

کنگره بزرگداشت
آیت الله سید عبدالحسین لاری

التعليقة على فرائد الأصول

تقرير بحث
آية الله العظمى المجاهد السيد عبدالحسين اللاري

الجزء الأول

التعليقة
على فرائد الأُصول

تأليف
آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري قدس سره
١٢٦٤ ـ ١٣٤٢ هـ ق

الجزء الأول

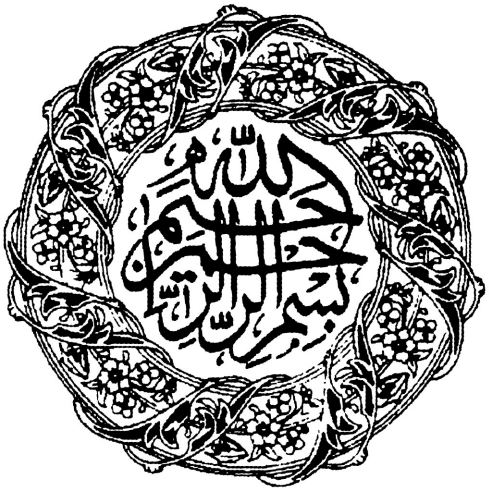
اللجنة العلميّة للمؤتمر
مؤسّسة المعارف الاسلامية

مؤتمر إحياء ذكرى
آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري

الكتاب	التعليقة على فرائد الأُصول ـ ج ١
المؤلّف	آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري ﷺ
تحقيق ونشر	اللجنة العلميّة للمؤتمر ـ مؤسّسة المعارف الاسلامية
الطبعة	الأُولى / ١٤١٨ هـ. ق
صف الحروف	مؤسّسة المعارف الاسلامية
المطبعة	پاسدار اسلام ـ قم
العدد	١٢٥٠ نسخة
شابک	X ـ ٢٤ ـ ٦٢٨٩ ـ ٩٦٤ ٨ ـ ٢٥ ـ ٦٢٨٩ ـ ٩٦٤

جميع الحقوق محفوظة
للأمانة العامّة للمؤتمر

قم ـ ص ـ ب ٧٦٨ ـ ٣٧١٨٥ ، تلفون ٧٣٢٠٠٩ ، فاكس ٧٤٣٧٠١


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net


يا علي يا فاطمة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين وبعد :

فانّ من أعظم نعم الله تعالى على العباد أن لم يكتف بما ارسل إليهم من كتب السماء ورسالات الوحي ، حيث علّمهم طرق الوصول إليه ، بل بعث من بينهم من يكون اسوة لهم ومثالاً يحتذون حذوه ويقتدون به ويهتدون بهداه فبدأ بالأنبياء واتبعهم بالأوصياء وكلّهم ائمة للخلق يهدون بأمر الله ، ولما اقتضت حكمته تعالى ان يحرم الخلق من نعمة الوحي والرسالة بعث من بينهم علماء ابراراً يحاولون بجهودهم بلوغ تلك القمّة المعصومة وهم بقدر ما يؤتون من توفيق لنيل هذه الكرامة ائمة للخلق أيضاً يقتدى بهم وهم حجج للائمة عليهم السلام كما ورد في الحديث «والأئمة بدورهم حجج الله تعالى» .

ولذلك فمن واجب هذه الأُمة أن تستعيد ذكريات هذه الصفوة من الناس وتحيي أمرها لتكون حياتهم امثولة لمن يبتغي سلوك سبيل الحقّ والهداية ، ومن دواعي السرور وفّق الله ثلّة من المؤمنين لاستعادة ذكرى أحد هؤلاء المصطفين الأخيار ونشر علومه وبثّ معارفه واحياء أمره وهو القدوة في العلم والجهاد والتقوى آية الله المجاهد السيد عبد الحسين اللاري قدس الله روحه .

وممّا عثر عليه من الآثار القيمة التي تركها ذلك العالم الجليل تعليقته

الشريفة على كتاب فرائد الأُصول للشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ ، فهو مكمّل للدورة الأُصولية التي أرادها السيّد العلّامة ﷺ بعد أن ألّف في تقريراته مباحث الألفاظ وما يتبعها من الأوامر والنواهي والعام والخاص و...كتاباً قرّر فيه نظريات بعض مشايخه واتبعه بآرائه ، فعلّق على مباحث القطع والظن وما يتبعها من الشهرة والاجماع .

والنسخة المخطوطة تقع في مجلّدين يحتوي الأول على ٧٢٠ صفحة والثاني على ٢٩٩ صفحة حيث اتحفنا حفيد السيد سماحة آية الله السيد عبد العلي آية اللهي بنسخة مصوّرة من المجلد الثاني ، وأمدّنا فضيلة حجة الاسلام والمسلمين السيد عبد الحسين بن السيد علي أكبر آية اللهي بكلا الجزئين وكانتا مخطوطتين بخط مؤلّفها ﷺ .

عملية التحقيق

أولاً : استنساخ النسخة الخطّية واستخراج الآيات القرآنية والروايات والأقوال حسب الوسع والوقت .

ثانياً : شوهد في اصل الكتاب انّ بعض المطالب وقع فيها التقديم والتأخير فبادرنا إلى ترتيبها وتنظيمها حسب ترتيب المواضيع في فرائد الأُصول للشيخ الأنصاري ﷺ .

ثالثاً : لاحظنا اثناء التحقيق بعض الحواشي في النسخة الأصلية فكان بعضها مؤشّراً إلى موضع ما فارجعناها إلى موضعها وأمّا بعض الحواشي لم يشر إلى موضعها فقمنا بادراجها في المتن مراعين في ذلك سياق العبارة والموضوع وجعلناها بين معقوفتين [ ] .

رابعاً : شوهد انّ بعض الفقرات بحاجة إلى اضافة كلمة واحدة ليتمّ المطلب حسب سياق العبارة فاضفناها وجعلناها بين المعقوفتين [ ] .

وهنا يجدر أن نقدم الشكر إلى الاخوة الذين قاموا بتحقيق واخراج الكتاب بهذه الحلّة المناسبة ونرجوا من الله العلي القدير أن يمنّ علينا وعليهم بمزيد من فضله وتوفيقاته انّه ذو فضل عميم وانه ولي التوفيق .

وتقديراً للخدمات الجليلة التي قام بها السادة المحقّقون ، نرى لزاماً علينا أن نذكر اسماءهم وعمل كل منهم :

١ ـ الاستنساخ : محمد آغا أُوغلو .

٢ ـ المقابلة : الشيخ يحيى كمالي البحراني ، محمد آغا أُوغلو ، أبو علي الحكّاك .

٣ ـ استخراج المصادر والأقوال : الأخ أبو رعد ، السيّد طالب الموسوي .

٤ ـ تقويم النصّ : فارس حسّون كريم ، أبو علي التميمي .

٥ ـ تنضيد الحروف : محمد رحيمي .

٦ ـ التصحيح النهائي والاخراج الفني : محمود البدري .

٧ ـ المراجعة والاشراف على العمل حجة الاسلام السيد صالح المدرسي حيث دقّق في متن الكتاب وبالغ في تصحيحه وتنقيحه فله نقدّم شكرنا وتقديرنا متمنين له التوفيق الدائم .

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين .

اللجنة العلمية للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد فهذه تعليقات شريفة وتشريحات ظريفة على فرائد اصول استاد اساتيذ الاعلام

من جملة ما حصلناه بمرور الليالي والايام عن استادنا الرباني وابينا الروحاني جعلني

الله فداه وادام على المحصلين افاداته وبقاه ووفق المشتغلين لاقتباس قريحات علاه

قال المصنف اعلم ان المكلف اذا التفت الخ اقول تفصيل ذلك ان المكلف اما غافل

عن حكمه الشرعي او ملتفت اليه اما الغافل فان كان قاصرا بحتا فهو على تقدير

وجوده معذور بحكم الادلة الاربعة من غير خلاف الا من الجبرية خذلهم الله وان كان

مقصرا ولو في بعض مقدمات الغفلة فهو غير معذور فيما عدى مسئلتي الجهر و

الاخفات والقصر والاتمام بحكم الادلة الاربعة ايضا ومن فروعه عدم معذورية

المقصر من الاخبارية ولو في بعض مقدمات القطع بصدور الكتب الاربعة

وجواز العمل بالعام قبل الفحص وجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعدم

حجية الكتاب والعقل والاجماع وغيرها من متفرداتهم الباطلة وكذا عدم

معذورية المقصر من الحكمية والفلاسفة ولو في بعض مقدمات قطعهم باستحالة

باستحالة المعاد الجسماني والخرق والالتيام ونحوها وكذا غيرهم من اصناف

الغافلين المقصرين غير معذورين بل هم مكلفون ومعاقبون لان ما في

الاختيار

صورة الصفحة الأولى من النسخة الخطّية من المجلّد الأوّل

على الانشاء باحد انحائه الثلثة ومنها تبادر الانشاء من صيغ العقود
في مقام العقود ولا يخلو اما ان يكون منشأه حاق اللفظ فيستند
الى النقل عن معناه الاصلي وهو الاخبار واما ان يكون منشأه [illegible]
مقام العقد فيستند الى القرينة المقامية وعلى اي من التقديرين فيدل
على الانشاء لا محالة وهو المطلوب ومنها اتفاق جميع الامامية على دلالتها على
الانشاء المنقول عن الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبه الكفاية اما على
تقدير حجية الاجماع المنقول فواضح واما على تقدير عدم حجيته فلا اقل من
رجوع الظن الحاصل منه الى الظن الحاصل من قول اهل الخبرة وبه الكفاية
حجة ايضا على تقدير ثم على تقدير دلالتها على الانشاء هل هو بواسطة
النقل او المجاز بقرينة المقام وجهان اظهرهما الاول لان مسيس الحاجة
اليه حكمة مقتضية لنقله اليه كما ان مسيس الحاجة في كل عرف حكمة مقتضية
لاختراعهم اصطلاحا جديدا في الفاظهم المتداولة بينهم

صورة الصفحة الاخيرة من النسخة الخطّية من المجلّد الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله حمدا يدوم بالدوام وصلى الله على محمد وآله خير الانام

ما دامت الاصول متقنة بالاسلام ومنه وجه بفهم الاعلام

اما بعد فلما ساعدنا سواعد التوفيقات على اختتام المجلد الاول مما

استفدناه من استادنا الرباني وابينا الروحاني جعلني الله فداه وعلقناه على المقصدين

الاولين من مقاصد كتاب فرائد اصول استاد اساتيدنا الاعلام شرعت

في ارتسام المجلد الثاني مما استفيده منه دام ظله واعلقه على سائر مقاصده

الاتية على نهج التعليقة والشرح ايضا فنقول مقدمة الكلام في رسل البراءة يقع

في بيان معاني الاصل واقسامه وفروق الاقسام ونسبها وبيان المراد

منها ومن اضافة الاصل اليها وبيان احكامها ومداركها وكيفية مفادها

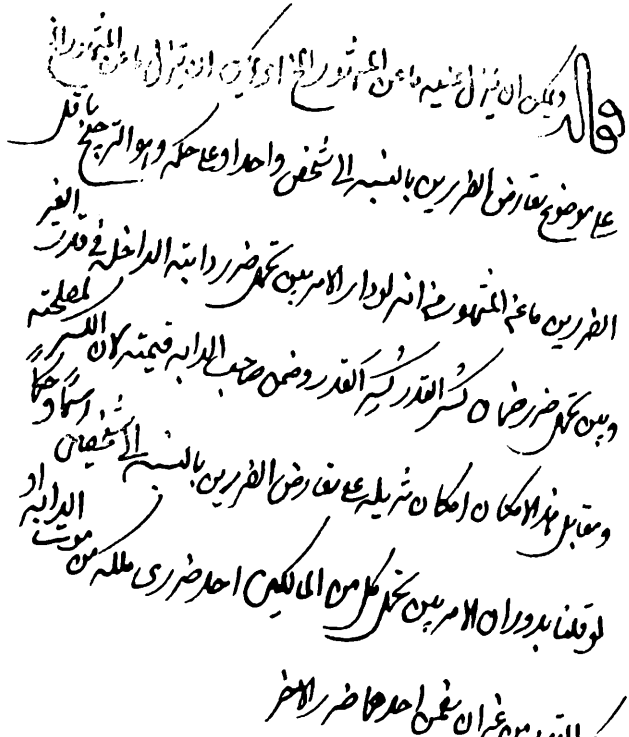
واعتبارها الى غير ذلك من تفاصيلها فنقول اما معاني الاصل فهو وان

انهاها بعضهم كما عن الشيخ الحر في فوائده الطوسية الى اربعة عشر كالمبنى والماخذ

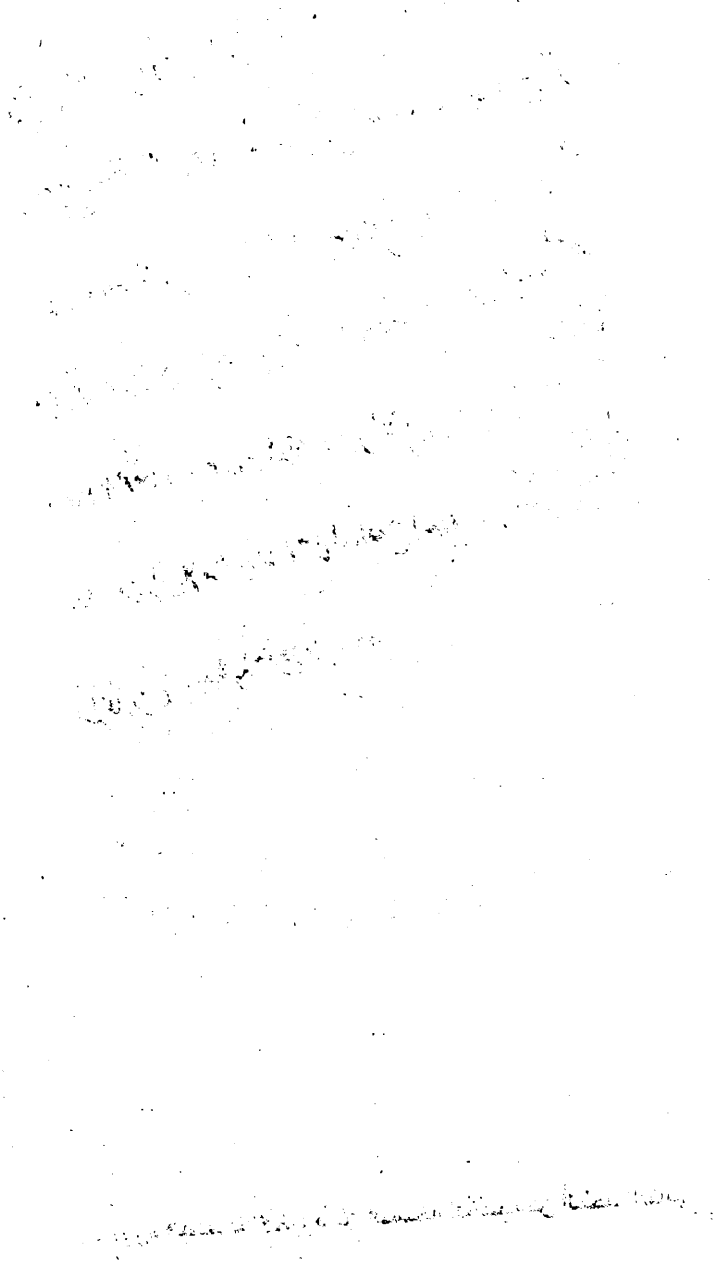
والمرجع والمستند والمطرد والغالب والكتاب المعتمد ومنه قول اهل

الرجال اصل حريز والاصول الاربعمائة اي الكتب المعتمدة الا ان مرجع

صورة الصفحة الأولى من النسخة الخطّية من المجلّد الثاني



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الخطّية من المجلّد الثاني



بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطـيّبين الطـاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فهذه تعليقات شريفة وتشريحات ظريفة رشيقة على فرائـد أُصـول أُستاذ أساتيذنا الأعلام، من جملة ما حصّلناه بمرور الليالي والأيّام، عن أُستاذنا الربانيّ وأبينا الروحانيّ جعلني الله فداه، وأدام على المحصّلين إفاداتـه وبـقاه، ووفّق المشتغلين لاقتباس قريحات علاه.

قال المصنّف: «إعلم أنّ المكلّف إذا التفت ...إلخ».

أقول: تفصيل ذلك أنّ المكلف إمّا غافل عن حكمه الشرعي، أو مـلتفت إليه، أمّا الغافل: فإن كان قاصراً بحتاً فهو على تقدير وجوده معذور بحكم الأدلّة الأربعة من غيرخلاف، إلّا من الجبرية ـ خذلهم الله ـ.

وإن كان مقصّراً ـ ولو في بعض مقدّمات الغفلة ـ فهو غير معذور في ما عدا مسألتي الجهر والإخفات، والقصر والإتمام بحكم الأدلّة الأربعة أيضاً.

ومن فروعه عدم معذورية المقصّر من الأخبارية ولو في بعض مـقدّمات القطع بصدور الكتب الأربعة، وجواز العمل بالعامّ قبل الفحص، وجـواز تأخـير البيان عن وقت الحاجة، وعدم حجيّة الكتاب والعقل والإجماع، وغـيرها مـن متفرداتهم الباطلة.

وكذا عدم معذوريّة المقصّر من الحكمية والفلاسفة ولو في بعض مقدّمات

قطعهم باستحالة المعاد الجسمانيّ، والخرق والالتئام ونحوها.

وكذا غيرهم من أصناف الغافلين المقصّرين غير معذورين، بل هم مكلّفون ومعاقبون لأنّ ما في الاختيار لا ينافي الاختيار، بل الظاهر أنّ تكليف الغافل المقصّر خطاباً وعقاباً قول واحد وإن اختلفوا في تكليف سائر المضطرّين بسوء الاختيار على أقوال.

وأمّا الملتفت إلى حكم شرعي فقد أشار إليه المصنّف وإلى أقسامه.

قوله: «فإن حصل له الشكّ ...إلخ».

[أقول:] فإن قلت: كان الأولى تقديم القطع والظنّ على الشكّ ليتأخّر أقسام الشكّ، والمرجع في كلّ منها إجمالاً إلى محلّه التفصيلي.

قلت: اختصار أقسام الشكّ وانحصارها، وسهولة ضبطها الإجمالي قاضٍ بمبادرة الطبع وتسابقه إلى تقديم أقسام الشكّ، وبيان المرجع في كلٍّ منها على وجه الإجمال وإن كان محلّ التفصيلي محلّ آخر متأخّر وضعاً وطبعاً، أو أنّ تقديم هذا المقدار الإجمالي من أقسامها هنا لأجل توقّف بعض تفاصيل العلم الإجمالي والتفصيلي على معرفته وارتباطه به.

قوله: «وهي منحصرة في أربعة لأن الشكّ ...إلخ».

[أقول:] ولا يخفى أنّ الاستدلال على حصر الأُصول في أربعة بحصر مجاريها وموارِدها في الأربعة عقلاً لا يتمّ إلّا بعد فرض الملازمة من الخارج بين الأصول ومجاريها، كما أشار إليه بقوله: «وما ذكرنا هو المختار[1]....إلخ» وإلّا فحصر الأُصول في أربعة ليس عقليّاً، لعدم دورانه بين النفي والإثبات، المستحيل عقلاً ثبوت الواسطة بينهما، ولا إستقرائياً لاعتبار الإباحة وغيره في بعض موارد الشكّ شرعاً على مختاره أيضاً.

---

(١) الفرائد: ٢.

قوله: «والثالث مجرى البراءة».

[أقول:] فإن قلت: لا ينحصر الثالث في مجرى البراءة، إذ قد يكون مجرى القرعة، أو أصالة الصحّة، أو الطهارة، أو الإباحة.

قلت: كلام المصنّف بقرينة قوله: «إذا التفت إلى حكم شرعي»[1] صريح في الأحكام، ومجرى ما ذكر من القرعة أو الصحّة أو الطهارة إنّما هو في الموضوعات، مضافاً إلى أنّ الصحّة والطهارة من الأحكام المنجعلة المنتزعة عن الأحكام المجعولة عندنا، لا أنّها أحكام مجعولة بالاستقلال حتى يتكلّم فيها بالأصالة.

وأمّا أصالة الإباحة فهي وإن كانت من الأحكام المجعولة لا المنجعلة، وكان مجراها في الشكّ في الحكم لا الشكّ في الموضوع فقط، إلّا أنّ وجه عدم عدّها من الأُصول لعلّه من جهة أنّها من الأدلّة الاجتهادية الناظرة إلى الواقع والرافعة لموضوع الشكّ، لا من الأُصول الجارية في حال الشكّ، فالحاصل منها إذَن هو أحد أخوي الشكّ من القطع أو الظنّ دون الشك، لوضوح أنّ حكم العقل بإباحة الأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة إنّما هو من جهة النظر إلى عدم المضرّة العقلية واقعاً وارتفاع موضوع الشكّ في المضرّة عقلاً بعد فرض خلوّ الواقعة عن أمارة المضرّة لخروج الشكّ مع هذا الفرض عن الشكّ العقلائي، وإلحاقه بالجنون السوداوية، لا من جهة ارتفاع العقاب بقبح العقاب بلا بيان مع بقاء الشكّ في المضرّة وإن صادف المضرّة الواقعية، كما هو مستند أصل البراءة، بل قد صرّح غير واحدٍ من الفحول بأنّ إباحة الأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة من مستقلّات العقل التي لا تحتاج إلى واسطة خطاب الشرع، كقبح الظلم، وحسن الإحسان. وأمّا عدّها الفقهاء من غير المستقلّات حيث حصروا

---

(١) الفرائد: ٢.

المستقلّات في مثل قبح الظلم، وحسن الإحسان فلعلّه من جهة اقتصار نظرهم إلى جزئيّات عنوانه الكلّي التي لا يستقلّ بها العقل، كشمّ الورد وأكل الفاكهة وغيرها من جزئيّاته التي لا يستقلّ العقل بإباحتها من حيث الخصوص، وإلّا فإباحة عنوانها الكلّي وهو الشيء النافع الخالي عن أمارة المضرّة ممّا يستقلّ بإباحته العقل من غير وساطة خطاب الشرع.

ومن هنا يظهر لك الوجه في نزاع الفقهاء في وجوب جزئيّات مقدّمة الواجب مع أنّ وجوب عنوانها الكلّي من مستقلّات العقل التي لا يتوقّف على واسطة خطاب الشرع.

ولكن فرض أصالة الإباحة من مستقلّات العقل، أو من الأدلّة الاجتهادية التي أمضاها الشارع بقوله: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ والطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾[1] إنّما يتأتّى في الإباحة العقلية المخصوص موردها بالأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة، وأمّا الإباحة الشرعية التي يعمّ موردها الأشياء النافعة كشمّ الطيب، والغير النافعة كشرب التتن بعموم قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهي**»[2] و «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه**»[3]. فلا مخلص عن لزوم ذكرها في عداد الأُصول.

ولا اعتذار للمصنّف عن إهمالها، ضرورة عدم ناظريتها إلى الواقع حتى يخرج عن تحت مجرى الأُصول، وعدم رجوعها إلى البراءة حتى يكتفى بذكر البراءة عنها، ضرورة أنّ مضمون أدلّة البراءة من قبح العقاب بلا بيان، و «**رفع عن**

---

(١) الأعراف: ٣٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح٩٣٧، الوسائل ٤: ٩١٧ ب «١٩» من أبواب القنوت ح٣.

(٣) الكافي ٥: ٣١٣ ح٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦ ح١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح٩٨٨، الوسائل ١٢: ٥٩ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ح١.

أمّتي ما لا يعلمون»[١]، و «**كلّ ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع**»[٢]، ونحوها هو رفع العقاب دون إنشاء الحكم، بخلاف مضمون أدلّة الإباحة من قوله: «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**» و «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»، إلّا أن يكون مراد المصنّف من البراءة المعنى الأعمّ منها ومن الإباحة الشرعية من باب عموم المجاز. ولكنّه كما ترى لا جامع قريب بينهما الإ بتكلّف، كما لا يخفى.

قوله: «لا إشكال في العمل عليه ما دام موجوداً ...إلخ».

أقول: عمدة المطالب المبحوث عنها في هذا المقصد وما يتعلّق به الغرض الأصلي بالذات هو هذا المطلب، أعني حجّية القطع واعتباره، والدليل على حجّيّته واعتباره، هو بداهة عدم الإشكال في اعتبار العمل عليه ما دام موجوداً، ووجهه ما أشار إليه بقوله: «لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع»[٣] أي لا بواسطة جعل الشارع كما في سائر الأمارات والأدلّة الثابت حجّيّتها بواسطته.

وتوضيحه: أنّ العلم عبارة عن نفس الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وانكشاف المعلوم عند العقل. ومن المعلوم أنّ وصف المطابقة للمطابق والكاشفية للكاشف من اللوازم القهرية الغير المنفكّة عنه عقلاً بالوجدان والبرهان:

أمّا الوجدان فواضح على من راجع وجدانه وأنصف.

وأمّا البرهان فلأنّ ثبوت الجعل والحجّة في ما عدا العلم من سائر الأدلّة والأمارات إنّما يتوقّف على طريقيّة العلم، فلو توقّف طريقيّة العلم أيضاً على

---

(١) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٢) الكافي ١: ١٦٤ ح ٣، التوحيد: ٤١٣ ح ٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

(٣) الفرائد: ٢.

جعل الحجّية والطريقية فيه لزم الدور، أو التسلسل، فثبت أنّ طريقيّة العلم للمعلوم غير قابل ـ عقلاً ـ لجعل الجاعل لا إثباتاً ولا نفياً:

أمّا عدم معقوليّة الجعل فيه إثباتاً فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأمّا عدمه نفياً فلاستلزامه التناقض، حسبما أشار إليه المصنّف[1].

فتبيّن مما ذكر أنّ عمل العالم بعلمه ـ بعد حصول صفة العلم له ـ غير محتاج إلى ما يحتاج إليه عمل الظانّ بظنّه، من توسّطه شيء آخر وراء حصول صفة الظنّ له، بل العمل بالعلم من جبلّيّات العالم المجبول عليها طبعه قهراً، فلا يحتاج إلى توسّط جعلٍ وراء حصول صفة العلم له، بخلاف عمل الظانّ بظنّه، وهذا معنى قولهم: «العلم حجّة بنفسه لا بجعل جاعل» يعنون به أنّ الفرق بين حجّية العلم وحجّية الظنّ كالفرق بين دسومة الدهن ودسومة الماء به، وملوحة الملح وملوحة الماء به، وحرارة النار وحرارة الماء به، في الذاتيّة والعرضيّة والنفسيّة والغيريّة.

ثم إنّ للعلم في عدم معقولية تعلّق الجعل به أشباه ونظائر.

منها: الماهيات من حيث هي، فإنّ حيثيّة التجرّد والعراء حتى عن قيد التعرية أمر غير مجعول فيها، بل هو من لوازم عدم تطرّق الجعل والوجود عليها.

ومنها: لوازم الماهية كالزوجيّة للأربعة، فإنّها أيضاً غير قابلة للجعل، لا نفياً ولا إثباتاً، ولوازم الوجود، كالإحراق للنار، فإنّ وصفيّة الإحراق للنار المجعول أمر منجعل، لا مجعول بجعل على حدة وراء جعل النار ناراً وخلقها.

ومنها: وجوب المقدّمة بمعنى اللابدّية، فإنّه أيضاً منجعل لا مجعول بجعل وراء الجعل المتعلّق بذيها، سواء كانت المقدّمة من المقدّمات العقليّة أو الشرعية. ألا ترى أنّ توقّف الصلاة على الطهارة له عقليّ منجعل لا مجعول بجعل على حدة

---

(١) الفرائد: ٣.

وراء جعل الحكم المتعلّق بالصلاة المقيّدة بالطهارة. وهذا معنى ما في القوانين من أنّ توقف الشيء على ترك ضدّه، عقلي وإن كان الضدّ شرعياً[١].

ومنه يظهر الوجه في عدّ بعض الأفاضل ملازمة القصر للإفطار، وبالعكس عقلياً، لازماً لملاحظة الشارع كلّاً منهما قيداً للآخر عند تعلّق الجعل به، لا جعليّاً مستقلّاً وراء الجعل المتعلّق بالملزوم، كما توهّمه بعض من فصّل بين المقدّمات العقلية والشرعية في الجعل والانجعال.

ومنها: إعتبار العلم الإجمالي بوجوب شيء مردّد بين شيئين فصاعداً، كوجوب الصلاة المردّدة بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وحرمة الاجتناب عن النجس المشتبه بين شيئين فصاعداً، فإنّ العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع وتعلّق طلبه بالموضوع الواقعي يحكم بوجوب الإطاعة والموافقة القطعيّة بإتيان جميع ما يحتمل كونه المطلوب وترك جميع ما يحتمل كونه المبغوض من باب المقدّمة من غير مدخليّة جعل الشارع، فإنّ وجوب تلك الإطاعة أيضاً حكم عقليّ مجبول عليه الطبع ولو كان بواسطة ملاحظة خطاب الشرع غير قابل للجعل لا إثباتاً ولا نفياً.

أمّا عدم قابليّته للجعل إثباتاً فلأنه تحصيل للحاصل، وأمّا عدم قابليّته للجعل نفياً فلأنّه مناقض لخطاب الشرع المفروض، حتى أنّه لو فرض ترخيص الشارع بترك بعض ما يحتمل كونه المطلوب، أو ارتكاب بعض ما يحتمل الحرمة من باب العسر والحرج أو الإضطرار إليه كان حكم العقل في سائر الأبعاض باقياً على ما كان، لأنّ غاية ما في ذلك الترخيص هو رفع اليد عن المطلوب الواقعي لو اتّفق مصادفته للفرد المضطرّ إليه، وأمّا لو صادف الفرد الغير المضطر إليه فلم يرفع اليد عنه، فحكم العقل بملاحظته باقٍ على ما كان.

---

(١) القوانين ١: ١٠٨.

وأمّا القول بعدم اعتبار العلم الإجمالي، وعدم وجوب الموافقة القطعيّة، وجواز ارتكاب الشبهة المحصورة فهو غير منافٍ لما ذكرنا من حكم العقل باعتباره، لأنّ المقصود من حكم العقل به: حكمه به بواسطة خطاب الشرع به، لا بالاستقلال، ومقصود القائل بعدم اعتباره: إنكار بقاء خطاب الشارع عند تطرّق الإجمال عليه، فالمنافاة موضوعية بين ما ذكرنا من حكم العقل بتنجّز العلم الإجمالي وبين القول بعدم تنجّزه، لابتناء الأوّل على بقاء خطاب الشارع ومطلوبه بعد تطرّق الإجمال، وابتناء الثاني على ارتفاعه بعد الإجمال.

ومنها: إعتبار العمل بالظنّ عند إنسداد باب العلم، وبقاء التكليف، وعدم إمكان الاحتياط، فإنّه أيضاً حكم عقليّ غير قابل لجعل الشارع يحكم به العقل بالقهر وجبلّة الطبع وإن كان حكمه بواسطة بقاء خطابه تعالى بعد الانسداد.

أمّا عدم قابليّته للجعل إثباتاً فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأمّا عدم قابليّته له نفياً فلاستلزامه التناقض، لفرض بقاء خطاب الشرع ومطلوبه.

ومنها: اعتبار الاستصحاب، واليد، والسوق على القول بأنّ اعتبارها الشارع ليس من باب الجعل والتنزيل، بل إنّما هو من باب البيان لحكم العقل باعتبارها من جهة أنّ قوام نظم العالم وأساس عيش بني آدم عليه، فإنّ هذا النوع من الظنّ أيضاً من الجبلّيّات المقهور عليها الطبع، غير قابل للجعل لا إثباتاً ولا نفياً، لما مرّ غير مرّة، وتبيّن توقّف اعتبار الظنّ من باب الجعل على إنفتاح باب العلم، وعلى كون المصلحة الباعثة للجعل ليست ممّا يكتفي به العقل في اعتباره، وإلّا كان اعتباره من باب الانجعال لا الجعل.

ومنها: الأحكام الوضعيّة كالشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة والصحّة والفساد والملكيّة والسببيّة والزوجيّة والحجّية والتنزيل والوضع والنصب، إلى غير ذلك ممّا قيل بعدم انحصارها وإحصائها، من الأحكام الوضعيّة المنجعلة والمنتزعة عن

الأحكام الشرعية المجعولة على ما هو التحقيق الذي سيأتي الكلام فيه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ من جملة فروق الطريق المنجعل عن الطريق الجعلي هو: أنّ كلّ منهما وإن كان طريقاً بالنسبة إلى نفس متعلّقه وآثار نفس المتعلّق كالسكرية للخمر، والإسهال للسقمونيا، الا أنّ الطريق الجعلي موضوع بالنسبة إلى الأحكام التي رتّبها الجاعل على متعلّقه، والطريق المنجعل طريق بالنسبة إلى نفس متعلّقه وبالنسبة إلى الأحكام الّتي رتّبها الجاعل على متعلّقه من الوجوب والحرمة.

وتظهر الثمرة في صورة إنكشاف الخلاف ـ مثلاً ـ إذا فرض أنّ من أحكام الخمر وجوب الأخذ من شاربه عشرة دراهم فأُخذ من شاربه ذلك المبلغ، ثم انكشف عدم مصادفته شربه الخمر، فإذا كان الشارب عالماً بخمريّة ما شربه استرجع المبلغ المأخوذ منه؛ لكون العلم كما هو طريق بالنسبة إلى متعلّقه كذلك هو طريق بالنسبة إلى حكم متعلّقه.

وإن كان الشارب ظانّاً بخمريّة المشروب لم يسترجع المبلغ المأخوذ منه؛ لأنّ معنى حجّيّة الظنّ وكونه طريقاً مجعولاً لا منجعلاً هو كونه موضوعاً بالنسبة إلى الأحكام الّتي رتّبها الجاعل على متعلّقه من وجوب الحدّ عليه ونحوه، لا طريقاً كالعلم.

إلى غير ذلك من فروق الجعل والانجعال المطويّة في كلام المصنّف، لا يفوتنّك الإلتفات إليها.

قوله: «ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً ...إلخ».

أقول: لمّا فرغ من المطلب الأوّل ـ وهو تشخيص حجّيّة القطع وكيفيّة حجّيّته ـ شرع في تشخيص كيفيّة إطلاق الحجّة عليه، هل هو من باب الحقيقة أو

التسامح؟ فقال: إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاقه على الأمارات مستدلاً عليه، أوّلاً: بانجعال القطع ومجعوليّة الأمارات.

وثانياً: بعدم وقوع القطع وسطاً يحتجّ به على ثبوت الأكبر للأصغر، كوقوع التغيّر وسطاً لإثبات حدوث العالَم الذي هو لازم كلّ أمارة ودليل مجعول.

وثالثاً: بأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يتعلّق بنفس القطع، وإلّا لزم اتّحاد الموجِب والموجَب والسبب والمسبَّب.

وقد يناقش على الأوّل منها: بأنّ مجرّد تفرقة القطع عن الأمارات بالجعل والانجعال لا يوجب تفرقة إطلاق الحجّة على المجعول من باب الحقيقة، وعلى المنجعل من باب المجاز.

وعلى الثاني أولاً: بأنّ القطع أيضاً صالح لأن يقع وسطاً لإثبات أحكام متعلّقه، كما يقع وسطاً لإثبات أحكام نفسه، إذ كما يقع الظنّ وسطاً لإثبات حكم نفسه في قولك: «هذا ظنّ، وكلّ ظنّ يجب العمل به» كذلك القطع في قولك: «هذا قطع، وكلّ قطع يجب العمل به» وكما يقع الظنّ وسطاً لإثبات أحكام متعلّقه في قولك: «هذا مظنون الخمريّة، وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه» كذلك العلم في قولك: «هذا معلوم الخمريّة، وكلّ معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه».

وثانياً: سلّمنا لكن الدليل والحجّة الاصطلاحية لا ينحصر في إطلاقه على الوسط الذي يحتجّ به على إثبات حكم متعلّقه ـ بالفتح ـ بل يطلق أيضاً على الوسط الذي يحتجّ به على حكم نفسه، ويشهد عليه تمثيله للحجّة بالتغيّر المحتجّ به لإثبات الأكبر وهو الحدوث على الأصغر، وهو العالَم في قولهم: «العالَم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث» والحال أنّه وسط لإثبات حكم نفسه لجزئيّاته لا لإثبات حكم متعلَّقه ـ بالفتح ـ وهو معلوم التغيّر.

وعلى الثالث: بأنّ مجرّد كون الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب لا يقتضي

عدم تعلّقه بنفس القطع.

وما قيل في توجيهه من لزوم اتّحاد الموجب والموجب، والسبب والمسبب ان أُريد منه لزوم اتّحادهما في التعبير عن كلّ منهما بلفظ واحد فالملازمة مسلّمة، وبطلان اللازم ممنوع، إذ قد يشترك اللفظ بين الضدّين، كاشتراك القرء بين الطهر والحيض، والجون بين الأسود والأبيض.

وإن أُريد منه لزوم اتّحادهما في المرتبة المستلزم للدَّور فالملازمة ممنوعة، كما لا يخفى.

وتندفع المناقشة عن كلٍّ من وجوه تفرقة القطع عن الأمارات في كيفيّة إطلاق الحجّية عليه بأنّ مقصود المصنّف بكلّ من تلك الوجوه ليس تفرقة إطلاق الحجّة على القطع عن إطلاقه على الأمارات بالحقيقة والمجاز، بل مقصوده مجرّد تفرقة الإطلاقين في المعنى، حيث إنّ إطلاقه على القطع في معنى الانجعال، وعلى الأمارات في معنى الجعل. ولهذا لم يصرّح بكون الفارق هو مجازيّة إطلاق الحجّة على القطع، بل اكتفى بقوله: «إطلاق الحجّة على القطع ليس كإطلاقه على الأمارات» وقوله: «بأنّ المراد من الحجّة في باب الأدلة ـ يعني أدلّة الفقه كالكتاب والسنّة والإجماع وغيرها ـ ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً لا لحكم نفسه».

وما نوقش من أنّ القطع أيضاً صالح لأن يقع وسطاً لأحكام متعلّقه بالمثال المذكور «هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه» ففيه: أنّ المصنّف لم ينكر صلوح وقوعه، وإنما أنكر وقوعه، بقرينة تعليله بأنّ أحكام الخمر إنّما ثبتت للخمر لا لما علم أنّه خمر[1]، نظراً إلى التحقيق الذي عليه المحقّقون من وضع الألفاظ للمعاني الواقعيّة لا للمعلوم منها، وإلّا سيصرّح آنفاً

---

(١) الفرائد: ٣.

بوقوعه أيضاً على مذهب بعض.

وما نوقش ثانياً: بقوله: «سلّمنا لكن الدليل والحجّة في الاصطلاح لا ينحصر في إطلاقه على الوسط الذي يحتجّ به على ثبوت حكم متعلّقة ...الخ» ففيه أيضاً: أنّ المصنّف لم يقل بانحصار الدليل والحجّة الاصطلاحية في ما ذكر حتّى تمنعه بالنقض المذكور، وإنّما قال بأنّ المراد من الدليل والحجّة في باب الأدلة ما ذكر، فلا منع فيه ولا نقض، سيما إذا أراد من الأدلّة الأدلّة المجعولة لا المنجعلة.

فتلخّص ممّا ذكرنا اندفاع جميع المناقشات، وأنّه لا مسرح لشيء منها في كلام المصنّف «قدّس سرّه» وأنّ كلامه أعلى الله مقامه في غاية المتانة والإحكام.

قوله: «لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط».

[أقول:] سواء كان مفرداً كما هو إصطلاح الأُصوليين حيث عرّفوه بما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. ولهذا صرّحوا بأنّ المراد من الأدلّة الفقهية الكتاب والسنّة ونحوهما، أو مركّباً بأحد الأشكال الأربعة، كما هو إصطلاح المنطقيين، حيث عرّفوا الدليل والحجّة بأنّه: قول مؤلّف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر.

ولعلّ اصطلاح الأُصوليين في الدليل يعمّ كلا القسمين، كما استقربه أستاذنا العلّامة، وفاقاً لتصريح صاحب القوانين به في حاشيته منه[1]، لا أنّه خاصّ بالمفرد ليخرج الوسط عن الدليل الأُصولي إذا تركّب من صغرى وكبرى.

وكيف كان فقيد الإمكان لإدخال الدليل الذي غفل عنه، فلا يشترط فعليّة التوصّل في إطلاق الدليل عليه، وقيد الخبري لإخراج الحدّ والمعرّف.

قوله: «به».

[أقول:] أي بالوسط يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير ـ أي

---

(١) لاحظ القوانين ١: ٥ وحواشيه.

الوسط ـ واسطة للقطع بثبوت الأكبر للأصغر، وهذا الوصف يحصل للوسط بما اشترطه المنطقيّون في إنتاج الشكل الأوّل من كلّية الكبرى، ضرورة أنّ كلّ كلّي يصحّ الاحتجاج بصدقه على جزئيّات نفسه، ويكون واسطة للقطع بثبوت ما له من الأوصاف على جزئيّاته، كما لا يخفى.

ثمّ الوسط إمّا واسطة في ثبوت الشيء، كوساطة الشمس في بياض ثوب القصّار وسواد وجهه، أو واسطة في العروض، كوساطة السفينة لتحريك مَن فيها.

والفرق بينهما أنّ أثر الواسطة في الثبوت ثابت لغير الواسطة بالأصالة، وفي العروض ثابت لنفس الواسطة بالأصالة ولغيره بالعَرَض، فالنسبة بين مورديهما تباين، كالنسبة بين مفهوميهما.

وأمّا الواسطة في الإثبات فهي الموجبة للعلم بالثبوت، أو العروض، كقولك في مثال الأوّل: «هذا الثوب مشمّس، وكلّ ثوب مشمّس أبيض فهذا الثوب أبيض»، وفي المثال الثاني: «السفينة متحرّكة، وكلّما كانت السفينة متحرّكة كان مَن فيها متحرّك فَمَن فيها متحرّك» فالنسبة بين واسطة الإثبات وغيره من الثبوت أو العروض عموم من وجه لتصادقهما على الانتقال من العلّة إلى المعلول، كالانتقال من وجود النار إلى وجود الحرارة.

وافتراق واسطة الإثبات عن غيره في الانتقال من المعلول إلى العلّة، كالانتقال من وجود الدّخان إلى وجود النار، حيث إنّ وجود الدخان واسطة إثبات النار لا واسطة ثبوته، ضرورة أنّ النار واسطة ثبوت الدخان، فلو كان الدخان أيضاً واسطة ثبوت النار لزم الدَّور، وكذا الانتقال من معلول إلى معلول آخر ملازم له، كالانتقال من وجود الضّوء إلى وجود النهار المعلولين لعلّة ثالثة، وهي وجود الشمس.

وتفارق واسطة الثبوت عن الإثبات في الواسطة التي غفل عن الانتقال منها

إلى معلولها.

قوله: «كما هو قول بعض».

[أقول:] والقول به غير مختصّ بالعامّة، لأنّه تصويب في الموضوعات لا في الأحكام حتى يكون باطلاً بإجماع الإمامية وأخبارهم، مضافاً إلى الدَّور الذي أورده العلّامة[١] على العامة من أنّ تفويض الأحكام إلى رأي المجتهدين، متوقّف على ثبوتها في نفس الأمر، فلو توقّف ثبوتها النفس الأمري على رأي المجتهدين لزم الدَّور.

ولكن يدفعه: أنّ مرادهم من تفويض الأحكام إلى الآراء ليس تفويض الأحكام الواقعية المسبوقة بالثبوت الواقعيّ ـ كما هو ظاهر إنصراف اللفظ ـ بل المراد تفويض ما سبق في علمه تعالى أنّه سيتجدّد من الآراء إلى الآراء.

وأمّا التصويب في الموضوعات فالقول به من أصحابنا غير عزيز؛ لعدم الدليل على بطلانه من الإجماع سوى الشهرة، ولا من الأخبار الصّريحة سوى ظهور إنصراف الموضوعات إلى الموضوعات الواقعية، ولا من غيرهما سوى ملازمة التصويب في الموضوعات للتصويب في الأحكام، ويسهّل الخطب كون التصويب في الموضوعات ملازم للتصويب في الأحكام الجزئية لا الكلّية.

ومن جملة القائلين بالتصويب في الموضوعات وإن كان كلامه خاصّ بموضوع الطهارة والنجاسة فقط صاحب الحدائق[٢]، وخالي العلّامة ناسباً إيّاه إلى المستفاد من الأخبار وكلام الأصحاب في الفرق التاسع والسبعون من كتاب فاروقه[٣] بين المجتهدين والأخباريين في ردّ شبهة المحتاطين فيها بما لا مزيد عليه.

---

(١) نهاية الأُصول: لوحة ٢١٧ «مخطوط».

(٢) الحدائق ١: ١٣٦.

(٣) فاروق الحقّ للسيّد محمد المعروف بالقاضي الدزفولي غير متوفر لدينا.

بل استقوى شيخنا العلّامة، وفاقاً للشيخ أسد الله قدّس سرّه التصويب في مطلق الموضوعات والأمارات الشرعية، لولا الشهرة بخلافه. هذا كلّه في تعيين القائل بالتصويب من أهل الصواب.

وأمّا وجه القول به فمنها: إقحام أئمّتنا المعصومين عليهم السلام في معاشرة الناس على العمل بالأمارات الظاهرية والأصول العملية في أحكام الطهارة والنجاسة وغيرها، التي لا ينفكّ العامل بتلك الظواهر والأصول في معاشرة الناس سيما قريبي العهد بالإسلام، في جميع عمره عن اتّفاق مخالفة الواقع، وعدم مصادفته إيّاه ولو مرّة واحدة، الذي هو منقصة في رتبة العصمة لو كان لذلك الموضوع الواقعيّ حكم واقعيّ وراء حكمه الظاهري.

ودعوى: تسديده تعالى المعصوم بتسديداته الخفيّة، عن اتّفاق مخالفته الواقع من أوّل عمره الشريف إلى آخره وإن كان ممكناً إلّا أنّه بعيد جدّاً؛ إذ لم يظهر له أثر من أخبارهم وآثارهم.

واحتمال أنّ في سلوك الطرق الظاهرية وراء المعذورية مصالح يتدارك بها مفاسد ما يتّفق في سلوكها من مخالفة الواقع احتمال يتأتّى في حقّ كلّ من سلك تلك الطرق، ولا اختصاص له بسلوك أهل العصمة، ولم يكن فارقاً لرتبتهم عن رتبة مَن عداهم.

وبالجملة: فالالتزام باتّفاق مخالفة فعل المعصوم للواقع ولو مرّة واحدة، في جميع عمره بواسطة ما يقتضيه السلوك في الطرق الظاهرية والأصول العملية في الطهارة والنجاسة، والحلّية والحرمة، وغيرها، سيما بالنسبة إلى زمانه القريب بعهد الإسلام أمر شاقّ لا يلتزم به إلّا العاقّ، فلا بدّ للمتفصّي عنه بالتزام التصويب في الموضوعات. ولكن الشأن كلّ الشأن في انحصار التفصّي بالتزامه، أو التزام التسديد، أو التدارك، أو غيرها.

ومنها: قوله عليه السلام: «**كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر**»[١] و «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه**»[٢] بناءً على ظهورها في الإرشاد والإخبار عن الطهارة والحلّية الواقعية لغير المعلوم نجاسته وطهارته، وأنّه لا واقع لغير المعلوم نجاسته وحرمته سوى الطهارة والحلّية.

ومنها: ما أورده الصدوق [عن علي][٣] حيث سئل عليه السلام عن الوضوء من كوز[٤] مخمّر الرأس أحبّ إليك أم من فضل وضوء جماعة المسلمين؟ فقال عليه السلام: «**بل من فضل وضوء المسلمين أحبّ إليّ، لورود الشريعة السهلة السمحة**»[٥] نظراً إلى أنّ أحبيّته الظاهرة ـ مع إحتمال مخالفته الواقع قوياً ـ دليل عدم ثبوت واقع، وأثر واقعيّ شرعاً في الموضوعات وراء حكمها الظاهري.

إلى غير ذلك من الأخبار المأثورة في طريق سلوك المعصوم بالظواهر والأصول، قولاً وفعلاً، التي يقف المتتّبع عليها في مظانّها. هذا كلّه في تعيين القائل بالتصويب في الموضوعات، ووجوه القول به.

وأمّا ثمرته فهو إجزاء الظواهر الشرعية والأصول العملية بعد كشف الخلاف، فلو انكشف نجاسة ما ظنّه طاهراً، أو حرمة ما ظنّه حلالاً، أو فساد ما ظنّه صحيحاً فإنّه يترتّب آثار المنكشف من حين الإنكشاف على القول بالتصويب، وتلافي ما فات على القول بعدمه، وذلك لصيرورة الظواهر الشرعية والأُصول العملية ـ على القول بالتصويب فيها ـ من قبيل الأمر الواقعي

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٥٤ ب «٣٧» من أبواب النجاسات ح ٤ وفيه: (كل شي نظيف) مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣ ب «٣٠» من أبواب النجاسات ح ٤.

(٢) تقدمت مصادره في ص: ١٦ هامش (٣).

(٣) في الأصل: ما ورد عن الصدوق حيث سئل.... وما بين المعقوفين أضفناه من المصدر.

(٤) في المصدر: «ركو أبيض».

(٥) الفقيه ١: ٩ ح١٦، الوسائل ١: ١٥٢ ب «٨» من أبواب الماء المضاف ح ٣.

الإختياري المجزيّ بعد كشف الخلاف إتّفاقاً، وعلى القول بعدمه من قبيل الأمر الظاهري الشرعيّ الغير المجزيّ بعد الكشف عندنا معاشر المشهور.

قوله ﷺ: «مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين ...إلخ».

أقول: إنّ للأخبارية في منعهم حجّية مطلق العلم مذهبان:

أحدهما: ما عن السيّد صدر الدّين[١] والفاضل التوني[٢] تبعاً للزركشي[٣] من منع الملازمة بين حكم العقل والشرع، لكن لا لما يقوله الأشعرية من إنكار إدراك العقل الحسن والقبح أصلاً، بل لزعمهم من أخبار البراءة أنّ العقل وإن أدرك الحسن والقبح إلا أنّ الشارع لم يرتّب عليهما الثواب والعقاب إلّا بعد بيانه بأحد طريقي الكتاب والسنّة.

ثانيهما: ما هو المحكيّ عن كلّ الأخبارية من منعهم اعتبار ما عدا الأخبار الوصوية من كلّ ما يحتمل في سلوك طريقه المخالفة الواقعية من كلّ علم، وعقل ونقل لم يبلغ طريقيته إلى الضرورة العادية، المنسدّ عنها الإحتمالات العقلائية.

والفرق بين هؤلاء وأولئك الأخبارية أنّ هؤلاء يسلّمون الملازمة بين حكم العقل والشرع، إلا أنّهم يدّعون إنحصار المصلحة المتدارك بها مخالفة الواقع المحتمل اتّفاقها في السلوك بطريقة أخبار الوصوية دون سائر الطرق، بدعوى أنّ الضامن لتدارك ما يتّفق من المخالفة للواقع في سلوك الطريق ليس إلّا في سلوك طريق أخبار الأئمة عليهم السلام لأنّهم إنّما ضمنوا تدارك ذلك لخصوص السالك في طريق أخبارهم لكونه في قبال السلوك في طرق المخالفين، والركون إليهم وإلى طريقتهم الضالّة المضلّة، بخلاف السلوك في سائر الطرق، فإنّه لا ضامن لتدارك ما يحتمل اتّفاقه فيها.

---

(١) شرح الوافية: لوحة ٨١ و٨٢ (مخطوط).

(٢) الوافية: ١٧١ ـ ١٧٣.

(٣) نقله في الوافية: ١٧٥، عن شرحه لجمع الجوامع.

وإذا عرفت كلّاً من مذهبي الأخبارية والفرق بينها فاعلم: أنّ الذي يصلح شاهداً للعلم المعتبر على وجه الموضوعية من سبب خاصّ ـ الذي هو مذهب بعضهم، وأنّه عبارة عن عدم اعتبار ما عدا العلم الحاصل من الكتاب والسنّة ـ إنّما هو مذهبهم الأوّل لا الثاني؛ فإنّ الثاني هو مذهب كلّهم لا بعضهم، وأنّه عبارة عن عدم اعتبار ما عدا العلم الحاصل من أخبار الوصوية لا عدم اعتبار ما عدا العلم الحاصل من الكتاب والسنّة.

فإن قلت: لعلّ اعتبار القطع الحاصل من الكتاب والسنّة عند الأخبارية من باب الطريقية، لا الموضوعية حتى يكون مثالاً للمصنّف.

قلت: قد عرفت أنّ إعتبار العلم الطريقي لا يعقل اختصاصه بسبب دون سبب، فلابدّ وأن يكون مراد الأخبارية من تخصيصهم إعتباره بالحاصل من الكتاب والسنّة دون الحاصل من العقل إعتباره على وجه الموضوعية ليتأتّى تفصيلهم فيه.

قوله: «كحكم الشارع على المقلّد بوجوب رجوعه إلى الغير في الحكم ...إلى آخر الأمثلة».

[أقول:] لا يقال: إنّ جميع هذه الأمثلة لا تخلو من المناقشة، فإنّ حكم الشارع على المقلّد بوجوب الرجوع إلى الغير إذا علم به من الطرق الإجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، ليس بالدلالة الأصليّة المعتبرة عرفاً، وإنّما هو بالدلالة التبعية القهرية كدلالة الآيتين[1] على أقلّ الحمل، فإنّ ما حكم به الشارع بالأصالة هو رجوع المقلّد إلى الغير، ثمّ استفيد من ضميمة نهيه عن الرّكون إلى قول الفاسق، وإلى الآخذ علمه من الطرق الغير الإجتهادية المعهودة تقييد الرجوع إلى العادل العالم من الطرق الإجتهادية المعهودة بالدلالة التبعيّة

---

(١) البقرة: ٢٣٣، الأحقاف: ١٥.

