن غيره؛ إذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظنّ مع وجود هذا الطريق المعلوم[١]؛ إذ فيه عدولٌ عن الامتثال القطعي إلى الظنّي، أمّا مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميّزه عن غيره إلّا بإعمال مطلق الظنّ[٢]، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ[٣].

وكأنّ المستدلّ توهّم: أنّ مجرّد نصب الطريق ـ ولو مع عروض الاشتباه فيه ـ موجبٌ لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدّى الطريق[٤]، .....

---

[١] طبقاً لكبرى «تقديم الامتثال العلمي على الظني».

[٢] كما هو مفروض صاحب الفصول ﷺ.

[٣] قال المحقق الخراساني ﷺ: «بل ربما يتوهم في هذه الصورة أنّ العقل يحكم بتقديم الظن بالواقع، من جهة أنّ العلم به كان مقدّماً حال الانفتاح فيقدّم ما يقوم مقامه حال الانسداد، لكنّه خالٍ عن السداد؛ إذ شرط حجية الطريق في صورة انسداد باب العلم بالواقع حاصل، ومعه لا يتفاوت بينه وبين ما إذا كان حجة مطلقاً...»(١).

[٤] أي: أنّه ﷺ توهّم أنّ مجرّد نصب الطريق يقتضي رفع التكليف الواقعي، فلو أوجب الشارع صلاة الجمعة في الواقع، ثم أقام خبر الواحد طريقاً إلى الواقع، فدلّ خبر الواحد على حرمتها، فالحكم الواقعي هو الحرمة، وإن حصل للمجتهد الظن بوجوبها. فلو أتى بها دون الظهر لم تبرأ ذمّته.

---

(١) درر الفوائد: ١٤٩.

كما ينبئ عنه قوله : وحاصل القطعين إلى أمرٍ واحد ، وهو التكليف الفعليّ بالعمل بمؤدّيات الطرق [١] .

وسيأتي مزيد توضيحٍ لاندفاع هذا التوهّم [٢] إن شاء الله تعالى .

ففي هذا التوهم : ينقلب « التكليف بالواقع وإن لم يكن مؤدى الطريق » إلى « التكليف بمؤدى الطريق وإن خالف الواقع » ، وهو ظاهر البطلان .

[١] فإنّ كلام صاحب الفصول ﷺ هذا ظاهر في أنّا لم نكلّف إلا بالعمل بمؤدى الطرق ، ولا تكليفَ بالعمل بالواقع لو فرض انكشافه ، كما يأتي توضيحه مفصلاً(١) .

[٢] يأتي عند قوله ﷺ : « والحاصل أنّه فرق ... »(٢) .

قال بعض تلامذة المصنف ﷺ : « يرد على هذا التوهّم أوّلاً : أنّه مستلزم للتصويب ووجهه مضى في أوّل الكتاب(٣) ، وثانياً : أنّ التقييد(٤) خلاف إطلاقات أدلة التكاليف الواقعية ، وثالثاً : أنّ إثبات رفع الشارع اليد عن الواقع وجعله تابعاً للطريق يحتاج إلى دليل : وهو إمّا الأدلة الدالة على اعتبار الطريق أو غيرها ، أمّا الثاني فمعلوم العدم ؛ لعدم الظفر عليه ، وأمّا الأوّل فغاية ما يستفاد منه إنّما هو حجية الطريق ، أمّا كيفية جعله من حيث التقييد أو المرآتية ، فهي ساكتة عنها »(٥) .

---

(١) انظر الصفحة ٥٠١ .

(٢) انظر الصفحة ٥٠٥ .

(٣) انظر فرائد الأُصول ١ : ١١٣ .

(٤) أي تقييد وجوب امتثال الأحكام الواقعية بما إذا كانت مؤدّياتٍ للطرق المخصوصة .

(٥) قلائد الفرائد ١ : ٢٤٢ .

فإن قلت[١]: .....

---

[١] هذا الإشكال وارد مورد الدفاع عن نظرية صاحب الفصول ﷺ، وهو متوجّه إلى الكبرى التي ادّعاها المصنف ﷺ آنفاً في فرض نصب الطريق لخصوص حال الانسداد.

فإنّه ﷺ قال:

إذا نصب الشارع طريقاً لخصوص حال الانسداد فلا فائدة فيه إلّا بعد الظفر به بالعلم، ولا دليل على ترجيح الظن المتعلق بكشف ذلك الطريق على الظن المتعلق بنفس الحكم.

والمستشكل هنا يبدّل الكبرى، فيقول:

إذا نصب الشارع طريقاً لخصوص زمن الانسداد فمن البديهي أنّ النصب إنّما وقع في زمان الانفتاح، ثم انسدّ باب العلم بالأحكام واختفى ذلك الطريق الذي كان الشارع قد أقامه وبيّنه للناس لزمان الانسداد، فنحن نعلم إجمالاً بأنّ الشارع قد طلب منّا أن نرجع في زمان الانسداد إلى طريق خاص، ولا يجوز إهمال هذا العلم الإجمالي والتعويل على الظن المتعلّق بنفس الحكم من دون خصوصية لطريقه.

فلا سبيل إلّا إلى ما ادّعيناه من أنّ الشارع إذا عيّن طريقاً للواقع فإنّ ذلك يكشف عن شدّة اهتمامه بأمر الطريق، فلابدّ في زمان انسداد العلم من استعمال الظن في كشف الطريق دون الواقع.

ثم يستشهد المستشكل بأمرين: مسألة التقليد ومسألة القضاء، بالتقريب الآتي.

نحن نرى أنّه إذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به ثمّ انسدّ باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظنّ في الطريق دون نفس الواقع؛ ألا ترى: أنّ المقلّد يعمل بالظنّ في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعيّ [١]، والقاضي يعمل بالظنّ في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحقّ الواقعيّ بين المتخاصمين [٢]؟

---

[١] إشارة إلى الشاهد الأول على ما ادّعاه، وهو مسألة التقليد، بتقريب: أنّ الشخص الذي من شأنه التقليد لو حصل له قطع بنفس الحكم فمقتضى حجية القطع الذاتية جواز عمله بقطعه، وكذا لو حصل له قطع بالمجتهد الأعلم الأورع فلا محالة يأخذ بفتواه، وأمّا إذا انسدّ عليه باب القطعين فجاء دور الظن فهل نسوّي له الظن بنفس الحكم والظن بالمجتهد الأعلم؟ كلّا! بل الواجب عليه تحصيل الظن بتعيين المجتهد الأعلم ثم العمل بفتواه، وليس عمله بظنّه المتعلق بنفس الحكم مبرئاً لذمته.

وليس ذلك إلّا لاعتناء الشارع بالطريق، وعدم التسوية بين الظن بالطريق والظن بنفس الحكم.

[٢] إشارة إلى الشاهد الثاني على صحة مدّعى المستشكل، وهو مسألة القضاء، بتقريب: أنّ القاضي إذا حصل له العلم بالحق الواقعي بين المتخاصمين حكم به[١]

---

(١) هذا أحد الأقوال في المسألة، ولعلّه الأشهر، انظر مفتاح الكرامة ٢٥: ٩٤، ومباني تكملة المنهاج ١ (موسوعة الإمام الخوئي ﷺ ٤١): ١٥، والعروة الوثقى ٦: ٤٥٦ (الفصل الأول من كتاب القضاء، مسألة ٤٢)، وكتاب القضاء والشهادات (للمصنف ﷺ): ٩١.

قلت[١]: .....

وكذا إذا حصل له العلم بعدالة البيّنة وشهدت البينة على الحق الواقعي، ولا إشكال في ذلك.

وأمّا إذا انسدّ عليه باب القطعين فجاء دور الظن، فهل يجوز له الحكم على طبق ظنه المتعلق بالحق الواقعي؟ أو يجب عليه استعمال الظن في تشخيص عدالة الشاهدين ثم العمل على طبق شهادتهم؟ لا ريب في عدم جواز الأوّل.

وليس ذلك إلّا لاعتناء الشارع بالطريق حتى في حال انسداد باب العلم.

[١] شروع في الجواب عن الإشكال المذكور، بادعاء أنّ الإشكال قياس مع الفارق، ونلخّصه في وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ المعيار في حجية الظن وعدمه هو «مقدار وقوع الغلط فيه»، أو «ورود نهي عنه بالخصوص وعدمه».

فظن المقلد في تعيين المجتهد قليل المخالفة للواقع فيكون حجة، وظنُّه في تعيين الحكم الواقعي كثير المخالفة للواقع فليس بحجة.

وظن القاضي في تشخيص عدالة الشهود قليل المخالفة للواقع فيكون حجة، وظنُّه في تعيين الحق الواقعي بين المتخاصمين كثير المخالفة للواقع فلا يكون حجة.

وأمّا ظن المجتهد فلا فرق من حيث احتمال الخطأ بين كونه ظناً بالواقع أو بالطريق، وحيث إنّ وقوع الخطأ في كليهما قليل الاحتمال فظنه حجة فيهما جميعاً.

الوجه الثاني: أنّ نصب الطريق من قبل الشارع قد يكون مع الإعراض عن

فرقٌ بين ما نحن فيه وبين المثالين [١]، فإنّ الظنون الحاصلة للمقلّد والقاضي في المثالين بالنسبة إلى الواقع [٢] أُمورٌ غير مضبوطةٍ كثير المخالفة للواقع، مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها [٣] .....

الواقع بالكل، بأن يقول الشارع اعمل بمقتضى هذا الطريق كائناً ما كان، ولا أُريد منك الواقع، كما في عمل النبي ﷺ بمقتضى البيّنات والأيمان، وقد يكون في عرض الواقع، بأن يقول: إمّا أن تعمل بمقتضى هذا الطريق ـ وإن خالف الواقع في بعض الأحيان ـ وإمّا أن تحرز الواقع ـ ولو من غير هذا الطريق ـ كما في عمل القضاة بالبيّنات والأيمان وكذا بعلمهم.

وانتظر تطبيق كل من الوجهين في كلام المصنف رحمه الله.

[١] إشارة إلى الوجه الأول من وجهَي الفرق بين ما نحن فيه وبين باب التقليد والقضاء.

[٢] احتراز عن ظنهما بالنسبة إلى تعيين المجتهد أو البيّنة. وظن المقلد بالنسبة إلى الواقع قد يحصل من القياس أو الاستحسان أو الأولوية الظنية ونحوها.

وظن القاضي بالنسبة إلى الواقع قد يحصل من الأسناد التي لم يعلم بصحتها وأو شهادة عدل واحد أو ظاهر أحوال الخصمين ونحوها.

بينما ظن المجتهد بالواقع يحصل من ملاحظة الظواهر القرآنية والأخبار والإجماعات والشهرات وكل ذلك قليل المخالفة للواقع، بخلاف ظن المقلد والقاضي بالواقع.

[٣] الأولى والأوفق للعبارة أن يقال: «ببعضها»، وعلى كل حال فهذه

كالقياس، بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق؛ فإنّها حاصلةٌ من أماراتٍ منضبطةٍ غالب المطابقة لم يدلّ دليلٌ بالخصوص على عدم جواز العمل بها[١].

فالمثال المطابق لما نحن فيه[٢]: أن يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرقٌ من جهة العلم الإجماليّ

الجملة إشارة إلى معيار آخر غير «موافقة الواقع ومخالفته»، وهو «ورود نهي عن الطريق وعدمه»، كما يؤذن إليه قوله ﷺ: «من جهة العلم الإجمالي بـ «كثرة مخالفة» إحداهما للواقع ولا من جهة «منع الشارع» عن إحداهما بالخصوص»[١].

[١] فظن المقلد في تعيين المجتهد الأعلم الأورع يحصل غالباً من طريق الرجوع إلى أهل الخبرة أو الشياع فلا يتمسك فيه بمثل القياس والاستحسان!

وظن القاضي في تشخيص عدالة الشهود يحصل من استخبار حالهم من الثقات ونحو ذلك.

[٢] إشارة إلى أنّ للمثالين المذكورين في الإشكال خصوصيةً: وهي الفرق فيهما بين صورة تعلق الظن بالواقع وتعله بالطريق، بأن يكون الأول فيهما كثير المخالفة والثاني قليلها. فالمناسب أن يمثّل لما نحن فيه بمثالٍ لا يفرّق فيه بين الصورتين، وهو المثال المذكور في المتن، أي «كون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع، من جهة كثرة مخالفة الواقع وقلّتها، سواء في المجتهد والقاضي والمقلد».

---

(١) في الصفحة التالية.

بكثرة مخالفة إحداهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص[١]، كما أنّا لو فرضنا أنّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعيّن العمل بالظنّ في نفس الواقع دون الطريق.

فما ذكرنا: من العمل على الظنّ سواء تعلّق بالطريق أم بنفس الواقع، فإنّما[٢] هو مع مساواتهما من جميع الجهات؛ فإنّا لو فرضنا أنّ المقلّد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعيّة مع قدرة الفحص عمّا يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظنّ[٣]، لم يجب عليه العمل بالظنّ في تعيين المجتهد[٤]، بل وجب عليه العمل بظنّه في تعيين الحكم الواقعيّ[٥].

---

[١] فلو فرضنا أنّ الظن الذي يستعمله المقلد في تشخيص الحكم الواقعي هو نفس الظن الذي يستعمله في تعيين المجتهد ـ وكان ذلك الظن قليل المخالفة للواقع غير منهي عنه بالخصوص، كالشهرة والشياع ـ كان كل منهما حجة في حقه.

وكذا لو فرض أنّ الظن الذي يستعمله المجتهد في تعيين الطريق كثير المخالفة للواقع أو منهي عنه بالخصوص ـ كالاستحسان أو القياس ـ والظن الذي يستعمله لتعيين الحكم الفرعي قليل المخالفة ـ كملاحظة الأخبار ـ كان الظن الثاني هو الحجة في حقه دون الأول.

[٢] «الفاء» زائدة، و «إنّما» خبر لـ «ما ذكرنا».

[٣] أي: في العمل بالدليل المعتبر كخبر الواحد مثلاً.

[٤] أي: لم يتعيّن عليه ذلك.

[٥] قال بعض المحشّين: «أي وجب عليه تخييراً بينه وبين العمل بالظن في

وكذا القاضي إذا شهد عنده عادلٌ واحدٌ بالحقّ لا يعمل به، وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة يأخذ به؛ فإنّما هو لأجل قدرته[١] على الاجتهاد في مسألة الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها، بخلاف الظنّ بحقّية أحد المتخاصمين؛ فإنّه ممّا يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحقّ من المتخاصمين؛ لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصيّة وعدم قدرة المجتهد[٢] على الإحاطة بها حتّى يأخذ بالأحرى، وكما أنّ المقلّد عاجزٌ عن الاجتهاد في المسألة الكلّية، كذلك القاضي عاجزٌ عن الاجتهاد في الوقائع الشخصيّة، فتأمّل[٣].

تعيين المجتهد، لا أنّه وجب عليه العمل بظنّه في تعيين الحكم الواقعي تعييناً؛ لأنّه هذا خلاف مرام المصنف ﷺ من تعميم النتيجة(١)...»(٢).

[١] الضمير يرجع إلى «القاضي»، والمراد من بيان «قدرة الاجتهاد» هو الإشارة إلى أنّ الطريق المفروض هنا وهو «قول العادل الواحد» لا فرق فيه ذاتاً من حيث كثرة المخالفة وقلّتها، ولكن ضميمة «قدرة اجتهاد القاضي» إليه (في أمر الطريق والبيّنة) يوجب قلّة احتمال الخطأ، وضميمة «عدم قدرة القاضي على الاجتهاد» إليه (في تشخيص الواقع) يوجب كثرة احتمال الخطأ.

[٢] المراد هو القاضي.

[٣] قال المحقق الهمداني ﷺ: «لعلّه إشارة إلى أنّ عدم جواز عمل القاضي

---

(١) أي: تعميمها بالنسبة إلى تعلّق الظن بالواقع أو بالطريق، خلافاً لصاحب الحاشية ﷺ ومن تبعه وشريف العلماء ﷺ ومن تبعه.

(٢) تسديد القواعد: ٢٨٥.

بعلمه ليس مسبّباً عن عجزه عن تشخيص الواقع بالظن، بل لأنّ دليل الانسداد لا يقتضي إلّا حجية الظن بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الكلّية، وأمّا الوقائع الجزئية كبقاء طهارة الثوب أو كون هذا الشيء ملكاً لزيد فلا، كما سيتّضح لك في ما بعد ـ إن شاء الله تعالى ـ من أنّ جواز العمل بالظن لأجل دليل الانسداد لا يوجب جوازه مطلقاً حتى بالنسبة إلى تعيين الموضوعات الخارجية.

اللهم إلّا أن يجري في الأُمور الخارجية التي هي موضوعات للأحكام دليل الانسداد في خصوص مواردها، كما قد يدّعى في باب الضرر»[1].

وقال بعض المحشين: «لعلّه إشارة إلى أنّ المراد من عدم جواز عمل القاضي بالظن لتشخيص الحق الواقعي بين المتخاصمين في الإشكال والجواب، إنّما هو عمله بالظن في الوقائع الشخصية، لا عمله بالظن في موارد الترافع في الشبهات الحكمية لتشخيص الحق في الوقائع الكلية، فإنّه لا إشكال[2] في جواز عمله حينئذٍ بالظن، سواء كان ظنّاً بالواقع أو بالطريق، ولعلّه إشارة إلى ما ذكره بقوله: «لو فرضنا إنّ المقلد يقدر»»[3].

---

(١) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني رحمه الله): ١٣١.

(٢) توضيح ذلك بالمثال: هو أنّ نزاع المتخاصمين إن كان منشأه الشبهة في الحكم بأن يدّعى أحدهما دخول الحبوة في الإرث واشتراك الورثة فيها، وقد ادّعى الولد الأكبر خروجها واختصاصها به، فحينئذٍ يجوز للقاضي إعمال الظن فيه والحكم بدخول الحبوة أو خروجها من الميراث، فافهم.

(٣) تسديد القواعد: ٢٨٥.

هذا، مع إمكان أن يقال[١]: إنّ مسألة عمل القاضي بالظنّ في الطريق مغايرةٌ لمسألتنا؛ من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطرق وأعرض عنه[٢].

---

[١] إشارة إلى الوجه الثاني من وجهَي الفرق بين ما نحن فيه وبين القضاء.

[٢] قال بعض تلامذة المصنف ﷺ «ربما يورد عليه بمنع إعراض الشارع عن الواقع في باب القضاء، بل أمره بفصل الخصومة بين الناس بالطريق المعهود ليس إلّا من جهة كونها كاشفةً بالنوع عن صدق المدّعي ـ كالبيّنة واليد ـ أو عن صدق المدّعى عليه ـ كاليمين ونحوها ـ»(١).

وقال بعض المحشين: «قد يتوهم من العبارة كون المراد: «وأعرض عن الواقع» فيستشكل بأنّ الإعراض عن الواقع رأساً في الموضوعات بحيث لو علم بخطأ البيّنة بالنسبة إلى الواقع كانت مع ذلك محكومة بالحجية أمر مفروغ عن بطلانه عند الكل، حتى عند العامة، فإنّ النزاع بيننا وبينهم في مسألة التخطئة والتصويب يختص بالأمارات القائمة على الأحكام الشرعية الفرعية، وأمّا الموضوعات فقد اتّفقوا على كون المصيب فيها واحداً، فإنّها ليست قابلةً للجعل الشرعي، ولكنّه توهّم فاسد، فإنّ المراد من العبارة هو عدم لحاظ الواقع والطريقية إليه في نصب الطرق والإعراض عن هذا اللحاظ في جعلها للقاضي نظير الاستصحاب، حيث يكون اعتباره من باب السببية والتعبّد الصرف، لا الإعراض عن الواقع»(٢).

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٤٣.

(٢) تسديد القواعد: ٢٨٥.

وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبّديّة، مثل الإقرار والبيّنة واليمين والنكول والقرعة وشبهها[١]، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعيّة؛ فإنّ الظاهر أنّ مبناها على الكشف الغالبيّ عن الواقع، ووجه تخصيصها[٢] من بين سائر الأمارات[٣] كونها أغلب مطابقةً للواقع[٤] وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة، كما ينبئ عنه: ما ورد[٥] في نتيجة العمل بالعقول في دين الله، وأنّه ليس شيءٌ أبعد عن دين الله من عقول الرجال[٦]،

---

[١] كالمصالحة أو القسامة في خصوص القتل.

[٢] أي: تخصيص الطرق المنصوبة من بين سائر الطرق.

[٣] إشارة إلى أمارات ظنية غير غالب المطابقة للواقع، كالشهرة والاستقراء الناقص والأولوية الظنية، قبال خبر الثقة، فإنّه أمارة غالب المطابقة للواقع، وهذا وجه تخصيصها شرعاً من بين تلك الأمارات للوصول إلى الأحكام.

[٤] «أغلب» اسم تفضيل، و«مطابقة» ـ بالفتح ـ تمييز له، كما لا يخفى.

[٥] أي أنّ الشاهد على كون الطرق الغير المنصوبة من قِبَل الشارع للوصول إلى الأحكام غالبة المخالفة هو كلام المعصوم عليه السلام بأنّ: «دين الله لا يُصاب بالعقول»[١]، وهكذا الروايات الأُخر الواردة بهذا المضمون، كما في التعاليق التالية.

[٦] المضبوط في الوسائل هكذا: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»[٢].

---

(١) بحار الأنوار ٢: ٣٠٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩؛ الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩.

وأنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه [١]، وأنّ الدين يُمحَق بالقياس [٢]، ونحو ذلك [٣].

ولا ريب: أنّ المقصود من نصب الطريق إذا كان [٤] غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصيّةٍ فيها [٥] من بين سائر الأمارات، ثمّ انسدّ باب العلم بذلك الطريق المنصوب، والتجأ إلى إعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع [٦]، .....

---

[١] ورد في باب الاقتداء بالفاسق أنّ «ما يفسده بجهله أكثر ممّا يصلحه بعقله»(١).

[٢] المضبوط في الوسائل هكذا: «يا أبان! إنّ السنّة إذا قيست محق الدين»(٢).

[٣] إشارة إلى مضامين أحاديث كثيرة منها قول الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة»(٣).

[٤] هذه العبارة كالنتيجة لما ذكره إلى هنا من الجواب، وقوله رحمه الله: «المقصود ...» يعني: أنّ المعيار في النصب إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع ....

[٥] أي: في «الطريق»، وتأنيث الضمير لكونه ذا وجهين.

[٦] تعليل لقوله رحمه الله: «لم يعتبرها الشارع»، أي أنّ الشارع إنّما امتنع من نصب مثل الشهرة لوجود خبر الثقة مثلاً، الذي هو أوفق من الشهرة بالواقع، وإلّا فلو فُقد خبر الثقة لَجَعل الشهرة طريقاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٩٤؛ الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ضمن الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٩: ٢٦٨؛ الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٣٠٣، الحديث ٤١.

فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات[١] في تعيين ذلك الطريق وبين إعمالها في نفس الحكم الواقعيّ.

بل الظاهر[٢]: أنّ إعمالها[٣] في نفس الواقع أولى؛ لإحراز المصلحة الأوّليّة التي هي أحقّ بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق؛ فإنّ غاية ما في نصب الطريق من المصلحة[٤] .....

---

[١] هذا جواب الشرط المتقدّم.

[٢] إضراب عن قوله ﷺ: «لا فرق بين إعمال ...»، وغرضه ﷺ هو أنّ الصواب هو الالتزام بمذهب المشهور من التعميم في المسألة، وعلى فرض الالتزام بمذهب غيرهم فما ذهب إليه شريف العلماء ﷺ من اعتبار الظن في خصوص المسألة الفرعية ولحاظ الحكم الواقعي أولى ممّا ذهب إليه صاحب الفصول وأخوه ﷺ من اعتبار الظن في خصوص المسألة الأُصولية ولحاظ نصب الطريق، والوجه فيه أنّ إحراز «المصلحة الواقعية» التي هي عبارة عن «المصلحة المترتبة على موافقة الواقع» أولى من إحراز «مصلحة نصب الطريق» التي هي عبارة عن «المصلحة التي يتدارك بها المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع»[١].

[٣] الضمير المؤنث يعود إلى الأمارات التي لم يعتبرها الشارع، كالشهرة الفتوائية، والمقصود ادّعاء أحقّية لحاظ الشهرة الفتوائية الدالّة على وجوب الجمعة بالنسبة إلى الشهرة الدالّة على اعتبار القرعة المصادفة بوجوبها بالتقريب المتقدّم.

[٤] قوله ﷺ: «من المصلحة» بيان للموصول قبله، والجملة تعليل لما ادّعاه

---

(١) فإنّ العمل بالظن المتعلق بالواقع يرفع موضوع «المخالفة» و «المفسدة» كما لا يخفى.

ما به يتدارك المفسدة المترتّبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعيّة[١]؛ ولهذا[٢] اتّفق العقل والنقل على ترجيح

آنفاً من أحقّية إحراز المصلحة الواقعية، وإشارة إلى مسلك «المصلحة السلوكية» التي اختارها المصنف ﷺ في مبحث خبر الواحد(١).

فكأنّه ﷺ يقول: «المفسدة الحاصلة للمكلّف من ناحية العمل بالطريق المخالف للواقع وإن صارت متداركة شرعاً بناءً على القول بـ «المصلحة السلوكية»، لكنّها لا تتدارك بها المصلحة الفائتة من ناحية مخالفة الواقع».

[١] بخلاف صورة العمل بالظن المتعلق بالحكم الفرعي، والمراد من «المصلحة الأوّلية» و «الواقعية» واحد.

[٢] استشهاد على ما ادّعاه من أنّ إحراز المصلحة الواقعية أولى من إحراز مصلحة نصب الطريق، والشاهد هو: «حكم العقل والنقل بأنّ الاحتياط أولى من العمل بالطريق المؤدّي إلى الواقع»(٢)، فإنّ مستند هذا الحكم ليس إلّا أنّ الاحتياط يوجب إحراز المصلحة الواقعية، بينما العمل بالطريق لا يحرز أزيد من مصلحة نصب الطريق، التي هي عبارة عن تدارك مفسدة مخالفة الواقع.

وهذا لا ينافي ما تقدم(٣) من أنّ المعيار عند العقل إنّما هو تحصيل الأمن من

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ١١٤.

(٢) وقد يعبّر عن هذا الحكم بـ «أنّ الاحتياط على كل حال حسن»، ومستنده حكم العقل المستقل وروايات الاحتياط والتوقّف والتثليث، وقد بحث عنها المصنف ﷺ في غير موضع من كتاب البراءة والاشتغال، انظر فرائد الأُصول ٢: ١٠١ و ١٥٠ و....

(٣) انظر الصفحة ٤٠٦.

الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات[١] ممّا لا يعتبر فيه نيّة الوجه اتفاقاً[٢]، بل الحقّ ذلك فيها أيضاً[٣]، .....

العقوبة لا درك الواقع بما هو واقع، فإنّ هذا الحكم الإلزامي بتحصيل الأمن محفوظ في كلا المرتبتين: العمل بالطريق والاحتياط، لكن للعقل حكم آخر غير إلزامي بأنّ «تحصيل الأمن من العقوبة إذا قارنه درك الواقع ـ كما في الاحتياط ـ كان أولى».

[١] إشارة إلى أنّ الحكم بترجيح الاحتياط على العمل بالطريق المنصوب محل اتفاق في غير العبادات، وأمّا في العبادات فاختلفوا فيه حسب اختلافهم في اعتبار قصد الوجه فيها، فلو قيل بعدم اعتباره ـ كالمصنف ﷺ ـ كان الحق في العبادات أيضاً رجحان الاحتياط.

[٢] هذا بيان لـ «غير العبادات» إذ فيها لا يعتبر قصد الوجه بالاتفاق، وأمّا «العبادات» ففيها خلاف.

[٣] أي: الحق في العبادات أيضاً رجحان الاحتياط؛ لبنائه ﷺ على عدم اعتبار قصد الوجه، مضافاً إلى رواية صفوان بن يحيى بالخصوص، في رجل معه ثوبان علم بإصابة البول بأحدهما ولم يدر أيّهما هو، فأجاب عليه السلام بالصلاة فيهما جميعاً[١]، وسيشير إليها المصنف ﷺ في مبحث البراءة والاشتغال عند قوله: «ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين»[٢].

---

(١) انظر من لا يحضره الفقيه ١: ١٦١ الباب ٣٩ الحديث ٨.

(٢) فرائد الأُصول ٢: ٢٢٢.

كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط [١].

فإن قلت [٢]: .....

---

[١] لم يقع منه ﷺ تصريح بعدم اعتبار نيّة الوجه في العبادات، وإنّما كانت هناك تعبيرات لا تخلو من الإشارة إلى ذلك(١)، نعم وقع التصريح برجحان الاحتياط فيها في قوله ﷺ: «عدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن ممّا لم يقم له وجه»(٢).

[٢] هذا الإشكال متوجه إلى ما أضرب إليه المصنف ﷺ واستظهره أخيراً: من أنّ إعمال الظن في كشف الواقع أولى من إعماله في كشف الطريق، ولعل المصنف ﷺ استفاده من عبارة المحقق التقي ﷺ حيث قال: «أمّا إذا انسدّ سبيل العلم بالأمرين(٣)، تعيّن الأخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع؛ لأداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك وأداء الواقع به على حسب الطريق، وأمّا الأخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه أداء التكليف المتعلق بالطريق لا علماً ولا ظناً»(٤).

ولابدّ قبل تبيينه حسب عبارة المصنف ﷺ من تمهيد أُمور:

١ ـ المراد من «التكليف الواقعي» هو «الحكم الثابت للموضوع بما هو»، والمراد من «التكليف الظاهري» هو «الحكم الثابت للموضوع بملاحظة عدم

---

(١) انظر نفس المصدر ١: ٤١٧.

(٢) نفس المصدر: ٤١٨، انظر الصفحة ٣١٥.

(٣) أي: العلم بالواقع والعلم بالطريق المنصوب لكشف الواقع.

(٤) هداية المسترشدين ٣: ٣٤١.

العلم بحكمه الواقعي »[١].

٢ ـ المراد من « الامتثال الواقعي » هو « امتثال التكليف الواقعي المعلوم أو المظنون أو المشكوك ثبوتُه للموضوع »، والمراد من « الامتثال الظاهري » هو « امتثال التكليف الظاهري المعلوم أو المظنون ثبوتُه للموضوع الذي لم يحصل العلم بحكمه الواقعي »[٢].

٣ ـ إذا كان هناك أمارة قطعية السند والدلالة فلا محالة توجب القطع بالحكم الواقعي، ولا يبقى موضوع للحكم الظاهري، والامتثال أيضاً لا يكون إلّا واقعياً.

٤ ـ إذا كان هناك أمارة ظنية الاعتبار فلا تفيد القطع بالحكم الواقعي، نعم يمكن الظن بأنّ مضمونه هو الحكم الواقعي، فبهذا اللحاظ يمكن تصوّر الامتثال الواقعي.

وبلحاظ عدم حصول العلم بالحكم الواقعي يوجد هناك حكم مشابه له، هو الحكم الظاهري. فمثلاً لو دلّ الدليل الظني على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فموضوع « الدعاء عند رؤية الهلال » له حكم واقعي مظنون، هو « الوجوب »، وموضوع « الدعاء عند رؤية الهلال، الغير المعلوم حكمه الواقعي » له حكم ظاهري مظنون، هو أيضاً « الوجوب ».

---

(١) أو فقل: الحكم الظاهري ما كان موضوعه مركباً من: « موضوع الحكم الواقعي » و « لحاظ عدم العلم بحكمه الواقعي ».

(٢) لا يخفى الفرق بين « امتثال الحكم الواقعي المشكوك » و « امتثال الحكم الظاهري الثابت عند الشك في الحكم الواقعي »، فإنّ الأوّل هو الاحتياط عيناً، بينما الثاني عبارة عن إجراء الأصل، الذي قد يكون الاحتياط وقد لا يكون.

العمل بالظنّ في الطريق عملٌ بـالظنّ فـي الامـتثال الظـاهريّ والواقـعيّ ؛ لأنّ الفرض [١] إفادة الطريق للظنّ بالواقع ، بخلاف غير ما ظُنّ طريقيّته ؛ فـإنّه ظـنٌّ بالواقع وليس ظنّاً بتحقّق الامتثال في الظاهر ، بل الامـتثال الظـاهريّ مشكـوكٌ

إذا عرفت ذلك فنقول في تقريب الادّعاء المذكور في « إن قلت » :

إنّ مختار صاحب الفصول ﷺ من « تعيّن العمل بالظن في الطريق » أولى مـن مختار المصنّف ﷺ من « عدم التـعيّن » ، أو « أولويـة العكس » ؛ لأنّ فـي العـمل بالطريق امتثالاً للحكم الواقعي والظاهري معاً ، بـخلاف العـمل بـالظن المـتعلق بالواقع من غير خصوصية لطريقه .

أمّا أنّ فيه امتثالاً للحكم الواقعي فلأنّ الامتثال الواقـعي ـ كـما عـرفت ـ لا يتوقف على حصول العلم بالحكم الواقعي ، بل هو ممكن حـتى مـع الظـن بـه ، والفرض أنّ الطريق المظنون الاعتبار موجب للظن بالحكم الواقعي(١) .

وأمّا أنّ فيه امتثالاً للحكم الظاهري فلما عرفت من أنّ الحكم الواقعي مـا لم يثبت بالقطع لا يرتفع موضوع الحكم الظاهري ، ففي العمل بالأمارة امتثال للحكم الظاهري الثابت للموضوع بلحاظ عدم حصول القطع بحكمه الواقعي .

هذه خلاصة الإشكال ، وانتظر الرد عليه .

[١] هذا تعليل لكونه امتثالاً للتكليف الواقعي ، أمّا الظاهري فلم يذكر له علّةً ؛ لوضوحه عنده ، وما ذكرنا في التعليقة السابقة وافٍ به .

---

(١) هذا هو موضع المغالطة في هذا الإشكال ، فإنّ كون الطريق موجباً للظن بنفس الواقع خلاف المفروض ، كما مرّ في الصفحة ٤٠٤ ، ويأتي في الصفحة ٤٩٦ .

أو موهومٌ بحسب احتمال اعتبار ذلك الظنّ[١].

قلت[٢]:

---

[١] بيان هذه العبارة يحتاج إلى تذكّر أمرين:

الأول: ما تقدّم من أنّ الإذعان بالحكم الواقعي ما لم يصل إلى حد القطع لا يرفع موضوع الحكم الظاهري.

الثاني: أنّ كل ظنٍّ بحكمٍ لا محالة يحصل من طريق، وإن لم يعلم أو يظن اعتباره بالخصوص. نعم، القدر المتيقن أنّه غير مرفوض عند الشارع.

فإذا ظننّا بوجوب الجمعة مثلاً من طريق غير مظنون الاعتبار ـ كالقرعة ـ فمع الإتيان بها دون الظهر يحصل الظن بالامتثال الواقعي، ولا كلام.

إنّما الكلام في الحكم الظاهري الثابت بملاحظة طريق حصول هذا الظن، وحيث إنّ الطريق لا يزيد على أن يكون مشكوك الاعتبار أو موهومه ـ كما هو المفروض ـ فالحكم الظاهري أيضاً لا يكون مظنوناً، وهكذا الامتثال الظاهري، فيفوت الظن بتحقق الامتثال الظاهري(١)، بخلاف صورة العمل بالطريق المظنون الاعتبار.

[٢] شروع في الجواب عن الإشكال المذكور، ويتلخص في وجهين جدليَّين:

١ ـ أنّ مفروض صاحب الفصول ﵀ كان عدم إفادة الطريق للظن بالحكم، وإلّا فلا نزاع بينه وبين المصنف ﵀.

---

(١) هذه مغالطة أُخرى، فإنّ درك الامتثال الظاهري لا يعدّ فضيلة! بعد إحراز الامتثال الواقعي، حتى يحترز فوتها، خصوصاً مع أنّ الحكم الظاهري ـ سواء كان مشكوكاً أو مظنوناً ـ لا يغاير الحكم الواقعي في ما نحن فيه، بل هو حكم مشابه له، كما عرفت.

أوّلاً : إنّ هذا[١] خروجٌ عن الفرض ؛ لأنّ مبنى الاستدلال المتقدّم على وجوب العمل بالظنّ في الطريق[٢] وإن لم يكن الطريق مفيداً للظنّ[٣] بالواقع أصلاً . نعم[٤]، قد اتّفق في الخارج أنّ الأُمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدةٌ للظنّ ، لا أنّ مناط الاستدلال اتّباع الظنّ بالطريق المفيد للظنّ بالواقع .

وثانياً[٥]: .....

---

٢ ـ أنّ هذا الإشكال إلى مختارنا أقرب منه إلى مختار صاحب الفصول ! بالتقريب الآتي توضيحه .

[١] إشارة إلى الوجه الأول في الجواب ، و « هذا » إشارة إلى ما ادّعاه المستشكل من كون الطريق مفيداً للظن بنفس الواقع .

[٢] إشارة إلى استدلال صاحب الفصول ﵀ .

[٣] قد مرّ منا التصريح بما ذكره المصنف ﵀ هنا[١] .

[٤] المصنّف ﵀ يسلّم هنا أنّ الطرق التي هي أطراف العلم الإجمالي تكون غالباً مفيدة للظن بمضمونها ، إلّا أنّ صاحب الفصول لم يفرض ذلك في موضوع المسألة ، ولهذا قلنا : إنّ هذا الجواب جدلي ، فتبصّر .

[٥] شروع في بيان الوجه الثاني في الجواب عن الإشكال ، وملخصه : أنّ مرجع هذا الإشكال إلى مختار المصنّف ﵀ ، لا إلى ما ادّعاه صاحب الفصول ﵀ .

بيان ذلك : أنّ هذا الإشكال يعترف أولاً بأنّ كلّاً من الظنّين : الظن بالواقع والظن

---

(١) انظر الصفحة ٤٠٤ و ٤٧٥ و ٤٩٤ .

إنّ هذا[١] يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنّيّة على بعضٍ باعتبار[٢] .....

بالطريق حسن مبرئ للذمة(١)، ثم يرجّح الظن بالطريق؛ لأنّ فيه دركاً لمزيّة الامتثال الظاهري مضافاً إلى الواقعي.

ونحن نقول: مرحباً بناصرنا؛ فهذا الاعتراف بحجية الظن بالواقع ـ ولو كان غيره راجحاً عليه ـ كافٍ في مخالفة صاحب الفصول ﵀؛ لأنّه ادّعى من أوّل الأمر اختصاص دليل الانسداد بالظن بالطريق (المسألة الأُصولية) ونفى جريانَه في الفروع الفقهية رأساً، فهذا الإشكال لا يقدر على الدفاع عن مقالته بعد الاعتراف بعدم الاختصاص(٢).

هذه خلاصة الجواب، ولا يتّضح إلّا بعد تبيين بعض فقراته، فانتظر.

[١] لفظة «هذا» إشارة إلى ما ادّعاه المستشكل من ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع، فهو اعتراف بكفاية الظن بالواقع.

[٢] المراد من «الأمارات» كل طريق موصل إلى الظن بالحكم الواقعي(٣)، والطريق قد يكون مظنون الاعتبار شرعاً كخبر الواحد مثلاً وقد لا يكون كذلك

---

(١) وليس ذلك إلّا لأنّ المستشكل تخيّل أنّ الظن بالطريق يستتبع الظن بمضمونه، فيكون الحكم الواقعي في كل من الظنّين مظنوناً، فيصير كل منهما مبرئاً للذمة، وأمّا على مفروض صاحب الفصول ﵀ فالظن بالطريق لا يستتبع الظن بالواقع، حتى يقال: الواقع في كل منهما محفوظ فلا فرق في أصل حجيتهما.

(٢) لا يخفى ما فيه من المغالطة، فإنّ الإشكال إنّما أراد إصلاحاً في تعبير المصنّف ﵀ بتبديل أولوية الواقع بأولوية الطريق، لا الدفاع عن صاحب الفصول ﵀، ولذا حكمنا بكونه جدليّاً أيضاً.

(٣) فقد مرّ في الصفحة ٤٩٥ أنّ كل ظنٍّ بكل حكم لا محالة يحصل من طريق.

الظنّ باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر[١]، بعد الاعتراف[٢] بأنّ مؤدّى دليل الانسداد حجّيّة الظنّ بالواقع لا بالطريق. وسيجيء الكلام[٣] .....

كالرؤيا مثلاً، فيكون معنى فمعنى العبارة: أنّ هذا يرجع إلى ترجيح خبر الواحد مثلاً على الرؤيا مثلاً باعتبار أنّ الطريق الأول مظنون الاعتبار بخلاف الثاني، ولكن كل منهما معتبر بلحاظ كونه مفيداً للظن بالواقع. وبعبارة أُخرى: الامتثال الواقعي محفوظ في كليهما، إلّا أنّ في العمل بخبر الواحد مزيّةَ درك الامتثال الظاهري أيضاً.

[١] «الباء» الأوّل متعلق بالترجيح، و «الباء» الثاني متعلق بالظن، مراده ﷺ: ترجيح بعض الطرق على بعض، بحسب الظن بحجيته شرعاً بخلاف الآخر.

[٢] منشأ الاعتراف أنّه بعد فرض التحفظ على الامتثال الواقعي في كلا الظنّين لا يمكن دعوى تعيّن العمل بالظن بالطريق لمجرد درك مزيّة الامتثال الظاهري، غاية الأمر دعوى رجحانه على العمل بالظن المتعلق بالواقع مع الاعتراف بصحة كل منهما. فيكون قد اعترف بأنّ المعيار هو الواقع دون الطريق، والظن بالطريق إنّما يفيد مزيّة زائدة على الامتثال الواقعي.

[٣] هذه العبارة زائدة لا يحتاج إليها، وعلى كل حال فهي بمنزلة التتمة للوجه الثاني في الجواب.

يقول ﷺ: لمّا كان مرجع الإشكال المذكور إلى الاعتراف بحجية الظن المتعلق بالواقع في الجملة فلابدّ لإثبات المنافاة بينه وبين مدّعى صاحب الفصول ﷺ من مقدمة، وهي: «إنّ لازم الاعتراف بحجية الظن في نفس الواقع في الجملة هو

في أنّ نتيجة دليل الانسداد ـ على تقدير إفادته اعتبار الظنّ بنفس الحكم [١] ـ كلّيةٌ بحيث لا يرجّح بعض الظنون على بعض [٢]، .....

الدخول في النزاع المذكور في التنبيه الثاني(١)، وهو أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي مهملة أو مطلقة ؟ »(٢).

بينما لازمُ عدم اعتراف صاحب الفصول ﷺ بذلك هو عدم دخوله في النزاع المذكور؛ لأنّ ذلك النزاع من فروع القول بحجية الظن بالواقع.

فثبت بذلك أنّ الإشكال المذكور ليس دفاعاً عن صاحب الفصول ﷺ، بل هو مخالفة محضة له جداً(٣).

[١] أي: على تقدير دلالتها على حجية الظن المتعلق بالواقع في الجملة(٤).

[٢] إشارة إلى تقرير « الحكومة »، والمراد من « الرجحان » و « الترجيح » هو ما عبّرنا عنه في صدر الكتاب(٥) بـ « القدر المتيقن »، فإنّ نتيجة دليل الانسداد إذا كانت مطلقة (كلّية) ثبتت حجية جميع الظنون، ولم يكن هناك قدر متيقن وقدر غير متيقن، حتى يرجّح القدر المتيقن على غيره.

---

(١) انظر الصفحة ٥٦٣.

(٢) يعني: هل لها إطلاق يُثبت حجية كل ظن بلا قيد؟ أم لا، بل هي مهملة تحتاج إلى معمّم خارجي يوجب شمولها لجميع الظنون؟

(٣) لا يخفى ما في كلام المصنّف ﷺ هذا من التعسّف والتكلّف، فإنّ المنافاة بين الإشكال واستدلال صاحب الفصول بيّنٌ لا يحتاج إلى هذه المقدمة، كما نبّهنا عليه أولاً.

(٤) قولنا « في الجملة » يعني قبل الخوض في تعيين أنّ النتيجة مهملة أو مطلقة. كما تقدم في الصفحة ٣٩٤ ويأتي في الصفحة ٥٩١.

(٥) انظر الصفحة ١٠.

أو مهملةٌ بحيث يجب الترجيح بين الظنون [١]، ثمّ التعميم مع فقد المرجّح [٢].

والاستدلال المذكور [٣] مبنيٌّ على إنكار ذلك كلّه [٤]، وأنّ دليل الانسداد جارٍ في مسألة تعيين الطريق [٥] وهي المسألة الأُصوليّة، لا في نفس الأحكام الواقعيّة الفرعيّة؛ .....

---

[١] إشارة إلى تقرير «الكشف»، والمراد بـ «وجوب الترجيح» هو «وجوب الأخذ بالقدر المتيقن لو كان».

[٢] سيتّضح في التنبيه الثاني أنّه بناءً على تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف لا يمكن الحكم بحجية جميع ظنون المجتهد على الإطلاق، بل إنّما تثبت حجية القدر المتيقن من الظنون ـ كالظن الحاصل من خبر الواحد مثلاً ـ. نعم، لو لم يكن هناك قدر متيقن ثبتت حجية الظنون عموماً؛ حذراً من الترجيح بغير مرجح(١)، وهذا مراد المصنف ﷺ من قوله: «التعميم مع فقد المرجح».

[٣] «الواو» هنا حالية، والمقصود من الاستدلال استدلال صاحب الفصول ﷺ، والعبارة من تمام تقريب الرد الثاني على الإشكال.

[٤] أي: إنكار حجية الظن المتعلق بالواقع في المسألة الفقهية أولاً، وعدم الدخول في النزاع بين الإهمال والإطلاق ثانياً.

[٥] قوله ﷺ: «أنّ دليل الانسداد...» عطف تفسير لـ «إنكار ذلك»، وكان الأولى أن يقول ﷺ: «إنكار ذلك كله وادّعاء أنّ دليل الانسداد...» حتى يحصل كمال الاتحاد بين طرفَي العطف التفسيري.

---

(١) انظر الصفحة ٥٦٨.

بناءً منه [١] على أنّ الأحكام الواقعيّة بعد نصب الطرق ليست مكلّفاً بها تكليفاً فعليّاً إلّا بشرط قيام تلك الطرق عليها ،فالمكلّف به في الحقيقة مؤدّيات تلك الطرق ، لا الأحكام الواقعيّة من حيث هي [٢].

---

[١] هذا ما عبّرنا عنه سابقاً بـ «أساس استدلال صاحب الفصول ﵀»(١).

[٢] قد تقدّمت(٢) الإشارة إلى المراحل الأربع لثبوت التكليف الشرعي:

١ ـ الاقتضاء، وهو مجرد ثبوت المقتضي لهذا التكليف من دون إنشاء.

٢ ـ الإنشاء، وهو تشريع التكليف قبل فعلية بعث الناس إلى الفعل أو زجرهم عنه.

٣ ـ الفعلية، وهي صدور البعث والزجر بعد التشريع، وإن لم يبلغ بعضَ المكلّفين.

٤ ـ التنجيز، وهو ما إذا بلغ المكلّفَ ذلك البعثُ أو الزجر فصار منجّزاً في حقّه(٣).

ومراد صاحب الفصول ﵀ ـ كما في عبارته المنقولة(٤) ـ أنّ التكليف بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وإن كان ثابتاً في الشريعة ـ أي في مرحلة الإنشاء ـ إلاّ أنّ بعث الشارع إليها وتنجّزها على المكلّف لا يتحقّقان إلّا إذا ثبت وجوبها للمكلف من الطريق الخاص ـ كخبر الواحد مثلاً ـ وإن كان الطريق مظنون الاعتبار(٥)، فلو ظن

---

(١) انظر الصفحة ٤١١.

(٢) تقدمت في الصفحة ٧٥.

(٣) انظر فوائد الأُصول (للمحقق الخراساني ﵀): ٨١.

(٤) انظر الصفحة ٤١٤ و٤١٥.

(٥) أي: لم يكن مقطوع الاعتبار.

وقد عرفت ممّا ذكرنا[١]: أنّ نصب هذه الطرق ليس إلّا لأجل كشفها الغالبيّ عن الواقع ومطابقتها له، فإذا دار الأمر بين إعمال ظنٍّ في تعيينها أو في تعيين الواقع لم يكن رجحانٌ للأوّل[٢].

بوجوب صلاة الجمعة من غير هذا الطريق لم يتحقق بعثٌ إليها من جانب الشارع كي يُحكم بالإجزاء.

وكذلك لو قام خبر الواحد على وجوبها كان الوجوب منجّزاً في حق المكلّف، وإن لم يحصل له ظنٌّ فعلي بوجوبها؛ لكفاية الظن بالطريق عنده ﷺ.

[١] رجوع إلى كلامه ﷺ في الجواب عن الإشكال الأول[١]، حتى يكون تمهيداً وتوطئةً للبحث التالي. فإنّه ﷺ ادّعى هناك أنّ مبنى أمارات باب القضاء على التعبّد والإعراض عن لحاظ الواقع، بينما مبنى أماراتِ الاجتهاد على الكشف عن الواقع، ومن الواضح أنّه مع البناء على الكشف عن الواقع لا يكون فرق بين الظن بالطريق الكاشف عن الواقع وبين الظن بنفس الواقع.

وهنا يريد ﷺ أن يقول لو كان مبنى أمارات الاجتهاد غير ذلك لكان الحق معنا أيضاً، بالتقريب الآتي عن قريب.

[٢] تقدّم التصريح بهذه المعاني عيناً بعبارة مختلفة، حيث قال ﷺ: «لا ريب أنّ المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول... فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات...»[٢].

---

(١) انظر الصفحة ٤٨٦.

(٢) انظر الصفحة ٤٨٨.

ثمّ إذا فرضنا أنّ نصبها ليس لمجرّد الكشف [١]، بل لأجل مصلحةٍ يتدارك بها مصلحة الواقع [٢]، .....

---

[١] اعلم أنّه قد تقدّم الكلام في أنحاء التعبّد بالأمارات الظنية(١)، وأنّه هل هو على وجه «الطريقية»(٢)، أو على وجه «السببية»(٣)؟

وكلام المصنّف ﷺ إلى هنا كان على مبنى «الطريقية والكشف الغالبي»، وهنا يقول: إنّ ما اخترنا من عدم الترجيح بين الظن بالواقع والظن بالطريق تامّ، حتى مع البناء على «السببية والمصلحة السلوكية».

فإنّ متوهّماً قد يتوهم أنّا إذا اخترنا «المصلحة السلوكية» واعترفنا بوجود خصوصية في سلوك الطريق المنصوب فلابدّ لنا من قبول مختار صاحب الفصول ﷺ.

والجواب عن هذا التوهم نفس الجواب عن توهّم رجوع «المصلحة السلوكية» إلى «التصويب المعتزلي»، يقول المصنف ﷺ: ليس مفاد القول بنصبها على وجه السببية (المصلحة السلوكية) تقييد تنجّز الواقع بكونه مؤدىً لهذه الطرق (كما في مسلك التصويب)، بل المراد أنّ مؤدّى الطريق حكمه حكم الواقع، من دون أن يكون الواقع مقيّداً به، فالظن بكل منهما معذِّر ومنجِّز.

[٢] أي: أنّ في العمل بالطريق مصلحة مهمّة، بحيث لو لم يُصب الواقع وفاتت

---

(١) انظر الجزء الثاني: ٧٠.

(٢) بمعنى أنّ جعل هذا الطريق إنّما هو لكونه كاشفاً عن الواقع دائماً أو غالباً، ولا خصوصية في نفس سلوك الطريق، ويسمّى «مسلك التخطئة» أيضاً.

(٣) بمعنى أنّ لسلوك هذا الطريق خصوصية في مقام امتثال الواقع، وهذا ما يشمل مسلكَي «التصويب» و «المصلحة السلوكية».

لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها[١] واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع[٢]، بل مؤدّى وجوب العمل بها: جعلُها عين الواقع ولو بحكم الشارع، لا قيداً له[٣].

والحاصل[٤]: .....

مصلحةُ درك الواقع، كان مصلحة العمل بالطريق كافيةً للمكلف، بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع، كما تقدم توضيحه غير مرّة(١).

[١] يعني: ليس معنى القول بـ «نصب الطريق على وجه السببية» أن يصير الواقع مقيّداً بها، فلا يكونَ الواقع مجزئاً ما لم يدلّ عليه ذلك الطريق بالخصوص.

[٢] أي: اشتراط إرادة الشارع للحكم الواقعي بأن يدلّ عليه الطريق الخاص، فلو لم يساعدها الطريق لم يُرده الشارع.

[٣] يعني: بل مرادنا من وجوب العمل بالطريق على وجه السببية هو جعل الطريق في حكم الواقع تعبّداً(٢)، فكما أن العمل بالواقع يوجب الإجزاء، كذلك العمل بالطريق أيضاً يوجب الإجزاء. وأين هذا المعنى من أن يكون إجزاء الواقع مقيداً بما إذا دلّ عليه ذلك الطريق الخاص؟

[٤] هذا حاصل الفرق بين «المصلحة السلوكية» و «التصويب المعتزلي»، وبعبارة أُخرى: هذا حاصل البحث عن عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق حتى مع البناء على «المصلحة السلوكية»، وأنّ ترجيح الظن بالطريق لا يناسب إلّا «التصويب المعتزلي».

---

(١) انظر الصفحة ٤٩ و ٥٠ و ٤٩٠ ويأتي في الصفحة ٥٢٨.

(٢) أو فقل: جعل الطريق نفسَ الواقع حكماً، كما يأتي في الصفحة ٥٢٨.

أنّه فرقٌ بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع : « لا أُريد من الواقع إلّا ما ساعد عليه ذلك الطريق »[١]، فينحصر التكليف الفعليّ حينئذٍ في مؤدّيات الطرق ، ولازمه إهمال ما لم يؤدّ إليه الطريق من الواقع ، سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسدّ[٢]، وبين أن يكون التكليف الفعليّ بالواقع باقياً على حاله ، إلّا أنّ الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدّى الطريق هو ذلك الواقع[٣]، فمؤدّى هذه الطرق واقعٌ جعليّ[٤]، فإذا انسدّ طريق العلم إليه[٥] .....

---

[١] هذا البيان موافق لمسلك « التصويب المعتزلي » .

[٢] إشارة إلى ما مرّ في أوائل الرسالة من أنّ إلزام الشارع للعمل بالطريق ومنعه من إحراز الواقع من غيره إذا كان في حال الانسداد فلا محذور فيه ، وأمّا في حال الانفتاح وإمكان العلم بالواقع من غير هذا الطريق ـ والفرض أنّ الطريق لا يؤدّي إلى الواقع دائماً ، بل غالباً ـ ففيه تفويت لمصلحة العبد ، وذلك قبيح لا يصدر عن الحكيم .

فمعنى العبارة هنا : أنّه إذا قال الشارع : « لا أريد الواقعَ الذي لم يساعده الطريق » ، فلازمه تفويت مصلحة درك الواقع من العبد ، حتى لو كان قادراً على تحصيله (كما في فرض الانفتاح) ، وهو قبيح .

[٣] هذا البيان موافق لـ « المصلحة السلوكية » .

[٤] يعني : أنّ مؤدّى هذا الطرق قد جُعل بمنزلة الواقع ، فالعمل بالواقع مجزئ ، كما أنّ العمل بهذه الطرق مجزئ .

[٥] أي : إلى « الحكم الواقعي الأوّلي » .

ودار الأمر بين الظنّ بالواقع الحقيقيّ وبين الظنّ بما جعله الشارع واقعاً[١] فلا ترجيح[٢]؛ إذ الترجيح[٣] مبنيٌّ على إغماض الشارع عن الواقع[٤].

وبذلك ظهر ما في قول بعضهم[٥]: .....

---

[١] كما هو مفروض المسألة.

[٢] خلافاً لصاحب الفصول ﵀ وغيره من المخالفين في المسألة.

[٣] يعني الترجيح الذي يدّعيه صاحب الفصول ﵀، لا الترجيح الذي اختاره شريف العلماء ﵀.

[٤] وقد عرفت فساد ذلك.

[٥] «ذلك» إشارة إلى تبيين الفرق بين «المصلحة السلوكية» و «التصويب المعتزلي»، والمراد من «البعض» هو المحقق التقي ﵀ صاحب هداية المسترشدين، فإنّه ـ كما يذكر المصنف ﵀ عن قريب ـ ذكر في إثبات اختصاص الحجية بالظن الأُصولي وجوهاً منها هذا الوجه[١] الذي اقتصر عليه أخوه صاحب الفصول ﵀، وذكر في ذيله إشكالاً، حاصله: نفي الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق من حيث قيام كل منهما مقام العلم[٢]، فأجاب عنه بما ذكره المصنف ﵀ هنا، وملخصه: أنّ التكليف بالطريق ليس تكليفاً مستقلاً غير التكليف بالواقع ـ كما في نظرية المصلحة السلوكية ـ حتى يكون كل منهما مجزئاً، بل التكليف بالواقع منوط بالعمل بالطريق واستفادة الواقع منه،

---

(١) انظر هداية المسترشدين ٣: ٣٥٨، الوجه الثاني من الوجه الثمانية في إثبات حجية الظن المطلق.

(٢) انظر نفس المصدر: ٣٦١ و ٣٦٢.

من أنّ التسوية بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق [١] إنّما يحسن لو كان أداء التكليف [٢] المتعلّق بكلٍّ من الفعل والطريق المقرّر [٣] مستقلاً [٤]؛ لقيام الظنّ في كلٍّ من التكليفين حينئذٍ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر [٥]، .....

فلو لم يعمل بالطريق لم يمتثل التكليف بالواقع أيضاً.

وهذا الجواب بعد ابتنائه على منع «المصلحة السلوكية» ورجوعه إلى «التصويب المعتزلي» يظهر ضعفه بما تقدّم في رد التصويب المعتزلي، ولا يحتاج إلى شيء جديد.

[١] أي: التسوية بينهما من جهة قيام كل منهما مقام العلم، وكون كل منهما مجزئاً وإن لم يحصل الظن الآخر، وهذا المعنى قابل للانطباق على نظرية «الكشف الغالبي» ونظرية «المصلحة السلوكية».

[٢] المراد من «أداء التكليف المتعلق بالفعل» هو ما عبّر عنه المصنف ﷺ بـ «الامتثال الواقعي»، ومن «أداء التكليف المتعلق بالطريق» ما عبّر عنه بـ «الامتثال الظاهري».

[٣] أي «الطريق المنصوب».

[٤] أي: كما أنّ العمل بالطريق المنصوب مجزئ وإن خالف الواقع، كذلك العمل بالواقع مجزئ وإن لم يوصِل إليه ذلك الطريق، وهذا معنى «استقلال كل منهما»، الذي يستفاد من نظرية «المصلحة السلوكية».

[٥] تعليل لـ «إنّما يحسن...»، يعني: إنّما يحسن التسوية بينهما، في فرض «المصلحة السلوكية»؛ لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ كلّاً منهما قائم مقام العلم مع

وأمّا لو كان أحد التكليفين منوطاً بـالآخر مـقيّداً له[١]، فـمجرّد حـصول الظـنّ بأحدهما دون حصول الظنّ بالآخر المقيّد له لا يقتضي الحكم بالبراءة[٢]. . . . . .

غمض النظر عن الظن الآخر، لكن «المصلحة السلوكية» باطل[١]، فـلا يـحسن التسوية بين الظنين.

[١] المراد من «أحد التكليفين» هو التكليف بالواقع، ومـن «الآخـر» هـو التكليف بالعمل بالطريق.

والمراد من «كون التكليف بالواقع منوطاً بالتكليف بالطريق» هو كون امتثال الواقع منوطاً بالعمل بالطريق، فلو أحرز الواقع من غير الطريق الخاص لم يمتثل التكليف الواقعي.

والمراد من «كون التكليف بالطريق مقيّداً للتكليف بالواقع» أو «كون التكليف بالواقع مقيّداً بالتكليف بالطريق»[٢] هو أنّ إحراز الواقع لا يجزئ مطلقاً، بل إنّما يجزئ إذا كان مستفاداً من الطريق الخاص.

[٢] أي أنّ مجرد حصول الظن بأداء الواقع من دون حصول الظـن بـحجية الطريق الذي أرشده إلى الواقع لا يوجب الإجزاء؛ لأنّ الإتيان بالماهية المطلقة ليس امتثالاً للأمر بالماهية المقيّدة، كأن يأمر المولى بإكرام العالم إذا ثبت علمه بشهادة عدلين، فيُكرمَه لمجرد ظنّه بذلك من غير هذا الطريق[٣].

---

(١) أي: على زعم المحقق التقي رحمه الله.

(٢) كما قد يُقرأ: «منوطاً بالآخر مقيَّداً به».

(٣) فهذا الإكرام ليس امتثالاً لذلك الأمر.

وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع [١] إنّما هو لحصول الأمرين به [٢]؛

---

[١] جواب عن إشكال مقدّر:

أمّا الإشكال فملخصه: لو كان إجزاء الظن بالواقع منوطاً بالظن بطريقه، لكان في العلم أيضاً: إجزاء الواقع المعلوم منوطاً بكون طريقه معلوم الاعتبار.

والتالي باطل اتفاقاً؛ لما مرّ في كتاب القطع(١) من أنّ الواقع إذا انكشف بالقطع تنجّز من غير نظر إلى طريق حصوله.

وعليه فالعمل بالواقع المظنون أيضاً ليس منوطاً بالظن باعتبار طريق حصوله.

أمّا الجواب فتوضيحه: أنّ المعيار في الإجزاء هو حصول العمل بالواقع والعمل بالطريق معاً، وذلك موجود في العلم دون الظن.

أمّا حصول الأمرين في العلم: فلأنّ نفس العلم طريقٌ إلى الواقع ففي العمل بمضمونه إحراز للواقع والطريق معاً، ولا حاجة إلى النظر في طريق حصول العلم.

وأمّا عدم حصولهما معاً في الظن بالواقع: فلأنّ كون الظن بنفسه طريقاً إلى الواقع أول الكلام، بمعنى أنّ اعتبار الشارع للظن المتعلق بالواقع لم يُحرَز بعدُ، وإنّما المحرَز أنّ الشارع قد نصب طريقاً وكلّفنا باتّباع ذلك الطريق، فالعمل بالواقع والطريق معاً إنّما يحصل إذا انكشف ذلك الطريق بالظن وكَشف ذلك الطريقُ عن الواقع.

[٢] أي: لحصول «العمل بالواقع» و «العمل بالطريق» بسبب حصول العلم.

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ٢٩.

نظراً إلى أداء الواقع [١] وكونه من الوجه المقرّر [٢]؛ لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع، فلو كان الظنّ بالواقع ظنّاً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً [٣]، لكنّه ليس كذلك [٤]؛ فلذا لا يحكم بالبراءة معه [٥]، انتهى.

---

[١] هذا هو الأمر الأول.

[٢] هذا هو الأمر الثاني، والمراد من «الوجه المقرّر» ـ كما عرفت ـ هو «الطريق المعتبر»، ولا ريب أنّ «العلم» بنفسه طريق معتبر، بل اعتباره ذاتي، بخلاف الظن.

[٣] مراده ﷺ أنّه لو كان مطلق الظن أيضاً حجة عند الشارع لكان بنفسه طريقاً معتبراً إلى مضمونه، من غير نظر إلى طريق حصوله، كالعلم. وعليه فالأدقّ في العبارة أن يقال: لو كان العلم الوجداني بـ «حصول الظن بالواقع» علماً بـ «حصول الطريق إلى الواقع» ـ لكون «الظن الحاصل» بنفسه «طريقاً إلى الواقع» ـ لحَصَل الأمران، وحصل بهما البراءة من التكليف بالواقع وبالطريق معاً.

[٤] لأنّ الأصل الأولي في الظن هو عدم الحجية، أي عدم كونه بنفسه طريقاً معتبراً إلى الواقع، وإنّما يخرج بعض الظنون من الأصل: لكون طريق حصوله معتبراً.

[٥] أي: مع حصول الظن بالواقع دون الطريق.

انتهى جواب الإشكال المقدّر، وبه انتهى كلام المحقق التقي ﷺ في منع استقلال كل من الظن بالواقع والظن بالطريق.

والمصنّف ﷺ اكتفى في رد هذا الكلام بما بيّنه في الدفاع عن «المصلحة

الوجه الثاني[١]: .....

السلوكية »، من أنّ ادّعاء « إناطة الواقع بالطريق، دون أن يكون الواقع بنفسه مجزئاً » راجع إلى التصويب، ولا ربط له بـ « المصلحة السلوكية ».

الدليل الثاني: المعتبر هو الظن ببراءة الذمة لا الظن بأداء الواقع

[١] شروع في بيان الدليل الثاني على القول بانحصار الحجية في الظن بطريق الحكم، أي في خصوص الظن بالحكم الظاهري.

وهذا القول كما عرفت هو قول الأخوين المحققين صاحب الحاشية وصاحب الفصول رحمهما الله.

والدليل المذكور هنا قد ذكره صاحب الحاشية رحمه الله[١] بعنوان الدليل الأول على حجية الظن الخاص[٢]، وأما الدليل السابق فقد ذكره دليلاً ثانياً[٣]، وأضاف إليها ستة أُخر[٤].

وعلى كل حال، فملخص هذا الدليل: أنّ المعتبر في حكم العقل في مقام الامتثال هو تحصيل براءة الذمة من التكليف المعلوم إجمالاً، لا تحصيل الواقع بما

---

(١) انظر هداية المسترشدين ٣: ٣٥١، وانظر نفس المصدر: ٣٢٨ و٣٣٦.

(٢) ولعل غرضه رحمه الله من إيراد هذا البحث في مباحث الظن الخاص هو الإشارة إلى أنّ الظن العام بـ « اعتبار الطريق » يوجب الظن الخاص بـ « مضمون الطريق » ـ أي الحكم الذي تضمنه الطريق ودلّ عليه ـ؛ لأن الظن الخاص هو ما حصل من « طريق معتبر بالخصوص »، وإن كان اعتبار ذلك الطريق حاصلاً من الظن العام، فاغتنم.

(٣) انظر نفس المصدر: ٣٥٨.

(٤) انظر نفس المصدر: ٣٨٤ ـ ٣٦٢.

ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين مع الوجه الأوّل[١] وبعض الوجوه الأُخر، قال:

لا ريب[٢] .....

هو واقع(١)، كما مرّ بيانه سابقاً(٢).

فإذا ظننّا باعتبار طريق وعملنا بمضمونه فقد قرنّا عملنا بحجة معذّرة، فيحصل لنا الظن ببراءة الذمة، بينما لو ظننّا بنفس الواقع فعَمِلنا به لم يكن عملُنا مقروناً بالحجة المعتبرة(٣) وإنّما نظن معه بتحصيل الواقع دون براءة الذمة؛ لأنّ الذمة إنّما تبرأ مع الحجة.

هذا بيان استدلال المحقق صاحب الحاشية ﵀، وانتظر جواب المصنف ﵀ عليه.

[١] إشارة إلى ما نقله المصنف ﵀ عن صاحب الفصول ﵀(٤)، وقد ذكره أخوه ﵀ دليلاً ثانياً كما نبّهنا عليه آنفاً.

[٢] شروع في نقل عبارة صاحب الحاشية ﵀، بتصرّف يسير.

---

(١) وهذا ما قد يميل إليه المحقق النائيني ﵀ في بعض عبائره، كقوله ﵀: «فرقٌ بين ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه... وبين ما إذا كان الغرض الإلزام والالتزام بالظواهر في مقام الحجة والاحتجاج...» (فوائد الأُصول ٣: ١٤٥)، وقوله ﵀: «في المورد الذي لم يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم يكتفى بظهور الكلام، كما إذا كان صدور الكلام لأجل البعث والزجر وتحريك العبد نحو المؤدّى...» (نفس المصدر ٤: ٧١٩).

(٢) انظر الصفحة ٤٠٦.

(٣) هذا موضع المغالطة في استدلاله، كما ستعرف.

(٤) انظر الصفحة ٤١٢ ـ ٤١٦.

في كوننا مكلَّفين بالأحكام الشرعيّة [١] ولم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعيّة في الجملة [٢]، وأنّ الواجب علينا أوّلاً [٣] هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلِّف [٤]، بأن يُقطع معه [٥] .....

---

[١] أي: لا ريب في بقاء ذلك التكليف، وإن اشتبه علينا الأحكام، والمضبوط في المصدر: «بأحكام الشريعة»(١).

[٢] المضبوط في المصدر: «وأنّه لم يسقط عنّا التكاليف والأحكام الشرعية في الجملة»(٢)، وقوله ﷺ: «في الجملة» قيد للنفي لا المنفي. وعلى كل حال، فمراده ﷺ أنّ امتثال تلك التكاليف المشتبهة باقٍ على وجوبه، إمّا بالامتثال التفصيلي وإمّا بالاحتياط.

[٣] قوله ﷺ «أولاً» إشارة إلى أنّ أقل ما يمتثل به التكليف هو تحصيل العلم (أو الظن مع تعذر العلم) ببراءة الذمة، فإن أمكن بعده العلم بتحصيل الواقع أيضاً كان حَسناً وإلّا فلا ضير.

[٤] المراد من «المكلِّف» ـ بصيغة الفاعل ـ هو الشارع، والمراد من «حكم المكلِّف» هنا هو التكليف المشتبه، والمراد من «تفريغ الذمة في حكم المكلِّف» هو العلم بامتثال ذلك التكليف على وجهٍ يخرج من عهدة العبد فتبرأ ذمّته، ويحتمل أن يكون مراده ﷺ «تفريغَ الذمة في نظر المكلِّف» على بُعد.

[٥] «معه» أي: مع تحصيل العلم...، ولو قال ﷺ: «بما يقطع معه...» كان أسهل.

---

(١) هداية المسترشدين ٣: ٣٥١.

(٢) نفس المصدر.

بحكمه بتفريغ ذمّتنا[١] عمّا كلّفنا به وسقوط التكليف عنّا، سواء حصل العلم منه[٢] بأداء الواقع أو لا، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه[٣].

وحينئذٍ[٤] فنقول: إن صحّ لنا[٥] تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه[٦] وحصول البراءة به، وإن انسدّ[٧] علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه[٨]؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به[٩]،

---

[١] قوله ﷺ: «بحكمه» متعلق بـ «يقطع»، وقوله ﷺ: «بتفريغ» متعلق بـ «حكمه»، فالمعنى: أن يحصل القطع بأنّ الشارع قد حكم بتفريغ ذمّتنا....

[٢] أي: أنّ الواجب تحصيل العلم بالبراءة، سواء كان مقروناً بالعلم بأداء الواقع أم لا.

[٣] يأتي من المصنف ﷺ نقلُ ما أشار إليه هنا(١).

[٤] أي حين ثبوت الأحكام الشرعية واقعاً، ولزوم تحصيل البراءة وتفريغ الذمّة ظاهراً.

[٥] أي: إن أمكن لنا (كما في زمان انفتاح باب العلم).

[٦] استناداً إلى قاعدة «اقتضاء اشتغال اليقيني للبراءة اليقينية».

[٧] هذا في قبال قوله ﷺ: «إن صحّ...».

[٨] أي: في حكم الشارع وتكليفه.

[٩] يعني: إذا تعذّر «العلم بفراغ الذمة» فـ «الظن بالفراغ» أقرب إليه من «الظن بتحصيل الواقع»، فيجب الأول ولا يكفي الثاني.

---

(١) انظر الصفحة ٥١٧ وما بعدها.

فتعيّن[١] الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل[٢] بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ[٣].

وبينهما بونٌ بعيد[٤]؛ إذ المعتبر في الوجه الأوّل[٥] هو الأخذ بما يظنّ كونه حجّةً[٦]؛ لقيام دليلٍ ظنّي[٧] على حجّيته سواء حصل[٨] منه الظنّ بالواقع أو لا، وفي الوجه الثاني[٩] .....

---

[١] المضبوط في المصدر: «فيتعيّن»[(١)].

[٢] الجار فيه متعلق بـ «تعيّن»، ويمكن تعلقه بـ «التنزّل».

[٣] إشارة إلى مذهب الانسداديّين القائلين بحجية الظن المطلق في كل من الحكم والطريق.

[٤] أي بين «تحصيل الظن بأداء الواقع» و «تحصيل الظن بتفريغ الذمة».

[٥] أي: في صورة «تحصيل الظن بتفريغ الذمة»، كما هو مبنى هذين الأخوين.

[٦] وإنّما المعتبر ذلك: لأنّ فراغ الذمة إنّما يحصل مع قيام الحجة.

[٧] قوله ﷺ: «لقيام...» بيان لمنشأ «الظن بكونه حجة».

[٨] إشارة إلى إطلاق الدليل الظني القائم على حجية ذلك الطريق، من جهة قيد «إفادة الظن بالواقع» وعدمه.

[٩] إشارة إلى مذهب المشهور من الانسداديّين القائلين باعتبار الظن في

---

(١) هداية المسترشدين ٣: ٣٥٢.

لا يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم الشارع ؛ إذ لا يستلزم مجرّد الظنّ بالواقع الظنَّ باكتفاء المكلَّف بذلك الظنّ في العمل ، سيّما بعد النهي عن اتّباع الظنّ[١] ، فإذا تعيّن تحصيل ذلك[٢] .....

المسألة الفرعية أيضاً ، ولذا يكفي عندهم تحصيل الظن بأداء الواقع ، قبال مذهب هذين الأخوين ، حيث أوجبا تحصيل الظن بتفريغ الذمة ، ولا يخفى أنّه بناءً على مذهب المشهور لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بالبراءة ؛ إذ مجرد الظن بوجوب الجمعة من طريق الرؤيا الغير المظنون اعتبارها لا يستلزم الظن باكتفاء الشارع به ، وإليه أشار صاحب الحاشية ﷺ بقوله : « إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلَّف بذلك الظن[١] في العمل ... » .

[١] إشارة إلى مثل قوله تعالى : ﴿لاٰ تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٢] ، و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاٰ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٣] .

[٢] عبارة المصدر هكذا : « سيّما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن والأخذ به ، فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت لزم اعتبار أمر آخر ... »[٤] ، وعلى كل حال ، فمراده ﷺ : أنّ الأصل الأولي حرمة العمل بالظن ، فإن كان لابد من العمل بالظن ، فمجرد الظن بالواقع لا يوجب الظن برضى الشارع وبراءة الذمة ، فيحتاجُ إلى أمر آخر موجبٍ للظن بالبراءة : ألا وهو الظن بالطريق .

---

(١) أي الظن بالواقع .

(٢) الإسراء : ٣٦ .

(٣) يونس : ٣٦ ؛ والنجم : ٢٨ .

(٤) هداية المسترشدين ٣ : ٣٥٢ .

بمقتضى العقل يلزم اعتبار أمرٍ آخر يُظنّ معه رضى المكلّف بالعمل به، وليس ذلك إلّا الدليل الظنّي الدالّ على حجّيّته [١]، فكلّ طريقٍ قام ظنٌّ على حجّيّته [٢] عند الشارع يكون حجّةً، دون ما لم يقم عليه [٣] ذلك، انتهى بألفاظه [٤].

وأشار بقوله: «حسب ما مرّ تفصيل القول فيه» [٥] إلى ما ذكره سابقاً في

فمثلاً في مسألة الظهر والجمعة: الأصل الأولي وجوب تحصيل العلم، فلو لم يمكن ذلك وحصل له الظن بوجوب الجمعة عيناً فأتى بها، فحينئذٍ يحصل له الظن بأداء الواقع، ولكن الظن ببراءة الذمة من التكليف في ظهر يوم الجمعة لا يحصل إلّا بعد النظر إلى طريق حصول هذا الظن، فإن كان حاصلاً من طريق خبر الواحد مثلاً وهو مظنون الاعتبار، لزم الظن بالبراءة، وأمّا إن كان حاصلاً من طريق الرؤيا مثلاً وهي غير مظنونة الاعتبار فالظن بأداء الواقع لا يستلزم الظن ببراءة الذمة. وهذا هو المراد بقوله ﷺ: «لزوم اعتبار أمر آخر ...»، أي احتيج ـ مضافاً إلى الظن بالواقع ـ إلى ظن آخر متعلق باعتبار طريق حصول هذا الظن.

[١] الضمير المجرور يعود إلى الموصول في قوله سابقاً: «الأخذ بما يظنّ كونه حجة».

[٢] كخبر الواحد مثلاً.

[٣] كالرؤيا مثلاً.

[٤] باختلاف يسير، وقد نبّهنا على بعض موارده.

[٥] مرّ في أوائل كلامه المنقول(١).

---

(١) انظر الصفحة ٥١٤.

مقدّمات هذا المطلب[١]، حيث قال في المقدّمة الرابعة من تلك المقدّمات :

إنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم و تحصيل اليقين من الدليل[٢] هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعيّة الأوّليّة إلّا أن يقوم دليلٌ على الاكتفاء بـغيره ؟[٣] أو أنّ الواجب أوّلاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام، وأداء الأعمال على وجـهٍ أراده الشارع منّا في الظاهر[٤] .....

---

[١] أي في مقدمات البحث عن الأدلة الأربعة(١).

[٢] غرضه ﷺ أنّه بعد العلم الإجمالي بوجود أحكام واقعية ووجوب تحصيل العلم بها واليقين بالبراءة عنها عقلاً، بمقتضى قاعدة «اقتضاء الاشـتغال اليـقيني للبراءة اليقنية»، وبعد تعذّر تحصيل العلم، هل المناط هو كوننا مكلّفين بتحصيل اليقين بمصادفة الواقع(٢)، أو المناط كوننا مكلّفين بالسلوك والعـمل عـلى طـبق مؤدّى الطرق المقرّرة لمعرفتها(٣)؟ والتحقيق عند المحقق المذكور هو الثاني دون الأول، وانتظر توضيحه مفصلاً.

[٣] أي: أن يقوم دليل على الاكتفاء بغير «اليقين بالواقع» عند تـعذر ذلك، ومثاله قيام الدليل على اكتفاء الشارع بـ «الظن بالواقع» في الأحكام، والاكتفاء بـ «العلم بالطريق دون الواقع» في القضاء.

[٤] أي: على الوجه الذي يظهر من الطريق أنّ الشارع أراده منّا، وإن كان في الواقع أراد غيره، فمثلاً لو دلّ الطريق على وجوب الجمعة، وكـان الواجب فـي

---

(١) انظر هداية المسترشدين ٣: ٣١٥ و ٣٢٥.

(٢) لأنّ المصلحة فيها لا في الطريق إليها.

(٣) لأنّ العمل حينئذٍ يكون عملاً مقروناً بالحجة المعذِّرة، بخلاف صورة الظن بالواقع فقط.

وحكم معه[١] قطعاً بتفريغ ذمّتنا بملاحظة الطرق المقرّرة لمعرفتها ممّا جعلها وسيلةً للوصول إليها، سواء[٢] علم بمطابقته للواقع أو ظنّ ذلك، أو لم يحصل به شيءٌ منهما[٣]؟ وجهان.

الذي يقتضيه التحقيق: هو الثاني[٤]؛ فإنّه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه[٥] ودلّت الأدلّة المتقدّمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور[٦] لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع، ولم يقضِ شيءٌ من

الواقع هو الظهر، فظاهرُ الطريق أنّ الشارع قد أراد منّا الجمعة، والواجب علينا «أداء العمل على الوجه الذي أراده الشارع في الظاهر» ولا يجب إحراز الواقع بالاحتياط أو بترجيح الظن الشخصي على مفاد الطريق.

[١] الضمير يرجع إلى «وجه»، ولا يخفى أنّ المضبوط في المصدر: «وحكم به[١] قطعاً».

[٢] قيدلـ «جعلها وسيلة ...»، ويمكن أن يكون قيداًلـ «تحصيل اليقين وأداء الأعمال على وجه ...».

[٣] المضبوط في المصدر: «لم يحصل به شيء من العلم والظن»[٢].

[٤] وهو وجوب تحصيل البراءة وعدم كفاية الظن بأداء الواقع.

[٥] قد مرّ بعض التوضيح في ذلك[٣].

[٦] أي: لو حصل العلم ببراءة الذمة على وجهٍ أراده الشارع....

---

(١) أي بسبب ذاك العمل.

(٢) هداية المسترشدين ٣: ٣٢٦.

(٣) انظر الصفحة ٤٠٦ و ٥١١.

الأدلّة الشرعيّة بوجوب تحصيل شيءٍ آخر وراء ذلك[١]، بل الأدلّة الشرعيّة قائمةٌ على خلاف ذلك؛ إذ لم يُبنَ الشريعة من أوّل الأمر على وجوب تحصيل كلٍّ من الأحكام الواقعيّة على سبيل القطع واليقين، ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع؛ وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام كفايةٌ في ذلك؛ إذ لم يوجب النبيّ ﷺ على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام[٢]، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمّد الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ[٣] بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به، انتهى[٤].

---

[١] أي وراء تحصيل براءة الذمة.

[٢] المضبوط في المصدر: «بجميع الأحكام...»، وهو الصواب كما لا يخفى، والمقصود أنّ النبي ﷺ والأئمّة بعده عليهم السلام لم يُلزموا آحاد المسلمين بأخذ أحكامهم الشريعة من طريق السماع عنهم عليهم السلام، أو من طريق التواتر، بل أمروهم بتحصيل البراءة وتفريغ الذمة علماً.

[٣] إشارة إلى أنّ الغلط قد يقع في فهم الراوي، وقد يقع في سماعه للّفظ.

[٤] ملخصه: أنّ تحصيل الواقع بدون تحصيل براءة الذمة غير كافٍ، وتحصيل الواقع بعد تحصيل البراءة غير لازم؛ لأنّ النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام إنّما حكموا على الناس بالأخذ بمفاد الطرق الظنية، ولم يحكموا بلزوم تحصيل الواقع.

ثمّ شرع[١] في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً[٢]، إلى أن قال :

---

[١] أي: بعد كلامه المذكور هنا في مقدمات المطلب، لا بعد كلامه المذكور قبله في إثبات حجية الظن بالطريق، فلا تغفل.

[٢] قال ﷺ: «بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به. والقولُ بإفادة قول الثقة القطعَ بالنسبة إلى السامع منه بطريق المشافهة، نظراً أنّ العلم بعدالته والوقوف على أحواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب ... مجازفة ...»[١].

اعلم أنّ هذه الفقرة من كلام المحقق التقيّ ﷺ جواب عن إشكال مقدر: أمّا الإشكال فبالفرق بين زمان حضور المعصوم عليه السلام وبين زماننا هذا؛ لأنّ المؤمنين كانوا يأخذون أحكامهم في ذلك العصر مشافهة من المعصوم عليه السلام أو بواسطة أو واسطين، ومن الواضح أنّه يحصل من مشافهتهم عادةً العلم بصدقهم؛ لحفوف القرائن الدالّة على ذلك إذن فطريقة المعصومين عليهم السلام في عدم إلزام الناس على الأخذ بالمتواترات ونحوها إنّما كان لأجل أنّ أخبار الآحاد أيضاً كانت موجبةً للعلم، فلا يقاس بزماننا هذا، بعد عدم احتفاف هذه الروايات بتلك القرائن المفيدة للعلم.

وأمّا الجواب فبالمنع عن كون تلك القرائن مفيدة للعلم؛ لشدة احتمال السهو والنسيان والخطأ والتقية والنسخ ونحوها.

هذا، وأنّ قول المصنف ﷺ: «مطلقاً» قيدٌ لـ «إبطال»، أي: أنّ صاحب الحاشية ﷺ أنكر حصول العلم من قول الثقة سواء كان بالمشافهة حتى يمنع العلمُ بعدالته عن احتمال اجترائه على الكذب أم لم يكن بالمشافهة كما في زماننا هذا.

---

(١) هداية المسترشدين ٣: ٣٢٦.

فتحصّل ممّا قرّرناه: كون العلم الذي هو مناط التكليف أوّلاً[١] هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أداؤه على وجهٍ يقطع معه بتفريغ الذمّة في حكم الشرع، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشارع وإن لم يعلم ولم يظنّ بمطابقتها للواقع[٢].

وبعبارةٍ أُخرى: لا بدّ من المعرفة بالتكليف، وأداء المكلّف به على وجه اليقين أو على وجهٍ منتهٍ إلى اليقين[٣]، من غير فرقٍ بين الوجهين[٤]، .....

وذلك أنّ إحراز عدم الكذب لا يكفي في نفي احتمال الخطأ والنسيان، فلا يحصل من الخبر أكثر من الظن.

[١] غرضه ﷺ العلم الموجب لتوجّه التكليف شرعاً، كما مرّ بيانه.

[٢] لا يخفى ما فيه من الخلل في التعبير، فالأولى أن يقال: «سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أيضاً أم لم يحصل ذلك، بل إنّما حصل العلم أو الظن بأداء مضمون الطريق»، وأولى منه أن يقال: «سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أيضاً أم لا».

[٣] إشارة إلى لزوم تحصيل البراءة وأداء المكلّف به علماً أو علمياً، بلا مزيّة لأحدهما على الآخر، بعد تحقق المناط في كل منهما.

[٤] فلو تمكّن المكلف من سؤال الإمام عليه السلام[١] وكذا أن يسأل زرارة[٢] مثلاً، كان كل من الجوابين حجة في حقه، من غير فرق بينهما، ولا ترتيب.

---

(١) هذا يوجب العلم بالحكم الواقعي.

(٢) هذا يوجب العلم بالحكم الظاهري.

ولا ترتيب بينهما[١].

نعم، لو لم يظهر طريقٌ مقرَّرٌ[٢] من الشارع لمعرفتها تعيّن الأخذُ بالعلم بالواقع مع إمكانه؛ إذ هو طريق إلى الواقع[٣] .....

---

[١] أي: لا يتوقف كفاية العلمي على تعذّر العلم(١)؛ لأنّ المناط ـ وهو تحصيل البراءة ـ موجود في كل منهما على السوية. نعم، أداء التكليف على وجه اليقين يوجب إحراز الواقع أيضاً، فتكون له مزيةٌ على أداء التكليف على وجه منتهٍ إلى اليقين.