القهريّة المتروكة في نظر أرباب الفنّ.

لأنّا نقول: أوّلاً: نمنع انحصار حكم الشارع برجوع المقلّد إلى الغير العادل العالم المذكور بالدلالة التبعية القهرية، بل قد حكم على ما ذكر بالدلالة الأصلية الصريحة، مثل قوله عليه السلام: «**من كان من الفقهاء حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فعلى العوام أن يقلّدوه**»[1] إلى غير ذلك من الأخبار والآثار الدالّة على تقييد الرجوع إلى الغير بعدالة المرجع، وتقييد علمه بالطرق الإجتهادية بالدلالة الأصلية الصريحة لا التبعية.

وثانياً: سلّمنا انحصار حكم الشارع بما ذكر بالدلالة التبعيّة القهريّة، إلا أنّا نمنع متروكية هذه الدلالة في نظر أرباب الفنّ بعد قيام قرينة اتفاق العقول على تنزّه المتكلّم به عن الغفلة والذهول، فإنّ متروكيّتها إنّما هو بالنظر إلى صدوره عمّن يجوز في حقّه الغفلة والذهول، وأمّا بالنظر إلى قرينة صدوره عن الحكيم بالإطلاق الملتفت دائماً على الأنفس والآفاق فلا مجال لإنكار اعتباره، فتبيّن ارتفاع ما لعلّه يتوهّم من المناقشة في الأمثلة المذكورة وإن كانت المناقشة في المثال غير عزيزة.

قوله: «ومن خواصّ القطع الذي هو طريق: قيام الأمارات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه».

[أقول:] أمّا وجه قيام الأمارات مقامه فلعدم الفرق بينها وبين القطع في أصل الطريقية والكاشفية عن الواقع إلّا من حيث الكيفيّة، حيث إنّ القطع بنفسه طريق إليه، والأمارات بواسطة جعل الشارع وإمضائه طريقيتها وكاشفيتها.

وأمّا قيام بعض الأُصول العملية ـ والمراد من البعض خصوص ما نزّله

---

(١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣٠٠، الاحتجاج: ٤٥٨ الوسائل ١٨: ٩٥ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ضمن ح ٢٠.

الشارع منزلة الواقع والعلم، لمصلحة من المصالح وإن كان نادر المطابقة للواقع، وهو ما عدا البراءة والإحتياط من سائر الأُصول العملية ـ فلأنّه لا معنى لتنزيل الأصل منزلة الواقع والعلم به إلّا قيامه مقام الواقع والعلم بالواقع.

لا يقال: إنّ اللازم من ذلك هو ترتيب جميع آثار الواقع على الأصل كما يترتّب جميعها على الأمارة، والحال أنّ المشهور لم يرتّبوا على الأصل ما عدا الآثار الشرعية الثابتة للمعلوم.

لأنّا نقول: الفرق بين الأصل والأمارة أنّ اعتبار الأصل من باب التنزيل منزلة الواقع تعبّداً لأجل مصلحة غير مصلحة المطابقة للواقع، بخلاف الأمارة فإنّ اعتبارها إنّما هو من أجل مطابقتها للواقع وكاشفيّتها عنه ولو بحسب الغالب، ومن المعلوم أنّ ما عدا الآثار الشرعية ـ كالآثار العقلية والعادية ـ من لوازم واقعية الشيء المفروض عدم العلم به في مورد الأصل، لا من لوازم التعبّد به وتنزيله منزلة الواقع في الآثار الشرعية، إلّا عند الزاعمين حجّية الأصل المثبت، بمعنى ترتيب جميع لوازمه عليه شرعية كانت أو غيرها.

قوله: «لم يقم مقامه غيره».

[أقول:] وذلك لأنّ ما اعتبره الشارع من الأمارات والأُصول التنزيلية ليس معناه إلّا ترتيب آثار العلم عليه مطلقاً، أو خصوص آثاره الشرعية، لا أنّ معناه قلب ماهيّة غير العلم بالعلم حتّى يقوم مقام العلم، حتى في الآثار المنوطة بماهيّة العلم على وجه الخصوصية.

فإن قلت: لو لم يكن المقصود من أخذ العلم موضوعاً في الحكم لفظاً كونه موضوعاً قصداً فما وجه اعتباره فيه لفظاً؟

قلت: طرز العقلاء وأهل العرف جارية على أخذ ما لا مدخلية له في الحكم قصداً على وجه الموضوعية صورة من مقدّمات الأحكام ومقارناته إرشاداً

إلى طريق الحكم بوجه المتعارف، أو توضيحاً لتسهيل المطلوب، أو تقريبه، أو غير ذلك من النكات [و] المعاني.

وبالجملة: فتلخّص ممّا ذكر: أنّ كلّاً من العلم والظنّ إمّا طريق إلى الواقع، أو مأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية لفظاً، وعلى الثاني إمّا أن يظهر من دليل ذلك الحكم اعتبار العلم، أو الظنّ المأخوذ في الحكم على وجه الطريقية، أو على وجه الموضوعية، أو لا يظهر من دليل ذلك الحكم تعيين أحدهما. فمن خواصّ الطريقية بأيّ من وجهيها قيام الأمارات والأصول التنزيلية مقامه، كما أنّ من خواصّ الموضوعية عدم قيامها مقامه. هذا ممّا لا كلام فيه.

إنّما الكلام في ما لم يعلم كونه مأخوذاً بأيٍّ من وجهي الموضوعية والطريقية ليلحقه خواصّ ذلك الوجه، فهل يلحق بالطريقية، أو بالموضوعية في الخواصّ، أو يتوقّف؟ وجوه، من أغلبية كونه طريقاً بحسب الإرادة، ومن أظهرية كون المأخوذ في الموضوع موضوعاً بحسب الدلالة، فيتعارضان، والمرجع بعده إلى أصالة عدم مدخلية العلم في موضوع الحكم ـ وهو وإن عورض بأصالة عدم مدخلية الموضوع وحده في الحكم لأنّ الشكّ في مدخلية العلم في الحكم أو استقلال الموضوع في المدخلية، شكّ في الحادث لا الحدوث ـ إلّا أنّ أصالة عدم مدخلية العلم لمّا كان له أثر شرعي ـ وهو قيام الأمارات والأُصول التنزيلية مقام العلم وإن كان من الآثار الوضعية ولم يكن لأصالة عدم استقلال الموضوع في المدخلية أثر ـ قدّم الأصل الأوّل على الثاني، لصيرورته في حكم الشكّ في الحدوث بعد اختصاص الأثر به، فتدبّر.

وأمّا قيام بعض الأمارات أو الأُصول التنزيلية مقام ذلك العلم أو الظنّ المشكوك كونه مأخوذاً في الحكم على وجه الطريقية أو الموضوعية فليس كاشفاً بمجرّده عن كونه مأخوذاً فيه على وجه الطريقية، كما قد يتوهّم، بل هو

تابع لما يستفاد من دليل قيام القائم مقامه من كون القيام مقامه من قبيل الإلحاق الإسميّ أو الحكميّ، كما أنّ إلحاق بعض الأفراد النادرة بالمطلق في الاستكشاف عن إرادة سائر الأفراد النادرة منه، وعدم استكشافه عنه تابع لتشخيص كون الإلحاق إسميّاً أو حكمياً من دليل الإلحاق.

ثمّ ومن جملة خواصّ الطريق المنجعل، كالعلم الفارق بينه وبين الطريق المجعول كالظنّ هو أنّ كلّاً منهما وإن كان طريقاً بالنسبة إلى نفس متعلّقه الآثار المنجعلة لمتعلّقه كالسكرية للخمر والإسهال للسقمونيا، إلّا أنّ الطريق المجعول موضوع بالنسبة إلى الأحكام المجعولة التي رتّبها الجاعل على متعلّقه، والطريق المنجعل طريق بالنسبة إليها وبالنسبة إلى نفس متعلّقه والآثار المنجعلة اللازمة لمتعلّقه.

وتظهر الثمرة في صورة إنكشاف الخلاف، مثلاً إذا كان من أحكام المجعولة للخمر وجوب الأخذ من شاربه عشرة دراهم فأخذ من شاربه ذلك المبلغ، ثمّ انكشف عدم مصادفة شربه ـ المعتقَد كونه خمراً ـ الخمر، استرجع المبلغ المأخوذ منه إذا كان الشارب عالماً بخمريّة ما شربه لكون العلم كما هو طريق بالنسبة إلى نفس متعلّقه وآثاره المنجعلة كذلك هو طريق بالنسبة إلى الحكم المجعول لمتعلّقه، ولم يسترجع المبلغ المذكور منه إذا كان ظانّاً بخمريّة المشروب؛ لأنّ معنى حجّية الظنّ وكونه طريقاً مجعولاً لا منجعلاً، هو كونه موضوعاً بالنسبة إلى الأحكام المجعولة التي رتّبها الجاعل على متعلّقه، من وجوب الحدّ عليه ونحوه، لا طريقاً مطلقاً كالعلم.

قوله: «لكنّ الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجّة عليه من الشارع وإن كان؟ ...إلخ».

أقول: في تشخيص أنّ هذه المسألة المعروفة بمسألة التجرّي، هل هي من

مسائل الفقه، الذي هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية، أم من مسائل الحكمة، الذي هو العلم بحقائق الأشياء على حسب الطاقة البشرية، أم من مسائل الكلام، الذي هو العلم بأحوال واجب الوجود ممّا يصحّ ويحسن أو يمتنع ويصحّ عليه؟

التحقيق: أنّ الكلام فيها قابل للشؤون الثلاثة، لأنّ سوق الكلام فيها من حيث تشخيص كون التجرّي وشرب مقطوع الخمرية حرّمه الشارع بعنوان تحريمه الخمر، أو التجرّي، أو التجاهر بخبث السريرة، أو معونة الظلم أو غير ذلك من العناوين المحرّمة شرعاً، أو لم يحرّمه بعنوان من عناوين الحرمة كلام في مسألة فقهية، وشبهة حكمية، ومن حيث تشخيص كونه فعلاً قبيحاً كالظلم، أو غير قبيح كلام في مسألة عقلية، وشبهة مصداقية.

ثمّ الكلام فيها على تقدير كونها مسألة عقلية كلام في مسألة كلامية من حيث تشخيص صحّة إناطة الشارع العقاب به وامتناعه، وكلام في مسألة حكمية من حيث تشخيص أنّ حقيقة العصيان منوط بمجرّد التجرّي، والإطاعة بمجرّد الإنقياد وتوطين النفس من غير مدخلية المصادفة للواقع في حقيقتهما.

أو أنّ حقيقة العصيان مجرّد مخالفة المطلوب الواقعيّ من غير مدخلية التجرّي فيه.

أو أنّ كلّاً من التجرّي والمصادفة علّة تامّة للعصيان، وكلّاً من الانقياد والمصادفة علّة تامّة للإطاعة.

أو أنّ حقيقة العصيان هو المجموع المركّب من التجرّي مع مصادفته مخالفة المطلوب الواقعي وحقيقة الإطاعة هو المجموع المركّب من الانقياد مع مصادفته موافقة المطلوب الواقعي.

أو أنّ حقيقة العصيان أمر ثالث خارج عن كليهما، وهو مجرّد خبث

السريرة الكاشف عنه التجري، وحقيقة الإطاعة مجرّد صفاء الذات، وحسن السريرة، الكاشف عنه الإنقياد وإن كان طريق العقلاء في إحسانهم وسياساتهم جارٍ على أنّ إناطة الثواب والعقاب بنفس المكشوف عنه من غير كاشف غير قاطع للعذر والاعتذار.

وأمّا إحتمال كونها من مسائل أصل الأُصول ـ الباحثة عن أحوال الدليل والقواعد الممهّدة للاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية ـ فلم يكن له وجه.

وتوهّم إمكان فرضها من مسائل الأُصول الملحقة بأدلّتها العقلية بسوق الكلام فيها في تشخيص قبح التجرّي وعدم قبحه مدفوع؛ بأنّ المسألة الأُصولية في الأدلّة العقلية إنّما هو تشخيص الكبريات، أعني حجّية حكم العقل بقبح الظلم وحسن الإحسان، لا تشخيص الصغريات، أعني كون الظلم قبيحاً عقلاً أم لا؟ ليفرض مسألة التجرّي منها. نعم قد يبحث الأُصولي كغيره من أرباب الفنون عمّا هو خارج عن موضوع فنّه لأجل الإستطراد، أو غرض آخر.

وبالجملة: فالكلام في مسألة التجرّي كلام في مسألة عقلية، على ما سيصرّح به المصنّف في طيّ كلامه[1] وإن احتمل كونها مسألة فقهية أيضاً.

ثمّ إنّ النزاع في قبح التجرّي وحرمته ليس في قبحه ـ بمعنى كشفه عن قبح فاعله وخبث سريرته مع مولاه ـ فإنّ قبح الذات وخبث السريرة ممّا لا خلاف فيه ولا اشكال، كما هو المصرّح به في غير موضع من كلام المصنف، ولا في قبحه وحرمته ـ بمعنى قبح قصده مخالفة المولى وحرمة عزمه المخالفة له ـ فإنّ حرمة العزم على المعصية ممّا لا خلاف في بعض أقسامه على ما ستعرف إن شاء الله ـ وإنّما الكلام في قبح الفعل المتجرّى به.

وبعبارةٍ أُخرى: الكلام في قبح الفعل الكاشف عن خبث الفاعل، لا في قبح

---

(١) الفرائد: ٥.

المكشوف عنه، وهو خبث الفاعل وسوء سريرته، وأيضاً الكلام في قبح نفس ذلك الفعل الكاشف المقارن لعزم المخالفة، لا في قبح العزم المقارن لذلك الفعل.

ومن هنا يعلم دفع ما لعلّه يتوهّم من المنافاة بين إنكار المصنّف في أوائل كلامه قبح التجرّي[١]، وبين إصراره على قبحه[٢] في جواب صاحب الفصول، فإنّ إنكاره ناظر إلى إنكار حرمة الفعل المقارن لعَزم المخالفة، وإصراره ـ ثانياً ـ ناظر إلى أحد القبحين الأخيرين.

وإذ قد عرفت تشخيص المسألة، وتشخيص محلّ النزاع منها فاعلم: أنّهم اختلفوا في حكم المسألة على أقوال:

أحدها: ما اختاره المصنّف[٣] تبعاً لغير واحدٍ من الأعلام من إناطة المعصية المترتّب عليها الحساب والعقاب بمصادفة الحرام الواقعي، لا بمجرّد التجرّي وإن لم يصادف الواقع.

ثانيها: ما عن بعضهم من إناطتها بالفعل المتجرّى به سواء صادف الحرام واقعاً أم لم يصادف.

وثالثها: ما عن السيّد صدر الدين من إناطتها بالمجموع المركّب من التجرّي والمصادفة للحرام، أعني بمجموع الفعل المصادف والمصادف، وهما شرب مقطوع الخمرية مع خمريّته الواقعية المصادفة له.

ورابعها: ما في الفصول ومحصّل مرامه ـ على ما يظهر من كلامه[٤] المنقول في المتن ـ: أنّ كلّاً من التجرّي والمصادفة سبب مستقلّ في العصيان والحرمة، لكن لا على وجه السببية الذاتية، بل على وجه تختلف بالوجوه والاعتبار، فلا بدّ أن يلاحظ الجهة الواقعية من الحسن والقبح الذاتي، والجهة الظاهرية الناشئة من

(١ و ٣) الفرائد: ٥.

(٢) الفرائد: ٦.

(٤) الفصول الغروية: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

الانقياد والتجري، فعند توافقهما يتداخل العقاب المترتّب على كلٍّ منهما.

وعند تعارضهما فإن تكافآ ولم يكن مرجّح تساقطا، ولم يترتّب شيء على الفعل الموجب للانقياد أو التجرّي، وإلّا فيترتّب عليه ما يقتضيه الراجح ـ مثلاً ـ لو بلغ الحسن الذاتي في الفعل على حدّ الوجوب، والقبح الناشيء عن التجرّي على حدّ الحرمة، أو بالعكس فيتعارضان ويتساقطان ولا يترتّب شيء على الفعل المتجرّى به، أو المنقاد به.

أمّا لو غلبت إحدى الجهتين على الأُخرى ـ كما إذا بلغ الحسن الذاتي على حدّ الندب والقبح الناشيء عن التجرّي على حدّ الحرمة أو القبح الذاتي على حدّ الكراهة والحسن الناشيء عن الانقياد على حدّ الوجوب ـ فيترتّب على الفعل المتجرّى به أو المنقاد به ما زاد عمّا يوازي الذات حسناً وقبحا.

وأمّا التفصيل المتوهّم في المسألة بين القطع الموضوعيّ فيترتّب على التجرّي بمخالفته الحرمة والعقاب، والطريقي فلا يترتّب، فراجع إلى القول الأوّل ـ وهو إناطة الحرمة بمصادفة الواقع لا بمجرّد التجرّي وإن لم يصادف ـ وذلك لأنّ محلّ النزاع في المسألة إنّما هو في مخالفة القطع الطريقي، وأمّا القطع الموضوعي فلا خلاف في حرمة التجرّي بمخالفته وإن لم يصادف.

أمّا وجه القول بإناطة المعصية والحرمة من حيث الفعل بمصادفة المتجرّى به للحرام الواقعي فهو إنصراف موضوع الحرمة ـ كالخمر مثلاً ـ إلى الموضوع الواقعيّ، دون الأعمّ منه ومن المتخيّل كونه هو، فلا يشمل حرمة الخمر ـ مثلاً ـ حرمة ما يشرب بخيال أنّه خمر، لأنّ ما شربه غير خمر، وما تخيّله غير مشروب، فلا وجه لحرمة فعل الشرب من حيث هو شرب، وترتّب العقاب عليه من تلك الحيثية.

وأمّا وجه القول بحرمة نفس الفعل المتجرّى وإناطة المعصية والعقاب به

من غير مدخلية المصادفة وعدمها فيه ـ المقابل للقول الأوّل، وفي طرف الضدّ منه ـ فوجوه قد أشار المصنّف إليها وإلى ما فيها.

وأمّا وجه القول بمدخليّة المجموع المركّب من التجرّي ومصادفة الفعل المتجرّى به في تحقّق المعصية والعقاب والحرمة فهو عدم كفاية صرف التجرّي في حرمة الفعل المتجرّى به لما مرّ، وعدم كفاية صرف المصادفة في حرمته، وإلّا لا كتفي بها حتّى في صورة ما لو حصلت بالقهر والجبر، كما يكتفى بها في التوصّليات، والمفروض أنّ الكلام ليس في التوصّليات التي يكتفى بحصولها أيّ وجه اتّفق، بل إنّما هو راجع إلى حيث الإطاعة والمعصية، فتعيّن أن يكون المجموع المركب من التجرّي والمصادفة له مدخلية في حرمة الفعل، لأنّ خاصية التجرّي في المصادفة فلا يجوز انتقاصه عنها، كما لايجوز انتقاص شيء من المعاجين المركّبة من الأدوية عمّا له مدخلية في الخاصية، عند أطبّاء الأبدان.

وقد أُورد عليه: بأنّ الكلام في معنى الإطاعة والمعصية لا في تشخيص الخاصّيات، فتأمّل.

وأمّا وجه القول بتفصيل الفصول[1] ـ وهو سببّية كلّ واحدٍ من التجرّي والمصادفة للعقاب مستقلاً، وسببية كلّ من الإنقياد والمصادفة للثواب مستقلاً فلعلّه ما اشتهر من «أنّ للمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد»[2].

وفيه: مضافاً إلى ما في سند الرواية إحتمال أن يكون تعدّد الأجر تفضّلياً لا استحقاقياً حتى يقاس عليه تعدّد العقاب، مع احتمال أن يكون المراد من افتراق المصيب عن المخطىء في أُجر آخر هو افتراقه عنه في نفس الوصول إلى خواصّ المصاب لا في ازدياد الثواب، مضافاً إلى ما في أصل مدّعاه من المواقع

---

(١) راجع ص: ٣٧ الهامش (٤).

(٢) لاحظ صحيح البخاري ٩: ١٣٣.

للنظر التي منها ما يظهر منه، من أنّه عند تعارض الجهتين وتكافؤهما وعدم المرجّح يتساقطان، ولا يترتّب على الفعل المتجرّى به شيء، ومع عدم التكافؤ يترتّب على الفعل ما زاد عمّا يوازي الذات حسناً وقبحاً فأنّ هذا مبنيّ على الحبط والتكفير، وهو ذهاب كلّ من الحسنة والسيئة على قدر مالها من المرتبة ضعفاً وقوّةً للأخرى، مع ذهابها على قدر إذهابه قهراً، وهو باطل بإجماع الإمامية، ونصّ الكتاب ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه**﴾[١].

لا يقال: إنّ الكتاب[٢] والسنّة مشحون بأنّ «**الشرك يحبط العمل**»، و«**أنّ الحسد يأكل العمل كما تأكل النار الحطب**»[٣]، وما يقرب من هذه المضامين في ذمّ كثير من المعاصي والكبائر[٤].

لأنّا نقول: المراد ممّا ورد في بعض الفتاوى والنصوص في ذمّ بعض المعاصي من أنّها تحبط العمل[٥]، وفي مدح بعض الطاعات من أنّها تحبط الذنوب[٦]، إنّما هو الإحباط عند الإماميّة الراجع إلى تجاوزه تعالى عن ذنوب

---

(١) الزلزلة: ٧ـ٨.

(٢) كما في الانعام: ٨٨، الزمر: ٦٥.

(٣) لاحظ الوسائل ١١: ٢٩٢ ب «٥٥» من أبواب جهاد النفس ح ١ و ٢. وفيه: (يأكل الإيمان).

(٤) كالواردة في البحار ٢: ١٢٧ ح ٥ و ١٣٤ ح ٣٠، ج ٣: ٣٨٥ ح ٨٧، ج ٢٤: ٩٢ ح ٢ و ٣ و ٣٢١ ضمن ح ٣١، ج ٣٦: ٨٧ ح ١٤، ج ٦٨: ٢٦٦ ضمن ح ٢٣، ج ٧٢: ٩٧ ح ١٥ـ١٨، ج ٩٦: ١٢٣ ح ٣١.

(٥) كما في الوسائل ١٤: ١٧١ ب «١٢٩» من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ح ٢، وج ١١: ٤٥٣ ب «٢٣» من أبواب الامر والنهي ح ٣، ولاحظ عقاب الأعمال: ٣٣٢ و ٣٣٥ و ٣٣٧ و ٣٣٨ و ٣٤٢ من باب يجمع عقوبات الأعمال.

(٦) لاحظ ثواب الأعمال: ٢٠ باب من مدّ صوته بلا إله الاّ الله ح ١ و ٢ وص ٦٠ باب ثواب من قرأ بعد الجمعة الحمد وقل هو الله أحد سبعاً ...إلخ ح ١ وص ٦٦ باب ثواب من صلّى

العبد تفضّلاً، بسبب إقدامه على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه، وردّه طاعة العبد إعراضاً عنه بسبب إقدامه على المعصية من غير حبط شيء من ذنوبه، على حسب ما هو الديدن بين العقلاء في معاملة الموالي مع عبيدهم.

والفرق أنّ هذا الحبط أمر راجع إلى اختيار المولى بخلاف الحبط والتكفير الآخر، فإنّه مفروض من خواصّ نفس الطاعة والمعصية قهراً، من غير مدخلية اختيار المولى فيه، كالإحراق الذي هو من خواصّ النار قهراً، والبرودة التي هي من خواصّ الماء قهراً، إلى غير ذلك ممّا في كلام صاحب الفصول[1] من الأنظار التي أشار المصنّف إلى جملة منها، فراجع.

هذا محصّل ما بدا لنا من الإجمال في ضبط أقوال المسألة ومداركها مقدّمة، ولنرجع إلى ما كنّا فيه من التعرّض لكلمات المصنّف وبيانها.

قوله: «فإنّ تعبيرهم بالظنّ لبيان أدنى فردي الرجحان».

[أقول:] وفيه: أوّلاً: أنّ التعبير بالظنّ كما يحتمل أن يكون لبيان أدنى فردي الرجحان الشامل للقطع ـ بدلالة الفحوى والطريق الأولى ـ كذلك يحتمل أن يكون لبيان ما هو من خصائص الظنّ، من موضوعيّته بالنسبة إلى الأحكام المجعولة لمتعلّقه وإن كان طريقاً بالنسبة إلى نفس متعلّقه ولوازمه المنجعلة، كما مرّ[2] تفصيله في خصائص الطرق المجعولة والمنجعلة.

وثانياً: سلّمنا أنّ تعبيرهم بالظنّ لبيان أدنى فردي الرجحان، إلا أنّ ترتيبهم العقاب على مخالفة الرجحان أعمّ من ترتّبه على فعل التأخير المقارن لقصد

صلاة الليل ح ١١ وص ٨٥ باب صوم شعبان ح ٨ وص ٢٢٣ باب ثواب من ذكر عنده أهل بيت النبي عليهم السلام فخرج من عينه دمعة ح ١ وغيرها، كالتي وردت في الوسائل ١: ٢٦٧ ب ١٠ من أبواب الوضوء ح ٣.

(١) تقدم في ص: ٣٧ الهامش (٤).

(٢) لاحظ ص: ٣٤.

المخالفة الذي هو محلّ الكلام، ومن ترتّبه على القصد المقارن لفعل التأخير الخارج عن محلّ الكلام.

قوله: «ولو بعد إنكشاف عدم الضرّر فيه، فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى إحتمال موضوعيّة الظنّ بالنسبة إلى خصوص أحكام الضرر والخطر وإن كان طريقاً بالنسبة إلى نفس الضرر، بل وبالنسبة إلى سائر أحكام متعلّقاته الغير الضررية، وذلك لما في رفع خصوص الضرر عن العباد من الإمتنان المتوقّف رفعه على التحذّر حتى عن موارد خوفه، فضلاً عن ظنّه، كما هو المنصوص[1] أيضاً، بل وحتّى بعد إنكشاف خلافه كما هو من لوازم موضوعيّته، إذ الضرر الواقعيّ ممّا لا يعلم إلّا بعد الوقوع فيه المنافي للإمتنان برفعه فرفعه الموافق للإمتنان يتوقّف على موضوعيّة الظنّ، بل الخوف بالنسبة إلى حكم الضرر من الاجتناب والحظر.

قوله: «وقد تقرّر دلالة العقل على ذلك بأنّه ...إلخ».

[أقول:] ومحصّله: أنّ العقاب إمّا على فعل المتجرّى به، أو على مجرّد المصادفة، أو على المجموع المركّب من الفعل والمصادفة. لا سبيل إلى الثاني، لعدم رجوع المصادفة إلى الاختيار، ولا إلى الثالث، لأنّ الفعل الغير الاختياري كما لا يصحّ أن يكون علّة تامّة للعقاب لم يصح أن يكون علّة ناقصة فيه، كما لا يخفى، فتعيّن أن يكون العقاب على مجرّد الفعل المتجرّى به، وهو المطلوب ولكن ستقف على جواب المصنّف عنه بما لا مزيد عليه.

---

(١) كما في المسح على الجبيرة للكسير مع الخوف، لاحظ الوسائل ١: ٣٢٧ ب «٣٩» من أبواب الوضوء ح٨و ١١، وكما في التيمم مع الخوف عن طلب الماء، او الخوف من البرد، او خوف العطش، راجع الوسائل ٢: أبواب ٢ و٥ و٢٥ من أبواب التيمم، وكما في الإفطار مع الخوف على النفس أو من ضرر آخر، انظر الوسائل ٧: أبواب ١٦ و١٧ و١٨ و١٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم. وغير هذه الموارد ممّا يسقط فيها الحكم مع خوف الضرر.

قوله: «والمسألة عقليّة، والمنقول عنه ليس حجّة في المقام ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أوّلاً: ما عرفت من أنّ المسألة ذات جهات لا يختصّ الكلام فيها بالجهة العقليّة إن لم نقل باختصاص الكلام فيها بالجهة الشرعية، كما هو صريح ما قاله في أوّل العنوان من أنّ الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجّة عليه من قبل الشارع[1]؟ ومع ذلك فأيّ مانع من حجّية الإجماع المدّعى على جهتها الشرعيّة، أعني: حرمة الفعل المتجرّى به، لا على جهتها العقليّة، أعني: قبحه عقلاً وعدمه حتى يمنع حجّية الإجماع فيه.

وثانياً: أنّ معقد الإجماع المستدلّ به على حرمة مخالفة القطع إنّما هو حرمة مخالفة الظنّ بضيق الوقت، لا استلزام حرمتها لحرمة مخالفة القطع بالأولوية العقلية حتّى يمنع حجّية الإجماع على الملازمة العقلية لكونها مسألة عقلية.

وثالثاً: سلّمنا أنّ النزاع في المسألة متوجّه إلى جهتها العقليّة لا الشرعيّة، أو أنّ معقد الاجماع المفروض فيها هو الملازمة العقليّة لا ملزومها، وهو المسألة الشرعية.

إلّا أنّا نمنع اختصاص حجّية الإجماع بالإجماع في المسائل الشرعية ـ على تقدير تحقّقه في غيرها ـ نقضاً بالإجماعات المحتجّ بها على حجّية خبر الواحد وسائر الأدلّة والأمارات الظنّية، المستلزمة لحجّية القطع الحاصل منها بالأولوية العقلية.

فإن قلت: إنّ مرجع النزاع في حجّية شيء من الأدلّة إلى النزاع في وجوب العمل به من قبل الشارع، وهو مسألة شرعية، بخلاف النزاع في عصيان التجرّي وعدمه.

---

(١) الفرائد: ٤.

قلت: كما أنّ حجّية الدليل حكم وضعيّ منتزع عن حكم تكليفيّ، وهو وجوب العمل به ـ على ما هو التحقيق في الأحكام الوضعيّة ـ كذلك عصيان التجرّي حكم وضعيّ منتزع عن حكم تكليفيّ شرعيّ، وهو حرمة ارتكابه، فمرجعه إليه.

وحَلّاً: بأنّ ما يستبق ألسنة بعض الطلبة من «عدم حجّية الإجماع في المسائل العقلية»، هو استبعاد تحقّق موضوع الإجماع فيها، لا منع حجّيته على تقدير تحقّقه، نظير ما اشتهر في ألسنتهم أيضاً من «عدم حجّية مفهوم الوصف واللقب»، مريدين به عدم مفهوم له، لا عدم حجّيته على تقدير ثبوته، وإلّا فمرجع التفكيك بين حجّية الإجماع في المسائل الشرعية وعدم حجّيته في المسائل العقلية إلى التفكيك بين حجّية قول المعصوم في الشرعيّات، وعدم حجّيته ـ العياذ بالله ـ في العقليّات، مع أنّه سيّد العقلاء وأعقلهم، وهو كما ترى.

فتلخّص ممّا ذكرنا أوّلاً: عدم وجه لاختصاص المسألة بالمسألة العقليّة.

وثانياً: منافاة اختصاصها بالعقل لصريح أخذه الحجّية من قبل الشارع في عنوان المسألة.

وثالثاً: عدم وجه لاختصاص حجّية الإجماع بالمسائل الشرعية، وعدم حجّيته في المسائل العقلية مع تقدير تحققه فيها.

إلّا أن يريد من منع حجّيته في العقليّات منع تحقّق موضوعه فيها، بضرب من التسامح، نظير تسامحهم في منع حجّية مفهوم الوصف وإرادتهم منع تحقّق موضوعه. ولكن منع حجّية الإجماع في العقليّات، بمعنى منع تحقّقه، وإن كان في محلّه، إلّا أنّه ـ مع بُعد إرادته من هذا التعبير ـ لا ينحصر منع تحقّقه بفرض المسألة مسألة عقليّة، بل قد عرفت أنّ لمنع تحقّقه فيها وجوه أُخر:

منها: منع ملازمة حرمة مخالفة الظنّ بضيق الوقت، الذي هو معقد

الإجماع المدعى لحرمة مخالفة القطع الذي هو محلّ الكلام لما مرّ.

ومنها: منع كون معقد الإجماع هو حرمة مخالفة المعتقَد من حيث الفعل، بل هو أعمّ منه ومن حرمته من حيث القصد المقارن بالفعل.

ومنها: وجود المخالف للإجماع في المسألة ممّن يمنع مخالفتهم من استكشاف الإجماع عن رضا المعصوم عليه السلام كشفاً قطعيّاً، المنوط به حجّية الإجماع.

قوله: «وأمّا بناء العقلاء فلو سلّم ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّ مفهوم «لو» موهم لإنكار بناء العقلاء على خبث الفاعل المتجرّي وذمّه، وجريان النزاع في خبثه وعدم خبثه أيضاً، والحال أنّه لا مجال لإنكار خبث الفاعل وبناء العقلاء عليه، وعدم النزاع في خبثه، وأنّ النزاع منحصر في قبح الفعل، كما هو صريح كلماته الآتية ـ أيضاً ـ في ضمن قوله: «والحاصل»[١] وفي ضمن قوله الآخر: «فالظاهر[٢]...إلخ» وفي ضمن قوله الآخر: «فالتحقيق[٣]...إلخ» فتتبّع.

قوله: «ومن المعلوم أنّ الحكم العقليّ باستحقاق الذمّ إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل لا بالفاعل».

[أقول:] وفيه: أنّ اختصاص العقاب الشرعيّ عقلاً بما إذا تعلّق الذمّ بالفعل لا بالفاعل مبنيّ على فرض اختصاص نواهي الشرع بفعل المذموم، لا بقلع مادّة الذمّ عن نفس الفاعل الّتي هي منشأ صدور الأفعال المذمومة عنه، وهو ممنوع؛ إذ كما تعلّق نواهي الشرع بالأفعال المذمومة كذلك تعلّق بقلع موادّها عن الفاعل في عدّة من الآيات والأخبار.

(١ و ٢) الفرائد: ٥.

(٣) الفرائد: ٧.

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿**إن تُبدُوا ما في أنفُسِكم أو تُخفوه يحاسبكم به الله**﴾[١] وقوله تعالى: ﴿**وذروا ظاهر الإثم وباطنه**﴾[٢] بناءً على ما قيل في تفسيره: ما عملتم بجوار حكم وما نويتم منه بقلوبكم.

ومن الأخبار قوله عليه السلام: «**إنّما يحشر الناس على نيّاتهم**»[٣].

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار المتواترة، مضافاً إلى أنّ رجوع مصلحة عقاب الشارع إلى إصلاح الذات عن الذّميمات وتصفيته عن أدناس الخبثيات ـ لأجل صيرورته قابلة للفيوضات، لا لأجل تشفّي النفس عن ألم الغضب ـ أقوى مؤيّد لاستحقاق الفاعل العقاب بمجرّد خبث ذاته وسوء سريرته وإن لم يصدر منه الفعل المذموم.

لا يقال: لو استحقّ الفاعل العقاب على مجرّد خبث ذاته وإن لم يصدر منه الفعل المذموم لاستحقّه قبل كشف التجرّي عنه، عند العالم بالسرائر والضمائر من غير كاشف.

لأنّا نمنع الملازمة؛ بأنّ استحقاق الفاعل العقوبة على مجرّد مذمّته وخبث ذاته لا يلازم ترتّب العقوبة عليه عقلاً إلّا بعد قطع سبيل اعتذار المعاقَب وإنكار استحقاقه العقاب، فإنّ إمكان الاعتذار مانع عقلائي عن ترتّب العقوبة على من يستحقّها قبل قطع سبيل الاعتذار وسدّ باب الإنكار، كما لا يخفى على أولى الأبصار.

ولهذا جرى دَيدن أرباب العقول من السلاطين، والأمراء العدول، على الاستشهاد بالطرق المألوفة في إثبات الحقوق حذراً عن شوائب الإتّهام بالجور، وإتماماً للحجّة البالغة على أهل المعاصي والفجور، وعلى طريقة العقلاء أيضاً

---

(١) البقرة: ٢٨٤.

(٢) الأنعام: ١٢٠.

(٣) الوسائل ١: ٣٤ ب «٥» من أبواب مقدمة العبادات ح ٥، بتفاوت يسير.

جرى ديدنه تعالى في نصب الشهود على أعمالنا من النبيّين، والوصيّين، والكرام الكاتبين، والجوارح، مع أنّه منزّه عن شوائب الغفلة والجور، وعالِم لا يخفى عليه شيء في السموات والأرض.

ولكن مع ذلك كلّه يمكن أن يوجّه كلام المصنّف بأنّ مراده من عدم ملازمة ذمّ الفاعل العقاب شرعاً، عدم ملازمته العقاب على الفعل، لا عدم ملازمته مطلقاً، لا على الفعل ولا على الفاعل، وإن كان هذا التوجيه بعيد عن ظاهر كلامه.

قوله: «إلّا أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم ...إلخ».

[أقول:] وقد ناقش فيه أستاذنا العلّامة: بأنّ التفكيك بين فرض المصادفة من الأفعال الراجعة إلى الاختيار، وبين فرض عدمها ممّا لا يرجع إليه غير معقول، لأنّ المصادفة إن كانت من مقولة التسبيبات والأفعال التوليدية المستندة إلى الاختيار والعلّة الأولى عرفاً رجع كلّ من المصادفة وعدمها إلى الاختيار، واستند كلّ منهما عرفاً إلى العلّة الأُولى.

وإن كانت المصادفة من مقولة «البخت والطالع» المستندة إلى القضاء الاتفاقي والتقديرات السَّماوية الخارجة عن الاختيار لم يرجع شيء منهما إلى الإختيار عرفاً، فالتفكيك بين استناد المصادفة إلى الاختيار وعدمها إلى عدم الإختيار لا وجه له.

أقول: ويدفعه، نقضاً: بما استشهد به المصنّف[1] من الأخبار الواردة في: «**أنّ من سنّ سنّة سيّئة كان له مثل وزر من عمل بها**»[2] فإنّ مقتضاها كثرة عقوبة

---

(١) الفرائد: ٥.

(٢) راجع الوسائل ١١: ٤٣٦ ب «١٦» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما.

من سنّ سنّة سيّئة إذا صادفت كثرة العامل بها، وقلّة عقوبته إذا لم يصادف.

وحلّاً: بأنّ المصادفة الغير المنفكّه حكمها عن المصادفة في الرجوع إلى الاختيار إنّما هو العدم المستند إلى عدم إيجاد مقدّماته الاختيارية، وأمّا العدم المستند إلى الإتّفاقات الخارجية مع إيجاد مقدّمات وجوده الاختيارية ـ كما هو موضوع التجرّي الغير المصادف للحرام الواقعيّ ـ فلا إشكال في استناده إلى البخت والطالع، وعدم رجوعه إلى الاختيار، كما لا إشكال في رجوع المصادفة الغير المستندة إلى إيجاد مقدّماته الإختيارية إلى البخت والطالع دون الاختيار أيضاً.

وبالجملة: فعدم كلّ شيء إنّما يتبع وجوده في الاستناد إلى الاختيار وعدم الاختيار إذا وافق وجوده، فالعدم المستند إلى عدم إيجاد مقدّماته الاختيارية، كالوجود المستند إلى إيجاد مقدّماته الاختيارية في الرجوع إلى الاختيار، وصحّة إناطة الثواب والعقاب به، والعدم المستند إلى غير عدم إيجاد مقدّماته، كالوجود المستند إلى غير إيجاد مقدّماته الاختيارية، في عدم الرجوع إلى الاختيار وعدم صحّة إناطة الثواب والعقاب به.

قوله: «المستحيل في حقّ الحكيم. فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى إمكان وجود التفاوت في حقّ الحكيم ـ أيضاً ـ بتأكّد الذمّ في صورة المصادفة، وعدمه في عدمها، أو إلى منع استناد تفاوت ذمّ المصادف لذمّ غيره إلى تفاوت المذموم عليه، وهو نفس الفعل في المصادف، والفاعل في غيره ـ كما هو مدّعى المصنف[1] ـ وإمكان استناده إلى تفاوت حرمة التجرّي على القول به لحرمة الفعل المتجرّى به المصادف للواقع.

وقد تحرّر في محلّ النزاع في حرمة التجرّي: أنّ حرمة شرب الماء

---

(١) الفرائد: ٥.

المقطوع خمريّته ـ على القول بها ـ غير حرمة شرب الخمر الواقعيّ، فالتفاوت المذكور على تقدير وجوده في حقّ الحكيم ـ أيضاً ـ لا يدلّ على تفاوت المذموم عليه ومحلّ الذمّ، وهو نفس الفعل في المصادف والفاعل في غيره ـ كما زعمه الماتن ـ بل لعلّه من جهة تفاوت حرمة التجرّي بما لا يصادف الواقع لحرمة ما صادفه.

قوله: «مدفوعة، مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه، وبين ما تقدّم من الدليل العقليّ، كما لا يخفى على المتأمّل، بأنّ العقل مستقلّ ...إلخ».

[أقول:] وقد يورد عليه: بأنّ نهاية الفرق المضاف إليه بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم، هو عين المضاف والعلاوة التي مضمونها كون المقصود في ما تقدّم تأثير عدم المصادفة في دفع العقاب الغير المحقّق، والمقصود هاهنا تأثيره في رفع العقاب المحقّق الذي لا يتمّ إلّا على القول بالحبط والتكفير الباطل.

ويمكن دفعه: بأنّ مقصود المصنّف ـ في الجواب عن نقض المدّعي للقول بعدم مدخليّة عدم المصادفة في رفع العقاب هاهنا بعدم مدخليّته ثمّة ـ من المضاف إليه: مجرّد بيان الفرق بين المقامين لدفع ما لعلّه توهّم المدّعي اتّحادهما في الموضوع، ومن المضاف والعلاوة: بيان كون الفارق فارقاً حكميّاً، لدفع ما لعلّه يتوهّم المدّعي ـ ثانياً ـ اتحادهما في الحكم، وكون الفرق غير مجدٍ، فيقيس أحدهما بالآخر في الحكم، فكأنّ مقصود المصنّف في ردّ نقض المدّعي من المضاف إليه: مجرّد بيان الفرق بين المقامين إجمالاً في مقابل توهّم اتّحاد المقامين في الموضوع، ومن المضاف والعلاوة: بيان الفارق تفصيلاً، وكونه مجدياً، في مقابل توهّم كونه غير مجدٍ وصحّة المقايسة.

ومن الواضح أنّ المضاف والعلاوة في الجواب بهذا التقريب غير الجواب الأوّل المضاف إليه وإن آل إلى الإجمال والتفصيل الراجعين إلى الاتحاد بالأخرة.

قوله: «مع قصد المعصية. فتأمّل»[١].

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ وجه ظهور دلالة قبح التجرّي من حيث النيّة، في قبحه من حيث الناوي، هو اشتراكهما واجتماعهما في ما هو من مقولة الباطن لا الظاهر، والمنكشف لا الكاشف.

أو إشارة إلى أظهريّته في العكس، أعني أظهريّة دلالة قبح التجرّي من حيث النيّة في قبحه من حيث المنويّ، لا الناوي لما بين النيّة والمنويّ من الاشتراك والاجتماع في مقولة الفعل، لا الذات الذي هو المدّعى.

قوله: «من الخيط الأسود. فتأمّل»[٢].

[أقول:] لعلّه إشارة إلى إمكان المنع من ظهور حرمة الأكل على من زعم طلوع الفجر، في حرمة الفعل المتجرّى به الذي هو المدّعى، لإمكان خروج مورد الرواية[٣] ـ وهو حرمة الأكل على من رأى طلوع الفجر ـ عن محلّ النزاع في حرمة الفعل المتجرّى به، من جهات عديدة:

منها: كون النزاع في حرمته بعد كشف الخلاف، لا قبله كما هو مورد الرواية.

ومنها: حرمته مع عدم المصادفة للواقع، لا مع المصادفة له الظاهرة تلك المصادفة من أغلبيّة مصادفة الرؤية للواقع من مصادفة عدمها لعدمه، كما هو مورد الرواية.

ومنها: كون النزاع في حرمة مخالفة القطع الطريقيّ، لا الموضوعيّ المحتمل في موضوع الرؤية والرواية.

قوله: «ويؤيّده قوله: ﴿**تِلكَ الدارُ الآخِرةُ**﴾[٤] الآية».

(١و٢) لم ترد هاتان القطعتان في متن المطبوع من الفرائد المعوّل عليه عندنا.

(٣) الكافي ٤: ٩٧ ح٧، الوسائل ٧: ٨٥ ب «٤٨» من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(٤) القصص: ٨٣.

أقول: وجه كونها مؤيّداً لا دليلاً احتمال حرمة حبّ الدنيا وحبّ الفاحشة بنفسه من باب الموضوعيّة، لا الطريقية والموصلية إلى ما يترتّب عليه من المفاسد الخارجية الّتي هي محلّ النزاع، وكذلك حرمة إخفاء ما في أنفسكم لعلّه خصوص ما يحرم بنفسه من باب الموضوعية لا الطريقية والتوصّلية، كإبطان الكفر والنفاق، لا مطلق قصد الحرام.

أقول: وممّا يدلّ على حرمة التجرّي من الكتاب والسنّة ـ مضافاً إلى الإجماع والعقل المستقلّ ـ ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَلا يُسْرِف فِي القَتْلِ إنَّهُ كانَ مَنْصوراً**﴾[1] أنّ الحجّة إذا ظهر يقتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام معللاً ذلك برضائهم بفعل آبائهم[2].

وتعليلهم عليهم السلام إهلاك قوم صالح مع أنّ عاقر ناقته عليه السلام رجل واحد بقوله عليه السلام: «**لأنّه إنّما يجمع الناس الرضا والسخط**»[3].

وقوله عليه السلام في الاعتراف بالتقصير: «**ولقد كان يستحقّ في أوّل ما هَمَّ بِعِصيانِكَ كُلَّ ما أعدَدْتَ لِجَميعِ خَلْقِكَ مِنْ عُقُوبَتِك**»[4].

وتعزير علي عليه السلام أخاه عقيل بالحديدة المحماة على مجرّد استدعائه صاعاً من شعير[5] على غير وجه التعديل والعدل.

إلى غير ذلك ممّا لا يحصى عدداً ودلالة على المدّعى بالصراحة والفحوى والأولويّة.

قوله: «ويمكن حمل الأخبار الأول ...إلخ».

---

(١) الاسراء: ٣٣.

(٢) البرهان ٣: ٥٢٨ ح ٦٣٥٣.

(٣) نهج البلاغة: ٣١٩، خطبة (٢٠١).

(٤) الصحيفة السجادية: ١٩٤.

(٥) نهج البلاغة: ٣٤٦، خطبة (٢٢٤).

أقول: ويمكن حمل ثالث ـ وهو حمل أخبار العفو على تعقّب نيّة السوء بالتوبة، أو على العفو تفضّلاً ـ على خصوص الأمّة المرحومة، كما هو صريح قوله عليه السلام: «**إنّ نيّة السوء لا تكتب على هذه الأمّة تفضلاً**»[1].

قوله: «ويشترط في صدق التجرّي في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً».

[أقول:] كما في موارد البراءة المستندة إلى قبح العقاب بلا بيان في الشبهات الموضوعية بالوفاق، والحكمية عند من عدا الأخبارية.

قوله: «أو شرعيّاً».

[أقول:] كما في موارد الإباحة والاستصحاب. وقد نوقش على قوله: «ويشترط في صدق التجرّي...إلخ».

أنّ المقصود من ذلك إن كان تكثير الأقسام لتفاوت الأحكام، أو كان تشخيص مصاديق التجرّي ـ لأجل رجوع ما يشكّ في اندراجه تحت التجرّي وعدمه، إلى الشبهات الموضوعية التي هي مورد البراءة باتّفاق المجتهدين والأخبارية ـ فهو فرع ثبوت حرمة عنوان التجرّي ومصداقه المشخّص شرعاً من حيث الكمّية والكيفيّة، كما هو المعيار المميّز بين الشبهات الموضوعية والحكمية، والحال أنّه لم يثبت أصل حرمة عنوان التجرّي، فضلاً عن انحصار أقسامه في الستّة المذكورة. أمّا عدم ثبوت أصل حرمته فبوفاق من المصنّف[2].

وأمّا عدم ثبوت انحصاره في الستّة المذكورة فلأنّ من جملة أقسامه الغير المذكورة الرضا بالحرام وحبّه والتشبّه به، كشرب المباح تشبيهاً بشرب المسكر، ووطء زوجته مشبّهاً إيّاها بالأجنبيّة، وتشبّه المرأة بالرجل، وبالعكس، كما

---

(١) لاحظ إحياء علوم الدين ٣: ٦٣ واتحاف السادة المتّقين ٧: ٢٩٢، وراجع الوسائل ١: ٣٥ ب «٦» من أبواب مقدّمة العبادات.

(٢) الفرائد: ٧ ـ ٨.

صرّح به بعض الأصحاب، وحاصل المرام أن تكثيره الأقسام من دون حصرها بالتمام وعدم تفاوت الأحكام منافٍ لبلاغة الكلام.

أقول: ويمكن دفع المناقشة المذكورة، بأنّ ثبوت حرمة عنوان التجرّي على وجه التقدير والفرض كافٍ في وجاهة تشخيص أفراده ومصاديقه وإن لم يقل المصنّف هو به، وأنّ إندراج الرضا والحبّ والتشبّه بالحرام في مصداق التجرّي إن كان معلوماً فلا يخرج المشكوك إندراجه في التجرّي، بعد تشخيص مصاديقه المذكورة، عن الشبّهة المصداقية الّتي هي مورد البراءة بالإتّفاق، وإن كان مشكوكاً فغايته رجوع الشكّ في اندراجه إلى الشبهة الحكميّة التي هي مورد البراءة عند المجتهدين خاصّة، وهو سهل.

قوله: «وكلاهما تحكّم وتخرّص بالغيب».

[أقول:] أمّا وجه كون الأوّل تحكّماً فلأنّه إثبات حكم الفسق في المتعاطي للتجرّي بلا دليل بيّن ولا مبيّن.

وأمّا وجه كون الثاني تخرّصاً بالغيب فلعدم الواسطة بين الصغيرة والكبيرة في ما يعاقب عليه، إلّا أن يوجّه بأنّ المقصود ليس عقاباً متوسّطاً بين مطلق الصغيرة والكبيرة حتى يدفع بنفي الواسطة، بل المقصود كونه عقاباً متوسّطاً بالنسّبة إلى خصوص عقاب الفعل المتجرّى به، بمعنى أنّ التجري كبيرة بالنسبة إلى الصغائر التي لم يوعد عليها النار، لكونه من الظلم الموعد عليه، وصغيرة بالنسبة إلى عقاب فعل المتجرّى به المصادف للواقع، فحرمة التجرّي الغير المصادف للحرام الواقعيّ وإن كان كبيرة في نفسه، إلّا أنّها صغيرة بالنسبة إلى ما لو صادفت الواقع، لما تقدّم في تحرير محلّ النزاع من أنّ حرمة التجرّي على القول به ليس كحرمته إذا صادف الواقع، بل هي دونه قطعاً.

ومنه يظهر توجيه الحكم بفسق المتعاطي له أيضاً، مضافاً إلى توجيهه بعدم

انحصار المانع من العدالة والكواشف عن عدم ملكتها في خصوص ارتكاب الحرام، بل يجتمع في ارتكاب خلاف المروّات من المباحات أيضاً.

قوله: «وكلّها تحكّم وتخرّص بالغيب»[1].

[أقول:] وذلك لأنّ التجرّي إن كان حراماً من حيث الفعل المتجرّى به فكبيريّته وصغيريّته، تابع لكبيريّة مسبّبه الواقعي وصغيريّته، إذ لا دليل على حرمة فعل المتجرّى به ـ على تقدير تسليم حرمته ـ سوى تعميم حرمة مسبّبه المفروض عدم مصادفته له، وجعله من أفراد ذلك الحرام الواقعيّ الذي قد يصادفه التجرّي وقد لا يصادفه، بدعوى خروج المصادفة عن الأفعال الإختيارية وإناطة الحرمة الواقعية بنفس المتعلّق به الاختيار، وهو التجرّي على زعم المدّعي.

وإن كان التجرّي حراماً من حيث خبث الفاعل وسوء سريرته فهو راجع إلى عدم حرمة فعله رأساً، لا كبيرة ولا صغيرة.

وإن لم يكن التجرّي حراماً لا من حيث الفعل ولا من حيث الفاعل، فإن صدر من العادل أمكن إستصحاب عدالته لولا فحوى وجه مانعيّة ارتكاب خلاف المروّة عن العدالة، وهو الكشف العاديّ والغالبيّ عن عدم المبالاة في الخلوات عن ارتكاب المحرمات.

فتبيّن أنّ التجرّي مانع عن الوثوق بعدالة مرتكبه على جميع التقادير، أمّا على تقدير كونه من الكبائر أو الصغائر المصرّ عليها فلكونه مثبتاً للفسق، فضلاً عن مانعية الوثوق بعدالته.

وأمّا على تقدير عدم كونه منها فلأنّه ـ فإن لم يثبت فسق فاعله إلّا أنّه بفحوى وجه مانعيّة ارتكاب خلاف المروّة ـ مانع عن الوثوق بعدالة مرتكبه.

---

(١) لم يرد هذا المتن في نسخة الفرائد المعتمدة، والظاهر أن المقصود هو المتن المعلّق عليه قبله، وتكرّرت التعليقة عليه نتيجة اضافة بعض الاستدراكات في النسخة ويظهر على النسخة تأخر كتابة التعليقة المتقدّمة عن هذه الأخيرة ـ حسب ايرادنا ـ.

ثمّ وعلى تقدير مثبتيّته للفسق، يكون مجرّد التوبة والندامة رافعاً لمانعيّته عن استصحاب الغير عدالته، بأصالة الصحّة في إنشائه التوبة.

وأمّا على تقدير مانعيّته عن الوثوق بعدالة مرتكبه فقد قيل: لا يكون مجرّد الاستغفار وإظهار التوبة رافعاً لمانعيّته عن الوثوق بعدالته، وذلك لأنّ الاستغفار والندامة إنّما هما على الذنب، والمفروض أنّ التجرّي على تقدير مانعيّته عن العدالة دون مثبتيته الفسق غير ذنب.

فإن قلت: إنّ التجرّي على تقدير كونه معصية محرّمة ومثبتاً للفسق، أيضاً مانع عن العدالة بالطريق الأولى، فكما أنّ الاستغفار عنه ـ على تقدير كونه كبيرة ـ مصحّح استصحاب عدالته كذلك الاستغفار عنه على تقدير كونه خلاف المروّة مصحّح استصحاب عدالته.

قلت: الفرق أنّه على تقدير كونه كبيرة مانع عن إجراء أحكام العدالة عليه تعبّداً، المزيل مانعيّته إظهار الندامة والاستغفار تعبداً بأصالة الصحّة في فعل المسلم المصحّح استصحاب عدالته السابقة، بخلاف تقدير كونه خلاف المروّة؛ فإنّه على هذا التقدير كاشف عن عدم وجود مَلِكة العدالة فيه من أصل، لا طروّ المانع عليه حتى يستصحب وجوده بعد زوال ذلك المانع. هذا غاية توجيه الفرق المذكور.

ولكن يدفعه: أنّ كاشفيّة التجرّي عن عدم سبق العدالة إن كان من مقتضيات ذاته فلا وجه لاختصاصها به على تقدير عدم حرمته دون تقدير حرمته، وإن كان من مقتضيات الضمائم الخارجية فهو تابع لخصوصيات المقامات، لا لخصوص تقدير عدم حرمته دون تقدير حرمته.

قوله: «قد نسب إلى بعض أصحابنا الأخبارية عدم الاعتماد على القطع ...إلخ».

أقول: محصّل ما يستفاد من مجموع كلماتهم التي تصدّى المصنّف لذكرها ـ مع طولها ـ كلامان: كبرويّ وصغرويّ، أمّا الكبرويّ فمطلبان: أحدهما: ما نسب إلى أكثرهم من عدم حجّية كلّ ما يحتمل من الطرق الخطأ في سلوكه وعدم إيصاله إلى الواقع المفروض مطلوبيّته، إلّا أن يضمن الشرع درك مخالفته الواقع، وقناعته بقدر ما يوافقه عن قدر ما يخالفه ـ كما ضمن ذلك في الأدلّة والأمارات الظنيّة التي اعتبرها ـ أو يكون احتمال مخالفته مجرّد فرض لا وقوع له أصلاً كالعقل الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام، المثبت لوجود الصانع للمصنوعات، وذي الظلّ لكلّ ظلّ، أو احتمالاً غير عقلائي، كبديهيّات العقل وضروريّاته من مثل «الكلّ أعظم من الجزء» و«الضدّان لا يجتمعان»، أو كان الاعتناء باحتمال مخالفته مستلزماً للعسر والحرج، وسدّ أبواب المعاد والمعاش، والخروج عن ربقة التكاليف الفرعية والأصلية، وسدّ أبواب ثبوت الشرائع والأديان، ورسالة الرسل ونبوّة الأنبياء.

وغير ذلك ممّا يوجب القطع بعدم رضا العقل والشرع به وبالاعتناء بما يستلزمه، كاحتمال الخلاف في المحسوسات العقليّة، وما يقرب إليها في الرجوع إلى المبادىء الحسّيّة، كمشاهدة المعجزة برأي العين، وسماع الكلام بالمشافهة.

وثانيهما: ما نسب إلى السيّد الصدر في شرح الوافية[١] تبعاً للزركشي[٢] من منع ملازمة حكم العقل لحكم الشرع، لكن لا لما عليه الأشعريّة من عدم تبعيّة أحكام الشرع للحسن والقبح العقليين، وأنّ الحسن والقبح العقليين تابعة لأحكام الشرع، ومتفرّعة عليها[٣]، بل لدعوى أنّ الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للحسن والقبح العقليين وأدرك العقل الحسن المنوط به الثواب، والقبح

---

(١) شرح الوافية: لوحة ٨١ و٨٢ (مخطوط).

(٢) نقله عنه في الوافية: ١٧٥.

(٣) لاحظ نهاية السؤل ١: ٨١ ـ ٨٤.

المنوط به العقاب، إلّا أنّ من خصائص ألطافه الواجبة عليه تعالى عدم ترتّبه استحقاق الثواب والعقاب على ما يدركه العقل العاري من غير استمداد النقل، وعدم إناطته الثواب والعقاب بمجرّد العلم بحسن شيء أو قبحه واقعاً من غير أن يضيف إليه تأكيد الخطاب بلسان النبيّ ﷺ والأئمّة الأحباب، لقوله تعالى: ﴿**وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[1] وسائر الأخبار الدالّة على عدم قبول شيء من الممدوحات العقلية ما لم يكن بدلالة وليّ الله تعالى.

هذا ولكن ليعلم: أنّ مراد الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين ليس إنكار إدراك العقل الحسن والقبح بمعنى موافقة الطبع ومخالفته، كحسن صفاء اللؤلؤ، وقبح قذارة القذر، ولا إنكار إدراكهما بمعنى موافقة غرض المولى، ومخالفة غرضه، كحسن التصدّي لأغراض المولى، وقبح التعرّض لنقض أغراضه، إذ لا مجال لإنكارهما بهذين المعنيين ـ كما قد يتوهّم ـ وإنّما مرادهم إنكار إدراكهما بمعنى إنكار إدراك العقل الحسن الملزم لاستحقاق الثواب عليه، والقبح الملزم لاستحقاق العقاب عليه؛ بل إنكارهم هذا المعنى ليس بمعنى السلب بانتفاء المحمول ـ كما يتوهّم أيضاً ـ بل هو بمعنى السلب بانتفاء الموضوع، أعني إنكار أن يكون لأفعال العباد بالذات، أو بالوجوه والاعتبار حسناً أو قبحاً ملزماً لاستحقاق الثواب أو العقاب عليها، قبل تعلّق غرض المولى بها فعلاً أو تركاً حتى يدركهما العقل، لا إنكار إدراكهما العقل وتسليم ثبوتهما في نفس الأمر قبل عروض غرض المولى بطلبهما.

وأمّا مراد الزركشي والسيّد الصدر فهو تسليم ثبوتهما في نفس الأمر قبل عروض غرض المولى بهما وتسليم إدراك العقل إيّاهما، لكن لا مع وصف الملازمة للشرع كما يقوله المجتهدون.

---

(١) الإسراء: ١٥.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الأخبارية يسلّمون إدراك العقل الحسن والقبح الملزمين للثواب والعقاب الشرعيين، إلّا أنّهم ينكرون ملازمة مجرّد إدراك الملزم للثواب الثواب، وإدراك الملزم للعقاب العقاب، من غير أن ينضمّ إليه النقل والتبليغ بلسان الخطاب من النبيّ أو الأئمة الأحباب إمّا من جهة تجويزهم خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعيّ رأساً لا موافقاً ولا مخالفاً ليرجع إلى منعهم الملازمة من طرف العقل للشرع، دون العكس، وإمّا من جهة تجويزهم حكم الشرع بخلاف ما حكم به العقل ليرجع إلى منع الملازمة من الطرفين.

وكيف كان، ففيه: ـ مضافاً إلى ما أشار إليه المصنّف في جواب «فإن قلت»[1] ـ أنّه راجع إلى أحد قولي المجتهدين والأشاعرة، وليس لمنكري الملازمة قولاً ثالثاً بين القولين، لأنّهم إن أرادوا من إدراك العقل الحسن والقبح الملزمين للثواب والعقاب الإلزام الفعليّ الغير المعلّق على عروض خطاب الشرع به فهو ما يقوله المجتهدون من ملازمة حكم العقل للشرع، وبالعكس.

وإن أرادوا منه الإلزام الشأني المعلّق على ذلك فهو عين ما قاله الأشاعرة من تبعيّة الحسن والقبح العقليين للأحكام، لا تبعيّة الأحكام لهما. هكذا أورد عليهم أستاذنا العلّامة دام ظلّه.

ولكن لهم أن يجيبوا بأنّ مرادنا من إدراك العقل الحسن والقبح الملزمين للثواب والعقاب الإلزام الشأني، لكن لا الشأنيّ المتوقّف فعليّته على دلالة النقل عليه وعروضه له على وجه تكون دلالة النقل وعروضها عليه هي العلّة التامّة في فعليّة الإلزام حتى يرجع إلى قول الأشاعرة، بل الشأني المتوقّف فعليّته على دلالة النقل، وعروضه على وجه يكون النقل جزءً أخيراً من العلّة، لا علّة تامّة، فتدبّر.

وكيف كان، فمفاد كلّ من مطلبي الأخبارية وإن كان اعتبار النقل، دون

---

(١) الفرائد: ١١.

العقل، إلّا أنّ مقتضى مطلبهم الثاني هو مدخليّة النقل في اعتبار العقل على وجه يكون جزءً لموضوع العلم الحاصل منهما في إناطة الثواب والعقاب فينتفي بانتفائه، بخلاف مطلبهم الأوّل فإنّه وإن اقتضى اختصاص طرق الواقع بالنقل، لكن لا لمدخليّة النقل في موضوع الحكم، بل لمأمونيّته عن تخلّف الواقع، أو عن العقاب على صورة اتّفاق تخلّفه الواقع. هذا كلّه في بيان مطلبي الأخباريّة في كلامهم الكبرويّ.

وأمّا كلامهم الصغروي فهو إحدى دعويين: إمّا دعوى أنّ القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة النظريّة، غير مأمون من احتمال الخلاف، ولا من درك ما يترتّب على ذلك الخلاف من المفاسد والعقوبة بكفالة المعصوم وضمانته دَرَكه، بخلاف ما يحصل من أخبار الكتب الأربعة، بل مطلق الأصول الأربعمائة، فإنّ إحتمال الخلاف فيها عند أكثرهم ملحق بالاحتمالات الغير العقلائيّة للوجوه الّتي أقاموها على ذلك من كثرة الوثوق برواتها، وجامعيها، وشدّة تورّعهم في الاحتياط والتقى، وحرصهم على إتقان ضبطها، وغير ذلك ممّا ادّعوا قضاء العادة من ملاحظته القطع بصدور جميع ما في الكتب الأربعة وصحّتها، ونفي إحتمال الخلاف فيها، وخروجه عن الاحتمالات العقلائيّة، كخروج احتمال عدم إصابة السماع والحسّ فيها عن الإحتمالات العقلائيّة لو سمعت مشافهة من غير واسطة.

وأمّا دعوى أنّ احتمال الخلاف فيها وإن لم يلحق بالاحتمال الغير العقلائيّ إلا أنّ المعصومين عليهم السلام ضمنوا لدَرك ما يترتّب على الخلاف المتّفق من سلوك طرق أخبارهم وآثارهم بواسطة الإعراض عن سلوك طرق أعدائهم، والركون إلى مفاسد آرائهم الأقيسة، ومستحسنات الأوهام، لتنصيصهم في عدّة من الأخبار بمثل قولهم: «**من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا**»[1] وما

---

(١) إشارة إلى ما ورد في بصائر الدرجات: ١٣ ـ ١٤ ح ١، الوسائل ١٨: ٥١ ب «٧» من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

يقرب من هذا المضمون[١]. إنتهى محصّل كلامهم ومرامهم.

أقول: أمّا المطلب الأوّل من كلامهم الكبرويّ فممّا لا كلام فيه بيننا وبينهم، وليس لنا في قباله كلام ينافيه بوجه من الوجوه، وإنّما للعامّة في قباله ما ينافيه من القول بالتصويب[٢]، وتبعية الأحكام الواقعية لظنّيات العقل ومستحسنات أوهامهم الفاسدة، وعدم إثبات واقع لها سوى ما تحدثه آراؤهم الباطلة، فكلامهم الكبروي إذن كلام ينبغي أن يكون في قبال المصوّبة من العامّة، لا في قبالنا معاشر المخطّئة من أهل الصواب.

وأمّا المطلب الثاني من كلامهم الكبروي المبتني على إناطة الثواب بالنقل على وجه يكون جزءً لموضوع العلم المعتبر ـ الراجع إلى منعهم الملازمة بين العقل والشرع من طرف العقل، أو من الطرفين ـ فمردود نقضاً: بحجّية الإجماع عند بعضهم، والحال أنّه دليل لبّي لا نقلي، وبحجّية العقل الفطريّ والبديهيّ والحسّي عند كلّهم، والحال أنّها ليست نقليّة.

وحلّاً: بما أشار إلى تفصيله الفصول في فصل بيان الملازمة بين العقل والشرع[٣] ومن شاء فليراجع، وإلى إجماله المصنّف بقوله: «قلت: أوّلاً: نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة[٤]...إلخ».

ودعوى أنّ تأكيد العقل بالنقل في إناطة الثواب والعقاب من الألطاف الخاصّة به تعالى مدفوعة بأنّه إن أريد كونه من الألطاف اللازمة التي يكون في تركها قبح وخلاف غرض فالصغرى أعني كونه لطفاً ممنوعة وإن أريد كونه من

---

(١) راجع الوسائل ١٨: ٢٥ ب «٦» من أبواب صفات القاضي، ح ١١ و ١٢ وبصائر الدرجات: ١٣ ـ ١٤.

(٢) لاحظ شرح اللمع ٢: ١٠٤٨ ـ ١٠٧١.

(٣) الفصول الغروية: ٣٤٠.

(٤) الفرائد: ١١.

الألطاف المندوبة التي فعلها أولى من تركها فكليّة الكبرى وهو وجوب كلّ لطف ممنوعة.

وأمّا كلامهم الصغروي المبتني على دعوى الفرق بين قطعيّات العقل النظريّ في حكمهم بعدم حجّيتها لمحض احتمال مخالفتها الواقع وعدم إيصالها إليه، وبين قطعيّات النقل الوصويّ في حكمهم بحجّيتها إستناداً إلى إلحاق إحتمال مخالفتها الواقع بالإحتمالات الغير العقلائيّة ـ كما هو مستند أكثرهم ـ أو إلى دعوى اختصاص الضمانة وكفالة المعصوم بها خاصّة.

ففيه: منع الفرق باختصاص النقل دون العقل بإلحاق إحتمال مخالفة الواقع بالإحتمال الغير العقلائيّ، أو اختصاص النقل دون العقل أيضاً بالضمانة وكفاية ما لا يصادف الواقع.

أمّا وجه منع الفرق الأوّل فلضرورة أنّ دعوى عدم احتمال مخالفة النقليّات الواقع احتمالاً عقلائياً ليس بأولى من دعوى عدم إحتمال مخالفة العقليّات الواقع احتمالاً عقلائياً، إن لم يكن العكس أولى.

وأمّا وجه منع الفرق الثاني فلأنّ ضمان درك المخالفة للواقع في النقليات إن حصل بعموم أدلّة حجّية النقليّات فليحصل أيضاً ذلك الضمان بعموم أدلّة حجّية العقل، بأنّ «**العقل ما عُبِدَ به الرَحمنُ واكتُسِبَ بهِ الجنان**»[1] وبعموم قوله ﷺ في حجّة الوداع: «**معاشرَ الناس ما مِن شيءٍ يُقرّبكم إلى الجنّة ويُباعِدُكم عَنِ النّارِ إلّا اَمَرْتُكم بهِ، وَما مِنْ شَيءٍ يُقَرّبكم إلى النار وَيُباعدُكم عنِ الجنّة إلا وقَدْ نَهيتكم عنه**»[2] وإن حصل ذلك الضمان بما يختصّ بالنقليّات فلا

---

(١) المحاسن: ١٩٥ ح١٥، الكافي ١: ١١ ح٣، الوسائل ١١: ١٦٠ ب «٨» من أبواب جهاد النفس ح٣.

(٢) الكافي ١: ٧٤ ح٢، الوسائل ١٢: ٢٧ ب «١٢» من أبواب مقدّمات التجارة ح٢، بتفاوت في بعض اللفظ.

نتعقلّه، فضلاً عن تعقلّ اختصاصه بالنقليّات، وعدم الوجدان دليل العدم في مثله.

وبالجملة: فلا نتعقّل الفرق بين العقليّات والنقليّات في الطريقيّة إلى الواقع غالباً، ولا في احتمال الخطأ وعدم الوصول إليه أحياناً، ولا في عموم أدلّة حجّيتها المضمّن لدرَك المخالفة الأحيانيّة.

وإذا فرغنا عن محصّل أدلّة الأخبارية وجوابها فلنرجع إلى شرح بعض كلمات المتن.

قوله: «لكثرة وقوع الإشتباه والغلط فيها».

[أقول:] ولا يخفى أنّ مرادهم من الكثرة هو كثرته الموجبة لإخراج إحتماله عن الإحتمال الغير العقلائي ولو حصلت بالندور الذي يعدّ احتماله من الإحتمال العقلائي، لا خصوص الكثرة المقابلة للندور، لما عرفت من أنّ مستندهم على عدم حجّية العقل، بعدم المؤمّن من احتمال مخالفته الواقع لا يختصّ بكثرة المخالفة، بل هو منوط بمجرّد احتماله العقلائي ولو كان نادر الوقوع.

قوله: «إلا أنّ الشأن في ثبوت كثرة الخطأ».

[أقول:] وذلك لأنّه إن أريد من الخوض الممنوع عنه الخوض في ما يؤدّي إلى القطع بما يكون خلافه ضرورياً ـ كاستحالة إيجاد المعدوم في المعاد الجسمانيّ، وامتناع الخرق والالتئام في المعراج الروحاني ـ فمتّجه، إلّا أنّ هذا خروج عن مفروض البحث الذي هو في ما لا يكون خلافه ضرورياً، وإن كان في ما يؤدّي إلى القطع بما لا يكون خلافه ضرورياً فمعارض بمثله في النقليّات.

قوله: «أنّ القواعد المنطقيّة إنّما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة، لا من جهة المادّة».

[أقول:] وذلك لأنّ ترتيب القياس بشكل من أشكاله الأربعة بشروطها

المعتبرة موكول إلى المنطق الذي دوّن للعصمة عن الخطأ في تأدية المراد هيئةً، وأمّا تحصيل هذه اللوازم والملزومات المعبّر عنها بموادّ الأقيسة ومقدّماته الصغرويّة والكبرويّة فالمنطق عن ذلك غريب، وليس لها من قاعدة منضبطة تندرج تحتها، بل أمرها موكول إلى نظر المعتبر على حسبما ينتهي نظره فيها، فلو انتهى إلى الحسّ أو القريب اليه فمعتبر، لعدم تطرّق الخطأ في الأُمور المحسوسة أو ما يقربها، وإلا فلا؛ فإنّ الإعتقاد لا يلازم الواقع فقد يطابقه وقد لا يطابقه، فيمكن قيام الإعتقاد على ما يخالف الواقع ويترتّب القياس على النحو المقرّر فينتج ما يخالف الواقع ـ كما هو كثير ـ ولهذا استقرّ ديدن المنكرين على المستدلّين في منع موادّ الأقيسة من الصغرى، أو الكبرى دون منع هيئاتها.

قوله: «ومن المعلوم امتناع أن يوضع لذلك قاعدة».

أقول: إمتناع ذلك إنّما هو بحسب العادة، وإلّا فلا يمتنع عقلاً على القادر المطلق العالم بالغيب وضع ما يعلم به صدق القضايا وكذبها وصحّتها وسقمها من حيث المادّة بنحو إلهام، أو تسديد، أو تحديث، أو تعليم ما لا يعلم به إلّا «عالم الغيب الذي لا يظهر على غيبه أحد إلّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُول»[1] أو بنحو قرعةٍ، أو استخارةٍ، أو بقوّةٍ عاصمةٍ كما في الأنبياء. وأمّا عدم جريان عادة الله في وضع تلك القوّة العاصمة في غير خلفائه فحكمته مصالح إحواجهم الى الوسائط ودفع مفاسد إستغنائهم عن الأوصياء.

قوله: «إنّما نشأ ذلك من ضَمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقليّة».

[أقول:] ليت شعري أيّ مسألة من خلافيّات فروع كتاب الطهارة إلى الديات بين الإمامية نشأ الخلاف والخطأ فيها من ضمّ مقدّمة عقليّة إلى المقدّمة النقليّة، بل المستند فيها غالباً إنّما هو عموم دليل، أو قاعدة شرعيّة لاغير. نعم

---

(١) اقتباس من قوله تعالى في سورة الجن: ٢٦ و٢٧.

خلافيّات العامّة في فروع الفقه ـ كأصولهم ـ مستندها القياس، والإستحسان العقلي ـ غالباً ـ ولكنّه من خصائص العامّة، كيف يتّهم بها الخاصّة المبرَّؤن والمتبرّؤن منهم ومن طريقتهم المخالفة للرشد المطلوب المنصوص المخصوص بالخصوص؟.

قوله: «لا يحضرني شرح التهذيب حتى أُلاحظ ما فرّع على ذلك».

أقول: من فروعه ما نقل من متشابهات الكتاب والسنّة من أخبار الجبر والتفويض، والتجسّم، والرؤية على الله، والجهل، والسهو، والنسيان والخطأ على الانبياء، من النقص المستحيل عقلاً ونقلاً في محكمات الكتاب والسنّة المقتضية لطرح معارضها إن أمكن، وإلّا فتأويلها بإضمار، أو مجازٍ، مثل ﴿**جاء ربّك**﴾[1] أي أمر ربّك، ﴿**وَعَصى آدَمُ**﴾[2] أي بنو آدم ﴿**فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً**﴾[3] أي بنو آدم، أو حمل النسيان على الترك العمدي مثل ﴿**نَسوا اللهَ فَنَسِيَهُم**﴾[4] ﴿**وَما أنسانِيهُ إلّا الشَيطانُ**﴾[5] أي مجاهدة الشيطان، إلى غير ذلك من متشابهات الكتاب والسنّة المعارضة لمحكمات العقل والنقل.

ومن فروعه أيضاً: تعارض موهمات استحالة تخلّف الأثر عن المؤثّر في الموجب، الموهم لقدم العالم وعدم الحدوث الزمانيّ، واستحالة الخرق والإلتئام الموهم لنفي المعراج الجسمانيّ، واستحالة إعادة المعدوم وقلب الماهيّة الموهم لنفي المعاد الجسمانيّ، الى غير ذلك من موهمات العقل المعارضة لضروريّات الدين وعين اليقين، فهي كالقياس والإستحسان خارج عن البرهان، وموضوع العقل ومحلّ النزاع من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ الوهميّات مصادمة

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢ و ٣) طه: ١٢١ و ١١٥.

(٤) التوبة: ٦٧.

(٥) الكهف: ٦٣.

للضرورة من عين الجهل لا العقل كالمغالطات. ومن هنا سرى الوهم إلى أصحابنا الأخبارية في إنكار حجيّة العقل مع أنّه حجّة منجعلة لا يقبل الجعل نفياً ولا إثباتاً.

قوله: «كيف يتصوّر الترجيح في القطعيين».

[أقول:] وذلك لأنّه كيف يتصورّ التعارض بينهما حتى يتصوّر الترجيح فيهما، ولكن يمكن التوجيه، بأنّ مرادهم بيان حكم تعارضهما على فرض التعارض ولو محالاً، وفرض المحال غير محال.

وإن أبيت من حمل كلامهم على بيان حكم الأمر الفرضي البحت، فيمكن توجيه آخر وهو: أن لا يكون مرادهم من التعارض تعارض القطعيين المستحيل، بأن يكون مرادهم تعارض القطعيّين، أعني: ما من شأنه القطع لولا المعارض لا نفس القطع، وهو غير محال. ولهذا حكي عن أحد المعلّمين تصوير تعارض البرهانيّين، مع كون البرهان ـ في اصطلاحهم ـ هو ما يفيد القطع.

قوله: «أو على غير ذلك».

[أقول:] مثل الإنفاق رياءً، أو سمعةً، أو إسرافاً، أو تبذيراً في غير محلّه أو من غير حلّه، أو على غير القربة، أو لأجل الأغراض الفاسدة كالصدّ عن سبيل الله، كما قال تعالى: **﴿يُنفِقُونَ أَمْوالَهم لِيَصدّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ فَسَيُنْفِقُونَها ثُمّ تَكُونُ عَلَيهم حَسْرَةً﴾**[1] أو على غير ذلك ممّا لا يجامع اجتماع الشرائط، أو خلوّ الموانع للصحّة، أو القبول، كمعرفه وليّ الله، أو التقوى، والورع من محارم الله، كما هو مفاد حصر **﴿إِنّما يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِين﴾**[2] وقوله: **﴿وقَدِمْنا إلى ما عَمِلوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثوراً﴾**[3].

---

(١) الأنفال: ٣٦.

(٢) المائدة: ٢٧.

(٣) الفرقان: ٢٣.

قوله: «وأوضح من ذلك كلّه رواية أبان بن تغلب[١]».

[أقول:] وذلك لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام له: «مهلاً» لأجل أنّ أبان قد استنبط من عقله أنّ المناط في الدّية قلّةً وكثرةً قلّة الجرح وكثرته، وأنّ كلّما زاد الجرح زادت الدية، فقطع أنّ قطع الثلاثة لو أوجب الثلاثين فالأربع يوجب الأربعين، وفهم من عقله أنّه لا معنى لإيجاب الزائد أنقص من إيجاب الناقص، فأردعه الإمام عليه السلام ونهاه عن العلّة المستنبطة من العقل.

ويحتمل ولو ضعيفاً أنّ نهيه عليه السلام كان لأجل ما وقع عنه في حضوره من سوء الأدب، والمسابقة في الحكم على المعصوم، وعدم الانتظار في صدوره منه.

أو لأجل ما صدر عنه من ردّ الخبر بمجرّد عدم إطمئنان النفس به المنافي للإحترام والتسليم الواجب في أخبارهم عليهم السلام المقتضي لحمل ما لم يفهموا معناه على البطون التي تقصر أفهامنا عنها، وإحالة فهمه إليهم عليهم السلام لا ردّه ونسبته إلى الكذب، فإنّه منافٍ للتسليم الواجب في أخبارهم وأقوالهم، كما في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام: «**لو أنّ قوماً عبَدوا اللهَ وَحده لا شريكَ له، فأقاموا الصَّلاةَ، وآتَوا الزّكاة، وحَجّوا البيتَ، وصامُوا شهرَ رَمضانَ، ثمّ قالوا لِشَيءٍ صَنَعَهُ اللهُ أو صنعهُ رسولُ الله صلى الله عليه وآله ألّا صنع خلافَ الذي صنعَ، أو وَجدوا ذلكَ فِي قُلوبِهِمْ لَكانوا بِذلك مُشركين. ثمّ تلا هذه الآية ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤمِنونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أنفُسِهِم حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾**[٢] **ثمّ قال: عليكم بالتسليم**»[٣].

---

(١) الكافي ٧: ٢٩٩ ح٦، الفقيه ٤: ٨٨ ح٢٨٣، التهذيب ١٠: ١٨٤ ح٧١٩، الوسائل ١٩: ٢٦٨ ب «٤٤» من أبواب ديات الاعضاء ح ١.

(٢) النساء: ٦٥.

(٣) الكافي ١: ٣٩٠ ح٢.

وفي منية الشهيد[١] عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله خَصّ عبادَه بآيتين من كتابه: أن لا يقولوا حتّى يعلموا، ولا يَرُدّوا ما لم يعلموا، قال اللهُ عزَّوجلَّ: ﴿**أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيهِمْ ميثاقُ الكِتابِ أنْ لا يَقُولوا عَلَى اللهِ إلّا الْحَقَّ**﴾[٢] وقال: ﴿**بَلْ كَذّبُوا بِما لَمْ يُحِيطوُا بِعِلْمِهِ وَلَمّا يَأتِهِم تَأوِيلُهُ**﴾[٣].

وفي الكافي أيضاً عن زيد الشحّام عن أبي عبدالله عليه السلام «**قال: قلت له: إنّ عندنا رجلاً يقال له: «كليب» فلا يجيء عنكم شيء إلّا قال: أنا أسلّم فسمّيناه كليب تسليم قال: فترحّم عليه، ثمّ قال: أتدرون ما التسليم؟ فسكتنا، فقال: هو والله الإخبات، قوله عزّوجلّ: ﴿اَلّذِينَ آمَنوُا وَعَمِلوُا الصّالِحاتِ وَأخْبَتُوا إلىٰ رَبّهِم﴾**»[٤] انتهى. والإخبات إلى الشيء ـ على ما في اللغة ـ: هو إطمئنان القلب، وسكون النفس إليه والخضوع والخشوع[٥].

وفي الكافي أيضاً، عن يحيى بن زكريا الأنصاري، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**سمعته يقول: من سرّه أن يستكمل الإيمان كلّه فليقل: القول منّي في جميع الأشياء قول آل محمد، في ما أسرّوا وما أعلنوا، وفي ما بلغني عنهم وفي ما لم يبلغني**»[٦].

إلى غير ذلك من أخبار التسليم ـ التي بوّب لها باب في الكافي[٧] ـ الدالّة على عدم جواز ردّ الخبر وإن كان مما ينكر ظاهره، حتى إذا قال للنهار أنّه ليل، وللّيل أنّه نهار، معلّلاً ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطّن السامع إليه فينكره

---

(١) منية المريد: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) الأعراف: ١٦٩.

(٣) يونس: ٣٩.

(٤) الكافي ١: ٣٩٠ ح٣، والآية في سورة هود: ٢٣.

(٥) لسان العرب ٢: ٢٧ ـ ٢٨ مادة «خبت».

(٦) الكافي ١: ٣٩١ ح٦.

(٧) الكافي ١: ٣٩٠ ب «٩٥» في التسليم وفضل المسلّمين.

فيكفر من حيث لا يشعر.

وعن الصدوق في علل الشرائع عن الصادق عليه السلام: «**لا تكذّبوا حديثاً أتى به مرجىء ولا خارجيّ ولا قدريّ فنسبه إلينا، فإنّكم لا تدرون لعلّه شيء من الحقّ فتكذّبوا الله**»[١].

قوله: «والانتقال منه إليه على طريق اللمّ ...إلخ».

[أقول:] وذلك أنّ حكم العقل تارة يكون مرآة وكاشفاً عن حكم الشرع في الواقع، ويكون حكم العقل معلولاً لحكم الشرع فيستكشف به عنه الحكومة، كالأحكام العقلّية المستفادة من فحاوي الخطابات الشرعية المعبّر عنها بالعقل الغير المستقلّ المتوقّف على توسّط خطاب الشرع، كالمفاهيم، والالتزامات، كوجوب المقدّمة بوجوب ذيها، والنهي عن الضدّ بالأمر بالشيء، وكحرمة ضرب الوالدين المستفادة من النهي عن التأفيف[٢] لهما.

وأُخرى على طريق السلطنة والحكومة وأنّ العقل لمّا حكم بحكم، فعلى الشارع أن يحكم على طبقه، فيكون حكم الشرع حينئذٍ معلولاً لحكم العقل المستقلّ الغير المتوقّف على خطاب الشرع، كظاهر المحكيّ عن فخر المحقّقين من إناطة ولاية الأب بعدالته معلّلاً «بأنّ الولاية استئمان، وهو لا يجامع الفسق»[٣].

فالتوصّل من حكم العقل إلى حكم الشرع على الأوّل المعبّر عنه بطريق الإنّ جائز ومقبول، ومنه إليه على الثاني المعبّر عنه بطريق اللمّ ممتنع وغير معقول، والسرّ فيه: أنّ استعلام مادّة القياس على الثاني بحكم العقل الغير المصون عن الخطأ في فهم الأحكام التوقيفية من الشرع، وعلى الأوّل بحكم الشرع الغير

---

(١) علل الشرائع: ٣٩٥ ح١٣.

(٢) الاسراء: ٢٣.

(٣) إيضاح الفوائد ٢: ٦٢٨.

المحتمل فيه الخطأ، فالأخبار الناهية عن العمل بالعقل محمولة على الوجه الثاني كما لا يخفي.

وفيه: أنّ هذا التفصيل في حجّية العقل راجع إلى إنكار حجّيته رأساً؛ لخروج العقل الغير المستقلّ المشخّص لكيفيّة الحكم الشرعي من عمومه وخصوصه بواسطة خطاب الشرع عن محلّ النزاع، وانحصار النزاع في ما أنكره مطلقاً من العقل المستقلّ بلسان التفصيل بينه وبين ما هو خارج عن محلّ النزاع، وهو من لطائف مهارته وقريحته التي يغلب بها العقول والأبصار، كالسحر والأسحار.

قوله: «لأنّ أُنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق ...إلخ».

أقول: دلالة هذا الاعتبار كدلالة ما تقدّم من الأخبار إنّما يدلّ على المنع من حجّية ما كان متداولاً في زمان صدورها ومحلّاً لابتلاء العمل به، من الأقيسة والآراء والاستحسان والمصالح المرسلة، التي هي في مقابل نصوص الإمام أوهن الظنون والأوهام، وتسميتها بالعقول وعقول الناس كإطلاق الآلهة والأرباب على الأصنام والأزلام، فلا تصحّ المغالطة على الأوهام.

وممّا يشهد على ذلك أنّ هذه الأخبار إنّما صدرت في زمان انتشار العمل بتلك العقول الوهميّة في مقابل النصوص الوصويّة، دون ما قبله من أزمنة عدمه.

وممّا يشهد عليه أيضاً أنّ العمل بالعقل المستقلّ الذي هو محلّ النزاع في غاية الندرة، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة؛ لمنافاته البلاغة الذي هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

ومن جملة شواهد حمل نصوص ذمّ العقول على خصوص ما هو خارج عن موضوع العقل ومنصرف إطلاقاته، من الأقيسة والآراء المستبدّة، أنّه لو لم تحمل على ذلك لزم إمّا طرح نصوص حجّية العقل واعتباره رأساً، كما هو لازم

بعض الأخبارية، أو تخصيصها بخصوص العقل البديهيّ، أو هو مع الفطريّ كما هو ظاهر بعضهم، أو هما مع العقل الغير المستقلّ دون المستقل، كما هو صريح تفصيل المصنّف[١].

ومن المقرّر أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وأنّ التخصّص والإخراج الموضوعي أولى من التخصيص في الحكم عند الدوران، مضافاً إلى أنّ حجّية العقل عقليّ آبٍ من التخصيص، خصوصاً من التخصيص بالنقليّ الظنّي، وهو عقليّ قطعيّ.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ نصوص حجّيته واعتباره نقلاً أيضاً في الكثرة والصراحة والصحّة والاعتضاد بالشهرة بمثابة تأبى عن التخصيص أيضاً، خصوصاً من التخصيص النقليّ الظنّي.

فمن النصوص الصحيحة الصريحة من الكتاب قوله تعالى: **﴿وَما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُون﴾**[٢]، **﴿وَ مَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلا يَعْقِلُونَ﴾**[٣]، **﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ﴾**[٤]، **﴿فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾**[٥]، **﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ﴾**[٦]، **﴿فَإِنَّها لاتَعْمى الأبصارُ وَلكِنْ تَعْمى القُلُوبُ﴾**[٧] وقوله تعالى: **﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كانَ حَيّاً﴾**[٨] قال عليه السلام: **«يعني من كان عاقلاً»**[٩].

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٠ ـ ١٣.

(٢) العنكبوت: ٤٣.

(٣) يس: ٦٨.

(٤) محمد: ٢٤.

(٥) البقرة: ١٧١.

(٦) الحشر: ٢.

(٧) الحج: ٤٦.

(٨) يس: ٧٠.

(٩) مجمع البيان ٤: ٤٣٢.

ومن السنّة يكفي قول عليعليه السلام: «**العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج**»[١].

وقوله صلوات الله عليه: «**العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان**»[٢] «**وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منك وأحسن منك ولا أطوع لي منك ولا أرفع ولا أشرف ولا أعزّ عليّ منك، بك أُوحد، وبك أُعبد، وبك أُثيب وبك أُعاقب...**»[٣] الحديث.

وقوله عليه السلام: «**أوّل ما خلق الله العقل، من نور مخزون**»[٤].

وقوله عليه السلام: «**العقل نور في القلب يفرق به بين الحقّ والباطل**»[٥].

وقد وصفوا رجلاً بحسن عبادته، قال عليه السلام: «**انظروا إلى عقله فإنّما يجزي الله العباد يوم القيامة على قدر عقولهم**»[٦] إلى غير ذلك.

قوله: «الثالث: قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أنّ قطع القطّاع لا عبرة به....إلخ».

أقول: الكلام في قطع القطّاع مرحلة في تشخيص معناه وموضوعه،

---

(١) معجم البحرين ٥: ٤٢٥ مادّة عقل، ولم نجد هذا اللفظ في المصادر عن علي عليه السلام، نعم ورد هذا المضمون عن سائر الأئمّة عليهم السلام، لاحظ الكافي ١: ١٦ ح ١٢ و٢٥ ح ٢٢.

(٢) المحاسن: ١٩٥ ح ١٥، الكافي ١: ١١ ح ٣، الوسائل ١١: ١٦٠ ب «٨» من أبواب جهاد النفس ح ٣، عن الصادق عليه السلام.

(٣) راجع بحار الأنوار ١: ١٠٧ ح ٣ وكذا الوسائل ١: ٢٧ ب «٣» من أبواب مقدّمة العبادات ح ١ و٢ وج ١١: ١٦٠ ب «٨» من أبواب جهاد النفس ح ١ و ١٠.

(٤) لاحظ الكافي ١: ٢٠ ح ١٤ وكذا إحياء علوم الدين ١: ١٢١.

(٥) عوالي اللئالي ١: ٢٤٨ ح ٤، والنقل بالمعنى.

(٦) الكافي ١: ١٢ ح ٨ وكذا ص ٢٤ ح ١٩ كما ورد مثل هذه القصة في إحياء علوم الدين ١: ١٢٢ عن النبي صلى الله عليه وآله. هذا ولكن المصنّف اعتمد النقل بالمعنى في ألفاظ الحديث. وللاستزادة راجع الوسائل ١: ٢٧ ب «٣» من أبواب مقدّمة العبادات.

وأُخرى في تشخيص حكمه.

أمّا المرحلة الأولى فمعنى قطع القطّاع ليس خصوص قطع كثير القطع وسريع القطع، كما يوهمه ظاهر التعبير بصيغة المبالغة بل المراد منه: هو قطع من حصل قطعه من الأسباب الغير العاديّة المفيدة للقطع عادة ولو كان القاطع بطيء القطع في الغاية، وقليل الاعتقاد بالنهاية، بل ولو كان حصول ذلك القطع له غير مسبوق بمثله، وعلى ذلك فوجه تسميته بقطع القطّاع مع عدم إناطة حصوله من كثير القطع وسريعه هو غلبة حصوله منهما، لا دوام حصوله منهما، ومجرّد غلبة انطباق الإسم على المسمّى كافٍ في صحّة التسمية.

وأمّا تفسير الشكّاك بكثير الشكّ على ما يقتضيه العرف، فإنّما هو من جهة كونه من الموضوعات المستنبطة بالنسبة إلى حكم خاصّ، مضافاً إلى أنّ تفسيره بذلك إنّما هو في الأخبار[١]، بخلاف القطّاع فإنّه في المقام من الموضوعات المصطلح عليها في عرف متأخّر المتأخرين بالنسبة إلى حكم يقتضيه دليل ذلك الحكم.

ثمّ إنّ قطع القطاع بالمعنى المذكور مما كثر ابتلاء العوام بل الخواصّ به، ومن أمثلته دعوى الأخبارية قطعيّة صدور جميع ما في الكتب الأربعة[٢] وصحّة جميع ما فيها، وإنكار الفلاسفة المعراج الجسماني والمعاد الجسماني، وقطع بعض العوام بصحّة كلّ ما يراه في المنام وإن كان خلاف قول الإمام عليه السلام، وقطع أكثر الجهّال بحكم شيء، أو دخول الهلال بمجرّد قول المنجّم والفوّال، أو سائر أصناف الدراويش من أهل الضلال، إلى غير ذلك ممّن حصل قطعه من الأسباب التي لا تفيد لمعتدلي السليقة ومستقيم الطبع من متعارف الناس سوى الظنّ أو

---

(١) الوسائل ٥: ٣٢٩ ب «١٦» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) انظر الفوائد المدنية: ٤٩ ـ ٥٢، الدرر النجفية: ١٦٦ ـ ١٦٨.

الشكّ أو الوهم.

ومن ذلك قطع بعض من نراه يدّعي الاجتهاد بل وأعلمية نفسه من جميع أهل عصره، والحال أنّ اعوجاج سليقته بالنسبة لمتعارف الناس بمثابة لم يوثق بحسّياته فضلاً عن حدسياته، وما هو إلّا مرض ـ أعاذنا الله منه ـ نظير مرض البابية والصوفية والكشفية والشيخية والعرفانية والدرويشية، ممّن أدّت أمراضهم الدنيّة الدنيويّة إلى دعوى الكشف والكفش والعرفان والزربان، قاتلهم الله أنّى يؤفكون.

ومن جملة قطع القطّاع قطع جميع أهل الملل والنحل الباطلة، بأباطيلهم الحاصلة ممّا لا يفيد بنفسه القطع العاديّ لمتعارف الناس ومعتدلي السليقة، من مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، والمغالطات والشبهات، وأديان الآباء والأُمّهات، والظنون والخيالات والأوهام المجسّمة، والمتشابهات في مقابل المحكمات والبديهيات والمتواترات من شواهد الحقّ، وصدق الأنبياء والأوصياء وخلفائهم من لدن مقايسة الشيطان إلى آخر طاغية الزمان، ممّن تبعه في البطلان والعصيان وادّعى القطع على دعواه في إيثار هواه على أمر مولاه، وترجيح نفسه على من سواه. فلولا عدم حجّية قطع القطّاع مطلقاً وعدم اعتباره رأساً بالبديهة والضرورة من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ومن باب التخصّص لا التخصيص بالأدلّة الأربعة لانسدّ باب الذمّ والعقاب والعتاب والحساب، والحدود والقصاص والتعزيرات، والمؤاخذة والعقوبات على أحد من الكفرة والفجرة والوسواس ولو قتل جميع الناس، بل لزم تصويب كلّ قطّاع ومعذورية كلّ مدّعٍ وداع، وانسداد باب البعث والإرشاد لإصلاح حال العباد وحسم مادّة الفساد، وتصحيح المواد بالتعديل والاقتصاد في أُمور المعاش والمعاد، وهو موجب

للفساد ومناف للّطف والحكمة[١].

وأمّا المرحلة الثانية فحكم قطع القطّاع بالمعنى المذكور هو عدم العبرة به وعدم ترتيب آثار القطع عليه، لكن لا بمعنى السلب بانتفاء المحمول ـ كما يوهمه ظاهر السلب ـ حتى يستلزم التفصيل في أسباب القطع على القول بطريقيته، وينافي ما قدّمناه من عدم التفصيل في أسبابه على الطريقية، بل بمعنى السلب بانتفاء الموضوع ليكون نفي الحكم عنه مستنداً إلى نفي الموضوع وإلى كون قطع القطّاع خيال قطع، وصورة قطع، لا قطع واقعيّ حتى يشمله أحكام الموضوع الواقعي.

فمعنى عدم العبرة بقطع القطّاع ـ وهو القطع الحاصل من الأسباب الغير العاديّة ـ هو عدم كونه قطعاً في الواقع وإن تخيّله القطّاع قطعاً؛ نظراً إلى أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا الزعمية.

ولو سلّمنا كونه قطعاً وأنّ معنى عدم حجّيته، السالبة بانتفاء المحمول، فمعنى عدم حجّيته هو عدم طريقيته وكاشفيّته وموصليته إلى الواقع، وعدم ترتيب شيء من أحكامه الشرعية عليه، ليرجع فيه: إمّا إلى أحكامه العقلية من البراءة أو الاشتغال في ذلك المقطوع به، وإمّا إلى حكم ما يقتضيه السبب المحصّل له في طباع متعارف الناس.

فإن حصل قطعه الخارج عن العادة، من الأسباب المفيدة لمتعارف الناس الوهم، فحكمه حكم الوهم، أو الشكّ فحكمه حكم الشكّ، أو الظنّ فحكمه حكم الظنّ؛ وذلك لأنّ الأحكام المجعولة في حقّ القاطع مترتبة بحكم ما تقرّر في مباحث الألفاظ من وضعها للمعاني الواقعية على الموضوع الواقعيّ، الغير الشامل

---

(١) في النسخة تقديم وتأخير حصل من إلحاق بعض الزيادات وارتأينا مناسبة هذه القطعة ـ ابتداءاً من كلام المعلّق رحمه الله: ومن جملة قطع القطّاع... ـ بهذا الموضع.

لما يتخيّل كونه قطعاً والحال أنّه وهم أو شكّ أو ظنّ في طباع متعارف الناس.

ووجه عدم حجّية قطع القطّاع، أمّا على تقدير كونه بمعنى السالبة بانتفاء الموضوع، فوجهه واضح.

وأمّا على التقدير الآخر، فلأنّ الطريقية والكاشفية والموصلية إلى الواقع التي هي معنى الحجّية العقلية المنجعلة إنّما هي من آثار قطع غير القطّاع، أعني القطع الحاصل من الأسباب العاديّة، وأمّا قطع القطّاع الحاصل من الأسباب الغير العاديّة فليس فيه شيء من آثار الطريقية والكاشفية والموصلية إلى الواقع.

والحاصل: أنّ قطع القطّاع بالمعنى المذكور لاعبرة به، لا في حقّ نفسه، ولا في حق غيره وإن كان قد يسقط في حقّه بدليل العقل، عقوبة ترتيبه الأحكام على قطعه الخارج عن العادة، لو فرض كونه جاهلاً في الحكم وقاصراً عن تحصيله؛ كما قد يسقط في حقّ الغير وجوب ردعه من باب الإرشاد، لو فرض كونه جاهلاً في الموضوع وغافلاً عن خروج قطعه عن العادة، بعد علمه بحكم الخروج، وعدم تقصيره في مقدّمات الغفلة.

أمّا عدم اعتباره في حقّ الغير مطلقاً وفي حقّ نفسه بالنسبة إلى الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها ـ كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك ـ فواضح، لكن لا لما في المتن من أنّ أدلّة اعتبار القطع في هذه المقامات لا يشمل هذا قطعاً[1]. لانصرافها إلى غيره، بل لما عرفت من انتفاء موضوع القطع الواقعيّ فيه فضلاً عن انتفاء حكمه.

وأمّا عدم اعتباره في حقّ نفسه بالنسبة إلى الأحكام التي يكون القطع طريقاً إليها فلأنّه وإن كان من قبيل التكليف بما لا يطاق، ضرورة أنّ القاطع ما دام قاطعاً يرى مقطوعه نفس الواقع وما عداه خلاف الواقع، ومع ذلك كيف يحكم

---

(١) الفرائد: ١٣.

عليه بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم؟ إلّا أنّك خبير بأنّ سقوط تكليفه الشارع بنفي الآثار المترتبة على قطعه ما دام قاطعاً من جهة الملازمة العقلية الثابتة بينهما، لا يوجب اعتبار الشارع قطعه وإمضاء ما يترتب على قطعه.

نعم، غاية ما يوجب هو أنّه معذور في ترتيب أحكام القطع على قطعه الغير المتزلزل بردع الرادع وإرشاد المرشد، إذا لم يكن مقصّراً في مقدّمات تحصيله.

والحاصل: أنّه لا عبرة بقطع القطّاع سواء كان قطعه بسيطاً، بأن كان عالماً بالموضوع أعني بخروج قطعه عن العادة، وبالحكم أعني بعدم حجّية ما خرج عن العادة، أم كان مركّباً، بأن لم يعلم بشيء منهما، أو علم بالموضوع دون الحكم، أو العكس.

غاية ما في الباب أنّه معذور عند التركيب فتسقط عنه عقوبة ترتيبه الأحكام على قطعه الخارج عن العادة لو فرض كونه جاهلاً في الحكم وقاصراً عن تحصيله، كما يسقط عن الغير وجوب ردعه من باب الإرشاد لو فرض كونه جاهلاً في الموضوع وغافلاً عن خروج قطعه عن العادة، بعد علمه بحكم الخارج، وعدم تقصيره في مقدّمات الغفلة.

خلافاً للمصنّف في اعتباره قطع القطّاع مطلقاً[١]، وللفصول في تفصيله بين قطعه المركّب فيعتبر، والبسيط فلا يعتبر[٢]. وستقف عليهما وعلى جوابهما.

ثمّ إنّ ظنّ الظنّان وشكّ الشكّاك، بالمعنى المذكور في قطع القطّاع، حكمه حكم قطع القطّاع في عدم العبرة به، لا في حقّ نفسه ولا في حقّ غيره، حرفاً بحرف، والدليل الدليل والوجه الوجه، بل الباعث على معذورية القطّاع في ترتيبه

---

(١) الفرائد: ١٣ ـ ١٤.

(٢) الفصول: ٣٤٣.

آثار القطع على قطعه إذا لم يكن مقصّراً في مقدّمات قطعه، تفصّياً عن التكليف بما لا يطاق، لا ينهض على معذورية الظنّان والشكّاك، فلا عبرة بظنّ الظنّان ولا بشكّ الشكّاك بجميع معانيه، لا بمعنى المعذورية ولا غيرها. ولهذا لم يناقش المصنّف في عدم اعتبار ظنّ الظنّان مع مناقشته في عدم اعتبار قطع القطّاع.

بل لشكّ الشكّاك معنى آخر يعبّر عنه بكثير الشكّ لا عبرة به أيضاً، وإن حصل من الأسباب العادية، إلّا أنّ خروجه عن تحت أدلّة اعتبار الشكّ خروج حكميّ من قبيل السالبة بانتفاء المحمول، لا خروج إسمي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، كما كان يقتضيه المعنى السابق.

قوله: «وكيف يحكم على القاطع بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّ ذلك مجرّد استبعاد، إذ لا مانع من الحكم عليه بالرجوع إلى العمل بخلاف قطعه سوى ما يتخيّل من مجبولية القاطع بالشيء على العمل بوفق ذلك الشيء، وهو أعني مجبولية القاطع بذلك ـ مع اختصاصه بما كان القطع طريقاً إليه لا موضوعاً، وبما إذا كان القطع مركّباً بحيث لم يعلم القاطع بخروج قطعه عن العادة أو لم يحتمل أن يكون حجّية قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعاً ـ لا يقتضي اعتبار قطعه وحجّيته بل غاية ما يقتضي هو المعذورية.

على أنّ اقتضاءه المعذورية أيضاً ليس إلّا فيما كان جهله بالحكم مع القصور عن تحصيله، أو جهله بالموضوع مع عدم تقصيره في مقدّمات حصوله، كما لا يخفى.

[بل وليست المعذورية أيضاً إلّا في ما تعلق خطاؤه بالفروع، لإجماعهم في باب الاجتهاد على أنّ المخطىء في الأُصول غير معذور، وعليه يبتني تكفير المخالفين في الأُصول، ولازم هذا الإجماع،الإجماع على عدم حجّية قطع

القطّاع، بل وعدم معذوريته مطلقاً].

قوله: «فلا دليل على وجوب الردع في القطاع».

[أقول :] وذلك لأنّ أدلّة وجوب الأمر بالمعروف موضوعها الأحكام المعلومة عند الفاعل معروفيتها، والمفروض جهل القطّاع بواقعية خلاف قطعه، وأدلّة وجوب الإرشاد إنّما هي في كلّي الموضوعات، وأمّا في جزئياتها فكما أنّ الأصل عدم وجوب الفحص كذلك الأصل عدم وجوب الإرشاد والتنبيه.

نعم، خرج عن تحت أصالة عدم وجوب الإرشاد في الموضوعات الخارجية ما يتعلق بحفظ النفوس والفروج، بل الأموال في الجملة يعني بأموال اليتامى، بل ما يتعلق بحفظ القرآن واحترامه، واحترام الإمام عليه السلام، بل ما يتعلق بشرب الخمر بناءً على ما عن بعض من أنّ المستفاد من أدلّة حرمة الخمر مبغوضية تحقّق شربه مطلقاً، ومطلوبية عدم حصول شربه في الخارج، وأمّا ما عدا ذلك من الموضوعات الخارجية فباقية تحت أصالة عدم وجوب إرشاد الجاهل فيها.

قوله: «ثمّ إنّ بعض المعاصرين وجه الحكم ...إلخ».

[أقول :] ومحصّل كلامه: أنّه فصّل بين أن يكون قطع القطّاع مركّباً من القطع بالشيء والقطع بكون قطعه حجّة في حقّه، بحيث لم يحتمل أن يكون حجّية قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعاً، وبين أن يكون بسيطاً، بأن علم القطّاع، أو احتمل أن يكون حجّية قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعاً، فذهب إلى اعتبار قطعه الأول بأنّ الطبع مجبول بترتب آثار القطع على قطعه المركّب فالحكم عليه بالرجوع الى خلاف قطعه في ذلك الفرض تكليف بما لا يطاق، وإلى عدم اعتبار قطعه الثاني المحتمل لمنع الشارع إيّاه بمثل قول المولى لعبده: «لا تعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدّي إليه حدسك، بل اقتصر

على ما يصل إليك منّي بطريق المشافهة والمراسلة» فكما أنّه لا عبرة بقطع من قال له المولى ذلك كذلك لاعبرة بقطع القطّاع إذا كان قطعه بسيطاً. انتهى[١] محصّل مرامه بعد التوجيه.