[٢] إشارة إلى أنّه لو دار الأمر بين العمل بالواقع المعلوم وبين العمل بالطريق المظنون فلا كلام في تقدّم الأول.

بيان ذلك أنّه أمكن تحصيل العلم بالواقع وكذا تحصيل العلم بالطريق المقرّرة للوصول إلى الواقع كان العلم بكل من الحكم والطريق(٢) كافياً في التعذير والتنجيز، من غير فرق ولا ترتيب.

وأمّا لو لم يظهر ذلك الطريق، أي لم يحصل العلم بكون هذا الطريق هو المقرر لتحصيل الواقع فلا محالة يتعين تحصيل العلم بنفس الواقع(٣) ولا يكفي الرجوع إلى الطريق الغير المعلوم(٤).

[٣] قد مرّ بيانه مفصلاً(٥).

---

(١) نعم، لو حصل له العلم بالواقع ارتفع موضوع حجية الطريق، كما يأتي في الصفحة ٥٣٤.

(٢) «العلم بالطريق» عبارة أُخرى عن «الظن الخاص» أو «العلمي».

(٣) لأنّ المفروض فعلاً إمكان ذلك.

(٤) انظر الصفحة ٥٣٣.

(٥) انظر الصفحة ٥٢٤ وما بعدها.

بحكم العقل من غير توقّفٍ لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع[١]، بخلاف غيره من الطرق المقرّرة، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول[٢]:

---

[١] أي: أنّ إيصاله إلى الواقع ذاتي لا يتوقف على بيان الشارع، و «اللام» للاختصاص، لا للتقوية أو التعليل كما قد يتوهم.

مناقشة الدليل الثاني من وجهين

[٢] شروع في المناقشة في الدليل الثاني، ولابدّ قبلها من تلخيص كلام صاحب الحاشية ﵀ في ثلاث قضايا:

١ ـ الواجب ـ في مقام امتثال الأحكام ـ هو «تحصيل فراغ الذمة»، لا «أداء الواقع». والمعيار في تفريغ الذمة هو العمل بالطريق المعتبر، سواء كان اعتباره بالذات أو بالجعل.

٢ ـ طريقية العلم ذاتية لا تحتاج إلى الجعل، بخلاف طريقية الظن، وعليه فالعلم بالواقع بنفسه طريق معتبر إليه ولا حاجة إلى ملاحظة طريق حصوله، فلا فرق بين «العلم بالواقع» و «العلم بالطريق» أصلاً[١]، بخلاف الظن بالواقع، فإنّه ليس طريقاً معتبراً إلى الواقع، بل لابدّ من ملاحظة اعتبار طريق حصوله[٢].

---

(١) فكما أنّ الطريق المعلوم الاعتبار موجب لتفريغ الذمة، كذلك نفس الواقع المعلوم، من غير نظر إلى طريق حصول العلم به.

(٢) فإن كان الظن بالواقع حاصلاً من طريقٍ معلوم الاعتبار أو مظنون الاعتبار كان حجةً، وإلا فلا.

٣ ـ «العمل بالطريق المظنون الاعتبار» موجب للظن بتفريغ الذمة؛ للحوقه بـ «الطريق المعلوم الاعتبار»[١]. لكن «الظن بالواقع» (أي: العمل بالواقع المظنون) لا يوجب الظن بتفريغ الذمة؛ لعدم لحوقه بـ «العلم بالواقع»[٢].

واستنتج ﷺ من هذه القضايا أنّ المعتبر هو العمل بالطريق المظنون، دون العمل بالواقع المظنون.

ومناقشة المصنف ﷺ متوجه إلى القضيتين: الأُولى والثالثة، بالتقريب التالي:

أمّا «أنّ المعيار في تفريغ الذمة هو العمل بالطريق دون الواقع» فباطل على المبنى المسلّم في وجه التعبد بالأمارات، وهو «المصلحة السلوكية»؛ لأنّ الصحيح ـ على هذا المبنى ـ أنّ المعيار في تفريغ الذمة هو أداء الواقع فقط، نعم، الواقع على قسمين: الواقع الأوّلي والواقع التنزيلي، كما يأتي توضيحه عن قريب.

والتفريق بين الواقع والطريق بجعل أحدهما في عرض الآخر باطل، لأنّه ينتهي إلى «التصويب المعتزلي»، كما سيأتي.

وأمّا «أنّ «الظن باعتبار الطريق» ملحق بـ «العلم» بخلاف «الظن بالواقع»» فمبني على «قياس «الظن بالواقع» (الطريق الجعلي) بـ «العلم بالواقع» (الطريق العقلي)»، وهذا القياس باطل؛ لأنّه ناشئ عن الخلط بين الظن العام والظن الخاص،

---

(١) لما عرفت في القضية الأُولى من أنّ المعيار هو العمل بالطريق، من غير فرق بين كونه معلوماً ومظنوناً.

(٢) لما عرفت في القضية الثانية من الفرق بين طريقية العلم (الذاتية) وطريقية الظن (المحتاجة إلى الجعل).

ما ذكره في مقدّمات مطلبه : من عدم الفرق [١] بين علم المكلّف بأداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بأدائه من الطريق المقرّر ، ممّا لا إشكال فيه .

نعم [٢] ، .....

كما يأتي توضيحه مفصلاً[١]. وإنّما الصحيح قياس « نفس الواقع » ـ عند الانسداد ـ بـ « نفس الواقع » ـ عند الانفتاح ـ، فيقال : كما أنّه في حال الانفتاح يكون كل من « العلم بنفس الواقع » و « العلم بطريق الواقع » منجّزاً مبرئاً للذمة كذلك في حال الانسداد يكون كل من « الظن بالواقع » و « الظن بالطريق » منجّزاً مبرئاً للذمة .

وانتظر تفصيل البحث .

[١] إشارة إلى قول المحقق التقي ﷺ : « سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر » ، وقد لخّصناه في القضية الثانية .

المناقشة الأُولى : أنّ العمل بالطريق إنّما يكون مبرئاً للذمة لكونه واقعاً جعلياً

[٢] شروع في المناقشة في القضية الأُولى من القضايا الثلاثة في تلخيص مختار صاحب الحاشية ﷺ .

وملخص المناقشة : أنّ التفريق بين الطريق والواقع يناسب إنما « التصويب المعتزلي » ، ولا يصح عندنا . بل الصحيح أنّ معنى جعل الطريق من قِبل الشارع هو جعله بمنزلة الواقع ، فالعمل به إنّما يكون مبرئاً ؛ لتنزيله منزلة الواقع ، وإذا كان شأنه كذلك فكون نفس الواقع مبرئاً للذمة ثابت بطريق أولى .

---

(١) انظر الصفحة ٥٣٨ و ٥٣٩ .

ما جزم به من أنّ المناط في تحصيل العلم أوّلاً هو العلم بتفريغ الذمّة دون أداء الواقع على ما هو عليه، فيه[١]:

أنّ تفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به إمّا بفعل[٢] .....

---

[١] خبر مقدم لمبتدأ مؤخر، وجملة «فيه أنّ...» خبر لـ «ما جزم به...».

[٢] يعني: أنّ تفريغ الذمة إمّا أن يحصل من إحراز الواقع وإمّا أن يحصل من العمل بالطريق، والإجزاء في الأول واضح، وفي الثاني لكون الطريق مجعولاً بمنزلة الواقع.

فالبحث عن براءة الذمة عند العمل بالطريق إنّما يجري بعد الفراغ عن ثبوتها عند العمل بالواقع.

وحينئذٍ فنقول: إنّ «إثبات براءة الذمة عند العمل بالطريق» إذا كان بسبب «إلحاق الطريق بالواقع» فلا إشكال فيه؛ لرجوعه إلى «الاجتزاء بالواقع فقط»[١].

وأمّا إذا كان بدليل آخر مع لحاظ الطريق لحاظاً نفسياً مع قطع النظر عن الواقع ـ كما فعله صاحب الحاشية ﷺ ـ ففيه محذور «التصويب المعتزلي».

وقد عرفت أنّ للتصويب معاني ثلاثة[٢]:

١ ـ «التصويب الأشعري» القائل بعدم تشريع حكم في الواقع رأساً، وأنّ الواقع إنّما يحدث بعد قيام الأمارة.

٢ ـ «التصويب المعتزلي» القائل بثبوت حكم في الواقع أولاً، لكن إذا قامت

---

(١) نعم، الواقع على قسمين: الواقع الأولي والواقع الجعلي التنزيلي.

(٢) تقدّم الكلام فيه في الجزء الثاني: ٧٦ وما بعدها.

نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيّة، وإمّا بفعل ما حكم[١] حكماً جعليّاً بأنّه نفس المراد وهو[٢] مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمّة بهذا[٣] ـ على مذهب المخطّئة[٤] ـ من حيث إنّه نفس المراد الواقعيّ بجعل الشارع، لا من حيث إنّه شيءٌ مستقلٌّ في مقابل المراد الواقعيّ، فضلاً عن أن يكون هو المناط[٥]

الأمارة على خلافه، كان مضمونها أيضاً واقعاً أولياً آخر.

٣ ـ «المصلحة السلوكية» القائلة بثبوت الواقع أولاً، وأنّ مؤدّى الأمارة واقع تنزيلي. وقد عرفت مراراً أنّ «المصلحة السلوكية» إلى التخطئة أقرب منه إلى التصويب.

وتفريق صاحب الحاشية ﷺ بين «الواقع» و «الطريق» بجعل الثاني في عرض الأول وعدم إلحاقه به مستلزم للمعنى الثاني للتصويب، وهو باطل عند الإمامية بأجمعهم.

[١] أي: حكَم الشارعُ.

[٢] الضمير يعود إلى الموصول في قوله ﷺ: «ما حكم حكماً جعلياً...».

[٣] إشارة إلى الطريق الثاني المذكور، أي: العمل بالطريق.

[٤] إشارة إلى مذهب «المصلحة السلوكية».

[٥] غرضه ﷺ إبطال ما ارتكبه صاحب الحاشية ﷺ عند قوله: «الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام... في الظاهر... سواء علم بمطابقته للواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل شيء منهما...»[١].

---

(١) انظر الصفحة ٥١٣.

في لزوم تحصيل العلم [١] واليقين .

والحاصل [٢] : أنّ مضمون الأوامر الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين مرادٌ

وملخص الكلام أنّ إثبات براءة الذمة عند العمل بالطريق على ثلاثة أنحاء :

١ ـ إثبات البراءة عند العمل بالواقع ثم إلحاق الطريق به .

٢ ـ إثبات كل منهما بدليل مستقل .

٣ ـ إثبات البراءة عند العمل بالطريق ثم إلحاق الواقع به .

والمصنف ﷺ يقول : الصحيح هو الأول ، والباقي باطل ، لا سيّما الثالث ، الذي ارتكبه صاحب الحاشية ﷺ .

[١] المراد : تحصيل العلم بتحقق الامتثال .

[٢] هذا حاصل الإشكال على صاحب الحاشية ﷺ في تفريقه بين الطريق والواقع ، ولقد أجاد فيه بعض المحشين حيث قال : « فالحكم بفراغ الذمة بالعمل بمؤديات الطرق المجعولة إنّما هو من جهة أنّها عين الواقع بحكم الشارع وتنزيلها منزلته ، لا أنّها شيء آخر في قبال الواقع وموافقتُها موجبة للفراغ ، فإذا انسدّ باب العلم بالواقع وبالطريق المجعول فالاكتفاء بالظن بالواقع أولى من الظن بالطريق المجعول ؛ لما عرفت من كون العمل بمؤديات الطرق المجعولة لأجل كونها بمنزلة الواقع .

ويؤيده بل يدل عليه : أنّه لا ريب أنّ المرتبة العليا في نظر العقلاء في امتثال أوامر الموالي هو امتثال التكليف النفس الأمري ، وهو الإتيان بالمأمور به الواقعي من حيث إنّ المولى أمره به ، لا الإتيان بالفعل لخوف العقاب وتحصيل فراغ الذمة »[١] .

---

(١) أوثق الوسائل : ٢١٧ .

واقعيٌّ حقيقيّ، ومضمون الأوامر الظاهريّة[١] المتعلّقة بالعمل بالطرق المقرّرة ذلك المراد الواقعيّ، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة ـ وقد اعترف المحقّق المذكور؛ حيث عبّر عنه[٢] بأداء الواقع من الطريق المجعول ـ فأداءُ[٣] .....

---

[١] لا يخفى ما في هذا التعبير من الضعف، فإنّ «المراد الواقعي حكماً» هو «مضمون الطرق المجعولة» لا «مضمون الأوامر الظاهرية»، لكن مجال التسامح واسع.

[٢] لم نعثر على هذا التعبير في كلمات المحقق التقي ﷺ، ولعل نظر المصنف ﷺ إلى قوله: «أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منتهٍ إلى اليقين» والله العالم.

[٣] الكلام من هنا لا يخلو من خفاء المعنى وضعف التعبير. وعلى كل حال، فغرضه ﷺ المبالغة في رد ما ارتكبه صاحب الحاشية ﷺ من جعل المناط هو العمل بالطريق.

يقول ﷺ: الطريق ليس في عرض الواقع، بل هو عين الواقع حكماً، فلا يجوز ـ مع تعذّر العلم ـ الحكمُ بكفاية الظن بالطريق دون الظن بالواقع؛ لأنّهما شيء واحد، فإن كان الظن معتبراً كان معتبراً في كليهما، وإن لم يكن معتبراً كان كل منهما فاقداً للاعتبار من غير ترجيح.

بيان ذلك: إنّ عنوان «الامتثال» لا يتحقق إلّا بعد حصول العلم بـ «التكليف». فلو حصل العلم بالواقع أو بالطريق كان العمل به امتثالاً، وأمّا لو تعذر العلم فـ «الظن» لا يوجب تحقق «الامتثال» سواء تعلّق الظن بالواقع أو بالطريق.

فلا وجه لما ارتكبه صاحب الحاشية ﷺ من الحكم بكفاية الظن بالطريق دون الواقع.

كلٍّ من الواقع الحقيقيّ والواقع الجعليّ لا يكون بنفسه امتثالاً وإطاعةً للأمر المتعلّق به ما لم يحصل العلم به[١].

نعم[٢]، لو كان كلٌّ من الأمرين المتعلّقين بالأداءين ممّا لا يعتبر في سقوطه قصدُ الإطاعة والامتثال[٣]، .....

نعم لو دلّ الدليل على اعتبار «الظن» وكونه بمنزلة «العلم» كان الظن أيضاً كافياً، بلا فرق ـ أيضاً ـ بين الظن المتعلق بالواقع والظن المتعلق بالطريق.

[١] الأولى أن يقال: «ما لم يحصل العلم أو ما في حكم العلم (وهو الظن المعتبر بالخصوص أو العموم)».

[٢] استدراك عمّا تضمّنه كلامه ﷺ من كون المعيار في العمل بالتكليف هو «تحقق الامتثال» المشروط بسبق العلم بالتكليف.

يقول ﷺ: ما قلنا من أنّ الظن ـ سواء تعلق بالواقع أم بالطريق ـ لا يكفي في تحقق الامتثال، إنّما هو في «التكاليف التعبّدية» المحتاجة إلى قصد الأمر. وأمّا في «التوصليات» فحيث لا يحتاج إلى «تحقق عنوان الامتثال» فالبحث عن اعتبار العلم أو كفاية الظن نوع من اللغو.

ثم لا يخفى على المتأمل أنّ هذا الاستدراك وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يحتاج إليه.

[٣] إشارة إلى «التكاليف التوصلية» المطلوب فيها صِرف الوجود خارجاً، كتطهير النجس مثلاً بالماء، فبمجرد صبّ الماء عليه تحصل الطهارة، سواء قصد الامتثال والإطاعة أم لا.

كان مجرّد إتيان كلٍّ منهما[١] مسقطاً للأمر من دون امتثال، وأمّا الامتثال للأمر بهما[٢] فلا يحصل إلّا مع العلم.

ثمّ إنّ هذين الأمرين[٣] .....

---

[١] أي: كل من «الواقع» و «مفاد الطريق». فمثلاً لو كانت المسألة مسألة «تطهير البول» فتارةً يحصل له الظن بأنّ حكمه الواقعي هو الغَسل مرتين، وتارةً يحصل له الظن باعتبار خبر الثقة فيُخبره الثقة عن وجوب الغسل مرتين، ففي كل من الصورتين: يكفي الغسل مرّتين، ولا يحتاج إلى قصد الامتثال.

ولو أراد الامتثال كان عليه تحصيل العلم بالواقع أو بالطريق.

[٢] أي: امتثال «الأمر بغسل البول مرتين».

الصور الثلاث في الامتثال العلمي والظني

[٣] شروع في تصوير صور الامتثال بالنسبة لحصول العلم وعدمه، وملخص كلام المصنف ﵀ هنا: أنّ لانفتاح باب العلم صوراً ثلاثاً:

١ ـ انفتاح باب كل من العلم بالواقع والعلم بالطريق[١]،

ومثال هذه الصورة ما لو تمكن المكلّف من أن يسأل الإمام ﵇ وكذا أن يسأل زرارة ﵀ مثلاً[٢] ـ والمفروض علمُه باعتبار خبر الثقة عند الشارع ـ،

وحكمها التخيير، فيجوز له العمل بجواب كل منهما[٣].

---

(١) المراد من «انفتاح باب العلم بالطريق» هو ما عبّرنا عنه إلى هنا بـ «انفتاح باب العلمي».

(٢) هذا مبني على كون خبر زرارة ﵀ مفيداً للظن ولو مع عدم الواسطة بينه وبين السائل.

(٣) نعم، إذا حصل له العلم بالواقع فلايجوز له الرجوع إلى الطريق بعده، كما ينبّه عليه المصنف ﵀.

٢ ـ انفتاح باب العلم بالواقع وانسداد باب العلم بالطريق،

ومثال هذه الصورة ما لو تمكن من سؤال الإمام عليه السلام، لكن لم يحصل له علم باعتبار خبر الثقة حتى يجوز له سؤاله أيضاً[١]،

وحكمها تعيّن تحصيل العلم بالواقع وعدم جواز التعويل على الطريق الظني ونحوه.

٣ ـ انفتاح باب العلم بالطريق وانسداد باب العلم بالواقع،

ومثال هذه الصورة ما لو علم باعتبار قول الثقة وتمكّن من سؤال زرارة رحمه الله، ولم يتمكن من سؤال الإمام عليه السلام،

وحكمها تعيّن تحصيل العلم من الطريق وعدم جواز التعويل على الواقع المظنون ونحوه.

هذه تفصيل صور انفتاح باب العلم، ولهذه الصور صورةٌ رابعة: وهي صورة انسداد باب كل من العلم بالواقع والعلم بالطريق، وفي هذه الصورة يأتي دور العمل بالظن، والمصنف رحمه الله يقول: جميع تلك الصور الثلاث جارية هنا أيضاً، بالتقريب التالي:

١ ـ صورة التمكن من تحصيل الظن بالواقع والظن بالطريق.

٢ ـ صورة التمكن من تحصيل الظن بالواقع فقط.

٣ ـ صورة التمكن من تحصيل الظن بالطريق فقط[٢].

---

(١) أو كان عالماً باعتبار خبر الثقة، لكن لم يعثر على شخص ثقة.

(٢) ولهذه الصور أيضاً صورة رابعة، وهي عدم التمكن من تحصيل الظن مطلقاً، فتبقى المسألة في المشكوكات، التي عرفت وجوب الاحتياط فيها، انظر الصفحة ٣٢٩ و ٣٣٠.

مع التمكّن من امتثالهما[١] يكون المكلّف مخيّراً في امتثال أيّهما، بمعنى أنّ المكلّف مخيّرٌ بين تحصيل العلم بالواقع فيتعيّن عليه[٢] وينتفي موضوع الأمر الآخر؛ إذ المفروض كونه ظاهريّاً قد أُخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الأمر الظاهريّ.

وحكم هذه الصور عند المصنف ﵀ عين الحكم في الصور السابقة: من التخيير في الأُولى والتعيّن في الباقي، ولكن صاحب الحاشية ﵀ يحكم في الأُولى بتعيّن تحصيل الظن بالطريق، وفي الثانية بالرجوع إلى الاحتياط وعدم جواز التعويل على الظن(١)، ويوافق المصنفَ ﵀ في حكم الثالثة.

وفي الواقع أنّ صاحب الحاشية ﵀ منكر لأصل انقسام صورة الانسداد إلى هذه الصور، بل يقول: صورة واحدة وحكم واحد: وهو وجوب تحصيل الظن بالطريق، فإن أمكن فهو، وإلّا فالاحتياط.

ولذا يردّ عليه المصنف ﵀ بقوله: «ترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع [كما ارتكبه صاحب الحاشية ﵀ في حكم الصورة الأُولى] لم يُعلم وجهُه...».

[١] إشارة إلى الصورة الأُولى من صور انفتاح باب العلم.

[٢] إشارة إلى أنّ التخيير هنا ابتدائي، بمعنى أنّ المكلّف وإن كان مختاراً أولاً في الرجوع إلى الإمام ﵇ أو زرارة ﵀، إلّا أنّه بعد الرجوع إلى الإمام ﵇ والعلم

---

(١) لأن المناط عنده ﵀ وجوب تحصيل البراءة اليقينية، وذلك إمّا بالعمل بالطريق وإمّا بالاحتياط، ولا يكفي عنده إحراز الواقع ظناً.

هذا مع التمكّن من امتثالهما، وأمّا لو تعذّر عليه امتثال أحدهما تعيّن عليه امتثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع [١] وتمكّن من سلوك الطريق المقرّر؛ لكونه معلوماً له [٢]، أو انعكس الأمر [٣] بأن تمكّن من العلم وانسدّ عليه باب سلوك الطريق المقرّر؛ لعدم العلم به [٤].

بالحكم الواقعي، لا يجوز له الرجوع إلى زرارة ﷺ، لأنّ موضوع الأمارة[1] هو عدم العلم بالحكم الواقعي.

[١] إشارة إلى الصورة الثانية من صور انفتاح باب العلم، فالكلام هنا في قوة أن يقال: لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع تعيّن عليه سلوك الطريق المعلوم الاعتبار.

[٢] إشارة إلى ما نبّهنا عليه من أنّ الصورة الثانية تتشكل من أمرين:

١ ـ التمكن من الرجوع إلى الأمارة خارجاً.

٢ ـ العلم باعتبار تلك الأمارة شرعاً.

وقوله ﷺ: «سلوك الطريق» إشارة إلى الأمر الأول، و «لكونه معلوماً» إشارة إلى الثاني، أي: لكونه معلوم الاعتبار عنده.

[٣] إشارة إلى الصورة الثالثة من صور انفتاح باب العلم، والمعنى: لو انعكس الأمر فعجز عن سلوك الطريق المعلوم تعيّن عليه تحصيل العلم بالواقع.

[٤] يعني: أنّ انسداد باب العلم بالطريق قد يكون لعدم التمكن من الرجوع إلى الأمارة، وقد يكون لعدم حصول القطع باعتبار تلك الأمارة. وكلام

---

(١) وهي هنا قول الثقة.

ولو عجز عنهما[١] معاً قام الظنّ بهما مقام العلم بهما[٢] بحكم العقل[٣].

فترجيح الظنّ بسلوك الطريق المقرّر على الظنّ بسلوك الواقع لم يُعلم وجهه[٤]، بل الظنّ بالواقع أولى في مقام الامتثال؛ لما أشرنا إليه سابقاً[٥]: من حكم العقل والنقل بأولويّة إحراز الواقع.

المصنف ﷺ يتضمن الحالة الثانية صريحاً، ويمكن استفادة الأُولى أيضاً من مجموع كلامه ﷺ.

[١] إشارة إلى صور عدم التمكن من تحصيل العلم مطلقاً، وهذه الصور هي موضع الاختلاف بين المصنف وصاحب الحاشية ﷺ.

[٢] هذا ما عبّرنا عنه بأنّ «حكم هذه الصور عند المصنف ﷺ عين الحكم في الصور السابقة»[(١)].

[٣] المراد من حكم العقل هو حكمه بـ «وجوب الامتثال الظني مع تعذّر الامتثال العلمي» كما مرّ في المقدمة الرابعة[(٢)].

[٤] تضعيف لمذهب صاحب الحاشية ﷺ.

[٥] إشارة إلى قوله سابقاً: «بل الظاهر أن إعمالها [= إعمال الأمارات المفيدة للظن المطلق] في نفس الواقع أولى؛ لإحراز المصلحة الأوّلية التي هي أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق، ... ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب»، فراجع[(٣)].

---

(١) انظر الصفحة ٥٣٤.

(٢) انظر الصفحة ٣٨١.

(٣) انظر الصفحة ٤٨٩ ـ ٤٩١.

هذا في الطريق المجعول في عرض العلم[١] بأن أذن في سلوكه مع التمكّن من العلم[٢]، .....

---

[١] إشارة إلى ما أفاده في المناقشة الخامسة في كلام صاحب الفصول ﷺ(١)، من أنّ نصب الشارع للطرق الظنية يتصور على نحوين:

١ ـ نصبه مطلقاً ـ حتى في صورة التمكن من تحصيل العلم بالواقع أو بالطريق ـ

٢ ـ نصبه مقيّداً بصورة عدم انفتاح باب العلم رأساً.

والفرق بينهما أنّه لابدّ في النحو الثاني من إحراز ذلك الطريق بالعلم ولا يكفي الظن.

وغرضه ﷺ هنا التنبيه على أنّ ما ذكرناه من تصوّر الظن في صور ثلاث، جارٍ في كلتا الحالتين، وما زعمه صاحب الحاشية ﷺ من انحصارها في صورة واحدة وحكمٍ واحد باطل في كلتا الحالتين، كما لا يخفى.

فظهر أنّ قوله ﷺ: «هذا» إشارة إلى «انقسام صورة الرجوع إلى الظن إلى صور ثلاث» وبطلانِ ما زعمه صاحب الحاشية من «تعيّن العمل بالطريق المظنون مطلقاً».

ثم لا يخفى أنّ هذا الكلام بمنزلة التوطئة والتمهيد لما يأتي بعده من بيان الخلط في كلام صاحب الحاشية ﷺ.

[٢] لجعل الطريق في عرض العلم، والمراد جعلُه مطلقاً، حتى مع التمكن من تحصيل العلم، لا جعلُه بشرط التمكن من العلم، كما لا يخفى.

---

(١) انظر الصفحة ٤٧٢ و٤٧٣.

وأمّا إذا نصبه[١] .....

الخلط الواقع في كلام صاحب الحاشية ﷺ

[١] لابدّ قبل بيان هذه الفقرة من التنبيه على ما يصرح به المصنف ﷺ في آخر البحث، من الخلط الواقع في كلام صاحب الحاشية ﷺ.

فاعلم أنّ صاحب الحاشية ﷺ تصوّر في ذهنه الشريف أربع قضايا:

١ ـ إذا حصل للمكلف العلم باعتبار طريق خاص فعمل به، برئت ذمته؛ لأنّه قد عمل بطريق معتبر.

٢ ـ إذا حصل له العلم بنفس الحكم الواقعي فأتى به، برئت ذمته أيضاً؛ لأنّه عَمِل بطريق معتبر أيضاً (لأنّ نفس «العلم» بالواقع طريق إليه، مع غمض النظر عن طريق حصوله).

٣ ـ إذا انسدّ باب العلم وحصل له الظن باعتبار طريق خاص، فعمل به، كان مبرئاً أيضاً؛ لأنّه قد عمل بالطريق وإن لم يكن معلوم الاعتبار.

٤ ـ إذا انسدّ باب العلم وحصل له الظن بنفس الواقع من طريق غير مظنون الاعتبار لم تبرأ ذمته؛ لأنّ عمله ليس مقروناً بالطريق (ونفس «الظن» لا يعدّ طريقاً بخلاف «العلم»).

فهو ﷺ ـ كما ترى ـ تخيّل أنّا بصدد القياس بين «الظن بالواقع» و «العلم بالواقع» فحَكم ببطلان المقايسة بينهما؛ للفارق العظيم، وهو «أنّ العلم طريق بالذات، بخلاف الظن، فإنّه لا يكون طريقاً إلّا بعد إحراز اعتبار «طريق حصوله»».

وبعبارة أُخرى: أنّه ﷺ تخيل أنّ المعيار هو «الطريق» سواء كان ذاتي الاعتبار[١] أم معلوم الاعتبار[٢] أم مظنون الاعتبار[٣]، والحال أنّ المعيار في تحقق الامتثال هو «العلم» سواء تعلّق بالطريق أم بالواقع، ولا يكفي الظن.

والمصنف ﷺ ينكر عليه ﷺ ويقول: إنّ المقايسة يجب أن تكون بين «سلوك الطريق» و «نفس الواقع»، لا بين «الظن بالواقع» و «العلم بالواقع»؛ لأنّ المعيار هو التحفظ على «الواقع»، لا على «الطريق».

وحينئذٍ فنقول: كما أنّ «الواقع» لا يسقط بعمل المكلف إلّا إذا كان عمله مقروناً بـ «العلم» بالواقع، كذلك عمل المكلف بـ «الطريق» لا يوجب إسقاط التكليف إلّا إذا كان عمله مقروناً بـ «العلم» بالطريق.

فانقدح أنّ المناط في تحقق الامتثال هو «العلم»، سواء تعلّق بالواقع[٤] أم بالطريق[٥]، وتحصيل العلم إن كان ممكناً لم يكن الظن كافياً ـ مطلقاً ـ، وإن لم يكن ممكناً جاء دور الاكتفاء بالظن، بلا فرق حينئذٍ أيضاً بين تعلّقه بالواقع وبين تعلّقه بالطريق.

---

(١) وهو العلم بنفس الواقع.

(٢) كظواهر الكتاب مثلاً؛ للعلم باعتبار والظن بمضامينها.

(٣) كخبر الواحد مثلاً؛ لأنّه ظني الصدور وإن كان في بعض الأحيان قطعي الدلالة.

(٤) كي يتحقق العلم بالأمر الواقعي.

(٥) كي يحصل العلم بالأمر الظاهري، بناءً على ما تقدم من أنّ مؤديات الأمارات أحكام ظاهرية، انظر الصفحة ٣٢١.

بشرط العجز عن تحصيل العلم، فهو أيضاً كذلك[١]؛ .....

إذا تمهّد ما تلوناه عليك، وظهر أنّ منشأ خلط صاحب الحاشية ﷺ هو تخيّل «أنّ المناط هو الطريق، سواء أُحرز بالعلم أم بالظن»، فنقول في توضيح عبارة المصنف ﷺ: لو بنينا على مختار صاحب الحاشية ﷺ من كون المعيار هو «الطريق» لوجب أن نحكم بكفاية العمل على طبق الطريق المظنون الاعتبار وعدم كفاية العمل بالواقع المظنون؛ لعدم حصول هذا الظن من طريقٍ مظنون الاعتبار.

وهذا الحكم تحكّمٌ؛ لأنّ ملاك ترجيح الأول على الثاني إن كان «مجرد سلوك الطريق» ففيه أنّ مجرد سلوك الطريق بدون العلم بكونه مجعولاً لا يوجب تحقّق الامتثال، وإن كان لأجل كفاية «مجرد الظن باعتبار الطريق» ففيه أنّه يلزم منه أن يكون «مجرد الظن بالواقع» أيضاً كافياً، وهو المطلوب.

[١] أي: وأمّا إذا فرض أنّ نصب الشارع للطريق مقيّد بحال انسداد باب العلم فلا يكفي الظن بذلك الطريق، بل لابدّ من إحرازه بالعلم.

فحكمُ صاحب الحاشية ﷺ بكفاية الظن بالطريق دون الظن بالواقع باطل، والصحيح عدم كفاية كل منهما.

و «مجرد الظن» لو كان كافياً في إحراز اعتبار الطريق، لكان كافياً في إثبات الواقع أيضاً، كما هو المطلوب.

ولذا قال بعض المحشين في معنى قوله: «كذلك»: «أي يعتبر في سقوط أمره حصول الامتثال المتوقف على العلم إلا في ما لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة»[١].

---

(١) الرسائل المحشى: ١٣٧ (الهامش).

ضرورة أنّ القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعة الواقعيّة عند تعذّره هي الإطاعة الظاهريّة المتوقّفة على العلم بسلوك الطريق المجعول [١]، لا على مجرّد سلوكه [٢].

والحاصل [٣]: .....

---

[١] سيأتي توضيح هذه الفقرة في كلام المصنف ﷺ، وعلى كل حال، فالمراد أنّ «مجرد تطبيق العمل على مضمون الأمارة» لا يوجب تحقّق «الامتثال» و «الإطاعة الظاهرية» ما لم يثبت اعتبار تلك الأمارة بـ «العلم»، والاكتفاء بـ «الظن» في تأمين اعتبارها مستلزم للاكتفاء به في تعيين الواقع أيضاً، كما هو المطلوب.

وبالجملة أنّ «الامتثال» لا يتحقق إلّا بعد «العلم بالواقع» الموجب للإطاعة الواقعية أو «العلم بالطريق» الموجب للإطاعة الظاهرية، و «الظنُّ» إمّا أن يلحق بكل منهما أو لا يلحق كذلك، فالتفصيل بين الظن بالواقع والظن بالطريق لا وجه له.

[٢] أي: لا على مجرد سلوك الطريق المظنون، من دون إحراز اعتباره بالعلم.

[٣] هذا حاصل ما أفاده ﷺ من قوله: «لو عجز عنهما معاً...» إلى هنا.

وغرضه ﷺ: أنّه بعد الإذعان بأنّ «الطريق» عين «الواقع» بجعل الشارع، يصير حكمه حكم الواقع عيناً، فكما أنّ العمل بالواقع لا يعدّ امتثالاً إلّا مع العلم به، كذلك العمل بالطريق أيضاً لا يعدّ امتثالاً إلّا مع العلم باعتباره، ولا يكفي الظن مطلقاً، ولو دلّ الدليل على قيام «الظن» مقام «العلم» لم يكن فرق بين تعلّقه بالواقع أو بالطريق.

أنّ سلوك الطريق المجعول ـ مطلقاً أو عند تعذّر العلم [١] ـ في مقابل العمل بالواقع [٢]، فكما أنّ العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالاً [٣]، وإنّما يوجب فراغ الذمّة من المأمور به واقعاً لو لم يؤخذ فيه [٤] تحقّقه على وجه الامتثال [٥]، فكذلك سلوك الطريق المجعول [٦]، فكلٌّ منهما موجبٌ لبراءة الذمّة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله، بل ولو اعتقد عدم حصوله [٧].

---

[١] لفظة: «مطلقاً» إشارة إلى جعل الطريق في عرض العلم، ولفظة: «عند تعذّر العلم» إشارة إلى جعله في طول العلم، فلا تغفل.

[٢] أي: لا في مقابل «العلم بالواقع»، فلا تغفل.

[٣] أي: في «التعبديات».

[٤] أي: في المأمور به.

[٥] إشارة إلى «التوصليات».

[٦] أي سلوك الطريق المجعول أيضاً لا يوجب الامتثال بدون العلم. نعم، يوجب فراغ الذمة في التوصليات، ومن المعلوم فيها أنّ كلّاً من الواقع والطريق المعلوم أو المظنون موجب لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بحصول الامتثال، بل ولو اعتقد عدم حصوله(١)، ولذا قال: «فكلّ منهما ...».

[٧] وهذا بخلاف «التعبديات»، فإنّ المعتبر في امتثالها «العلم بالواقع» أو «العلم بسلوك الطريق المجعول»، ولا يكفي مجرّد سلوك طريقٍ بلا علم بكونه مجعولاً من قبل الشارع.

---

(١) أي الامتثال.

وأمّا العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة[١] فلا يتحقّق في شيءٍ منهما[٢] إلّا بعد العلم أو الظنّ القائم مقامه.

فالحكم[٣] بأنّ الظنّ بسلوك الطريق المجعول يوجب الظنّ بفراغ الذمّة، بخلاف الظنّ بأداء الواقع فإنّه لا يوجب الظنّ بفراغ الذمّة، إلّا إذا ثبت حجّيّة ذلك الظنّ؛ وإلّا فربما يُظنّ بأداء الواقع من طريقٍ يُعلم بعدم حجّيته[٤]، تحكّمٌ صرفٌ.

---

[١] الأولى أن يقال: «وأمّا عنوان «الإطاعة» المعتبر فيها العلم فلا يتحقق في شيء منهما ...».

[٢] ضمير التثنية هنا يعود إلى «الواقع» و«سلوك الطريق».

[٣] هذا مبتدأ خبره يأتي عند قوله: «تحكّم صرف»، والمقصود هو الرد على صاحب الحاشية ﷺ في تفريقه بين الظن بسلوك الطريق والظن بالواقع. لكن المحقق الخراساني يدافع عنه ﷺ قائلاً: «أنت خبير بأنّ المستدل ما فرّق بين الظنّين بذلك، بل فرّق بينهما بأنّ الظن بالسلوك يوجب الظن بحكم الشارع بالفراغ، بخلاف الظن بأداء الواقع»(١).

[٤] هذا من تمام حكاية قول صاحب الحاشية ﷺ، يقول: مجرد الظن بالواقع مع غمض النظر عن طريق حصوله لا يكفي في تحصيل البراءة؛ لأنّه يمكن أن يكون ذلك الطريق من الطرق المنهيّة كالقياس، فلابدّ من ملاحظة «طريق حصول الظن»، وتحصيل الظن باعتبار ذلك الطريق.

---

(١) درر الفوائد: ١٥١.

ومنشأ ما ذكره ﷺ[١]: تخيّل أنّ نفس سلوك الطريق الشرعيّ المجعول، في مقابل[٢] سلوك الطريق العقليّ الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سببٌ تامٌّ لبراءة الذمّة[٣]، .....

---

[١] هذا ما نبّهنا عليه في أوّل البحث(١)، من أنّ حكم صاحب الحاشية ﷺ بإلحاق «الظن بالطريق» بـ «العلم بالواقع» في المنجّزية وعدم إلحاق «الظن بالواقع» به منشأُه تخيّلُ أنّ لـ «الطريق» خصوصيةً في تحقق الامتثال وفراغ الذمة، مع أنّه باطل، وإنّما المهم في تحقق الامتثال هو حصول «العلم» بالواقع أو الطريق(٢)، ومع تعذّره يقوم «الظن» مقامه، سواء تعلّق بالواقع أم بالطريق.

[٢] مراده ﷺ من كون الطريق الجعلي في مقابل الطريق العقلي: هو قياسُه به، بأن يقال: كما أنّ «العلم بالواقع» موجب لبراءة الذمة؛ لكونه طريقاً بالذات، كذلك «الطريق المظنون» أيضاً موجب للبراءة؛ لكونه طريقاً بالجعل، و «الظن بالواقع» لا يوجب البراءة؛ لأنّه ليس طريقاً لا بالذات ولا بالجعل، وهذا قياس باطل؛ لأنّ المناط ـ كما ذكرنا ـ ليس مجرد سلوك الطريق، بل المناط هو إحراز «الواقع» والشارع إذا نصب الطريق فإنّما هو بصدد جعله قائماً مقامَ «نفس الواقع» لا مقام «العلم بالواقع».

[٣] يعني: لا يحتاج إلى جعل الشارع.

---

(١) انظر الصفحة ٥١٢ و ٥٢٥.

(٢) وبعبارة أُخرى: حصول العلم أو العلمي (أي الظن الخاص).

فيكون هو [١] أيضاً كذلك، فيكون الظنّ بالسلوك ظنّاً بالبراءة [٢]، بخلاف الظنّ بالواقع؛ لأنّ نفس أداء الواقع ليس سبباً تامّاً للبراءة [٣] حتّى يحصل من الظنّ به الظنّ بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعيّ بالطريق العقليّ [٤].

وأنت خبيرٌ [٥]: بأنّ الطريق الشرعيّ لا يتّصف بالطريقيّة فعلاً [٦] .....

---

[١] أي: يكون «الظن بالطريق» أيضاً موجباً للبراءة؛ للحوقه بـ «العلم بالواقع»، عند صاحب الحاشية ﷺ.

[٢] لكونه ظناً بسلوك «الطريق» الذي جعلَه الشارع بمنزلة الطريق الذاتي.

وهذا الدليل باطل عند المصنف ﷺ، بل الصحيح أنّ «الظن بسلوك الطريق» ظن بالبراءة؛ لأنّ الشارع قد جعله بمنزلة «الواقع»، وإذا كان كذلك فالظن بنفس «الواقع» أولى بالبراءة.

[٣] قد عرفت بطلانه.

[٤] مع أنّ الصحيح قياس «الطريق» بـ «نفس الواقع»، بأن يقال: إنّ «الطريق» هو عين «الواقع» بجعل الشارع، فالعلم بأحدهما كافٍ في الامتثال، ومع تعذر العلم فالظن بكل منهما كافٍ أيضاً.

[٥] شروع في إزاحة توهّم صاحب الحاشية ﷺ، وملخصه: أنّ الطريق لا يقوم مقام الواقع إلّا مع العلم باعتباره، فالمعيار هو العلم، سواء تعلّق بالواقع أم بالطريق، لا أنّ المعيار هو الطريق سواء انكشف بالعلم أم بالظن.

وإذا تعذر العلم فالظن قائم مقامه، سواء تعلق بالواقع أم بالطريق.

[٦] قوله ﷺ: «فعلاً» إشارة إلى أنّ نفس طريقية الطريق ليست مشروطة

إلّا بعد العلم به تفصيلاً ؛ وإلّا فسلوكه ـ أعني مجرّد تطبيق الأعمال عليه[١] ـ مع قطع النظر عن حكم الشارع[٢]، لغوٌ صرفٌ ؛ ولذلك أطلنا الكلام[٣] في أنّ سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع ، لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع[٤]، ويلزم من ذلك كون كلٍّ من العلم والظنّ المتعلّق بأحدهما في مقابل المتعلّق بالآخر[٥]؛ فدعوى : أنّ الظنّ بسلوك الطريق يستلزم الظنّ بالفراغ ، بخلاف الظنّ بإتيان الواقع ، فاسدةٌ .

بالعلم ، وإنما يحتاج إليه في فعليتها وتنجّزها .

[١] فمثلاً لو كان عنده طريقان : خبر الثقة والشهرة ، وهو يظن باعتبار الأول دون الثاني ، ولم يحصّل ذلك بالعلم ، فالتزامه بالعمل بمؤديات خبر الثقة وعدم الاعتماد بما يظن أنّه الواقع من غير هذا الطريق لغو صرف ؛ لأنّ « الطريق » لا يفيد فائدة « الواقع » إلّا مع العلم به تفصيلاً ، و « مجرد الظن » لو كان كافياً في إثبات قيامه مقام الواقع ، لكان كافياً في إثبات نفس الواقع بطريق أولى ، كما هو المطلوب .

[٢] مراده ﷺ من هذه العبارة : عدم حصول القطع باعتباره عند الشارع .

[٣] يعني : من قوله ﷺ : « والحاصل أنّ مضمون الأوامر الواقعية ... » إلى هنا .

[٤] لو قيل : « العلم بالواقع » لكان أنسب .