أقول: التفصيل في قطع القطّاع بين المركّب والبسيط في اعتبار الأوّل وعدم اعتبار البسيط، تفصيل عليل لا يساعده الدليل؛ فإنّ مجبولية الطبع على ترتيب آثار القطع على قطع القطّاع المركّب من القطع بالشيء والقطع بحجّية قطعه لا يقتضي فرقاً بين المركّب والبسيط من حيث الاعتبار وعدم الاعتبار، بل غاية ما يقتضي من الفرق هو معذورية القطّاع إذا كان قطعه مركّباً، وعدم معذوريّته إذا كان بسيطاً، مع أنّ اقتضاءه معذورية القطّاع المركّب قطعه ليس إلّا في ما كان جهله بالحكم مع القصور عن تحصيله، أو بالموضوع مع عدم تقصيره في مقدّمات حصوله. [بل وليس إلّا في ما تعلق بالفروع لإجماعهم في باب الاجتهاد على أن المخطىء في الأُصول غير معذور، وعليه يبتني تكفير جميع المخالفين في الأُصول، ومنه يعلم الإجماع على عدم حجّية قطع القطّاع، بل وعدم معذوريته مطلقاً].

قوله: «وأنت خبير بأنّه يكفي في فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشيء، وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه، مع فرض كون الآثار آثاراً له».

[أقول:] وتوجيهه: أنّ القطع بعد حصوله معتبر وتعليق حجّيته على عدم منع الشارع مخالف لدقيق النظر، فإنّ التعليق في حكم العقل باطل، ومنع الشارع عن العمل به مجرّد فرض ليس له حاصل.

وفيه: أولاً: أنّ عدم تصوّر القطع بشيء مع عدم ترتب آثار ذلك الشيء عليه إنّما هو في قطع القطّاع المركّب، ومحلّ كلام المفصّل في البسيط.

---

(١) الفصول الغروية: ٣٤٣.

وثانياً: أنّ ما ذكر من عدم تصوّر القطع ...إلخ أقصى ما يقتضي هو معذورية القطّاع، لا اعتبار قطعه، على أنّ اقتضاءه المعذورية ليس إلّا في ما كان القطّاع جاهلاً بالحكم مع قصوره عن تحصيله، أو بالموضوع مع عدم تقصيره في مقدّمات حصوله.

قوله: «والعجب أنّ المعاصر مثّل لذلك».

[أقول:] أي لتصوّر القطع بشيءٍ مع عدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه، ووجه الاستعجاب: أنّه مثّل لتصوّر التفصيل في اعتبار أسباب القطع الطريقيّ الّذي هو محل الكلام بتصوّر التفصيل في اعتبار أسباب القطع الموضوعيّ الذي لا كلام فيه.

ويمكن رفع الاستعجاب بحمل تمثيله على مجرّد التنظير.

قوله: «وفساده يظهر ممّا سبق».

[أقول:] أي من استحالة منع القطّاع عن العمل بقطعه واستحالة التفصيل بين أسباب القطع الطريقي انتهى. وقد عرفت ما أسلفنا في ردّه، من أنّ استحالة منع القطّاع عن العمل بقطعه لا يقدح في عدم اعتبار قطعه، لما عرفت من أنّ غاية اقتضائه هو معذورية القطّاع في الجملة، لا اعتبار قطعه، وكذا استحالة التفصيل بين أسباب القطع الطريقي لا يقدح في عدم اعتبار قطع القطّاع لما عرفت من أنّ استحالة التفصيل إنّما هو بين أسبابه العادية، وأمّا أسبابه الغير العادية فليست أسباباً له في الحقيقة، وأنّ القطع الحاصل منها ليس قطعاً، بل هو خيال قطع في الحقيقة، فعدم اعتبار قطع القطّاع لايستلزم تفصيلاً بين أسباب القطع الطريقي في الطريقية.

قوله: «أنّ المعلوم إجمالاً».

[أقول:] اعلم أنّ اتّصاف العلم بالتفصيل والإجمال إنّما هو باعتبار متعلّقه،

وهو المعلوم وإلّا فالعلم لا يصلح أن يتّصف بهما بعد كونه عبارة عن الصورة الحاصلة أو حصولها في الذهن.

قوله: «والكلام فيه يقع تارة في اعتباره ...إلخ».

أقول: الكلام في شرح المسألة يقع في مطالب:

[المطلب] الأول: في النسبة. والنسبة بين اعتبار العلم الإجمالي وكفاية الامتثال الإجمالي عموم من وجه، لتصادقهما في النجاسة المشتبهة بين الإنائين ـ مثلاً ـ حيث يجب الاجتناب عنها إجمالاً مع كفاية الامتثال الإجمالي بتركهما معاً أيضاً.

وتفارق اعتبار العلم الإجمالي عن كفاية الامتثال الإجمالي في مثل موطوءة الإنسان من الشياه المشتبهة بغير الموطوءة منها، فإنّه وإن أوجب العلم الإجمالي إحراق الموطوءة إلّا أنّه لا يجوز امتثاله إجمالاً بإحراق كلا المشتبهين معاً، بل يجب تعيين الموطوءة بالقرعة.

وتفارق كفاية الامتثال الإجمالي عن اعتبار العلم الإجمالي مثل مسألة واجدي المني في الثوب المشترك، فإنّ العلم الإجمالي بجنابة أحدهما لا ينجّز تكليفاً على أحدهما، مع كفاية الامتثال الإجمالي باغتسال كلّ منهما عن الجنابة احتياطاً. هذا كلّه في بيان النسبة بين اعتبار العلم الإجمالي، وكفاية الامتثال الإجمالي.

وأمّا نسبة ما بين العلم الإجمالي والامتثال الإجمالي مع الإغماض عن اعتبار الأوّل وكفاية الثاني فعموم من وجه أيضاً، لتصادقهما في مثل ترك الإنائين المشتبهين بالنجاسة ونحوه.

وتفارق الامتثال الاجمالي عن العلم الإجمالي في مثل ما لو قرأ سوراً عديدة في الصلاة مع العلم التفصيلي بوجوب واحدة منها.

وتفارق العلم الإجمالي عن الامتثال الإجمالي في ما لو تستّر بغير الحرير

في الصلاة عند الشكّ في مانعية التستّر بالحرير، حيث إنّ وجوب التستّر بأحدهما معلوم إجمالاً وامتثال ذلك المجمل بالتستّر بغير الحرير معلوم تفصيلاً لا إجمالاً.

هكذا قيل وإن كان للتأمّل في بعضه مجال.

المطلب الثاني: في بيان شقوق المسألة وتشخيص محلّ النزاع منها، وهي كثيرة لأنّ الامتثال الإجمالي إمّا أن يكون مع التمكّن من العلم التفصيلي، أو الظنّ الخاص، أو الظنّ المطلق، أو مع عدم التمكّن من شيء منها، وهو صورة الشكّ ويلحق به الظنون الغير المعتبرة.

وعلى كلّ من هذه الشقوق الأربعة إمّا أن يكون الممتثل به مردّداً بين متبائنين فيتوقّف الامتثال الإجمالي على تكرار العمل، أو بين الأقلّ والأكثر فلا يتوقّف على التكرار.

وعلى كلّ منها: إمّا أن يكون الترديد بين أُمور محصورة، أو غير محصورة.

وعلى كلّ منهما إمّا أن يكون المكلّف به من العبادات المحضة، أو غيرها. إلى غير ذلك من الشقوق والأقسام.

ومحلّ النزاع في كفاية الامتثال الإجمالي إنّما هو في العبادات المحضة، وأمّا ما عداها من من العقود والإيقاعات والواجبات التوصّلية التي تعلق غرض الشارع على إيجادها في الخارج كيفما اتّفق، فلا نزاع لأحد في كفاية الامتثال الإجمالي فيها، بل هو من الاتّفاقيات التي عليها بناء العقلاء بديهة.

وأيضاً محلّ النزاع في العبادات إنّما هو في كفاية الامتثال الإجمالي ممّن اجتهد في كفايته، أو قلّد المفتي بكفايته، كما هو محلّ النزاع في سائر مسائل الاجتهاد والتقليد، من تقليد الأعلم وغير الأعلم، والحي والميّت وغيرها.

وأمّا من عداهما من العوام الذين لم يجتهدوا في كفايته، ولم يقلّدوا المفتي بكفايته، فلا نزاع في عدم كفايته.

فالقائل بكفاية الاحتياط في حقّ تارك طريقي الاجتهاد والتقليد كما هو الظاهر من قول السيّد أيضاً حيث قال في منظومته:

وليس بين المسلكين واسطة يسلكه السالك إلّا الحائطة

إن أراد كفايته ممّن اجتهد في كفايته، أو قلّد المفتي بكفايته، فمرجعه في الحقيقة إلى الأخذ بطريقي الاجتهاد والتقليد، لا إلى ترك طريقيه، وإن أراد كفايته مطلقاً ولو مع الترديد في كفايته فممنوع بالاتّفاق.

وأيضاً محلّ النزاع في كفاية الامتثال الإجمالي، إنّما هو في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي بأحد طريقي العلم، أو الظنّ المعتبر، وأمّا مع عدم التمكن منه لا علماً ولا ظنّاً معتبراً، فلا نزاع لأحد في حسن الامتثال الإجمالي عقلاً، وانحصار الطريق إلى الواقع فيه إن كان هناك واقع.

نعم، إن كان كلام فهو في بقاء الواقع مع انتفاء التمكن التفصيلي منه، أو انتفائه رأساً بانتفاء التمكن التفصيلي منه.

وبالجملة: لا نزاع في تعيين الطريق إلى الواقع عقلاً في الاحتياط مع عدم التمكّن من تعيينه بطريق التفصيل، كما لا نزاع في حسن الاحتياط عقلاً بعد تحصيل الواقع أوّلاً بظنّه المعتبر من التقليد أو الاجتهاد، بإعمال الظنون الخاصّة أو المطلقة، وإتيان الواجب بنيّة الوجه، ثمّ الاتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

بل النزاع إنّما هو في كفاية الاحتياط مع التمكّن من تعيين الواقع بطريق الاجتهاد أو التقليد، وترك ذلك الأمر المتمكّن منه.

ثمّ النزاع في المسألة، هل هو في أصل تحقّق الإطاعة بالامتثال الإجمالي وعدمه عقلاً، حتى يكون المرجع للشاك إلى أصالة عدم تحقّقها، أو في اعتبار الشارع في المأمور به كيفيّة خاصّة زائدة وراء تحقّق أصل الإطاعة ـ أعني اعتبار

التعبّد بخصوص المأمور به متميّزاً عن غيره ـ حتى يكون المرجع للشاك فيه إلى أصالة البراءة والإطلاق عن اعتباره؟ وجهان.

والذي يقتضي الأول من كلام المصنّف هو اعتماده في منع كفاية الاحتياط على الأصل وعلى مجرّد الشكّ في غير موضع من كلامه[١].

والذي يقتضي الثاني هو اكتفائه في ثبوت كفاية الاحتياط بنفي الإشكال، ونفي الشاهد على اعتبار ما يزيد على الإطاعة بعد تحققها[٢].

وممّا يعيّن أن يكون النزاع في الثاني لا الأول اتفاقهم على كفاية الامتثال الإجمالي في صورة عدم التمكن من التفصيل؛ لأنّ الاتفاق على الاكتفاء به في صوره عدم التمكن من التفصيل يستلزم الاتفاق على الاكتفاء به في صورة التمكن منه أيضاً، فيتعيّن النزاع في الثاني، أعني في اعتبار الشارع كيفية زائدة على تحقّق أصل الإطاعة، لا في تحقق أصل الإطاعة.

ووجه الملازمة: أن الإطاعة أمر بسيط، إن كان يتحقّق بالامتثال الإجمالي فليتحقّق في الصورتين، وإلّا فينبغي أن لا يتحقق في الصورتين؛ لأنّ التمكن من العلم التفصيلي غير قابل للمنع من تحقّقه عقلاً، فالإطاعة بالامتثال الإجمالي إن كان يتحقّق مع عدم التمكن من التفصيل فليتحقق مع التمكن منه أيضاً، كما أنه إذا لم يتحقّق مع التمكن منه لم يتحقّق مع عدم التمكن منه أيضاً؛ بل كان عدم التمكن منه موجباً لارتفاع التكليف بالعبادة من رأس، لا لارتفاع الكيفية المقوّمة للعبادة، وهي الإطاعة مع بقاء الباقي؛ لما مرّ من أنّ الإطاعة أمر بسيط عقليّ غير قابل للتبعيض في تحققّه.

فتلخصّ ممّا ذكرنا تعيين أنّ النزاع في المسألة إنّما هو في اعتبار ما يزيد على الإطاعة في العبادات من إرادة الآمر خصوص التعبّد بالمأمور به على وجه

(١ و ٢) الفرائد: ١٥ و ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

خاصّ من وجوه الإطاعة ـ أعني كونه متميّزاً عن غيره ـ وهذا الوجه وإن كان من وجوه الإطاعة وكيفياتها إلّا أنّه ليس من كيفياتها المقوّمة لأصل الإطّاعة ـ حتى يكون مرجعها كمرجع أصل الإطاعة إلى العقل الموجب للحكم بالاشتغال عند الشكّ في تحقّقها عقلاً ـ بل إنّما هو من كيفياتها الزائدة على أصل الإطاعة، فيكون مرجعها إلى اعتبار المعتبر المدفوع اعتباره بأصالة البراءة، وإطلاق الأمر، عند الشكّ.

وعلى ذلك فالأقوى في المسألة بملاحظة الأصل والقاعدة، بل ومع ملاحظة الأدلّة الخارجية هو القول بكفاية الاحتياط والامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيل وإن كان الأحوط هو ترك ذلك الاحتياط لمقدّمتين:

صغراهما: ما استظهرناه ممّا مرّ من أن النزاع في المسألة إنّما هو في اعتبار ما يزيد على أصل الإطاعة المقوّمة للعبادة من إرادة الآمر خصوص التعبّد بالمأمور به على وجه خاصّ من وجوه الإطاعة، أعني كونه متميّزاً عن غيره.

وكبراهما: أنّ هذا الوجه وإن كان من وجوه الإطاعة وكيفياتها إلّا أنّه ليس من وجوهها المقوّمة لأصل الإطاعة ـ حتى يكون مرجعه كمرجع أصل الإطاعة إلى العقل الحاكم بالاشتغال عند الشكّ في تحقّقه عقلاً ـ بل إنّما هو من وجوهها الزائدة على أصل الإطاعة، فيكون مرجعه إلى اعتبار المعتبر المدفوع اعتباره عند الشكّ بأصالة البراءة والإطلاق.

نعم، لو لم تثبت المقدّمة الصغروية ـ أعني كون النزاع في اعتبار ما يزيد على أصل الإطاعة المقوّمة للعبادة ـ لم يثبت الحكم بكفاية الاحتياط مع التمكن من التفصيل بمجرد أصالة البراءة والإطلاق، بل توقّف ثبوته على ثبوت الدليل الاجتهادي من بناء العقلاء ونحوه على الكفاية؛ ضرورة أنّ الأصل حينئذٍ مع المانعين، وذلك لأنّه لما كان المرجع في الإطاعة والتقرب إنّما هو العقل، لا

الشرع حذراً من لزوم التسلسل أو الدور، كان حكم الشكّ في طريقه أيضاً راجع إلى العقل الحاكم بالاحتياط، بعد ملاحظة أنّ قبح العقاب بلا بيان على الشارع، وتأخير البيان عن وقت الحاجة، وعدم البيان في مقام البيان، وأمثاله مخصوص بما إذا كان البيان من شأنه، وأمّا ما كان بيانه من شأن العقل لا غير ـ كبيان وجوب الإطاعة وطريقها ـ فلا قبح في عقابه عليه ولا عذر للمناص عنه وإن لم يبيّنه الشارع.

فإن قلت: سلّمنا حكم العقل بذلك لو تحقّق له الشك، إلّا أنّا نمنع الموضوع بأنّ العقل لا يشكّ في الأُمور التي من شأنه إدراكها حتى يحكم فيها بوجوب الإطاعة.

قلت: هذا مختصّ بالعقول المجرّدة عن طروّ الشبهات والموانع الخارجية عليها، ألا ترى أنّ عقولنا قد تتوقف في قبح الظلم بالنسبة إلى بعض الأشخاص، وبعض الموارد، مع أنّ قبحه نوعاً من مستقلّات العقل.

ولكن مع ذلك كلّه لو أبيت عن ثبوت كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيل بما ذكرنا من تعيين كون النزاع في ما هو مجرى لأصالة البراءة والإطلاق فلا نأبى عن إثباته بالدليل الاجتهادي من بناء العقلاء ونحوه على الكفاية، كما أثبته به المصنّف واستاذنا العلّامة أيضاً.

إذا عرفت لبّ الكلام في المسألة فلنرجع إلى شرح ما لعلّه يحتاج إلى الشرح من سائر كلمات المصنّف.

قوله: «مقتضى القاعدة جواز الاقتصار ...إلخ».

[أقول:] والمراد من مقتضى القاعدة: هو بناء العقلاء ونحوه من الأدلّة الاجتهادية إن كان النزاع في المسألة في تحقّق أصل الإطاعة المقوّمة للعبادة بالاحتياط وعدم تحقّقها به، وأصالة البراءة والإطلاق، إن كان النزاع في اعتبار ما

يزيد على أصل الإطاعة المقوّمة للعبادة من إرادة كيفية خاصّة.

قوله: «إلّا أنّ الظاهر ـ كما هو المحكي عن بعض ـ ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء».

أقول: الظاهر أنّ معقد اتفاق العلماء وسيرة المتديّنين اللذين ادّعاهما المصنّف[١]، على تقدير تسليمهما، هو عدم الاحتياط مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد، لا عدم جواز الاحتياط معه، وشتّان ما بينهما؛ إذ لعلّ عدم احتياطهم من جهة أسهلية الأخذ بطريق الاجتهاد والتقليد من الأخذ بالاحتياط، لا من جهة عدم طريقية الاحتياط، وانحصار الطريقية في ما عداه من الاجتهاد أو التقليد.

قوله: «بل ظاهر كلام السيّد الرضي ...إلخ».

أقول: بل الظاهر أنّ معقد إجماعه المحكيّ على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، لإبطاله صلاة الجاهل بعدد ركعاتها كالمرّددة بين القصر والإتمام[٢] ـ إن سلّم ـ فهو بطلانها إذا صادفت الواقع من باب الاتفاق الحاصل من فعل بعض أطراف المردّد، لا من باب الاحتياط الحاصل من فعل مجموع المحتملات، أعني دعوى أنّ معقد الإجماع على تقدير تسليمه هو عدم الاكتفاء بمجرد مصادفة عمل الجاهل المقصّر في تحصيل الحكم الواقع من باب الاتفاق بإتيان بعض محتملاته، لا عدم الاكتفاء منه بالواقع الحاصل في ضمن الإتيان بجميع محتملاته من باب الاحتياط، ولا أقلّ من الاحتمال المبطل للاستدلال.

قوله: «فلا إشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط».

[أقول:] وذلك لأنّ اعتبار الظنّ المطلق موقوف على نفي وجوب الاحتياط لنفي العسر والحرج، لا على نفي جواز الاحتياط، فنفي وجوب الاحتياط للعسر

---

(١) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثانية): ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

(٢) لاحظ الفرائد: ١٥.

والحرج، الذي هو من مقدّمات دليل الانسداد المثبت لحجّية مطلق الظنّ، لا ينافي جواز الاحتياط بل ولا رجحانه.

ولكنّك خبير بأنّ عدم مانعية حجّية مطلق الظنّ لجواز الاحتياط فرع ما استظهرناه في المسألة من إحراز ثبوت المقتضي، وهو تحقّق الإطاعة فيه عقلاً، وتعيين كون النزاع في اعتبار ما يزيد على أصل الإطاعة. فكلام المصنف في هذا الموضع من جملة كلماته المقتضية لكون النزاع في اعتبار ما يزيد على أصل الإطاعة، لا في أصل الإطاعة.

قوله: «والعجب ممّن يعمل بالأمارات من باب الظنّ المطلق ثمّ يذهب إلى عدم صحّة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، والأخذ بالاحتياط».

أقول: وجه التعجب مبنيّ على مذهب المتعّجب هو من زعمه ابتناء حجّية الظنّ المطلق على صحّة الأخذ بالاحتياط، بناءً منه على أنّ المقتضي لحجّية مطلق الظنّ بعد فرض الانسداد، هو لزوم الاحتياط بعد فرض بقاء التكليف بالإجماع، غايته ارتفاع لزوم الاحتياط في الموهومات والمشكوكات بوجود المانع، وهو لزوم العسر والحرج المنفيين عن الشريعة، فتبقى المظنونات لازمة العمل من باب الاحتياط.

وفيه: ما سيأتي في محلّه من فساد هذا المبنى عند أكثر الانسداديين، وأنّ حجّية الظنّ عندهم مبنيّ على أن الشارع بعد فرض انسداد باب العلم أقام الظنّ مقامه في الطريقيّة بالإجماع، ولم يحوّل المكلّفين بعد فرض انسداد باب العلم عليهم إلى الطريق العقلي في الامتثال، وهو الأخذ بالاحتياط، كما زعمه الماتن، حسبما سيأتي تفصيل ذلك في محلّه.

والمقصود هنا بيان أن تعجب المصنّف من القائل بحجّية الظنّ المطلق المانع من صحّة الاحتياط مبنيّ على مذهبه هو في حجّية مطلق الظنّ، لا مذهب

أكثر الانسداديين.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما احتمله المتعجب هو من أنّ عدم صحّة الأخذ بالاحتياط عند القائل بحجّية مطلق الظنّ لعلّه من جهة اعتباره قصد الوجه، وهو مانع خارجيّ. فهذا جواب ثانٍ عن التعجب.

وربما يورد على الجواب الأوّل: بأنّ استناد حجّية مطلق الظنّ بعد الانسداد إلى الإجماع المذكور على قيام الشارع الظنّ مقام العلم في الطريقية دون استناده إلى الاحتياط يستلزم عدّ الانسداد دليلاً شرعياً، والحال أنّهم مطبقون على عدّه من الأدلّة العقلية.

كما قد يورد على الجواب الثاني أيضاً: بإمكان الجمع بين اعتبار قصد الوجه وصحّة الاحتياط، بأن يحصل المكلّف به من أحد طريقي الاجتهاد الظنّي، أو التقليد، ويأتي به مع قصد الوجه ظنّاً، والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظنّي، ثمّ يحتاط في إتيان سائر المحتملات بقصد القربة، أو بقصد الندب، نظراً إلى كفاية الوجه الظاهريّ في ما يأتي به لخصوص الاحتياط، وإلّا لارتفع الاحتياط رأساً وهو باطل بديهة من العقل والشرع.

أو بقصد الوجوب نظراً، إلى أنّه إذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب، فتأتي نيّة الوجوب الظاهريّ كما تأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب، من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال.

ولكن لنا دفع الإيراد الأوّل: بأنّ عقليّة دليل الانسداد ليس باعتبار استناد حجّية الظنّ به إلى الاحتياط ـ كما توهّم ـ بل إنّما هو باعتبار استناد تعيين الطريق المجعول للشارع بالإجماع بعد فرض الانسداد إلى العقل، وهو ترجيح الظنّ على ما عداه من سائر الطرق المحتملة.

كما لنا دفع الإيراد الثاني: بأن تعجب المتعجب إنّما هو من القول ببطلان

الاحتياط لتارك طريقي الاجتهاد والتقليد، وأمّا العامل بأحدهما في تحصيل المكلّف به، والاتيان به، فلا كلام لأحد في حسن احتياطه بعد ذلك عقلاً، بل ولا في استحبابه شرعاً، كما عليه أكثر القائلين بحجّية الظنّ المطلق، كصاحب القوانين[1] وغيره، بل ولا في وجوبه بناءً على وجوب الاحتياط وتقديم الامتثال العلميّ ولو كان إجمالاً، على الامتثال الظنّي ولو كان تفصيلاً.

وعلى أنّ اعتبار قصد الوجه كان كالمانع والمعارض لوجوب الاحتياط فاذا زالت مانعيّته ومعارضيته بواسطة العمل أوّلاً بأحد طريقي الاجتهاد والتقليد رجع الاحتياط إلى الوجوب الذي كان عليه بعد زوال مانعه.

قوله: «خلاف السيرة المستمرة بين العلماء».

أقول: قد مرّ استظهار أنّ معقد السيرة والإجماع اللذين استظهرهما المصنّف رحمه الله هو عدم الاحتياط مع التمكّن من تعيين الواقع من طريق الاجتهاد أو التقليد، لا عدم جواز الاحتياط وشتّان ما بينهما؛ لأنّ عدم احتياطهم مع التمكن من طريق الاجتهاد أو التقليد لعلّه من جهة أنّ في الاحتياط كلفة ليست في ما عداه من طريق الاجتهاد أو التقليد، كما لا يخفى.

قوله: «مع أنّ جواز العمل بالظنّ إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه ...إلخ».

أقول: مجرّد احتمال عدم جواز الاحتياط لا يكفي في عدم جوازه، إلّا إذا رجع الشكّ في أصل تحقّق الإطاعة بالاحتياط عقلاً، أو في كيفيتها المقوّمة لتحقّقها عقلاً، وقد عرفت مما تقدّم استظهارنا من غير موضع من كلمات المصنّف رحمه الله تعيين كون النزاع في اعتبار ما يزيد على أصل تحقّق الإطاعة من القيود المعتبرة شرعاً، لا في تحقّق أصل الإطاعة، ولا في كيفياتها المقوّمة لها عقلاً، كما

---

(١) القوانين ١: ٤٤٠.

يلوح به أيضاً ما يقوله في ضمن «والحاصل...إلخ»[١].

قوله: «فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط».

[أقول:] والوجه في استبعاده هو الوجه الذي ذكرناه في استعجابه المتقدّم من لزوم الدور، والدفع الدفع.

قوله: «فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلّا بالثاني».

[أقول:] وفيه: أنّ خصوص امتياز المأمور به عن غيره الذي هو منشأ الشكّ في سقوط الغرض الداعي من الأمر بدونه، إن كان من الخصوصيات المقوّمة لتحقّق الإطاعة عقلاً، فأصالة عدم سقوط الغرض الداعي بدونه مسلّم، إلّا أنّه منافٍ لما استظهرناه من غير موضع من كلماته السابقة وغيرها من أنّ مقتضى القاعدة وبناء العقل والعقلاء في تحقّق الإطاعة بدونه.

وإن كان من الخصوصيات الزائدة الدائرة مدار اعتبارها شرعاً فأصالة عدم سقوط الغرض الداعي بدونه ممنوع؛ لوضوح حكومة أصالة البراءة، وإطلاق الأمر على أصالة عدم السقوط.

قوله: «أحدها كون العلم التفصيلي...إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّ موضوعية العلم التفصيلي للحكم ـ على القول به ـ لا يجدي رفع اعتبار العلم الإجمالي المتولّد منه التفصيل، نقضاً: بالاتّفاق على حرمة ارتكاب الإنائين المشتبهين بعد اختلاطهما دفعة واحدة، حتى من القائلين بموضوعية العلم التفصيلي للحكم وجواز ارتكاب كلا المشتبهين تدريجاً.

وحلّاً: بأنّ موضوعية العلم التفصيلي للحكم إنّما يجدي رفع اعتبار العلم الإجمالي ما دام باقياً على الإجمال، لا أنّه يجدي رفعه مطلقاً ولو تولّد منه التفصيل بالأخرة.

---

(١) الفرائد: ١٥.

فإن قلت: مرجع الإجماع المتقدّم على حرمة ارتكاب الإنائين المشتبهين بعد اختلاطهما دفعة واحدة إلى الإجماع على اعتبار العلم التفصيلي المنقلب من العلم الإجمالي، لا المتولّد من العلم الإجمالي بالأخرة الذي هو من موارد إشكال ما نحن فيه.

قلت: التفصيل بين العلم التفصيلي المنقلب من الإجمال فيعتبر، وبين العلم التفصيلي المتولّد من الإجمال فلا يعتبر، راجع إلى التفصيل في أسباب العلم الطريقي الآبي من التفصيل ما دام طريقاً إلى الواقع المطلوب بنفسه.

وحاصل الإيراد من أوّل الأمر أنّ المراد من موضوعية العلم التفصيلي إن كان موضوعيته في حكم كلّ من المشتبهين ففائدته رفع اعتبار العلم الإجمالي في المشتبهين ما داما باقيين على الإجمال، لا رفعه مطلقاً ولو تولّد منه العلم التفصيلي ببطلان بيع ما اشترى بهما مثلاً.

وإن كان موضوعيته في الحكم ببطلان البيع فالمفروض حصول ذلك الموضوع، وهو العلم التفصيلي ببطلان البيع فلا وجه لانفكاكه عن حكمه، وهو حرمة التصرف بالمبيع الباطل بيعه.

فإن قلت: وجهه التفصيل في أسباب العلم الذي هو موضوع الحكم ببطلان البيع مثلاً.

قلت: يرد عليه أوّلاً: اقتصار المصنّف في وجهه على موضوعية العلم من دون انضمام التفصيل في أسبابه إليه.

وثانياً: استناد وجه الحكم بصحّة ذلك البيع المفروض إلى التفصيل في أسباب العلم ببطلانه مجرد فرض، لا قائل به أصلاً من القائلين بموضوعية العلم لجواز ارتكاب كلا المشتبهين.

قوله: «أمّا المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية

والحكمية ...إلخ».

أقول: تحرير محلّ النزاع في جواز المخالفة الالتزامية وعدمه من جهات:

[الجهة] الأولى: أنّ النزاع، إنّما هو مختصّ بالشبهات الحكمية التي من قبيل الشكّ في المكلّف به، وأمّا الشبهات الموضوعية فلا نزاع ظاهراً في جواز البناء على إباحة الموضوع المردّد بين الواجب والحرام، كالمرأة المردّدة بين كونها محلوفة على وطئها، أو على ترك وطئها في ليلة خاصّة، أو ساعة خاصّة، أو الموضوعين المردّدين بين أن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً، أو بالعكس، كالمرأتين المشتبهتين بين المحلوفة على وطئها، والمحلوفة على ترك وطئها.

وكذا لا نزاع أيضاً في خروج الشبهات الحكمية التي من قبيل الشكّ في التكليف عن محلّ النزاع في مسألة العلم الإجمالي سواء علم جنس التكليف ـ كصورة دوران الأمر بين وجوب شيء، أو حرمته ـ أم لم يعلم.

والسرّ في ذلك أمّا في خروج الشبهات الحكمية التي من قبيل الشكّ في التكليف، فلاتّفاق الأُصوليين على البراءة فيها وخروجها عن مسألة العلم الإجمالي، فعلى هذا لا وجه لتقسيم المصنّف الإجمال الطارىء إلى ثلاثة أقسام حيث قال في أول المسألة: «إن الإجمال الطارىء تارة يكون في الموضوع، وأُخرى في الحكم، وثالثة فيهما معاً، ومثّل للأوسط بما إذا شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئيّ تعلّق به الوجوب أو الحرمة»[1].

وذلك لما عرفت من أنّ الشكّ في هذا القسم راجع إلى الشكّ في التكليف ولا دخل له بأقسام الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، كما اعترف المصنّف هو به أيضاً في أول رسالة البراءة[2]. اللّهمّ إلّا أن يوجّه: بأنّ مقصوده هنا بيان أقسام

---

(١) الفرائد: ١٧.

(٢) الفرائد: ١٩٢.

الإجمال الطارىء ولو رجع إلى الشكّ في التكليف.

ولكنّه إغماض عن الحكم المتنازع فيه.

وممّا ذكرنا يعلم اختصاص النزاع في المسألة بصور دوران الأمر بين المتبائنين.

وأمّا صور دورانه بين الأقل والأكثر فهي داخلة في مورد الشكّ في التكليف على ما هو المحقّق في محلّه، فيكون خارجاً عن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وأمّا وجه خروج الشبهات الموضوعية عن محلّ النزاع فلأنّ الأصل في الشبهات الموضوعية مخرج لمجراه عن تحت موضوع الحكم الواقعيّ الكلّي، فلا تنافي بين الالتزام بالواقع والعمل بالأصل في الموضوع المشتبه، بخلاف التمسك بالأصل في الشبهات الحكمية، فإنّه بنفسه منافٍ مع الحكم الواقعيّ المعلوم إجمالاً، مثلاً يصحّ في المثال المتقدّم أن يقال: الأصل عدم كون هذه محلوفة على وطئها، ولا محلوفة على ترك وطئها، فيكون وطؤها مباحاً، ومع ذلك يلتزم بأنّ وطء المرأة المحلوفة على وطئها واجب، وأن وطء المحلوفة على ترك وطئها محرّم، لأنّ الالتزام بكلّية هذه الكبرى لا يقتضي أزيد من الالتزام بالصغريات التي علم اندراجها تحت تلك الكلّية، أعني كلّية الكبرى، وأمّا الأشياء التي لم يعلم دخولها في تحت تلك الكبرى ـ بل علم خروجها منها بالأصل، والتمسك به ـ فلا ريب أنّه لا يقتضي الالتزام بها أيضاً، فتدبر.

[الجهة] الثانية: أنّ النزاع في جواز المخالفة الالتزامية وعدمه لا يختصّ بصورة دوران الأمر بين محذورين، ولا بغيرها من موارد العلم الإجمالي بالتكليف.

نعم، إنّما تظهر الثمرة في صورة دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ عدم الالتزام في غيرها لا ينفكّ عن إمكان المخالفة العملية، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ

المكلّف لا يخلو من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب، أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة، فلا يحصل له على التقديرين القطع بالمخالفة حين العمل.

نعم، لو كان أحدهما المعيّن، أو كلّ منهما على تقدير ثبوته تعبّدياً يعتبر فيه قصد الامتثال، يصير إتيان الفعل بلا قصد التعبّد، أو الترك كذلك مخالفة عملية، فلا يصحّ الحكم فيهما بالإباحة، بل لابدّ من التخيير والأخذ بأحدهما تعبّداً لأجل ذلك.

فحينئذٍ ينحصر النزاع في جواز الرجوع إلى الإباحة وطرح كلّ من الاحتمالين بغير هذين القسمين، ويختصّ بصورة كونهما توصّليين، أو أحدهما الغير المعيّن تعبّدياً، حتى لا يلزم من عدم الالتزام بشيء من الوجوب والحرمة، شيء سوى المخالفة الالتزامية، ويكون الفتوى بالتخيير والإباحة من فروع جواز المخالفة الالتزامية.

[الجهة] الثالثة: أنّ مراد من يقول بوجوب الالتزام بالحكم المعيّن في صورة العلم به معيّناً وبأحد الحكمين في صورة العلم به مجملاً لايخلو من احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يكون المراد من وجوب الالتزام هو وجوب الاعتقاد وعقد القلب بصدق الحكم المعلوم، وكونه حكماً من الله تعالى، فيكون وجوب الالتزام على هذا التقدير من المسائل الاعتقادية المطلوب فيها الاعتقاد بعد حصول العلم بها.

وثانيها: أن يكون المراد من وجوب الالتزام هو اتيان العمل بداعي التعبّد بأن يقصد المكلّف الامتثال والتعبّد بالحكم في مقام العمل بأن يكون عمله لداعي التعبّد بحكم الشارع.

ثالثها: أن يكون المراد من وجوب الالتزام هو مجرّد تطبيق العمل على طبق حكم الشارع، وعدم الفتوى على خلافه.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا إشكال في خروج الاحتمالين الأوّلين عن محلّ النزاع، لأنّ الالتزام بالمعنى الأول من لوازم الأديان والتديّن بالدين، لأنّ الاعتقاد والتصديق بما جاء به النبيّ ﷺ على ما هو عليه من لوازم التصديق بنبوّته، فلا يمكن فرض النزاع فيه، وأمّا الالتزام بالمعنى الثاني فهو غير لازم إجماعاً في الواجبات التوصّلية التي نزاعهم في المقام مختصّ بها، وإلّا لا يبقى فرق بينها وبين الواجبات التعبّدية.

فينحصر نزاعهم على هذا في وجوب الالتزام بالمعنى الثالث، ولكن لمّا كان مجرّد تطبيق العمل على مقتضى الحكم المعلوم بالإجمال في صورة دوران الأمر بين المحذورين ـ أعني الواجب والحرام ـ التي هي مقصد كلماتهم ومحلّ نزاعهم، من الأُمور القهرية، لأنّ المكلّف لا يخلو من الفعل المنطبق لاحتمال الوجوب، والترك المنطبق لاحتمال الحرمة، فلا يصلح أن يكون نزاعهم في مجرد تطبيق العمل على وفق الحكم الإجمالي وإن كان بالوجه المخالف لذلك الحكم الإجمالي، بل لابدّ وأن يكون نزاعهم في التطبيق بمعنى آخر، وهذا المعنى الآخر محتمل لمعاني ثلاثة:

أحدها: تطبيق العمل على ما هو عليه، بمعنى الإتيان به في قبال عدم الإتيان به من رأس.

ثانيها: تطبيق العمل على ما هو عليه في الواقع، بمعنى إتيانه على وجهه إن واجباً فبنيّة الوجوب، وإن مستحبّاً فبنيّة الاستحباب، في قبال الإتيان به مع الإغماض عمّا هو عليه من الوجوب أو الاستحباب.

ثالثها: تطبيق العمل على ما هو عليه من الحكم في الواقع تفصيلاً إن علم به تفصيلاً، وإجمالاً إن علم به إجمالاً، في قبال الإتيان به بالوجه المخالف لوجهه

الواقعي، كدفنه الميّت بوجه الإباحة مثلاً، والحال أنّ حكمه الواقعي المعلوم له هو الوجوب، وتركه شرب الخمر بوجه الكراهة مثلاً، والحال أنّ حكمه الواقعي المعلوم له هو الحرمة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أمّا الالتزام بالمعنى الأول من معاني التطبيق فلا نزاع في لزومه؛ لرجوع مخالفته إلى المخالفة العملية لا الالتزامية، كما لا نزاع في عدم لزوم الالتزام بالمعنى الثاني في التوصليّات التي يختصّ النزاع في المسألة بها.

نعم، إن كان نزاع في اعتباره فإنّما هو في التعبّديات المعبّر عنه باعتبار نيّة الوجه في العبادات وعدمه، لا في التوصّليات.

وعدم اعتباره في التوصليّات ليس من جهة استلزام اعتباره في التوصليّات، لنفي الفرق بينها وبين التعبّديات، حتى يقال: بأنّه يمكن الفرق بينهما في كيفية الاعتبار، بأن يفرض اعتباره في التعبّديات من باب الارتباط والتبعية والمقدّمية التي يتوقّف عليها صحّة العبادة والخروج عن عهدة التكليف بها، وفي التوصليّات من باب الاستقلال والأصالة التي لا يتوقف عليه سقوط التكليف.

بل إنّما هو من جهتين أُخريين:

الأُولى: عدم اعتباره في التعبّديات عند المحقّقين، ومع ذلك كيف يصحّ النزاع في اعتباره في التوصّليات؟

الثانية: أنّ تمثيلهم للمخالفة الالتزامية بالالتزام بإباحة المردّد أمره بين الوجوب والتحريم، صريح في أنّ النزاع ليس في الالتزام بالمعنى الثاني المذكور، فتعيّن انحصار النزاع في الالتزام بالمعنى الثالث المذكور.

ومرجعه إلى النزاع في أنّه هل يجوز للمجتهد الإفتاء بالحكم المخالف للمعلوم له إجمالاً، كالافتاء بإباحة ما تردّد أمره في الواقع بين الوجوب والحرمة،

أخذاً بمقتضى الأُصول العملية، ونظراً إلى عدم استلزامه مخالفة عملية، وللمقلّد الأخذ بتلك الفتوى واستناد عمله إلى تلك الفتوى، أم لا يجوز للمجتهد الافتاء بذلك، ولا للمقلّد الأخذ بذلك، بل لابدّ للمجتهد من الافتاء بالحكم الواقعي إجمالاً في صورة العلم به إجمالاً وإن اقتضت الأُصول العملية خلافه، كما يجب عليه الإفتاء به تفصيلاً في صورة العلم به تفصيلاً سواء كان الإجمال ناشئاً من تعارض الدليلين، أو من افتراق الأُمّة على قولين، أو غير ذلك، فتجب الفتوى والعمل على طبقها وإن كان مجملاً ولم يلزم من مخالفته مخالفة في مقام العمل؟

فحاصل النزاع راجع إلى أنّه هل يجب على المكلّف في الفعل المردّد بين المحذورين الالتزام بوجوبه واقعاً عند اختيار فعله، والالتزام بحرمته واقعاً عند اختيار تركه، أم لا يجب الالتزام بذلك، بل يجوز البناء على مقتضى أصل الإباحة في مرحلة الظاهر عند اختيار كلّ من الفعل والترك وإن كان الحكم الواقعي خلافه؟

الجهة الرابعة: من جهات تحرير محلّ النزاع: أنّ المراد من حرمة المخالفة الالتزامية على القول بها حرمة استقلالية لا يقدح ارتكابها في صحّة العمل المنطبق عليها، أو حرمة مقدّمية ارتباطية يقدح ارتكابها في صحّة ذلك العمل المنطبق عليها وجهان، ظاهرهم الاتفاق على الأول، لما عرفت من أنّ النزاع في المسألة مختصّ بالواجبات التوصّلية، وقد اتفقوا على أنّ المطلوب فيها حصول الفعل أيّ وجه اتفق.

وأمّا مقتضى الأصل في الواجب المردّد بين النفسي والغيري فمختلف بحسب اختلاف كيفيّة دليل وجوبه، مع كيفية دليل وجوب الغير، حيث يكونان لبيّين ولفظيين، والأول لبيّاً والثاني لفظياً، وبالعكس، وبملاحظة اتّحاد زمان فرض النفسية، وفرض الغيرية، واختلاف زمان كلّ واحد من الفرضين، على

وجوهٍ قرّرنا تفصيلها في مقدّمة الواجب من المجلّد الأول.

الجهة الخامسة: أنّه على القول بوجوب الالتزام وحرمة المخالفة الالتزامية، أعني وجوب البناء على التخيير في الحكم المردّد بين المحذورين، وحرمة الفتوى بحكم مخالف للحكمين، فهل يصحّ ترتيب الآثار المختصّة على الواجب إذا اختار المكلّف جانب الفعل، أو الآثار المختصّة بالحرام إذا اختار المكلّف جانب الترك، أم لا يصحّ ذلك، ولا أثر للحكم المردّد بين الوجوب والحرمة سوى حرمة الخروج عنهما بسبب الفتوى بالإباحة، ولزوم البناء على التخيير والأخذ بأحدهما من باب اللابدّية وعدم إمكان الالتزام في مثله بأزيد من ذلك؟ وجهان.

أقواهما الأخير؛ لأنّ المفروض عدم إحراز الوجوب خاصّة ولا الحرمة كذلك حتى يترتّب عليهما الآثار المترتّبة على الواجب والحرام. مثلاً لو نذر درهماً لمن أتى بواجب فاختار المكلّف في صورة دوران الأمر بين الواجب والحرام جانب الفعل، وأتى بما يحتمل وجوبه في الواقع لم يبرأ بدفع الدرهم إليه. وكذا لو اختار جانب الترك فتركه فإنّه لا يحصل البرء بدفع الدرهم المنذور دفعه إلى تارك الحرام إليه، وهكذا بالنسبة إلى سائر الآثار الخاصّة.

وإذ قد عرفت تحرير محلّ النزاع من الجهات الستّة المذكورة، فاعلم: أنّ في جواز المخالفة الالتزامية وحرمتها وجوه، ثالثها: التفصيل بين الشبهة الواحدة التي لم تتعدّد فيها الواقعة فيجوز، وبين غيرها فلا. وهذا التفصيل وإن لم نقف على القول به إلّا أنّه وجه يحتمل القول به، بخلاف الوجهين الأوّلين.

وكيف كان، فأقوى الوجوه الجواز، والأحوط المنع.

حجّة الجواز أصالة البراءة، وعدم الدليل على المنع عقلاً ولا شرعاً، ودليل العدم، حسبما في المتن تقرير كلّ واحدٍ منها. [وتقريبه: أنّ المخالفة الالتزامية

وإن لم تخلُ عن كلّ من المخالفة العلمية والعملية إلّا أنّ العلمية فيها التزامية لا عملية، والعملية فيها احتمالية لا علمية، بخلاف المخالفة الغير الالتزامية فإنّها مخالفة علمية وعملية معاً].

حجّة المنع وجوه:

منها: إطلاق ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أنزَلَ اللهُ فأولئِكَ هُمُ الْفاسِقُون﴾[١].

وفيه: أنّ الحكم فيها عبارة عن القضاءعلى ما فسّرت[٢] به، ومع ذلك المتبادر من الحكم القول واللفظ، دون الالتزام والتعبّد.

ومنها: أدلّة وجوب التديّن والالتزام بما جاء به النبيﷺ حسبما أشير إليه، وإلى جوابه في المتن[٣].

وتوضيحه: أنّ الاعتقاد الإجمالي كافٍ في التديّن ولو على نحو الترديد والدوران، وأمّا لزوم الأخذ والتعبّد بأحد من الحكمين المعلوم إجمالاً فترجيح بلا مرجّح، سيما في التوصليّات التي هي محلّ النزاع حيث لم يطلب فيها سوى حصول مضمونها في الخارج كيفما اتّفق.

مضافاً إلى منع المنافاة بين أدلّة وجوب التديّن مع الحكم بالإباحة في مقام الظاهر، لأنّ معنى التديّن والالتزام بالحكم الشرعي هو الاعتقاد بثبوته وعقد القلب بصدقه، وهذا من لوازم الإيمان لا يمكن إنكاره، والقائل بالإباحة الظاهرية يقول بوجوب الالتزام بهذا المعنى ويعتقد بأنّ الحكم الواقعيّ في الواقع إمّا هو الوجوب، أو الحرمة، ولكن المكلّف لجهله بخصوص الواقع يعمل بحكم الإباحة في مرحلة الظاهر. اللّهمّ إلّا أن يمنع جريان أصل الإباحة مع العلم الإجمالي، وهو كلام آخر يأتي تفصيله.

---

(١) المائدة: ٤٧.

(٢) راجع تفسير العياشي ١: ٣٢٣ ح ١٢٠ ـ ١٢٧.

(٣) الفرائد: ٢٠.

ومنها: فحوى أخبار التخيير عند تعارض الخبرين بناءً على القطع بعدم الفرق بين تعارض الخبرين والاحتمالين، ليدلّ على عدم جواز طرح الحكم المعلوم إجمالاً والحكم بخلاف الواقع.

وفيه: أنّ أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين إمّا مطابقة للقاعدة بأن كان حجّية خبر الواحد من باب السببية والموضوعية، وإمّا مخالفة لها بأن يكون حجّيته من باب الطريقية، وعلى أيّ تقديرٍ فلا دلالة في جواز التخيير في تعارض الخبرين على التخيير في تعارض الاحتمالين.

أمّا على الأول فلأنّ السببية والموضوعية المفروضة في الخبرين المتعارضين مفقودة في المحتملين ممّا نحن فيه.

وأمّا على الثاني فلعدم جواز تعدّي الحكم المخالف للقاعدة عن مورده؛ لاحتمال أن يكون للمورد مصلحة خاصّة ملحوظة في نفس الخبر، كما يرشد إليه قوله عليه السلام: «**بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**»[1]، وهذا الاحتمال مفقود في تعارض الاحتمالين الناشئين من افتراق الأُمّة.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى القطع بأنّ مناط التخيير هو الإلجاء واللابدّية في التفصّي عن مخالفة الواقع، وطرح قول الإمام، وهو بعينه موجود في طرح الاحتمالين. ولكن عهدتها على المدّعي.

ومنها: أنّ عدم الالتزام بأحد الاحتمالين والرجوع إلى الإباحة بالفعل مرّة، والترك أُخرى موجب للمخالفة العملية القطعية تدريجاً، والعقل كما أنّه مستقلّ في الحكم بقبح المخالفة العملية دفعة كذلك مستقلّ في الحكم بقبحها كذلك تدريجاً.

وفيه: أولاً: أنّه أخصّ من المدّعى؛ لأنّ هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدّد فيها الواقعة حتى يحصل المخالفة العملية تدريجاً.

---

(١) الكافي ١: ٦٦ ح٧، الوسائل ١٨: ٧٧ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح٦.

وثانياً: بالنقض بأنّ البناء على التخيير في الأخذ بأحد الاحتمالين من الفعل والترك مرّة، وبالآخر أُخرى أيضاً موجب للمخالفة القطعية التدريجية، فلا يتفاوت الأمر من حيث لزوم المخالفة التدريجية بين ترك الالتزام والرجوع إلى الإباحة، وبين الالتزام والأخذ بأحدهما تخييراً، إلّا أن يلتزم بالتخيير البدويّ دون الاستمراريّ، والقائلون به لا يلتزمون بذلك.

فإن قلت: إنّه على تقدير الالتزام والبناء على التخيير الاستمراري وإن كان يلزم منه المخالفة التدريجية، إلّا أنّها مجبورة بالأخذ بما يحتمل أن يكون قول الإمام فكما تتدارك مفسدة ما يتفق من الأخذ بأحد الخبرين، أو بقول أحد المجتهدين على نحو التخيير الاستمراريّ بمصلحة العمل بالأمارة، كذلك في ما نحن فيه؛ لأنّ الأخذ بالمجمل لا يمكن بأزيد من ذلك، وهو البناء على التخيير، وعدم طرح الاحتمالين رأساً.

قلت: إنّ العمل بالأصل والأخذ به في رفع احتمال الوجوب والحرمة عن الواقعة المردّدة بينهما أيضاً يتدارك به مفسدة لزوم المخالفة القطعية، كما يتدارك به ذلك في سائر مجاري الأُصول اللّهمّ إلّا أن يمنع في المقام جريان الأصل مع العلم الإجمالي؛ وأنّى له بالمانع.

وثالثاً: بالحلّ وهو منع الكبرى، أعني منع استقلال العقل في الحكم بقبح المخالفة التدريجية كاستقلاله في الحكم بقبح المخالفة الدفعية، ألا ترى أنّه لا يلزم من ثبوت الدليل النقلي على جواز المخالفة التدريجية ما يلزم من فرض ثبوته على جواز المخالفة الدفعية من التناقض، والتكليف بما لا يطاق، فظهر أنّ مقايسة المخالفة التدريجية بالدفعية قياس مع الفارق.

ومنها: أنّ ما يظهر منهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة فيها، مع أنّه شكّ في التكليف يقتضي

عدم جواز الرجوع إليها في المقام بطريق أولى، ومعنى عدم الرجوع إليها هو وجوب الالتزام إمّا بجانب الفعل فقط، أو بجانب الترك كذلك.

وفيه: أولاً: إمكان منع ثبوت الاتفاق المذكور في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم.

وثانياً: إمكان منع استلزام ثبوته في تلك المسألة لثبوته في ما نحن فيه، سيما مع تصريح جماعة في الإجماع المركّب بالتساقط، والرجوع إلى الأصل وإن كان مقتضاه مخالفاً للقولين، بل عن الشيخ الفتوى بالتخيير الواقعي[1].

قوله: «فافهم».

[أقول:] إشارة إلى قوّة المطلوب، وعدم مانعية دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي، أولاً: بأنّه لو منع منها لمنع من المخالفة الالتزامية للعلم التفصيلي بالطريق الأولى.

وثانياً: بأنّه لو منع منها للزم الالتزام بتعدّد أُصول العقائد على حسب تعدّد ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من الأحكام على كثرتها، ولزم انتفاء الفرق بين العقائد الخمس، وسائر الأحكام الشرعية من حيث وجوب الالتزام بكلّ منها، ومن حيث إنّ المخالفة الالتزامية لكلّ منها موجب للكفر والارتداد عن الإسلام.

فإن قلت: يكفي الفرق بينهما لأجل الحصر في الخمس أنّ مجرد الشكّ والشبهة والخطأ في العقائد الخمس موجب للكفر والارتداد، بخلاف الأحكام الفرعية، فإنّه لا يوجب الكفر فيها سوى إنكار الضروريّ منها بالعلم التفصيلي لا غير.

قلت: هذا المقدار من الفرق بينهما غير مجدٍ وغير فارقٍ من حيث وجوب الالتزام والتعبّد والتديّن بهما لساناً وجناناً على الوجه النفسية، بل الفرق الفارق

---

(١) عدّة الأُصول ٢: ٦٣٧.

والمجدي بينهما لابدّ وأن يكون من حيث إنّ وجوب الالتزام في العقائد الخمس من باب الوجوب النفسي الأصلي، وفي الأحكام الفرعية من باب الوجوب الغيري المقدّمي التوصليّ المطلوب منه التوصّل إلى العمل، المفروض حصوله في ما نحن فيه قهراً فلا تنافيه المخالفة الالتزامية الغير العملية، الحاصلة من إعمال الأُصول العملية الظاهرية المقرّرة للجاهل العاجز عن إدراك الواقع.

وثالثاً: سلّمنا وجوب الالتزام بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من المخالفة الالتزامية في الظاهر، إلّا أنّه مانع شرعيّ خارجيّ من المخالفة الالتزامية، لا مانع عقليّ منها الذي هو محلّ الكلام، بل هو على تقدير تسليمه مانع من المخالفة العملية للخطاب التفصيلي بوجوب الالتزام بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله، لا مانع من المخالفة الالتزامية للحكم الواقعيّ الإجمالي الذي هو محلّ الكلام، فالاستدلال على المانعية عمّا نحن فيه بوجوب الالتزام بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله، على تقدير تماميته في المانعية، خارج عمّا نحن فيه من جهتين.