[٥] فنفس « الطريق » في مقابل « نفس الواقع » ، و « العلم المتعلق بالطريق » في مقابل « العلم بالواقع » ، أي قائم مقامه ، و « الظن بالطريق » في مقابل « الظن بالواقع » ، فيكون مثلَه قائماً مقام العلم .

هذا كلّه، مع ما علمت سابقاً في ردّ الوجه الأوّل: من إمكان منع جعل الشارع طريقاً[١] إلى الأحكام، وإنّما اقتصر على الطرق المنجعلة عند العقلاء وهو العلم، ثمّ على الظنّ الاطمئنانيّ.

المناقشة الثانية: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة

[١] إشارة إلى المناقشة الثانية في كلام صاحب الحاشية ﷺ، وحاصلها: منع صغرى دليله ﷺ.

بيان ذلك: سلّمنا الكبرى ـ وهي وجوب تفريغ الذمة وعدم وجوب التحفظ على الواقع بما هو ـ، لكن ما لم يثبت أنّ الشارع قد جعل طرقاً خاصة لا يثبت ـ صغرويّاً ـ أنّ تفريغ الذمة منوط بالعمل بالطريق.

فيشترط في صحة هذا الاستدلال إثبات أنّ الشارع قد جعل طرقاً خاصة، ويكفي في إبطاله احتمال منع ذلك.

لكن قال المحقق الخراساني ﷺ: «لمّا لم يكن مبنى الاستدلال بهذا الوجه ـ مثل الوجه الأول ـ على دعوى العلم بالنصب على الإجمال، بل يكفي فيه مجرد الاحتمال، كان مجرد إمكان منع النصب غير مضر به أصلاً، بل لابدّ في ردّه من إقامة البرهان عليه، ومعه لا مجال لاحتمال حجية طريق، كما لا يخفى؛ فكيف ينازع في لزم الاقتصار على الظن بالطريق وعدمه؟ فتفطّن»[١].

---

(١) درر الفوائد: ١٥١.

هذا وقد أجاب الشيخ رحمة الله الكرماني ﷺ على إيراد المحقق الخراساني ﷺ قائلاً:

←

ثمّ إنّك حيث [١] .....

أدلة القول باختصاص الحجية بالظن بالحكم

[١] ذكرنا في ما سبق أنّ مقتضى دليل الانسداد ـ بعد تسليم مقدماته ـ عند المصنف ﷺ هو حجية الظن المطلق، سواء تعلق بـ «الحكم الواقعي» أم تعلق بـ «اعتبار الطريق الموصل إلى الحكم الواقعي».

وذكرنا أنّ هناك قولين مخالفين:

قولٌ باختصاص الحجية بـ «الظن بالطريق» وقد تقدّم بجميع ما فيه من النقض والإبرام، وقولٌ باختصاصها بـ «الظن بالحكم الواقعي»، وهذا القول كما عرفت قول شريف العلماء[١] والسيد المجاهد[٢] ﷺ، والمصنف يكتفي هنا بالإشارة إلى هذا القول، ويؤخر البحث عن أدلّته إلى التنبيه الثالث[٣]، لكن لابدّ لنا من تقديمه والإشارة إلى دليلَي هذا القول إجمالاً، فانتظر يسيراً.

← «أقول: هذا الذي ادّعاه مِن تفطُّنه لما خفي على الشيخ الأعظم وهو «كون مبنى هذا الاستدلال على احتمال الطريق المنصوب، فلا يضره إمكان المنع» دعوى يُنادي بفسادها كلام المستدل من بناء دليله على أنّ تفريغ الذمة الواجب علينا لا يحصل الظن به إلّا بالأخذ بما يُظن كونه حجة دون الظن بالواقع، فهل يكفي في وجوب الأخذ احتماله؟ والذي غرّه على ذلك في قبال الشيخ الأعظم رادّاً عليه هو كون الطريق مظنوناً ومادرى أنّ الظن باعتبار الشخص...» انظر الرسائل المحشى: ١٣٧ (الهامش).

(١) انظر تقرير درس شريف العلماء ﷺ، للفاضل الأردكاني ﷺ (مخطوط) ٢: ٦٧.

(٢) انظر مفاتيح الأُصول: ٤٩٢ (التنبيه الخامس والثامن).

(٣) راجع فرائد الأُصول ١: ٥٤١ وما بعدها.

عرفت أنّ مآل هذا القول [١] إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الأُصوليّة وهي حجّيّة الأمارات المحتملة للحجّيّة [٢]، لا بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم:

أنّ في مقابله قولاً آخر لغير واحدٍ من مشايخنا المعاصرين [٣] قدّس الله أسرارهم، وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجهٍ [٤] .....

---

[١] إشارة إلى قول الأخوين صاحب الحاشية وصاحب الفصول رحمهما الله.

[٢] إشارة إلى العقد الإيجابي من مختار صاحب الحاشية رحمه الله، إذ أنّ كلاً من القولين يتألف من عقدين: إيجابي وسلبي(١)، فقول صاحب الحاشية وأخيه رحمهما الله مؤلف من: إثبات الحجية للظن في المسألة الأُصولية، وهذا هو العقد الإيجابي، وسلب الحجية عنه في المسألة الفقهية، وهذا هو العقد السلبي.

وكذا قول شريف العلماء رحمه الله مؤلف من: سلب الحجية عن الظن في المسألة الأُصولية وإثباتها له في المسألة الفقهية، على عكس ما اختاره صاحب الحاشية رحمه الله.

[٣] كشريف العلماء والسيد المجاهد، بل نسبه بعضهم إلى الشيخ البهائي والمحقق القمي وصاحب الرياض رحمهم الله(٢).

[٤] قوله رحمه الله: «على وجه» إشارة إلى بعض أدلة هذا القول(٣)، كما سيأتي. ومراده رحمه الله التنبيه على أنّ مدار جريان دليل الانسداد على مقدار وقوع الانسداد،

---

(١) انظر الصفحة ٤٢١.

(٢) راجع أوثق الوسائل: ٢١١؛ لكن لم نعثر على مدرك هذا الإسناد، بل قد صرّح المحقق القمي رحمه الله بخلافه، كما يأتي في الصفحة ٥٥٦.

(٣) وهو الدليل الثاني، انظر الصفحة ٥٥٢.

يشمل مثل هذه المسألة الأُصوليّة، أعني حجّيّة الأمارات المحتملة[١]، وهذا هو القول الذي ذكرنا في أوّل التنبيه: أنّه ذهب إليه فريقٌ. وسيأتي الكلام فيه[٢] عند التكلّم في حجّية الظنّ المتعلّق بالمسائل الأُصوليّة إن شاء الله تعالى.

ففي كل موضع انسدّ باب العلم والعلمي جاز التوصّل إلى الظن، وأما في ما لم ينسدّ فيه باب العلم أو العلمي ـ كمسائل الأُصول على رأي شريف العلماء ﷺ ـ فـ «دليل الانسداد ليس على وجه يشمل هذه الموارد»؛ لأنه دائر مدار الانسداد.

[١] مثاله مسألة «حجية الشهرة الفتوائية»، فإنّ الشهرة من الأمارات المحتملة الحجية، ولا دليل على اعتبارها بالخصوص، فإن كان الظن حجةً في المسائل الأُصولية ـ كما عند صاحب الحاشية ﷺ ـ كان حصول الظن باعتبار الشهرة كافياً في حجيتها، وإلّا فلا.

[٢] يأتي في خاتمة التنبيه الثالث(١).

وإليك بيان أدلة القول باختصاص الحجية بالظن بالواقع:

الدليل الأول: الإجماع على عدم حجية الظن في الأُصول

هذا الدليل ذكره تلامذة شريف العلماء ﷺ، ونحن نذكر له تقريبين:

أولاً تقريب المصنف ﷺ: «إنّ الشهرة المحقّقة والإجماع المنقول على عدم حجية الظن(٢) في مسائل أُصول الفقه، وهي(٣) مسألة أُصولية، فلو كان الظن فيها

---

(١) راجع فرائد الأُصول ١: ٥٤١ وما بعدها.

(٢) الجار والمجرور خبر «إنّ».

(٣) أي: مسألة «حجية الظن العام في الأُصول».

حجةً وجب الأخذ بالشهرة ونقل الإجماع في هذه المسألة »[١].

وحاصل هذا التقريب أنّ الظن العام لو كان حجة في المسائل الأُصولية لكان حجةً في مسألة « حجية الشهرة »، و « الشهرة » قائمة على عدم اعتبار الظن العام إلّا في المسائل الفقهية، فيلزم من حجية الظن في الأُصول عدم حجيته فيه، وهو المطلوب.

ثانياً تقريب الفاضل الأردكاني ﷺ: وهو أنّ جميع الاحتمالات في موضوع التنبيه الأول منتفية بالإجماع إلّا احتمالين:

١ ـ اختصاص الحجية بالظن الفقهي وعدم العمل به في المسائل الأُصولية رأساً.

٢ ـ حجية الظن الفقهي، مع العمل بالظن في بعض موارد الأُصول.

والقدر المتيقن بين القولين هو العمل بالظن في الفروع فقط[٢].

وهذا التقريب موجود في ضوابط الأُصول[٣] أيضاً، والمصنف ﷺ لا يرضى بهذا التقريب، كما يأتي عن قريب[٤].

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٥٤٦.

(٢) انظر تقريرات درس شريف العلماء ﷺ للفاضل الأردكاني ﷺ (مخطوط) ٢: ٦٨.

(٣) انظر ضوابط الأُصول: ٢٦٦.

(٤) انظر الصفحة ٥٥٥.

الجواب عن الدليل الأول: منع الإجماع المذكور

قال المصنف ﷺ في تقريب هذا الجواب «إنّ المسألة من المستحدثات، فدعوى الإجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة [، والشهرة غير معتبرة]»[١].

وله ﷺ عدة أجوبة أُخرى تأتي في محلّه إن شاء الله[٢].

الدليل الثاني: انفتاح باب العلم بالنسبة إلى مسائل الأُصول

هذا الدليل أيضاً ذكره تلامذة شريف العلماء ﷺ، ويمكن تقريبه بأن يقال:

«إنّ مقتضى مقدمات دليل الانسداد أنّه إذا انسدّ باب العلم بـ «الأحكام الشرعية» فمع تسليم «عدم جواز إجراء البراءة»[٣] و «عدم وجوب الاحتياط التام»[٤] يثبت حجية «الظن» في تلك الأحكام.

وهذا الدليل ـ كما ترى ـ مبني على عدم إمكان تحصيل العلم في المسائل بالمقدار الذي يرفع المحذورَ عن العمل بالأُصول الترخيصية في باقي المسائل، كما مرّ توضيحه[٥].

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٥٤٧.

(٢) انظر نفس المصدر: ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

(٣) إشارة إلى «المقدمة الثانية» من مقدمات دليل الانسداد.

(٤) إشارة إلى «المقدمة الثالثة».

(٥) انظر الصفحة ١٣٧.

ونحن ندّعي أنّ باب تحصيل العلم في بعض المسائل الأُصولية منفتح إجمالاً، ففي باقي مسائل الأُصول التي لا يمكن فيها تحصيل العلم لا موجبَ للقول بحجية الظن المطلق، إذ لا محذور في إجراء الأصل فيها.

قال الفاضل الأردكاني ﷺ ـ في تقرير بيان شريف العلماء ﷺ ـ في وجه انفتاح باب العلم في المسائل الأُصولية: «بعد ما أقمنا البرهان العقلي على حجية الظن في الموارد الفرعية، وأثبتنا حجية كثير من الظنون فيها، كالظن الحاصل من خبرالواحد والإجماع المنقول والشهرة والاستقراء وعدم العلم بالخلاف ونظائرها انفتح باب العلم فيها بعد إقامة الدليل الرابع على حجية الظن في موارد الفروع. فما انسدّ فيه من تلك المسائل باب العلم التفصيلي إنّما هو أقل قليل، كحجية الخبر الصحيح مطلقاً وإن لم يفد الظن وحجية الاستصحاب من باب التعبد الصرف إلى غير ذلك ممّا شذّ وندر، ومعلوم أنّ ذلك النادر نظراً إلى كونه في غاية الندرة لم يبلغ إلى حدٍّ لو لم نعمل بالظن فيه لحصل لنا القطع بالخروج عن الدين»[1].

وقال المصنف ﷺ في تقرير هذا المطلب: «بعض المسائل الأُصولية صارت «معلومة» بدليل الانسداد[2]، وبعضها صارت حجية «الظن» فيها معلومة بدليل

(١) تقريرات درس شريف العلماء ﷺ للفاضل الأردكاني ﷺ (مخطوط) ٢: ٦٧.

(٢) كحجية «خبر الواحد المفيد للظن بالحكم الفرعي» فإنّ مقدمات دليل الانسداد تفيد القطع بحجية الظن الحاصل منه؛ لأنّه متعلّق بالحكم الفرعي. إذن فمسألة «حجية خبر الواحد المفيد للظن» معلومةٌ لا مظنونة.

الانسداد في الفروع[١]، فالباقي[٢] ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأُصول وطرح الظن الموجود فيها محذور ... »[٣].

وعلى كل حال فملخص هذا الدليل: أنه بعد تأسيس الأصل على حرمة العمل بالظن، وعدم شمول دليل الانسداد للظن الأُصولي (وإن لم يكن موجباً للظن الفقهي) يبقى الظن الأُصولي مشمولاً لأصالة الحرمة، ولا يجوز التعويل عليها إلّا إذا أفاد الظن الفقهي بالفعل.

الجواب عن الدليل الثاني: الخلط بين الظن الخاص والظن العام

اعلم أنّ المصنف ﷺ قد ردّ على هذا الدليل[٤] بأنّ «الأصل الأولي» في العمل بالظن تارةً يقاس مع «الظنون الخاصة» في ظرف الانفتاح، وتارةً يقاس مع «الظن العام» في فرض الانسداد.

فالمقارنة بينه وبين الظنون الخاصة لها وجه، بأن يقال: هذا الظن الخاص

---

(١) كـ «ظهور الأمر في الوجوب» فإنّ مقدمات دليل الانسداد تفيد القطع بأنّ الظن المتعلق بالحكم الفرعي حجة، سواء حصل من «الأمر» أم من غيره. إذن فمسألة «ظهور الأمر في الوجوب» ما زالت مظنونةً غير معلومة، إلّا أنّ الظن بها حيث ينتهي إلى الظن بالحكم الفرعي فهو حجة ببركة دليل الانسداد.

(٢) كحجية «خبر الواحد وإن لم يفد الظن بالحكم الفرعي»، فإنّ هذه المسألة لا معلومة ولا مظنونة.

(٣) فرائد الأُصول ١: ٥٤٣.

(٤) انظر فرائد الأُصول ١: ٥٤٦.

ثمّ اعلم[١]: .....

يخرج من «أصالة حرمة العمل بالظن» بالدليل القاطع، وذاك الظن الخاص لا يخرج من تحتها؛ لعدم الدليل القاطع على اعتباره.

لكن لا وجه للمقارنة بين «الأصل الأولي» وبين «الظن العام»؛ لأنّ دليل حجية الظن العام وارد على هذا الأصل الأولي ورافع لموضوعه.

بيان ذلك: أنّ موضوع الحرمة في الأصل الأولي هو «العمل بالظن عند الاختيار»، ونعني بالاختيار انفتاح باب العلم وبابِ إجراء الأصل، ومن الواضح أنّ دليل الانسداد يرفع هذا الموضوع، أي يفرض انسداد باب العلم وبابِ إجراء الأصل.

فهذا الدليل أيضاً غير صالح لإثبات اختصاص الحجية بالظن بالواقع.

اعتراض على تقرير صاحب الضوابط والفاضل الأردكاني رحمهما الله

[١] تقدم أنّ الدليل الأول على مختار شريف العلماء رحمه الله هو الإجماع، وذكرنا أيضاً أنّ الفاضل الأردكاني وصاحب الضوابط رحمهما الله قد قرّرا دعوى الإجماع بشكل غير صحيح[١].

قال صاحب الضوابط رحمه الله: «كل من قال بحجية الظن قال إمّا مطلقاً، وإمّا في الأحكام الفرعية، وكل من لم يقل به لم يقل به، فالقول بحجيته في الأُصول دون الفروع خرق للإجماع المركب»[٢].

---

(١) انظر الصفحة ٥٥١.

(٢) ضوابط الأُصول: ٢٦٦.

أنّ بعض من لا خبرة له ـ لمّا لم يفهم من دليل الانسداد إلّا ما تلقّن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين ـ ردَّ القول الذي ذكرناه أوّلاً عن بعض المعاصرين : من حجّيّة الظنّ في الطريق لا في نفس الأحكام[١]، بمخالفته لإجماع العلماء[٢]؛ حيث زعم أنّهم بين مَن يُعمّم دليل الانسداد لجميع المسائل العلميّة ـ أُصوليّة أو فقهيّة ـ كصاحب القوانين[٣]، وبين من يخصّصه بالمسائل الفرعيّة، فالقول بعكس هذا خرقٌ للإجماع المركّب.

ويدفعه[٤]: أنّ المسألة ليست من التوقيفيّات التي يدخلها الإجماع المركّب،

والمصنف ﷺ ينكر على هذا التقريب بأنّ هذا الإجماع مفقود أولاً، ومخالفة هذا الإجماع المركب غير محظور ثانياً، فانتظر.

[١] إشارة إلى مختار المحقق صاحب الحاشية وأخيه ﷺ، وقد تقدم الكلام فيه(١).

[٢] قوله ﷺ: «بمخالفته ...» متعلق بقوله: «ردّ القول ...»، كما لا يخفى.

[٣] إشارة إلى تصريح المحقق القمّي ﷺ بالتعميم حيث قال: «ثمّ قد ظهر لك ممّا حقّقناه في المقام أنّه لا فرق بين مسائل أُصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن، وأنّه لا دليل على اشتراط القطع في الأُصول ...»(٢).

[٤] شروع في الرد على تقرير بعض تلامذة شريف العلماء ﷺ كالفاضل الأردكاني وصاحب الضوابط ﷺ، من طريق انتفاء شروط اعتبار الإجماع:

---

(١) انظر الصفحة ٤١٠ وما بعدها.

(٢) القوانين المحكمة ١: ٤٥٢.

مع أنّ دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعةٌ جدّاً . بل المسألة عقليّة ، فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطرق ، فلا معنى لردّه بالإجماع المركّب .

فلا سبيل إلى ردّه إلّا بمنع جريان حكم العقل ، وجريان مقدّمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منّا[١] ، . . . . . .

أحدها : كون المسألة فرعية توقيفية ، والحال أنّ مسألتنا عقلية ، وثانيها : كون المسألة قديمة مطروحة عند الكل مع أنّ أصل مسألة الانسداد مسألة جديدة فضلاً عن مسألة تحديد فائدته .

وبالجملة ، بعد فرض أنّ المسألة عقلية ، وأنّ العقل قد استقل باعتبار الظن في خصوص تعيين طريق الحكم كما هو مدّعى صاحب الفصول وأخيه ﷺ لا مجال للرد عليه من طريق الإجماع كما ارتكبه البعض ، بل هو أمر بشيع[١] جداً .

[١] أي : لا سبيل إلى رد قول صاحب الفصول ﷺ ، إلّا من جهة منع الحكم العقلي الذي ادعاه ـ كما مر في المناقشتين الثالثة والرابعة[٢] ـ أو من جهة منع اختصاص مقدمات الانسداد بالظن بالطريق ـ ما مر في المناقشة الخامسة[٣] ـ ، أو من جهة منع جريان مقدمات الانسداد في الظن المتعلق بالطريق في ضمن مطلق الأحكام الشرعية ـ أي بالتوسعة في مفهوم الحكم الشرعي بحيث يعمّ كلاً من

---

(١) أي «كريه» «مستهجن» ، قال الجوهري : «شيء بَشِعٌ : أي كريه الطعم يأخذ بالحلق» انظر الصحاح ٣ : ١١٨٥ ، مادة ب ش ع .

(٢) انظر الصفحة ٤٥١ و٤٥٦ .

(٣) انظر الصفحة ٤٧١ .

أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعيّة[١]، كما فعله غير واحد من مشايخنا.

المسألة الفقهية والمسألة الأُصولية ـ وهذا الأخير[١] مسلك شريف العلماء ﷺ.

[١] إشارة إلى مختار شريف العلماء ﷺ، فإنّه قائل بأنّ الظن الأُصولي لا يَثبت اعتباره بدليل الانسداد، ولو بلحاظ أنّه ينتهي إلى الظن بالأحكام الشرعية.

فالمراد أنّ الرد على القول باختصاص الحجية بالظن الأُصولي لا يمكن إلّا بأحد المسلكين:

الأول: مسلك التعميم، بأن يقال إنّ العقل لا يثبت الحجية لخصوص الظن الأُصولي، بل يرى حجية كل ظنٍّ بحكم شرعي.

الثاني: مسلك شريف العلماء ﷺ، بأن يقال إنّ العقل يحكم باعتبار خصوص الظن الفقهي، والظنُ الأُصولي غير معتبر أصلاً. نعم لو كان الظن الأُصولي مفيداً للظن بنفس الحكم الفرعي فحينئذٍ نحكم بوجوب العمل بهذا الظن من باب حجية الظن الفقهي، ولا عبرة بالظن الأُصولي بعد.

أقول: ملخص الكلام أولاً هو أنّ الصواب في رد صاحب الحاشية وأخيه صاحب الفصول ﷺ إمّا ما ادّعاه المصنف ﷺ من منع جريان مقدمات الانسداد في خصوص مسألة تعيين الطريق (أي المسألة الأُصولية) بعد إفادة تلك المقدمات لحجية مطلق الظن بالتقريب المتقدم منه ﷺ مفصلاً.

وإمّا ما ادعاه غير واحد من المشايخ من أنّ جريان مقدمات الانسداد في مسألة تعيين الطريق هو باعتبار تولّد الأحكام الشرعية منها بالتقريب الآتي

---

(١) أي: «منع جريان مقدمات الانسداد في الظن بالطريق في ضمن ...».

مفصلاً في التنبيه الثالث عند قوله ﷺ: «ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الظن في المسائل الأُصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولّد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري...»[1].

حصيلة البحث في التنبيه الأول

إلى هنا انتهى ما أفاده المصنف ﷺ في هذا التنبيه، وتبيّن أنّ الصحيح ـ على فرض قبول مقدمات الانسداد ـ هو القول بحجية الظن المطلق، سواء تعلق بنفس الحكم الفرعي أم تعلق بأمارية بعض الطرق الموصلة إلى الحكم الفرعي.

والقول باختصاصها بالظن بنفس الحكم الفرعي ـ بناءً على عدم جريان المقدمات في الظن الأُصولي بعد انفتاح باب العلم فيه ـ ضعيف جداً؛ لما تقرر من الخلط الواقع فيه بين الظن الخاص والظن العام.

وكذا القول باختصاصها بالظن بطريق الحكم ـ بناءً على اعتناء الشارع بطريق أخذ الحكم أو بناءً على وجوب تحصيل براءة الذمة وتوقف ذلك على الظن باعتبار الطريق ـ ضعيف أيضاً؛ لما مرّ في المناقشات من ضعف المبنيين.

---

(١) فرائد الأُصول ١: ٥٤١.

التنبيه الثاني

الكشف والحكومة

الأمر الثاني

وهو أهمّ الأُمور في هذا الباب[1]: .....

تنقيح موضوع البحث

[١] شروع في التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد، وهو يتضمن البحث عن أحوال نتيجة هذا الدليل، بعد الفراغ عن سلامة مقدماته. فنقول: هل أنّ نتيجة دليل الانسداد التي هي «ثبوت الحجية للظن العام» قضيةٌ كلية[1] تشمل جميع مصاديق الظن العام على الإطلاق، أم أنّها ليست إلّا قضية مهملة لا تفيد إلّا «ثبوت الحجية للظن العام في الجملة» فتكون في قوة القضية الجزئية الحاكمة بـ «ثبوت الحجية لبعض الظنون العامة»؟

وحيث إنّ لهذا البحث صلة وثيقة بكيفية تقرير المقدمات ونوع الدليل القائم على إثبات تلك المقدمات فيأتي البحث عن ذلك أيضاً، ويقال: هل أنّ الصحيح

---

(١) «القضية المطلقة» و «القضية الكلية» و «القضية المعينة» و «القضية العامة» كلها بمعنى واحد، وهو هنا شمول حكم الحجية لجميع مصاديق الظن العام، و «القضية المهملة» و «القضية الجزئية» أيضاً بمعنى واحد كما يأتي توضيحه في الصفحة ٥٦٦، ويقابل الجميع «حجية الظن المطلق في الجملة» أي قبلَ تعيين إطلاق النتيجة أو إهمالها، كما سبق في الصفحة ٣٩٤ و٤٩٩ و٥٩١.

تقرير المقدمات بوجهٍ كاشف عن حكم الشرع بحجية الظن المطلق أو تقريرها بوجهٍ يستلزم حكم العقل المستقل بلزوم الامتثال الظني للتكاليف المعلومة إجمالاً؟

ويأتي مزيد التوضيح لمباحث هذا التنبيه في المقام الأول، ومحصل مختار المصنف ﷺ في هذا التنبيه هو البناء على صحة تقرير الحكومة والقول بكلية النتيجة وإطلاقها.

القيود الملحوظة في البحث

لا يخفى أنّ «الإطلاق» ـ وجوداً وعدماً ـ أمر نسبي يثبت بلحاظ قيدٍ وينتفي بلحاظ قيد آخر، فلابد من تعيين القيود الملحوظة في دعوى الإطلاق وعدمه:

القيد الأول: أسباب حصول الظن

بأن يقال: هل ثبت للقضية إطلاق بالنسبة إلى جميع أسباب الظن كخبر الواحد والأولوية الظنية والقرعة ونحوها، أو أنّها مهملة يجب فيها الاقتصار على الأسباب المتيقنة، كالأخبار والإجماعات الصحيحة؟

القيد الثاني: موارد حصول الظن

بأن يقال: هل أنّ الظن العام حجة في جميع مسائل الفقه، سواء كان في الأُمور المهمة[1] أم في غيرها، أو أنّه حجة في القدر المتيقن منها، وهو الأُمور غير المهمة؟

(١) الأُمور المهمة: هي المسائل المرتبطة بالدماء والفروج والأعراض وأموال الناس ونحوها ←

القيد الثالث: مراتب الظن

فيقال: هل أنّ دليل الانسداد يُثبت حجية الظن مطلقاً سواء كان الظن قوياً أم ضعيفاً، أو أنّ هناك قدراً متيقناً، وهو خصوص الظن القوي الموجب لمرتبةٍ من الاطمئنان وسكون النفس؟

القيد الرابع: الأشخاص

بأن يقال: بعد تمامية مقدمات الانسداد هل تثبت حجية الظن لكل من حصل له الظن بالحكم الشرعي، أم يختص ذلك بالمجتهد العارف بأحوال الأدلة ومذاق الشريعة؟ وبعبارة أُخرى: هل يعتبر الظن النوعي أو يكفى الظن الشخصي؟[1]

القيد الخامس: الأزمان

فيقال: هل ثبت الحجية للظن ولو قبل الفحص عن الأدلة الموجودة (وإن لم تكن حجةً بالخصوص) أم أنّ البحث مختص بما بعد الفحص؟

والمصنف إنّما يبحث عن القيود الثلاثة الأُول، فيحكم بانعقاد الإطلاق بالنسبة إلى الموارد على كل من التقريرين، وكذا بإهمال النتيجة بالنسبة إلى مراتب الظن

← ممّا يكون الأصل الأولي فيها الاحتياط لا البراءة، راجع فوائد الأُصول ٤: ٢٤٤، ثم لا يذهب عليك أنّ التمثيل للموارد بالظن في المسائل الفرعية والأُصولية والاعتقادية كما ارتكبه في: مطارح الأنظار ٣: ٢٣٢ باطل جداً، والصحيح ما مثلنا به كما صرح به في: أوثق الوسائل: ٢١٨، فإنّ البحث عن المسائل الأُصولية مربوط بالتنبيه الأول والاعتقادية بالتنبيه الخامس.

(١) انظر الصفحة ٥٨٠.

أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي قضيّةٌ مهملةٌ[١] .....

على كل من التقريرين، وأمّا بالنسبة إلى أسباب حصوله فيحكم بالإطلاق على تقرير الحكومة، وبالإهمال على تقرير الكشف.

وأمّا بالنسبة للأشخاص فلا ريب أنّ النتيجة مختصة بالمجتهد(١)، كما لا خلاف في أنّ وظيفة العامي هو التقليد ولا يجوز له العمل بظنه.

وأمّا بالنسبة للأزمان فقد حكم بعضهم بوجوب الفحص قبل العمل بالظن(٢).

[١] اعلم أنّ موضوع القضية الحملية يكون جزئياً أو كلياً، فإن كان كلياً فإمّا أن يدل دليل على شمول الحكم لجميع أفراده أو لا.

والأداة التي تدل على شمول الحكم لجميع أفراده أو على عدم شموله لها تسمّى «سوراً»، والقضية المشتملة على السور تسمّى «محصورة»، والخالية عنه تسمّى «مهملة».

والمحصورة إن كان فيها سور الجزئية تسمّى «جزئية»، وإن كان فيها سور الكلية تسمّى «كلية»(٣).

هذا، ومن أحكام القضية المهملة: أنّها في قوة القضية المحصورة الجزئية، فإن قولك: «العلماء أتقياء» ـ بلا سور الكلية ـ في قوة أن تقول: «بعض العلماء أتقياء»، والتفصيل في محله(٤).

---

(١) انظر الصفحة ٥٨٠.

(٢) رسالة في حجية الظن (للكلباسي): ٢٤١.

(٣) انظر المنطقيات: ١١٨؛ وشرح الإشارات ١: ١١٧؛ والمنطق: ١٥٧ و١٥٨.

(٤) راجع شرح الإشارات ١: ١٢٠ و١٢١.

من حيث أسباب الظنّ[١]، فلا يعمّ الحكم لجميع الأمارات[٢] .....

وعلى كل حال، فلا ريب أنّ مقدمات الانسداد لو كانت منتجة(١) لأنتجت قضية: «الظن المطلق حجةٌ»، والكلام في أنّه هل يستفاد من المقدمات كلية هذه القضية، كي يقال: «كل ظن مطلق حجة»؟ أو لا يمكن ذلك، فتبقى القضية مهملة حتى يلتمس دليل من الخارج على عموم الحجية لكل ظن مطلق. ومن الواضح أنّه لو لم يوجد دليل على ذلك لنزّلت المهملة إلى حد القضية الجزئية(٢)، ووجب الاقتصار على القدر المتيقن من الظنون.

[١] إشارة إلى القيد الأول من القيود الملحوظة في البحث عن الإطلاق وعدمه. ولا يخفى أنّه ﷺ وإن أهمل هنا ذكر سائر القيود إلّا أنّه يتعرض لها أيضاً في مطاوي البحث، فانتظر.

[٢] المقصود من الحكم هو حجية الظن المطلق بعد تمامية مقدمات الانسداد، يعني أنّه على فرض كون نتيجتها مهملة فلا محالة أنّها في قوة قضية جزئية لا يشمل الحكم المذكور فيها جميعَ الأمارت الموجبة للظن، بل يشمل بعضاً منها.

وهذا لا ينافي شمولها من طريق معمّم خارجي كقبح الترجيح بلا مرجّح ونحوه.

---

(١) أي لو لم تقف في المقدمة الثالثة في حد تبعيض الاحتياط، بل انتهت إلى المقدمة الرابعة.

(٢) قال المحقق النائيني ﷺ: «إنّ المقصود من كون النتيجة مهملة هو أنّ ما تقتضيه مقدمات الانسداد أولاً وبالذات ليس إلّا قضية جزئية ... وتعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص ... لابد أن يكون بمعيّن آخر ... وليس المقصود من إهمال النتيجة كونها مهملة إلى الآخر ...» انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٩٥.

الموجبة للظنّ إلّا بعد ثبوت معمِّمٍ ـ من لزوم ترجيحٍ بلا مرجّح[١]، أو إجماعٍ مركّب[٢]، أو غير ذلك[٣] ـ، أو قضيّةٌ كلّيّةٌ لا تحتاج في التعميم إلى شيء ؟

---

[١] هذا أحد أسباب الحكم بعموم النتيجة لجميع الظنون، بأن يقال: لو خصّصت الحجية ببعض الظنون ـ كالظن الأقوى ونحوه ـ لزم الترجيح من غير مرجح، وهو باطل. ويأتي بيانه في المقام الثاني من هذا التنبيه[١].

[٢] إشارة إلى معمِّم آخر، وتقريبه أن يقال: كل من سلّم حجية الظن في الجملة[٢] بدليل الانسداد، سلّم حجية جميع الظنون[٣]، ولم يفرق بين أسبابها أو مراتبها.

لكن لا يخفى أنّ هذا الإجماع المركب مفقود جداً، ولذا لم يذكره المصنف ﷺ في تعداد المعمّمات في المقام الثاني.

نعم، تمسك بهذا الإجماع في مقام تعميم النتيجة بالنسبة إلى «الموارد»، كما سيأتي[٤].

[٣] كـ «عدم كفاية الظنون المعتبرة»[٥] أو «وجوب الاحتياط بعد عدم القدر المتيقن في البين»[٦].

---

(١) انظر فرائد الأُصول ١: ٤٧١.

(٢) أي قبل النظر في إهمال النتيجة أو إطلاقها، كما مر توضيحه في الصفحة ٣٩٤ و٥٩١.

(٣) أي على نحو الموجبة الكلية.

(٤) انظر الصفحة ٦٠٣.

(٥) انظر فرائد الأُصول ١: ٤٩٣.

(٦) انظر نفس المصدر: ٤٩٧.

وعلى التقدير الأوّل[١]، فهل ثبت المرجّح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت ؟

وعلى التقدير الثاني[٢] ـ أعني كون القضيّة كلّيّة ـ فكيف توجيه خروج القياس، مع أنّ الدليل العقليّ لا يقبل التخصيص ؟

---

[١] أي: بناءً على الالتزام بإهمال النتيجة وجزئيتها، هل ثبت ترجيح بالنسبه إلى بعض الظنون بأن يدّعى ترجيح الظن الناشئ من خبر الواحد مثلاً على الظن الناشئ من الشهرة الفتوائية أم لم يثبت ؟

[٢] أي: بناءً على الالتزام بإطلاق النتيجة وكلّيتها الشاملة لجميع الأمارات الموجبة للظن، فكيف يصح القول بخروج القياس شرعاً مع عدم تطرّق التخصيص في الأحكام العقلية كقبح الظلم.

يأتي الكلام من جميع زوايا البحث في ثلاثة مقامات، فانتظر.

المقام الأول

في تعيين إهمال النتيجة أو إطلاقها بالنسبة إلى الأسباب والمراتب والموارد

فهنا مقامات[١]:

تحرير محل البحث

[١] اعلم أنّ المصنف لمّا طرح موضوع البحث في التنبيه الثاني شرع من هنا في تصوير المسألة في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهملة أو هي معينة؟ وهذا البحث مبني على اختيار أحد المسلكين: الكشف أو الحكومة، كما سيأتي، فيدخل البحث عنهما أيضاً في هذا المقام.

المقام الثاني: في أنّه سواء اخترنا تقرير الكشف أو الحكومة فلا إشكال في عموم النتيجة بالنسبة لجميع موارد الظن من المسائل المهمة وغير المهمة، لكن هل يوجد هناك دليل على تعميم النتيجة ـ على تقرير الكشف ـ بالنسبة لجميع أسباب الظن ومراتبه أم لا؟

المقام الثالث: في أنّه لو اخترنا تقرير الحكومة وحكم العقل بلزوم الامتثال الظني من أي سببٍ حصل الظن، فما نصنع بالأسباب المنهيّة شرعاً، كالقياس؟ فيذكر ﷺ عدّة توجيهات لخروج القياس.

وفي الجزء الحاضر إنّما يأتي البحث في المقام الأول، ويؤخر البحث عن

الأوّل

في كون نتيجة دليل الانسداد مهملةً أو معيّنة[١]:

المقامين الأخيرين إلى الجزء التالي إن شاء الله.

[١] «المعيّنة» هنا عبارة أُخرى عن «الكلّية» أو «المطلقة» كما أنّ «المهملة» أيضاً هي عبارة أُخرى عن «الجزئية»، كما عرفته(١).

قال بعض المحشين: «ليس المراد من المهملة عدم العلم بما يحكم به العقل من النتيجة، بل المراد حكمه بعنوانٍ يجتمع مع التعميم والتخصيص»(٢).

مراد هذا المحشي ﷺ التنبيه على أنّه يلزم طرح المسألة على نحوٍ يلائم كلاً من التقريرين: الكشف والحكومة، فالنتيجة المعيّنة متصورة مع كل منهما: أما على تقرير الحكومة فواضح، وأما على تقرير الكشف فيراد بها التعين الحاصل من المعمّمات الخارجية. وكذا النتيجة المهملة متصورة مع كل منهما: أما على تقرير الكشف فواضح، وأما على تقرير الحكومة فيراد بها حكم العقل بعنوان يجتمع مع كل من التعميم والتخصيص. لكن هذا في مقام تصور أصل المسألة، وأمّا في مرحلة التصديق فيمكن أن يقطع بأحدهما على تقرير الكشف وبالآخر على تقرير الحكومة.

وعلى كل حال، فلابد قبل الشروع في الكلام من النظر في المبادئ التصديقية التي يجب البناء عليها للدخول في البحث.

---

(١) انظر الصفحة ٥٦٣ (الهامش) و٥٦٦.

(٢) تسديد القواعد: ٢٨٦.

والتحقيق[١]: .....

المبادئ التصديقية للبحث

[١] اعلم أنّ أصل الدخول في البحث عن إطلاق النتيجة وعدمه يبتني على خمسة أمور:

١ ـ الاعتراف بانسداد باب العلم بالأحكام الشرعية.

٢ ـ الاعتراف بعدم ثبوت الظن الخاص بالنسبة إلينا ـ كما عليه المحقق القمي ﷺ[١] ـ أو عدم كفايته على فرض ثبوته ـ كما يفرضه الآخرون[٢] ـ.

٣ ـ الاعتراف بعدم جواز الرجوع إلى البراءة الكلية أو الاحتياط الكلي أو الأصل المناسب لكل مسألة ـ في الجملة ـ[٣].

٤ ـ عدمُ اختيار «التبعيض في الاحتياط»؛ فإنّ القول بلزوم التفصي عن عهدة التكاليف المعلومة بـ «تبعيض الاحتياط»[٤] مانع عن إنتاج دليل الانسداد، والحال أنّه لابدّ في هذا النزاع من الالتزام بحجية الظن على أحد المسلكين: الكشف أو الحكومة.

---

(١) لبنائه على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، انظر الصفحة ١٢٢.

(٢) مر توضيحه في الصفحة ٣٥٩، ضمن «قلنا».

(٣) إنّما قلنا: «في الجملة» لأنّ القول بجواز الرجوع إلى أحد هذه الأُمور يمنع عن إنتاج المقدمات حجية الظن، فلابدّ في الجملة من نفيها، ولكن هل يكفي إبطالها في مجموع المسائل أو يجب إبطالها في كل مسألة مسألة؟ هذا شيء آخر يبحث عنه تحت رقم ٥.

(٤) ذكرنا في الصفحة ٣٢٤ أنّ المصنف ﷺ أيضاً قائل بتبعيض الاحتياط، وعليه فدخوله في هذا النزاع إنّما هو مماشاة للانسداديين.

٥ ـ عدم القول بمنع جريان البراءة أو الاحتياط في كل مسألةٍ مسألةٍ وكل واقعةٍ واقعةٍ ـ كما ارتكبه المحقق القمي ﷺ[1] ـ، فإنّه بمنزلة الخروج عن النزاع جداً.

بيان ذلك، أنّ منع جريان البراءة أو الاحتياط في الواقع بعد انسداد باب العلم يتصور على نحوين:

١ ـ أن يمنع من جريان البراءة أو الاحتياط في مجموع المسائل فقط، فلا يجوزَ أن يقول الفقيه: «جميعُ الوقائع المشكوك انطباقها على التكاليف المعلومة بالإجمال مجاري للبراءة، أو يجب فيها الاحتياط»، لكن إذا احترز من إجراء البراءة أو الاحتياط في مجموع المسائل جاز له التمسك بأحدهما في بعض المسائل، كأن يُجري البراءة في مسألة حرمة التتن، أو يحكم بالاحتياط في بعض مسائل صلاة المسافر مثلاً.

٢ ـ أن يمنع من جريان البراءة أو الاحتياط في جميع المسائل، فلا يجوزَ الرجوع إلى أحدهما حتى في مسألة واحدة.

فإن اخترنا النحو الثاني ـ كما عليه المحقق القمي ﷺ[2] ـ كانت مقدمات الانسداد متوفّرة في كل مسألة وواقعة واتّجهت حجية الظن الموجود فيها، من غير نظر إلى سبب حصوله أو مرتبته.

---

(١) انظر الصفحة ٥٨١ وما بعدها.

(٢) إسناد هذا القول إلى المحقق القمي ﷺ مبني على استنباط ذلك عن كيفية بحثه ﷺ حول المقدمة الثانية وكذا الثالثة، كما يأتي في الصفحة ٥٨٤ ـ ٥٨٧.

ولكن لو اخترنا النحو الأول فلا مجال لجريان المقدمات في كل واقعة بنفسها، وإنّما تجري في مجموع الوقائع، فحينئذٍ يأتي البحث عن إطلاق النتيجة وعدمه، بناءً على الكشف أو الحكومة.

ثم لا يخفى أنّ اختيار أحد النحوين المذكورين مبني على مستند المقدمتين: الثانية والثالثة، فقد عرفت أنّ المصنف ﷺ علّل «منع جريان البراءة» في المقدمة الثانية بـ «لزوم المخالفة الكثيرة»، وكذا علّل «منع الاحتياط» في المقدمة الثالثة بـ «لزوم العسر والحرج»، ولا ريب أن «المخالفة الكثيرة» للتكاليف الواقعية وكذا «الحرج في الاحتياط» إنما يلزمان من إجراء البراءة أو الاحتياط في جميع المسائل، فلا مانع من نفيهما كلّياً ثم التمسكِ بهما في بعض المسائل، بحيث لا يلزم حرج ولا مخالفة قطعية.

لكن يظهر من المحقق القمي ﷺ أنّه لم يستند في ذلك إلى «قاعدة نفي الحرج» أو «منع المخالفة القطعية الكثيرة» بل ادّعى أنّ دليل كل من «البراءة» و «الاحتياط» لا يجري[1] في ما نحن فيه، بالتقريب الآتي عن قريب.

وعلى كل حال، فالغرض التنبيه على أنّ الالتزام بمبنى المحقق القمي ﷺ من «منع إجراء البراءة أو الاحتياط حتى في مسألة واحدة» موجب للقول بحجية الظن في جميع الموارد[2]. وبعبارة أُخرى أنّ ذلك خارج عن محل النزاع؛ لأنّ

(١) أي أنّه لعدم المقتضي، لا لوجود المانع، انظر الصفحة ٥٨٤ و٥٨٧.

(٢) ولذا نرى المحقق القمي ﷺ قائل بالكشف كما تقدم في الصفحة ١٥ و٣١٩، ومع ذلك يحكم بالإطلاق، كما في القوانين المحكمة ١: ٤٥٢.