قوله: «فالظاهر عدم جوازها ...إلخ».

[أقول:] خلافاً لمن جوّزها مطلقاً ولو أدّت إلى المخالفة القطعية، كصاحب القوانين[1] والعلّامة المجلسي[2] وغيرهما، ولمن جوّزها في الجملة يعني ما لم يؤدِّ إلى المخالفة القطعية، كصاحب المناهج[3] وغيره فالمسألة ذات أقوال ووجوه، لا ذات وجه واحد، كما يوهمه ظاهر المتن وإن كان المشهور المنصور هوالوجه الذي ذكره، لما ذكره.

قوله: «لأنّ المفروض وجوب ...إلخ».

[أقول:] ومفروضية ذلك مبنيّ على ما هو المشهور المنصور من أنّ الألفاظ

---

(١) القوانين ٢: ٢٥.

(٢) كتاب الأربعين للمجلسي: ٥٨٢.

(٣) مناهج الأُصول: ٢١٥.

موضوعة للمعاني الواقعية، لا المعلومة، ولا أنّها منصرفة إليها في مقام التكليف، كما عليه شاذٌ من الناس، فمحصّل دليل عدم جواز المخالفة راجع إلى التمسّك بإطلاق الموضوعات الواقعية وشمولها المعلومات التفصيلية والإجمالية، وعدم تقييدها بالمعلوم التفصيلي.

قوله: «فإن قلت: إذا أجرينا ...إلخ».

أقول: ويمكن الجواب عن هذا السؤال الذي هو من جملة أدلّة المجوّزين بوجوه:

منها: قيام الشهرة المعتبرة، بل الإجماع، وبناء العقلاء، على عدم جريان الأصل مع العلم الإجمالي، وأنّ حال العلم الإجمالي كحال العلم التفصيلي في الاعتبار.

ولكن يمكن للخصم المناقشة بأنّ محلّ النزاع إنّما هو في جوازها من حيث القاعدة وعدم جوازها من حيث الاجماع ونحوه من الأدلّة الخارجية غير قادح بجوازها من حيث القاعدة إن لم يكن مؤمياً عليه.

ومنها: دعوى انصراف أدلّة الأُصول إلى الشبهات البدويّة فلا تشمل صور العلم الإجمالي وإن أمكن للخصم منعه بأنّ الانصراف من خصائص الإطلاقات، وأكثر أدلّة الأُصول عمومات مثل «**كلّ ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع**»[١] و«**كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر**»[٢] و «**كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه**»[٣] و « **رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون**»[٤].

---

(١) الكافي ١: ١٦٤ ح٣، التوحيد: ٤١٣ ح٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح٢٨.

(٢) مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣ ب «٣٠» من أبواب النجاسات ح ٤.

(٣) الوسائل ١٧: ٩٠ ب «٦٠» من أبواب الأطعمة المباحة ح ١ و ٧.

(٤) التوحيد للصدوق: ٣٥٣ ح١٤، الخصال: ٤١٧ ح٩، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

كما يمكن لنا القول بأنّ إطلاق العلم فيها وشموله العلم التفصيلي والإجمالي دليل تخصيص عمومها، لا تقييده بالعموم وإن كان التقييد بحسب ذاته أولى من التخصيص.

وبعبارةٍ أُخرى: نقول بحكومة إطلاق العلم فيها على عمومها، لا حكومة العموم على إطلاق العلم؛ وذلك تابع لما يفهم عرفاً من أظهرية تحكيم ذيل الكلام على صدره من تحكيم الصدر على الذيل، ومن تقديم الأظهر على الظاهر.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «أصالة الطهارة ...إلخ»[١] وتوضيحه: أنّ أقصى ما يفيده مجرى الأصل إنّما هو جواز ارتكاب المشتبه بالذات لا بالعرض، أعني: جواز ارتكابه من حيث كونه مشتبهاً مع الإغماض عن طروّ العلم الإجمالي بحرمته، وعروض عنوان المقدّمية لبراءة الذّمة اليقينية عليه. وأمّا من حيث طروّ ذلك الطارىء والعارض فلا جواز، وإن أمكن للخصم ـ أيضاً ـ دعوى استلزام جواز ارتكاب المشتبه بالذات، لجواز ارتكابه بالعرض، بناءً منه على تحكيم عموم أدلّة الأُصول على إطلاق العلم وإطلاق الموضوع الواقعي، وبعد تحكيم عموم دليل الأصل على إطلاق العلم لم يبق للعلم الإجمالي مسرح في تأثير المنع، بل كان حاله حال الشكّ البدويّ.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف أيضاً بقوله: «مع أنّ حكم الشارع ...إلخ»[٢] وتوضيحه: أنّ ما يقتضيه الأصل العملي من خروج مجراه عن موضوع التكليف الواقعي الثابت بالأدلّة الاجتهادية لا معنى له، إلّا رفع حكم ذلك الموضوع ظاهراً، دون نفس ذلك الموضوع الذي هو من الأُمور المنوطة بالواقع المقتضية للحكم واقعاً. ومعلوم أنّ مقتضى الأصل في مرحلة الظاهر غير قابل لمعارضة مقتضى الواقع ومقاومته، بل الواقع وارد عليه بلا شبهة، وإن أمكن للخصم ـ

(١ و ٢) الفرائد: ٢١.

أيضاً ـ دعوى تحكيم عموم أدلّة اعتبار الأصل على إطلاق أدلّة الواقع، ليكون عموم أدلّة الأصل مبيّنة لكون المراد من الواقع المطلوب هو المعلوم بالتفصيل، لا بالإجمال.

أو دعوى أنّ الموضوعات الواقعية مسوقة لبيان تشريع الحكم في الجملة، وبيان أنّ حكم الخمر مثلاً غير حكم الخلّ، ليكون إطلاق أدلّة الواقع وارد مورد حكم آخر، فلا تعويل عليه.

ولكن قد عرفت مما تقدّم منع الدعويين، ولعلّ وجه تأمّل المصنّف[1] في ما أجاب إشارة إليه أيضاً.

قوله: «اجتنب عن النجس، فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى دفع ما قيل، أو يقال من انصراف خصوص موضوع النجس ونحوه من موضوعات الأُصول من قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ طاهر حتى تعلم**»[2] إلى خصوص النجس المعلوم بالتفصيل لا غير.

وطريق دفعه: بمنع الصارف والانصراف بأنّ موضوع النجس كسائر الموضوعات كلّي موضوع للمعاني الواقعية، لا خصوص المعلوم التفصيليّ منها فيختصّ مورد الأُصول منها بالشبهة البدويّة لا الأعمّ منها ومن العلم الإجمالي.

أو إشارة إلى دفع ما قيل، أو يقال أيضاً من أنّ عموم أدلّة الأُصول لقسمي الجهل البدويّ وغيره، من مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر**» مقدّم وحاكم على إطلاق موضوع النجس لمطلق المعاني الواقعية، وعلى إطلاق العلم لمطلق العلم التفصيلي والإجمالي.

وطريق دفعه: أنّه ليس بأولى من العكس، بل العكس أولى، إذ كما أنّ

---

(١) الفرائد: ٢١.

(٢) مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣ ب (٣٠) من أبواب النجاسات والأواني ح ٤.

الدليل والحكم الواقعي وارد ومقدّم على الأصل والحكم الظاهري، كذلك إطلاق موضوع الدليل الواقعي في المعنى الواقعيّ مقدّم على عموم حكم الأُصول والأحكام الظاهرية، وكذلك إطلاق العلم المقيّد به حكم الأصل حاكم ومقدّم على عموم حكم الأصل ومقيّد له تقديماً للأظهر على الظاهر، ولإطلاق الدليل على عموم الأصل، ولذيل الكلام الذي بمنزلة التعليل على الصدر.

قوله: «ففي المخالفة القطعية حينئذٍ وجوه ...إلخ».

أقول: وفي جعل المخالفة للخطاب التفصيلي المتقدّم ذات وجه واحد، مع نهوض وجوه مخالفة الخطاب الإجمالي المردّد بين الخطابين فيها أيضاً، لم يكن وجه سوى أن يكون نهوض تلك الوجوه فيها ضعيفاً والحال أنّه لا ضعف في نهوض ما عدا الوجه الأول، بل ولا في نهوض الوجه الأول أيضاً؛ اذ كما تنهض دعوى عدم وقوع النهي عن المردّد بين الخمر، والأجنبية في خطاب من الخطابات على جواز مخالفة الخطاب المردّد، كذلك تنهض دعوى عدم وقوع النهي عن المردّد بين النجس والطاهر على جواز مخالفة الخطاب التفصيلي.

فإن قلت: إنّ إطلاق متعلّق الخطاب التفصيلي، وهو النجس الواقعيّ في قوله: «اجتنب عن النجس» الشامل للمعلوم بالتفصيل أو الاجمال مانع، أو مضعّف لنهوض الدعوى المذكورة في الخطاب المردّد إلى الخطاب التفصيلي.

قلت: كما يمكن أن يكون إطلاق متعلق الخطاب التفصيلي مانعاً ومضعّفاً لنهوض الدعوى المذكورة للخطاب المردّد إليه، كذلك يمكن أن يكون إطلاق نفس الخطاب المردّد ـ كالوجوب مثلاً وإن كان متعلقه، وهو الواجب مردّداً بين الدعاء عند الرؤية أو الصلاة عند ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله ـ مانعاً ومضعّفاً لنهوض الدعوى المذكورة إلى الخطاب المردّد أيضاً.

على أنّ متعلق الخطاب المردّد بين الشيئين أيضاً مطلق؛ فإنّ ترديده بين

الشيئين في الظاهر لا ينافي إطلاقه الواقعي، غاية الأمر ترديد ذلك الإطلاق باعتبار ترديد متعلّقه وهو غير مانع من ترتيب آثار الإطلاق عليه ومعاملة المطلق معه.

نعم، لو كان مستند الخطاب المردّد دليلاً لبيّاً من عقل، أو إجماع لم يكن له إطلاق مانع من نهوض الدعوى المذكورة. ولكن النزاع لا يختصّ بهذا الفرض من الخطاب المردّد حتى يستظهر الفرق به بينه وبين الخطاب التفصيلي.

وبالجملة: لا وجه للتفرقة بين المسألتين في جعل إحداهما ذات وجه واحد، والأُخرى ذات وجوه عديدة، بل الحقّ اتّحادهما، وأنّ كلّ واحدةٍ منهما ذات وجوه، بل ذات أقوال، كما جرت كلمات القدماء على الاتّحاد بينهما إلى زمان صاحب الحدائق، فإنّه أوّل من احتمل الفرق بينهما في الوجه[1]، على ما قيل.

قوله: «وكان الوجه ما تقدّم من أنّ ...إلخ».

[أقول:] وتوضيحه: أنّه لا تنافي بين الالتزام بالواقع والعمل بالأصل في الموضوع المشتبه، بخلاف التمسك بالأصل في الشبهات الحكمية؛ فإنّه بنفسه منافٍ مع الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً. مثلاً يصحّ في المثال المتقدّم وهو المردّد بين الخمر، والأجنبية أن يقال: الأصل عدم خمريّته، وعدم أجنبيّته، فيكون مباحاً، ومع ذلك يلتزم بكلّية حرمة الخمر وحرمة الأجنبية، فإنّ الالتزام بكلّية هذه الكبرى لا يقتضي أزيد من الالتزام بالصغريات التي علم اندراجها تحت تلك الكلّية، أعني كلّية الكبرى، وأمّا الأشياء التي لم يعلم دخولها تحت تلك الكلّية ـ بل علم خروجها عن تحتها بالأصل والتمسك به ـ فلا يقتضي الالتزام بها أيضاً.

قوله: «وأنّ مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب ...إلخ».

---

(١) راجع الحدائق ١: ٥١٧ في الفائدة الخامسة.

[أقول:] ووجه ذلك: أنّ مفاد الأصل هو التعبّد بالجعل والتنزيل في مرحلة الظاهر، لا الكشف والحكاية عن الواقع، ولمّا كان الموضوع من الأُمور الواقعية الغير القابلة لتصرّف الشارع فيه بالجعل والتنزيل ـ والذي هو قابل لذلك إنّما هو الحكم ـ فلا جرم من رجوع الجعل والتنزيل فيه إلى الجعل والتنزيل في الحكم.

[قوله:] «لا معارض له، فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى رفع المنافاة بين تحكيم الأُصول الظاهرية على الواقع، وبين ما هو المعهود المقرّر من العكس، أعني: تقديم الأدلّة الواقعية على الأصول العملية، بأنّ المنافاة مبنيّة على توهّم اتّحاد موضوعي الأصل والدليل، وأمّا بالنظر إلى اختلافهما فكلّ منهما بالنسبة إلى موضوعه ومحلّه مقدّم على صاحبه، فتقديم حكم الأصل بالنسبة إلى الجاهل على حكم الواقع بالنسبة إلى العالم لا ينافي العكس، وهو تقديم حكم الواقع بالنسبة إلى العالم على حكم الأصل بالنسبة إلى الجاهل].

قوله: «وقد يقع في الحكم الثابت».

[أقول:] الظاهر تعاكس الصورتين لترديد أحكام الجنابة بين المكلّفين في الأول، والمكلّف بين العنوانين في الثاني.

قوله: «لا يوجب على أحدهما شيئاً».

[أقول:] وذلك لوجوه:

منها: ما تقدّم من أنّ الأصل في الموضوعات يخرج مجاريها عن موضوعات أدلّة التكليف...إلى آخر بيانه المتقدّم، وما فيه.

ومنها: أنّ الأصل في الموضوعات وإن لم يخرج مجاريها عن تحت أدلّة التكليف إلّا أنّه حاكم عليها، لا معارض لها في ما نحن فيه بالاتفاق.

ومنها: استمرار حكم العقل وبناء العقلاء على قبح عقاب واحدٍ من

الشخصين يكون جنباً بمجرّد الخطاب العامّ المشكوك توجّهه إليه بالخصوص، أعني: عموم وجوب الغسل على كلّ جنب.

وأمّا ما تراه من استمرار بناء الموالي من العقلاء على معاقبة عبيدهم المأمور أحدهم على وجه الإجمال، بسقي ماءٍ، أو إطعام طعام، إذا ترك كلّ واحد منهم السقي أو الإطعام المطلوب لمولاه بأصالة عدم توجّه ذلك الطلب إليه بالخصوص، فإنّما هو من جهة احتفاف أمر المولى بسقيه وإطعامه بقرينة عادية تقتضي أن يكون مطلوبه من السقي والإطعام مطلوباً توصليّاً يحصل من أيّ شخصٍ اتّفق ولو من غير عبيده، لا مطلوب من خصوص شخص دون شخص، كما في مطلوبية الغسل في ما نحن فيه من خصوص شخص الجنب دون غيره.

وبالجملة: فمطلوبية السقي من موالي العرف الذي يصحّ عقاب العبيد على تركه وإن جهل كلّ منهم توجّه الطلب إليه بالخصوص، إنّما هو من جهة كونه من قبيل الواجبات الكفائيّة، ومطلوبيّة الغسل في ما نحن فيه الذي يصحّ العقاب على تركه ممّن جهل توجّهه إليه بالخصوص إنّما هو من جهة كونه من قبيل الواجبات العينيّة. ولهذا يكون التصدّي إلى سقي المولى من واحد مسقطاً لمطلوبيته عن الباقين بخلاف الغسل.

ولو فرض مطلوبيته منه تعالى على وجه مطلوبية السقي من موالي العرف لصحّ عقابه تعالى على تركه، كما أنّه لو فرض مطلوبية السقي على وجه مطلوبية الغسل لقبح العقاب عليه أيضاً.

مضافاً إلى أنّ أكثر عقوبات موالي العرف وسياساتهم العبيد غير مبتنية على العدالة حتى يستلزم من عقوبتهم في مورد، عقوبة العادل الحكيم في مثله.

قوله: «دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً».

أقول: الأقسام المتصوّرة في مخالفة الخطاب باعتبار اتّصاف كلّ من

المضاف والمضاف إليه في قولنا: «مخالفة الخطاب» بالعلم التفصيلي وعدمه، أربعة: لأنّهما إمّا معلومين بالتفصيل، أو بالإجمال، أو أنّ المخالفة معلومة بالتفصيل، والخطاب بالإجمال، أو بالعكس.

مثال الأوّل: شرب الخمر المعلوم بالتفصيل حيث إنّ كلّاً من المخالفة والخطاب فيه معلوم بالتفصيل. وإنّما لم يدخل في محلّ الخلاف لعدم الخلاف في حرمته، بخلاف سائر الأقسام، والأمثلة الثلاثة الباقية.

مثال الثاني: ارتكاب الإنائين المشتبهين بين البول والماء دفعة واحدة، بأنّ يشرب أحدهما ويشرب الغير الآخر بحركة واحدة، حيث إنّ كلّاً من المخالفة والخطاب معلومة فيه بالإجمال الدائر بين الشرب وإشراب الغير.

مثال الثالث: ارتكاب الإنائين المشتبهين بين البول والغصب تدريجاً، حيث إنّ كلّاً من المخالفة فيه معلومة بالتفصيل والخطاب فيه معلوم بالإجمال الدائر بين كونه من جهة البول، أو الغصبية.

مثال الرابع: ارتكاب تلك الإنائين المشتبهين تدريجاً لا دفعة، حيث إنّ المخالفة معلومة بالإجمال لخطاب تفصيلي، وهو اجتنب عن النجس.

وأمّا الدخول والإدخال في ما نحن فيه:

فإمّا أن يفرض تحقّقهما بحركة واحدة، أو رجوعهما إلى عنوان محرّم واحد، كالقدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير.

أو يفرض عدم الأمرين، بأن يفرض تغايرهما في الخارج وكون كلّ منهما حرام بعنوان مستقلّ.

فعلى الأوّل يكون من قبيل المخالفة المعلومة بالتفصيل وإن كان لخطاب مجمل كالمثال الثالث.

وعلى الثاني بالعكس، كالمثال الرابع.

وعلى الثالث من قبيل المخالفة المعلومة بالإجمال لخطاب مجمل، كالمثال الثاني.

قوله: «وكذا من جهة دخول المحمول واستيجاره الحامل».

[أقول:] يعني: كما أنّ في دخول الحامل وإدخاله المحمول في المسجد وجوه أربعة ـ نظراً إلى أنّه إمّا جائز بناءً على جواز إدخال الجنب، أو حرام بناءً على حرمة إدخاله.

وعلى الثاني إمّا أن تكون الحرمة من باب لزوم المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً، بناءً على تحقّق الدخول والإدخال بحركة واحدة، أو من باب لزوم المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس بناءً على مغايرتهما في الخارج، كما في الذهن ورجوعهما إلى عنوان محرّم واحد، وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير، أو من باب المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال، كارتكاب المشتبهين المردّدين بين الخمر والاجنبية، بناءً على أن يكون لكلّ منهما عنوان مستقلّ في الحرمة. كذلك في دخول المحمول في المسجد واستيجاره الحامل للدخول أيضاً تتأتّى الوجوه الأربعة المذكورة.

ولكن فيه منع تأتّي الوجه الثاني والثالث فيه، وهما كون الحرمة من باب المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً، أو من باب المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي، ضرورة عدم تأتّي مبنييهما في دخول المحمول واستيجاره الحامل، أعني تحقّقهما بحركة واحدة، أو رجوعهما على تقدير التغاير إلى عنوان محرّم واحد يجمع بينهما، كما لا يخفي.

وكيف كان، فأقوى الوجوه هو الجواز في كلّ من مسألتي دخول الحامل وإدخاله المحمول، ودخول المحمول واستيجاره الحامل، وذلك لمنع استلزام شيء من المسألتين للعلم بتوجّه خطاب إليه، لا تفصيلاً ولا إجمالاً. أمّا الحامل

فلأنّ ما يحتمل أن يكون مستنداً لحرمة إدخاله الجنب لم يكن إلّا إطلاق حرمة الإعانة على الإثم، أو المنكر، أو فحوى حرمة إدخال النجاسة الغير المتعدّية، ولا شيء منها بسديد.

أمّا الإعانة فلأنّ محرّمها هو الإعانة على ما علمه الفاعل إثماً ومنكراً، لا على ما لا يعلمه.

وأمّا إدخال النجاسة المحسوسة الغير المتعدّية فلعدم الدليل على حرمته، وعلى تقدير الدليل على حرمته لا فحوى له على حرمة إدخال النجاسة المعنوية، وهو الجنب، كما لايخفى.

وأمّا المحمول فلأنّ استيجاره تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنابة وأُبيح له الدخول صحّ استيجاره الغير له.

قوله: «وحكمها بالنسبة».

[أقول:] عطف على قوله: ومعاملتها، أو على قوله: من معلوم الذكورية والأنوثية، تفسيراً للغير.

والمعنى على الأول أنّ الكلام في الخنثى يقع تارةً في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأُنوثية، أو مجهولهما وفي حكمها بالنسبة إلى التكاليف.

وعلى الثاني يقع تارةً في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأُنوثية، وفي[1] حكمها بالنسبة إلى التكاليف.

فالمراد من الغير على الأول المخلوقين من الناس، وعلى الثاني الأعمّ منهم ومن الخالق، ولكن قوله في ما بعد: « أمّا معاملتها مع غيرها فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً ...إلخ»[2] قرينة معيّنة لإرادة المعنى الأوّل، كما

---

(١) في الأصل: ومن.

(٢) الفرائد: ٢٣.

لا يخفى.

وأمّا أولوية سوق الكلام لتشخيص كلّي تكاليف الخنثى من سوقه لتشخيص جزئيات تكاليفها، فكانت تقتضي إرادة المعنى الثاني.

وكيف كان، فسوق الكلام في كلّية تكاليف الخنثى، هو أنّهم اختلفوا في تكاليفها بالنسبة إلى التكاليف الدائرة بواسطة دورانها بين الذكور والإناث، بين كلّ من الأحكام الخمسة مع الأربعة الأُخر، المرتقية إلى عشر صور، بعد إسقاط الصور العشر الأُخر المكرّرة منها على وجوه:

وجه بالبراءة مطلقاً، كما هو مذهب صاحب القوانين[١].

ووجه بالاحتياط مطلقاً، كما عن الشهيد في الذكرى[٢].

ووجه بالتفصيل بين كون الحكم المردّد واحداً بالنوع، كوجوب أحد الشيئين عليها فالاحتياط، وبين اختلافه، كوجوب الشيء وحرمة شيء آخر فالبراءة، كما عن صاحب الحدائق[٣].

ووجه بتفصيل آخر بين دوران تكليفها بين المتبائنين، كالوجوب والحرمة فالاحتياط إن أمكن، كما في الصلاة الجهرية بناءً على حرمتها على النساء، حيث يمكن الاحتياط بتكريرها، والتخيير إن لم يمكن كما في الجهاد، حيث يجب على الرجال ويحرم على النساء فتتخيّر، وبين الأقلّ والأكثر وما يرجع إلى الشكّ البدويّ فالبراءة، سواء كان ارتباطياً ـ كالتستّر في الصلاة حيث يدور بين التستّر لجميع البدن إلّا ما استثني منه، وبين تستّر مجرد القبل والدبر ـ أو استقلالياً، كالتستّر عن الناس في غير الصلاة حيث يدور بين التستّرين المذكورين أيضاً، لكنّه غير ارتباطيّ.

---

(١) القوانين ٢: ٤١.

(٢) الذكرى: ٣٩ و ١٤٤.

(٣) الحدائق ١: ٤٣.

وأوفق الوجوه للمرضي عندنا من قاعدة اعتبار العلم الإجمالي مطلقاً وعدم التفصيل في أسباب العلم هو تفصيل آخر ثالث، وهو رجوع الخنثى إلى البراءة مطلقاً قبل بلوغ الخمسة عشر، الذي هو حدّ بلوغ الذكر، وإلى الاحتياط مطلقاً بعد بلوغه ذلك المبلغ، وذلك لرجوع جميع صور دوران تكليفها قبل بلوغ ذلك المبلغ إلى الشكّ في التكليف، الذي هو مجرى البراءة، وبعده إلى الشكّ في المكلّف به، الذي هو مجرى الاحتياط ولو كان من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيّ. ومعنى الاحتياط هو الجمع بين تكاليف الرجال والنساء إن أمكن لها، وإلّا فترجع إلى التخيير أو القرعة.

ولكن لا يخفى أنّ محلّ نزاع هذه الوجوه والأقوال إنّما هو في أفعالها التدريجية، كإرتكاب مختصّات النساء، مثل لبس الحرير تارةً، ومختصّات الرجال مثل لبس العمامة تارةً أُخرى، وأمّا في أفعالها الدفعية الجامعة لمختصّات الرجال والنساء معاً، مثل التعمّم بالحرير، أو النظر إلى الرجال والنساء معاً بدفعةٍ واحدةٍ فلا نزاع في حرمتها، لرجوعه إلى المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً، نظير إرتكاب الإنائين المشتبهين دفعة واحدة.

وأيضاً النزاع في تكليف الخنثى بتلك الوجوه والأقوال مبنيّ على أن لا تكون ماهية ثالثة غير ماهية الرجال والنساء، كما استفيد الحصر من ظاهر قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إناثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ﴾[1] بعد دعوى الاتّفاق عليه.

وأمّا على فرض كونها ماهية ثالثة غيرهما فلا نزاع عندنا في رجوعها إلى البراءة مطلقاً، لرجوع شكّها في جميع صور الدوران إلى الشكّ في التكليف حينئذٍ، لا في المكلّف به.

---

(١) الشورى: ٤٩.

قوله: «أو يقال: إنّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب ...إلخ».

[أقول:] ووجه التفرقة: أنّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد إنّما هو في مجرّد الوحدة، لا في إطلاق الوحدة، إذ الخطاب المنتزع عن الخطابين خطاب واحد، لا أنّه مع ذلك مطلق كالواحد الحقيقي، ومعلوم أنّ وجوب الموافقة القطعية من مقتضيات إطلاق متعلّق الخطاب الواحد التفصيلي الشامل للمعلوم والمجمل، لا من مقتضيات مجرّد الوحدة حتى تشاركه الوحدة الانتزاعية فيه عند رجوعه إليه، هذا غاية وجه الفرق.

ولكنّه ممنوع؛ إذ كما يرجع الخطابين إلى الخطاب الواحد في ما له من اقتضاء حرمة المخالفة القطعية، كذلك يرجعان إليه في ما له من الإطلاق المقتضي لوجوب الموافقة القطعية بعد فرض العلم بإطلاق متعلّق الخطاب المردّد بين الخطابين المفروضين، غاية الأمر ترديد إطلاق ذلك الخطاب الواحد المنتزع عن الخطابين باعتبار ترديد متعلّقه، وهو غير مانع من ترتيب مقتضى الإطلاق، ومعاملة المطلق معه.

ولعلّ أمر الماتن بالفهم إشارة إلى وجه الفرق ومنعه بما ذكر.

قوله: «إنّما دلّ على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة».

[أقول:] المراد أنّ معذورية الجاهل في الجهر والإخفات معناه سقوط الإعادة عليه بعد الفعل غفلة عن التردّد بين الأمرين، وكلامنا في الجاهل الملتفت بالتردّد من أوّل الأمر.

أو المراد أنّ معذورية الجاهل معناه سقوط الإعادة بعد الفعل، أعمّ من سقوط العقاب عليه وعدمه، وكلامنا في سقوط العقاب وحصول الامتثال بفعل الجاهل. وأين هذا من ذلك؟

ولكن يمكن دفع هذا الإيراد عن القائل بتخيير الخنثى بين الجهر والإخفات بمنع كونه من جهة ما ورد من أنّ الجاهل في الجهر والإخفات معذور[١]، بل لعلّه من جهة استلزام الاحتياط بتكرير الصلاة العسر والحرج المنفيّ في الشريعة[٢]، أو من جهة استظهار الاتفاق على عدم جواز الاحتياط إذا توقف على تكرار الصلاة، كما هو الظاهر من كلام الحلّي على ما حكي عنه سابقاً[٣].

قوله: «يدلّ على وجوب الغضّ ...إلخ».

أقول: دلالته مبنيّة على حجّية العامّ المخصّص بالمجمل المصداقي، وقد قرّرنا في الأُصول منع حجّيته بما لا مزيد عليه. وعلى ذلك فالمرجع في جواز النظر إلى الخنثى إلى الأُصول، وقد عرفت أنّ الأصل هو جواز النظر إليها على كلّ من الرجال والنساء، لأنّها شبهة في الموضوع، كما يجوز على كلّ من واجدي المني في الثوب المشترك ترك الغسل، للأصل.

ودعوى الاتفاق كما عن بعض على تحريم نظر الطائفتين إليها في حيّز المنع جداً.

قوله: «بل ادّعى سبطه الاتفاق على ذلك. فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى المنع من الرجوع إلى عموم العامّ المخصّص بالمجمل المصداقي، أو إلى أنّ أصالة مرجعية هذا العموم على تقدير تسليمه كما يخصّص عموم البراءة الأصلية الاتفاقية في الشبهات الموضوعية كذلك الإجماع المنقول على تحريم نظر كلّ من الطائفتين إليها على تقدير حجّيته مخصّص

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢ ح٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ ح١١٦٣، الوسائل ٤: ٧٦٦ ب «٢٦» من أبواب القراءة في الصلاة ح١.

(٢) البقرة: ١٨٥، المائدة: ٦، الحج: ٧٨.

(٣) الفرائد: ١٥.

لأصالة مرجعية عموم العامّ المذكور، ووارد عليه.

قوله: «لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً، أو زوجة[١]. فافهم».

أقول: صحّة هذا الفرض مبنيّ على فرض الإغماض عن القطع المدّعى على فساد الزوجية فيها، أو على فرض عروض الإشكال في الخنثى بعد تحقّق الزوجية لها، كما حكي عن زوجة بالغة عرض لها في العانة حكّة فحدث منها في العانة آلة رجوليّة.

قوله: «موجب لتحليل الحرام، وتحريم الحلال».

[أقول:] أمّا الملازمة فواضحة، وأمّا بطلان اللازم فلأنّ التعبّد بالظنّ بعد استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال ـ بأن انضمّ إرادة الحلال والحرام معاً ـ فهو محال ذاتيّ، كإجتماع المتضادّين، وإن انضمّ بإرادة الحلال فقط فهو محال غير ذاتي، كطيران الإنسان، فالتعبّد بالظنّ على الأول تعبّد محال، وعلى الثاني تعبّد بالمحال، لرجوعه إلى التكليف بما لا يطاق.

قوله: «وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم».

[أقول:] بالإمكان ومؤيّده ما عن الشيخ: «كلّما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان»[٢]، ومرجعه إلى أصالة الإمكان في المشكوك إمكانه التي تمسّك بها غير واحدٍ من العلماء في غير موضع.

هذا، ولكن قد يستشكل في مأخذ هذا الأصل بأنّه إن أُريد من أصالة الإمكان استصحاب احتمال الإمكان ليكون إثبات الامتناع على المدّعي ـ كما هو قضية استصحاب عدم الدليل على أحد طرفي الوجوب والامتناع حال عدم

---

(١) المبسوط ٤: ١١٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٨.

التعقّل ـ فمن البيّن عدم ترتب شيءٍ على مقتضى الاستصحاب بهذا المعنى؛ لوجوده في كلّ من طرفي الوجوب والامتناع أيضاً، بل وكما يكون إثبات الامتناع على المدّعي كذلك يكون إثبات صفة الإمكان على المدّعي أيضاً.

وإن أُريد منه استصحاب صفة الإمكان فمن المعلوم أنّ الحال فيه هو الحال في صفتي الوجوب والامتناع في توقّف استصحابهما على يقين سابق، وشكّ لاحق، فكما أنّه لا مجرى لاستصحاب شيء من صفتي الوجوب والامتناع في المشكوك لمعارضته باستصحاب مثله من جهة عدم سبق اليقين فيه، كذلك لا مجرى لاستصحاب صفة الإمكان فيه؛ لعين ما ذكر.

وإن أُريد منه قاعدة «الغلبة» أعني غلبة الممكنات والظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

ففيه: أنّ الغلبة بالنسبة إلى الموجودات ممنوعة؛ ضرورة أنّ امتناع ضدّ كلّ ما هو موجود من الذوات والصفات ـ كالممتنع ـ غالب، وبعد انضمام سائر الممتنعات ذاتاً وعرضاً يصير أغلب.

وبالنسبة إلى المعدومات يحتاج إلى الإثبات، فإنّ احتمال غلبة ممكناتها معارض باحتمال غلبة ممتنعاتها، ولا أقلّ من التساوي الموجب لانتفاء المدرك.

ولكن يمكن توجيه الشقّ الأوّل، وهو إرادة الإمكان الاحتمالي: بأنّ كلّ من قال به قال بالإمكان الوجوديّ، لفرض عدم القول بالفصل، وتوجيه غلبة المعدومات الممكنة على المعدومات الممتنعة: بأنّ الممتنع من المفاهيم المعدومة منحصرة في اجتماع النقيضين، وما يرجع إليه، وشريك الباري، على ما هو التحقيق، بخلاف الممكن منها فإنّه لا حصر له، كما يشهد به الوجدان والتفحّص.

قوله: «إنّما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع».

[أقول:] وأمّا دعوى قيامه على الامتناع أيضاً بتقريب: أنّ جوازه مستلزم

لخلاف اللطف من جهة نقض الغرض، وتحليل الحرام وعكسه، وخلاف اللطف قبيح ممتنع على اللطيف.

ففيه: أنّ كلّ ما ينهض دليلاً على إمكانه في الموضوعات والأحكام الفرعية من النقض والحلّ ينهض دليلاً على إمكانه في الأُصول أيضاً.

قوله: «بأنّه إن أُريد تحريم الحلال الظاهري ...إلخ».

[أقول:] وتوضيح ذلك: أنّ كلّاً من تحريم الحلال وعكسه ـ وهو تحليل الحرام ـ إمّا في الواقع، أو في الظاهر، وكلّاً من متعلق التحريم والتحليل ـ وهما الحلال والحرام ـ أيضاً إمّا حلال وحرام واقعيّ، أو ظاهريّ، فهذه صور ثمان.

والممتنع منها ـ وهو تحريم الحلال الواقعيّ في الواقع وبالعكس، وتحريم الحلال الظاهريّ في الظاهر وبالعكس ـ غير لازمٍ من التعبّد بالظنّ، واللازم منها ـ وهو تحريم الحلال الواقعيّ في الظاهر وبالعكس، وتحريم الحلال الظاهريّ في الواقع وبالعكس ـ غير ممتنع.

قوله: «والأولى أن يقال: ...إلخ».

[أقول:] وجه الأولوية لعلّه من جهة الانتقال عن منع الامتناع إجمالاً إلى تفصيل وجه المنع؛ فإنّ مجرد منع المانع إجمالاً لا يصلح مستنداً للمنع، [أو من جهة الانتقال عن منع الامتناع إلى إثبات الإمكان؛ فإنّ مجرد منع الامتناع لا يثبت الإمكان].

قوله: «فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم».

[أقول:] سواء استلزم تحليل الحرام وبالعكس ـ كما هو مبنى القول ببقاء الواقع الأولي مع عدم التمكن من العلم التفصيلي والاجمالي الحاصل من الاحتياط ـ أم لم يستلزم ذلك، كما هو مبنى القول برفع اليد عن الواقع الأولي عند انسداد طريقي العلم التفصيلي والاجمالي إليه، وتشريع واقع ثانوي بدل الواقع

الأوّلي المرتفع بواسطة التعبّد بالظنّ.

أمّا على الأول فوجه عدم المناص عن إرجاع التكليف إلى ما لا يفيد العلم بعد عدم التمكن من طريقي العلم هو قاعدة «أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور»، وأنّ «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» «ولزوم ارتكاب أقلّ القبيحين عند الدوران» إذ بعد فرض تعذّر الموافقة القطعية تكون الموافقة الاحتمالية الحاصلة من العلم بالظنّ أقلّ قبحاً من المخالفة القطعية الحاصلة من ترك العمل رأساً.

وأمّا على الثاني فوجهه وجود المقتضي، وعدم المانع منه أصلاً.

قوله: «لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى ...إلخ».

أقول: بل لا مجال لإنكار النقض عليه به.

أمّا أولاً: فلأنّ جواز كلّ من الإفتاء والاستفتاء إنّما يثبت بخصوص الآيات والأخبار والإجماع، ولا ينحصر دليل جوازه في الانسداد حتى لا يجوز النقض به على القائل بالانفتاح، كما لا يخفى على الخبير في الأدلّة.

وثانياً: لو كان جواز الإفتاء والاستفتاء منحصراً في الانسداد لما جاز لأحدٍ من الصحابة ومن يقرب عهدهم الإفتاء والاستفتاء، بل ولما جاز الإفتاء والاستفتاء إلّا عند الضرورة الملزمة له، بل ولما جاز إلّا عند تعذّر الاحتياط، بل ولما جاز إلّا عند لزوم الضرر أو العسر والحرج المنفي، بل ولما جاز إلّا بمقدار ما يرفع الضرورة الملزمة، بل ولما جاز إلّا لبعض الناس المتعسّر أو المتعذّر عليهم الاحتياط، دون المتمكّنين منه بلا عسر ولا حرج، ككثير من الناس، والحال أنّ الإجماع والسيرة المستمّرة من لدن زمان المعصومين إلى يومنا هذا جارٍ على جواز الإفتاء والاستفتاء مطلقاً من غير تقييدهما بشيءٍ من هذه القيود المذكورة، من زمان الانسداد، والضرورة الملجئة، ومقدار الضرورة، وعدم إمكان الاحتياط، وغير ذلك.

بل كان الإمام عليه السلام بنفسه يقول: «**يا أبان اجلس في مسجد الكوفة وأفت الناس، فإنّي أُحبّ أن يكون في شيعتي مثلك**»[١] وكان أيضاً يقول لمن سأله عمّن نأخذ معالم ديننا: «**خذْ معالم دينك من فلان**»[٢].

قوله: «وكذلك نقضه بالقطع، مع احتمال كونه جهلاً مركّباً، فإنّ باب هذا الاحتمال منسدّ على القاطع».

أقول: فيه: أنّه وإن انسدّ باب هذا الاحتمال على القاطع إلّا أنّ العلّة المسوّغة للعمل بقطعه ليس انسداد باب ذلك الاحتمال، بل هذا الانسداد حكمة والعلّة غيره، وإلّا لوجب العمل بقطعه حتى عند كونه قطّاعاً، وكان قطع القطّاع حجّة، ولما جاز العمل بقطعه إلّا عند الضرورة، وبمقدار الضرورة بواسطة تعذّر الاحتياط أو تعسّره، ولم يفتِ أحد بذلك الإطلاق ولا بهذا التقييد في حجّية القطع، وهو دليل عدم استناد حجّيته إلى انسداد باب الاحتمال عليه، وإلّا للزم إطلاق حجّيته بذلك الإطلاق، وتقييدها بتلك القيودات المذكورة.

قوله: «إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد».

[أقول:] بل المراد من انسداد باب العلم انسداد لازمه، وهو المطابقة للواقع والإيصال إليه، والانسداد بهذا المعنى لا ينافي انفتاح باب الاعتقاد المفروض أغلبية إيصال الظنّ ومطابقته الواقع من ذلك الاعتقاد في نظر الشارع وإن كان ذلك بالنسبة إلى نوع المكلّفين مجرّد فرض، وإنّما هو خاصّ ببعض أشخاص المكلّفين الخارجين عن العادة المتعارفة بواسطة سرعة الاعتقاد ونحوه.

قوله: «فالأولى الاعتراف بالقبح».

---

(١) رجال النجاشي ١: ٧٣، رجال العلامة الحلي: ٢١ وجامع الرواة ١: ٩، الوسائل ٢٠: ١١٦ ب «الهمزة» ح ٤ وفيه: «مجلس المدينة» بدل «مسجد الكوفة».

(٢) رجال الكشي ٢: ٧٧٩ ح ٩١٠، الوسائل ١٨: ١٠٧ ب «١١» من ابواب صفات القاضي ح ٣٤، ونحوه ح ٣٣.

[أقول:] وأولويّته مبنية على انحصار إمكان التعبّد بالظنّ بمجرد كونه طريقاً كاشفاً، في فرض أغلبية إيصال الظنّ من العلم، أو مساواته له الراجع إلى فرض انسداد باب العلم، وإلى اختصاصه ببعض أشخاص المكلّفين الخارجين عن العادة المتعارفة بسرعة الفهم، دون أغلب المكلّفين ونوعهم.

ولكن لا ينحصر إمكان التعبّد بالظنّ على الوجه المذكور في الفرض المزبور، حتى يكون الاعتراف بالقبح أولى منه؛ بل يمكن التعبّد به على الوجه المذكور بوجوه وجيهة أُخر:

منها: التعبّد به من باب إمضاء الشارع لطريقته المتداولة عند العقلاء في أُمور معاشهم، لأجل حكمة التسهيل، ودفع المشقّة الحاصلة من تحصيل العلم لنوع المكلّفين، وهذه المنفعة الكلّية الملحوظة لنوع المكلّفين لا تزاحمها المفسدة الجزئية الحاصلة من تفويت الواقع على بعض المتمكّنين من العلم بلا مشقّة عليهم، كما أنّ المنفعة العامّة الكلّية الحاصلة للزارع من المطر لا تزاحمها المفسدة الجزئية الحاصلة للفخار منه.

ومنها: إمكان التعبّد به من جهة ملاحظة الشارع الانسداد المقتضي للعمل في موارد الانسداد بهذه الأمارات للانسداد، وفي مورد الانفتاح لحكمة الاطّراد، فسلوك طريق الظنّ وإن كان قبيحاً بالذات إلّا أنّه صار حسناً بالعرض، بعد ضمّ جهة محسّنةٍ إليه راجحة على قبحه الذاتيّ في كلّ من هذين الوجهين.

ومنها: إمكان التعبّد به من جهة تضمّنه مصلحة ترغيب الناس إلى التديّن وتقريبهم إلى الطاعة، ونحوهما من المصالح الكامنة الواجبة على الله تعالى من باب اللطف الراجحة على مفسدة ما يتّفق أحياناً من تخلّف الظنّ عن الواقع.

إلى غير ذلك من المصالح المجوّزة للتعبّد بالظنّ مع انفتاح باب العلم، وعدم لزوم تدارك ما يتّفق من تفويت الواقع أحياناً عند العقلاء من التجار بالنسبة

إلى عمّالهم، والملوك بالنسبة إلى مماليكهم، والسلاطين بالنسبة إلى رعيّتهم.

قوله: «وهذا تصويب باطل».

[أقول:] وللتصويب الباطل معنى آخر احتمله بعض الأفاضل هو: أن لا يكون الحكم من أصله تابعاً لآراء المجتهدين، ومفوّضاً إلى ما يؤدّي إليه آرائهم ـ كما هو مقتضى المعنى الأوّل ـ بل أن يكون لله تعالى في حقّ كلّ من المجتهدين المختلفين حكم واقعيّ يتبعه رأيه لا محالة، من باب التوفيق والتسديد الكامن واللطف الخفيّ. ولكن الظاهر من كلمات المصوّبة هو إرادة المعنى الأوّل لا الثاني.

وكيف كان، فالوجه في بطلان التصويب على أيّ من المعنيين هو تواتر النقل ببطلانه، ووجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل، وإلّا فليس من العقل ما ينافيه، بل ربما كان المعنى الأول من معنييه هو الموافق لأصالة عدم حكم واقعيّ مطلوب وراء ما يؤدّي إليه الرأي، لولا تواتر النقل على خلافه.

وما يتجشّم من إقامة الوجوه العقلية على بطلانه:

من مثل استلزامه الدور بتقريب: توقّف الواقع على رأي المجتهدين، وتوقّف الرأي على سبق حكم واقعيّ.

ومن مثل أنّ الطلب فرع المطلوب، فلا يمكن تفرّع المطلوب عليه.

ومن استلزامه الهرج والمرج في الدين، بواسطة تشتت الآراء المؤدّي إلى تكاثر الاختلاف الغير المنتهي إلى حدّ وحصر.

فمضافاً إلى انحصار مسرحها في المعنى الأول لا الثاني في معنى التصويب ممكنة الاندفاع:

أمّا استلزامه الدور فبمنع الملازمة والتوقّف من طرف الرأي، إن أُريد من الدور الدور الغير المعيّ. وبمنع بطلان اللازم، إن أريد منه الدور المعيّ.

وأمّا دعوى أنّ الطلب فرع المطلوب، فبأنّه إن أُريد تفرّع الطلب على تصوّر المطلوب. فمسلّم؛ لكنّه لا يجدي المدّعي.

وإن أُريد تفرّع الطلب على سبق وجود المطلوب. فممنوع؛ ضرورة صحّة طلب ما سيوجد بعد ذلك. فالمسلّم غير مجدي، والمجدي غير مسلّم.

وأمّا استلزامه الهرج والمرج. فبمنع الملازمة؛ إذ المصوّبة لا يقولون بتصويب كلّ رأي ومخالف، بل يقيّدون التصويب بالمسائل التي لم يقم على التخطئة فيها دليل قطعيّ مسلّم الدلالة عندهم. ولهذا لا يصوّبون اختلاف الآراء في الموضوعات الخارجية حيث قام الوجدان القطعيّ على التخطئة فيها، ولا في المسائل العقلية، إلّا من ظاهر بعض من يحتمل أن يكون مراده من التصويب فيها معذورية المخطىء أيضاً، بل ولا في الأحكام الشرعية التي قام عليها نصّ أو اجماع ممّا ليس من شأنه الاجتهاد فيه، بل ولا في ما من شأنه الاجتهاد فيه من الأحكام إذا لم يصادف الاجتهاد فيه لرأي أحد مذاهبهم الأربعة.

قوله: «بمعنى وجود المقتضي».

[أقول:] احترز بذلك عن معنى كونه محكوماً بما يعلم الله تعالى أنّ الأمارة تؤدّي إليه، الذي هو أحد معني التصويب الباطل، فما ذكره في وجه الاحتزاز هو الفارق بين التصويب في الأحكام الثانوية، الذي لا دليل على بطلانه وإن لم يكن عندنا دليل على صحّته، وبين التصويب في الأحكام الأوليّة الباطل بكلا معنييه المقدمين.

قوله: «قلت: أمّا رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني ...الخ».

[أقول:] ومحصّل الجواب: هو الفرق بين الوجهين، أمّا من حيث الماهيّة فبأنّ الفارق بينهما كون المصلحة في إيجاد العمل على طبق الأمارة في الوجه الأول، وفي تطبيق العمل على الأمارة والالتزام بأنّ مؤدّاها هو الواقع في ترتيب

آثار الواقع عليه في الوجه الثاني.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المصلحة في نفس العمل بالأمارة الناشيء عن الالتزام بها في الأول، وفي نفس الالتزام الناشيء منه العمل بها في الثاني. نظير الفرق بين الأوامر الحقيقية والتوطينية حيث إنّ مصلحة الأول في نفس المأمور به، والثاني في نفس الأمر. ونظير الفرق بين قيام الأمارة على نفس حكم شرعي، وقيامها على موضوع خارجيّ، كحياة زيد، وموت عمرو. إلى آخر ما تصدّى المصنّف لبيانه[١].

وأمّا من حيث الخاصّية فلأنّهما وإن لم يفترقا في صورة عدم إنكشاف الخلاف من رأس أو إنكشافه قبل الشروع في العمل، أو شيء من لوازمه، إلّا أنّهما يفترقان في صورة إنكشافه بعد العمل، أو بعد ترتيب شيء من لوازمه.

حيث إنّ لازم الوجه الأول ـ وهو التصويب في الأحكام الثانوية ـ الإجزاء وسقوط القضاء والإعادة، لمفروضية أنّ مؤداه حكم واقعيّ ثانويّ في حقّ الجاهل عن الحكم الواقعي الأولي، فبعد الكشف والعلم بالحكم الواقعي الأوّلي ينقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كإنقلاب موضوع الحاضر بالمسافر بعد فعل الصلاة.

ولازم الوجه الثاني هو عدم الإجزاء، وعدم سقوط القضاء ولا الإعادة، ووجب تدارك ما يمكن تداركه على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أوّل الأمر، لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري...إلى آخر كلام الماتن ﷺ[٢].

فإن قلت: ما الفرق بين المصلحتين حيث إنّ المصلحة المفروضة في نفس

---

(١) الفرائد: ٢٨.

(٢) الفرائد: ٢٨ ـ ٢٩.

العمل تدارك كلّ ما فات ممّا يمكن تداركه وما لا يمكن، بخلاف المصلحة المفروضة في الأمر بالعمل بالأمارة.

قلت: وذلك لكون المصلحة المفروضة في نفس العمل المفروض سلوكه بعد كشف الخلاف راجع إلى تبدّل موضوعه، لا إنكشاف عدم الأمر به في الواقع، فيدارك كلّ ما فات ممّا لا يمكن تداركه وما يمكن بالقضاء والإعادة، بخلاف كون المصلحة المفروضة في الأمر بالعمل، فإنّه بعد كشف الخلاف راجع إلى إنكشاف عدم الأمر به في الواقع، وأنّه كان متوهّماً في الظاهر، فلا يدارك إلّا ما لا يمكن تداركه فقط، دون ما يمكن بالقضاء والإعادة. فتدبّر جداً.

قوله: «لا ينافي ذلك صدق الفوت. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى وضوح أنّ صدق الفوت منوط بترك الواجب من أنّ فيه مصلحة وثواب، لا تركه من حيث مجرّد المعذورية وسقوط العقاب.

قوله: «محلّ نظر».

[أقول:] ووجه النظر: ما عرفته من أنّ النزاع في التصويب والتخطئة إنّما هو في خصوص ما ينوط بجعل الشارع وتنزيله كالأحكام الفرعية، وأمّا الموضوعات الخارجية والأحكام العقلية فلا يتعقّل التصويب فيها عند الكلّ، لأنّها من الأُمور المنوطة بالواقع، فالجعل والتنزيل المتعلق بها لا يمكن أن يجدي شيئاً سوى ترتّب الآثار ظاهراً ما دام لم ينكشف الخلاف.

قوله: «الكلام في المقام الثاني: في وقوع التعبّد بالظنّ في الأحكام الشرعيّة».

[أقول:] ووجه تقييد التعبّد به بالأحكام الشرعيّة هو الاتفاق على عدم وقوع التعبّد به في أُصول الدين، لانفتاح باب العلم فيها كما يدلّ عليه النصّ الدالّ على تعذيب الكافرين، والإجماع المدّعى على عدم معذوريّة الجاهل، بل ومع

فرض الانسداد في بعض الأفراد لا دليل أيضاً على العمل فيها بالظنّ عدا دليل الانسداد الغير الجاري مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل.

وكيف كان، فقبل الخوض في المسألة لابدّ من تشخيص محلّ النزاع من جهة أقسام الظنّ، ومن جهة معاني العمل بالظنّ.

أمّا أقسام الظنّ:

فمنها: ما هو المعلوم اعتباره، كالكتاب وأمثاله.

ومنها: ما هو المعلوم عدم اعتباره، كالقياس وأشباهه.

ومنها: ما هو المشكوك في الاعتبار وعدمه بالمعنى الأعمّ الشامل للمظنون والموهوم اعتباراً، كالإجماع المنقول، والشهرة، والأولويّة الظنيّة.

لا ريب في خروج الأوّلين عن محلّ النزاع؛ لحجيّة الأوّل، وعدم حجّية الثاني، وإنّما النزاع في الثالث.

وأمّا معاني العمل بالظنّ فمنها: ما هو التدّين بالظنّ على أنّه حكم به الشارع، والالتزام به من قبل الشارع على أنّه منه.

ومنها: ما هو الاستناد إلى الظنّ في العمل بالمظنون، لكن لا من قبل الشارع على أنّه منه بل من قبل نفسه على أنّه هو الواقع، نظير استناد العمل بالمعلومات إلى العلم من قبل العقل على أنّه هو الواقع، ونظير استناد عمل التّجار والعمّال في الحوالات والمقابضات إلى الخطوط والعلائم الظنّية المتداولة من قبلهم على أنّ مدار العقلاء على العمل بها.

ومنها: ما هو الالتزام بمؤدّاه لا على أنّه حكم به المولى ولا على أنّه هو الواقع، بل لرجاء أن يكون هو الواقع.

ومنها: ما هو العمل بالمظنون لكن لا على وجه التديّن به على أنّه حكم به المولى، ولا على وجه الاستناد إليه على أنّه الواقع، ولا على وجه رجاء كونه

الواقع، كالعمل بما يطابق الظنّ لغير وجه رأساً أو على وجه التشهّي ونحوه مما لايندرج في الوجوه المتقدّمة.

ثمّ العمل به على الوجه الثالث إمّا أن يكون معارضاً لاحتياط آخر، كما في صورة الشكّ في المكلّف به أولا.

كما أنّ كلّاً من الوجه الثاني والرابع إما أن يكون معرضاً لتفويت واقعٍ أو طرح ظاهرٍ من الأُصول يجب الأخذ به، أولا يكون معرضاً لذلك، ولكن معرضية العمل بالظنّ لطرح الأُصول مبنيّ على ما هو التحقيق من أنّ مجاريها صور عدم العلم الشامل للظنّ، وإلّا يسقط هذا الفرض عن أقسام العمل بالظنّ.

ومنها: مايكون العمل به مركّباً من الوجوه المتقدّمة ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً وإن استلزم التركيب من بعضها اجتماع الضدّين.

ثمّ وعلى كلّ من هذه الوجوه العمل بالظنّ المرتقية أُصولها إلى خمسة: إمّا أن يفرض العمل به في زمان الانفتاح، أو الانسداد، فتبلغ الخمسة إلى عشرة. والذي يستفاد من صريح المتن في حكم هذه الوجوه هو أن يقال:

أمّا الوجه الأوّل ـ وهو التديّن به على أنّه حكم به المولى ـ فيستقلّ العقل المعاضد بالشرع بقبحه؛ لكونه افتراءً عليه وتشريعاً؛ بناءً على ما هو التحقيق من أنّ التشريع عبارة عن: إدخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين، لاخصوص إدخال ما ليس من الدين في الدين.

كما يستقلّ العقل المعاضد بالشرع أيضاً بحسن الوجه الثالث ـ وهو الالتزام به لرجاء كونه من المولى ـ إذا لم يعارضه احتياط آخر، بل في تسمية ذلك عملاً بالظنّ مسامحة، لصحّة السلب وكونه من شؤون العمل باليقين لتحصيل الموافقة القطعيّة.

وأمّا الوجه الثاني والرابع فما يكون منه معرضاً لتفويت الواقع مع التمكّن

منه بالعلم فيكفي في حرمته أدلّة الواقع، كما يكفي في حرمة ما يستلزم منه طرح ظاهرٍ من الأُصول مع التمكن من العلم أدلّة الأُصول.

وأمّا ما عداهما ممّا ليس معرضاً لتفويت واقع ولا طرح ظاهر فلا دليل على حرمته، بل ليس عملاً بالظنّ في صورة عدم استناد العمل إليه، كما هو مقتضى الوجه الرابع من وجوه العمل بالظنّ. انتهى ما استفيد من المتن في حكم وجوه العمل بالظنّ.

وقد يورد عليه أوّلاً: بأنّ مقتضى هذا التفصيل استيعاب وضوح الحكم وبداهته لجميع وجوه العمل بالظنّ، وعدم بقاء معنى قابل للنزاع والتشاجر المؤسّس له الأُصول والمنعقد فيه الفصول بالردّ والقبول من الأساطين والفحول، سوى أن يحمل مثل نزاع هؤلاء على النزاع اللفظي على أن يكون مراد القائلين بجواز التعبّد بالظنّ: هو صورة ما لا يعدّ في الحقيقة عملاً بالظنّ، كصورتي العمل بالاحتياط، والعمل بما يوافق العمل بالظنّ. ومراد القائلين بعدم الجواز: هو سائر الصور، أو يحمل على النزاع الصغروي وهو انسداد باب العلم وعدمه.

وثانياً: بأنّ ما ادعى في ضمن تفصيله من كون التديّن بالظنّ افتراءً يستقلّ العقل بقبحه، ومن كون الاستناد إليه مع معرضيته لتفويت واقعٍ أو طرح ظاهرٍ محرّم بأدلّة الواقع، والظاهر إنّما هو فرع حرمة العمل بالظنّ فكيف يكون حرمته متفرّعة عليه؟ إذ لو لم يحرم التديّن بالظنّ لم يكن التديّن به افتراءً قبيحاً، وجاز الاستناد إليه وإن استلزم تفويت واقع أو طرح ظاهر، كما يجوز الاستناد إلى البيّنة وقول العدل وإن استلزم ما استلزم من تفويت الواقع والظاهر.

وثالثاً: بأنّ دَيدن العلماء جارٍ على التكلّم في كلّ مسألة من حيث هي مع الإغماض عن العوارض الخارجيّة واللوازم الأجنبية، كتعرّضهم لمعنى الأمر والنهي ومقدّمة الواجب والنهي عن الضدّ وغيرها، مع الإغماض عن القرائن

الداخليّة والخارجيّة حتى بلغ دَيدنهم في ذلك إلى حدّ لا يجهله جاهل، ولهذا لا ينقض على القائلين بندب الأمر بوجوب الصلاة والصوم، وعلى القائلين بوجوب الأمر بندب السلام ونحوه.

أقول: في رفع هذه الإيرادات عن المصنّف:

أمّا الإيراد الأول فناشيء عن عدم الوقوف على ما كان المصنّف في صدده؛ وذلك لأنّ المصنّف في صدد تأسيس الأصل والاكتفاء به، لا في صدد عقد النزاع وتطويل الكلام فيه، فعدم بقاء محلّ للنزاع في المسألة من حيث الأصل المعوّل عليه عند فرض الشكّ وعدم الدليل على التعبّد بالظنّ لا ينافي النزاع والتشاجر، المقرّر فيه من حيث فرض الدليل المخرج له عن تحت الأصل وعدمه، فلا يلزم منه حمل نزاعهم على النزاع اللفظي أو الصغروي المستبعدين.

وأمّا الثاني فمغالطة صرفة؛ ضرورة منع ما ادعي من تفرّع قبح التديّن بالظنّ وافترائه وحرمة الاستناد إليه مع استلزام مخالفة واقع أو ظاهر، على حرمة العمل بالظن، حتى يلزم من تفرّع الحرمة عليهما دور؛ لوضوح أنّهما متفرّعان على مجرد الشكّ في الحرمة وعدم الدليل على الجواز المفروض إحراز ذلك الشكّ في مقام تأسيس الأصل، لا على نفس الحرمة حتى يلزم الدور، كما لا يخفى على من راجع صريح العبارة.

وأمّا الثالث ففيه: أوّلاً: ما عرفت من أنّ المصنّف في صدد تأسيس الأصل في المسألة المسلّم بين المتنازعين كما هو صريح كلامه، لا في صدد بسط النزاع حتى يتعرّض لحال المسألة من حيث هي مع الإغماض عمّا ذكر من العوارض الخارجيّة واللوازم الأجنبيّة.

وثانياً: أنّ تفصيل كون الظنّ افتراءً أو مستلزماً لطرح ما ذكر، إنّما هو تعرّض لفصول العمل بالظنّ لا لعوارضه الخارجيّة حتى يكون التعرّض لها

خروجاً عن المسألة؛ وديدن العلماء في التعرّض لحال المسائل من حيث هي.

وبالجملة: فمن راجع كلام المصنّف علم أنّه صريح في صدد تأسيس الأصل المعوّل عليه عند الشكّ وعدم الدليل، لا في صدد تشخيص محلّ النزاع، وإلّا فلا ارتياب في أنّ جميع وجوه العمل بالظنّ داخلة في محلّ النزاع في حجّية العمل بالظنّ، سوى ما لا يعدّ في الحقيقة عملاً بالظنّ كصورتي الاحتياط، والعمل بما يوافق العمل بالظنّ الغير المستلزم لتفويت واقعٍ ولا طرح أصلٍ، حيث يصحّ سلب العمل بالظنّ حقيقةً عن هاتين الصورتين. فمعنى العمل بالظنّ المتنازع فيه هو العمل به والاستناد إليه من حيث هو ظنّ مع الغضّ عن طروّ حيثيّة التشريع والافتراء، وطرح الواقع أو الظاهر عليه أحياناً، نظير معنى قولك: «زيد موجود» حيث لا يمكن أن يكون المحكوم عليه في هذه القضية زيداً بشرط الوجود ولا بشرط العدم ولا الأعمّ منهما، بل المراد به هو المجرّد عن جميع القيود حتى عن قيد التعرية، ونظير معنى العمل بالقطع واليد والسوق والكتاب والبيّنة والقياس، وغيرها مما لا يخفى معناه المتنازع فيه على أصاغر الطلبة، بل وغيرهم فضلاً عن الأساطين.

ثمّ إذا عرفت تأسيس الأصل في المسألة ومحلّ النزاع فيها فلنرجع إلى بيان نبذةٍ من أدلّة المتنازعين، التي طوى المصنّف الكلام فيها اكتفاءً بما لا يكتفى به من تأسيس الأصل في المسألة؛ فإنّ التعويل على مجرد الأصل لا يصحّ إلّا للشاكّ بعد اليأس عن الدليل لا قبل اليأس. فنقول وبالله التوفيق:

إنّ من جملة أدلّة المانعين عن العمل بالظنّ من الآيات قوله تعالى: ﴿**قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**﴾[1].

وفيه: أنّ الاستدلال به مضافاً إلى كونه أخصّ من المدّعى حيث لا يدلّ إلّا

---

(١) يونس: ٥٩.

على حرمة التديّن بالظنّ على الوجه الأوّل من وجوه العمل بالظنّ دون سائر الوجوه، أنه إنّما يدلّ على حرمة التديّن بما لم يأذن به الشارع، فالاستدلال به فرع إحراز عدم إذنه بالعمل بالظنّ فإحراز عدم إذنه بالاستدلال به دور صريح. فالاستدلال بهذه الآية إنّما يناسب لتأسيس الأصل في عمل الشاكّ المأيوس عن دليل العمل به،كما فعله المصنّف، لا لتشخيص الحقّ في العمل به.

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلّا ظَنّاً إِنَّ الظَنَّ لا يُغني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾**[1].

وفيه: أيضاً أنّ الاستدلال به غير تامّ، لكن لا للوجوه التي أورد عليها الفاضل القميّ في باب الاجتهاد والتقليد من القوانين[2]؛ لإمكان الجواب عنها للمراجع المتدبّر، بل لظهور قوله تعالى: **﴿إِنّ الظَنَّ﴾** في الإشارة إلى الظنون المعوّل عليها الكفّار في أُصول دينهم من عبادة الأصنام، وجعل الشركاء لله تعالى، ونحو ذلك من متعلّق **﴿وما يتّبع أكثرهم إلّا ظنّاً﴾** المتلوّة بما هو ظاهر في الإشارة إليه من قوله: **﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾** فقوله: **﴿إنّ الظنّ﴾** بعد قوله: **﴿وما يتّبع أكثرهم إلّا ظنّاً﴾** نظير قوله تعالى: **﴿فَعَصَى فِرعَوْنُ الرَسُولَ﴾**[3] بعد قوله: **﴿كما أرْسلْنا إلى فِرعَوْنَ رَسُولاً﴾** في الإشارة إلى العهد الذكريّ دون العموم.

لا يقال: إنّ عموم المحلّى لا يخصّص بالمورد.

لأنّا نقول: عدم التخصيص بالمحلّ فرع عموم المحلّى فيه، ولا عموم للمفرد المحلّى باللام عندنا معاشر المشهور.

مضافاً إلى أنّ تنكير المحلّ المعهود الذكري مخصّص عرفيّ لكل ما يليه

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) القوانين ٢: ١٧٦.

(٣) المزّمل: ١٦.

من المحلّى باللام لامحالة، وإلّا لم يبقَ مورد حقيقي للعهد الذكري فمرادهم من أنّ المورد لا يخصّص عموم الوارد غير هذا المورد المتلوّ بمدخول الألف واللام، فإنّ المتلوّ بمدخوله يخصّص ذلك المدخول وإن كان عامّاً كالجمع المحلّى.

ومعلوم أنّ هذا المعنى هو أقرب المعاني المتصوّرة في تأويل الآية عرفاً من حمل الظنّ على الشكّ، أو على سوء الظنّ، أو خصوص الظنّ في أُصول الدين.

ومن جملة ما استدلّ به من الآيات قوله تعالى: ﴿**ولا تَقْفُ ما لَيسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ**﴾[١] إلى غير ذلك من الآيات التي نقل عن بعض الأعيان بلوغها نحواً من مائة آية.

ومن السنّة: صحيحة: «**من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه**»[٢].

وفي موثقة أبي رجاء: «**ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم**»[٣].

وعن زرارة بعد سؤاله ما حقّ الله على عباده، قال عليه السلام: «**أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لم يعلموا**»[٤].

وفي رواية المفضّل: «**من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما فقد حبط عمله**»[٥].

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) المحاسن: ٢٠٥ ح٦٠، الكافي ٧: ٤٠٩ ح٢، الوسائل ١٨: ٩ ب «٤» من أبواب صفات القاضي ح١.

(٣) المحاسن: ٢٠٥ ح٦٢، الكافي ١: ٤٢ ح٤، الوسائل ١٨: ١٠ ب «٤» من أبواب صفات القاضي ح٥.

(٤) الكافي ١: ٤٣ ح٧، الأمالي للصدوق: ٥٠٦ ح٧٠١، الوسائل ١٨: ١١ و١٢ ب «٤» من أبواب صفات القاضي ح٩.

(٥) الكافي ٢: ٤٠٠ ح٨، الوسائل ١٨: ٢٥ ب «٦» من أبواب صفات القاضي ح٨.

وفي بعضها ما يدلّ على أنّه كفر، كقولهعليه السلام ما معناه: ما أقرب العبد إلى الكفر أن يقول للنواة: حصاة، وللحصاة: نواة، ثمّ يدين الله تعالى به[١]، إلى غير ذلك ممّا نقل عن بعض الأعيان بلوغها إلى نحو مائة آية من كتاب الله، وخمسمائة رواية من سنّة رسول اللهصلى الله عليه وآله.

وقد أورد في القوانين[٢] على الاستدلال بها بإيرادات أشكلها هو أنّ تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن عموماً يستلزم حرمة العمل بنفسها أيضاً؛ لأنّ العمل بنفسها أيضاً من جملة العمل بالظن، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة.

وأمّا بطلان اللازم فلأنّ الغرض من قول القائل: «إعمل بقول زيدٍ» مثلاً إن كان هو العمل بقول زيد فإثبات ذلك بقوله: «إعمل بقول زيد» بعد ما فرض أنّ قول زيد هو: «لا تعمل بقولي» نقض للغرض، وإن كان هو عدم العمل بقول زيدٍ فإثباته بقوله: «إعمل بقول زيد» دون قوله: « لا تعمل بقول زيدٍ» أشبه شيءٍ بالأكل من القفا حيث لا يصحّ من العاقل إلّا لداعي من الدواعي النادرة، بل المعدومة في ما نحن فيه من آيات التحريم.

ثمّ أطال الكلام بالنقض والإبرام في دفع ما يمكن أن يجاب بقوله: «إنْ قلت... إن قلت» إلى أن حصر طريق التفصّي عمّا يلزم الاستدلال بآيات التحريم من شمولها لنفسها، في الرجوع عن الاستدلال بها إلى تقييدها بمثل أُصول الدين، أو ما يتهم به المسلمون، أو غير ذلك ممّا لا يثبت به حرمة العمل بالظنّ[٣].

---

(١) عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٣٠٤ ذيل ح٦٣، الوسائل ١٨: ٩٢ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح١٣.

(٢) القوانين ١: ٤٥٣ وج٢: ١٠٢ ـ ١١١.

(٣) لاحظ القوانين ٢: ١١١ وكذا ج١: ٤٥٣.

ولكن قد أجاب عنه استاذنا العلّامة: بأنّ للتفصّي عن شمولها لنفسها طريق آخر ـ أقرب عرفاً من تقييدها بأُصول الدين ونحوه، من غير أن يسقط الاستدلال بها أيضاً ـ وهو الاستظهار من العرف عدم شمولها لنفسها؛ لقصور دلالة اللفظ عن تعميم نفسه، فإنّ آيات التحريم نظير قول القائل: «كلّ كلامي كاذب» في قصور موضوعه عن شمول نفسه من جهة تأخير كلاميّة نفسه عقلاً عن ثبوت الحكم بالكذب لموضوعه وهو الكلام، ونظير قول المولى لعبده: «إعمل بالآحاد البالغة إليك من قبلي» فبلغ إليه من مولاه أخبار كثيرة في الوقائع، منها: أنّه لا تعمل بالآحاد، في وجوب الأخذ بهذا وترك سائر الأخبار وإن كان هذا أيضاً واحداً منها، وليست نظير «كلّ كلامي مُؤلّف» في شمول الحكم بالتأليف لنفس القضيّة المثبتة للحكم، فإنّ شمول الحكم لنفس القضية المثبتة للحكم في هذا المثال إنّما هو من باب تنقيح المناط الخارجيّ المفقود في ما نحن فيه، لا من باب وفاء عموم اللفظ به، ولا نظير قول القائل: «كلامي هذا كاذب» في الاختلاف في أنّه هو إنشاء هذر وهذيان، أو أنّه إخبار عن اتّصاف كلامه هذا بالكذب، ليكون صادقاً في التكذيب أو بالصدق ليكون كاذباً في التكذيب، أو أنّه صدق من جهةٍ وكذب من جهةٍ أُخرى على أقوال؛ ضرورة وجود الفرق البيّن بين آيات التحريم وهذا الكلام في المؤدّى. ولهذا لم يحتمل أحد في آيات التحريم ما احتمله في هذا الكلام.

ثم إنّ وجه أقربيّة خروج نفس آيات التحريم عن تحت عموم التحريم من تخصيصها بأُصول الدين ونحوه، أمّا على فرض أن يكون بطلان ما يلزم من وجوده عدمه قرينة عدم دخول نفسه في حكمه، فلأنّ هذا تخصّص في الآيات، والتخصّص أولى من التخصيص، لأنّه حقيقة وهو مجاز، والحقيقة أقدم على المجاز.

وأمّا على أن يكون قرينة إخراج نفسه عن تحت عمومات الحكم، فلأنّ مقدار قرينيّته هو إخراج نفسه فيكون العامّ المخصّص حقيقة ثانويّة في الباقي.

فتلخصّ ممّا ذكرنا اندفاع ما أورد على الاستدلال بآيات التحريم لحرمة العمل بالظنّ من أنّ الاستدلال بها يستلزم حرمة العمل بنفسها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل.

وأمّا سائر الإيرادات التي أطال الكلام في بسطها في القوانين[١]. فقد تصدّى الفصول[٢] للجواب عن أكثرها بأبلغ وجه إلى أن أثبت سلامة دلالة الآيات على حرمة العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل. وهو كذلك إن لم يثبت من الوجوه الآتية ما يخرج مطلق الظنّ عن تحت هذا الأصل. وليكن ذلك في مداد النظر وصفحة الخاطر فلعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً، فنقول:

هذا كلّه في وجوه حرمة العمل بمطلق الظنّ إلّا ما أخرجه الدليل، وأمّا وجوه جواز العمل به:

فمنها: ما يؤدّي الاحتجاج به على جواز العمل بمطلق الظنّ، على تقدير تماميته، إلى أصالة جواز العمل بالظنون إلّا ما أخرجه الدليل، كالقياس ونحوه، على وجه يقتضي حكومة مضمون آيات التحريم على تقدير تماميتها عليه.

ومنها: ما يؤدّي الاحتجاج به على ذلك على وجه العكس بحيث يقتضي حكومة مؤدّاه على عموم آيات تحريم العمل بالظنّ على تقدير تماميتها.

فمن القسم الأوّل مقايسة علم الفقه بسائر العلوم والحرف والصنائع والفنون، المعمول فيها الظنون قديماً وحديثاً خلفاً عن سلف، بتقريب: أن جميع أرباب الفنون والحرف والصنائع، وأهل المذاهب المختلفة حتى البراهمة

---

(١) القوانين ١: ٤٥٣ و٢: ١٧٦ ـ ١٧٨.

(٢) الفصول: ٢٨٨ و٣٨٩ ـ ٣٩١.

والملاحدة، وأرباب العلوم المختلفة من الصرف والنحو واللغة والبيان والمنطق والحكمة والطب والهيئة والنجوم والأُصول والرجال إنّما يستندون ويعتمدون على مطلق ما تركن إليه النفس من الظنون العقلائية، في كلّ ما يتعلق بعلومهم وفنونهم وحرفهم وصنائعهم، ومذاهبهم وأديانهم وأفعالهم وأطوارهم، معاداً ومعاشاً بحيث استقرّت آراء العقلاء من جميع الأُمم خلفاً عن سلف على طريقيّة الظنّ وإعماله في جميع أُمورهم معاداً ومعاشاً، وإذا ثبت طريقيّة الظنّ ببناء العقلاء في جميع أُمور الشرائع السابقة، بل وفي ما عدا العلم بالأحكام من أُمور هذه الشريعة ثبت طريقيّته في علم أحكام هذه الشريعة بالطريق الأولى، لاختصاص الاتصاف بالحنيفية السهلة السمحة بهذه الشريعة من بين الشرائع.

ودعوى الفارق بين أحكام هذه الشريعة بانفتاح باب العلم فيها وبين غيرها بالانسداد غير مسموع، ضرورة أنّ باب العلم في فروع هذه الشريعة إن لم يكن أشدّ انسداداً فلا أقلّ من التساوي.

نعم، يمكن الجواب عن هذا الوجه بثبوت المخرج لفروع هذه الشريعة عن تحت الأصل المذكور بآيات تحريم العمل بالظن، على تقدير تماميتها.

ومن القسم الأول أيضاً الاستشهاد على حجّية مطلق الظنّ باحتجاج الكلّ على وجوب المعرفة والنظر إلى المعجزة بوجوب دفع الضرّر المحتمل عقلاً، فضلاً عن المظنون حتى قالوا بأصالة الحظر في كلّ ما يحتمل الحظرية قبل الشرع فضلاً عن المظنون ولكن للخصم أن يجيب بورود مضمون آيات تحريم العمل بالظنّ في الشريعة على مقتضى الأصل الأوّليّ العقلي.

ومن القسم الثاني دعوى الاستقراء التامّ من حال العلماء خلفاً عن سلف في ابتناء جميع اجتهاداتهم الفرعيّة وفتاويهم الفقهيّة ـ فضلاً عن مبادئهم الأُصوليّة ـ على مباني ظنيّة، يعبّرون عنها في كلّ بابٍ من أبواب الفقه بالأقربيّة

والأقوائيّة والأشبهيّة والأظهريّة الراجعة كلّها إلى مطلق الظنّ لا محالة، فإنّ ما عدا الإجماع والتواتر من سائر الأدلّة، ولو كان خبراً صحيحاً أعلائياً، لابدّ وأن يرجع إلى الظنّ المطلق، من جهة السند، أو من جهة الدلالة، أو من جهة الترجيح ودفع المعارضات والموانع إن لم يكن راجعاً إليه من جميع الجهات.

فلم يبق على ذلك فرق بين الفريقين من حيث العمل بمطلق الظنون، سوى ما يرجع إلى الفرق اللفظيّ، وهو توقّف العمل بذلك الظنّ المشترك بينهم على تسميته أولاً بالظنّ الخاصّ وعدم توقّفه على تلك التسمية.

كما لا فرق بيننا وبين من لم يجوّز العمل إلّا بالعلم سوى ما يرجع إلى تسمية الظنّ علماً وعدم تسميته، حسبما أطال الكلام فيه في القوانين[١].

ومنه: الاستشهاد على العمل بمطلق الظنون بما اشتهر من اتفاق الأصحاب على العمل بشرائع عليّ بن بابويه عند إعوزاز النصوص، حيث علم أنّ تنزيل فتاويه منزلة النصوص ليس إلّا من جهة الوثوق الظنّي بكونه لا يفتي إلّا بمتون النصوص، لا من جهة العلم والقطع بنصوصيّة فتاويه.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً باحتجاج المعالم على حجّية الأخبار بدليل الانسداد[٢]، وعلى تعيين تقليد الأعلم عن قبل أصحابه الذين وصل إليه كلامهم، بأنّ الثقة بقول الأعلم أقرب[٣]؛ نظراً إلى ظهور الأقربيّة في غير الأحوطيّة ممّا يرجع إلى مطلق الظنّ.

ومنه: الاستشهاد أيضاً عليه باحتجاج الشهيد على العمل بظنّ تقدّم بعض الفوائت: بأنّه راجح فلا يعمل بالمرجوح[٤]، وعلى حجّية الشهرة بقوّة الظنّ في

---

(١) القوانين ٢: ١٧٧.

(٢) معالم الدين: ٣٤٦.

(٣) معالم الدين: ٣٨٩.

(٤) ذكرى الشيعة: ١٣٥.

جانب الشهرة[١].

وباحتجاج العلّامة رحمه الله على مسألة الدفن بالشهرة[٢]، وعلى حجّية الاستصحاب بأنّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد[٣].

واحتجاج القدماء طرّاً في حجّية الاستصحاب بقولهم: «ما ثبت دام»، وبردّ المانعين لحجّية الاستصحاب بقولهم: «ما ثبت جاز أن يدوم، وجاز أن لا يدوم».

فإنّ قضية التعليل المذكور في هذه الموارد وغيرها من الموارد التي يقف عليها المتتبّع كثيراً في كلماتهم هو حجّية مطلق الظنّ بحيث لم يبقَ مجال لجواب الفصول؛ بحمل تعليلاتهم المذكورة على التقريب والتأييد أو على الردّ على العامّة.

ومنه: الاستشهاد أيضاً بإحالتهم الموارد الخفيّة لتقديم الأصل على الظاهر، أو الظاهر على الأصل إلى نظر الفقيه حيث أحالوا ما عدا الموارد الجليّة لتقديم الأصل على الظاهر، كتقديم أصالة الطهارة على مشكوك النجاسة بل ومظنونه، ولتقديم الظاهر على الأصل، كتقديم ظهور فعل المشكوك على أصالة عدم فعله، إذا عرض الشكّ بعد تجاوز المحلّ، إلى ما يترجّح في نظر الفقيه، وما ذلك إلا لحجّية مطلق ظنّه.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً بأنّ الإجماع على حجّية عمل المجتهد بظنّه، وجواز تقليده، ولو أدّى ظنّه إلى العمل بالشهرة، يوجب حجّية العمل بالشهرة ومطلق الظنون، إذا أدّى ظنّه إلى العمل بالشهرة ومطلق الظنون، حسبما أطال

---

(١) ذكرى الشيعة: ٤.

(٢) حكاه القمي في القوانين ٢: ١٢٨.

(٣) نهاية الوصول الى علم الاصول «مخطوط»: لوحة ٢٠٣ ص ١.

الكلام في بسطه في القوانين[١].

ولكن للخصم منع الإجماع، ودعوى أنّه مخطىء آثم مع التقصير، ومعذور مع القصور، كالحال في سائر الخطوات والعثرات الظاهرة من بعض لبعض.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً بعدم العثور على الفرق بين الظنون بتسمية بعضها ظنوناً خاصّة، وبعضها الآخر مطلقة في كلام أحد من علماء السلف، لا في كلام المشايخ الثلاثة ولا الصدوقين ولا الفاضلين ولا الشهيدين ولا غيرهم، وإنّما هو فرق وتسمية أحدثه المتأخّرون، ولو كان له أصل وفرق لتعرّض له أحد من قدماء الأصحاب كتعرّضهم للقياس وغيره.

تمثيل نقل استاذنا العلّامة عن بعض العلماء الأجلّة من معاصريه أنّه قال: لمّا رجعت من حجّ بيت الله الحرام إلى المدينة رأيت رجلاً جالساً حوله أُناس، وفي يده رغيف يجزّئه بأجزاء صغار، يأكل بعضها ويسقط بعضها الآخر، فسألت من بعض الناس من هذا الرجل؟ فقال: هذا ميرزا محمد الباب رئيس البابية، فقلت: أما سألتموه لِمَ يفعل ذلك بالرغيف الخبز؟ فقالوا: يقول: إنّ أجزاء هذا الرغيف ممّا آمن بعضها ولم يؤمن بعضها الآخر؛ فيأكل الأجزاء التي آمنت ويسقط التي لم تؤمن.

ونقل عن هذا الرجل أيضاً أنّ بعض الأعيان طلب هذا الرجل مع تبعته إلى وليمة فاخرة، فلمّا صنع الطعام الفاخر ووضعه بين أيديهم أبى الرجل المذكور من الأكل، فكلّما انتظرت التبعة لإبتدائه في الأكل حتى يأكلون والتمسوه على الأكل لأجل اتباع التبعة، ولأجل أن صاحب الوليمة خسر خسارة عظيمة في صنعه هذه الوليمة، ولا ينبغي إخجاله بين الناس فأبى من الأكل قائلاً: إنّ هذا الطعام ممّا لم يؤمن فلا آكل منه، فلمّا أيس الحاضرون وأرادوا المضيّ جائعين خائبين قال

---

(١) القوانين ٢: ١١٧.

الرجل: آتوني ممّا في كعب القدر من الطعام فآتوه، فقال: هذا ممّا آمن فأكل فتبعته التبعة في الأكل.

فتفرقة المفرّقين في الظنون في العمل ببعض ما يسمّوه خاصّاً، وطرح ما يسمّوه مطلقاً بعد اشتراك الكلّ في أدلّة الحجّية ـ إذ كلّ ما دلّ على حجّية بعض الظنون بالخصوص دلّ على حجّية سائر الظنون بالفحوى، أو الأولوية ـ من قبيل الرجم بالغيب، ومن قبيل تفرقة الرجل المذكور بين أجزاء رغيف واحد وطعام واحد، في تسميته بعضها ممّا آمن فيأكله وبعضها ممّا لم يؤمن فلا يأكله.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً بمنطوق آية النبأ[1] بناءً على أنّ المراد من التبيّن أعمّ من التبيّن الظنّي والعلميّ بالتقريب المتقدّم في حجّية الشهرة، والآتي أيضاً في حجّية الأخبار.

إلى غير ذلك من شواهد حجّية مطلق الظنّ للمجتهد التي إن لم تقتض الحجّية مطلقاً ولو عند انفتاح باب العلم فلا أقلّ من اقتضائها الحجّية من باب الكشف عن انسداد باب العلم، وعدم إمكان الاحتياط.

وإذ قد فرغنا من أدلّة الفريقين فلنرجع إلى الأصل في المسألة، ووجوه تقريره على وجه الشرح لكلام الماتن، كما هو موضوع هذه الرسالة.

قوله: «فإنّ حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبّد ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أولاً: أنه يحتمل أن يكون موضوعها هو إحراز عدم ورود التعبّد به ولو بأصالة العدم والغلبة النوعيّة في الأعدام المقارنة للشكّ وعدم العلم، كما يحتمل أن يكون مجرد الشكّ وعدم العلم، لأنّ الحكم المتعلق بموضوع مقارن لموضوع آخر يحتمل أن يكون موضوع الحكم مقارنه كما يحتمل أن

---

(١) الحجرات: ٦.

يكون نفسه، فلا وجه لتعيين كون الموضوع نفسه دون مقارنه من غير بيّنة وبرهان.

وثانياً: أنّا نترقّى إلى تعيين أن يكون موضوع الحرمة هو إحراز عدم ورود التعبّد به لا مجرد الشكّ وعدم العلم بوجوه:

منها: الاستشهاد بغلبة إناطة الأحكام بالموضوعات الواقعيّة، لا بالعقائد من العلم والشكّ، فالحكم بالحرمة في ما نحن فيه من آثار إحراز الموضوع الواقعيّ ولو بالأصل والغلبة، لا من آثار الشكّ به.

ومنها: الاستشهاد بانفكاك موارد الشكّ الغير المقارنة بمجرى أصالة عدم إتيان المشكوك والغلبة النوعيّة في الأعدام عن الحكم بعدم إتيان المشكوك، كالشكّ بعد التجاوز عن المحلّ والفراغ عن العمل الذي لا يجري فيه أصالة عدم الإتيان، لأنّ الغالب في مثله الإتيان لا عدم الإتيان، فلو كان الحكم بعدم المشكوك من آثار نفس الشكّ فيه لا من آثار إحراز عدمه ولو بالأصل والغلبة النوعية لما انفكّ عن موارد الشكّ الغير المقارنة بمجرى الأصل. فانفكاكه عن هذه الموارد دليل كونه من آثار إحراز العدم الواقعي ولو بالأصل في مورد الشكّ، لا من آثار نفس الشكّ وإلّا لم يتخلّف عن موارد الشكّ المتخلّفة عن مجرى الأصل.

ومنها: الاستشهاد باستناد العلماء طرّاً آثار عدم المشكوك إلى إحراز عدمه ولو بالأصل، وأنّ استناد آثاره إلى مجرّد الشكّ دون الأصل إنّما حدث من المصنّف وفي استصحاب الاشتغال حيث أبدله بقاعدة الاشتغال.

ومنها: الاستشهاد بأنّه لو ترتّب الحرمة في ما نحن فيه على مجرد الشكّ لا على إحراز عدم المشكوك ولو بالأصل لترتّب حكم المستصحب والبراءة في جميع موارد الاستصحاب والبراءة على مجرّد الشكّ أيضاً، لا على الاستصحاب وأصالة البراءة.

نعم، يمكن منع الملازمة توجيهاً لكلام المصنّف بدعوى الفرق بين هذا المورد وسائر موارد الشكّ بأنّ ما قاله المصنّف من أنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها عدم العلم، مبنيّ على ما اختاره سابقاً من أنّ محلّ الكلام من معاني العمل بالظنّ هو التدّين به من قبل المولى على أنّه منه، دون سائر معاني العمل به، ومعلوم أنّ التديّن به من قبل المولى على أنّه منه من معاني التشريع والافتراء، الذي يستقلّ العقل بقبحه عند عدم العلم بأنّه من المولى من غير حاجة إلى إحراز عدم كونه منه بالأصل، بل ولو صادف كونه منه في الواقع.

ولكن قد عرفت في ما مرّ عدم إمكان أن يكون محلّ النزاع في العمل بالظنّ في معنى التديّن به، وأنّ النزاع في مطلق العمل به مع الإغماض عن الحيثيّات والعناوين المقارنة له أحياناً، فإنّ التديّن به على وجه التشريع عنوان محرّم آخر لا يقبل النزاع فيه غير عنوان العمل بالظنّ من حيث هو القابل لمحلّ النزاع.

على أنّه مع صحّة مبنى التوجيه المذكور يمكن الاعتذار عن التعويل على أصالة عدم الحجّية في حرمة العمل بالظنّ مع فرض كفاية مجرد الشكّ في حرمته، بأنّ التعويل عليه مع ذلك محمول على مجرّد التأييد والتقريب، أو على أنّه ناظر إلى عنوان العمل بالظنّ من حيث هو مع الإغماض عن حيثيّة كونه تشريعاً وافتراءً، فإنّ حرمته من تلك الجهة لا تنافي حرمته من حيث هو بالأصل، كما أنّ سياق تعقّب كلّ دليل لدليل محمول على الغضّ عما سبقه، أو على مجرّد التأييد والتقريب.

قوله: «ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل».

[أقول:] إذ كما أنّ الأصل دليل حيث لا دليل يخالفه، كذلك هو دليل حيث لا دليل يوافقه، والمفروض أنّ عدم العلم بورود التعبّد دليل فلا حاجة إلى

الأصل.

قوله: «إنّ الأمر دائر بين الوجوب والتحريم».

[أقول:] وفيه: منع الدوران لوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف من أنّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم، فلا مسرح لاحتمال الوجوب بعد كون عدم العلم بالحجّية موضوعاً لحكم العقل والنقل على حرمة العمل.

فإن قلت: إنّ كفاية عدم العلم بالوجوب في ثبوت التحريم مبنيّ على أن يراد من العمل بالظنّ: العمل به على وجه التديّن والالتزام بأنّه من قبل المولى في جعله في عرض أدلّة الواقع، وطرح الظواهر والأُصول المقابلة له به، وأمّا لو أُريد منه العمل به على غير هذا الوجه ممّا لا يلزم منه المعرضية لتفويت واقعٍ ولا طرح ظاهرٍ فلا يكفي في حرمته عدم العلم.

قلت: نعم، الأمر كما ذكرت من أنّ العمل بالظنّ على الوجه الثاني لا يكفي في حرمته عدم العلم، إلّا أنّه لا يمكن إرادة هذا المعنى من محلّ نزاع الأُصوليين، لأنّه مسألة فقهية، والذي هو محلّ نزاع الأُصوليين إنّما يناسب إرادة المعنى الأوّل، وهو العمل به على وجه التديّن بأنّه من المولى في طرح الأُصول به واحتسابه من عرض أدلّة الواقع، كما هو معنى العمل بسائر الأمارات والأدلّة الشرعيّة من اليد والسوق وخبر الواحد وغيره.

ثانيهما: أنّ الأمر بالأصالة دائر بين الوجوب وعدم الوجوب، لا الوجوب والحرمة؛ وذلك لأنّ المفروض كون الحرمة حرمة توقيفيّة متفرّعة على عدم الوجوب الذي هو في عرض الوجوب بالأصالة، لا هي في عرضه، ومن المعلوم أنّ الحرمة التوقيفيّة المتفرّعة على عدم الوجوب حكمها حكم عدم الوجوب المقابل لاحتمال الوجوب في مجرى البراءة والإباحة دون التخيير؛ لأنّ التخيير

إن كان تخييراً تعبّدياً شرعيّاً اختصّ بمورد تعارض الخبرين، وإن كان تخييراً عقلياً واقعياً اختصّ بمورد تعارض السببين اللذين كلّ منهما في عرض الآخر، وقد عرفت أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

قوله: «فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ ...إلخ».

أقول: وما يمكن أن يكون مستند الحكم بتعيين خصوص الاعتقاد القطعيّ في المقام هو استصحاب الاشتغال، أو قاعدة الاشتغال، أو قاعدة دفع الضرر المظنون.

بتقريب: أنّ فعل المظنون حرمته، وترك المظنون وجوبه مظنّة الضرر، كلّ ما فيه مظنّة الضرر يوجب العقل دفعه، لأنّه ألَم نفسانيّ يوجب العقل دفعه.

كما أنّ كيفيّة وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام على كلّ تقديرٍ من تقادير مستند الحكم إمّا نفسي، أو مقدّمي.

وكما أنّ متعلق الاعتقاد على كلٍّ من التقادير المتقدّمة إمّا عمل نفس المكلّف، أو عمل غيره ممّن يقلّده ويستفتيه.

وكما أنّ وصف الاعتقاد القطعيّ إمّا وجدانيّ كالعمل بالظنّ في مقابل الإمام الحاضر، وإمّا حكميّ كالعمل به في زمان الغيبة.

وكما أنّ زمان تحصيل الاعتقاد إمّا قبل انسداد باب العلم، أو بعده.

هذه جملة من وجوه مستند الحكم بوجوب تحصيل الاعتقاد القطعيّ، ومتعلق الاعتقاد ووصفه وزمانه، والحاصل من ضرب بعضها في بعض ثمانية وأربعون صورة.

ويرد عليه: أمّا على تقدير أن يكون مستند الحكم المذكور استصحاب الاشتغال أو قاعدته فمع تقدير أن يكون وجوب تحصيل الاعتقاد وجوباً مقدّميّاً ـ كما هو المشهور المنصور ـ يرد عليه: الإيرادان المذكوران في المتن.

ومع تقدير أن يكون وجوبه نفسياً، فمع فرض كون الاعتقاد القطعيّ المقابل للاعتقاد الظنّي وجدانياً يرد عليه: خروج هذا الفرض عن محلّ النزاع.

ومع فرض كونه حكميّاً، فمع فرض انسداد باب القطع الكافي والوافي في معظم الأحكام، يرد عليه: منع الحكم بتعيين تحصيل الاعتقاد القطعيّ حينئذٍ، بل يتعيّن في تحصيل مطلق الاعتقاد بحكم العقل المستقلّ.

ومع فرض انفتاح بابه يرد عليه: منع الدوران بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد وبين وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، ضرورة إدّعاء من يرى حجّية مطلق الظنّ رجوع كلّ ما يزعمه الخصم قطعيّ الحكم من الظنون الخاصّة إلى مطلق الظنّ من جهة السند، أو الدلالات، أو المرادات، أو من جهة دفع الموانع والمعارضات.

وأمّا على تقدير أن يكون مستند الحكم هو قاعدة دفع الضرر المظنون فيرد عليه: أنّ الظنّ إمّا يطابق الاحتياط، أو يخالفه.

أمّا على الأول فالعمل به حقيقة عمل بالاحتياط؛ إذ ليس الظنّ حينئذٍ إلّا كالحجر الموضوع في جنب الإنسان.

وعلى الثاني فمعارض؛ إذ كما أنّ ترك المظنون وجوبه وفعل المظنون حرمته مظنّة الضرر، كذلك ترك العمل بالاحتياط. فلو قام الظنّ على وجوب شيءٍ يقتضي الاحتياط تركه، أو حرمة شيءٍ يقتضي الاحتياط فعله فكما أنّ تركه في الأوّل وفعله في الثاني مظنّة للضرر بمقتضى الظن كذلك فعله في الأول وتركه في الثاني مظنّة للضرر بمقتضى الاحتياط، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط المعتبر بالأدلّة المذكورة في محلّها على ذلك الظنّ.

[قوله: «مع التمكن، فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ عدم حجّية الأصل في مقابل الظنّ وعدم وجوب

تحصيل الواقع علماً إنّما يوجبان سقوط حرمة العمل بالظنّ من جهةٍ واحدة، وهي الجهة الغير الذاتيّة، وأمّا الحرمة الذاتيّة من جهة الاستناد والالتزام والتشريع والافتراء المحرّم بالأدلّة الأربعة فلا تسقط بما ذكر قطعاً].

قوله: «والموضوع له هذه الرسالة بيان ما أخرج، أو قيل بخروجه ...إلخ».

[أقول:] إعلم أنّ المعيار المائز بين خروج ما يخرج وعدم خروجه، لمّا كان هو المعيار المائز بين الظنّ الخاصّ والمطلق، احتيج إلى ارتجال الكلام في بيان المائز بين الظنّ الخاصّ والمطلق.

ومحصّله: أنّ الظنّ الخاصّ عند الظنّة المطلقة: عبارة عمّا لم ينتهِ حجّيته إلى دليل انسداد باب العلم من الظنون، لا من جهة السند، ولا من جهة الدلالة، ولا من جهة الإرادة، ولا من جهة دفع المعارضات المعارضة له، ولا من جهة دفع الموانع الموهنة له.

وعلى ذلك يكون الظنّ المطلق عبارة عمّا ينتهي اعتباره إلى دليل الانسداد من الظنون ولو من جهة واحدة من الجهات الخمس وحينئذٍ يكون الظنّ الخاصّ قسم واحد، والظنّ المطلق أقسام خمسة. ويتفرّع على ذلك صحّة دعوى عدم وجود ظنّ خاصّ في ما بأيدينا اليوم من أدلّة الأحكام رأساً، أو عدم وفائه لمعظم الأحكام على فرض وجوده نزراً.

وسبيل الجواب عنهم حينئذٍ منحصر إمّا في منع اختصاص الظنون الخاصّة بما ينتهي اعتباره من جميع الجهات المذكورة إلى غير دليل الانسداد من الأدلّة القطعيّة المسلّمة الاعتبار بدعوى الاكتفاء في كونه ظنّاً خاصّاً بانتهاء اعتباره إلى ما ذكر من حيث المقتضي للظنّ، ولو انتهى اعتباره من حيث دفع الموانع إلى دليل الانسداد.

وإمّا في تسليم اختصاص الظنّ الخاصّ بما ينتهي اعتباره من جميع الجهات إلى غير دليل الانسداد من الأدلّة القطعيّة المسلّمة الاعتبار، إلّا أنّه يمنع عدم وفاء مثل هذه الظنون بمعظم الأحكام.

والجواب بالطريق الثاني وإن كان أسدّ إلّا أنّ الالتزام به صعب مستصعب؛ وبالطريق الأوّل وإن كان أضعف بمطالبة الفارق بين المقتضي للظنّ ومانعه، إلّا أنّ الالتزام به أسهل، وعليه اعتماد المجيبين، كالفصول[1] وغيره أيضاً.

وكيف كان، فعلى الأوّل يكون المخرج للظنّ عن تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ ما ينتهي معه المقتضي للظنّ إلى غير دليل الانسداد، كالظنون المعمولة لتشخيص المرادات من ظواهر ألفاظ الكتاب والسنّة على التحقيق الآتي.

وعلى الثاني يكون المخرج له هو ما ينتهي معه الظنّ إلى غير دليل الانسداد من جميع الجهات المذكورة، لا من جهة المقتضي فقط.

وإذ قد عرفت أنّ المخرجات للظنّ عن تحت الأصل على قسمين، فليكن ذلك في مداد النظر وصفحة الخاطر، لكي تعرف المخرجات الآتية من أيّ قسم منها.

قوله: «فممّا لا خلاف فيه».

[أقول:] إلّا ما يحكى عن الأمين الاسترآبادي في فوائده[2] المدنيّة من عدم تجويز العمل بظواهر الألفاظ، سواء كانت من ظواهر الكتاب أو السنّة، ودعوى استناد عمله بأخبار الكتب الأربعة إلى كونها قطعيّة الدلالة بواسطة احتفافها بالقرائن المفيدة له القطع من تضافر ونحوه، مضافاً إلى اشتراكه في دعوى سائر الأخباريّة من كونها قطعيّة السند. وهو بمكان من الغلوّ في الدعوى. ويكفيه بداهة كذبها، ورجوع الخلافين المذكورين إلى الصغرى لا الكبرى.

---

(١) لاحظ الفصول: ٢٨١.

(٢) انظر الفوائد المدنية: ٨٩ و ٩٠ و ١٥٤.

فإن قلت: تقدير كون النزاع في حجّية الكتاب وحجّية فهم غير من قصد إفهامه بالخطاب صغروياً يستلزم صغرويّة جميع النزاعات الأُصولية بل الفقهية، بل الكلامية والحكمية، ضرورة أنّه ما من نزاع إلّا ويمكن أن يفرض له كبرى مسلّمة؛ إذ لا أقلّ من فرض كبرية حقّية الواقع وحسنه ووجوب متابعته.

قلت: نعم لا اختصاص بصغروية النزاع في ما نحن فيه، بل كلّ نزاعٍ من النزاعات صغرويّ بالنسبة إلى ما يفرض له من كبرى مسلّمة، وكبرويّ بالنسبة إلى نفسه، والإغماض عن فرض كبرى مسلّمة له، وكذا النزاع الآتي في أنّ اعتبار الظواهر هل هو من باب الظنّ الشخصيّ والفعليّ، أم من باب الظنّ الشأنيّ والنوعيّ ولو قام الظنّ الغير المعتبر على خلافه بالنسبة إلى نفسه؟ كبرويّ، وبالنسبة إلى فرض كونه نزاع في تشخيص الظهور وعدمه بعد مسلّمية اعتبار كلّ ظاهر صغرويّ لا محالة.

إلّا أنّ المدار في صغرويّة النزاع ليس على مجرّد فرض أن يكون له كبرى مسلّمة بل إنّما هو مبنيّ على تحقّق ذلك الفرض ووقوعه في البين كما لا يخفى.

قوله: «فتفصيله: أنّه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع من العمل بظواهر الكتاب».

[أقول:] ولكن اختلفوا في كميّة المنع، فمنهم من منع العمل بالكتاب مطلقاً، لا بظواهره ولا بنصوصه، حتى نقل عن بعض مشائخهم التصريح بعدم جواز العمل حتى بنصوص مثل ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[1] لو لم يرد تفسيره. ومنهم من فصّل بين الظواهر والنصوص، وعن الحدائق[2] في مقدّماته تفصيل آخر بين آيات الأحكام وبين غيرها من آيات القصص والحكايات والوعد والوعيد، حيث خصّ المنع بآيات الأحكام دون غيرها.

---

(١) التوحيد: ١.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٣١ ـ ٣٢.

ولكن الحقّ هو حجّية محكمات الكتاب مطلقاً من غير فرق بين آيات الأحكام وغيرها، ولا بين النصوص والظواهر بالأدلّة الأربعة.

ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿أفَلا يَتَدَبَّرونَ القُرآنَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿ليدَّبَّرُوا آياتِه﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿هذا بَيانٌ لِلنّاسِ﴾[٣] ﴿وَما هُوَ إلّا ذِكْرٌ لِلعالَمِينَ﴾[٤] ﴿هُدىً وَرَحْمَةً﴾[٥] ﴿وإذا تُتلَىٰ عَلَيهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ﴾[٦] و ﴿قرآناً عَرَبِياً﴾[٧]، و﴿بِلِسانِ قَوْمِه﴾[٨]، وفيه ﴿تِبْياناً لِكُلِّ شَيءٍ﴾[٩] ﴿ما فَرَّطْنا فِي الكِتابِ مِنْ شَيءٍ﴾[١٠].

إلى غير ذلك من الآيات المستفيضة، الصريحة في حجّية القرآن بنفسه ولو في الجملة، وهذه الدلالة قطعيّة بملاحظة سياقها، أو بورود التفسير فيها، فلا دَور، ولا مصادرة في الاستدلال بها.

وأمّا من السنّة فوجوه من القول، ووجوه من الفعل، ووجوه من التقرير، التي أُشير إلى تفصيلها في الفصول[١١] والقوانين[١٢] والمتن[١٣].

وأمّا من الإجماع فيكفي ما في الفصول من أنّه اتفق علماء الإسلام

---

(١) محمد: ٢٤.
(٢) ص: ٢٩.
(٣) آل عمران: ١٣٨.
(٤) القلم: ٥٢.
(٥) الأعراف: ٥٢.
(٦) يونس: ١٥.
(٧) طه: ١١٣، الزمر: ٢٨.
(٨) ابراهيم: ٤.
(٩) النحل: ٨٩.
(١٠) الأنعام: ٣٨.
(١١) الفصول: ٢٤٠ و ٢٤١.
(١٢) القوانين ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٧.
(١٣) لاحظ الفرائد: ٣٦ ـ ٣٩.

والمنتسبين إليه من الأنام على حجّية الكتاب الكريم والقرآن العظيم، والمنكر لحجّيته مخالف لضرورة الدين، وربما خرج به عن فرقة المسلمين[١].

وبالجملة، فقد جرت طريقة العلماء من الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين، والرجوع إليه في مقام التنازع في مباحث الدين، ولهذا لا يرى لهذه المسألة عنوان في كتب المتقدّمين مع تداول احتجاجهم به وركونهم إليه؛ وليس ذلك إلّا لعدّهم حجّيته من المطالب الضروريّة والمباحث البديهيّة بعد ثبوت حقيقة الشريعة، إلى أن انتهت النوبة إلى جماعة من متأخّر الأخبارية. ولا ريب أنّ مثل هذا الاتّفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم إيّاهم على ذلك.

وأمّا من العقل فيكفي قاعدة اللطف حيث لا إشكال في أنّ حجّيته ممّا يقرّب العباد إلى الطاعة والإرشاد والهداية، ويبعّدهم عن المعصية والضلالة. والاستقراء حيث إنّه لا شكّ في أنّ جميع الكتب السماويّة من التوراة والإنجيل والزبور وغيرها كانت حجّة بنفسها فكذا القرآن العظيم بالطريق الأولى.

وأنّه لو لم يكن ألفاظ الكتاب في نفسها حجّة لزم عدم إعجاز القرآن بالفصاحة التي هي من صفات اللفظ، ولا بالبلاغة التي لا تعرض اللفظ إلّا بالقياس إلى ما أُريد به من المعنى، وعدم صحّة طلب المعارضة بالمثل والتحديد بكلام الله الحقيقي، والاتّصاف بكونه ذكراً عربيّاً، إلى غير ذلك ممّا فصّله الفصول[٢] والقوانين[٣].

قوله: «والجواب عن الاستدلال بها».

[أقول:] ومحصّل الجواب عنها، أولاً: بمعارضتها بما هو أكثر عدداً، وأقوى سنداً ودلالة وعملاً من الآيات والأخبار، قولاً وفعلاً وتقريراً، ومن

(١ و ٢) الفصول: ٢٤٠.

(٣) القوانين ١: ٣٩٣.

الإجماع والعقل التي لا يكافؤها المعارض من أخبار المنع من التفسير التي ينبغي طرحها لولا تواترها، والجمع بينهما لأجل تواترها بحمل التفسير على أحد الوجوه المذكورة في المتن.

فإن قلت: الجمع يحتاج إلى شاهد، ولا شاهد في البين.

قلت: تعيين أحد الجموع عند تعدّدها يحتاج إلى شاهد، وأمّا أصل الجمع فلا يحتاج إلى ما وراء اللابديّة المفروضة من عدم إمكان الطرح في ما بلغ حدّ التواتر.

وثانياً: سلّمنا تكافؤهما، لكن لنا على الجمع بحمل التفسير أو الرأي على كلٍّ من محامله الثلاثة المذكورة في المتن شاهدا وشاهدين.

أمّا حمل التفسير على كشف القناع والمغطّى ـ المختصّ صدقه بتفسير المتشابهات والمجملات الخارجة عن محلّ النزاع ـ فشاهده التتبع في كتب اللّغة والمحاورات العربيّة في معنى التفسير.

وأمّا حمل الرأي على كلٍّ من معنييه المذكورين في المتن، فشاهده القرائن الداخليّة والخارجيّة المذكورة في المتن.

قوله: «وتقريره التمسك بقوله تعالى: **﴿والمحصنات من الذين﴾** ...إلخ».

أقول: تفصيل هذا التقرير ما في الوسائل[1] بسنده إلى الحسن بن الجهم، قال: قال لي أبو الحسن الرضا يا أبا محمد: «**ما تقول في رجل تزوّج نصرانيّة على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك وما قولي بين يديك؟ قال: لتقولنّ فإنّ ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانيّة على مسلمة، ولا على غير مسلمة، قال: ولِمَ؟ قلت: لقول الله عزّوجلّ: ﴿ولا تَنكحِوا المُشْرِكاتِ حَتّى يُؤمِنَّ﴾[2]، قال: فما**

---

(١) الوسائل ١٤: ٤١٠ ب «١» من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه ح ٣.

(٢) البقرة: ٢٢١.

تقول في هذه الآية: ﴿والمُحصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتوا الكِتابَ من قَبلِكُمْ﴾[١]؟ قلت: فقوله: ﴿ولا تنكحِوا المُشْرِكاتِ﴾ نسخت هذه الآية؟ فتبسّم ثمّ سكت».

وفيه أيضاً أنّ آية حلّ المحصنات من الذين أُوتوا الكتاب نسخت بقوله: **﴿لا تنكحِوا المُشْرِكات﴾**، في خبر[٢]، وبقوله: **﴿ولا تُمسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾**[٣] في هذا الخبر، وفي خبرين آخرين[٤].

وأمّا ما رواه السيّد المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه[٥] من العكس وهو ناسخية آية تحليل المحصنات لآية تحريم المشركات فحمل على التقية، أو الضرورة، أو المستضعفة، أو المتعة، أو على أنّ آية لاتنكحوا المشركات نسخت ما قبلها ثمّ نسختها آية تحليل المحصنات بعدها، كما يظهر من رواية السيّد المتقدّمة.