أنّه لا إشكال في أنّ المقدّمات السابقة ـ التي حاصلها بقاء التكليف[١]، وعدمُ التمكّن من العلم[٢]، .....

النزاع فعلاً في إطلاق النتيجة أو إهمالها بناءً على أحد التقريرين: الكشف أو الحكومة، ولذا قال المصنف ﷺ: «لا إشكال في أنّ المقدمات ... إذا جرت في مسألة، تَعيّنَ وجوب العمل بأيّ ظن حصل في تلك المسألة ... [من غير نظر إلى الكشف أو الحكومة، وحيث لا مرجح لمسألة على أخرى فتجري المقدمات في جميع المسائل] وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين ... لكنك قد عرفت [أن لا دليل على مبناه] ... فحينئذٍ [أي حين عدم صحة ما اختاره المحقق القمي ﷺ فيأتي تصوير النزاع بين التقريرين:] فنقول: إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكشف ...».

ويأتي عن المحقق الخراساني ﷺ ما يؤيد كلامنا هذا[١].

[١] إشارة إلى المقدمة التي ذكرنا في بداية دليل الانسداد أنها يجب ذكرها قبل المقدمات الأربع[٢]، وهي العلم بثبوت التكاليف الواقعية.

[٢] إشارة إلى المقدمة الأُولى من المقدمات الأربع، وهي انسداد باب العلم والعلمي[٣]. والمصنف ﷺ وإن كان اختار في محله عدم انسداد باب العلمي، أي الظن الخاص، إلّا أنّ عدم ذكر «العلمي» هنا ليس لأجل ذلك، بداهة أنّ الكلام في هذا التنبيه مبني على تمامية جميع المقدمات المذكورة، كما تقدم آنفاً. وإنّما استغنى ﷺ عن ذكر «العلمي» لما ذكرنا في التنبيه السابق من أنّ «انسداد باب

---

(١) انظر الصفحة ٥٨١، وانظر أيضاً الصفحة ٥٨٨ لمزيد التوضيح.

(٢) انظر الصفحة ١٢٠.

(٣) انظر الصفحة ١٢٣.

وعدمُ وجوب الاحتياط [١]، وعدمُ جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام [٢] ـ إذا جرت [٣] .....

العلم» قد يكون بمعنى تعذّر العلم بنفس الأحكام، وقد يكون بمعنى تعذّر العلم بالطريق المنصوب من قبل الشارع، فيعبّر عن هذا الأخير بـ «انسداد باب الظن الخاص» أيضاً(١).

[١] إشارة إلى جزء من المقدمة الثالثة، التي كانت متضمنة لنفي الطرق المقررة للجاهل: من الاحتياط(٢) أو الرجوع إلى الأُصول العملية(٣) أو التقليد(٤). ثم لا يخفى أنّ «عدم وجوب الاحتياط» ـ المتضمن لجوازه ـ مختص بما إذا استلزم العسر والحرج، وإلّا فمع استلزامه لاختلال النظام فلا يجوز أصلاً، كما مرّ(٥).

[٢] إشارة إلى جزء آخر من المقدمة الثالثة، وهو الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من الاستصحاب أو البراءة أو الاحتياط أو التخيير(٦).

[٣] خبر لقوله ﷺ: «انّ المقدمات السابقة ...».

---

(١) انظر الصفحة ٥٢٣ و ٥٣٢.

(٢) انظر الصفحة ٢١٦ ـ ٣٦٣.

(٣) انظر الصفحة ٣٦٤ ـ ٣٦٩.

(٤) انظر الصفحة ٣٧٠ ـ ٣٧٤.

(٥) انظر الصفحة ٢٤٨.

(٦) ولعل عدم إشارته ﷺ إلى المقدمة الثانية كانت لأجل دخولها ضمناً في هذه العبارة. وما عرفت في الصفحة ١٢٧ من الفرق بين البراءة المطروحة في المقدمة الثانية والمطروحة في المقدمة الثالثة مغتفرٌ هنا؛ لأنّ الكلام هنا في تعيين الصحيح منهما، وأنّه هل يصح إبطال البراءة على نحو العموم الاستغراقي كما فعله المحقق القمي ﷺ أم لا؟ فتبصّر.

في مسألةٍ، تعيّن وجوب العمل بأيّ ظنٍّ[١] حصل في تلك المسألة[٢] من أيّ سبب[٣]، وهذا الظنّ كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب والموارد والأشخاص[٤]، وهذا ثابتٌ بالإجماع وبالعقل[٥].

---

[١] إشارة إلى الإطلاق من جهة مراتب الظن من حيث القوة والضعف.

[٢] أي سواء كانت المسألة من الأُمور المهمة أم لا (الإطلاق من حيث موارد حصول الظن).

[٣] إشارة إلى الإطلاق من جهة أسباب حصول الظن، من الاجماعات وأخبار الآحاد والقرعة ونحوها.

[٤] المراد من «الأشخاص» هنا هو كل من حصل له العلم أو الظن بالحكم الشرعي، بشرط أن يكون مجتهداً؛ لأنّ المقلّد لا يتوفّر فيه مقدمات الانسداد، حيث إنّ المقدمة الثالثة تضمنت عدم إمكان التقليد والحال أنّه ممكن في حقّه. وعلى كل حال، فمراده حجية كل من الظن الشخصي والظن النوعي.

[٥] قوله ﷺ: «هذا» إشارة إلى «ثبوت الحجية للظن الحاصل في المسألة مطلقاً إذا توفّرت في خصوص تلك المسألة ومقدمات الانسداد»، والدليل عليه: الإجماع والعقل.

أمّا العقل فلاستقلاله بلزوم الامتثال الظني بعد العلم بثبوت التكليف وامتناع سائر أنحاء الامتثال، وأمّا الإجماع فهو هنا بمعنى اتفاق جميع العلماء والعقلاء في هذا الحكم العقلي، وليس إجماعاً تعبدياً حتى يشكل بأنّها مسألة عقلية فلا سبيل فيها إلى الإجماع.

وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين[١]؛ حيث إنّه أبطل البراءة في كلّ

قال المحقق الخراساني ﷺ: «لا إشكال في أنّ مقدمات الانسداد إذا جرت في مسألةٍ فلا إهمال في النتيجة أصلاً، بناءً على اختصاصها بحجية الظن في الفروع، بل تعيّن العمل بأيّ ظن حصل في تلك المسألة من أيّ سبب كان، وأمّا بناءً على عدم اختصاصها بحجيته فيها[١] فالعمل بالظن وإن كان ممّا لا محيص عنه، بخلاف ما إذا جرت في مجموع المسائل، إلّا أنّ حديث الإهمال في النتيجة جاء فيها أيضاً حيث إنّ الظن فيها يتعدّد بحسب المراتب والأسباب كما فيها على ما لا يخفى. فيختلف الحال في النتيجة تعييناً وإهمالاً حسب اختلاف تقريرها كشفاً وحكومة. فما يتراءى من ظاهر كلامه من اختصاص الإهمال بما إذا لم يجر المقدمات إلّا في المجموع مطلقاً، على ما هو مذهبه من تعميم النتيجة للظن في المسألة الأُصولية[٢]، ليس في محله ...»[٣].

مبنى المحقق القمي ﷺ في جريان البراءة والاحتياط

[١] ذكرنا في ما سبق[٤] أنّ النكتة في مخالفة المحقق القمي ﷺ للمشهور في نتيجة دليل الانسداد، هو مخالفته لهم في مستند المقدمتين: الثانية والثالثة، فيأتي البحث تارة عن مستند منع البراءة في المقام، وأُخرى في مستند منع وجوب

---

(١) أي في الفروع.

(٢) إشارة إلى مختار المصنف ﷺ في التنبيه الأول، انظر الصفحة ٤٠٣.

(٣) درر الفوائد: ١٥٢.

(٤) انظر الصفحة ٥٧٦ ـ ٥٧٨.

الاحتياط، فنقول:

أمّا البراءة فقد اختلف القائلون بها على قولين:

١ ـ أنّها أصل عملي مجعول لموارد الشك في التكليف مطلقاً.

٢ ـ أنّها أمارة ظنية، فإجراؤها في كل واقعة يحتاج إلى حصول الظن الفعلي بالبراءة في تلك الواقعة.

فالقول الأول للمشهور[١] ومنهم المصنف ﷺ[٢]، والقول الثاني يستظهر من بعض كلمات صاحب المعالم[٣] وصاحب الزبدة[٤] وصاحب القوانين[٥].

قال صاحب المعالم ﷺ: «إنّ باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية ... منسدّ قطعاً؛ إذ الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظن [العام]؛ لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الإجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا يفيد غير الظن ...»[٦].

---

(١) أي مشهور الأُصوليين بعد المصنف ﷺ، كصاحب الكفاية في كفاية الأُصول: ٣٣٨، والميرزا النائيني في فوائد الأُصول ٣: ٣٢٧، وغيره كثير؛ وأمّا قبل المصنف فالظاهر خلافه، قال المصنف ﷺ بعد نقل القول بالأمارية عن الشيخ البهائي: «لعل هذا هو المشهور بين الأُصوليين ...» انظر فرائد الأُصول ٢: ٩٩.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٩٩ و١٠٠.

(٣) انظر معالم الأُصول: ١٩٢ و١٩٤.

(٤) انظر زبدة الأُصول: ٩٢.

(٥) انظر القوانين المحكمة ١: ٤٤٠.

(٦) معالم الأُصول: ١٩٢.

وهذه الجملة الأخيرة وإن كانت ظاهرة في أنّ أصالة البراءة مفيدة للظن، إلّا أنّها تدلّ ـ ضمناً ـ على أنّه يعتبر في البراءة كونها مفيدة لشيء من الاطمئنان ونحوه، وهذا مخالف لقول المشهور، حيث يحكمون بالبراءة من غير نظر إلى إفادتها لشيء من العلم أو الظن.

وبعبارة أُخرى أنّ صاحب المعالم وإن كان صريح عبارته أنّ المانع من إجراء البراءة عدم إفادتها للعلم ببراءة الذمة، إلّا أنّه يثبُت به منع إجراء البراءة في ما نحن فيه[1] بطريق أولى.

وقال ﷺ أيضاً: «... لظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالّين على المشاركة في التكاليف[2] المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية[3] المفيد للظن الراجح بأنّ التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر[4]. ومثلُه يقال في أصالة البراءة لمن التفت إليها»[5].

ومراده ﷺ من قوله: «مثله يقال» أنّ الظاهر ـ عنده ـ اختصاص أصالة البراءة

---

(١) وهو فرض عدم حصول الظن بالبراءة.

(٢) إشارة إلى قاعدة «الاشتراك في التكاليف» الحاكمة بأنّ خطابات الشارع ثابتة في عهدة الموجودين في زمن الخطاب، وكذا للآتين بعده بالإجماع والضرورة، انظر القواعد الفقهية ٢: ٤٠ ـ ٦١.

(٣) يأتي في بقية كلامه ﷺ في المعالم فصل في شرائط صحة العمل بخبر الواحد، ويحكم فيه باشتراط كون الراوي مكلفاً مسلماً مؤمناً عادلاً ضابطاً. انظر معالم الأُصول: ١٩٩ ـ ٢٠٣.

(٤) أي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب.

(٥) معالم الأُصول: ١٩٤.

أيضاً بغير صورة وجود خبرٍ صحيحٍ مفيد للظن على خلافه. فيستفاد من هذه العبارة أيضاً أنّ المناط في جريان البراءة هو الظن الفعلي بها في المسألة[١].

وقال الشيخ البهائي ﷺ في إثبات وقوع التعبد بخبر الواحد: «أصالة البراءة ضعيفة بعده»[٢].

وهذه العبارة المختصرة متضمنة لإشكال وجواب.

أمّا الإشكال فبـ «أنّ التعبد بخبر الواحد غير واقع؛ لأنّ أصالة البراءة ثابتة بالقطع فلو دلّ خبر الواحد في مورد على ثبوت الحكم الإلزامي فهو معارض لها، ولا تُرفع اليد عن القطعي بالظني».

أما الجواب فبـ «أنّ قوام أصالة البراءة بالظن الفعلي، فلو قام في المسألة خبر الواحد المفيد للظن بثبوت التكليف فلا محالة تعود البراءة موهوماً، فتسقط عن الحجية في تلك المسألة»[٣].

وقال المحقق القمي ﷺ في تقرير مقدمات دليل الانسداد: «ليس... ما يدل على الحكم باليقين، فإنّ الكتاب بنفسه لا يفيد إلّا الظن، وكذلك أصل البراءة...»[٤].

---

(١) أي عدم الظن على خلافها في تلك المسألة.

(٢) زبدة الأُصول: ٩٢.

(٣) لا يخفى أنّ هذا الجواب مختص بالشيخ البهائي ﷺ ومن وافقه في البناء على أمارية قاعدة البراءة وكونها مفيدة للظن الفعلي، وإلّا فالجواب الصحيح أن يقال: إنّ خبر الواحد وارد على أصالة البراءة، فإنّ الأصل أصيل حيث لا دليل، فإذا ورد الدليل لا يبقى موضوع لإجراء الأصل. انظر فرائد الأُصول ٢: ٤١٢.

(٤) القوانين المحكمة ١: ٤٤٠.

وتقريب الاستظهار من هذه العبارة بعين التقريب في العبارة الأُولى المنقولة عن «المعالم»[١].

وقال أيضاً: «الإجماع على أصالة البراءة في ما ورد في خلافه خبر الواحد أول الكلام»[٢].

وهذه العبارة أيضاً وإن كانت موافقة لمبنى المشهور من رفع اليد عن البراءة؛ لكونها أصلاً في مقابل الدليل، إلا أنّ عبارته السابقة قرينة على أنه ﷺ إنما أراد منع البراءة للظن بخلافها.

وعلى كل حال فبعد البناء على مبنى هذه الأعلام[٣] لا ريب أنّه لا يمكن إجراء البراءة في المسألة التي ظُنّ فيها بثبوت الحكم الإلزامي.

مع أنّه بناءً على المبنى الآخر[٤] لا مانع من إجراء البراءة فيها في نفسه؛ لأنّ البراءة ـ على هذا المبنى ـ أصل عملي[٥] جارٍ في جميع موارد عدم حصول العلم

(١) انظر الصفحة ٥٨٢.

(٢) القوانين المحكمة ١: ٤٤١.

(٣) أي صاحب المعالم وصاحب الزبدة وصاحب القوانين القائلين بالبراءة من باب الأمارية، ومنعِها في المقام لعدم حصول الظن بها.

(٤) وهو مبنى المشهور القائلين بالبراءة من باب الأصل العملي، الذين يمنعون إجراءها في المقام للزوم المخالفة القطعية الكثيرة.

(٥) والمفروض ثبوت اعتبار هذا الأصل بالعلم أو الظن الخاص ـ لعدم المنافاة بين انسداد بابهما كلياً والعثور أحدهما في بعض المسائل كما مرّ في الصفحة ٣٥٩ ـ أو بالظن العام بناءً على مختار المصنف ﷺ من حجيته في المسألة الأُصولية أيضاً، انظر الصفحة ٤٠٣.

بالتكليف. وإنّما المانع من إجرائها حينئذٍ هو ملاحظة سائر الوقائع، وأنّ إجراءها في واقعةٍ دون أُخرى ترجيح بلا مرجح، وإجراءها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة.

والحاصل أنّ المحقق القمي ﷺ إنما يمنع من إجراء البراءة في المسألة لعدم المقتضي لها؛ لأنّ المفروض حصول الظن بالتكليف وعدم الظن الفعلي بالبراءة، بينما المشهور إنّما يمنعون من إجراءها لوجود المانع؛ لأنّ المقتضي ـ وهو عدم العلم بالتكليف في خصوص المسألة ـ موجود، لكن ملاحظة سائر الوقائع مانعة عن إجرائها، بالتقريب المتقدم آنفاً.

هذا تمام الكلام في منع البراءة، وأما في منع الاحتياط فنقول: إنّ البحث عن الاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ـ سواء كانت في مسألة واحدة أو في مجموع المسائل ـ يقع أيضاً في مقامين:

المقام الأول: «حرمة المخالفة القطعية» بمعنى حرمة فعل جميع محتملات الحرمة أو ترك جميع محتملات الوجوب.

المقام الثاني: «وجوب الموافقة القطعية»، بمعنى وجوب الإتيان بجميع محتملات الوجوب أو ترك جميع محتملات الحرمة.

وهناك ثلاثة مباني ـ على الأقل ـ في تعيين الوظيفة في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي:

المبنى الأول: «حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية»، وهذا هو

«الاحتياط التام»، الواجب بسبب تنجيز العلم الإجمالي. وهو مبنى المشهور[١] ومنهم المصنف ﷺ[٢].

المبنى الثاني: «حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية»، وهذا يتحقق بمراعاة بعض الأطراف، وهو مبنى المحقق القمي ﷺ[٣]، حيث قال ﷺ في مبحث البراءة والاشتغال: «والأقوى فيه[٤] أيضاً أصالة البراءة، بمعنى أنّه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام، ونحن لا نحكم بحلية المجموع أبداً حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني، ولا نحكم بحلية أحدهما بعينه ليلزم التحكّم[٥]، بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزماً...»[٦].

المبنى الثالث: «عدم حرمة المخالفة القطعية»، بمعنى «جواز الارتكاب التدريجي»، وهو ما يظهر من العلامة المجلسي ﷺ[٧].

---

(١) نسبه إلى المشهور صاحب المدارك في مدارك الأحكام ١: ١٠٧؛ والوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: ٢٤٨؛ والمحقق الكاظمي في شرح الوافية: ٢١٠.

(٢) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٠٠ و٢١٠.

(٣) وكذا اختاره السيد العاملي في مدارك الأحكام ١: ١٠٧؛ والمحقق السبزواري في الذخيرة: ١٣٨.

(٤) أي في الشبهة المحصورة، حسب عباراته المتقدمة، انظر القوانين المحكمة ٣: ٦٥.

(٥) يعني الترجيح بلا مرجّح.

(٦) القوانين المحكمة ٣: ٦٦.

(٧) انظر الأربعين: ٥٨٢، وقد مر في الصفحة ١٧٥ و٢٩٩.

وعلى كل حال، فالغرض أنّ المصنف ﷺ والمشهور حيث يوجبون الاحتياط في موارد العلم الإجمالي فلا محالة يحتاجون في إثبات عدم وجوب الاحتياط في ما نحن فيه إلى التمسك بقاعدة نفي الحرج، ومن الواضح أنّ الحرج إنّما يأتي من الاحتياط في جميع الوقائع فلا يُمكنهم نفي الاحتياط في واقعة واحدة بدون لحاظ سائر الوقائع.

ولكن المحقق القمي ﷺ في غنىً عن ذلك كلّه؛ لأنّه لا يرى وجوب الاحتياط من أول الأمر، كما تقدم في ذيل المقدمة الثالثة[1]، ولذا نراه ﷺ في مقام رد مقدمات الانسداد لا يشير إلى نفي الاحتياط أصلاً[2].

فتحصل من جميع ذلك أنّ من سلك مسلك المحقق القمي ﷺ جاز له في كل مسألة حصل له الظن بحكمها الشرعي أن يعمل بذلك الظن؛ لأنّ جميع مقدمات الانسداد متوفّرة له في تلك المسألة، فيكون ظنه حجةً من أي سبب حصل.

---

(١) انظر الصفحة ٢٩٩.

(٢) قال في القوانين: «إنّ باب العلم القطعي في الأحكام الشرعية منسد في أمثال زماننا في غير الضروريات غالباً ولا ريب أنا مشاركون لأهل زمان المعصومين عليهم السلام في التكاليف، وليس في غير ما علم ضرورة أو إجماعاً أو حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين، فإن الكتاب بنفسه لا يفيد إلا الظن وكذلك أصل البراءة، والضرورة والإجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالباً ... فينحصر الامتثال في العمل بالظن»، انظر القوانين المحكمة ٢: ٤٢١؛ وقال أيضاً: «مكلفون في أمثال زماننا، وسبيل العلم بالأحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح، فليس لنا إلا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي»، انظر نفس المصدر ٤: ٥٦٠. فلا يوجد ـ كما ترى ـ عين ولا أثر من الاحتياط في عباراته ﷺ.

مسألةٍ من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين [١]، وأبطل لزوم الاحتياط كذلك [٢] مع قطع النظر عن لزوم الحرج [٣]. ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة [٤]؛ بناءً على اقتضاء ما ذكراه لإثبات حجّيّة خبر الواحد للعمل بمطلق الظنّ، فلاحظ.

لكنّك قد عرفت ممّا سبق [٥]: .....

ولا يحتاج في ذلك إلى النظر في أنّ تلك المقدمات هل تقرر على وجه الكشف أو على وجه الحكومة؟ فإنّ البحث عن الكشف والحكومة إنّما يأتي على غير هذا المسلك، فلا تغفل.

[١] لما ذكرنا آنفاً من أنّ أصالة البراءة عنده ﷺ أمارة ظنية، فمع فرض حصول الظن بالتكليف في المسألة لا مقتضيَ للحكم بالبراءة قهراً.

[٢] أي: أبطل لزوم الاحتياط في كل مسألة.

[٣] لا يخفى أنّ تعبير المصنف ﷺ هنا لا يخلو من مسامحة؛ حيث إنّ المحقق القمي ﷺ ـ كما عرفت ـ لا يرى لزومَ الاحتياط في موارد العلم الإجمالي رأساً، فهو لا يحتاج إلى «إبطال لزوم الاحتياط»، بخلاف غيره من الانسداديين.

[٤] تقدم ذكر مبناهما ﷺ بما لا مزيد عليه(١).

الرد على مبنى المحقق القمي ﷺ

[٥] شروع في إبطال مسلك المحقق القمي ﷺ من ناحية تضعيف مبانيه، وملخصه: أولاً أنّ «البراءة» أصل لا أمارة، فلا مانع من جريانها في مسألةٍ ورد

---

(١) انظر الصفحة ٥٨٢ ـ ٥٨٤.

أنّه لا دليل على منع جريان أصالة البراءة[١] وأصالة الاحتياط[٢] أو الاستصحاب المطابق لإحداهما[٣] .....

فيها خبر الواحد أو نحوه ـ والفرض عدم ثبوت حجية الخبر ونحوه بالخصوص ـ، وثانياً أنّ تنجيز العلم الإجمالي بالتكليف يقتضي وجوب الاحتياط في المسألة، وبالتالي لا يمكن توفّر مقدمات دليل الانسداد[١] في كل مسألة مسألة، وإنّما تجري تلك المقدمات في مجموع المسائل والوقائع بملاحظةٍ عامة. فعليه لا مجال لمسلكه ﵀ في «كلّية نتيجة دليل الانسداد» مع غمض النظر عن «الكشف والحكومة»، بل يجب بناء البحث عليهما.

[١] فإنّ دليل صاحب القوانين ﵀ على منعه في المسألة الواحدة هو «البناء على كونها أمارةً ظنية»، ولا يخفى بطلانه[٢].

[٢] فإنّ دليله ﵀ على منعه في المسألة الواحدة بعض الأخبار الواردة في المقام كقوله ﵇: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»[٣] بلحاظ أنّ الحرام (وكذا الواجب) لم يعلم في تلك المسألة بعينه، وقد تصدّى المصنف ﵀ للجواب عنه أيضاً في كتاب البراءة والاشتغال[٤].

[٣] هذه صفة لـ «الاستصحاب»، فإنّه قد يفيد نفي التكليف فيطابق البراءة، وقد يفيد إثباته فيطابق الاحتياط. ودليل المحقق القمي ﵀ على منعه في المسألة

---

(١) التي منها: منع جريان «البراءة» و «الاحتياط».

(٢) تعرض المصنف ﵀ للرد عليه في: فرائد الأُصول ٢: ٩٩ و ١٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٤) انظر فرائد الأُصول ٢: ٢٠١ و ٢٠٢.

في كلّ موردٍ موردٍ من مواردها بالخصوص، إنّما الممنوع جريانها في جميع المسائل[١]؛ للزوم المخالفة القطعيّة الكثيرة[٢] ولزوم الحرج عن الاحتياط، وهذا[٣] المقدار لا يُثبت إلّا وجوب العمل بالظنّ في الجملة[٤]، .....

الواحدة هو نفس الدليل على منع البراءة والاحتياط. وبالجملة بعد بطلان أدلة المحقق القمي ﷺ على منع هذه الأُصول في المسألة الواحدة يصح أن يقال: لا دليل على ذلك.

[١] يعني أنّ الأدلة الصحيحة، وهي «الإجماع»(١) و «لزوم الخروج من الدين»(٢) و «تنجيز العلم الإجمالي»(٣) و «قاعدة نفي الحرج»(٤) لا تجري في المسألة الواحدة، وإنّما تجري في ملاحظة مجموع الوقائع فتمنع إجراء البراءة أو الاحتياط في جميعها.

[٢] أي في فرض الحكم بالبراءة في جميع الوقائع المشتبهة.

[٣] أي ممنوعية إجراء الأُصول بالنسبة إلى جميع المسائل.

[٤] المراد من «وجوب العمل بالظن في الجملة» هو الاعتراف بحجيته قبل البحث عن كونها قضية كلية أو مهملة، كما نبّهنا عليه مراراً(٥). فلا مجال لما أورده بعض تلامذة المصنف ﷺ في قوله: «لا يخفى أنّ ادّعائه عدم التعميم هنا مطلقاً

---

(١) انظر الصفحة ١٤٦ و٢١٧.

(٢) انظر الصفحة ١٥٠.

(٣) انظر الصفحة ١٧٣.

(٤) انظر الصفحة ٢٢١.

(٥) انظر الصفحة ٣٩٤ و٤٩٩.

من دون تعميم[١] بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظنّ.

وحينئذٍ[٢] فنقول: إنّه إمّا أن يقرّر دليل الانسداد على وجهٍ يكون كاشفاً[٣] عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظنّ، بأن يقال: إنّ بقاء التكاليف ـ مع العلم بأنّ

منافٍ لما يأتي بُعيد هذا من ادّعائه التعميم من حيث الأسباب والموارد على تقرير الحكومة ومن حيث الموارد على تقرير الكشف»[١].

[١] يعني: دون أن تكون النتيجة بنفسها شاملة لجميع الأسباب والمراتب والموارد. فأصل النتيجة مجملة لابد من البحث عن عمومها بعد البناء على أحد التقريرين: الكشف أو الحكومة.

تقرير الكشف وتقرير الحكومة

[٢] اعلم أنّ المصنف ﷺ لمّا أبطل مسلك المحقق القمي ﷺ في منع «البراءة» و «الاحتياط»، وقرّر أنّ الطريق الصحيح في منعهما ما سلكه المشهور من الاستناد إلى «لزوم المخالفة القطعية» و «لزوم العسر والحرج»، شرع من هنا في البحث عن إطلاق النتيجة وإهمالها بناءً على مسلك المشهور. وحيث إنّ مسلك المشهور أيضاً يشتمل على طريقين: طريق الكشف وطريق الحكومة، قدّم التعريف بهذين الطريقين، فانتظر.

[٣] شروع في بيان «تقرير الكشف»، وملخصه: أنّ العقل ـ بعد توفّر مقدمات الانسداد ـ يكشف عن «حجية الظن المطلق شرعاً».

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٤٨.

الشارع لم يعذرنا في ترك التعرّض لها وإهمالها[١]، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا[٢]، وعدم بيان طريقٍ مجعولٍ فيها[٣] ـ يكشف عن أنّ الظنّ جائز العمل، وأنّ العمل به ماضٍ عند الشارع، وأنّه لا يعاقبنا على ترك واجبٍ إذا ظنّ بعدم وجوبه ولا بفعل محرّمٍ إذا ظنّ بعدم تحريمه[٤].

فحجّية الظنّ على هذا التقرير تعبّدٌ شرعيٌّ[٥] كشف عنه العقل[٦] .....

---

[١] هذا مضمون المقدمة الثانية من مقدمات الانسداد(١).

[٢] هذا مضمون المقدمة الثالثة(٢).

[٣] إشارة إلى انسداد باب الظن الخاص، المذكور في المقدمة الأُولى(٣)، وقد عرفت هناك أنّ المصنف ﷺ لا يعترف به.

[٤] هذا كله معنى الحجية.

[٥] المراد من كون «الحجية» «تعبداً شرعياً» هو كونها مجعولة بجعل الشارع(٤)، كما يعبّر به في «التعبد بخبر الواحد» أي حجيته. نعم، صدور هذا التعبد من قِبل الشارع قد يثبت بالنقل كما في خبر الواحد، وقد يثبت بالدليل العقلي كما هنا ـ على تقرير الكشف ـ.

[٦] إشارة إلى مدخلية العقل مطلقاً في حجية الظن حتى على تقرير الكشف، لكنّه بعنوان الكاشف لا بعنوان الحاكم، بخلاف تقرير الحكومة، فلا تغفل.

---

(١) انظر الصفحة ١٢٣.

(٢) انظر الصفحة ١٢٥.

(٣) انظر الصفحة ١٢١ و١٣٦.

(٤) بخلاف حجية القطع التي هي ذاتية للقطع، لا تنالها يد الجعل أو الرفع.

من جهة دوران الأمر بين أُمورٍ كلّها باطلةٌ سواه[١]، فالاستدلال عليه من باب

---

[١] إشارة إلى كيفية الاستدلال بدليل الانسداد في تقرير الكشف. والمصنف ﷺ يقول: هذا التقرير من باب تعيين أحد أطراف القضية الشرطية المنفصلة بنفي باقي أطرفها، وهذا الطريق ما يسمّى بطريقة «الدوران والترديد» أو «السبر والتقسيم» أو «الاستقصاء»[(١)].

فمثلاً نفرض قضية: «الخمسة إمّا زوج وإمّا فرد»، فالدليل على تعيّن الطرف الأخير هو نفي الطرف الأول، بأن يقال: لا يكون زوجاً؛ لأنّ الزوج ما أمكن قسمته إلى قسمين، والخمسة ليس كذلك، فهي فرد.

ومثال آخر قضية: «الموجود في الدار إمّا زيد وإمّا عمرو وإمّا بكر»، فالدليل على تعيّن الطرف الأخير هو نفي الطرفين الأول والثاني، بأن يقال: ليس في الدار عمرو ولا بكر بالوجدان، فليس في الدار منهم إلّا زيد.

وفي ما نحن فيه أيضاً تتمثل قضية منفصلة، وهي: «بعد ثبوت التكاليف أولاً وانسداد باب العلم بها، لا يخلو الشارع إمّا أن يُعرض عن التكاليف أو يريد الامتثال العلمي التفصيلي فقط أو يريد الاحتياط التام أو ينصب طريقاً خاصاً ويُحيل الناس إليه أو يكتفي بعمل المكلف بما ظنّ أنّه وظيفته»، وكل هذه الشقوق باطلة إلّا الشق الأخير، بالتقريب الآتي عن قريب.

فالقضية المذكورة بعد حذف الشقوق الباطلة تصير هكذا: «بعد ثبوت التكاليف أولاً وانسداد باب العلم بها يكتفي الشارع بعمل المكلف بما ظن أنّه

---

(١) راجع المنطق: ٨٠ و٢٤٩.

الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة[١] أو أطرافها[٢] بنفي الباقي، فيقال: إنّ الشارع إمّا أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً[٣]، أو أراد الامتثال بها على العلم[٤]، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً[٥]، .....

وظيفته»، فظهر بهذا البيان أنّ النتيجة ـ على هذا التقرير ـ كشف اكتفاء الشارع بالامتثال الظني، لا حكم العقل مجرداً عن الشرع.

[١] هذا يطابق المثال الأول في كلامنا آنفاً. وكذا من أمثلته ما فعله ﷺ في البحث الحاضر من ترجيح «تقرير الحكومة» بتضعيف «تقرير الكشف»![1]

[٢] هذا يطابق المثال الثاني في كلامنا.

[٣] هذه عبارة أُخرى عن: «جريان البراءة في جميع الوقائع»، وقد تصدّى ﷺ لإبطاله في المقدمة الثانية[2].

[٤] إشارة إلى «الامتثال العلمي التفصيلي»[3]، بأن يقول الشارع: يجب تحصيل العلم التفصيلي بالأحكام ثم العمل عليه، وهذا الخطاب لا يصدر من الشارع الحكيم؛ لكونه تكليفاً بما لا يطاق، كما هو مفروض المقدمة الأولى[4].

[٥] إشارة إلى «الامتثال العلمي الإجمالي»، وهو الاحتياط التام، وتقدّم ـ في المقدمة الثالثة ـ أنّ ذلك لا يجب؛ لاستلزامه العسر والحرج[5].

---

(١) انظر الصفحة ٦٠٧ و٦٠٨.

(٢) انظر الصفحة ١٤٥ وما بعدها.

(٣) مرّ تعريفه في الصفحة ٣٧٨، وهو واجب في الامتثال عقلاً عند إمكانه.

(٤) أي: المفروض عدم إمكان الحصول على العلم والعلمي، انظر الصفحة ١٢٣.

(٥) انظر الصفحة ٢٢١.

أو أراد امتثالها من طريقٍ خاصٍّ تعبّدي[١]، أو أراد امتثالها الظنّي[٢]، وما عدا الأخير باطل، فتعيّن هو.

---

[١] إشارة إلى «الامتثال الظني بالظن الخاص» كعمل المقلد بفتوى المجتهد، وقد حكم المصنف ﷺ بلحوقه بـ «الامتثال العلمي التفصيلي»(١)، وعلى كل حال فمفروض المقدمة الأُولى انسداد باب الظن الخاص رأساً أو بمقدار الكفاية(٢)، لكن المصنف ﷺ لا يعترف بذلك، كما عرفت في تفصيل المقدمة الأُولى(٣).

[٢] إشارة إلى «الامتثال الظني بالظن العام»(٤)، وبعد بطلان الشقوق الأربعة الأُولى، لا يبقى إلا هذا. وحيث كان موضوع هذه القضية المنفصلة هو «إرادة الشارع» فلا محالة تكون النتيجة هي «إرادة الشارع للامتثال الظني»، فتكون شرعية باستكشاف العقل.

هذا ولكن قال المحقق اليزدي ﷺ: «الصحيح في تقرير الكشف توسيط المقدمة القائلة بأرجحية الظن من باقي المحتملات، لا التقرير بإبطال الأطراف للمنفصلة حتى ينحصر الأمر في احتمال واحد، وإلّا خرج الدليل عن كونه دليلاً عقلياً كما لا يخفى. وحينئذٍ نقول: الصحيح في تقرير الكشف أن يقال: لمّا علمنا أنّ الشارع

---

(١) انظر الصفحة ٣٧٩.

(٢) انسداد باب الظن الخاص رأساً هو مبنى المحقق القمي ﷺ، وانسداد بابه بقدر الكفاية مذهب غيره من الانسداديين، كما تقدم في الصفحة ٥٧٥.

(٣) انظر الصفحة ١٣٦.

(٤) انظر الصفحة ٣٧٩.

وإمّا أن يقرّر [١] على وجهٍ يكون العقل منشأً للحكم بوجوب الامتثال الظنّي، بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه، كما يحكم بوجوب

نصب لنا طريقاً لامتثال أحكامه(١) لمكان وجوب النصب عليه أو العلم بتحققه ... يحكم العقل بأنّ الأخذ بالظن أرجح من غيره، فكأنّه استكشف العقل أنّ الطريق المجعول [الشرعي] هو الظن ظاهراً؛ لمناط الأرجحية. وهذا في الحقيقة يرجع إلى ترجيح التعيين على التخيير»(٢).

[١] شروع في بيان تقرير «الحكومة»، وملخصه: حكم العقل بتعيّن الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي، بمعنى تحسين العقل لمعاقبة المولى عبده على ترك العمل المظنون وجوبه، وتقبيحه على مطالبة عبده بأزيد ممّا ظنّ بوجوبه وامتثله خارجاً(٣)، وبالجملة العقل الحاكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن في زمن الانفتاح حكم أيضاً بكفاية الظن في زمن الانسداد.

ولا يخفى أنّ هذا ـ أعني كفاية الامتثال الظني في زمان وعدمها في زمانٍ آخر ـ المعبّر عنه اصطلاحاً بـ «كيفية الإطاعة» كان بحكم العقل المستقل كما أنّ أصل وجوب «الإطاعة» لأوامر المولى وحرمة ارتكاب نواهيه بعد صدور الأمر والنهي من قِبَله أيضاً بحكم العقل، وإليه أشار بقوله: «كما أنّ نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ... كذلك كيفية الإطاعة ...».

---

(١) لا يخفى أنّ السيد اليزدي ﷺ يعتقد «أنّ صحة تقرير الكشف مبني على العلم بكون نصب الطريق واجباً في الحكمة على الشارع» كما يأتي في الصفحة ٦٠٨.

(٢) حاشية فرائد الأُصول ١: ٦١٤ و٦١٥.

(٣) وكذا حكمه بصحة احتجاج المولى على العبد في فرض مخالفته لظنه، وبالعكس.

تحصيل العلم وعدم كفاية الظنّ عند التمكّن من تحصيل العلم، فهذا الحكم العقليّ ليس من مجعولات الشارع؛ إذ كما أنّ نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بعد تحقّق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيءٌ يستقلّ به العقل لا على وجه الكشف، فكذلك كيفيّة الإطاعة وأنّه يكفي فيها الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقامٍ، ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقامٍ آخر إمّا تفصيلاً أو إجمالاً[١].

وتوهّم: أنّه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع[٢]، .....

---

[١] الجملة تفسير لـ «كيفية الإطاعة»، والضمير المؤنث في الموضعين يعود إلى «الإطاعة»، ولفظة «مقام» الأُولى إشارة إلى زمن الانسداد، كما أنّ الثانية إشارة إلى زمن الانفتاح.

شبهة «انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع» والجواب عنها

[٢] اعلم أنّ المصنف ﷺ لما بيّن المراد من «تقرير الحكومة» وأنّه لا يستكشف ـ على هذا تقرير ـ أيّ حكم شرعي، وإنّما هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظني، شرع من هنا في إزاحة شبهة في هذا المقام.

أمّا الشبهة فملخصها: أنّه قد ثبت في محله[١] «أنّ كل ما حكم به العقل حكم به الشرع أيضاً»، فكيف يمكن أن يتصور أنّ العقل قد حكم بشيء، والشرعُ ساكت عن ذلك.

---

(١) انظر القوانين المحكمة ٣: ١٤.

مدفوعٌ[١] بما قرّرنا في محلّه : من أنّ التلازم بين الحكمين إنّما هو مع قابليّة المورد لهما[٢]، أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم[٣]، كما في الإطاعة والمعصية، .....

ومرجع هذه الشبهة إلى نفي الفرق بين التقريرين وأنّ الحكومة أيضاً ترجع إلى الكشف بضميمة الكبرى المذكورة(١)، وعليه فقوله ﷺ «على هذا» يعني «بناء على تعريف الحكومة بما ذُكر».

أمّا الجواب فملخصه: أنّ «حكم الشرع» إنّما يلازم «حكم العقل» في المورد الذي يمكن فيه «ورود حكم الشرع»، وأمّا إذا لم يمكن ذلك ـ كما يأتي تقريبه ـ فلا إشكال في عدم ورود الشرع، وهذا خارج عن الكبرى المذكورة بالتخصص.

[١] شروع في تقريب الجواب عن التوهم المذكور.

[٢] مثال ذلك: حكم العقل بقبح الكذب الظلم، المستتبع لحكم الشرع بحرمته، فإنّ المورد وهو «الظلم» لا يوجد فيه المحذور الآتي في مورد «الإطاعة والمعصية»، فلا مانع من اجتماع حكم العقل وحكم الشرع فيه.

[٣] شروع في بيان المحذور الموجود في مورد «الإطاعة والمعصية»، الذي يمنع عن ورود «حكم الشرع المولوي» فيهما، وهو «التسلسل» أو «اللغوية».

بيان ذلك أنّه بعد ثبوت «وجوب الصلاة» لو كان هناك وجوب شرعي آخر ثابت لـ «إطاعةِ وجوب الصلاة»، لكان لازم ذلك ثبوت حكم ثالث هو «وجوبُ

---

(١) أي «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع».

فإنّهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيّين [١] ـ بأن يريد فعل الأُولى وترك الثانية بإرادةٍ مستقلّةٍ غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهيّ عنه الحاصلةِ بالأمر والنهي [٢] ـ حتّى أنّه لو صرّح بوجوب الإطاعة [٣] .....

إطاعةِ وجوبِ إطاعةِ وجوب الصلاة »، وهكذا[١].

وكذا كان صدور هذا الحكم الشرعي المولوي من الشارع لغواً؛ حيث إنّ الداعي إلى ذلك ليس إلّا « إلزام المكلف بالإتيان بالصلاة »، وذلك حاصل بنفس « الأمر بالصلاة »، ولا يحتاج إلى صدور أمر مولوي جديد بـ « إطاعة وجوب الصلاة ».

ولذا لو ورد في الشرع أمر بالإطاعة أو نهي عن المعصية وجب صرفه عن ظاهره، بدلالة « الاقتضاء »[٢]، كما يأتي بيانه من المصنف ﷺ عن قريب.

[١] أي بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، مولوياً.

[٢] صفة لـ « إرادة » الثانية دون الأُولى، فلا تغفل.

[٣] كما في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[٣]، وظاهر الأمر هو الوجوب المولوي، لكن يجب صرفه هنا عن ظاهره صوناً عن اللغوية.

---

(١) هذا هو التسلسل.

(٢) دلالة الاقتضاء هو ما إذا كان ظاهر كلام الحكيم لغواً أو كذباً فيجب صرفه عن ظاهره صوناً له عن اللغوية والكذب أو كان ظاهر استعماله غلطاً من حيث القواعد الأدبية فيحمل على التقدير الصحيح، راجع تعليقة على معالم الأُصول ٤: ٢٤١ و ٢٤٤، والمكاسب ٣: ٨٤.

(٣) الأنفال: ١ و ٢٠ و ٤٦، والمجادلة: ١٣.

وتحريم المعصية[١] كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف؛ إذ لا يترتّب[٢] على مخالفة هذا الأمر والنهي إلّا ما يترتّب على ذات المأمور به والمنهيّ عنه، أعني نفس الإطاعة والمعصية، وهذا دليل الإرشاد[٣]، كما في أوامر الطبيب؛ ولذا لا يحسن من الحكيم عقابٌ آخر أو ثوابٌ آخر غير ما يترتّب على نفس المأمور به والمنهيّ عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

ثمّ إنّ هذين التقريرين[٤] .....

---

[١] كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً﴾(١)، والتهديد ظاهر في التحريم المولوي، لكن يجب صرفه عن ظاهره هنا صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية.

[٢] إشارة إلى دليل «اللغوية»، كما قرّرناه.

[٣] أي هذا هو «المقتضي» للعدول عن الظاهر والحكم بأنّ الأمر أو النهي هنا للإرشاد.

تعميم النتيجة وعدمه على كل من التقريرين

[٤] شروع في تعيين حال النتيجة من حيث التعميم وعدمه على كل من تقريرَي الكشف والحكومة.