قوله: «ممّا لا يظهر إلّا للمتأمّل».

[أقول:] ويمكن منعه بناءً على أنّ عدم سقوط أصل المسح من الأُمور المركوزة في ذهن السائل بالقواعد المعروفة المركوزة في ذهن العقلاء، حتى النسوان والصبيان منهم، من أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور ونحوه، فيتعيّن سؤاله وإشكاله حينئذٍ في اعتبار المباشرة في المسح وعدمه، وعلى ذلك فمجرد دلالة الآية على نفي العسر والحرج يثبت وجوب المسح على إصبعه المغطّى بظاهره من دون واسطة التأمّل في أنّ دليل الحرج إنّما ينفي من التكليف مقدار الموجب للحرج وأنّ المقتضي للتكليف في ما عداه من الباقي سليم عن المانع. وحينئذٍ

---

(١) المائدة: ٥.

(٢ و ٤) الوسائل ١٤: ٤١٠ ـ ٤١١ ب «١» من أبواب ما يحرم بالكفر ح٧ و١ و٤.

(٣) الممتحنة: ١٠.

(٥) رسالة المحكم والمتشابه (مخطوط): ٣٥. هذا وقد ورد ضمن الرسالة في جامع الأخبار والآثار ٣: ١٣١ ـ ١٣٢.

فالآية بظاهرها دالّة على ما حكم به الإمام عليه السلام من دون واسطة التأمّل.

ولا يخفى أنّ هذا الفرض هو الأقرب إلى إحالته... معرفة حكم المسح إلى الكتاب مؤمياً إلى عدم احتياجه إلى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن.

قوله: «وتندفع هذه الشبهة: بأنّ المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات ...إلخ».

[أقول:] وبعبارةٍ أُخرى: أنّ العلم بوجود مخالفات الظواهر، علم في الجملة منتزع عمّا بأيدينا بحيث يرتفع ذلك العلم بعد الفحص فضلاً عن إبقاء أثره بعده، لا علم إجماليّ متحقّق كالعلم إجمالاً بمخالفة أحد معني المشترك لمقصود المتكلّم، وأحد الإنائين لإباحة الشارع، وأحد الظاهرين لظاهره كما في العامّين من وجه، وشبههما من المجملات الذاتيّة أو العرضيّة المتحقّقة إجمالها حتى بعد الفحص.

فإن قلت: إنّ الكلام في ما كان المقتضي للعمل هو الظهور خاصّة لا المنضمّ إلى الفحص.

قلت: إنّ المقتضي وهو الظهور موجود، والفحص إنّما هو لدفع المانع؛ لا لإحراز المقتضي حتى ينافي ما ادّعينا.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما يرد ثالثاً على الوجه الثاني للمنع من: أنّ العلم بطروّ التقييد والتخصّص المستلزم لوجوب الفحص إنّما هو بالنسبة إلى أُمثالنا، وأمّا بالنسبة إلى الحاضرين مجلس الخطاب فلا، وذلك أمّا على القول بعدم تكليفهم بالمخصّصات والمقيّدات فظاهر، وأمّا على القول بتكليفهم بها فلعدم اختفاء قرائنها عليهم، فالدليل على فرض تسليمه أخصّ من المدّعى.

قوله: «وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل».

[أقول:] ولهذا لو ورد خاصّ بعد عامّ ثمّ شكّ في مقدار تخصيصه أُخذ بالمتيقّن، ونفي الزائد بأصالة العدم، فالمشكوك بعد إحراز الظهور من قبيل المانع المدفوع بالأصل.

[ولكن فيه: أنّ أصالة عدم المانع كأصالة عدم التخصيص إنّما يجري في ما لو كان كلّ من المانع والتخصّص مسبوقاً بالعدم، وأمّا في ما لم يكن ـ كما في الشبهة المصداقيّة والمفهوميّة كما في ما نحن فيه ـ فلا مجرى لأصالة عدمه].

ثم إنّ ما ذكره الماتن من وجهي منع الأخبارية حجّية الكتاب إنّما هو العمدة في منعهم، وإلّا فللشيخ الحرّ العامليّ[1] ـ على ما حكي عنه ـ وجوه أُخر على منع حجّية ظاهر الكتاب منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلى الرَّسُولِ وإِلى أُولِي الأَمرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنّا أَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيّنَ لِلنّاسِ﴾[4].

والجواب أمّا عن الأوّل فأوّلاً: أنّ الإتّباع ظاهره التأسّي في الأفعال، كما يقال: المأموم تبع لإمامه، أي ملحق به.

وثانياً: أنّ الأخذ بظواهر القرآن عين اتّباع الرسول، ضرورة أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق أهل اللسان.

وعن الثاني أوّلاً: بأنّ المراد من الردّ إلى الرسول وإلى أُولي الأمر: ردّ الأُمور المتعلّقة بالجهاد من التدبيرات ونحوه، لا ردّ ظواهر القرآن ونصوصه.

---

(١) لاحظ الفوائد الطوسية: ١٧٠.

(٢) آل عمران: ٣١.

(٣) النساء: ٨٣.

(٤) النحل: ٤٤.

وثانياً: لو تنزّلنا فإنّما المراد ردّ الأُمور الغير الظاهرة من القرآن كالمتشابهات والمجملات، لا ردّ مطلق الأُمور، كيف وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُم فِي شيءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[1] والردّ إلى الله الردّ إلى محكم كتابه، والردّ إلى الرسول الأخذ بسنّته الجامعة.

وعن الثالث أوّلاً: بأنّ تبيين الكتاب ظاهر في إبلاغه المقابل للكتمان، لا تفسير آياته.

وثانياً: سلّمنا أنّ معناه اللغوي هو الكشف والإيضاح، إلّا أنّ صدق الكشف والإيضاح مختصّ بتفسير مجملاته ومتشابهاته، لا نصوصه وظواهره؛ كيف؟ ولو كان المراد منه تفسير الكلّ لزم إخلال الرسول في إمتثاله لعدم تفسيره الكلّ للنّاس.

[هذا كلّه، مضافاً إلى ما في أصل الاستدلال بظواهر الكتاب على عدم حجّية ظواهر الكتاب من الدور، والمصادرة، وما يلزم من وجوده عدمه.

ثمّ الفرق بين وجوه المنع من العمل بظواهر القرآن كون المنع على ما استدلّ به السيّد الصدر[2]، هو مقتضى الأصل، لاقتضائه الإجمال الذاتيّ في ظواهر القرآن، وعلى سائر وجوه المنع، هو مقتضى خلاف الأصل في الظواهر لعدم اقتضاء شيءٍ منها الإجمال الذاتيّ، بل غاية اقتضائها هو المانع الخارجيّ، أو الإجمال العرضي].

قوله: «إذ ليست آية متعلّقة بالفروع أو الأُصول إلّا ورد في بيانها ...إلخ».

أقول: ومحصّل مستند هذا الوهم: أنّ جملة من الآيات واردة مورد حكم آخر، فلا يمكن التعويل على عمومها وإطلاقها في الاستدلال، وجملة منها

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) شرح الوافية (مخطوط): لوحة ٥٢.

ضرورية لاتحتاج إلى الاستدلال، وجملة ثالثة مجملة أو متشابهة لا تنفعنا بحال، وجملة رابعة مخصّصة بما يوجب الوهن والإشكال، فلا يبقى إلّا أقلّ قليل لا يصلح للجدال.

قوله: «إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها».

أقول: قد تصدّى للإصرار التامّ غير واحدٍ من أساتيدنا الأعلام وفاقاً لجلّ الخواصّ وكلّ العوامّ على تواتر القرآن عن النبيّ صلى الله عليه وآله، كمّاً وكيفاً.

أمّا تواتر كمّه فمعناه القطع بورود جميع موادّه الجوهريّة من الحروف والكلمات عن مصدر النبوّة، على وجه لم يتطرّقه التحريف بزيادة ولا نقيصة.

كما أنّ تواتر كيفه معناه القطع بورود جميع قراءاته السبع، بل العشر المعروفة إلّا ما شذّ منها عنه صلى الله عليه وآله، مستدلّين على تواتره ببعض الآيات والأخبار المتشابهة، حسبما في القوانين[1] عمدته الاستدلال عليه بقضاء توفّر الدواعي نقل ما تضمّن الإعجاز وسائر الفوائد والأحكام تواتراً.

وفيه: أنّ تضمن القرآن لتلك الفوائد إنّما يكون سبباً لتوفّر الدواعي على نقله كمّاً أو كيفاً على وجه التواتر إذا كان كمّه أو كيفه أمراً منضبطاً عند عامّة الناس، في حال حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم بين الخاصّة والعامّة عدم انضباط كمّه بين الناس في حال حياته صلى الله عليه وآله فضلاً عن انضباط كيفه حتّى يتوفّر الدواعي على نقله تواتراً؛ بل إنّما كان في حال حياته أجزاء متفرّقة، عند كلّ واحدٍ من كتّابه الأربعة عشر جزء منها، لأنّهم كانوا في الأغلب ما يكتبون إلّا ما يتعلّق بالأحكام، وإلّا ما يوحى إليه في المحافل والمجالس، ولم يكتب تمام ما كان ينزل عليه حتى في خلواته ومنازله، إلّا أميرالمؤمنين، لأنّه كان يدور معه كيف ما دار، فكان مصحفه أجمع وأتمّ من سائر مصاحف غيره.

---

(١) القوانين ١: ٤٠٣.

فلمّا مضى رسول الله ﷺ إلى لقاء حبيبه وتفرّقت الأهواء بعده جمع أميرالمؤمنين القرآن كما أُنزل وشدّه بردائه وأتى به إلى المسجد، فقال لهم: هذا كتاب ربّكم كما أُنزل، فقال الثاني: ليس لنا فيه حاجة هذا، عندنا مصحف فلان، فقال عليه السلام: لن تروه ولن يراه أحد حتى يظهر القائم. ثمّ أمر أن يحضر عند فلان كلّ ما كان عند الكتّاب وغيرهم من تلك الأجزاء المتفرّقة، فلمّا اجتمعت عند الفلان انتخب منها ما شاء ثمّ طبخ الباقي خوفاً من بروزها، وعناداً لما كان فيه من الأُمور والأحكام المخالفة لهواه وهوى أقرانه، ثمّ استنسخ ممّا انتخبه سبع نسخ خالية عن النقط والإعراب، مع ما فيها من الاختلاف في الكلمات والحروف، فحبس منها بالمدينة مصحفاً وأرسل إلى كلّ واحدٍ من مكّة والشام والكوفة والبصرة واليمن والبحرين مصحفاً مصحفاً[1]، فلما دفعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرّفوا في إعرابها ونقطها وإدغامها وإمالتها، ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربيّة.

فهذا هو وجه الاختلاف الواقع بين القرّاء في القراءة على ما صحّت الأخبار به من جماعة من الخاصّة، بل ومن بعض أعاظم علماء العامّة، كما يقف عليه المتتبع في الكتب المفصّلة في هذه المسألة[2].

وأمّا ما استظهره غير واحدٍ من أساتيدنا الأعلام من الإجماع على تواتر القرآن كمّاً وكيفاً فإنّما هو إجماع على جواز العمل والاستدلال به، وقراءته على حسب ما يقرأه الناس، لا على تواتره بالمعنى المتقدّم، كما يشهد عليه جملة من الأخبار.

قوله: «ومع التكافؤ لابدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع إلى غيرهما».

---

(١) منبع الحياة المطبوع ضمن الشهاب الثاقب: ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) لاحظ القوانين ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٥.

[**أقول**:] وذلك لعدم المناص عن ذلك إلى شيء آخر من الترجيح، ولا الجمع، ولا التخيير.

أمّا الترجيح فلعدم المرجّح بالفرض أوّلاً، وعدم الحاكم بالترجيح من عقل أو نقل لما سيأتي ثانياً.

وأمّا الجمع فلأنّه وإن كان أولى من الطرح سيما في مقطوعي الصدور حيث يكون قطعيّة صدورهما قرينة تأويل ظاهريهما وصرف كلّ منهما عن ظاهره؛ ضرورة عدم مزاحمة الظنّ للقطع، إلّا أنّه لما كان المفروض عدم قرينة معيّنة من العرف ولا من غيره على تعيين المأوّل إليه والمصروف إليه كان المرجع بعد الالتزام بالجمع بين مقطوعي الصدور وصارفية القطع بالصدور عن ظاهريهما إلى التوقف من جهة تعيين المراد والمصروف إليه، فكان المآل بالأخرة بعد الالتزام بالجمع والقرينة الصارفة إلى التوقف في تعيين المصروف إليه، والرجوع إلى غيرهما أيضاً.

وأمّا التخيير بينهما فلأنّه إمّا واقعيّ، أو ظاهري، والظاهريّ إمّا شرعيّ، أو عقليّ، ولا مسرح لشيءٍ من أقسامه الثلاثة في الآيتين المتكافئتين.

أمّا التخيير الواقعيّ فلتوقّفه على تنصيص به أو قيام قرينة عليه، مثل ورود التكليفين في وقتٍ لا يسع لأكثر من واحدٍ منهما حيث جعل قرينة إرادة التخيير الواقعي منهما.

وأمّا التخيير الظاهريّ الشرعيّ فلاختصاص نصوصه بالخبرين المتعارضين بعد التكافؤ، فلا سبيل لتعديته إلى الآيتين المتكافئتين إلّا من باب القياس الذي ليس من مذهبنا.

وأمّا الظاهريّ العقلي فلانحصار حكم العقل به في مثل تزاحم الواجبين المندرج في قاعدة «ما لايدرك كلّه لا يترك كلّه» كما في إنقاذ أحد الغريقين

المتزاحمين بعد فقد المرجّح، وفي مثل دوران الأمر بين المحذورين كالواجب والحرام حيث لا مندوحة، بخلاف تعارض الآيتين لبقاء المندوحة والتوقّف في المراد منهما بالرجوع إلى ثالث، إلّا إذا فرض دورانهما بين المحذورين أيضاً كالوجوب والحرمة فيلحق حينئذٍ بمورد التخير العقليّ حينئذٍ.

قوله: «أو مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا».

[أقول:] وتوجيه ذلك المبنى: أن الترجيح سواء كان من حيث الدلالة أو السند، إمّا عقلي ويختصّ بتعارض متيقّن الحجّية لمشكوكه، كترجيح تقليد الأعلم على غيره ونحوه مما يدور بين وجوبه تعييناً أو تخييراً بينه وبين غيره، فلا يتأتى في اشتباه الحجّة مع اللاحجّة، كما في ما نحن فيه.

وإمّا شرعيّ ويختصّ بتعارض الخبرين، فلا ينهض إلى تعارض الآيتين فضلاً عن اشتباه الحجّة مع اللاحجّة فيهما.

نعم، لو صحّ سند أحد الآيتين أو كلاهما أمكن ترجيح الأصحّ على الصحيح، والصحيح على غير الصحيح، تعميماً لمورد الترجيح الشرعي للآية بتنقيح المناط، إلّا أنّ تصحيح السند على النهج المعتبر في تصحيح الأخبار مجرّد فرض لاوقوع له ظاهراً في الآيات؛ لأنّ المفروض تلقّيها من آحاد القرّاء أو الكتّاب الغير المنضبط حالهم في الديانة، فضلاً عن الصيانة، وهذا وجه استظهار المصنّف على ما في بعض النسخ مبنى عدم الترجيح مطلقاً.

قوله: «أمكن القول بعدم قدحه».

[أقول:] لكن لا من جهة توهّم عدم ابتلاء المكلّف في طرفي تلك الشبهة المحصورة ليكون العلم الإجمالي باختلال بعض الظواهر من قبيل العلم الإجمالي بنجاسة ما يدخل تحت ابتلاء المكلّف وما لا يدخل تحت ابتلائه ممّا هو داخل تحت ابتلاء مكلّف آخر في عدم تنجز ذلك العلم التكليف على أحد من العالمين

به، ورجوعه إلى الشكّ البدويّ بالنسبة إلى كلّ منهما حتى يمنع تلك الدعوى بتقريب: أنّ جميع الأحكام من العبادات والمعاملات والعقود والإيقاعات وإن لم يدخل تحت ابتلاء مكلّف واحدٍ من المقلّدين، إلّا أنّه داخل تحت ابتلاء كلّ واحدٍ من المفتين لا محالة، وهو كافٍ في قدح الاستدلال بظواهر تلك الأحكام، بل إنّما هو من جهة ما أشار إليه الماتن بقوله: «لاحتمال...إلخ» وتوضيحه: أنّ العلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر بعد احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلّقة بالأحكام، من قبيل العلم الإجمالي الذي ليس لكلا طرفيه أثر في الرجوع إلى الشكّ البدويّ، كالعلم الإجمالي بوقوع نجاسة في ما ينفعل بمجرّد ملاقاتها، أو في ما لا ينفعل بها لكرّيته أو لمسبوقيّته بالنجاسة في عدم تأثير ذلك العلم في ما يحتمل الإنفعال ورجوعه إلى الشكّ البدويّ بالنسبة إليه في استصحاب طهارته.

قوله: «فافهم».

[أقول:] إمّا إشارة إلى تقوية ما ذكره بتقريب أنه ولو تنزّلنا إلى فرض العلم الإجمالي باختلال ظواهر خصوص الأحكام شبهة محصورة، إلّا أنّه مع ذلك لا يبعد عدم قدحه في الاستدلال بواسطة قيام الإجماع والسيرة والنصوص الدالّة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز الاستدلال بظواهر الكتاب.

وإمّا إشارة إلى تضعيف ما ذكره ببيان الفرق بين العلم الإجمالي باختلال الأحكام والعلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر في أن العلم الإجمالي باختلال بعض الأحكام وإن لم يمنع من استصحاب عدم تنجّز الحكم على المكلف، إلّا أنّ العلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر مخلّ بظهور كلّ واحدٍ من تلك الظواهر المنوط بظهوره الاستدلال، سيما على القول باعتبار الظواهر من باب الظنّ الشخصيّ سواء كان العلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر من قبيل الشبهة

المحصورة أو الغير المحصورة. ولهذا لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص عندنا معاشر المشهور، فالعلم الإجمالي باختلال بعض الظواهر، نظير الظنّ الحاصل من القياس في أنّه وإن لم يكن معتبراً في نفسه إلّا أنّه مخلّ في اعتبار ما يعتبر فيه عدم الظنّ على خلافه، فكم من غير معتبر يخلّ باعتبار المعتبر.

قوله: «مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره».

[أقول:] أمّا وجه الملازمة فهو ما أشار إليه الماتن بقوله: «لأنّ من تلك الظواهر ظاهر آيات الناهية عن العمل بالظنّ مطلقاً»[١].

وأمّا وجه بطلان اللازم فلأنّ الغرض من قول القائل: «صدّق زيداً في جميع ما يخبرك» فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثمّ أخبر بكذب جميعها، إن كان هو تصديق زيد في تلك الأخبار، دون تصديقه في تكذيبها، فإفادة ذلك بقوله: «صدّق زيداً في جميع ما يخبرك» بعد ما فرض أن من جملة أخباره هو تكذيب أخباره نقض للغرض، وإن كان الغرض هو تصديقه في تكذيبها فإفادة ذلك بقوله: «صدّق زيداً» دون قوله كذّبه أشبه شيءٍ بالأكل من القفا في القبح وعدم صدوره من العاقل إلّا لداعي من الدواعي النادرة، بل المعدومة في ما نحن فيه من حجّية الكتاب؛ إذ لا داعي لصدور مثله عن العاقل سوى المزاح والدعابة ونحوه ممّا لا يتأتي في مقام البحث عن حجّية الكتاب.

قوله: «وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر».

[أقول:] وأمّا ما في القوانين[٢] من الإيراد عليه: بأنّ المراد من وجود الدليل

---

(١) فرائد الأصول: ٤٠.

(٢) القوانين ٢: ١٠٩ ـ ١١٠.

على حجّية الظواهر إن كان هو الإجماع القائم على حجّية ظواهر الكتاب طرّاً، فهو غير قابل لإخراج ظواهر آيات التحريم عن ظهورها في العموم، لاستحالة اتحاد المخصّص ـ بالكسر ـ مع المخصّص ـ بالفتح ـ، وإن كان إجماعاً آخر غير الإجماع الأوّل فهو خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ غاية ما يسلّم من محلّ الكلام إنّما هو إجماع واحد على حجّية الظواهر مطلقاً، لا إجماع آخر وراء ذلك الإجماع على صرف ظواهر آيات التحريم عن شمول ظواهر الكتاب، ولا إجماع ثالث وراء ذلك الإجماعين على صرف ظواهر آيات التحريم عن شمول نفسها.

ففيه: بعد اختيار الشقّ الأوّل أنّ معقد الإجماع الأوّل لا يشمل ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بظواهر الكتاب حتى يحتاج صرف ظهورها عن ذلك إلى إجماع آخر، لكن لا لقصور دلالة اللفظ عن تعميم نفسه ـ كما هو الوجه في عدم شمول الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لنفسها حتى يدفعه وجود الفارق بينهما بديهة ـ بل لأنّ دخول ظواهر الآيات الناهية في معقد الإجماع على حجّية الظواهر، يستلزم خروجها، وما شأنه ذلك لا يصلح أن يدخل لاستلزامه الهذرية وخلوّ الإجماع عن الفائدة، فعدم صلوح دخوله قرينة عدم دخوله، كما أنّ عدم صلوح حمل الأسد على الحيوان المفترس في قولك: «زيد أسد» قرينة إرادة الرجل الشجاع. وأيضاً لدوران الأمر بين دخول الآيات الناهية في معقد الإجماع وخروج ما عداه، وبين العكس، ولا ريب أنّ العكس متعيّن لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من الكلام حينئذٍ ينحصر في بيان عدم حجّية الكتاب، ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيته قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية، كما يعلم من قول القائل: «صدّق زيداً في جميع ما يخبرك» فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدّق ...إلخ» خصوص هذا الخبر.

قوله: «فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى تقوية عدم شمول الآيات الناهية لأنفسها بالوجهين المتقدّمين:

أحدهما: قصور دلالة اللفظ عن تعميم نفسه، فإنّ آيات التحريم نظير قول القائل: «كلّ كلامي كاذب» في قصور موضوعه عن شمول نفسه من جهة تأخير كلامية نفسه عقلاً عن ثبوت الحكم بالكذب لموضوعه وهو الكلام، وليست نظير: «كلّ كلامي مؤلّف» في شمول الحكم بالتأليف لنفس القضية المثبتة للحكم، فإنّ شمول الحكم لنفس القضية المثبتة للحكم في هذا المثال إنّما هو من باب تنقيح المناط الخارجيّ المفقود في ما نحن فيه، لا من باب وفاء عموم اللفظ به.

ثانيهما: أنّ دخول نفس الآيات الناهية في مفاد الآيات الناهية يستلزم خروجها عن الإفادة، وما شأنه ذلك لا يصلح أن يدخل لاستلزامه الهذرية، وخلوّ الآيات الناهية عن الإفادة فعدم صلوح دخوله قرينة عدم دخوله لو فرضنا إمكان دخوله، كما أنّ عدم صلوح حمل الأسد على الحيوان المفترس في قولك: «زيد أسد» قرينة إرادة الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس حسبما تقدّم.

قوله: «وفيه: ما لا يخفى».

[أقول:] ضرورة أنّ القطع بالحجّية لا يوجب خروجها عن موضوع الظنّ واندراجها في موضوع العلم، بل غاية ما يوجب خروجها عن حكم الظنّ كما لا يخفى. فبان أنّ خروجها من باب التخصيص لا التخصّص.

قوله: «ويمكن توجيه هذا التفصيل».

أقول: يمكن توجيه هذا التفصيل بوجوه ثلاثة:

أحدها: بأنّ الظهور اللفظي ليس بحجّة إلّا من باب الظنّ الاطميناني، وهو الظنّ المتاخم للعلم ولو عادة، وهو لا يحصل إلّا بالنسبة إلى من قصد إفهامه،

بخلاف من لم يقصد.

وثانيها: بأنّ الظهور اللفظي ليس حجّة إلّا من باب الظنّ الشخصيّ والفعليّ، وهو لا يحصل إلّا بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه.

وثالثها: ما ذكره المصنّف ممّا يرجع محصّله إلى اعتبار الظهور اللفظيّ من باب الظنّ النوعي الحاصل من أصالة عدم غفلة المتكلّم في الإفادة، وعدم غفلة المخاطب في الاستفادة، المختصّ بمن قصد إفهامه بالخطاب، دون الحاصل من أصالة العدم مطلقاً، أعني من أصالة عدم الغفلتين، ومن أصالة عدم سائر القرائن المتّصلة والمنفصلة، العقلية والنقلية، وعدم التقطيع وعدم التفاوت من جهة النقل بالمعنى ليتمشّى في غير من قصد إفهامه به أيضاً.

ولكن هذا الوجه أعني الوجه الأخير الذي اقتصر المصنّف عليه في التوجيه إنّما هو ظاهر كلام صاحب القوانين، بل صريحة في المقامين المذكورين من كتابه[1]، لا أنّه توجيه له من عند المصنّف على وجه الإمكان. نعم، الذي هو توجيه له على وجه الإمكان إنّما هو الوجه الأوّل والثاني، دون الوجه الأخير.

قوله: «لا ينفع في ردّ هذا التفصيل».

[أقول:] وذلك لاحتمال كون الاتفاق المذكور تقييديّاً، لأنّه غير معلوم الجهة، فكما يحتمل أن يكون الاتّفاق المذكور على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات، من جهة حجّية مطلق أصالة عدم القرينة بالخصوص، كذلك يحتمل أن يكون من جهة حجّية مطلق الظنّ، أو من جهة احتفاف تلك الموارد بالقرائن العلميّة المفيدة لكون المقصود فيها بإفهام الكلّ كتأليف المصنّفين.

قوله: «جارٍ في من لم يقصد، لأنّ أهل اللسان ...إلخ».

---

(١) القوانين ١: ٤٠٣ وج٢: ١٠٣.

[أقول:] ودعوى أنّ القدر المتيقّن من معقد الإجماع إنّما هو من قصد إفهامه، دون من لم يقصد، لاحتمال أن يكون الإجماع بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه تقييديّاً، من جهة استناده إلى حجّية مطلق الظنّ لا الظنّ الخاصّ.

مدفوعة، أوّلاً: ببعد هذا الاحتمال جدّاً؛ أمّا في المكاتيب فلعدم انسداد باب العلم في الموضوعات إلّا أن يدّعى الانسداد النوعيّ فيها، كما هو مذهب الخصم، أعني صاحب القوانين[1] ﷺ فينحصر وجه دفعه حينئذٍ في منع الانسداد، سيما الانسداد الشخصيّ بالنسبة إلى كثير من الأشخاص إن لم يكن أكثرهم. واحتمال استناد العمل بها إلى القرائن العلمية المحتفّة بها أبعد جدّاً، للعلم بفقدها، كما لا يخفى على المنصف.

وأمّا في الأحكام الكلّية ـ كأخبار الأئمّة الصادرة عن الأئمة ـ فلأنّ العاملين بها غير مختصّ بمن يدّعي الانسداد في الأحكام، بل يعمل من يدّعي الانفتاح وينكر العمل حتى بأخبار الآحاد، بل ومن أصحاب الأئمة حيث استقرّ سيرتهم على العمل بها أيضاً مع انفتاح باب العلم عليهم قطعاً، ومع انفتاح باب العلم عليهم كيف يبقى مسرح لاحتمال استناد عملهم بها إلى الانسداد؟

وثانياً: لو سلّمنا انسداد باب العلم عليهم فلا نسلّم كونه علّة لحجّية الظنّ عندهم، بل نقول: إنّه حكمة حجّية الظنّ؛ إذ في الاقتصار على انسداد أبواب المعاش والمعاد يلزم الضيق على العباد.

وثالثاً: سلّمنا احتمال كون الانسداد علّة عملهم بمطلق الظواهر، إلّا أنّ مجرد هذا الاحتمال لا ينافي اندراجها في حكم الظنّ الخاصّ؛ إذ لسنا في صدد نفي اعتبارها من باب الانسداد حتى يضرّنا الاحتمال، بل في صدد إثبات اعتبارها بالإجماع دون افتقار إلى دليل الانسداد، وثبوت هذا المقدار كافٍ في

---

(١) لاحظ القوانين ١: ٥٥ وص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

إجراء حكم الظنّ الخاصّ عليها ومساواتها مع الظن الخاصّ في الحكم، أعني في عدم جواز التسرّي منه إلى المشكوك، ولا طرحه لو عارض الظنّ، إلى غير ذلك من آثار الظنّ الخاصّ. هذا كلّه في دفع احتمال استناد العمل بالظواهر المذكورة إلى حجّية مطلق الظنّ.

وأمّا احتمال استناد العمل بها إلى كونها من قبيل تاليف المصنّفين فأبعد من سابقه.

أمّا أولاً: فلأنّه لم يحتمل ذلك أحد بوفاق من الخصم.

وأمّا ثانياً فلأنّه لو تمّ كون أخبار الأئمة من قبيل تأليف المصنّفين لتمّ ذلك في جميع محاورات العرف ضرورة ان محاورات الأئمّة عليهم السلام في تفهيم مقاصدهم لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل العرف في تفهيم مقاصدهم.

هذا كلّه مضافاً إلى ما في المتن من أنّه لو تمّ ذلك لجرى في الكتاب العزيز، فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمرة التفصيل المذكور؛ لأنّ المفصّل معترف بأنّ ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلّفين حجّة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظنّ، وإنّما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلى مخاطب خاصّ بالنسبة إلى غيره[1].

قوله: «فلا يجري في حقّ الغائبين وإن قلنا بشمول الخطاب لهم».

[أقول:] وفيه: أولاً: أنّ عدم إجرائه في حقّ الغائبين وإن قلنا بعموم الخطاب لهم إنّما يبتني على فرض الخطاب شخصيّاً، والتعميم من جهة التنزيل. وأمّا على فرض كون التعميم من جهة كون الخطاب نوعيّاً ـ كما هو مراد المعمّمين ظاهراً ـ فلا مانع من إجرائه. ولهذا جعل الفاضل القميّ وبعض آخر من ثمرات القول بالتعميم عدم لزوم الفحص على الغائب عن فهم الحاضر، بل قالوا إنّه

---

(١) فرائد الأصول: ٤٢.

مكلّف بما يفهم من الخطاب بحسب اصطلاحه وإن خالف فهم الحاضرين واصطلاحهم[١]؛ إذ ليس في ترتّب تلك الثمرة على القول بالتعميم فساد وراء ما يرجع إلى أصل القول بالتعميم، حتى يكون الإيراد بمنع ترتّب تلك الثمرة على القول بالتعميم أولى من منع أصل القول بالتعميم، حسبما قرّر تفصيله في مبحث شمول الخطاب للغائبين وعدمه.

وثانياً: أنّ وجوب الفحص على الغائب عن فهم الحاضرين، على تقدير تسليمه، لا يخرج ما يفهمه بعد الفحص عن الظنّ الخاصّ. بل غاية ما يلزم على القول بتعميم الخطاب للغائب مع وجوب الفحص عليه، هو خروج ما يفهم عن الحجّية المطلقة باشتراط حجّيته بالخصوص بمجرى أصالة عدم القرينة بعد الفحص، لا خروجه عن مطلق الحجّية بالخصوص.

فتبيّن أنّ الظنّ الخاصّ وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة، لكن لا من مطلق عدم القرينة، بل إمّا من عدم ما كان وجوده نادراً، كغفلة أحد المخاطبين من الإفادة والاستفادة المختصّ بمن قصد إفهامه من الحاضرين مجلس الخطاب، وإمّا مركّب منه وممّا عداه من الأعدام الغير النادرة وجودها، كعدم القرائن المنفصلة العقليّة والنقليّة، والتقطيع، وحصول التفاوت بالنقل بالمعنى، كما في الكتب المؤلّفة والخطابات الشاملة للغائبين. أمّا حجّيته بالخصوص على الأوّل فوفاقيّ، وأمّا على الثاني فلما ذكر.

قوله: «ويتمّ المطلوب».

[**أقول**:] وذلك لأنّ قضيّة تواتر تلك الظواهر حصول القطع بحجّيتها على المشافهين. وقضية حجّيتها للمشافهين هو حجّيتها لغير المشافهين بقاعدة «الاشتراك»، لا بدليل الانسداد حتى يكون من الظنون المطلقة، فإنّ الظنّ الخاصّ

---

(١) لاحظ القوانين ١: ٢٣٣.

هو القائم على حجّيته دليل خاصّ مع الغضّ عن دليل الانسداد، ومن المعلوم بديهة أنّ قاعدة «الاشتراك» من جملة الأدلّة الخاصّة فلزم أن يكون مدلولها ـ وهو حجّية ظنّ الكتاب ـ بالنسبة إلينا من جملة الظنون الخاصّة، وهو المطلوب.

وعلى ذلك فلا يرد ما أُورد من أنّا ننقل الكلام في ظنون الكتاب بالنسبة إلينا بالتقريب الذي في المتن من: «أنّ هذه الأخبار تفيد القطع ...إلخ»[١].

ولكن للخصم أيضاً أن يقول بتوقّف إفادتها القطع على تواترها عدداً، ونصوصيتها دلالة وأنّى لك بإثباتهما؛ لأنّه إن ادّعي بثبوتهما عند المدّعي لها خاصّة رجع إلى الظنّ والمصادرة بالنسبة إلى غير المدّعي، فينقل الكلام فيه. وإن ادّعي ثبوتهما عند الكل فهو ممنوع عند الخصماء المنكرين لدعواه.

فتبيّن أنّ كلّ واحد من الوجوه الثلاثة التي اعتمد عليها الماتن في منع الفرق بين من قصد إفهامه وغير من قصد، من دعوى الإجماع، ومن النقض بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات وغيرها، ومن دعوى تواتر الأخبار الدالّة عليه، كلّها وجوه إقناعية غير ملزمة للخصم ولا متمشّاة على مذهب الخصم، كما لا يخفى سيما بعد اعتراف المصنّف في المتن[٢] عند توجيه الفرق بأنّ عدم ما عدا غفلتي المخاطبين من القرائن المنفصلة العقلية والنقلية، وتقطيع الأخبار، وحصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى كثيرة غير نادرة، وبأنّه لا يحصل الظنّ من أصالة عدمها بالنسبة إلى غير من قصد، وعلى تقدير حصول الظنّ منها لا دليل على اعتباره إلّا أن يثبت حجّية أصالة عدم القرينة من باب التعبّد، ودون إثباتها خرط القتاد.

[قوله]: «وليس في مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما».

---

(١) الفرائد: ٤٢.

(٢) لاحظ الفرائد: ٤١ ـ ٤٢.

[أقول:] والفرق بين المقامين أنّ الأوّل مقام تشخيص حكم وجوب إطاعة الكتاب، والثاني مقام تشخيص كون الظواهر والمداليل الظنّية من موضوع الكتاب. ومن البيّن أنّ عموم الحكم وإن بلغ ما بلغ لا يشخّص الموضوع، سلّمنا ولكن تشخيص حجّية ظواهر الكتاب بظاهر خبر الثقلين[١] مصادرة بحتة، وإليهما الإشارة بقوله: «فافهم»[٢]].

قوله: «على إجماله واشتباه المراد منه مواقع للنظر».

أقول: أمّا إجماله واشتباه المراد منه فلاحتمال أن يكون منعه حجّية ظواهر الكتاب بالخصوص، من جهة تفصيله في الحجّية الخاصّة بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، كما لعلّة الظاهر من قوله: «أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة.... إلخ»[٣].

ويحتمل أن يكون من جهة تفصيله في الحجّية الخاصّة بين الظهور الحاصل من أصالة عدم القرينة وبين الظهور الحاصل من أصالة عدم قرينية ما يصلح للقرينيّة، من الأُمور الموجودة المكتنفة بالظاهر، كما لعلّه الظاهر من قوله: «فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الأمارات المفيدة للظن.... إلخ»[٤].

فتفصيله في حجّية الظواهر بالخصوص على الأوّل راجع إلى تفصيل صاحب القوانين بين الظهور الحاصل لمن قصد إفهامه وبين الحاصل لغير من قصد[٥].

وعلى الثاني راجع إلى التفصيل المنقول عن الفصول بين الظهور الحاصل من أصالة عدم القرينة وبين الحاصل من أصالة عدم قرينيّة ما يحتمل القرينية.

---

(١) لاحظ الوسائل ١٨: ١٩ ب «٥» من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٢) الفرائد: ٤٣.

(٣ و ٤) معالم الدين: ٣٤٧.

(٥) القوانين ١: ٣٩٨ـ٤٠٣ وج ٢: ١٠٣.

وأمّا مواقع النظر من كلامه فأوّلها: دعوى فقد السنّة المتواترة، وانقطاع طريق الاطّلاع على الإجماع من غير جهة النقل، كما بيّن وجه النظر والمنع فيه في بحث الإجماع بأبلغ وجه.

وثانيها: دعوى أنّ انضمام مقدّمة قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه إلى ظاهر الكتاب تصيّره مقطوع الدلالة.

ووجه النظر والمنع عنه وضوح أنّ الكتاب لو انضمّ إليه المقدّمة العقليّة لايفيد القطع حتى يصير منشأً للإشكال؛ إذ غاية ما يفيد قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه، هو القطع باعتبار الكتاب وعدم تعمّد المتكلّم في إغراء السامع بالجهل، دون القطع بالمراد، ولا القطع بعدم خطأ السامع في فهم كلام الحكيم، ضرورة انحصار سبيل هذا القطع، إمّا في لزوم تنبيه السامع وحفظه عن الخطأ في فهم المراد على الحكيم من باب اللطف المعلوم بديهة عدمه بالوجدان والبرهان، وإمّا في لزوم جعل خطائه منزلة الواقع في ترتّب آثاره عليه من ذلك الباب المعلوم أنّه تصويب يتبرّأ عنه حتى المصوّبة، لأنّ التصويب الذي يقولون به إنّما هو في ما لم يقم عليه دليل من الكتاب والسنّة.

وبالجملة: فقبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه إنّما يعصم المتكلّم عن تعمّده الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه في الإفهام، ولا يعصمه عن الخطأ في الإفهام فضلاً عن أن يعصم السامع عن الخطأ في الفهم، بل يتعيّن انحصار رفع الخطأ عن كلٍّ من المخاطبين في أصالة العدم والغلبة، ومن المعلوم ظنيّة هذا الأصل، ومع ظنيّة الدليل كيف يتصوّر قطعيّة المدلول؟ وحمل قطعيّة المدلول على إرادة قطعية اعتباره ـ مع أنّه خلاف صريح اللفظ ـ يأباه رفع اليد عنه، وتسليم أنّه ظنّ خاصّ بعد ذلك، فإنّه يستلزم التكرار في العبارة.

وثالثها: تفريعه تسوية الظنّ الحاصل من الكتاب للحاصل من الخبر على

قيام الاحتمال الموجب لانتفاء القطع.

ووجه النظر والمنع فيه، اعترافه في السؤال بعد تسليم منع حصول القطع بانضمام المقدّمة العقلية: أنّ الحاصل من الكتاب من الظنون الخاصّة القائم على اعتبارها الدليل الخاصّ من الإجماع والضرورة، فتفريعه التسوية بعد ذلك على انتفاء القطع لقيام الاحتمال لا يخلو من الإشكال؛ لوضوح أنّ قيام الاحتمال الموجب لانتفاء القطع لا يوجب التسوية.

رابعها: استظهاره اختصاص الإجماع والضرورةالدالّين على الاشتراك في ما استفيد من ظاهر الكتاب بما لم يقم على خلافه الخبر الجامع للشرائط، فإن استظهاره ذلك غير وجيه؛ بعد قيامهما على اشتراكنا في التكاليف الواقعية التي من جملتها حكم الواقعة المتّفق فيها المعارضة بين الكتاب والخبر. ودعوى ذلك مدفوعة؛ لقيام الضرورة على خلافها.

خامسها: ظاهر جوابه أنّ أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة المخصوص بالموجودين زمن الخطاب منافٍ لما يفهمه ظاهر كلامه في باب توجّه الخطاب إلى المعدومين وعدمه، من تخصيص النزاع بالخطابات المصدّرة بحرف الخطاب ك«يا أيّها الذين» ونحوه، وأنّه لانزاع في شمول الخطابات الغير المصدّرة بأداة الخطاب للمعدومين، مثل: ﴿**ولله على الناس حجّ البيت**﴾[1] و«أوفوا بالعقود»[2] ونحو ذلك.

ولكن وجه النظر ليس في مجرّد المنافاة بين كلاميه وإنّما هو في ما يلزم من حمل كلامه في مقام الجواب على ظاهر كلامه في باب توجّه الخطاب بتقريب: أنّ مقتضى عدم النزاع في شمول الخطابات الغير المصدّرة بأداة الخطاب

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) المائدة: ١.

هو اعتبار تلك الخطابات من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلينا، ومن المعلوم أنّ اعتبار بعض خطابات الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص كافٍ في اعتبار كلّها كذلك بضميمة عدم القول بالفصل، فيثبت في الجواب، الإشكال بعدم رفعه السؤال.

ولكن يندفع: بأنّ حمل ظاهر كلامه الأول على ظاهر كلامه الثاني ليس بأولى من العكس، بل المتعيّن هو العكس بقرينة أنّ النزاع في توجّه خطاب المشافهة للمعدومين ليس لفظيّاً ـ حتى يستظهر التفصيل بين الخطاب المصدّر بالأداة وغير المصدّر بها من مجرّد التمثيل بالمصدّر ـ بل هو نزاع عقليّ عبارة عن أنّ خطاب المعدوم قبيح أم لا؟ ولا ريب في شمول ذلك للمصدّر بالأداة وغيره.

قوله: «فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها ...إلخ».

أقول: تفصيل الحال في هذا المجال يستدعي الارتجال على وجه يقال: اعتبار ظواهر الألفاظ التي من جملتها ظواهر الكتاب هل هو من باب الطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع ـ كما هو الأشهر الأعرف ـ أم من باب التعبّد والموضوعية، كما هو لازم القائلين بجواز العمل بالعامّ قبل الفحص؟ وعلى الطريقيّة أيضاً، هل هو من باب الظنّ الفعليّ والشخصيّ ـ كما استقربه علّامة مشايخنا الأعلام وفاقاً لغير واحدٍ من معاصريه وجماعة من مشايخ مشايخه، كصاحب القوانين[1] والإشارات ـ أم من باب الظنّ النوعيّ والشأنيّ كما عليه بعض آخر من مشايخنا، وفاقاً لجماعة منهم الماتن[2].

وعلى الثاني فهل هو من باب الظنّ النوعيّ المطلق ـ كما عليه الماتن ـ أم المقيّد بعدم وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافه، كما عن بعض المتأخرين.

---

(١) لم نعثر على تصريح له بهذا المعنى بل هو مستلزم لقوله بحجّية الظن المطلق للمجتهد، وهو ظاهر من بحثه في حجّية الأخبار ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما، لاحظ القوانين ١: ٤٤٣، وج ٢: ٣٠ و ١١٦.

(٢) الفرائد: ٤٤.

كما أنّه على الموضوعيّة أيضاً هل هو من باب السببية المطلقة أم المقيّدة بعدم وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافه؟ وجوه خمسة وإن لم يخلُ تعقّل رابعها عن صعوبة؛ لأنّ اعتبار الشيء من باب السببية لا يتعقل مجامعته الظنّ بالخلاف فضلاً عن صدور القول به.

وكيف كان، فالكلام في المسألة يقع في ضمن مطالب:

[المطلب] الأوّل: أنّ الوجوه والأقوال المتصوّرة في حجّية الظواهر غير مختصّة بحجّية الظواهر، بل هي جارية ومتصوّرة في حجّية كلّ ما هو حجّة ومعتبر من باب الظنّ الخاصّ من الأسباب والأمارات الشرعيّة، كاليد والسوق والبيّنة وقول العدل والإجماع المنقول والشهرة بناءً على حجّيتهما، وغير متصوّرة في حجّية الظواهر ولا غيرها ممّا ذكر بناءً على حجّيتها من باب الظنّ المطلق.

فتبيّن من هذا المطلب ابتناء النزاع في كيفية اعتبار الظواهر وغيرها بتلك الوجوه على اعتبارها من باب الظنّ الخاصّ، وعدم النزاع في اعتبارها من باب الظنّ الشخصيّ على اعتبارها من باب الظنّ المطلق، كما لا يخفى.

[المطلب] الثاني: في تحرير محلّ النزاع.

إعلم أنّ النزاع في كيفية اعتبار الظواهر نزاع كبرويّ متفرّع على إحراز الصغرى أعني تشخيص الظهور العرفي لفظاً، لا أنّه نزاع صغروي في تشخيص الظهور العرفي كما توهّم.

ثمّ إعلم أيضاً أنّ النزاع في كيفية اعتبار الظواهر وإن كان يتصوّر تارةً من حيث دلالتها، وأُخرى من حيث صدورها، إلّا أنّ الكلام في هذا النزاع إنّما هو من الحيثيّة الأُولى لا من الحيثيّة الأُخرى؛ وذلك لأنّ البحث عن كيفية اعتبار كلّ شيءٍ فرع الفراغ عن أصل اعتباره، ولما كان المفروغ عنه في هذا المبحث هو اعتبار دلالة الألفاظ دون اعتبار صدورها، فلا جرم كان البحث ههنا عن كيفية

اعتبار الدلالة لا الصدور.

نعم، قد نتعرّض لكيفية اعتبار الصدور بعد الفراغ عمّا سيأتي من اعتبار أصل الصدور.

ومن هنا يعلم أنّ توقف بعض العلماء في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور، أو طرحه ـ مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة ـ لم يكن دليلاً على اعتبار دلالة الألفاظ من باب الظنّ الشخصيّ أو السببية المقيّدة بعدم وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافه، لاحتمال أن يكون التوقف من جهة مزاحمة الشهرة لصدور الخبر لا لدلالته من عموم وإطلاق بناءً على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال.

ثمّ إنّ المراد من الشكّ والظنّ الغير المعتبر بخلاف الظاهر في محلّ النزاع هو الشكّ والظنّ المتعارفين أعني الحاصلين من الأسباب العادية، دون الحاصلين من الأسباب الغير العاديّة كالشكوك والظنون الاضافية المختصّة بالشكّاك والظنّان، ضرورة عدم موضوعها الحقيقي فضلاً عن ثبوت حكم لها.

ومن هنا يظهر لك ضعف الاستدلال على اعتبارها من باب الظنّ النوعيّ ببناء العرف والعقلاء على استحقاق مؤاخذة العبد المأمور بإكرام العلماء على وجه العموم إذا ترك إكرام بعضهم معتذراً بعدم الظنّ بإرادتهم، وذلك لأنّ عدم ظنّه إن استند إلى الأسباب العادية فاستحقاقه الذمّ والمؤاخذة ممنوع جدّاً، وإن استند إلى الأسباب الغير العادية فاستحقاقه من جهة عدم العبرة بظنّ الظنّان وشكّ الشكّاك، لا من جهة عدم العبرة بالظنّ الفعليّ في حجّية الظواهر.

[المطلب] الثالث: في بيان فرق الوجوه وثمرة النزاع بين الأقوال.

فنقول: الفرق بين الاعتبار على وجه الموضوعيّة وبين الاعتبار على وجه

الطريقيّة يظهر في ترتّب التصويب والإجزاء بعد كشف الخلاف على الموضوعيّة، والعكس على الطريقية.

وفي لزوم الترجيح بما يقرّب إلى الواقع عند فرض التعارض بين الظاهرين على الطريقية، والعكس على الموضوعيّة.

وفي مقاومة ظاهر اللفظ وأصالة عدم القرينة مع سائر الأُصول المعتبرة من باب الطريقيّة عند التعارض بناءً على الطريقيّة، لصيرورته على هذا التقدير دليلاً اجتهاديّاً معارضاً لمثله فيقاومه، وعدم مقاومته لها بناءً على الموضوعيّة، لصيرورته على هذا التقدير دليلاً فقاهيّاً معارضاً لدليل اجتهادي فلا يقاومه.

كما أنّ الفرق بين الظنّ الشخصيّ والنوعيّ هو مجامعة الظنّ النوعيّ الحاصل من ظاهر الكلام مع الشكّ بل الظنّ الحاصل من الأُمور الخارجيّة عنه بالخلاف، وعدم مجامعة الظنّ الفعليّ للشكّ فضلاً عن الظنّ.

وكما أنّ الفرق بين المطلق من النوعيّ أو السببية هو ما يجامعه الظنّ الغير المعتبر بالخلاف وبين المقيّد منهما هو ما لا يجامعه ذلك.

فالظنّ الفعليّ هو ما استفيد من اللفظ مع مدخليّة جميع ما له دخل في إفادته من الأُمور الداخلة المكتنفة به والخارجة الغير المكتنفة، ولهذا لا يجامعه الشكّ.

والظنّ النوعيّ ما استيفد من ظاهر اللفظ لو خلّي وطبعه ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة به، لكن مع الإغماض عن الموانع الخارجية المفيدة للشكّ أو الظنّ بخلافه، ولهذا جاز أن يجامعهما، لا مع الإغماض عن معارضة مثله له.

وعلى ذلك فالمعتبر من باب الظنّ النوعيّ لا يقدح في اعتباره الموانع الخارجيّة المفيدة للشكّ أو الظنّ بخلافه، وأمّا معارضته بمثله فهو قادح في

اعتباره، إلّا على الموضوعيّة. ولهذا ترى المرجع في تعارض اليدين ونحوه من الأمارات المعتبرة من باب الظنّ النوعيّ إنّما هو إلى التساقط، والرجوع إلى الأصل أو العموم المشروط اعتباره بعدمه، لا إلى التخيير كما في تزاحم الحقّين وإنقاذ الغريقين؛ وذلك لما عرفت من أنّ المعتبر من باب الظنّ النوعيّ معناه إناطة اعتباره بغلبة إيصال نوعه إلى الواقع لو خلّي وطبعه، ومن الممتنع غلبة إيصال النوع المعارض بمثله لاستلزامه التناقض. هذا كلّه في الفرق بين الأقوال من حيث العلم.

وأمّا الفرق بينهما من حيث العمل فيظهر في صورة الشكّ في ظهور اللفظ من عموم أو إطلاق، وفي صورة الظنّ الغير المعتبر على خلاف الظاهر، حيث يرجع في هاتين الصورتين إلى ظهور الظاهر بناءً على اعتباره من باب الظنّ النوعيّ المطلق أو السببية المطلقة، وإلى الأُصول العمليّة الخارجيّة بناءً على اعتباره من باب آخر، لصيرورة مورد الشكّ بالظاهر أو الظنّ الغير المعتبر بخلاف الظاهر من موارد عدم الدليل الراجع فيها إلى الأُصول، كما لا يخفى.

المطلب الرابع: في تأسيس الأصل في المسألة.

إعلم أنّ الأصل الأصيل فيها مع اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعليّ، لأنّه المنصرف من الأدلّة اللفظية والمتيقّن من معقد الأدلّة اللبّية، بتقريب: أنّ الدليل على اعتبارها إن كان لفظيّاً ـ كالأخبار والآيات القائمة على اعتبار ظواهر الكتاب والسنّة ـ فهو منصرف إلى صورة حصول الظنّ الفعليّ منه، لأنّه الفرد الغالب لاغير، وإن كان لبّياً ـ كإجماع العلماء وبناء العرف والعقلاء كما هو العمدة ـ فالقدر المتيقّن من معقده هو صورة حصول الظنّ الفعليّ منه لا غير.

وربّما زعم أنّ الأصل مع القول باعتبارها من باب الظنّ النوعيّ المطلق لا المقيّد فضلاً عن الظنّ الفعليّ، بتقريب: استصحاب حكم العامّ والمطلق حتى

يثبت المخصّص والمقيّد علماً لا ظنّاً ولا شكّاً، فإخراج صورة الشكّ بحكم العموم والإطلاق أو الظن الغير المعتبر بخلافهما عن تحت أدلّة اعتبار ظهور الظاهر من عموم وإطلاق يستلزم تخصيص العامّ والمطلق بصورة عدم الشكّ أو الظنّ بالخلاف، والأصل عدم التخصّص والتقييد.

وهو مدفوع؛ لكن لا لمجرّد أنّ الشكّ هنا في الحادث لا الحدوث ولا لمجرد أنّ استصحاب العموم والإطلاق من الاستصحابات المثبتة ـ التي لا يترتّب عليها أثر شرعي إلّا بواسطة غير شرعي، حتى يندفعان بعد التسليم بعدم تأثيرهما القدح في اعتبار الأُصول اللفظية وإن أثّراه في اعتبار الأُصول العملية ـ بل إنّما هو لوضوح أنّ استصحاب حكم العامّ والمطلق حتى يثبت المخصّص والمقيّد الراجع إلى أصالة عدم التخصيص والتقييد إنّما هو فرع إحراز المقتضي وكون الشكّ في المانع، لا كون الشكّ في أصل المقتضي للعموم كما في ما نحن فيه؛ فإنّ الشكّ في اعتباره من باب الظنّ النوعيّ المطلق أو المقيّد شكّ في مقدار تحقّق أصل العموم وعدمه، لا شكّ في طروّ المانع بعد إحراز المقدار حتى يكون الأصل مع عدم المانع.

ومن هنا ظهر عدم دلالة ما استدل به الماتن في المتن على اعتبارها من باب الظنّ النوعيّ المطلق من ضرورة استصحاب حكم العامّ والمطلق حتى يثبت المخصّص والمقيّد، وإجماعية أصالة عدم التخصيص والتقييد، لما عرفت من أنّ ذلك فرع إحراز المقتضي، أعني مقدار العموم والإطلاق، اللذين هما أول الكلام في ما نحن فيه.