والتعميم ـ كما عرفت ـ يلاحظ بالنسبة إلى قيود ثلاثة: أسباب الظن ومراتبه وموارده(٢). وملخص مختار المصنف ﷺ في المسألة: تعميم النتيجة بالنسبة إلى

---

(١) النساء: ١٤.

(٢) انظر الصفحة ٥٦٤ و ٥٦٥.

مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد[١] يعني المسائل؛ إذ على الأوّل يُدّعى الإجماع القطعيّ على أنّ العمل بالظنّ لا يُفرّق فيه بين أبواب الفقه[٢]،

الموارد على كلا التقريرين، وعدم تعميمها بالنسبة إلى المراتب على كلا التقريرين، وتعميمها على الحكومة وعدمه على تقرير الكشف بالنسبة إلى الأسباب، فانتظر.

[١] تقدّم أنّ المراد بالموارد هو مسائل الفقه، سواء كانت من الأُمور المهمة كالدماء والفروج أم غيرها كالطهارة والنجاسة[١].

[٢] إشارة إلى دليل تعميم النتيجة بالنسبة إلى «الموارد» على تقرير الكشف. والدليل هو القول بعدم الفصل، المعبر عنه بالإجماع المركب، بالتقريب الآتي في المتن.

قال بعض المحشين: «ظاهر العبارة أنّ بناءً على إجراء دليل الانسداد في مجموع الوقائع وتقرير الكشف[٢] تكون النتيجة بالنسبه إلى الموارد قضية مهملة، ولكن بضميمة الإجماع القطعي، تكون عامة. وفيه أنّ العموم على هذا التقدير مستند أيضاً إلى حكم العقل لاقتضاء المقدمات عند ذلك من دون حاجة إلى ضمّ الإجماع، ويوضح ذلك القضية المنفصلة المذكورة آنفاً في تقرير الكشف»[٣].

---

(١) انظر الصفحة ٥٦٤.

(٢) قد انقدح بما قُرّر إلى هنا أنّ إجراء دليل الانسداد في مجموع الوقائع لا يلازم القول بالكشف بل يوافق كلاً من التقريرين، راجع الصفحة ٥٧٧ و٥٧٨، وعليه فيكون عطف «تقرير الكشف» على «إجراء الدليل ...» من باب القيد الاحترازي لا التوضيحي.

(٣) تسديد القواعد: ٢٨٧.

وعلى الثاني يقال : إنّ العقل مستقلٌّ بعدم الفرق في باب الإطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أوّل الفقه إلى آخره[١] ولا بين محرّماتها كذلك ، فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظنّ .

أقول : علم ضمناً أنّ المصنف ﷺ يختار إهمال النتيجة مطلقاً[١] على القول بالكشف ، إلّا أنّ الإجماع ألزمه الاعتراف بالإطلاق والتعميم من حيث الموارد ، فلا تغفل .

ثم لا يخفى أنّ هذا هو الإجماع المركب الذي أشار إليه في بداية هذا التنبيه في عداد المعمِّمات[٢].

فعلى كل حال غرضه ﷺ أنّه بناءً على تقرير الكشف وإن كانت القاعدة تقتضي الالتزام بالنتيجة المهملة الجزئية حتى مورداً كما هو المشهور في الألسنة ، لكن الإجماع القطعي يُرشدنا إلى الالتزام بكونها مطلقة كلّية ، إلّا أن يدّعى عدم حجية الإجماع في غير الفروع الشرعية[٣]، وأمّا بناءً على تقرير الحكومة ، فكانت النتيجة مطلقة قطعاً من حيث الموارد بلا احتياج إلى الإجماع .

[١] إشارة إلى دليل تعميم النتيجة بالنسبة إلى « الموارد » على تقرير الحكومة ، وتقريبه أنّ المفروض في كل مسألة أنّه قد حصل فيها ظن بالتكليف ـ سواء كان وجوباً أو حرمة ـ، فالعقل المستقل يحكم بحسن متابعة هذا الظن

---

(١) أي بالنسبة إلى كل من : الأسباب والموارد والمراتب ، كما يصرّح به في الصفحة ٦١٣ .

(٢) انظر الصفحة ٥٦٨ .

(٣) كما صرّح به الشيخ رحمة الله الكرماني ﷺ في الحاشية . انظر الرسائل المحشى : ١٣٩ (الهامش) .

فنقول :

أمّا التقرير الثاني ، فهو يقتضي التعميم والكلّية من حيث الأسباب ؛ إذ العقل لا يفرّق في باب الإطاعة الظنّية بين أسباب الظنّ[١] ، بل هو[٢] من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه إلّا الانكشاف .

وأمّا من حيث مرتبة الانكشاف قوّةً وضعفاً فلا تعميم في النتيجة ؛ إذ لا يلزم[٣] .....

تحصيلاً للإطاعة وبقبح مخالفته الموجبة للمعصية ، وهذا التحسين والتقبيح ليس بحيث يوجد في باب دون آخر ، فهو مطّرد في جميع الموارد .

[١] إشارة إلى دليل تعميم النتيجة بالنسبة إلى « الأسباب » على تقرير الحكومة ، وتقريبه مثل الدليل المذكور في « الموارد » .

[٢] الضمير عائد إلى « الظن » ، فكما أنّ متابعة « العلم » المتعلق بالحكم الشرعي حَسَن في حكم العقل ، من غير نظر إلى سبب حصوله ، كذلك متابعة « الظن » المتعلق بالحكم الشرعي ؛ لأنّ المناط ـ وهو كشف الواقع ـ موجود في كليهما بلا فرق بين أسباب حصولها .

[٣] إشارة إلى دليل عدم تعميم النتيجة بالنسبة إلى « الأسباب » على تقرير الحكومة وتقريبه أن يقال :

إنّ تحسين العقل للعمل بالظن وإن كان ثابتاً بالتقريب المتقدم إلّا أنّ العمل بالظن ليس علة تامة للحسن بل هو مقتضٍ له[١] ، ونعني من « المقتضي » :

---

(١) تقدم توضيح الفرق بين « العلة التامة » و « المقتضي » في الصفحة ٦١ .

من بطلان كلّية العمل بالأُصول ـ التي هي طرقٌ شرعيّة[١] ـ .....

« ما أوجب التحسين أو التقبيح إذا لم يمنع مانع »، والمانع من تحسين العمل بالظن كان مفقوداً بالنسبة إلى الأسباب والموارد، وأمّا في مراتب الظن فيمكن تصويره.

بيان ذلك أنّا بنينا البحث أولاً على الاكتفاء بـ « منع إجراء الأُصول كليةً »، كي لا ينافي جريانَها في بعض الوقائع، وبناءً على ذلك فكل مسألة من المسائل التي حصل فيها الظن بحكمها فهي مجرى لأصل من الأُصول العملية أيضاً. نعم، لا يعمل بذلك الأصل مادام حكم المسألة مظنوناً بالظن القوي.

لكن كلّما ازداد الظنُّ بحكم المسألة ضعفاً ازداد جريان الأصل فيها قوة. كما إذا احتمل احتمالاً ضعيفاً « وجوبَ الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأُولى »، ففي جانب هذا الاحتمال الضعيف احتمالٌ لجريان البراءة فيها احتمالاً قوياً.

وهنا يُسأل: هل يحكم العقل بحسن العمل بالظن مطلقاً أو ينقلب حكمه هنا إلى تحسين العمل بالأصل؟

المصنف ﷺ يدّعي حسن العمل بالأصل؛ لقوّة احتماله ولأنّ المانع من إجراء الأصل قد زال بالعمل بالظن في المسائل الأُخرى[١].

[١] يعني أنّ أصل اعتبار الأُصول العملية ممّا لا يُنكر، وإنّما منعنا إجراءها في مجموع المسائل، كي لا يلزم الخروج عن الدين أو اختلال النظام.

---

(١) انقدح بما قرّرناه أنّ قول المصنف ﷺ: « إذ لا يلزم... » من باب وضع « علة العلة » موضع « العلة »؛ لأنّ علة عدم التعميم: هو جريان الأصل في المسألة الفاقدة للظن القوي. وعلة جواز جريان الأصل فيها: هو أنّه « لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأُصول الخروج عنها بالكلية ».

الخروجُ عنهابالكلّيّة [١]، بل يمكن الفرق في مواردها بين الظنّ القويّ البالغ حدَّ سكون النفس في مقابلها [٢] فيؤخذ به [٣]، وبين ما دونه [٤] فيؤخذ بها [٥].

وأمّاالتقرير الأوّل، فالإهمال فيه ثابتٌ من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة [٦].

فإذا منعنا عن ذلك لزم جواز العمل بها في بعض المسائل، بشرط أن لا يحصل في تلك المسألة ظن أو يحصل ظن ضعيف.

[١] أي: لا يلزم من «سلب الكلّية» «كلّيةُ السلب»، ومن «سلب العموم» «عمومُ السلب»، وبعبارة أُخرى لا يلزم من «السلب المجموعي» «السلبُ الاستغراقي»، وبعبارة ثالثة لا يلزم من نفي «الموجبة الكلية» إلّا «السالبة الجزئية» لا «الكلية».

[٢] أي: في مقابل الأصل الجاري في المسألة.

[٣] أي بالظن القوي الحاصل في المسألة، المتضمّن لثبوت الحكم الإلزامي أو نفيه. فإن كان ظنّاً بثبوت الحكم الإلزامي فهو في مقابل أصل البراءة، وإن كان ظناً بعدمه فهو في مقابل الاحتياط.

[٤] أي الظن الضعيف الذي هو دون الظن القوي البالغ حد سكون النفس.

[٥] يؤخذ بالأصل الجاري في المسألة؛ لقوّته على الظن الحاصل فيها.

[٦] إشارة إلى عدم تعميم النتيجة بالنسبة إلى «الأسباب» و «المراتب»، والدليل على ذلك أنّ النتيجة مهملة في نفسها، ثبت المعمّم بالنسبة إلى «الموارد»، وهو «الإجماع القطعي» الذي أشار إليه سابقاً[١]، فتبقى بالنسبة إلى «الأسباب»

---

(١) انظر الصفحة ٦٠٢.

إذا[١] .....

و «المراتب» على إهمالها[١].

نعم سوف يذكر ﷺ في المقام الثاني معممات أُخرى بالنسبة إلى خصوص «الأسباب»[٢]، فإن صحّ أحدها رفعنا اليد عن إهمال النتيجة من حيث الأسباب أيضاً.

ترجيح الحكومة على الكشف

[١] شروع في بيان مختاره ﷺ من التقريرين، وهو تقريب الحكومة، كما وافقه عليه المحقق الخراساني[٣] والمحقق العراقي[٤] خلافاً للمحقق النائيني[٥] رضوان الله عليهم أجمعين.

لكن المصنف ﷺ إنّما أورد ثلاثة أوجه في تضعيف «الكشف»، ولم يذكر شيئاً في تقوية «الحكومة» مستقيماً، نعم يثبت ذلك بمجرد تضعيف «الكشف» مع فرض

---

(١) قال المحقق اليزدي ﷺ: «هذا الإهمال يمكن أن يكون من جهة تردد الطريق المنصوب بين كونه بعض الظنون، الوافي بالفقه، بحيث لا يلزم بعد العمل به محذور في الرجوع إلى الأُصول وبين كونه الجميع، وعلى تقدير كونه البعضَ يتردد في تعيينه. ويمكن أن يكون من جهة التردد في تعيين الطريق المنصوب من بين أنواع الظن بعد العلم بأنّ ما نصبه الشارع ليس جميع الظنون بل البعض الوافي...» انظر حاشية فرائد الأُصول (للمحقق اليزدي ﷺ) ١: ٦١٨.

(٢) انظر فرائد الأُصول ١: ٤٧٣ ـ ٤٧١.

(٣) انظر كفاية الأُصول: ٣٢٢.

(٤) انظر نهاية الأفكار ٣: ١٦١ ـ ١٦٣.

(٥) انظر فوائد الأُصول ٣: ٢٦٨ و٢٧٣ ـ ٢٨٠.

عرفت ذلك[١]، فنقول: الحقّ في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني[٢]، وأنّ التقرير على وجه الكشف فاسدٌ.

أمّا أوّلاً[٣]: فلأنّ المقدّمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظنّ ـ مطلقاً

دوران الأمر بين التقريرين، كما هو المفروض فعلاً، وإلّا فهو ـ كما عرفت ـ[١] قائل بتبعيض الاحتياط لا حجية الظن سواء كانت من باب الكشف أو الحكومة.

[١] أي: إذا عرفت حال النتيجة من حيث الإهمال والإطلاق على كل من التقريرين فنشرع في بيان ما هو الأصح من التقريرين.

[٢] وهو تقرير الحكومة.

تضعيف تقرير الكشف من وجوه ثلاثة

الوجه الأول: ابتناؤه على القول بنصب طرق خاص

[٣] شروع في بيان الوجه الأول من وجوه تضعيف القول بالكشف، وملخصه ـ كما قال المحقق اليزدي ﷺ ـ: «انّ صحة تقرير وجه الكشف مبني على العلم بكون نصب الطريق واجباً في الحكمة على الشارع، أو العلم بتحقق النصب ولو لم يكن واجباً»[٢]، والحال أنّ مقدمات الانسداد لا تسلتزم تأسيس الشارع لطريق خاص، بل يحتمل أنّه أحال الناس إلى الطرق العقلائية لكشف مرادات المولى، بالتقريب المتقدم في التنبيه الأول[٣].

---

(١) انظر الصفحة ٣٢٤.

(٢) حاشية فرائد الأُصول ١: ٦١٤.

(٣) انظر الصفحة ٤١٧ و٤٢٦.

أو بشرط حصوله من أسبابٍ خاصّة ـ حجّةً[١]؛ لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذّر العلم[٢] أصلاً، بل عرفت ـ في الوجه الأوّل[٣] من الإيراد على القول باعتبار الظنّ في الطريق ـ: أنّ ذلك غير بعيد[٤].

وهو أيضاً طريق العقلاء[٥] في التكاليف العرفيّة؛ حيث يعملون بالظنّ في تكاليفهم العرفيّة مع القطع بعدم جعل طريقٍ لها من جانب الموالي، ولا يجب على الموالي نصب الطريق[٦] .....

---

[١] أي لا تُثبت الجعلَ التأسيسي للظن الخاص أو الظن المطلق.

[٢] «الجواز» هنا معناه «الإمكان»، والمراد أنّ العلم مادام موجوداً فهو حجة بلا حاجة إلى الجعل، ومع تعذّره أيضاً لا يصدر تأسيس من الشارع لطريق خاص، بل يجب[١] على الناس الرجوع إلى الطرق العقلائية.

[٣] إشارة إلى المناقشة الأُولى في استدلال صاحب الفصول ﷺ على القول باعتبار الظن في خصوص الطريق، وقد مرت في التنبيه الأول[٢].

[٤] يعني لا يبعد عدم جعل الطريق من قِبَل الشارع بعد إمكان وكول الأمر إلى العقلاء.

[٥] الضمير المرفوع المنفصل يعود إلى «عدم جعل الطريق».

[٦] إشارة إلى أنّ المولى شأنه جعل الأحكام وإبلاغها فحسبُ، وأمّا بيان طريق امتثالها فبعهدة العقل؛ لأنّه الحاكم في باب الإطاعة والامتثال مطلقاً[٣].

---

(١) بحكم العقل.

(٢) انظر الصفحة ٤١٧.

(٣) كما مر في الصفحة ٥٩٧.

عند تعذّر العلم، نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة[١] على مخالفة الواقع الذي يؤدّي إليه الامتثال الظنّي[٢].

إلّا أن يقال[٣]: .....

---

[١] يعني يجب على الموالي عقلاً الرضا بما استعمله العبيد في تشخيص وظيفتهم من الطرق المتداولة بين العقلاء ويقبح عليهم عقلاً مؤاخذة العبيد على مخالفة الواقع إذا ظنّوا بخلاف الواقع، فمثلاً لو ظنوا بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وتركوا الدعاء فلا يجوز مؤاخذتهم ولو مع كونه واجباً واقعاً(١).

[٢] إشارة إلى ما أوضحناه آنفاً في ضمن التمثيل بالدعاء، والأولى أن يقال: «يقبح عليهم المؤاخذة على «مخالفة الواقع» التي يؤدّي إليها الامتثال الظني»، أو يقال: «لا يقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة «الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني»»، والأمر سهل بعد إمكان عود الضمير المذكر إلى «مخالفة»؛ لكون المصدر ذا وجهين.

[٣] تشكيك في ما ادعاه ﷺ آنفاً من «كون احتمال عدم نصب الطريق مانعاً عن القول بالكشف»، وتقريب التشكيك: «أنّ الغرض إثبات الإهمال في النتيجة، والإهمال كما يثبت بناءً على العلم بتحقق نصب الطريق، كذلك يثبت بالشك في ذلك واحتمال عدم تحققه، إذن فاحتمال عدم نصب الطريق ليس مانعاً عن الكشف ما لم يثبت بالعلم».

---

(١) لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ مع الظن النوعي، ولا يستقيم مع الظن الشخصي؛ لأدائه حينئذٍ اختلال نظام الدعاوي والاحتجاجات.

إنّ مجرّد إمكان ذلك[١] ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها، فتأمّل[٢].

هذا بيان التشكيك، ولا يخفى ما فيه من الخلط بين «تقرير الكشف» و «إهمال النتيجة» فنحن قد فرغنا عن البحث عن الإهمال وعدمه، وإنّما نتحدث فعلاً عن نفس التقريرين وأنّ تقرير الكشف في نفسه باطل؛ لابتنائه على العلم بنصب الطريق، وهو ممنوع؛ لمجرد احتمال عدم النصب.

ولعلّه لذلك أمر بالتأمل، لكن مع ذلك قال المحقق الهمداني ﷺ: «إشارة إلى أنّ الملاك في حكم العقل بوجوب الإطاعة الظنية، وقبح المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني هو عدم التمكن من تحصيل العلم، وعدم ثبوت طريق خاص، لا عدم وجوده في الواقع، فاحتماله لا يوجب إهمال النتيجة»(١).

[١] أي: مجرد احتمال عدم النصب.

[٢] قال صاحب الأوثق ﷺ: «ضعفه (= ضعفُ «إلّا أن يقال») ظاهر، إذ الفرض أن إهمال النتيجة مبني على الكشف، ولا ريب أنّ كشف العقل وإدراكه لجعل الشارع الظن حجة لا يمكن إلا بعد [القطع بـ] انتفاء احتمال إحالة الشارع إلى طريقة العقلاء، ومجرد احتماله كافٍ في منع كشف العقل وإدراكه»(٢).

وقال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «لعلّه إشارة إلى أنّ مجرد احتمال عدم نصب الطريق كافٍ في الرجوع إلى الطرق العرفية؛ لأنّه مركوز في أذهان العقلاء أنّه إذا

---

(١) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني ﷺ): ١٣١ و ١٣٢.

(٢) أوثق الوسائل: ٢٢١.

وأمّا ثانياً[١]: .....

لم يحصل العلم بنصب الطريق من المولى في مقام امتثال أحكامه يرجعون فيه إلى سلوك الطرق العرفية بلا تأمل في ذلك»[١].

وعلى كل حال، فهو إشارة إلى قاعدة مقررة في محلها، وهي أنّ الشك في الحجية يساوق العلم بعدم الحجية[٢].

الوجه الثاني: استلزام القول بالكشف لاحتمال عدم حجية الظن رأساً

[١] شروع في بيان الوجه الثاني من وجوه تضعيف القول بالكشف، وتقريبه أن يقال:

تقدّم أنّ الفاضل النراقي ﷺ استشكل على دليل الانسداد بأنّه لا يلزم من تسليم انسداد باب العلم والاعتراف بجعل الشارع في الجملة حجية الظن تعييناً، بل كما يمكن جعل الشارع للظن ـ العام أو الخاص ـ كذلك يحتمل أن يكون قد جعل طريقاً آخر غير الظن كالقرعة[٣] ونحوها.

والتفصي عن هذا الإشكال سهل على القول بالحكومة؛ لأنّه لا يُثبت جعلَ الشارع، بل يحكم بلزوم الامتثال الظني بملاك أقربيّته إلى الواقع[٤].

---

(١) قلائد الفرائد ١: ٢٥٠.

(٢) لما مرّ في تأسيس الأصل من أنّ الأصل حرمة العمل بالظن وعدم حجيته، انظر الصفحة ٤٦.

(٣) قال الفاضل النراقي ﷺ: «[يحتمل العمل] بأمارة تعبداً من غير ملاحظة إفادتها الظن أم لا، كما في أحكام القضاة ونحوها»، عوائد الأيام: ٣٧٩، وقد مر نقله في الصفحة ٣٨٢.

(٤) ولا فرق في هذا الظن بين حصوله من طريق القرعة وغيرها.

فلأنّه إذا بني على كشف المقدّمات المذكورة عن جعل الظنّ على وجه الإهمال والإجمال[١]، صحّ المنع الذي أورده بعض المتعرّضين[٢] لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه[٣] سابقاً، .....

ولكن بناءً على الكشف فأصل جعل الشارع مفروغ عنه، وإنّما يدّعي القائل بالكشف أنّ المجعول هو الظن، فيتّجه معارضته بأنّه يُحتمل جعل طريق آخر أيضاً، فمِن أين عيّنتَ الظن؟».

وانتظر مزيد البحث.

[١] هذا شاهد على ما ادعيناه سابقاً[١] من إهمال النتيجة بناءً على الكشف، حتى بالنسبة إلى الموارد، لولا الإجماع المدّعى هناك.

[٢] هو الفاضل النراقي ﷺ الذي ردّ دليل الانسداد مفصلاً واعترض على المحقق القمي ﷺ بعدة إيرادات[٢]، وقد تقدم ذكره في مواضع من هذا الكتاب[٣].

[٣] إشارة إلى قوله في ذيل المقدمة الرابعة: «فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدّى...»[٤].

اعلم أنّ التعبير بـ «من تصدّى...» صدر من المصنف ﷺ في موارد أُخر أيضاً منها: قوله: «توهّمه بعض من تصدّى...»[٥]. ومنها: قوله ﷺ: «الرد على بعض من

---

(١) انظر الصفحة ٦٠٣.

(٢) انظر عوائد الأيام: ٣٥٥ ـ ٤٢٦، عائدة ٤١ في بيان بطلان حجية مطلق الظن.

(٣) انظر الصفحة ١٤١ و١٥٢ و١٧٠ و٣٨٢.

(٤) انظر الصفحة ٣٨٣.

(٥) فرائد الأُصول ١: ٣٨٩؛ وانظر الصفحة ١٥٢.

وحاصله[١]:

أنّه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل[٢] .....

تصدّى ...»[١]، ومنها: قوله ﷺ: «ما زعمه بعض من تصدّى ...»[٢]، والمقصود في الكل هو الفاضل النراقي ﷺ.

وعلى كل حال فالمقصود أنّ إيراد الفاضل على الانسداد يتمّ بناءً على القول بالكشف دون الحكومة، ولذا ردّ عليه المصنف ﷺ سابقاً[٣] ضمن قوله: «توضيح الاندفاع ...»، والشاهد على صدق مدّعاه هو أنّ المحقق الخراساني ﷺ قال هناك: «هذا[٤] إنّما يتمّ على تقرير الحكومة واستقلال العقل في تعيين كيفية الامتثال، وأمّا على تقرير الكشف فلا ...»[٥].

[١] أي حاصل إيراد النراقي ﷺ، بالتقريب المتقدم آنفاً.

[٢] هذا الاحتمال احتمله الانسدادي القائل بالكشف، قبال قوله: «كذلك يحتمل ...» الذي هو احتمال المنكر للانسداد رأساً كالفاضل النراقي ﷺ.

أمّا الأول، فملخصه هو أنّ الشارع هل جعل لنا مطلق الظن حجة من أي سبب كالكتاب والسنة والأولوية الظنية والشهرة الفتوائية، بل الرؤيا وغيره، أو خصوص الظن الناشئ من الكتاب والسنة فقط المنقسم إلى الضعيف وغير الضعيف،

---

(١) نفس المصدر: ٣٩٥؛ وانظر الصفحة ١٦٩.

(٢) نفس المصدر: ٤٣٢، انظر الصفحة ٣٨٣.

(٣) انظر الصفحة ٣٨٣.

(٤) أي جواب المصنف ﷺ المذكور في الصفحة ٣٨٣.

(٥) درر الفوائد: ١٤٠، وقد تقدم نقله في الصفحة ٣٨٣ و٣٩٣.

لنا مطلقَ الظنّ[١] أو الظنَّ في الجملة[٢] ـ المتردّد[٣] بين الكلّ[٤] .....

وهو المنقسم إلى المتوسط والقوي، فالمحتملات ثلاثة: الأُولى: حجية الظن من أيّ سبب حصل، الثانية: حجية الظن الناشئ من الكتاب والسنة ولو كان ضعيفاً، والثالثة: حجية الظن المتوسط والقوي الناشئ من الكتاب والسنة.

وأمّا الثاني، فملخصه: أنّه كما يحتمل حجية هذه الأُمور الظنية وانكشافها من مقدمات الانسداد كذلك يحتمل انكشاف أمر آخر الغير المفيد للظن كالقرعة مثلاً، ولا يخفى أنّ بمجرد مجيء هذا الاحتمال بطل الاستدلال وهو المطلوب.

نعم، الحاكم بالحجية لو كان هو العقل المستقل لَما حكم بحجية القرعة وغيرها من الأُمور التعبدية الغير المفيدة للظن[1] لانتفاء التعبّد في حكم العقل، لكن المقام حيث لا دخالة فيه للعقل المستقل والحاكم فيه هو الشرع فقط فيحتمل منه جعل الحجية للقرعة أيضاً، وعليه فلا دليل في البين حتى يثبت به جعل الشارع الأقدس الظن حجةً.

[١] هذه عبارة أُخرى لقولنا آنفاً: «جعل لنا مطلق الظن حجة من أيّ سبب ...».

[٢] هذه عبارة أُخرى لقولنا آنفاً: «الظن الناشئ من الكتاب والسنة».

[٣] هذه صفة لقوله: «الظن في الجملة».

[٤] هذه عبارة أُخرى لقولنا آنفاً: «الضعيف وغير الضعيف».

---

(١) والوجه فيه أنّ الحاكم بحجية العلم في زمان الانفتاح حكم في زمان الانسداد بحجية الظن فقط؛ لأنّه القائم مقام العلم دون غيره من القرعة ونحوها.

والبعض [١] المردّد بين الأبعاض [٢] ـ كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجّةً من دون اعتبار إفادته الظنّ ؛ لأنّه أمرٌ ممكنٌ غير مستحيل [٣]، والمفروض عدم استقلال العقل بحكمٍ في هذا المقام [٤]، فمن أين يثبت جعلُ الظنّ [٥] في الجملة دون شيءٍ آخر، ولم يكن لهذا المنع دفعٌ [٦] أصلاً ؟ .....

---

[١] هذه صفة لـ « البعض ».

[٢] هذه عبارة أُخرى لقولنا: « المتوسط والقوي »، فلا تغفل.

[٣] تعليل لقوله كذلك: « يُحتمل ... ».

[٤] هذه عبارة أُخرى لقولنا: « لكن المقام حيث لا دخالة فيه للعقل ... »، المعبّر عنه اصطلاحاً بالكشف الذي هو المفروض فعلاً.

[٥] هذه عبارة أُخرى لقولنا: « لا دليل في البين حتى يثبت به جعل الشارع ... ».

[٦] هذا من كلام المصنف ﷺ(١)، وملخصه: انحصار الرد على النراقي ﷺ في القول بالحكومة وإلّا فبناءً على القول بالكشف، لا يمكن الرد عليه أصلاً؛ نعم، له طريق آخر وهو الإجماع المدّعى على عدم نصب شيءٍ آخر من قِبَل الشارع الأقدس بنحو الإجمال والإهمال.

ثم لا يذهب عليك أنّ المنع في المتن هنا إشارة إلى المنع في قولنا آنفاً: « صح المنع ... ».

---

(١) وهو عطف على قوله ﷺ: « صح المنع الذي ... »، فكان أحرى أن يُشَكَّل المتن في الطبعة مجمع الفكر الإسلامي هكذا: « فمن أين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء آخر؟ » ثم يستأنف في جملة خبرية:

« ولم يكن لهذا المنع دفع أصلاً، إلّا أن يدّعى ... ».

إلّا أن يُدّعى الإجماع على عدم نصب شيءٍ آخر غير الظنّ في الجملة، فتأمّل[١].

وأمّا ثالثاً[٢]: فلأنّه لو صحّ كون النتيجة مهملةً مجملةً لم ينفع أصلاً[٣] ....

---

[١] لعلّه إشارة إلى عدم مجال التمسك بالإجماع في المسألة الغير الفرعية، ولذا قال الشيخ رحمة الله ﷺ في الحاشية: «لعل وجهه أنّ التمسك بالإجماع يخرج دليل الانسداد عن كونه دليلاً عقلياً...»(١).

لكن قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «لعله إشارة إلى أنّ العقل يحكم حكماً جزمياً بوجوب جعل الشارع خصوص الظن؛ لأنّه أقرب إلى الواقع من غيره، وإلّا فيلزم على الشارع تفويت الغرض، القبيح على الحكيم.

هذا، وفيه منع حكم العقل بوجوب جعل الأقرب إلى الواقع على الشارع؛ لأنّه ربما يرى في العمل بالموهوم مصلحة يتدارك بها مفسدة مخالفة الواقع، وكذا شوهد في الظنون الخاصة جعل غير الأقوى حجة دون الأقوى»(٢).

الوجه الثالث: خروج الدليل عن كونه عقلياً

[٢] شروع في بيان الوجه الأخير من إيرادات القول بالكشف، وملخصه: أنّ القول بالكشف بحاجة إلى ضم الإجماع دائماً، وضميمة الإجماع توجب خروج الدليل عن كونه عقلياً، وهذا خلاف المقصود، فانتظر مزيد التوضيح.

[٣] تقدير الكلام هكذا: أمّا ثالثاً: فلأنّ دليل الانسداد بناءً على القول

---

(١) الرسائل المحشى: ١٤٠ (الهامش).

(٢) قلائد الفرائد ١: ٢٥٠.

إن بقيت على إجمالها، وإن عُيِّنت: فإمّا أن تُعيَّن[١] في ضمن كلّ الأسباب[٢]،

بالكشف وإهمال النتيجة(١) وإجمالها أوّلاً لغو لا نفع فيه أصلاً، وثانياً بعد الالتزام بالتعميم والتعيين فيها من طريق ضمّ الإجماع يخرج عن كونه دليلاً عقلياً، وصار دليلاً شرعياً، مع أنّ المقصود إيراد الدليل العقلي(٢). ولعل المناسب هنا نقل كلام المحقق النائيني ﷺ، حيث قال: «وتعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص بالنسبة إلى هذه الأُمور(٣) لابد وأن يكون بمعيّن آخر غير تلك المقدمات الأولية التي مهّدت لاستنتاج اعتبار الظن، وليس المقصود من إهمال النتيجة كونها مهملةً إلى آخر من دون أن يكون لها مُعيّن، فإنّ ذلك يلزم لغوية دليل الانسداد وهو واضح...»(٤).

[١] أي النتيجة.

[٢] هذا أوضحناه سابقاً في الشرح في ضمن قولنا: «الشارع هل جعل لنا مطلق الظن حجة...»(٥).

---

(١) والحاصل أنّ النتيجة بناءً على الكشف إن بقيت على إهمالها لزم اللغوية، وإن عيّنّاها بالإجماع فراراً عن اللغوية لزم صيرورة الدليل العقلي شرعياً، والكل فيه محذور، أضف إلى ذلك عدم حجية الإجماع في المسألة الأُصولية.

(٢) لأنّ الحاكم بحجية الظن في حال الانسداد هو العقل بعد حكومته بحجية القطع في حال الانفتاح.

(٣) إشارة إلى قوله قبله: «اعتبار الظن في الجملة في بعض الموارد أو بعض المراتب أو من بعض الأسباب».

(٤) فوائد الأُصول ٣: ٢٩٥.

(٥) انظر الصفحة ٦١٤.

وإمّا أن تُعيَّن في ضمن بعضها المعيّن، وسيجيء عدم تماميّة شيءٍ من هذين إلّا بضميمة الإجماع[١]، .....

كما أنّ جملة «وإمّا أن تعيّن في ضمن بعضها المعيّن» أوضحناه هناك في ضمن قولنا: «الظن الناشئ من الكتاب والسنة فقط ...». وقد أشار المصنف ﷺ إليها سابقاً في بداية التنبيه الثاني حيث قال: «هل هي قضية مهملة من حيث أسباب الظن، فلا يعمّ ... إلّا بعد ثبوت معمم ...»(١).

[١] إشارة إلى ما سيجيء منه ﷺ بعداً عند قوله: «ثم بعد ما عرفت من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن. فاعلم أنّه قد يصحّ تعيينها بالظن في مواضع ...»(٢).

اعلم أنّ بعض المحشّين ادّعى منافاة كلام المصنّف ﷺ هنا لما سيجيء منه بعداً، ولذا قال: «ينافي ظاهر هذا الكلام مع كلامه ﷺ الآتي»(٣).

أقول: الحق مع المحشّي المذكور في ادّعاء التنافي بين ما هنا وما هناك؛ لتمامية كلا الأمرين بلا ضميمة الإجماع، ولذا قال المحقق الخراساني ﷺ: «سيجيء بيان تمامية كل منهما بدون ضميمة الإجماع، مع أنّه لو لم يتمّ بدون ذلك لا يلزم رجوع الأمر إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد، ولو ادّعى على الملازمة بين حجية شيءٍ وحجيته ...»(٤).

---

(١) انظر الصفحة ٥٦٦ ـ ٥٦٨.

(٢) فرائد الأُصول ١: ٤٨٨.

(٣) تسديد القواعد: ٢٨٨.

(٤) درر الفوائد: ١٥٣ و ١٥٤.

فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الإجماع على حجّيّة مطلق الظنّ[١] بعد الانسداد، فتسميته دليلاً عقليّاً لا يظهر له وجهٌ[٢]، .....

---

[١] يعني بعد دخل الإجماع في تعيين النتيجة المهملة وصيرورتها عامّةً تصير حجية مطلق الظن ثابتاً بالإجماع، ولا نعني من خروج دليل الانسداد عن كونه دليلا عقلياً وصيرورته دليلاً شرعياً إلّا هذا كما أوضحناه آنفاً.

[٢] تعريض على من ادّعى أنّ مجرد مدخلية الإجماع لا يوجب خروج الدليل عن كونه عقلياً. وهذا قد أوضحه المحقق الهمداني ﷺ بقوله: «قد يتوهم أنّ توقف إثبات العموم على الإجماع لا يقتضي خروج الدليل عن كونه عقلياً؛ إذ لا يجب في تسمية الدليل عقلياً أن يكون جميع مقدماته عقلية فكما أنّ نفي وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى الأُصول لقاعدة نفي العسر والإجماع وغيرها من الأدلة السمعية لا ينافي كون الدليل عقلياً على تقرير الحكومة، كذلك ثبوت العموم بالإجماع بعد كون حجية الشيء في الجملة مستفادة من العقل لا يضر في كون الدليل عقلياً.

ويدفعه أنّ المناط في اتصاف الدليل بكونه عقلياً إنّما هو كون الأكبر[١] من لوازم الأوسط[٢] عقلاً، وأمّا إحراز تحقق ذات الأصغر[٣][٤] أو كونه مصداقاً

---

(١) أي الحد الأكبر، كـ «الحادث» في كبرى: «كل متغير حادث».

(٢) أي الحد الأوسط، كـ «المتغير»، المتكرر في الصغرى والكبرى.

(٣) أي الحد الأصغر، كـ «العالم» في صغرى: «العالم متغير».

(٤) ولذا في مثل «الظلم قبيحٌ عقلاً وكل قبيح يجب تركه عقلاً»، كان الأكبر لازماً للأوسط بلا لزوم إحراز الظلم في الخارج في الحكم بوجوب تركه، فافهم.

عدا كون الملازمة بين تلك المقدّمات الشرعيّة ونتيجتها عقليّةً[١]، .....

للأوسط بحكم العقل، فلا مدخلية له في الاتصاف؛ نعم، إذا كانت الصغرى سمعية يعدّ الدليل من العقليات الغير المستقلة.

وكيف كان، فقد عرفت أنّ كون الظن حجة في الجملة لا يُجدي في مقام العمل[١] وإنّما المجدي تعيين ما هو الحجة حتى يتصف فعلاً بالحجية وهذا لا يكون في الفرض إلّا بالإجماع.

فنقول: عند ترتيب القياس: إذا كان الظن حجة في الجملة كان الظن الفلاني مثلاً أو مطلق الظن حجةً إجماعاً، لكن المقدم ثابت عقلاً، فمطلق الظن أو الظن الفلاني حجة بالفعل إجماعاً، فالدليل على إثبات حجية الظن بالفعل ليس إلّا الإجماع، وهذا بخلاف تقرير الحكومة، فإنّ الحاكم بحجية الظن بالفعل على تقدير انسداد باب العلم وعدم كون البراءة أو الاحتياط مرجعاً ليس إلّا العقل، وقد أشرنا إلى أنّ إحراز انسداد باب العلم أو عدم كون الاحتياط والبراءة مرجعاً ـ بأيّ طريق كان ـ لا مدخلية له في تسمية الدليل عقلياً، فحكم العقل بكون الظن حجة في الجملة على تقدير الكشف طريق لإحراز المقدم في القياس الاستثنائي، فلا مدخلية له في الاتصاف، فليتأمل»[٢].

[١] «عقلية» خبر لـ «الملازمة».

والمقصود أنّه إمّا أن يكون مناط عدّ البرهان عقلياً: حكم العقل بتفريع النتيجة

---

(١) هذه عبارة أُخرى لقول المصنف رحمه الله: «لم ينفع ...».

(٢) حاشية فرائد الأُصول (للمحقق الهمداني رحمه الله): ١٣٢ و١٣٣.

وهذا جارٍ في جميع الأدلّة السمعيّة[١]، كما لا يخفى.

على المقدمات، وإمّا أن يكون مناطه كون مقدمات الدليل عقلية محضة، ومن الواضح أنّ المناط الأول موجود في جميع البراهين والأقيسة سواء كانت مقدماتها من المحسوسات أم المنقولات أم غير ذلك، فإنّ العقل يحكم دائماً بأنّه إذا حصلت صورة القياس الصحيحة فالنتيجة صادقة.

إذن فلابد في عدّ دليل الانسداد عقلياً من استناد مقدماته إلى المباني العقلية دون الإجماع ونحوه.

[١] كما يجري في الأدلة العقلية وغيرها.

لكن قال المحقق الأصفهاني ﷺ: «إنّ المقدمات وإن كانت لكل منها كبرى عقلية أو شرعية، إلّا أنّ المقدمات حيث إنّها ـ بنحو القياس الاستثنائي ـ مقدم القضية وحجية الظن عقلاً أو شرعاً بمنزلة التالي، فمناط عقلية الدليل: عقلية «استلزام المقدم للتالي»[١]، وهذا لا ربط له بـ «استلزام المقدمتين للنتيجة» حتى يقال: إنّه دائماً عقلي، بل استلزام المقدم للتالي بمنزلة الكبرى الكلية.

ومن الواضح أنّ وضع المقدم ربما يستند إلى شيء ووضع التالي إلى شيء آخر... فدليل ذات الملزوم ليس دليلاً على ذات اللازم، بل دليل الملازمة ـ عند وجود أحد المتلازمين ـ دليل على الآخر»[٢].

---

(١) المراد من المقدم «انسداد باب العلم» ومن التالي هو الشقوق الخمسة المذكورة في الصفحة ٥٩٥ و٥٩٦ من احتمال «وجوب الامتثال العلمي التفصيلي» أو «الامتثال الظني» ونحوهما.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٣٨١.

فتحصل ممّا ذكر في المقام الأول أنّه بناءً على مبنى المحقق القمي ﷺ في قاعدتي البراءة والاحتياط تجري مقدمات الانسداد في كل مسألةٍ مسألةٍ من مسائل الأحكام فلا محيص عن القول بإطلاق النتيجة.

وأما بناء على المشهور من كون «البراءة» أصلاً عملياً ووجوب «الاحتياط» في جميع أمثلة العلم الإجمالي بثبوت التكليف فلابد من البحث عن إطلاق النتيجة وإهمالها على أحد التقريرين الكشف والحكومة، كما تقدم.

وانقدح أيضاً أنّ المصنف ﷺ لا يقول بتقرير مقدمات الانسداد على وجه يكشف عن جعل الشارع وتأسيسه لحجية الظن المطلق.

يأتي الكلام عن المقامين: الثاني والثالث من التنبيه الثاني وكذا عن باقي التنبيهات في الجزء السابع إن شاء الله تعالى.

والحمد لله رب العالمين

والصلاة على نبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين

الفهارس العامّة

١ ـ فهرس الآيات الكريمة

٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة

٣ ـ فهرس أعلام الرواة والعلماء والمذاهب

٤ ـ فهرس مصادر التحقيق

٥ ـ فهرس الاصطلاحات الواردة

٦ ـ فهرس الفوائد والقواعد الواردة

٧ ـ فهرس الأقوال الواردة

٨ ـ فهرس محتوى الكتاب

١ ـ فهرس الآيات الكريمة

سورة البقرة

(٢٩) ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ ٣٦٠

(٤٣) ﴿ أقيموا الصَّلاةَ ﴾ ٣٦٣

(١١٥) ﴿ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ ..... ٢٨ و ٣٠

(١٨٣) ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ ﴾ ..... ٢٤٢ و ٢٤٤ و ٢٦٣

(١٨٥) ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ..... ٢٤٧ و ٢٥٨

(٢٧٥) ﴿ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا ﴾ ١٣٨

سورة آل عمران

(٢٨) و (٣٠) ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ ﴾ ٣٠

(٩٧) ﴿ للهِ عَلى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ٣٦٣

(١٠٢) ﴿ اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقاتِهِ ﴾ ١٩١

سورة النساء

(١٤) ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً ﴾ ٦٠١

(٧٨) ﴿ أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ ... ﴾ ١٩٦

سورة المائدة

(١) ﴿ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ١٤٨
(٤) ﴿ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ﴾ ٨٨
(٦) ﴿ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ ٢٥٨
(٦) ﴿ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ٢٤٧

سورة الأنفال

(١) ﴿ أَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ ﴾ ٦٠٠
(٢٥) ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّةً ﴾ ٣٠

سورة يونس

(٣٦) ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ ٧١ و٥١٦

سورة إبراهيم

(٤) ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ ﴾ ٤١٨

سورة الحجر

(٧٢) ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ ١٥٩

سورة النحل

(٤٥) ﴿ أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئاتِ ﴾ ٣٠

سورة الإسراء

(١٥) ﴿ مٰا كُنّٰا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ ٣٥
(٢٣) ﴿ فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ ﴾ ٣٦٢ و٤٥٢
(٣٦) ﴿ لاٰ تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ٧١ و٥١٦

سورة الأنبياء

(٦٩) ﴿ يٰا نٰارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاٰماً عَلىٰ إِبْرٰاهِيمَ ﴾ ٦٦

سورة الحج

(٧٨) ﴿ وَمٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ٣٥ و٤٢ و١١٢ و٢٤٤ و٢٤٧ و٢٥٨ و٣٦٩

سورة النور

(٦٣) ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصيبَهُمْ... ﴾ ٣٠

سورة الفرقان

(٧٠) ﴿ فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئٰاتِهِمْ حَسَنٰاتٍ ﴾ ٦٣

سورة الحجرات

(٦) ﴿ يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جٰاءَكُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ ٣٠ و١٦٤

سورة الحشر

(٧) ﴿ مٰا آتٰاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمٰا نَهٰاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾..... ٢٤٣

٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة

أجاب بالصلاة فيهما ٤٩١

إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط ٢١٧

إذا جئت بصوم شهر رمضان لم تُسأل عن صومٍ ٨٧

إذا شككت فابن على الأكثر ٢٤٤

إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث ٢٢٣

أفضل الأعمال أحمزها ٣١٥

إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة ٤٨٧ و٤٨٨

إنّ السنّة إذا قيست محق الدين ٤٨٨

إنّ لصلاتكم هذه أربعة آلاف حدود ٤٢

ألا سألوا؟ ألا يمّموه؟ ٢٤٧

ألزم العلم ما دلّك على صلاح قلبك وأظهر لك فساده ٢٢٥

أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا ٤٢٥

بُعثتُ بالحنيفية السمحة السهلة ٢٤٧

سل العلماء ما جهلت ٣٧٣

صوم ثلاثة أيام في كل شهر سنّة ٨٧

عليكم بالاحتياط ٢٩٦

علينا أن نلقي عليكم الأُصول ٢٩٣

قوم عبدوا الله خوفاً فتلك عبادة العبيد ٤٠٦
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ٥٩٠
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي..... ٥٨ و ٨١ و ١٦٣
كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر فيه ٢٩٠
لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني ٢٢٣
لا تعاد الصلاة إلا من خمسة ٢٢٤
لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر..... ٨١ و ٣٦٨ و ٤٦٥ و ٤٦٦
لا شك لكثير الشك ٢٤٣
لا ضرر ولا ضرار في الإسلام..... ٢٥٣
لو لم يجز هذا لما قام للمسلمين سوق ٢٢٣
ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن ٤٨٧
ما على ديني من استعمل القياس في ديني..... ٤١
ما من شيء يعدله القياس إلّا والقياس يكسره..... ٤٣
ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله ٤٨٨
من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ٣٥٧
من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ٤٢٥
من كنت مولاه فعلي مولاه ٢١٠
الميسور لا يسقط بالمعسور ٢٥٣
المؤمنون عند شروطهم..... ١٤٨
... واجب على كل ذكر أو أنثى ، عبد أو حر (يعني غسل الجمعة) ٣٧٢
يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ٢٥٨

٣ ـ فهرس أعلام الرواة والعلماء والمذاهب

النبي الأعظم ﷺ ١٥٠ و١٥٤ و١٦٣ و١٦٨ و١٦٩ و٣٠٥ و٣٦٦ و٤٢٠ و٤٨١ و٥٢٠

المعصومين عليهم السلام ٨٩ و٢٨٧ و٣٠٥ و٥٢٠

الإمام علي عليه السلام ٢١٠ و٤٢٠

الإمام السجاد عليه السلام ٤٨٨

الإمام الباقر عليه السلام ٢٢٤

الإمام الصادق عليه السلام ٢٢٣ و٢٥٨

الإمام الكاظم عليه السلام ٢٢٣ و٢٢٥

الإمام الرضا عليه السلام ٣٧٢

ابن إدريس (محمد بن إدريس) ١٦٦

ابن الحاجب (عثمان بن عمر بن أبي بكر) ٢٢ و٢٣ و٢٤ و٢٥ و٢٩ و٣١ و٣٢ و٧٢ و١٦٤ و١٦٧

ابن الوليد (محمد بن الحسن) ١٥٤

ابن زهرة (حمزة بن علي بن زهرة) ٣٣ و٣٤ و٣٥ و٣٧ و٣٨ و٣٩

ابن قبة (محمد بن عبدالرحمن الرازي) ٤٣٢

إسحاق بن عمّار ٢٢٣

الأخباريون ٥٩ و٧٧ و٧٩ و١٥٥ و٣٥٣ و٣٥٥ و٤٣١

الأسترابادي (محمدامين بن محمد شريف) ٧٩ و٣٥٣ و٣٥٥
الأشاعرة..... ٢٠ و٢١ و٢٣ و٢٩ و٦١
الأُصوليون..... ٥٩ و٧٧ و٨٠ و١٥٣ و٤٣١
الإمامية ٢٠ و٤٣ و١٦٨ و١٦٩ و٤٣٧ و٥٢٨
أبان بن تغلب ٢٢٣ و٤٥٢ و٤٨٨
أبوالعباس ٢٢٣
أحمد بن محمد السياري ٤٣٦
بعض المحشين = الشيخ موسى التبريزي صاحب الأوثق ١٦٤ و٢٩٩ و٣٦٩ و٥٢٩ و٦١١
بعض المحشين = المحقق الآشتياني صاحب بحر الفوائد..... ٢٧٠
بعض المحشين = المحقق الإمامي الخوانساري صاحب تسديدالقواعد. ٧٣ و٨٢ و٨٧
و١٦٥ و٢٦٥ و٢٧٠ و٢٧٩ و٤٢٠ و٤٤٩ و٤٥٩
و٤٧٠ و٤٧١ و٤٧٤ و٤٨٣ و٤٨٥ و٤٨٦ و٦١٩
بعض المحشين..... ٣٢٧ و٣٣٣ و٥٤٠
بعض المحققين = الشيخ حسين الحلي ١٢٩ و١٤٦
بعض المحققين = الشيخ علي القوچاني ١٢٣
بعض تلامذة المصنف = المحقق الشيخ غلام‌رضا القمي.. ١٢ و٢٩ و٣١ و٥٤ و٥٩ و٨٣
و١٠٢ و١٠٤ و١١١ و١٢٧ و١٣٩ و١٤٢ و١٥٠ و١٥١ و١٥٢ و١٦٣
و١٨١ و١٨٨ و١٩٤ و٢٢٠ و٢٥٥ و٢٦٦ و٢٦٨ و٢٧٢ و٢٨٠ و٢٩١
و٢٩٦ و٣٠٥ و٣١٧ و٣٢٠ و٣٤١ و٣٤٥ و٣٧٧ و٣٨٧ و٣٩٤ و٤٠٦
و٤١٩ و٤٢٠ و٤٢١ و٤٤٢ و٤٤٥ و٤٧٠ و٤٧٧ و٤٨٦ و٦١١ و٦١٧
بعض شرّاح الوسائل..... ١٦٦
حفص بن غياث ٢٢٣

زرارة بن أعين..... ١٦٥ و٢٢٤ و٥٢٢ و٥٣٢
زين الدين النباطي البياضي..... ١٦١ و١٦٢ و١٦٣
سلار الديلمي ٢٣٩
السيد أبو القاسم الخوئي..... ٣٢٤ و٣٦٥ و٤٠٢
السيد الصدر (محمد بن باقر) = شارح الوافية..... ١٥٧ و١٦٧
السيد المجاهد (السيد محمد الطباطبائي)..... ١١٢ و١٤٠ و١٥١ و٢٥٣
و٢٥٤ و٣٥٩ و٤١٠ و٥٤٨
السيد محسن الحكيم ٢٦٥
السيد محمدباقر الصدر..... ٣٦٠
السيد محمد كاظم اليزدي..... ٢٢٦ و٢٣٤ و٢٨٠ و٢٨٢ و٢٩٢
و٣٠٧ و٣٤١ و٥٩٦ و٦٠٧ و٦٠٨
السيد المرتضى (على بن حسين بن موسى)٣٣ و٣٩ و١٢٣ و١٤٩ و١٥٥ و١٥٦ و١٥٧
و١٦٧ و٢٣٥ و٢٣٩ و٢٦٧ و٢٦٨ و٤٢٤ و٤٣١
الشافعي (محمد بن إدريس)..... ٢٢٩
شريف العلماء (محمدشريف بن حسنعلي)..... ١١١ و١٥١ و٤١٠ و٤٧٢ و٤٨٩
و٥٠٦ و٥٤٨ و٥٤٩ و٥٥٣ و٥٥٥
الشيخ البهائي (محمد بن حسين بن عبدالصمد) ٨٠ و١٨٢ و١٨٣ و١٩٥
و١٩٩ و٥٤٩ و٥٨٢ و٥٨٤
الشيخ الصدوق (محمد بن علي بن بابويه) ١١٥ و١٥٤
الشيخ الطوسي (محمد بن الحسن)..... ١٩ و٣٣ و٣٤ و٣٥ و٣٧ و٣٨
و١٥٨ و٢٣٩ و٢٦٧ و٢٦٨
الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن نعمان)..... ٧٩ و١٥٥ و٢٤٠ و٢٦٧ و٢٦٨

الشيخ رحمة الله الكرماني..... ٩٢ و٥٤٧ و٦١٧
الشيخ محمدتقي الرازي النجفي = صاحب الحاشية = صاحب هداية المسترشدين . ٩٧
و٩٨ و١٥١ و٤٠٨ و٤٠٩ و٤٧٥ و٤٨٩ و٤٩٢
و٥٠٦ و٥١٠ و٥١١ و٥١٢ و٥١٦ و٥٢١ و٥٢٤
و٥٢٦ و٥٢٧ و٥٣٠ و٥٣٧ و٥٣٨ و٥٤٩
الشيخ يوسف البحراني..... ١٦٦ و١٦٧
صاحب الرياض (السيد علي الطباطبائي)..... ١٤ و١١١ و١١٢ و١١٤ و٢٥٢
و٢٥٤ و٢٥٥ و٢٥٦ و٥٤٩
صاحب الضوابط (السيد إبراهيم القزويني)..... ٥٥١ و٥٥٥
صاحب الفصول (الشيخ محمد حسين الرازي النجفي)٤٠٨ و٤٠٩ و٤١١ و٤١٢ و٤١٥
و٤١٦ و٤١٧ و٤٢٢ و٤٢٣ و٤٢٥ و٤٢٨ و٤٢٩ و٤٣٠ و٤٣٦
و٤٣٨ و٤٣٩ و٤٤٠ و٤٤١ و٤٤٥ و٤٥١ و٤٥٥ و٤٦٧ و٤٧٦
و٤٧٧ و٤٧٨ و٤٨٩ و٤٩٤ و٤٩٥ و٤٩٦ و٤٩٧ و٤٩٩ و٥٠٠
و٥٠١ و٥٠٣ و٥٠٦ و٥١١ و٥١٢ و٥٣٧ و٥٤٩ و٦٠٩
صاحب المعالم (الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني) ١٢ و١٤٠ و١٨٢ و١٨٣
و١٩٥ و١٩٩ و٥٨٢
صفوان بن يحيى..... ٤٩١
العامة ١٦٣ و١٦٧ و٢٢٩
عبدالأعلى مولى آل سام ٢٤٧ و٢٥٧ و٢٥٨ و٢٦١
عبدالرحمان بن حجاج..... ٢١٧
عبدالرحمان بن سيابة..... ٢٢٣
عبدالله بن مغيرة البجلي ٣٧٢

العدلية ٢٠ و٤١ و٥١ و٦٤
العضدي (عبدالرحمن بن أحمد)..... ١٦٤ و١٦٧ و١٧٨
العلامة الحلي (حسن بن يوسف)..... ١٣ و١٩ و٢٤ و٣٩ و٥١ و٥٤ و٥٩ و٦٤
و٦٩ و٧٠ و٧٢ و٧٥ و٨٤ و٨٩ و٩٥ و١٠٣
و١٠٥ و١٤٩ و١٥٠ و١٦٠ و١٦٣ و٣٠١
العلامة المجلسي (محمدباقر بن محمدتقي)... ١٥١ و١٧٤ و١٧٥ و٢٩٩ و٣٠٠ و٥٨٧
الغلاة..... ١٥٣
الفاضل الأردكاني (الشيخ محمدتقي بن محمدحسين)..... ٥٥١ و٥٥٣ و٥٥٥
الفاضل التوني (عبدالله بن محمد البشروي) = صاحب الوافية ١٤٠ و١٦١ و١٦٥
الفاضل المقداد (مقداد بن عبدالله السيوري)..... ١٦٢ و١٦٣
الفاضل النراقي (ملا احمد بن محمدمهدي)... ١٤١ و١٥٢ و١٧٠ و١٨٧ و٣٨١ و٣٨٢
و٣٨٣ و٣٨٤ و٤٠٤ و٦١٢ و٦١٣
فخر الدين الطريحي ٢٢٣ و٢٤٧ و٢٥٧ و٢٧٥
فخر المحققين (محمد بن حسن بن يوسف = نجل العلامة الحلي)..... ٢٨
فرات بن إبراهيم الكوفي ٤٣٦
الكشّي (محمد بن عمر بن عبدالعزيز) ١٦٥ و٤٤٧ و٤٥٠
مالك بن أنس ٢٢٩
المحدث النوري (الميرزا حسين بن محمدتقي الطبرسي) ٤٣٥
المحقق الإصفهاني (الشيخ محمدحسين الغروي) ٣٢٤ و٦٢٢
المحقق البروجردي (السيد حسين الطباطبائى)..... ٤٣٥
المحقق التستري (الشيخ أسدالله الكاظمي) ٤٠٨
المحقق الحلي (جعفر بن الحسن) ٣٩ و١٥٩ و١٦٠ و٣٠٦

المحقق الخراساني (الآخوند محمدكاظم الهروي) ١٣ و ٢١ و ٢٩ و ٥٣ و ٥٩ و ٦٧ و ١٢٠
و ١٢١ و ١٦٣ و ٢٢١ و ٢٧٤ و ٢٩١ و ٢٩٢ و ٣٠٥
و ٣٤١ و ٣٦٠ و ٣٨٣ و ٣٩٣ و ٤٥٧ و ٤٧٦ و ٥٤٣
و ٥٤٧ و ٥٧٨ و ٥٨١ و ٦٠٧ و ٦١٤ و ٦١٩
المحقق الخوانساري (آغا جمال الدين محمد) ١٤١ و ١٦٤ و ١٦٥ و ١٩٤ و ١٩٥ و ١٩٦
و ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٠ و ٢٠١ و ٢٠٣ و ٢٠٤
و ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٢٠٧ و ٢٠٨ و ٢٠٩ و ٢١١ و ٤٣٦
المحقق الطوسي (نصير الدين محمد بن محمّد بن الحسن) ٣٠٧
المحقق العراقي (الآغا ضياء الدين)..... ٢٤٦ و ٣٢٤ و ٣٢٨ و ٣٤٤ و ٦٠٧
المحقق القمي (أبوالقاسم الجيلاني). ١٤ و ٣٩ و ١٠٤ و ١١٩ و ١٢٢ و ١٣٧ و ١٣٨ و ١٥٢
و ١٨٦ و ١٩٠ و ١٩١ و ١٩٣ و ١٩٤ و ٢٠٣ و ٢١١ و ٢١٨
و ٢٥٢ و ٢٥٤ و ٣١٨ و ٣١٩ و ٣٦١ و ٤٠٣ و ٤٣١ و ٥٤٩
و ٥٧٥ و ٥٧٦ و ٥٧٧ و ٥٨١ و ٥٨٢ و ٥٨٤ و ٥٨٦ و ٥٨٧ و ٥٨٩
المحقق النائيني (الشيخ محمدحسين) ١٩ و ٦٧ و ٦٨ و ٧٣ و ٧٤ و ٧٨ و ٨٢ و ١٢٣ و ١٢٥
و ١٣٥ و ١٣٧ و ١٤٦ و ١٤٧ و ١٥٠ و ١٧٣ و ١٧٦ و ٢١٩ و ٢٤٥ و ٣٠٥
و ٣١٩ و ٣٢٤ و ٣٤١ و ٣٧١ و ٤٠٢ و ٤١٢ و ٤١٨ و ٤٥٠ و ٤٥٧ و ٦٠٨ و ٦١٨
المحقق الهمداني (آغا رضا) ..... ٣١ و ٦٠ و ٣٤١ و ٣٩٣ و ٤٧٠ و ٤٨٤ و ٦١١ و ٦٢٠
مرازم (ابن حكيم) ٢٩٠
مسعدة بن صدقة ٧٦
المشهور ..... ١٢٣ و ١٧٥ و ١٨٧ و ٤٨٩ و ٥٨٢ و ٥٨٦
المعتزلة ..... ٢١ و ٦٠
الميرزا الشيرازي (السيد محمدحسن)..... ٣٢١ و ٣٤١
النجاشي (أحمد بن علي)..... ٤٤٧ و ٤٥٠

٤ ـ فهرس مصادر التحقيق

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أجود التقريرات: للسيد أبي القاسم الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر (عجّل الله تعالى فرجه)، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ ق.

٣ ـ الاجتهاد والتقليد: للسيد رضا الصدر، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ ق.

٤ ـ أساس البلاغة: لمحمود بن عمر الزمخشري، مركز تحقيق التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥ م.

٥ ـ إرشاد الأذهان: للعلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٠ ق.

٦ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: للفاضل المقداد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.

٧ ـ أُصول الفقه: للشيخ حسين الحلي، مكتبة الفقه والأُصول المختصة، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣٢ ق.

٨ ـ أُصول الفقه: للشيخ محمد رضا المظفر، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٢ ق.

٩ ـ الأمالي: لمحمد بن علي الصدوق، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٠ ق.

١٠ ـ أوثق الوسائل في شرح الرسائل: للشيخ موسى التبريزي، أُفست، مطبعة كتبي النجفي، قم، ١٣٧٨ ق.

١١ ـ إيضاح الفوائد: لفخر المحققين الحلي، بنياد كوشانبور، طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٨٧ ق.

١٢ ـ بحار الأنوار: للعلامة المجلسي، دار الكتب الإسلامية، طهران.

١٣ ـ بحر الفوائد في شرح الفرائد: للميرزا محمد حسن الآشتياني، ذوي القربى (الحديثة)، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣٠ ق.

١٤ ـ البحر المحيط: لأبي حيّان الأندلسي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ ق.

١٥ ـ بحوث في الأُصول: للشيخ محمدحسين الغروي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ ق.

١٦ ـ البيان في تفسير القرآن: للسيد أبي القاسم الخوئي، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٠١ ق.

١٧ ـ بيان مختصر الأُصول: لأبي الثناء الإصفهاني، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، بيروت، الطبعه الأُولى، ١٤٠٦ ق.

١٨ ـ تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد المرتضى الزبيدي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ ق.

١٩ ـ التبيان في تفسير القرآن: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٠ ـ تذهيب تهذيب الكمال: للحافظ الذهبي، فاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ ق.

٢١ ـ تسديد القواعد في الحاشية على الفرائد: للشيخ محمد الإمامي النجفي الخوانساري، الطبعة الحجرية.

٢٢ ـ تعليقة على معالم الأُصول: للسيد علي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣ ق.

٢٣ ـ تعليقة القوچاني على كفاية الأُصول: للشيخ علي القوچاني، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣٠ ق.

٢٤ ـ تفسير الطبري (جامع البيان): لأبي جعفر الطبري، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠ ق.

٢٥ ـ تفسير القرآن: لفرات بن إبراهيم الكوفي، الطبعة الأُولى، ١٤١٠ ق.

٢٦ ـ تقريرات شريف العلماء: للشيخ محمدتقي بن محمدحسين الفاضل الأردكاني اليزدي، من مخطوطات مكتبة السيد مرتضى النجومي، كرمانشاه.

٢٧ ـ تقريرات المجدد الشيرازي: للمولى علي الروزدري، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩ ق.

٢٨ ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع: للفاضل المقداد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٤ ق.

٢٩ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى: للميرزا علي الغروي، تحرير أبحاث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٨ ق.

٣٠ ـ تنقيح المقال في علم الرجال: للشيخ عبدالله المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣١ ق.

٣١ ـ تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: للعلامة الحلي، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ ق.

٣٢ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: للشيخ محمدحسن النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ ق.

٣٣ ـ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: للعلامة الحلي، بيدار، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ ق.

٣٤ ـ حاشية شرح مختصر الأُصول: للآغا جمال الدين الخوانساري، من مخطوطات مكتبة آية الله الگلپايگاني، رقم ٢٤/٩.

٣٥ ـ الحاشية على تهذيب المنطق: للمولى عبدالله بن شهاب الدين الحسيني اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ ق.

٣٦ ـ حاشية فرائد الأُصول: للشيخ آغارضا الهمداني، مؤسسة المهدي الموعود (عجّل الله تعالى فرجه)، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ ق.

٣٧ ـ حاشية فرائد الأُصول: للسيد محمدكاظم الطباطبائي اليزدي، دارالهدى، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦ ق.

٣٨ ـ الحبل المتين في إحكام أحكام الدين: للشيخ بهاء الدين العاملي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ ق.

٣٩ ـ الحدائق الناضرة: للشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٣ ش.

٤٠ ـ حياة المحقق الكركي وآثاره: عدة من المؤلفين والمحققين، من منشورات الاحتجاج، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣ ق.

٤١ ـ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: للسمين الحلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ ق.

٤٢ ـ دروس في علم الأُصول: للسيد محمدباقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ ق.

٤٣ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة: للسيد المرتضى، انتشارات جامعة طهران، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ ش.

٤٤ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة: للشيخ آقا بزرك الطهراني، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة.

٤٥ ـ الذخيرة في علم الكلام: للسيد المرتضى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١١ ق.

٤٦ ـ ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: للشيخ محمدباقر السبزواري، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٤٧ ـ الرسائل الأُصولية: للوحيد البهبهاني، مؤسسة الوحيد البهبهاني، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ ق.

٤٨ ـ رسائل الشريف المرتضى: للسيد المرتضى، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ ق.

٤٩ ـ رسائل الشهيد الثاني: للشيخ زين الدين العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ ق.

٥٠ ـ رسائل فقهية: للشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦ ق.

٥١ ـ الرسائل المحشى: للشيخ المرتضى الأنصاري، مكتبة المصطفوي، قم.

٥٢ ـ رسائل المحقق الكلباسي: لمحمد بن محمدإبراهيم الكلباسي، الطبعة الحجرية.

٥٣ ـ رسالة طرق حديث من كنت مولاه: للحافظ الذهبي، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، دليل ما، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣ ق.

٥٤ ـ رسالة في حجية الظن المظنة: لمحمد بن محمدإبراهيم الكلباسي، الطبعة الحجرية.

٥٥ ـ رسالة في حكم الظن في الصلاة: للسيد محمدكاظم الطباطبائي اليزدي، خدادادي، قم، الطبعة الأُولى، ١٣٩١ ش.

٥٦ ـ رسالة في المواسعة والمضايقة: للشيخ المرتضى الأنصاري، المطبوعة في ضمن «رسائل فقهية»، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦ ق.

٥٧ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: للشيخ زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ ق.

٥٨ ـ رياض المسائل: للسيد علي الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٨ ق.

٥٩ ـ زبدة الأُصول: للشيخ البهائي، مرصاد، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣ ق.

٦٠ ـ سفينة البحار: للشيخ عباس القمي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ ق.

٦١ ـ سير أعلام النبلاء: للحافظ الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ ق.

٦٢ ـ شرح الإشارات والتنبيهات: لنصير الدين الطوسي ولقطب الدين الرازي، نشر الكتاب، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.

٦٣ ـ شرح التجريد: لعلاء الدين القوشجي الحنفي، منشورات رضي ـ بيدار ـ عزيزي، الطبعة الحجرية، قم.

٦٤ ـ شرح مختصر الأُصول: لعبدالرحمان بن أحمد العضدي، حسن حلمي، ١٣٠٧ ق.

٦٥ ـ شرح المنظومة: للمولى هادي السبزواري، منشورات بيدار، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ ق.

٦٦ ـ شرح الوافية: للسيد صدرالدين الرضوي القمي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، رقم ٢٦٥٦.

٦٧ ـ شرح المواقف: للجرجاني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ ق.

٦٨ ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: للحكيم عبدالرزاق اللاهيجي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ ق.

٦٩ ـ صحاح اللغة وتاج العربية: للجوهري، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ ق.

٧٠ ـ ضوابط الأُصول: للسيد إبراهيم القزويني، تقريرات دروس شريف العلماء، الحجرية، ١٢٧٥ ق.

٧١ ـ العدة في أُصول الفقه: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة ستاره، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ ق.

٧٢ ـ عصرة المنجود: للشيخ زين الدين النباطي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ ق.

٧٣ ـ العروة الوثقى: للسيد محمدكاظم الطباطبائي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣٠ ق.

٧٤ ـ العقد الطهماسبي: للشيخ حسين بن عبدالصمد العاملي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، رقم ١٢٥٩.

٧٥ ـ العناوين: للسيد مير عبدالفتاح المراغي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ ق.

٧٦ ـ عناية الأُصول: للسيد مرتضى الفيروز آبادي، منشورات فيروز آبادي، قم، الطبعة الأُولى، ١٣٨٧ ش.

٧٧ ـ عوائد الأيام: للفاضل المولى أحمد النراقي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ ق.

٧٨ ـ غاية الوصول وإيضاح السبل: للعلامة الحلي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣٠ ق.

٧٩ ـ الغدير: للشيخ عبدالحسين الأميني النجفي، مطبعة الحيدري، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٩٦ ق.

٨٠ ـ غنية النزوع إلى علمَي الأُصول والفروع: لابن زهرة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ ق.

٨١ ـ فرائد الأُصول: للشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ ق.

٨٢ ـ فرائد الأُصول: للشيخ مرتضى الأنصاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٨٣ ـ فرائد اللآل: للشيخ إبراهيم الطرابلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ ق.

٨٤ ـ فصل الخطاب في تحريف الكتاب: للمحدث النوري، الطبعة الحجرية، ١٣٩٨ ق.

٨٥ ـ الفصول الغروية: للشيخ محمد حسين النجفي الإصفهاني، الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ ق.

٨٦ ـ الفصول المهمة في أُصول الأئمة: للشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام للمعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٨ ق.

٨٧ ـ الفقه الإسلامي وأدلته: للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ ق.

٨٨ ـ فوائد الأُصول: للشيخ محمد علي الكاظمي، تقريرات أبحاث الميرزا النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ ق.

٨٩ ـ فوائد الأُصول: للآخوند محمد كاظم الخراساني، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة المعارف والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧ ق.

٩٠ ـ الفوائد الحائرية: للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٥ ق.

٩١ ـ الفوائد المدنيّة: للمحدث محمدأمين الأسترآبادي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ ق.

٩٢ ـ القاموس المحيط : لمحمد بن يعقوب الفيروزابادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٥ ق .

٩٣ ـ قلائد الفرائد : للشيخ غلام رضا القمي ، مؤسسة ميراث النبوة ، قم ، الطبعة الأُولى ، ١٤٢٨ ق .

٩٤ ـ قواعد الأحكام : للعلامة الحلي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٣ ق .

٩٥ ـ القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية : للعلامة الحلي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٢ ق .

٩٦ ـ القواعد الفقهية : للسيد محمدحسن البجنوردي ، نشر الهادي ، قم ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٩ ق .

٩٧ ـ القوانين المحكمة : للشيخ أبي القاسم القمي ، الطبعة الحجرية ، المجلد الأول : المكتبة العلمية الإسلامية ، طهران ، ١٣٧٨ ق ؛ والمجلد الثاني : دار الخلافة ، طهران .

٩٨ ـ القوانين المحكمة : للشيخ أبي القاسم القمي ، دارالمرتضى (الحديثة) ، بيروت ، الطبعة الأُولى ، ١٤٣٠ ق .

٩٩ ـ كتاب التعارض : للسيد محمدكاظم الطباطبائي اليزدي ، مدين ، قم ، الطبعة الأُولى ، ١٤٢٦ ق .

١٠٠ ـ كتاب الأربعين : للعلامة الشيخ محمدباقر المجلسي ، المطبعة العلمية ، قم ، ١٣٩٩ ق .

١٠١ ـ كتاب التعريفات : للجرجاني ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الأُولى ، ١٤٢٤ ق .

١٠٢ ـ كتاب الطهارة : للشيخ مرتضى الأنصاري ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٥ ق .

١٠٣ ـ كتاب القضاء والشهادات : للشيخ مرتضى الأنصاري ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٥ ق .

١٠٤ ـ كتاب المكاسب: للشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٥ ق.

١٠٥ ـ كتاب من لا يحضره الفقيه: لمحمد بن علي الصدوق، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة السادسة، ١٣٨٣ ش.

١٠٦ ـ الكشاف: لمحمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، بيروت.

١٠٧ ـ كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع: للمحقق التستري (الكاظمي)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.

١٠٨ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: للعلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٢٧ ق.

١٠٩ ـ كفاية الأُصول: للآخوند محمد كاظم الخراساني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ ق.

١١٠ ـ لغت نامه: لعلي أكبر دهخدا، جامعة طهران، أُفست، ١٣٣٧ ش.

١١١ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: للعلامة الحلي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ ق.

١١٢ ـ مباني تكملة المنهاج: للسيد أبي القاسم الخوئي، المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي.

١١٣ ـ المبسوط في فقه الإمامية: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ ق.

١١٤ ـ مجمع الأمثال: لأبي الفضل النيسابوري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣ ق.

١١٥ ـ مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي، تحقيق العلامة السيد أحمد الحسيني، المكتبة المرتضوية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥ ش.

١١٦ ـ مجمع البيان لعلوم القرآن: للشيخ فضل بن الحسن الطبرسي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ ق.

١١٧ ـ المحصول في علم أُصول الفقه: للفخر الرازي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ ق.

١١٨ ـ مختصر الأُصول: لابن الحاجب، المطبوع ضمن شرح مختصر الأُصول للعضدي، وبيان مختصر الأُصول لأبي الثناء الإصفهاني.

١١٩ ـ مختلف الشيعة: للعلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ ق.

١٢٠ ـ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: للسيد محمد بن علي الموسوي العاملي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٠ ق.

١٢١ ـ المراسم العلوية في الأحكام النبوية: لسلّار الديلمي، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ ق.

١٢٢ ـ المستند في شرح العروة: للشيخ مرتضى البروجردي، تقرير أبحاث السيد الخوئي، المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي.

١٢٣ ـ مستمسك العروة الوثقى: للسيد محسن الحكيم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ ق.

١٢٤ ـ مشارق الشموس في شرح الدروس: للشيخ حسين الخوانساري، الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

١٢٥ ـ مصباح الأُصول: للسيد محمد سرور الواعظ البهسودي، تقرير أبحاث السيد الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ ق.

١٢٦ ـ مصنفات الشيخ المفيد: لمحمد بن محمد بن نعمان العكبري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ ق.

١٢٧ ـ مطارح الأنظار: للشيخ أبي القاسم الكلانتر، تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ ق.

١٢٨ ـ معارج الأُصول: للمحقق الحلي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣ ق.

١٢٩ ـ معالم الدين في الأُصول: للشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦ ق.

١٣٠ ـ المعتبر في شرح المختصر: للمحقق الحلي، مؤسسة سيد الشهداء، قم.

١٣١ ـ معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ ق.

١٣٢ ـ المغني: لابن قدامة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٠٤ ق.

١٣٣ ـ مفاتيح الأُصول: للسيد محمد الطباطبائي، الطبعة الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٣٤ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة: للسيد محمد جواد الحسيني العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٩ ق.

١٣٥ ـ مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الإصفهاني، طليعة النور، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩ ق.

١٣٦ ـ مقالات الأُصول: للشيخ ضياء الدين العراقي، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ ق.

١٣٧ ـ المقنعة: للشيخ المفيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٣٠ ق.

١٣٨ ـ الملل والنحل: للشهرستاني، دارالمعرفة، بيروت.

١٣٩ ـ مناهج الأحكام والأُصول: للفاضل المولى أحمد النراقي، الحجرية، طهران.

١٤٠ ـ المنجد في اللغة والأعلام: لعدة من المحققين، دار المشرق، بيروت.

١٤١ ـ المنطق: للشيخ محمدرضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ ق.

١٤٢ ـ منهاج الكرامة: للعلامة الحلي، عروج انديشه، مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ ق.
١٤٣ ـ المنطقيات: لأبي نصر الفارابي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨ ق.
١٤٤ ـ منية اللبيب في شرح التهذيب: للسيد ضياء الدين عبدالله الحسيني الحلي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣١ ق.
١٤٥ ـ المواقف: للإيجي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ ق.
١٤٦ ـ موسوعة الإمام الخوئي: للسيد أبي القاسم الخوئي وعدة من المقرِّرين لأبحاثه، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٧ ق.
١٤٧ ـ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: للتهانوي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٩٩٦ م.
١٤٨ ـ الميزان في تفسير القرآن: للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، إسماعيليان، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٢ ق.
١٤٩ ـ النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: للفاضل المقداد السيوري، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأُولى، ٢٠١٠ م.
١٥٠ ـ النهاية في مجرد الفقه والفتوى: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٣٩٠ ق.
١٥١ ـ نهاية الأُصول: تقرير أبحاث سيد الطائفة الحاج آقا حسين البروجردي، نشر تفكر، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٥ ق.
١٥٢ ـ نهاية الأفكار: للشيخ محمد تقي البروجردي، تقريرات المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ ق.
١٥٣ ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية: للشيخ محمد حسين الغروي الإصفهاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ ق.

١٥٤ ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: للعلامة الحلي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ ق.

١٥٥ ـ النهاية ونكتها: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي والمحقق الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧ ق.

١٥٦ ـ نهج المسترشدين في أُصول الدين: للعلّامة الحلي، مجمع الذخائر الإسلامية، قم.

١٥٧ ـ هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: للشيخ محمد تقي الإصفهاني النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ ق.

١٥٨ ـ الوافي بالوفيات: لصلاح الدين الصفدي، دار النشر فرانزاشتاينر، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٠٢ ق.

١٥٩ ـ الوافي في شرح الوافية: للمحقق الكاظمي، الطبعة الحجرية.

١٦٠ ـ الوافية: للفاضل التوني، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٢ ق.

١٦١ ـ وسائل الشيعة: للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣ ق.

٥ ـ فهرس الاصطلاحات الواردة

الإجماع البسيط ٤٣١

الإجماع التقديري ١٤٥ و١٤٦ و١٤٧ و١٤٩ و٢١٧ و٢٢٠

الإجماع الظني..... ٣٤٣ و٣٤٤ و٣٤٦ و٣٥٠ و٣٥٨

الإجماع المحصل..... ٢٢٩

الإجماع المحصل الفعلي ١٤٦ و١٤٧ و١٤٨ و٢٢٠

الإجماع المركب ٨٥ و٨٩ و٤٣١ و٤٣٢ و٤٣٣ و٤٣٤ و٤٣٥ و٤٣٦ و٥٥٥ و٥٦٨

الإجماع المنقول ٩ و٤١٧ و٤٣٠ و٤٣٣ و٤٥٢ و٥٥٠

الإجماع ٥٦ و٧٠ و٨١ و٨٦ و١٠٣ و١٢٦ و١٢٨ و١٣٨ و١٣٩ و١٥٢
و١٦٢ و١٨٦ و١٩٣ و١٩٦ و٢١٩ و٢٣٧ و٢٦٤ و٣٩٢

الاحتياط التام٤٢ و١١١ و١١٣ و١١٥ و١٢٦ و٢٣٤ و٢٣٥ و٢٣٧ و٢٧٨ و٢٨١ و٢٩٣
و٣٢٣ و٣٢٤ و٣٢٥ و٣٣٣ و٣٤٧ و٣٥٩ و٣٦٣ و٣٦٥ و٣٩٤ و٥٨٧ و٥٩٤

الاحتياط في الطريق ٤١٦ و٤٥٧ و٤٦٢

الاحتياط المستلزم للتكرار..... ٢٣٦ و٣١٢

الاحتياط ٣٦ و٤٤ و٤٧ و٧١ و٨٦ و٨٧ و٩٩ و١٠١ و١١٤ و١١٥ و١٢٥
و١٢٩ و١٣٥ و١٤٥ و١٧٢ و٢٠١ و٢١٥ و٢١٦ و٢٢٧ و٢٣٠ و٢٦١

الأدلة الاجتهادية ٨٨ و٩١

أدلة الأُصول..... ٦٧ و٢١١

الأدلة الظنية ٨٢ و١٢١
الارتكاب التدريجي..... ١٧٦ و٥٨٧
الاستحسان ٣٩ و١٠٤ و١٦٣ و١٧٨ و٤١٥ و٤١٧ و٤٣٧ و٤٨١
الاستصحاب المثبت التكليف..... ٣٦٧ و٣٦٩
الاستصحاب النافي التكليف ٣٦٦ و٣٦٩
الاستفهام الإنكاري..... ١٤٧ و١٧١
الاستقراء التام والناقص ٤٥٢
الاستقراء ٤٤٦ و٤٨٧ و٥٥٣
استقصاء ٥٩٤
الأُصول العملية ٧٣ و٨٧ و٩٠ و١٨٢ و٢٣٨ و٣٢١ و٣٦٤ و٣٩٥ و٤٤٣ و٥٧٩
الأُصول اللفظية ٨٦ و٨٨ و٣٦٠
الأُصول المثبتة للتكليف..... ٤٦١
الأُصول النافية للتكليف ٣٣٩ و٤٦١
الإطاعة والعصيان..... ٥٢ و٥٧
أطراف الشبهة ٣٢٦ و٣٢٧ و٣٣٢ و٤٥٥
الامتثال الإجمالي..... ٣٠١
الامتثال الاحتمالي..... ١٢٨ و١٧٢ و١٧٣ و٣١٢ و٣٨٠ و٣٨١
و٣٨٢ و٣٨٤ و٣٨٥ و٣٩٣ و٤٢٦
الامتثال التفصيلي ٢٨٦ و٣٠١
الامتثال الظاهري..... ٤٩٣ و٤٩٥ و٤٩٨ و٥٠٧ و٥٤١
الامتثال الظني التفصيلي. ٣١٢ و٣١٤ و٣١٥ و٣٣٣ و٣٥٨ و٣٧٩ و٣٨١ و٣٨٢ و٣٨٣
و٣٨٤ و٣٨٥ و٤٠٢ و٤٢٦ و٤٥٥ و٤٥٨ و٥٣٢ و٥٨٠ و٥٩٥

الامتثال العلمي الإجمالي ٣١٢ و٣١٤ و٣١٥ و٣٣٣ و٣٧٩ و٣٨٢
و٣٨٦ و٣٩٠ و٤٥٥ و٤٥٨ و٥٩٥
الامتثال العلمي التفصيلي ٣١٢ و٣٣٤ و٣٧٨ و٥٣٢ و٥٩٤
الامتثال الواقعي ٤٩٣ و٤٩٥ و٤٩٨ و٥٠٧
الإمضاء..... ٢٩١
الأُمور المهمة ١٢ و١٧٩ و٢٢٥ و٥٦٤ و٥٧٣ و٥٨٠ و٦٠٢
أنحاء الامتثال..... ١٤٥
أنحاء التعبد بالأمارات الظنية ٥٠٣
الانحلال الحقيقي (انحلال العلم الإجمالي إلى العلم الحقيقي التفصيلي
والشك البدوى)..... ٣٣١ و٣٥٦
الانحلال الحكمي (انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التعبدي التفصيلي
والشك البدوى)..... ٣٣١ و٣٥٦
انحلال العلم الإجمالي (إلى العلم التفصيلي ببعض الأطراف والشك البدوي
في باقي الأطراف) ١٣٩ و١٧٣ و٣٣٠ و٣٣١ و٣٤٢ و٣٤٣ و٣٤٤
و٣٤٥ و٣٤٧ و٣٥٤ و٣٥٦ و٤١٨ و٤٥٠
الانسداد الصغير ٤١ و٤٣ و٤٤ و٣٥٣
الانسداد الكبير ٤١ و٤٢ و٤٣ و٣٥٣
الانقياد..... ٤٤ و٢٨٢
أولوية الاختصاص..... ٤٥٤
أولوية التفضيل..... ٤٥٤
الأولوية الظنية..... ٢٧٤ و٤٥٢ و٤٥٤ و٤٨١

الأولوية القطعية ٢٧٤
أهل الخبرة ٤٨٢
البراءة الأصلية ١٦٢ و١٨٩ و١٩٠
البينة الشرعية ٤٤٧ و٤٤٨ و٤٥٠ و٤٨٠ و٤٨١
تباين الدليل مع المدعى ٨٤ و٨٩
التباين الكلي ٢٨٠
التبعيض في الاحتياط..... ١١١ و١١٢ و١١٤ و١٢٩ و١٧٩ و٣٢٣ و٣٢٤ و٣٢٨
و٣٣٢ و٣٣٥ و٣٤٣ و٣٦٤ و٣٧٤ و٣٩٥ و٤٠٢
التجري ٣٤ و٦١
تخصيص ٢٤٤ و٢٤٩ و٢٦٠ و٢٦٤ و٢٨٥
التخيير الابتدائي..... ٥٣٤
ترجيح المرجوح على الراجح..... ٩٨ و٩٩ و١٠٠ و١٠١ و١٠٥
التسلسل..... ٥٩٩
التشريع..... ٤٤ و٤٥ و٤٧ و٧١ و٩٩ و٢٨١ و٢٨٢ و٢٨٣ و٣٠٢ و٣١١ و٤٥٩ و٤٦٠
التصويب ٤٧٧ و٥٢٧
التعارض المستقر ٣٦٢
التعبدي والتوصلي ٥٣١
تقرير الحكومة..... ٩ و١٠ و١١ و١٣ و١٤ و١٠٨ و٣٩٣ و٣٩٤ و٤٠٢
و٤٠٣ و٤٣٩ و٤٤٠ و٤٩٩ و٥٦٤ و٥٦٦
و٥٧٤ و٥٧٨ و٥٨٩ و٥٩٢ و٦٠١ و٦٠٧
تقرير الكشف..... ١٠ و١٢ و١٣ و١٤ و١٠٨ و٣٩٣ و٣٩٤ و٤٠٢ و٤٠٣ و٥٠٠
و٥٦٦ و٥٧٤ و٥٧٨ و٥٨٩ و٥٩٢ و٦٠١ و٦٠٧ و٦١٢

التكليف الظاهري (الحكم الظاهري) ٤٩٢ و٤٩٤ و٤٩٥ و٥٢٢
التكليف الواقعي (الحكم الواقعي)..... ٤٩٢ و٤٩٤ و٤٩٥ و٥٢٢
تنجز التكليف ٧٥
تنقيح المناط الظني..... ٢٧٤
تنقيح المناط القطعي ٢٧٤ و٤٥٢
التواتر الإجمالي ٢١٠ و٤٣٤ و٤٣٥ و٤٣٦
التواتر اللفظي ٢١٠
التواتر المعنوي ٢١٠ و٢٤٧
الجاهل القاصر ٥٢ و٥٣
الجاهل المقصر ٥٢
الجعل الإمضائي ٤٢١ و٤٢٢
الجعل التأسيسي ٤٢١ و٤٢٢ و٦٠٩
الجواب الجدلي ٤٩٥ و٤٩٦ و٤٩٧
الجواب الحلي..... ٤٣٩ و٤٤٠
الجواب النقضي..... ١٠٣ و٢٤٢ و٤٣٧ و٤٣٨ و٤٣٩
الجهل البسيط ٥٢
الجهل المركب ٥٢ و٥٣ و٥٥
الحد الأكبر والأوسط والأصغر في القياس المنطقي ٦٢٠
الحسن الفاعلي والقبح الفاعلي..... ٦١
الحكم التكليفي..... ٢٠٧ و٤٥٩
الحكم الظاهري..... ١٨٢ و٤٠٤
الحكم الواقعي..... ١٨٢

الحكم الوضعي ٢٠٧
الحكومة ٩١ و٢٤١ و٢٤٣ و٢٤٥ و٢٤٩ و٢٥٤
و٢٥٦ و٢٥٧ و٢٦٠ و٢٦٤ و٢٦٦ و٢٨٥
خبر الثقة ٥٣٣ و٥٤٦
الخبر الحسن ٢٧٤ و٤٥١
الخبر الصحيح..... ١٤٨ و١٩١ و٢٧٤ و٤٥١ و٤٥٣ و٤٥٤
الخبر الظني ١٨٥ و١٨٧
خبر الفاسق ٣٩
الخبر المتواتر ١٣٥ و١٣٦ و١٥٦ و١٩٨ و٢٤٧ و٤١٤
الخبر المحفوف بالقرائن القطعية ١٣٦ و٢١٩
الخبر المعتبر ١٨٢
الخبر المفيد للاطمئنان..... ٤٤٦ و٤٥٠
الخبر الموثق ٢٧٤ و٤٥١
الخبر الموثوق به ١٢ و١٤٠ و٢١١ و٤٣٣
خبر الواحد ٩ و١٠ و١١ و١٤ و١٥ و١١٩ و١٢١ و١٢٢ و١٢٨ و١٤٠
و١٥٦ و١٦٠ و١٦٥ و١٦٩ و١٩١ و٢٠٢ و٢٠٩
و٢١٠ و٢٢٠ و٤٠٧ و٤١٣ و٤٣٠ و٤٣٣ و٤٣٧
دلالة الاقتضاء ٦٠٠
دليل الانسداد ٩ و١٠ و١١ و١٤ و٤٠ و٩٥ و١٠٥ و١٠٦ و١٠٧
و١٠٨ و١١٤ و١١٩ و١٢٠ و١٢٩ و١٣٥ و١٣٧
و١٧٠ و١٩٥ و١٩٦ و٢١٥ و٣٣٦ و٣٥٩ و٣٦٣

الدليل الشرعي ٣٢ و٢٠٦ و٤١٤
الدليل العقلي ١١ و٣٢ و١٢١ و٣٤٥
الدليل اللبي..... ١٠ و١١ و٤٣ و٨١ و٤٤٦
الدليل اللفظي ٤٤٦
دوران الأمر بين الأقل والأكثر ٢٩٧ و٣١٢
دوران الأمر بين المتباينين ٢٩٧ و٣١٢
دوران الأمر بين المحدورين..... ٣٦٥ و٣٨٠ و٣٨٧ و٣٨٨
الدوران والترديد..... ٥٩٤
السالبة الجزئية ٦٠٦
السالبة الكلية ١٧٨ و١٧٩ و٤٣١
السبر والتقسيم ٥٩٢
سيرة العلماء = الإجماع العملي = الاتفاق العلمي ٤٣٠ و٤٤٦ و٤٤٩
السيرة..... ٢٠٨ و٢٥٤ و٢٥٥ و٢٦٤ و٢٧٤ و٢٧٥
الشبهة البدوية ٣٦ و٨٤ و١٧٤ و١٧٥ و٣٤٢ و٣٥٣ و٣٦٦ و٤٦٢
الشبهة الغير المحصورة..... ١٧٧ و٢٦٥ و٤٧٠ و٤٧١
شبهة الكثير في الكثير..... ١٧١
الشبهة المحصورة ٥٩ و١٢٦ و١٧٧ و٢٨٠ و٤٧٠ و٤٧١
الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي..... ٨٤ و٣٥٤ و٥٨٦
الشبهة الموضوعية ٧٦ و٧٧
الشك في التكليف مع عدم إمكان الاحتياط ٣٦٥
الشك في التكليف ٨٤ و٨٩ و١٠٠ و١٠٥ و١٠٨ و١٢٣ و١٢٦
و٢٠٠ و٢٠٣ و٢٠٥ و٢٩٧ و٢٩٩ و٣٠ و٣٨٠

الشك في الجزئية..... ٢٩٨ و٤٦٨
الشك في المحصل ٤٦٣
الشك في المكلف به مع إمكان الاحتياط..... ١٠٠ و١٠٥ و١٢٦ و٢٠٠ و٣٨٠
الشك في المكلف به مع عدم إمكان الاحتياط . ١٠٠ و١٠٥ و١٢٧ و٢٠٠ و٣٦٥ و٣٨٠
الشك في المكلف به ٨٤ و٨٩ و١٠٨ و٢٠٣ و٢٠٤ و٢٠٥
و٢٩٧ و٢٩٩ و٣٠٠ و٣٥٤ و٣٦٦
الشك في المكلَّف ٢٠٤ و٢٠٥
الشهرة الفتوائية..... ٩ و١٣٨ و١٣٩ و٢٧٥ و٣٩١ و٤٠٤ و٤١٣
و٤٣٣ و٤٣٧ و٤٥٤ و٤٥٦ و٤٨٩ و٥٤٦ و٥٥٠
الضروريات..... ١٧٣
الطريق الجعلي والطريق العقلي ٥٢٥
الظن الاطمئناني ٤٢٤ و٤٤٦
الظن بالحكم ٣٥٧ و٤٠٣
الظن بالطريق..... ٣٥٧ و٤٠٣
الظن الخاص..... ١١ و٧١ و٨٩ و١٢٢ و١٢٤ و١٣٧ و١٣٨
و١٤٠ و١٥٣ و١٩٨ و٢٠٧ و٢٢٣ و٣١٠ و٤٤٣
الظن الخبري..... ٩ و١٠ و١٤ و١٩٨ و١٩٩
الظن الشخصي..... ٨٠ و٢٧٢ و٥٦٥ و٥٨٠
الظن القوي..... ٢٠٢ و٤٢٦
الظن القياسي..... ٤٠ و٤١ و٤٣ و٤٥ و٤٩ و٥٥ و٧٠ و٧١ و٧٦ و٧٧ و١٠٣
الظن المطلق = الظن العام..... ٩ و١٠ و١٩ و٨٥ و١١١ و١١٩ و١٢٢ و١٤٠
و١٧٢ و١٨١ و١٩٧ و٢٢٢ و٢٧٦ و٣٢٤

الظن النوعي..... ٨٠ و٢٧٢ و٥٦٥ و٥٨٠
ظواهر الكتاب..... ١٢٤ و٤٣٠
ظهور الإجماع ٤٥٢
العسر والحرج ..... ٢٤٠ و
العقل المستقل ٧٢ و١٥٤ و١٨٦ و٢٤٩ و٢٦٢ و٤٩٠ و٦٠٣ و٦١٥
العلم الإجمالي الخاص = الصغير ١١٢ و٣٥٣ و٣٥٥
العلم الإجمالي العام = الكبير ١١٢ و١٢٠ و٣٥٣ و٣٥٤ و٣٥٧
العلم الإجمالي..... ٣٦ و١٢٦ و١٢٨ و١٥٠ و١٧٠ و١٧٢ و١٧٣ و١٧٤
و١٧٥ و١٧٧ و٢٠١ و٢١٥ و٢٦١ و٢٦٢
و٢٧٣ و٣٦٦ و٣٨٨ و٤٣٣ و٤٦٠ و٤٩٦
العلم التفصيلي ١٧٠ و١٧٣ و١٧٤
العلمي..... ١٢١ و١٢٢ و١٢٤ و١٥١ و١٥٦ و١٧٢ و٥٧٨
العلية التامة والاقتضاء ٦١ و٦٢ و٦٠٤
العموم الاستغراقي..... ٣٢٥
العموم المجموعي..... ٣٢٥
العموم من وجه ٢٤٦ و٢٥٢ و٢٥٦ و٢٦٣ و٢٧٩
العموم والخصوص مطلقاً ٢٤٦ و٢٦٢
العناوين القصدية ٤٦٠
القدر المتيقن النسبي ٤٥٤ و٤٥
القرعة ١٤١ و٣٤٦ و٣٨٤ و٤٠٨
القرينة الصارفة..... ٣٦٣

قصد الوجه ٣٠٢
قصد الوجه الظاهري..... ٣٠٤ و٣١٠ و٣١١ و٣٢١
القضايا المسلمة..... ٥٦
القضية الجزئية ٥٦٣ و٥٦٦ و٦٠٣
القضية الكلية ٥٦٣ و٥٦٦ و٦٠٣
القضية المنفصلة..... ٦٠٢ و٥٩٥ و٥٩٦
القضية المهملة..... ٥٦٣ و٦٠٣ و٦٠٦ و٦١٩
القول بعدم الفصل..... ٨٥ و٦٠٢
القياس الاستثنائي..... ٩٦ و١٢٩ و٦٢١ و٦٢٢
القياس الاقتراني ١٣
قياس الأولوية ٣٥٣
قياس الخلف..... ١٤ و٩٥
القياس (في اصطلاح الأُصول) ٣٩ و٤٠ و٤١ و٤٣ و٤٤ و٤٥ و٤٦ و٤٩
و٥٠ و٩٦ و١٠٣ و١٠٤ و١٦٢ و١٦٣ و١٧٨
و٤١٥ و٤١٧ و٤٢٨ و٤٣٧ و٤٣٨ و٤٥٢ و٤٨١
القياس مع الفارق ٤٢٠ و٥٣٨
الكتاب والسنّة ٣١ و٦٩ و١٢١ و١٢٢ و١٦١ و١٦٢ و١٦٣ و١٨٥
و١٨٩ و٢٤٩ و٢٦٤ و٣٦١ و٣٦٢ و٤١٧ و٦١٤ و٦١٥
كون الدليل أخص من المدعى..... ٢٢ و٨٩ و٢٣٨ و٣٠٩
كون الدليل أعم من المدعى..... ١٠٣
المانع والمزاحم ٦٦

المخالفة التدريجية ١٧٦
المخالفة في الاحتياط ٣٦٥
المخالفة القطعية .. ١٤٥ و ١٥٠ و ١٧٢ و ١٧٣ و ١٧٤ و ١٧٥ و ١٧٦ و ٢٠٠ و ٣٨٧ و ٣٨٩
مذاق الشرع..... ٣٩١ و ٥٦٥
المراتب الأربع للامتثال ..... ٣٧٨ و ٤٥٨ و ٥٨٠
مراحل ثبوت التكليف الشرعي ..... ٧٥ و ٥٠١
المرجحات الخارجية ٢٥٤
المسائل المستحدثة ١٤٨
المصادرة على المطلوب..... ٣٣٨ و ٣٤٢ و ٣٤٣ و ٣٤٤
المصلحة السلوكية..... ٤٩ و ٥٠ و ٥٢٨
مطلق الظن ..... ١٣ و ١٥ و ١٩ و ٤٠ و ٩٥ و ١١٩ و ١٣٨ و ١٧٠
المغالطة..... ٦٣ و ٣٥٣ و ٤٤١ و ٤٤٢ و ٤٤٣ و ٤٩٤ و ٤٩٥ و ٤٩٧ و ٥١٢
المقدمة العلمية ..... ٣١٢ و ٣٢٣
الموافقة الاحتمالية..... ١٧٣ و ٣٧٥ و ٣٨٠ و ٣٨١
الموافقة الالتزامية ٣٨٦
الموافقة الشكية..... ١٢٧
الموافقة في الاحتياط..... ٣٦٥
الموافقة القطعية..... ١٧٣ و ١٧٥ و ٣٨٧ و ٣٨٨
الموجبة الجزئية ..... ١٧٨ و ١٧٩ و ٤٣١
الموجبة الكلية ٦٠٦
الموضوعات الخارجية ..... ٢٠٨ و ٤٨٥

نقض الغرض ١٠٥
الواجب التوصلي ٣١٧
الواقع الأولى والواقع التنزيلي ٥٢٥ و٥٢٦
الوجوب التعييني ٣٧٩
الوجوب العيني ٢٨٩
الوجوب الكفائي ٢٨٩
الورود ٩١ و٢٦٣ و٢٦٦ و٢٦٨

٦ ـ فهرس الفوائد والقواعد الواردة

ارتفاع الاستصحاب بالعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد أطراف الشبهة.. ٣٦٧ و٤٦٤

الأصل الأولي في العمل بالظن هو الحرمة ٤٦ و١٠٤ و١٩٨ و٢٨١ و٤٥٣ و٤٥٧ و٤٦٨ و٥١٠ و٥١٦ و٥٥٤ و٦١٢

أصالة الاحتياط ٦٨ و٩٦ و١٠٢ و١٠٦ و١٢٥ و١٤١ و١٧٠ و٢٠٥ و٢١٥ و٢١٧ و٢٤٢ و٢٧٩ و٣٣٣ و٤٦١ و٥٧٥

أصالة الاستصحاب. ٦٧ و٧٢ و٧٣ و٧٤ و٧٨ و٨٧ و٩٠ و٩١ و٩٢ و١٢٥ و١٢٦ و١٨٩ و١٩١ و٢٠٨ و٢٠٩ و٢١١ و٢١٥ و٢٣٠ و٣٣٩ و٣٦٦ و٤١٧ و٤٦١

أصالة البراءة ... ٥٥ و٦٧ و٧٢ و٧٣ و٧٤ و٧٨ و٨٧ و٩٠ و٩١ و٩٢ و٩٦ و١٠٠ و١٠١ و١٠٢ و١٠٦ و١٠٨ و١٢٣ و١٢٤ و١٢٥ و١٢٦ و١٢٧ و١٤١ و١٤٦ و١٤٨ و١٤٩ و١٥٠ و١٥٢ و١٥٣ و١٦٣ و١٧٠ و١٧٢ و١٧٤ و١٧٥ و١٧٧ و١٨٢ و١٨٤ و١٩٥ و١٩٦ و١٩٧ و٢٠٥ و٢١٥ و٢٥٢ و٣٣٩ و٣٦٦ و٥٧٥

أصالة التخيير ١٢٥ و١٢٧ و١٤٢ و١٧٠ و١٩٥ و١٩٦ و١٩٧ و٢٠١ و٢٠٥ و٢١٥ و٣٣٩

أصالة الظهور..... ٣٦٠

أصالة عدم القرينة..... ٣٦٠

أصالة العدم ١٤٦ و١٥٠ و٢٠٧ و٢٠٨ و٢٠٩

البراءة الشرعية ٦٨

البراءة العقلية..... ١٨٤

الفرق بين «الاحتياط التام» و «الاجتهاد» من حيث تحمل العسر وعدمه..... ٢٩٤
الفرق بين «الاحتياط في الطرق» و «الاحتياط في الأحكام»..... ٤٥٧
الفرق بين «الاحتياط» و «التشريع»..... ٤٤
الفرق بين «الالتزام ببقاء التكليف في الوقائع المجهولة» و «الموافقة الالتزامية للحكم المعلوم بالإجمال»..... ٣٨٦
الفرق بين «الامتثال الاحتمالي» و «الاحتياط برعاية المحتملات»..... ١٧٣
الفرق بين «الامتثال الواقعي» و «الامتثال الظاهري»..... ٤٩٣
الفرق بين «التصويب المعتزلي» و «المصلحة السلوكية»..... ٥٠٥ و٥٠٦
الفرق بين «الحكومة» و «التخصيص»..... ٢٤٤ و٢٤٥ و٢٤٩
الفرق بين «الظن بالحكم» و «الظن بالطريق»..... ٣٤٨
الفرق بين «القول بوجوب التبعيض في الاحتياط عند الانسداد» و «القول بحجية الظن المطلق»..... ١١٦ و٣٢٨ و٣٢٩ و٣٤٩
الفرق بين «المانع» و «المزاحم»..... ٦٦
الفرق بين «معرفة الوجه» و «قصد الوجه»..... ٣٠١
قاعدة «اقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينة» = قاعدة الاحتياط = قاعدة العلم الإجمالي..... ١٤ و٨٤ و١٠٠ و١١١ و١١٢ و١٨٠ و٢١٧ و٢٤٢ و٢٦٣ و٢٦٥ و٢٨٠ و٢٨٢ و٣١٠ و٥١٤ و٥١٨
قاعدة «الاحتياط على كل حال حسن»..... ٣٧٩ و٤٩٠
قاعدة الاشتراك..... ٤٤٥ و٥٨٣
قاعدة «التبعيض في الاحتياط»..... ١٤ و١١١ و١١٢ و١٤١ و١٤٢
قاعدة «التحسين والتقبيح العقليين»..... ٢٠ و٢١ و٢٢ و٢٣ و٢٤ و٢٩ و٣١ و٣٢
قاعدة «الشك في الحجية مساوقٌ للعلم بعدم الحجية»..... ٦١٢
قاعدة «عدم انعقاد الظهور قبل إحراز القرائن المتصلة»..... ٣٦٢

قاعدة «عدم الدليل دليل على العدم» ٢٩٥
قاعدة «عدم شمول أدلة الأُصول لأطراف العلم الإجمالي» ٢١١
قاعدة «قبح ترجيح المرجوح على الراجح» ١٥ و٩٦ و١٠٣ و١٠٧
قاعدة «قبح التكليف بما لا يطاق» ٥٨٨
قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ٣٥ و٣٦ و٣٧ و٥٧ و٥٩ و٨١
و١٨٤ و١٨٦ و١٨٩ و١٩٠ و١٩٢
قاعدة القرعة ١٤١ و٢٣٧ و٢٨٠ و٣٥٠ و٤٠٥
قاعدة «كل ما حكم به العقل حكم بن الشرع» ٥٩٨
قاعدة لا ضرر ٢٥٢ و٢٦٤ و٢٨٦
قاعدة اللطف ٣٥ و٣٦ و٣٨ و٢٧٠
قاعدة مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي ٣٦١
قاعدة الميسور ٢٥٣ و٢٥٩ و٢٦٠
قاعدة نفي الحرج ١١١ و١٨٠ و٢٣٧ و٢٣٨ و٢٤٦ و٢٥٠ و٢٥٩
و٢٧٧ و٢٨٢ و٢٨٥ و٢٩٣ و٤٥٨ و٥٨٨ و٦٢٠
قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» ٢٤ و٢٧ و٢٨ و٣٥ و٥٩ و٨٢ و٩٠ و٤٠٦
قاعدة «وجوب دفع الضرر المظنون» ١٥ و١٩ و٢٥ و٢٦ و٢٨ و٢٩ و٣٢ و٣٥ و٥٧ و٦٤
قاعدة «وجوب شكر المنعم» ٢٤
قاعدة «وجوب الفحص والنظر في صدق مدّعى النبوة» ٢٥
مسألة الحظر والإباحة ٢٦
معنى حجية الظن هو «نهوضه لمعارضة الحجج والأمارات الأُخرى» ٨٧ و٩١
و٣٢٩ و٣٦٢

٧ ـ فهرس الأقوال الواردة

جواز الوضوء من الماء المستعمل في الحدث الأصغر أو الغسل الندبي..... ٢٢٦ و ٣٨٠

عدم جواز الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة..... ٣١٧

القول باختصاص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية..... ٧٩

القول باختصاص أدلة نفي الحرج بغير مورد إقدام المكلف على ذلك بإجارة نحوها ٢٩١

القول باختصاص حجية الظن بالظن المتعلق بالحكم..... ٤٠٢ و ٤٠٩ و ٥٤٨

القول باختصاص حجية الظن بالظن المتعلق بطريق الحكم..... ٤٠٢ و ٤٠٨ و ٤١٠

القول باختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام..... ١٢٢ و ١٢٥ و ١٣٧ و ١٨٩ و ١٩٠ و ٣٦١ و ٥٧٥

القول باعتبار الاستصحاب من باب إفادة الظن..... ٨٠ و ٢٠٩

القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد الشرعي ..... ٨٠ و ٢٠٩

القول باعتبار قصد الوجه في العبادات..... ٣٨١

القول باعتبار معرفة الوجه في العبادة..... ٣٠٠ و ٣٠٨ و ٣١٣ و ٣١٨

القول بالكشف الغالبي في الأمارات الظنية..... ٥٠٧

القول بالمصلحة السلوكية في سببية الأمارات الظنية ..... ٤٩ و ٥٠ و ٤٩٠ و ٥٠٣ و ٥٠٥ و ٥٠٧ و ٥٢٥ و ٥٢٨

القول بالمضايقة في قضاء الفوائت ..... ٢٣٩ و ٢٦٧

القول بإمكان اجتماع الظن الشخصي التفصيلي بالأحكام الإلزامية الكثيرة مع الظن النوعي الإجمالي بانتفاء العسر في الواقع..... ٢٧١ و٢٧٢
القول بإمكان اجتماع الظن النوعي التفصيلي بالأحكام الإلزامية الكثيرة مع العلم الشخصي الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع..... ٢٧١ و٢٧٢
القول بإمكان اجتماع عدة ظنون شخصية تفصيلية مع العلم الشخصي الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع..... ٢٧١ و٢٧٢
القول بانسداد باب العلم وانفتاح باب العلمي .. ١٢٣ و١٣٦ و٢٠٠ و٢١٨ و٢٣٢ و٢٤٢
القول بانسداد باب العلم والعلمي..... ١٢١ و١٢٥ و١٢٩ و١٤٠ و١٤١ و١٤٩ و١٥٢ و١٥٣ و١٧١ و١٨١ و٢٠٠ و٢١٥ و٢٣٣ و٣٥١ و٣٦١
القول بانفتاح باب العلم بالأحكام الشرعية..... ١٢٣ و٢١٨ و٢٣٥ و٤٢٤
القول بأنّ الحسن ما حسّنه الشارع..... ٢٣
القول بأنّ الشارع قد أمرنا باتباع طرق مخصوصة في استخراج الأحكام..... ٤١١
القول ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد..... ٣٠٣ و٣١٨
القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد..... ٢٠ و٢١ و٦٠
القول بتقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي..... ٣٠٣
القول بتقديم الامتثال العلمي الإجمالي على الظني التفصيلي ٣١٢ و٤٧٣ و٤٧٦
القول بتقديم الامتثال الظني التفصيلي على العلمي الإجمالي..... ٣٠٨
القول بتقديم الامتثال العلمي التفصيلي على العلمي الإجمالي ٣١٣ و٣١٧
القول بجريان البراءة عقلاً وشرعاً في دوران الأمر بين الأقل والأكثر..... ٢٩٧
القول بحجية خصوص الظن الاطمئناني..... ١٤٢ و٣٩٤
القول بحجية الشهرة الفتوائية ٥٥٠

القول بحجية الظن المطلق..... ٢٣٢ و٢٣٥ و٢٣٨ و٣٢٨ و٣٢٩ و٣٣١ و٣٦٠ و٣٧٤ و٤٠٢ و٤٤٢

القول بحجية ظواهر الكتاب..... ٣٦٠

القول بحرمة شرب العصير العنبي..... ٤٠٤

القول بحرمة لحم الأرنب ٤٥٢

القول بحرمة المخالفة القطعية و عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ٥٨٧

القول بحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ٥٨٧

القول بسببية الأمارات = التصويب الأشعري..... ٥٢٧

القول بسببية الأمارات = التصويب المعتزلي ٥٠٣ و٥٠٤ و٥٠٥ و٥٠٦ و٥٠٧ و٥٢٥ و٥٢٦ و٥٢٧

القول بصحة الإجارة على مشاقّ الأعمال..... ٢٨٧

القول بطريقية الأمارات = مسلك التخطئة..... ٥٠٣

القول بطهارة الأعيان المعرّضة للبيع في سوق المسلمين ٢٢٣

القول بطهارة الماء المتغير بالنجاسة الزائل تغيره من قبل نفسه ٧٩

القول بعدم اعتبار جميع الطرق الظنية..... ٤٣١

القول بعدم اعتبار قصد الوجه ٤٩١ و٤٩٢

القول بعدم اعتبار معرفة الوجه في العبادة ٣٠٤

القول بعدم إمكان اجتماع عدة ظنون شخصية تفصيلية مع العلم الشخصي الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع ٢٧٠ و٢٧١

القول بعدم تنجيز العلم الإجمالي ١٧٥ و٢٩٩

القول بعدم ثبوت الظن الخاص بمقدار الكفاية في زمان الانسداد. . ١٢٤ و١٣٧ و٣٥٩ و٥٧٥ و٥٩٦
القول بعدم ثبوت ظن خاص مطلقاً في زمان الانسداد ١٣٧ و٣٥٩ و٥٧٥ و٥٩٦
القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية ٧٩
القول بعدم حرمة المخالفة القطعية وجواز الارتكاب التدريجي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ٥٨٦
القول بعدم وجوب الصلاة على فاقد الطهورين ٢٢٩
القول ببقاء الأحكام الواقعية ولو مع انسداد باب العلم بها ٤٢٦
القول بكفاية كون متعلق النذر راجحاً في انعقاده..... ٢٨٦
القول بكون ألفاظ العبادات موضوعة للأعم..... ٣٠٥
القول بكون البراءة أصلاً عملياً ٥٨٢
القول بكون البراءة أمارة ظنية ٥٨٢ و٥٨٤
القول بكون حجية القطع ذاتية ٥٢٤
القول بكون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية ٣٢١ و٥٣٩
القول بنجاسة الماء المتغير بالنجاسة الزائل تغيره من قبل نفسه ٧٩
القول بوجوب الاجتهاد في تحصيل الظن بالتكاليف عند انسداد باب العلم والعلمي ٣٧٧
القول بوجوب الاحتياط عقلاً وجريان البراءة شرعاً في دوران الأمر بين الأقل والأكثر ٢٩٧
القول بوجوب الاحتياط عقلاً وشرعاً في دوران الأمر بين الأقل والأكثر ٢٩٧
القول بوجوب تبعيض الاحتياط عند الانسداد ٣٢٣ و٣٢٩ و٣٥٩ و٥٧٥
القول بوجوب تحصيل فراغ الذمة عن التكليف دون تحصيل الواقع . ٥١١ و٥١٣ و٥٢٤
القول بوجوب تقديم الحاكم الظني على المحكوم القطعي ٢٦٣

القول بوجوب تقديم الخاص على العام من باب الأظهرية ٢٦٣
القول بوجوب تكرار الصلاة مرةً بالجهل ومرةً بالإخفات عند العلم بوجوب أحدهما إجمالاً ٢٠٠
القول بوجوب الرجوع إلى القرعة عند اختلاف رجلين في زوجية امرأة..... ٢٣٧
القول بوجوب صرف المال المتردد بين صغيرَين في من يغلب ظنه إليه..... ٢٣٦
القول بوجوب الصلاة إلى أربع جهات احتياطاً عند اشتباه القبلة ٣٨١
القول بوجوب غَسل شيء من أعلى المرفق في الوضوء من باب المقدمة العلمية .. ٣٢٢
القول بوجوب الغسل على المريض إذا أجنب متعمداً ٢٤٥ و٢٦٧
القول بوقوع التعبد بخبر الواحد ٥٨٤
مسألة تحريف القرآن ٤٣٥
مسألة جواز الوضوء من الماء المستعمل في الحدث الأكبر وعدمه ٢٢٦
مسألة صحة البيع المعاطاتي وعدمها..... ٢٠٥
مسألة المواسعة والمضايقة..... ٢٣٩
مسألة نجاسة العصير العنبي وعدمها..... ٤٠٤
الملازمة بين ظن المجتهد بالحكم وظنه باستحقاق العقاب على مخالفته. ٢١ و٥١ و٥٧ و٦٠ و٦٢
الملازمة بين ظن المجتهد بالحكم وظنه بحصول المفسدة في مخالفته..... ٢١ و٥١ و٦٠ و٦٢
وجوب تعريض النفس للقصاص..... ٢٥٠

٨ ـ فهرس محتوى الكتاب

المقصد الثاني في الظن

أدلة حجية مطلق الظن

تحرير موضوع البحث ٩

الأدلة على حجية مطلق الظن ١٣

● الدليل الأول: لزوم دفع الضرر المظنون ١٧

تقريب الاستدلال ١٩

الجواب عن الاستدلال بوجوه سبعة ٢١

الجواب الأول: عدم وجوب دفع الضرر المظنون ٢٢

الرد على الجواب الأول من جهتين ٢٤

الجهة الأُولى: كون الحكم بدفع الضرر إلزامياً ٢٤

الجهة الثانية: منع ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين ٢٩

الجواب الثاني: اختصاص وجوب دفع الضرر المظنون بالأُمور الدنيويّة ٣٣

الرد على الجواب الثاني: المعيار هو نفس التضرر ٣٣

توجيه الجواب بإرجاعه إلى منع الصغرى ٣٤

الجواب الثالث: نقض الكبرى بعدم اعتبار بعض الطرق شرعاً ٣٩

ردّان على الجواب الثالث ٤٠
تضعيف الرد الأول: منع الانسداد الصغير ٤١
تضعيف الرد الثاني: الفرق بين الاحتياط والتشريع ٤٤
اقتراح تبديل الرد الثاني..... ٤٨
الجواب الرابع: منع الصغرى..... ٥٠
منع الصغرى بتقريبها الأوّل: عدم الظن باستحقاق العقاب..... ٥١
مناقشة المستدل في منع الصغرى بتقريبها الأول: التلازم بين الظن بالتكليف
والظن باستحقاق العقاب..... ٥٥
رد المناقشة: كفاية عدم الدليل على التلازم بين التكليف والعقاب..... ٥٦
تنزُّل المستدل بادّعاء الملازمة بين الظن بالحكم والشك في العقاب..... ٥٨
جواب المصنف ﵀ بأنّ هذا رجوع عن الاعتراف..... ٥٨
منع الصغرى بتقريبها الثاني: عدم الظن بحصول المفسدة..... ٦٠
الرد على منع الصغرى بتقريبها الثاني: وجوب دفع المفسدة ولو مع احتمال المانع... ٦٤
الجواب الخامس: ترخيص الشارع في ترك مراعاة الضرر بواسطة النهي عن
الظن العام..... ٦٩
الرد على الجواب الخامس: الفرق بين الاحتياط والتشريع..... ٧٠
الجواب السادس: منع الكبرى حسب اقتراح المصنف..... ٧٢
توهم ودفع في الجواب السادس..... ٨٢
الجواب السابع: كون الدليل أخص من المدّعى ٨٤
مناقشة في الجواب السابع: التمسك بالإجماع المركب..... ٨٥
الرد على المناقشة: رجوع الأمر إلى التباين بين الدليل والمدّعى ٨٦
زيادة في بعض نسخ المتن ٨٦

● الدليل الثاني: قبح ترجيح المرجوح على الراجح ٩٣
تقريب الاستدلال ٩٥
الجواب عن الاستدلال بوجوه أربعة ٩٦
الجواب الأوّل: منع قبح ترجيح المرجوح على الراجح في المقام ٩٧
الرد على الجواب الأوّل: الاحتياط في العمل ليس ترجيحاً للمرجوح ٩٧
الجواب الثاني: اختصاص محذور ترجيح المرجوح بمسألة من ثلاث ٩٩
الرد على الجواب الثاني: جريان المحذور في مسألتين من الثلاث لا واحدة ١٠١
الجواب الثالث: نقض كبرى الدليل بالظنون المحرّمة العمل ١٠٣
الجواب الرابع: منع قبح ترجيح المرجوح على عمومه ١٠٤
● الدليل الثالث: الجمع بين قاعدتي «الاشتغال» و «نفي الحرج» ١٠٩
تقريب الاستدلال ١١١
الجواب عن الاستدلال بوجهين ١١٤
● الدليل الرابع: انسداد باب العلم والظن الخاص ١١٧
الدليل الرابع: دليل الانسداد ١١٩
إجمال مقدمات دليل الانسداد ١٢١

تفصيل الكلام في مقدمات دليل الانسداد

● المقدمة الأُولى: انسداد باب العلم والعلمي ١٣٣
تحرير موضوع البحث ١٣٥
انسداد باب العلم ١٣٥
عدم انسداد باب العلمي ١٣٦

● المقدمة الثانية : عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة ١٤٣
تحرير موضوع البحث ١٤٥
الوجوه الثلاثة في إثبات المدّعى ١٤٦
الوجه الأوّل : الإجماع التقديري ١٤٦
الوجه الثاني : لزوم المخالفة القطعية (الخروج من الدين) ١٥٠
الاستشهاد بكلام الأعلام على بطلان اطّراح أكثر الأحكام ١٥٣
١ ـ الشيخ الصدوق ﵀ ١٥٤
٢ ـ السيد المرتضى ﵀ ١٥٥
٣ ـ الشيخ الطوسي ﵀ ١٥٨
٤ ـ المحقق الحلّي ﵀ ١٥٩
٥ ـ العلامة الحلّي ﵀ ١٦٠
٦ ـ الشيخ زين الدين النباطي ﵀ ١٦١
٧ ـ الفاضل المقداد ﵀ ١٦٢
٨ ـ المحقق الخوانساري ﵀ ١٦٤
٩ ـ الفاضل التوني ﵀ ١٦٥
١٠ ـ بعض شرّاح الوسائل ١٦٦
١١ ـ المحدث البحراني ﵀ ١٦٦
١٢ و١٣ ـ العضدي والحاجبي ١٦٧
الوجه الثالث : لزوم المحذور الصناعي ١٧٣
إشكال وجواب ١٧٧
وجهان آخران في إبطال البراءة ١٨٢
الوجه الأول : انتفاء الظن بالبراءة بعد قيام الأمارة الظنية على الاشتغال ١٨٢

الرد على الوجه الأوّل: البراءة أصلٌ لا أمارة ١٨٣
الوجه الثاني: دليل البراءة لا يجري في ما ورد فيه ظن عام ١٨٤
الرد على الوجه الثاني: جريان دليل البراءة بعد عدم كون الظن العام بياناً..... ١٩٠
كلام المحقق الخوانساري ﷺ في الاعتراض على المقدمة الثانية ١٩٤
الرد على كلام المحقق الخوانساري ﷺ ٢٠٣
الجواب النقضي..... ٢٠٤
علاج النقض بتوجيه كلام المحقق الخوانساري ﷺ ٢٠٦
استخراج التوجيه المذكور من كلام المحقق الخوانساري ﷺ..... ٢٠٧
● المقدمة الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقرّرة للجاهل ٢١٣
تحرير موضوع البحث ٢١٥
الطريق الأول: الاحتياط وأدلة بطلانه ٢١٦
الدليل الأول: الإجماع التقديري..... ٢١٧
الدليل الثاني: لزوم الحرج ٢٢١
الحرج في تعليم وتعلّم موارد الاحتياط وكيفيته..... ٢٢٤
الإشكال على حرج التعليم والتعلّم بعدم وجوب تقليد المجتهد الاحتياطي... ٢٣١
جواب الإشكال ٢٣٢
وجوه الإيراد على التمسك بالحرج في إبطال الاحتياط ٢٣٧
الإيراد الأول: النقض بما إذا حصل ظن بحكم حرجي ٢٣٨
الجواب عن الإيراد الأول..... ٢٤١
المحمل الأول للإشكال: إنكار حكومة نفي الحرج والجواب عنه ٢٤٢
وجه تقديم قاعدة نفي الحرج على أدلة التكاليف..... ٢٥٠

المحمل الثاني للإشكال: ادعاء تخصيص القاعدة بغير موارد اقتضاء الدليل والجواب عنه ٢٦١
الجواب عن النقوض الثلاثة ٢٦٧
إشكال وجواب ٢٧٧
الإيراد الثاني: سقوط القاعدة بالتعارض والرجوعُ إلى أصالة الاحتياط ٢٧٩
الجواب عن الإيراد الثاني بمنع التعارض ٢٨١
الإيراد الثالث: التفصيل بين ما يكون عسره من قِبَل الشارع وبين ما يكون من قبل المكلفين ٢٨٥
الجواب عن الإيراد الثالث: عدم الدليل على التفصيل المذكور ٢٨٩
الدليل الثالث: عدم الدليل على وجوب الاحتياط ٢٩٥
مناقشة الدليل الثالث: كفاية العلم الإجمالي دليلاً على الاحتياط ٢٩٦
الدليل الرابع: بطلان الاحتياط من جهة الخلل في معرفة الوجه ٣٠٠
مناقشة الدليل الرابع بوجوه أربعة ٣٠٤
المناقشة الأُولى: عدم اعتبار معرفة الوجه رأساً ٣٠٤
المناقشة الثانية: اختصاص اعتبار المعرفة بصورة إمكان حصول القطع ٣٠٧
المناقشة الثالثة: إمكان الجمع بين معرفة الوجه ظناً وبين الاحتياط ٣١٩
المناقشة الرابعة: كفاية قصد الوجه الظاهري ٣٢١
● القول في تبعيض الاحتياط ٣٢٣
حكم التبعيض برعاية المظنونات وإهمال المشكوكات والموهومات ٣٣٥
الطريق الثاني: الرجوع في كل واقعة إلى الأصل الجاري فيها ٣٦٤
بطلان الطريق الثاني: وجود المانع عن إجراء الأُصول ٣٦٦
الطريق الثالث: الرجوع إلى العالم الانفتاحي ٣٧٠

الرد الأول: الإجماع ٣٧٠
الرد الثاني: عدم الدليل على حجية فتوى الانفتاحي للانسدادي ٣٧١
● المقدمة الرابعة: بطلان الأخذ بالطرف الموهوم ٣٧٥
تحرير موضوع البحث ٣٧٧
المراتب الأربعة العقلية للامتثال ٣٧٨
عدم جواز الامتثال الاحتمالي في المقام ٣٨١
توهّم التنافي بين بقاء التكاليف الواقعية وكفاية العمل بالظن ٣٨٥
دفع التوهم بتبيين المراد من بقاء التكاليف الواقعية ٣٨٧
الرجوع إلى الظن حتى مع قيام الأمارة الغير المعتبرة على الطرف الموهوم ٣٩٠
محصّل مختار المصنف ﷺ من دليل الانسداد ٣٩٤
١ ـ عدم تسليم المقدمة الأُولى ٣٩٤
٢ ـ عدم تسليم المقدمة الثالثة ٣٩٤

تنبيهات دليل الانسداد

● التنبيه الأوّل: حكم الظنّ المطلق في المسألة الفقهية والمسألة الأُصولية ... ٣٩٩
تحرير موضوع البحث ٤٠١
الأقوال الثلاثة في المسألة ٤٠٢
مختار المصنف ﷺ من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بطريق الحكم ٤٠٣
أدلة القول باختصاص الحجية بالظن بالطريق ٤١٠
الدليل الأول: الظن إنّما يجدي في تشخيص الطرق المقررة من الشارع ٤١١
مناقشة الدليل الأول من أوجه خمسة ٤١٦

المناقشة الأُولى: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة ٤١٧
كفاية احتمال عدم النصب في رد الاستدلال ٤٢١
دفع التنافي بين «منع نصب الطريق» و «القول ببقاء الأحكام الواقعية» ٤٢٦
رد تمسك صاحب الفصول ﷺ بإجماع الأصحاب على العمل بطرق معدودة..... ٤٢٩
رد تمسك صاحب الفصول ﷺ بإجماع الأصحاب على ترك الأخذ بالقياس..... ٤٣٦
رد ادعاء صاحب الفصول ﷺ لكون الظن المطلق طريقاً منصوباً..... ٤٤٠
المناقشة الثانية: عدم العلم بكون الطرق المجعولة باقية إلى زمن الانسداد..... ٤٤٥
المناقشة الثالثة: الوظيفة عند الإجمال هي الأخذ بالقدر المتيقن دون المظنون ٤٥١
المناقشة الرابعة: الوظيفة عند عدم القدر المتيقن هو الاحتياط دون الأخذ بالظن .. ٤٥٦
المناقشة الخامسة: منع دلالة الدليل على عدم حجية الظن في الحكم الفرعي..... ٤٧١
الدليل الثاني: المعتبر هو الظن ببراءة الذمة لا الظن بأداء الواقع..... ٥١١
مناقشة الدليل الثاني من وجهين ٥٢٤
المناقشة الأُولى: أنّ العمل بالطريق إنّما يكون مبرئاً للذمة لكونه واقعاً جعلياً ٥٢٦
الصور الثلاث في الامتثال العلمي والظني ٥٣٢
الخلط الواقع في كلام صاحب الحاشية ﷺ..... ٥٣٨
المناقشة الثانية: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة..... ٥٤٧
أدلة القول باختصاص الحجية بالظن بالحكم..... ٥٤٨
الدليل الأول: الإجماع على عدم حجية الظن في الأُصول..... ٥٥٠
الجواب عن الدليل الأول: منع الإجماع المذكور..... ٥٥٢
الدليل الثاني: انفتاح باب العلم بالنسبة إلى مسائل الأُصول ٥٥٢
الجواب عن الدليل الثاني: الخلط بين الظن الخاص والظن العام..... ٥٥٤

اعتراض على تقرير صاحب الضوابط والفاضل الأردكاني ﷺ ٥٥٥
حصيلة البحث في التنبيه الأول ٥٥٩
● التنبيه الثاني: الكشف والحكومة ٥٦١
تحرير محل البحث ٥٦٣
القيود الملحوظة في البحث ٥٦٤
القيد الأول: أسباب حصول الظن ٥٦٤
القيد الثاني: موارد حصول الظن ٥٦٤
القيد الثالث: مراتب الظن ٥٦٥
القيد الرابع: الأشخاص ٥٦٥
القيد الخامس: الأزمان ٥٦٥
● المقام الأول: في تعيين إهمال النتيجة أو إطلاقها بالنسبة إلى الأسباب
والمراتب والموارد ٥٧١
تحرير محل البحث ٥٧٣
المبادئ التصديقية للبحث ٥٧٥
مبنى المحقق القمي ﷺ في جريان البراءة والاحتياط ٥٨١
الرد على مبنى المحقق القمي ﷺ ٥٨٩
تقرير الكشف وتقرير الحكومة ٥٩٢
شبهة «انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع» والجواب عنها ٥٩٨
تعميم النتيجة وعدمه على كل من التقريرين ٦٠١
ترجيح الحكومة على الكشف ٦٠٧
تضعيف تقرير الكشف من وجوه ثلاثة ٦٠٨
الوجه الأول: ابتناؤه على القول بنصب طرق خاص ٦٠٨

الوجه الثاني: استلزام القول بالكشف لاحتمال عدم حجية الظن رأساً ٦١٢
الوجه الثالث: خروج الدليل عن كونه عقلياً ٦١٧

الفهارس العامّة

١ ـ فهرس الآيات الكريمة..... ٦٢٧
٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة ٦٣١
٣ ـ فهرس أعلام الرواة والعلماء والمذاهب..... ٦٣٣
٤ ـ فهرس مصادر التحقيق..... ٦٣٩
٥ ـ فهرس الاصطلاحات الواردة..... ٦٥٣
٦ ـ فهرس الفوائد والقواعد الواردة ٦٦٥
٧ ـ فهرس الأقوال الواردة ٦٦٩
٨ ـ فهرس محتوى الكتاب..... ٦٧٥