فإن قلت: إنّ فرض النزاع والشكّ في المقتضي ـ أعني في مقدار العموم والإطلاق ـ منافٍ لما قدّمته في تحرير محلّ النزاع من كون النزاع في المسألة كبرويّ متفرّع على تشخيص الصغرى والفراغ عنه، أعني تشخيص الظهور

العرفي.

قلت: لامنافاة بينهما؛ ضرورة أنّ المراد من الشكّ في المقتضي هنا ليس الشكّ في أصل الظهور العرفيّ لفظاً ـ لوضوح أنّ الظهور العرفي من العموم والإطلاق، مضافاً إلى أنّه بحسب اللفظ مقطوع به، لا أثر لاستصحابه على فرض الشكّ إلّا على تقدير اعتباره من باب التعبّد والموضوعيّة، لا من باب الطريقيّة ـ بل المراد من الشكّ في المقتضي إنّما هو الشكّ في المقدار المعتبر من ذلك الظهور العرفيّ المتحقّق لفظاً، كما لا يخفى.

المطلب الخامس: في مدارك الأقوال وبيان حقيقة الحال.

فنقول: أمّا القول باعتبار الظواهر من باب السببيّة وإن كان لازم القائلين بجواز العمل بالعامّ قبل الفحص لا سيما في الأخبار الوصوية ـ كما قال به جماعة من الأخبارية ـ إلّا أنّه مع ذلك ضعيف بالغاية؛ وفضيح إلى النهاية، ومعلوم الخلاف بالدراية والرواية، حسبما بيّن في محلّه بما فيه الكفاية والعناية.

وأمّا القول باعتبارها من باب الظنّ الفعليّ فالقائل به غير واحدٍ من أفاضل المعاصرين، وفاقاً لما عن الإشارات[1] والقوانين[2] وعلّامة مشايخنا من الأساطين، وحجّتهم عليه وجوه. عمدتها الأصل الأصيل المتقدّم على وجه التفصيل.

ومنها: الاستشهاد بعدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص واشتراط العمل به عند المشهور بالفحص المحصّل للظنّ بعدم المخصّص واليأس عنه، ولولا اعتبار الظواهر من باب الظنّ الفعليّ لجاز العمل به قبل الفحص من غير اشتراطه بتحصيل الظنّ بعدم المخصّص واليأس عنه؛ ضرورة وجود الظنّ الشأنيّ من عموم العامّ لو خلّي وطبعه.

(١و٢) تقدّما في ص: ١٧٥.

ومنها: الاستشهاد بما اشتهر نقله على وجه التسالم لا القدح من اتّفاق الأصحاب على العمل بشرائع عليّ بن بابويه عند إعوزاز النصوص، بتقريب: أنّ تنزيل فتاويه منزلة النصوص في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات بها ـ دون تنزيل فتاوي غيره ولو كانوا جماعة من العلماء المبرّزين منزلة النصوص في ذلك ـ ليس له وجه عدا ما أُحرز من عادته الغالبية الاقتصار في الفتوى على متون النصوص بحذف أسانيدها على الوجه المفيد للظنّ الفعليّ بظهور الظاهر دون إحراز مثله من غيره فتأمّل.

ومنها: الاستشهاد بتوقّف العلماء في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة. وفيه: ما تقدّم[١] وما أشار إليه الماتن[٢].

وأمّا القول باعتبارها من باب الظنّ النوعيّ المطلق فالقائل به بعض مشائخنا، وفاقاً للماتن وغير واحدٍ من الأساطين، والحجّة عليه حسبما يستفاد من المتن وجوه:

منها: الأصل الغير الأصيل حسبما مرّ[٣] في مقام التأسيس بالتفصيل.

ومنها: إطلاق الأخبار والآيات المتقدّمة الدالّة على اعتبار ظواهر الكتاب، مثل خبر الثقلين وأخبار العرض على الكتاب ونحوه، وبضميمة عدم القول بالفصل يتمّ الاستدلال بها في باقي الظواهر.

ولكن مع ذلك يمكن منع دلالتها بدعوى ورود إطلاقها مورد حكم آخر، أعني مورد بيان أصل الاعتبار في الجملة في مقابل السلب الكلّي، لا مورد بيان كيفية الاعتبار، كما هو كذلك.

---

(١) في ص: ١٧٧.

(٢) الفرائد: ٤٤.

(٣) راجع ص: ١٧٩.

أو بدعوى انصراف إطلاقها إلى صورة إفادتها الظنّ الفعليّ، لأنّه الغالب وجوداً سيما بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام الذي هو مورد تلك الأخبار والآيات.

ومنها: الاحتجاج بأنّ كلّ ما ذكرنا من بناء العرف والعقلاء على العمل بها في مقام الظنّ الفعليّ جارٍ على العمل بها في مقام الظنّ الشأنّي المجامع للشكّ، بل الظنّ الغير المعتبر بالخلاف.

ولكن يمكن أيضاً منع دلالته على المدّعى، أولاً: بمنع الجريان رأساً.

وثانياً: بأنّ جريانه على العمل بالظنّ المجامع للشكّ أو الظنّ بالخلاف إنّما هو في ما لو حصل ذلك الشكّ أو الظن بالخلاف من الأسباب الغير العاديّة، كشكّ الشكّاك وظنّ الظنّان، لا في ما لو حصل من الأسباب العاديّة ـ كما هو محلّ النزاع ـ فما يجري فيه بناء العقلاء خارج عن محلّ النزاع، وما هو محلّ النزاع لا يجري فيه بناء العقلاء.

وثالثاً: بأنّ بناء العقلاء دليل لبّي، والقدر المتيقّن من معقده هو اعتبار الظواهر في صورة إفادتها الظنّ الفعليّ دون صورة عدم إفادتها ذلك، فضلاً عن صورة وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافها، سيما إذا تعلّق الظنّ بخلاف الظاهر بلفظ الظاهر أوّلاً وبالذات، فإنّ في هذا الفرض لا يبعد الإجماع على عكس المدّعى، وهو العمل بظنّ الخلاف وطرح ظهور الظاهر.

نعم، لو تعلّق ظنّ الخلاف بظهور الظاهر بواسطة تعلّقه أوّلاً بالواقع، أمكن استبعاد دعوى الإجماع على العمل بذلك الظنّ بالخلاف إلّا أنّه كما يمكن استبعاد الإجماع على العمل بظنّ الخلاف حينئذٍ، كذلك يمكن استبعاد الإجماع على العمل بظهور الظاهر حينئذٍ. فالإجماع المدّعى على العمل بالظاهر من باب الظنّ الشأنيّ المطلق في الفرض الأول ممنوع، وفي الفرض الثاني محتمل المنع، وهو

كافٍ في الحكم بالمنع.

ومنها: الاحتجاج بإجماع العلماء على العمل بالظواهر من غير فرق بين الظنّ الفعليّ والشأنيّ.

ولكن يمكن المناقشة فيه: أولاً: بمنع الإجماع على عدم الفرق.

وثانياً: بمنع كونه تحقيقياً لاحتمال كونه تقييديّاً مستنداً إلى عدم مانعيّة المانع من الظنّ الفعليّ، أعني عدم موهنيّة الشهرة أو الأولويّة القائمة على خلاف الظاهر في ظهور ذلك الظاهر، وفي إفادته الظنّ الفعليّ، نظراً إلى منع أصل الشهرة والأولويّة المذكورتين، أو ضعف مدركهما أو معارضتهما بمثلهما، ولو سلّمنا استناده إلى اعتبار الظاهر من باب الظنّ الشأنيّ لا الفعليّ فإنّما هو من بعض المجمعين، لا كلّهم حتى يتّحد جهة الإجماع.

ولو سلّمنا الإجماع على عدم الفرق بين وجود الظنّ الفعليّ وعدمه فإنّما نسلّمه في الأمارات المعمولة في الموضوعات كاليد والسوق والبيّنة، لا في أمارات الأحكام ـ كما في ما نحن فيه ـ وذلك لأنّه قد يتوسّع في الموضوعات بما لا يتوسّع في الأحكام. ولهذا ذهب جماعة من الأصحاب إلى التصويب في الموضوعات مع الإجماع على بطلانه في الأحكام.

وبالجملة: لا نأبى من العمل باليد والسوق والبيّنة ونحوها من أمارات الموضوعات في موارد الشكّ بالإجماع، بل وفي موارد الظنّ الغير المعتبر بالخلاف بالشهرة، وإنّما الإشكال في ظواهر الكتاب والسنّة ونحوها من أمارات الأحكام، حيث لا دليل على اعتبارها في مورد الشكّ فضلاً عن الظنّ بالخلاف.

وقد استشهد بعض مشايخنا الأعلام للإجماع على العمل بالظواهر من باب الظنّ النوعيّ: بأنّه لولا ذلك لما جاز العمل بالظواهر القائم على خلافها القياس والأولويّة والشهرة، بل ولا بما لم يقم على خلافه شيء من ظواهر الكتاب

والسنّة، بالنسبة إلينا معاشر الغائبين والمعدومين زمن الخطاب الغير المقصود منه إفهام الغائبين والمعدومين؛ ضرورة تخلّف تلك الظواهر عن الظنّ الفعليّ المنوط به اعتبارها بالفرض، أمّا تخلف الظواهر القائم على خلافها القياس وأخواته فواضح.

وأمّا تخلّف ظواهر الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا معاشر المعدومين فلدعوى انحصار حصول الظنّ الفعليّ بالنسبة إلى أمثالنا في الخطابات الشفاهيّة، وفي ما يكون من قبيل تأليف المصنّفين، وفي ما يقتضي العادة الإطّلاع والوقوف على القرائن المتصلة والمنفصلة فيه. وأمّا في غير هذه الصور الثلاث من الخطابات التي علم إجمالاً وجود القرائن المتصلة أو المنفصلة التي لم تقتضِ العادة الوقوف والإطلاع على كثير منها لموانع خارجيّة من ظلم الظالمين وكيد الحاسدين والغاصبين فلم يحصل الظنّ الفعليّ منها، لأمثالنا ولو بذلنا الوسع والطاقة في الفحص عنها، مؤيداً بما نقل من أنّ زرارة رحمه الله قد حفظ عن المعصوم خمسين ألف حديثاً[1]، ويقرب منه غير واحدٍ من الصحابة أيضاً، مع أنّ الواصل إلينا، والذي بأيدينا اليوم لم يبلغ معشاراً منها، ومع هذا كلّه فكيف يفيد استصحاب عدم القرينة وأصالة عدم القرينة الظنّ الفعليّ بالمراد منها وبظواهرها حتى يكون اعتبارها من بابه ولأجله؟

نعم، لو أفاد فإنّما هو بالنسبة إلى من قصد إفهامه كالمشافهين وتأليف المصنّفين، وبالنسبة إلى ما يقتضي العادة الوقوف والاطّلاع على القرائن المحفوفة بها بعد الفحص، وأمّا بالنسبة إلى أمثالنا فلا يفيد ـ الى أن قال: ـ فتبيّن من تخلّف تلك الظواهر المعتبرة بالإجماع عن الظنّ الفعليّ الإجماع على اعتبار الظواهر من

---

(١) لم نعثر على نقل بهذا المعنى في حقّ زرارة، نعم ورد في حق جابر بن يزيد الجعفي، كما في رجال الكشي ٢: ٤٤٠.

باب الظنّ الشأنيّ لا الفعليّ، انتهى استشهاده دام إرشاده.

ولكن يمكن الإيراد عليه، أولاً: بمنع ملازمة اعتبارها من باب الظنّ الفعليّ، لعدم اعتبار الظواهر القائم على خلافها القياس والشهرة وعدم اعتبار ظواهر الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا.

أمّا منع تخلّف ظواهر الكتاب والسنّة عنه بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فلأنّ ندور المجازات بأنواعها المختلفة بمثابة لا يتخلّف الظنّ الفعليّ عن الحقائق وظواهر الخطاب بمجرّد الغيبوبة وعدم المشافهة لها ولو فرض ما فرض من احتمال القرائن التي لم تجرِ العادة على اطلاع المتفحّص بها.

وأمّا منع تخلّف الظواهر القائم على خلافها القياس، فلمنع إفادة القياس الظنّ بالخلاف ولو بملاحظة التعبّد بأدلّة حرمة العمل بالقياس من مضمون: «**انّ دين الله لا يصاب بالعقول**»[1]، «**وأنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس**»[2] كمنع إفادة كثير من الشهرات الظنّ بالخلاف أيضاً بواسطة الوقوف على ضعف مدركها، أو بمعارضتها بمثلها.

وثانياً: بمنع الإجماع المدّعى على بطلان اللازم، وهو عدم اعتبار ما يتخلّف عن الظنّ الفعليّ من تلك الظواهر، كالظاهر القائم على خلافه الشهرة بناءً على تحقّق تلك الشهرة، أو مطلق ظواهر الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا بناءً على التنزل والمماشاة.

ألا ترى نزاع العلماء وتوقّفهم في العمل بالظواهر القائم على خلافها الشهرة، أو مطلق الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه، ومع هذا الخلاف البارز المعروف كيف يدّعى الإجماع والوفاق؟ بل لو سلّمناه كيف لا يحتمل

---

(١) كمال الدين: ٣٢٤ ح ٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح ٤١.

(٢) ورد في الأحاديث قريبا منه في خصوص القرآن الكريم، راجع الوسائل ١٨: ١٤٢ ب «١٣» من أبواب صفات القاضي ح ٤١ وص ١٤٩ ح ٦٩ وص ١٥٠ ح ٧٣ و ٧٤.

التقييد واختلاف جهة عملهم بالجهات المتقدّمة؟

قوله: «وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلّا بالتوجيه».

أقول: وتقريب هذا التوجيه: أنّ العموم والإطلاق بالنسبة إلى التخصيص والتقييد وإن كانا من قبيل المتبائنين لا من قبيل الأقلّ والأكثر التدريجي ـ حتى يجري فيه الاستصحاب المصطلح، أعني المعتبر فيه اليقين السابق والشكّ اللاحق ـ إلّا أنّه يمكن التوجيه بأنّ التخصيص أو التقييد قبل ورود العامّ والمطلق كان متيقّن العدم وبعده مشكوك فيستصحب عدمه، أو بأنّ تعيين الخاصّ والمقيّد أمر زائد مسبوق بالعدم، فيستصحب عدمه عند الشكّ. ولكن التوجيه بكلا وجهيه غير وجيه؛ ضرورة أنّ الشكّ في الحادث لا الحدوث. أمّا في عالم اللفظ فلأنّ الخاصّ والمقيّد لا يلازمان التأخير عن العامّ والمطلق، بل كثيراً ما يسبقان العامّ والمطلق في الذكر.

وأمّا في عالم القصد والمعنى فلأنّ إرادة كلّ من الخاص والمقيّد إنّما هو بإرادة مستقلّة في عرض إرادة العامّ والمطلق، لا بإرادة زائدة في طول إرادة العامّ والمطلق حتى يكون مسبوقاً بالعدم. فاستصحاب العموم والإطلاق بكلا وجهيه معارض بالمثل، وكلّما عورض بالمثل من الأُصول فهو غير جارٍ. وعلى تسليم جريانه غير معتبر عند العقلاء فتبيّن أنّ أصالة العموم والإطلاق ليس من مقتضى الاستصحاب المصطلح، وإنّما هو من مقتضى الغلبة وندور الخلاف المستقرّ عليه بناء العرف والعقلاء.

قوله: «بل مرجعه إلى تعيين الظهور العرفيّ وتميّزه عن موارد الإجمال ...إلخ».

أقول: كلامنا إنّما كان في تشخيص كيفية اعتبار الظواهر بعد إحراز ظهورها، وكلام هذا المفصّل إنّما يرجع إلى تشخيص الظهور العرفيّ وتميّزه عن

موارد الإجمال، وشتّان ما بينهما؛ فإنّ النزاع في الثاني نزاع صغرويّ، وفي الأوّل نزاع كبرويّ متفرّع على الفراغ عن الصغرى.

أمّا الكلام في الأوّل فقد تعرّضنا له تفصيلاً على وجه الارتجال والإكمال.

وأمّا الكلام في الثاني ففي إجمال ظهور الظاهر المكتنف بظهور خلافه بواسطة تعارضهما، أو عدم إجماله بواسطة تحكيم ظهوره على ظهور الطارىء، أو تحكيم ظهور الطارىء على ظهوره وجوه، بل أقوال، تختلف باختلاف سبب الشكّ في الظهور الطارىء على الظهور.

وتفصيل هذا الإجمال يستدعي الارتجال على وجه يقال: إنّ الشكّ الطارىء على ظهور الظاهر تارةً ينشأ من تعارضه بظاهر آخر ـ كتعارض ظهور الأمر في الوجوب مع ظهور (ينبغي) في الندب في قولهم: «اغتسل للجمعة»، مع «ينبغي غسل الجمعة» ـ وتارةً ينشأ من اكتنافه بمشكوك القرينيّة والصارفيّة والمانعيّة ـ كاكتناف ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي بشهرته في المجاز ـ وتارةً ينشأ من اكتنافه بما يشكّ في مقدار قرينيّته وصارفيّته ومانعيّته بعد إحراز قرينيّته في الجملة، كالجمل المتعدّدة المتعقبة للاستثناء والمخصّص بالمجمل المفهومي الدائر بين الأقلّ والأكثر.

أمّا الكلام في الظاهر المعارض بظاهر آخر فبيانه: أنّه لا إشكال في أنّ الظاهر إن عورض بما هو دونه في الظهور صرفه عن ظهوره، أو بما هو فوقه في الظهور صرف هو عن ظهوره، وكان الفائق ظهوره من كلٍ منهما قرينة صارفة لما دونه في الظهور، كما أنّ أظهريّة المقيّد في التقييد دون التمثيل من ظهور المطلق في الإطلاق دون التقييد قرينة صرف المطلق إلى المقيّد دون العكس، وكما أنّ أظهريّة الرمي في رمي الإنسان دون رمي الحيوان من ظهور الأسد في الحيوان دون الإنسان قرينة صرف الأسد عن الحيوان إلى الإنسان، دون صرف الرمي إلى رمي الحيوان في قولهم: «أسد يرمي».

كما لا إشكال في أنّه إن عورض بما هو مكافىء له في الظهور كان مقتضى القاعدة التوقّف والرجوع إلى الأُصول العملية في مؤدّى الظهورين المتكافئين، ومقتضى إطلاق أخبار العلاج هو الترجيح بالمرجّحات السنديّة، ومع فقدها التخيير، ولا إشكال في شيءٍ من مقتضاهما إذا لم يكن بين مؤدّى الظهورين المتكافئين عموم من وجه، كما في تعارض ظهور «ينبغي غسل الجمعه» في الندب مع ظهور الأمر به في الوجوب.

وأمّا إذا كان بينهما عموم من وجه فقد استشكل في الترجيح بالسند في مادّة الاجتماع دون الافتراق، من جهة أنّ سند الموردين واحد وترجيحه على سند المعارض يستلزم طرح المعارض رأساً، فالعمل بالمعارض بعد الترجيح في مورد الافتراق، افتراق للملازم عن الملزوم.

ولكن يندفع هذا الإشكال: أمّا على القول بالتوقف والرجوع إلى الأُصول في مورد الاجتماع فلعدم طروّه من أوّل الأمر، وأمّا على القول بالترجيح السندي فلأنّه وإن طرأ أوّلاً وفي بادىء النظر إلّا أنّه يرتفع بعد بالنظر إلى مصلحة تعبّدنا الشارع بالترجيح السندي، وتفكيك اللازم عن الملزوم في الأحكام الشرعيّة غير عزيز بعد كونه من مقتضى الدليل التعبّدي.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في التفكيك بعد كونه من مقتضى التعبّد بالدليل الشرعيّ، ولا في أنّه إن اكتنف الظاهر بمعلوم القرينيّة صرف عن ظهوره، أو بمعلوم عدم القرينيّة لم يصرف، إنّما الإشكال والخلاف في المكتنف بمشكوك القرينيّة.

وتفصيل الكلام فيه: أنّهم اختلفوا في أنّ الظاهر المكتنف بمشكوك القرينيّة، هل يعوّل على ظهوره ويبنى على عدم قرينيّة مشكوك القرينية ـ كما هو الحال في صورة الشكّ في أصل وجود القرينة ـ أم لا يعوّل على ظهوره، بل يبنى

على إجمال الظاهر، أم التفصيل بين الشكّ في قرينيّة الأُمور المتصلة باللفظ الظاهر ـ كشهرة المجاز المشهور، ووقوع الأُمر عقيب توهّم الحظر، فلا يعوّل على ظهور اللفظ بل يبنى على إجماله ـ وبين الشكّ في قرينيّة الأُمور المنفصلة عن اللفظ ـ كتعقب العامّ بمجمل منفصل محتمل للتخصيص وعدمه، فيعوّل على ظهور اللفظ ولا يحكم بإجماله بل يعكس الأمر فيحكم بنفي قرينيّة المشكوك وتحكيم ظهور الظاهر على إجماله ؟ على وجوه وأقوال، ذهب إلى الأخير بعض أساتيذنا، وفاقاً للماتن، وإلى الأوّل عمدة أساتيذنا الأعلام، وهو الأوفق؛ لأصالة الحقيقة والعموم، وأصالة عدم قرينيّة مشكوك القرينيّة، وعدم صارفيّة مشكوك الصارفيّة، وعدم مانعيّة مشكوك المانعيّة، وعدم مخصّصية مشكوك المخصّصيّة.

وبعبارةٍ أخرى: كما لا يرفع اليد عن ظهور الظاهر بمجرد الشكّ في أصل وجود القرينة لأصالة عدم وجود القرينة كذلك لا يرفع اليد عن ظهوره بمجرد الشكّ في قرينيّة الموجود، لأصالة عدم قرينيّته، من غير فرق في مجرى أصالة العدم بين اتصال مشكوك القرينيّة وانفصاله، فإذا ورد «أكرم العلماء» ثمّ تعقّبه على وجه الاتصال أو الانفصال «لا تكرم زيداً» واتفق اشتراك زيد بين عالم وجاهل حكم ببقاء العامّ على عمومه، ونفي احتمال التخصيص برفع إجمال المخصّص وحمله على إرادة زيدٍ الجاهل، أخذاً بأصالة عدم مخصّصية مشكوك المخصّصية، إذ كما أنّ الأصل يقتضي عدم قرينيّة المشكوك في صورة اتصاله كذلك يقتضي عدمهما في صورة انفصاله.

ولا بين اعتبار الظواهر من باب الظنّ الفعلي أو الشأني.

وأمّا ما زعمه الماتن قدس سره[1] من أنّ عدم توقفهم في عموم العامّ بمجرد احتمال مخصّصية ما انفصل عنه دليل اعتبار الظواهر من باب الظنّ الشأنيّ لا

---

(١) الفرائد: ٤٥.

الفعليّ، حيث استدلّ به على ذلك زاعماً عدم حصول الظنّ الفعليّ من الظاهر المحتمل قرينيّة ما انفصل عنه.

فمدفوع: نقضاً: بأنّ احتمال قرينيّة الموجود لو منع من حصول الظنّ الفعليّ من الظاهر لمنع احتمال وجود أصل القرينة من حصوله أيضاً، واللازم باطل بالوفاق فالملزوم مثله.

وحلّاً: بأنّ احتمال أصل وجود القرينة كما أنّه موهوم وغير مساوٍ لاحتمال عدمه وغير مانعٍ من الظنّ الفعليّ بعدمه ـ بواسطة ندور وجوده وغلبة الحقيقة عليه المعبّر عنه بأصالة الحقيقة وعدم القرينة ـ كذلك احتمال قرينية الموجود موهوم غير مساوٍ لاحتمال عدمه، وغير مانع من الظن الفعلي بعدمه الحاصل من غلبة عدمه وندور وجوده.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ ندور المجاز وغلبة الحقيقة كما أنّه سبب حصول الظنّ الفعليّ من أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة عند الشكّ في وجود القرينة كذلك سبب لحصوله منه عند الشكّ في قرينية الموجود من غير فرق.

ودعوى الوجدان على الشكّ في دخول زيد المشترك بين عالم وجاهل في «أكرم العلماء» و «لا تكرم زيداً» وعدم دخوله دون الظنّ بعدم دخوله، إنّما هو في بدو النظر مع الإغماض عن مجرى الأصل المذكور، وأمّا بعد ملاحظة مجرى أصالة عدم قرينيّة مشكوك القرينيّة فلا مجال لبقاء أثر ذلك الوجدان بالوجدان.

حجّة المفصّل بين المتّصل والمنفصل: دعوى خروج الظاهر عن ظهوره العرفيّ بمجرد اتصاله بمحتمل القرينيّة والصارفية، بحيث لم يبقَ مسرح للتعويل على ظهوره ولمجرى أصالة عدم قرينيّة محتمل القرينيّة، بخلاف انفصاله عن ذلك، فإنّه لا يخرجه عن ظهوره عرفاً، ومرجعه إلى فرض الشكّ في قرينية الشيء المتّصل بالظاهر شكّاً في المقتضي الغير المسبوق بالعدم حتى يستصحب

عدمه، وفي قرينية الشيء المنفصل شكّاً في المانع المسبوق بالعدم فيستصحب عدمه.

وفيه: أنّ الفرق بين المتصل والمنفصل في مجرى أصالة العموم وأصالة عدم القرينة والقرينية، إنّما يتمّ لو كان المراد من أصالة العموم وعدم القرينة هو استصحاب العموم وعدم القرينة بالمعنى المصطلح، وقد عرفت فيما مرّ عدم صحة إرادته إلّا بتوجيهٍ غير وجيه، وانحصار كون المراد منه هو غلبة الحقيقة وندور المجاز المعوّل عليه في تشخيص الظهور العرفيّ وتميّزه عن موارد الإجمال باستقرار بناء العرف والعقلاء عليه.

وعلى ذلك فدعوى الفرق في بقاء ظهور الظاهر المنفصل عن محتمل القرينية دون بقاء ظهور الظاهر المتّصل به إن استند إلى مجرى غلبة الحقيقة وندور المجاز في المنفصل دون المتصل فهو ممنوع قطعاً.

وإن استند إلى اعتبار غلبة الحقيقة وندور المجاز عند العرف والعقلاء في المنفصل دون المتّصل فعلى مدّعي الفرق في الاعتبار البيّنة، وبيان الفارق، لأنّه النافي وغيره المثبت، والمثبت مقدّم على النافي، وإذ ليس فليس.

وإن استند إلى دعوى وضع المنفصل عن مشكوك القرينية للظهور دون المتّصل.

ففيه: أنّه على تقدير تسليمه مبنيّ على الالتزام بالوضع في المركّبات وراء الوضع المنتزع عن وضع مفرداتها، فتأمّل، فإنّ وضع الطوارىء الواردة على الكلمة من الأعاريب وسائر الروابط الموضوعة بإزاء النسب والربط بين الموضوع والمحمول من ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما ممّا لا مجال لإنكاره، وظاهر منكري الوضع في المركّبات هو إنكار ما عدا ذلك، كما حقّق في محلّه. هذا كلّه في بيان حال ظهور الظاهر المعارض بظاهر آخر والمكتنف

بمشكوك القرينية والصارفية.

وأمّا حال ظهور الظاهر المكتنف بما يشكّ في مقدار قرينيّته وصارفيّته ـ كالجمل المتعدّدة المتعقّبة للاستثناء، والمخصّص بالمجمل المفهوميّ الدائر بين الأقلّ والأكثر المقداريّ ـ فالظاهر أيضاً تحكيم ظهوره على ما عدا القدر المتيقّن من قرينية المكتنف وصارفيّته، حسبما قرّر في محلّه بأبلغ وجه.

ثمّ إنّ هذا كلّه في تشخيص الظهور العرفيّ وتميّزه عن موارد الإجمال.

وأمّا تشخيص المشخّص والمثبت للظهور، ففي انحصاره في الأمارات العلميّة، كالتواتر ونحوه من أخبار العدل والبيّنة، أو كفاية مطلق ما يفيد الظنّ في ثبوته ولو لم يقم على اعتباره دليل خاصّ، خلاف وإشكال، تعرّض الماتن لعقده في ضمن قوله: «وأمّا القسم الثاني....إلخ»[1].

وينبغي تشخيص محلّ النزاع فيه من جهات:

الأولى: أنّ الظواهر المتنازع في تشخيص المثبت لظهورها أعمّ من الظواهر الماديّة والصوريّة، ومن الألفاظ المفردة، كلفظ الصعيد وهيئة إفعل، والمركّبة كالجمل الشرطية، وكذا أعم من الظهور المستند إلى الوضع الشخصيّ المعبّر عنه بالحقيقة، ومن الظهور المستند إلى الوضع النوعيّ المعبّر عنه بالمجاز، كما أشار إليه الماتن؛ وذلك لاتحاد الجميع من حيث المأخذ والمشخّص، ضرورة أنّ المأخذ في جميعها هو العرف، والمتّبع في جميعها هو الاستقراء والاتفاق والتبادر وإن اختصّت عادة اللغويين بتشخيص ظهور الموادّ وعادة سائر الأدبيين بتشخيص ظهور الهيئات، إلّا أنّ ذلك لا يوهم تفرقة المواد عن الهيئات في اختصاص اعتبار الظنّ بتشخيص أحدهما دون الآخر وإن أوهم تفرقتهما في اختصاص تشخيص المواد بقول اللغويّ وتشخيص الهيئات بغيره، بحيث لايعبأ

---

(١) الفرائد: ٤٥.

بقول اللغويّ في تشخيص الهيئات، ولا بقول غيره من الأدبيين في تشخيص المواد، إلّا أنّه إيهام بدويّ يزول بعد التأمّل في اتحادهما من حيث المقتضي والمانع، لما ذكر من أنّ كلّ ما يفرض مقتضياً لتشخيص المواد مقتض لتشخيص الهيئات وبالعكس، وكلّ ما يفرض مانعاً من تشخيص المواد مانع من تشخيص الهيئات وبالعكس، كما لا يخفى على المتأمّل.

الثانية: أنّ المراد من حجّية مطلق الظنّ في تشخيص ظهور الظواهر ليس خصوص ترتّب الآثار الشرعيّة على الظهور ـ كما لعلّ التعبير بالحجّية يوهمه ـ بل المراد من حجّيته هو إثبات ظهور الظواهر به في ترتّب آثار المثبت الواقعي عليه سواء كانت آثاراً شرعيّة ـ كما إذا كان الظهور المثبت به ممّا يتعلق بالموضوعات الشرعيّة أو محمولاتها ـ أم كانت آثاراً غير شرعيّة ـ كما إذا كان الظهور المثبت به مما يتعلّق بالموضوعات الصرفة أو الأحكام اللغويّة أو النحوية أو الصرفية أو البيانية أو المنطقية أو الطبيّة، إلى غير ذلك من الآثار الغير الشرعيّة المترتّبة على الظهور المثبت ـ ولهذا عبّر الأكثر هنا بل الكلّ عن حجّية الظنّ في تشخيص ظهور الظواهر، بالمثبت للظهور والمشخّص له.

الثالثة: أنّ النزاع في ثبوت ظهور الظاهر بالظنّ هنا إنّما هو من حيث تعلّق الظنّ أوّلاً وبالذات بالألفاظ الكاشفة عن المرادات الواقعيّة، لا من حيث تعلّقه أوّلاً بالمعاني والحقائق الواقعيّة الملازمة للمراد من الألفاظ، ليكون تعلّقه بالألفاظ بتوسّط تعلّقه بالمعاني أوّلاً، ولهذا لم يكن النزاع في ثبوت ظهور الظواهر بمطلق الظنّ هنا منافياً لإجماعهم على ثبوت الموضوعات المستنبطة به، وليس عدم المنافاة إلّا من جهة أنّ الظنّ المشخّص للموضوعات المستنبطة إنّما يتعلّق بالألفاظ بعد تعلّقه بالمعاني والحقائق الواقعية، والمشخّص للظواهر بالعكس.

فتبيّن أنّ الخلاف في إثبات الظنّ ظهور الظاهر من جهة مبائنة لجهة الوفاق على إثباته الموضوعات المستنبطة وإن كانت النسبة بين نفس الموضوعات المستنبطة وبين ظهور الظاهر عموم مطلق.

ومن هنا ظهر أيضاً أنّ وجه الاتّفاق على ثبوت الموضوعات المستنبطة بمطلق الظنّ، هو وضوح انسداد ما عدا الظنّ من أبواب العلم والظنون الخاصّة من الكتاب والسنّة في تشخيص الموضوعات من غير توسّط الألفاظ على غير الله والراسخين في العلم، دون انسداد ما عدا الظنّ في تشخيص ظهور الظواهر، فإنّه وإن انسدّ في تشخيص ظهور الظواهر أيضاً بعض ما انفتح من الكتاب والسنّة في تشخيص الأحكام نظراً إلى اختصاص وظيفة الشارع بتشخيص الأحكام إلّا أنّه لم ينسد في تشخيصها بعض أبواب العلم، كالتواتر ونحوه.

الرابعة: أنّ النزاع في اعتبار الظنّ في تشخيص الظواهر إنّما هو من حيث كونه من الظنون الحاصلة من قول أهل الخبرة، وأمّا من حيث كونه من الظنون الحاصلة من الشهادة فلا نزاع في عدم اعتباره، إلّا مع استجماع شروط الشهادة من التعدّد والعدالة. ومن هنا يعلم أنّ اعتبار التعدّد والعدالة في من يرجع إليه من أهل الرجال عند بعضهم، وفي من يرجع إليه في مسألة التقويم عند المشهور لا ينبغي أن يقاس عليه اعتبارهما في ما نحن فيه، كما قاسه الماتن، لأنّ اعتبارهما في المقيس عليه ناظر إلى حيثيّة كون الظنّ حاصلاً من الشهادة، وفي المقيس ناظر إلى حيثيّة كونه حاصلاً من قول أهل الخبرة.

الخامسة: أنّ العامل بالظنون الخاصّة في مطلق الأحكام الشرعيّة لا يلزمه العمل بالظنون الخاصّة في تشخيص ظهور الظواهر لما انسدّ في تشخيص الظواهر كثير ممّا لم ينسدّ بابه في تشخيص الأحكام الشرعيّة، كباب الكتاب والسنّة، وأمّا العامل بمطلق الظنّ في الأحكام الشرعيّة فيلزمه العمل بمطلق الظنّ في تشخيص

الظواهر، لأنّ نتيجة دليل انسداد باب العلم في معظم الأحكام يعمّ اعتبار مطلق الظنّ بالأحكام ولو بواسطة التعلّق بموضوعاتها.

نعم، ينبغي تقييد ملازمة اعتبار مطلق الظنّ في تشخيص الظواهر بالظواهر المتوقّف تشخيص الأحكام الشرعيّة على تشخيصها دون سائر الظواهر الغير المتوقّف تشخيص الأحكام على تشخيصها إذا فرض انفتاح باب العلم فيها.

وبالجملة: فاعتبار مطلق الظنّ في تشخيص شيءٍ دائر مدار انسداد باب العلم في تشخيصه انسداداً شخصيّاً لا نوعيّاً، والانسداد الشخصيّ في تشخيص الظواهر لا يلزمه الانسداد في تشخيص الأحكام، كما أنّ الانسداد في تشخيص الأحكام أيضاً لا يلزمه الانسداد الشخصيّ في تشخيص الظواهر، إلّا أنّ ملاحظة الأدلّة الخارجيّة اقتضت الملازمة بين الانسداد في الأحكام للانسداد في موضوعاتها بالأولويّة، بل في مطلق الظواهر المتعلّقة بتشخيص الأحكام، ولكن لا عكس.

ثمّ المراد من الانسداد الشخصيّ ما يكون علّة لاعتبار مطلق الظنّ، دائراً مداره وجوداً وعدماً، ضرورة أنّ الضرورة تقدّر بقدرها، والميسور لا يسقط بالمعسور ومن الانسداد النوعيّ ما يكون حكمة لاعتبار مطلق الظنّ ولو اختصّ الانسداد ببعض موارد اعتبار الظنّ، كما في أكثر الظنون الخاصّة إن لم يكن في كلّها، فإن اعتبار الظنّ الخاصّ ورفع اليد عن الواقع ـ المستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال ولو في الجملة ـ لا يجوز إلّا بملاحظة انسداد باب العلم بالواقع ولو في الجملة، والمراد من الظنّ المطلق ما كان الانسداد علّة لاعتباره، ومن الظنّ الخاصّ ما كان الانسداد حكمة لاعتباره.

السادسة: كما أنّ الظواهر المتنازع في إثباتها بمطلق الظنّ تعمّ جميع الظواهر الصوريّة والماديّة والمفردة والمركّبة ولا تختصّ بظاهر دون ظاهر ـ

حسبما تقدّم وجهه ـ كذلك الظنّ المطلق المتنازع في إثباته الظواهر يعمّ مطلق الظنون الحاصلة من الأسباب الحسيّة، كالاستقراء وإخبار أهل الخبرة ونحوهما، أو من الأسباب الحدسيّة كالتبادر ونحوه، ولا يختصّ بظنّ دون ظنّ. ومن هنا يعلم أنّ الاحتجاج على اعتبار مطلق الظنّ في تشخيص الظواهر باعتبار قول اللغويين ليس أخصّ من المدّعى كما قد يتوهّم، لأنّه بضميمة عدم القول بالفصل يتمّ في سائر الظنون.

وإذ قد عرفت تشخيص محلّ النزاع من الجهات الأربع، فاعلم أنّ الأوفق إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ وعدم حجّية ما لم يخرج عن تحت الأصل وإن كان هو عدم حجّية الظنّ في إثبات الظواهر إلّا أنّ الانصاف الملزم للاعتراف هو حجّيته وخروجه عن تحت الأصل بوجوه ـ وفاقاً لمشاهير الأسلاف والأخلاف ـ:

منها: انسداد ما عدا الظنّ المطلق في تشخيص الظواهر من أبواب العلم كالتواتر ونحوه، كما انسدّ باب ما عداه في تشخيص الموضوعات المستنبطة وإن لم ينسدّ بابه في تشخيص الأحكام.

ودعوى الماتن اندفاع الانسداد: بأنّ أكثر موارد اللغات إلّا ما شذّ كلفظ الصعيد معلوم من العرف واللغة، كلفظ السماء والأرض والماء والخبز والملح، إلى غير ذلك والمتّبع في الهيئات هي القواعد العربيّة من الاستقراء القطعي واتفاق أهل العربيّة والتبادر مع ضميمة أصالة عدم القرينة ففيه:

أوّلاً: منع معلومية أكثر اللغات، أمّا من كتب اللغة فلأنّها معدّة لبيان غير المعلومات وإحالة المعلومات إلى العرف، ألا ترى قولهم في الملح: إنّه معروف، وكذا في التنحنح والمنديل وأمثالهما.

وأمّا من العرف فلأنّه وإن كان فيه معلومات لا تحصى إلّا أنّ الغير المعلوم

منه أيضاً غير قليل، بل هو كثير بالغاية، بل لمعلوماته أيضاً مصاديق خفيّة لا تتشخّص إلّا بإعمال الظنون المطلقة، سيما بالنسبة إلى الأجانب.

وأمّا الهيئات فلأن المستفاد من الاستقراء القطعيّ واتفاق أهل العربيّة لم يبلغ معشاراً من المستفاد من التبادر الفقاهتيّ وسائر العلائم الظنّية.

ومنها: الاتفاق والإجماع بجميع أنحائه القوليّ والعمليّ والمحصّل والمحكي من العلماء والعقلاء والعرفاء، وجميع أرباب الفنون والعلوم الأدبيّة وغيرها على إعمال مطلق الظنون في إثبات الظواهر، وفي قطع المشاجرات والمخاصمات الواقعة في تشخيص الظواهر بمجرّد المراجعة والاستناد إلى مطلق الظنون المشخصة لها.

ألا ترى أنّ إثبات كثير من مقاصد النحو والصرف والبيان واللغة مع كثرة الكتب المدوّنة فيها من قديم الزمان إلى الآن ليس إلّا من المبادىء الظنّية كالاستقراءات الناقصة والتبادرات الفقهية ونحوها، ولم ينكر ذلك أحد منهم على أحد، حتى أنّه لو اتّفق التشاجر والجدال والخصومة واستشهد أحد المتخاصمين بكلام لغويّ ارتفع النزاع بلا إشكال، ولا يدّعي صاحبه أنّه من الآحاد، ولم يطالب بعدالة اللغويّ ولا بتعدّده، بل المطالبة بذلك يعدّ من المضحكات عندهم.

وعن ابن عباس أنّه قال: «ما كنت أعرف «الفاطر» حتى اختصم إليّ شخصان في بئر فقال أحدهما: فطرها أبي»[1]، وعن الأصمعيّ مثله.

وعن السيّد الإجماع واتفاق المسلمين على ذلك[2].

وعن السبزواري صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات المبارزين في

---

(١) النهاية لابن الأثير ٣: ٤٥٧، بتصرف يسير.

(٢) الذريعة إلى أُصول الشيعة ١: ٥٥.

صنعتهم البارعين في ما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان[١].

وعن العضدي: إنّا نقطع أنّ العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد، كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيدة.

وعن الشيرواني: أنّ المعنى اللغويّ خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الأُصول بالإجماع حيث لم يزل العلماء في كلّ عصر يعوّلون على نقل الآحاد في اللغة، كالخليل والأصمعي، ولم ينكر ذلك أحد عليهم، ولا يطالبون منهم عدالة الناقل ولا تعدّده، بل ولا كونه من أهل الإيمان مع طول الزمان وشدّة حرص الإنسان على تخطّي الأقران.

وهل ترى من نفسكَ أو من عاقل آخر صحّة مطالبة التعدّد أو العدالة في من يرجع إليه من الأطبّاء في المعالجة أو في ترتّب أثر شرعيّ من الصوم والإفطار، أو في من يرجع إليه من سائر أهل الفنون والصنائع.

إلى غير ذلك من نقل الإجماعات المستفيضة، بل المتواترة المحصّلة لجميع أنحاء الإجماع من غير بقاء مجال إصغاء المناقشة للأسماع، فإنّ سبيل المناقشة منحصر في توهين نفسه بالمنع، أو منع حجّيته، أو التصرّف في موضوعه ومعقده بتقييده بغير المدّعى، وكلا بابي المناقشة في هذا الإجماع منسدّ غاية الانسداد.

أمّا باب المناقشة عليه بالمنع فممّا لم يبقَ مجال لتوهمّه بعد استفاضة نقله إن لم يتواتر، بل وتحصيله بالمحصّلات المتقدّمة، ولهذا لم يحتمل الماتن توهّمه مع ميله إلى المخالفة في المسألة، كيف؟ ولو بقي مجال لتوهّم منع مثل هذا

---

(١) حكاه عنه الطباطبائي في مفاتيح الاصول: ٦٢.

الإجماع القريب إلى الضرورة إن لم يكن ضرورة لانفتح باب توهّم المجال في منع جميع الإجماعات القريبة إلى الضرورة بل وفي منع الضرورات أيضاً؛ إذ قلّ ما يتّفق في الإجماعات ما هو بمثابته في الوضوح حتى إجماع حلّية المتعة وحرمة النبيذ والزنا.

وأمّا باب المناقشة بمنع حجّيته لانعقاده على غير أمر دينيّ يقطع برضا المعصوم به، أو دخوله فيهم فمنسدّ أيضاً نقضاً: بأنّه لو انفتح هذا الباب في مثل هذا الإجماع لانفتح أيضاً في جميع الإجماعات.

وحلّاً: بأنّ حجّية الإجماع إن كان من قاعدة «اللطف» كما تفرّد به الشيخ[1] فمن الواضح أنّ منع المعصوم عليه السلام من الركون إلى مضمون ذلك الإجماع على تقدير بطلانه من ألطف الألطاف سيما إذا عمّ ابتلاء الناس بالركون إليه في زمان المعصومين وحضورهم مع طول ذلك الزمان، فعدم منعهم عليهم السلام المفروض مع طول زمانهم وشدّة إنهماك الناس به دليل لطفي على عدم المنع ورضائهم به.

وإن كان من جهة دخول المعصوم في المجمعين ـ كما هو المشهور ـ فمن الواضح اللائح أنّ المبادىء المذكورة له من استمرار السيرة عليه حديثاً وقديماً خلفاً عن سلف مبادىء حسّية موجبة للقطع بدخول المعصوم وتقريره المجمعين على إجماعهم، سيما إذا كانوا في زمانه وفي حضوره.

وأمّا باب المناقشة فيه بتقييده ـ ولو من باب الأخذ بالمتيقّن بقول اللغويّين في تشخيص اللغات الماديّة دون قول سائر أرباب الأدب في تشخيص الظواهر الصوريّة والهيئيّة، أو بمقام اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة لا مطلقاً،

---

(١) عدّة الاصول: ٢: ٦٤٢.

أو بمقامات حصول العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي لا مطلقاً، أو بمقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعيّ الالزامي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أُريد تفسير خطبة أو رواية لا تتعلّق بتكليف شرعيّ أو تعلّق بحكم شرعيّ لكنّه غير إلزامي كما استقرب الماتن فتحه ـ فينسدّ بأنّ الاقتصار على القدر المتيقّن إنما يتأتّى في الإجماعات المهملة لا المصرّحة المنصوصة المبيّنة كما في ما نحن فيه؛ فإنّ الإجماعات المستفيضة على المدّعى قد عرفت أنّها في الصراحة والوضوح بمثابة تأبى عن التقييد بشيء مما ذكر غاية الإباء.

كيف لا؟ وقد تتبّعنا وتفحّصنا في الكتب المصنّفة والمؤلّفة في جميع اللغات والعلوم الأدبية وظواهر الأحكام الشرعيّة المأخوذ ظهورها عن مثل القاموس والمصباح وأمثالهما من آحاد أهل الخبرة فلم نجد أثراً لاعتراض أحد من ذوي الشؤون على شيءٍ من تلك الكتب بعدم ثبوت مأخذها أو بمطالبة اجتماع شرائط الشهادة في مأخذها، أو مأخذ بعضها دون بعض مع شدّة حرص النفوس في الاعتراض والمناقشة.

وبالجملة: فعدم مطالبة التعدّد والعدالة في إثبات الظواهر من أحد من الناس ولا من العلماء مع كثرة مناظراتهم وزيادة تعليقاتهم على الكتب المصنّفة ـ سيما مع اعتبار أكثرهم العدالة بل التعدّد في من يرجع إليه من أهل الرجال بل استظهار اتّفاقهم على اعتبارهما في أهل الخبرة في خصوص مسألة التقويم سيما مع مناقشة الماتن في ثبوت الظواهر بمطلق الظنّ دون مطالبته شروط الشهادة عن أحد في شيءٍ من كتبه الفقهية ولا الأُصولية المشحونة من استناد الظواهر فيها إلى الآحاد ـ أقوى شاهد وأدلّ دليل على الاكتفاء بمطلق الظنّ في تشخيص الظواهر مطلقاً، وعدم اعتبار ما يعتبر في غيرها من شروط الشهادة كالعدالة والتعدّد، بل

وعلى أنّ ذلك من الضروريات المركوزة في النفوس. ألا ترى أنّه لو طلب أحد العدالة والتعدد في من يرجع إليه من أهل اللغة، أو الطب أو سائر علماء الأدب والفنون عدّ في عداد المضحكين عند أرباب النظر.

نعم، كثيراً ما يستند الظاهر وغيره إلى المتعدّدين من أرباب فنّه تنبيهاً على عدم المانع المعارض له، لا إثباتاً للمقتضي، كما لا يخفى.

واحتمال أن يكون اعتبارهم من جهة استفادة القطع من قول اللغويّ الواحد، أو الطبيب الواحد ـ مضافاً إلى عدم اختصاص اعتبارهم بصورة استفادة القطع على ما عرفت ـ لا مجال لتوهّم استفادة القطع من مجرّد قول اللغويّ أو الطبيب إلا للقطّاع الغير المعتبر قطعه في شيء.

فتلخّص مما ذكرنا انسداد جميع الأبواب التي افتتحها الماتن على دليلي اعتبار مطلق الظنّ في إثبات الظواهر من الانسداد والإجماع العمليّ والقوليّ.

بقي التنبيه على انسداد باب مناقشته الأُخرى المدّعي فيها عدم معرفة الحقيقة عن المجاز بقول اللغويّ، وقد تعرّضنا له ولتنبيهات أُخر في ذيل هذا المبحث من كتاب الأساس، ومن شاء راجعه، فلا نطيل بالإعادة.

قوله: «كافٍ في المطلب، فتأمّل».

[**أقول**:] لعلّه إشارة إلى أنّ كثرة موارد الحاجة إلى قول اللغويّ إنّما يوجب حجّية قوله من باب الظن المطلق، لا الخاصّ الذي هو المطلوب، إلّا أن تكون الكثرة حكمة كاشفة عن صحّة الإجماع والاتفاق على الحجيّة، لا علّة مستقلّة له.

ثمّ إنّ من جملة ما استدلّ به الضوابط على تشخيص الظواهر بقول اللغوي ـ مضافاً إلى البرهان العقليّ المبتني على الانسداد والإجماع بأقسامه ـ هو ترغيب المعصومين عليهم السلام أصحابهم في ضبط اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب

والسنّة وتدوينها لتسهيل الأمر، كما قال عليعليه السلام لأبي الأسود المخترع لكثير من قواعد النحو بعد قوله: «كلّ فاعل مرفوع، وكلّ مفعول منصوب، وكلّ مضاف إليه مجرور: يا أبا الأسود إنحُ على ذلك»[1] ولولا جواز العمل بقول اللغويين للغا أمر المعصوم بضبط اللغة وترغيبه فيه.

واستدلّ أيضاً بتقرير المعصومينعليهم السلام الناس على العمل بها، فإنّ جملة من كتب اللغة دوّنت في زمنهم ككتاب الأصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسىعليه السلام، ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفهاً، ولا شكّ في اطلاع المعصومين على هذا الأمر، فلولا تقريرهم إيّاهم ذلك لوصل المنع إلينا[2]، انتهى.

ولكن لولا البرهان العقليّ والانسداد لأمكن الجواب عن الأوّل: بمنع الملازمة من قوله: «ولولا جواز العمل بقول اللغويين للغا أمر المعصوم بضبط اللغة وترغيبه فيه» فإنّ هذا الملازمة إنّما تسلّم إذا انحصر فائدة ضبط اللغة في جواز الرجوع إليه من دون إفادته العلم غالباً مع عدم اجتماع شروط الشهادة، ومن البيّن أنّه إذا لم يمنع عدم إفادته العلم وعدم إمكان اجتماعه شروط الشهادة فلا أقلّ من منع الانحصار كما لا يخفى.

وعن الثاني: أنّ تقرير المعصوم الناس على العمل بها مبنيّ أوّلاً على ثبوت عمل الناس بها مطلقاً، وثانياً على اطلاع المعصومعليه السلام على عملهم بها بحسب العلم العادي لا العلم اللدنيّ، وثالثاً على ثبوت المجال للمعصوم وعدم المانع من منعه، ومن البيّن أنّه إذا لم يمنع المبنى الأوّل فلا أقلّ من التاليين، أي من منع التاليين، والله العالم بحقائق الأُمور.

---

(١) تأسيس الشيعة: ٥٩.

(٢) ضوابط الأُصول: ٣٤ في علائم الوضع.

بسم الله تعالى شأنه

قال الماتن: « ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممّن يقول باعتبار الخبر».

أقول: وقبل الخوض في تشخيص حكم المسألة ينبغي تشخيص محلّ النزاع في حجّية الإجماع المنقول من جهات عديدة:

الأُولى: أن النزاع في المسألة إنّما يتوجه على القائل بحجّية الإجماع المحصّل وإمكان الاطّلاع عليه، وأمّا المانع من حجّيته كالأخبارية[١]، أو من إمكان الاطلاع عليه ـ كصاحب المعالم[٢] والذخيرة[٣] ـ فلا يتوجّه عليه النزاع في الحجّية، بل لابدّ له من القول بعدم الحجّية بطريق أولى.

وأيضاً النزاع إنّما يتوجّه على القائل بحجّية خبر الآحاد في السنّة ـ كالمشهور ـ وأمّا المانع من حجّيته في السنّة ـ كالسيّد[٤] وأتباعه[٥] ـ فلا يتوجّه عليه النزاع، بل لابدّ له من منعه حجّية نقل الإجماع بطريق أولى.

الثانية: أنّ النزاع إنّما هو في المنقول بخبر الآحاد المجرّد عن قرائن العلم، وأمّا المنقول بالخبر المتواتر، فكالمحفوف بشواهد العلم في عدم النزاع في حجّيته إن كان المنقول اتفاق جماعة أحدهم المعصوم، أو نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر بالفتح وان لم يكن كاشفاً عند المخبرين بالكسر، وأمّا إذا كان كاشفاً عندهم فقط ففي حكم المنقول بخبر الواحد؛ لأنّ التضافر في العقليّات

---

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ١: ٣٥.

(٢) معالم الدين: ٣٣٢.

(٣) ذخيرة المعاد: ٥٠.

(٤) الذريعة ٢: ٥٢٩ ـ ٥٣١، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

(٥) كالقاضي ابن البراج في المهذب ٢: ٥٩٨، وابن زهرة في الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٥، والحلي في السرائر ١: ٤٦.

بمجرّده لا يوجب القطع ما لم ينضمّ إليه شواهد خارجية.

الثالثة: أنّ النزاع إنّما هو في المنقول بخبر الواحد المستجمعٌ لشرائط القبول دون المتطرّق عليه أمارات الوهن وطوارق الذهول.

ومن هنا يعلم أنّ إعراض القائلين بحجّيته عن حجّيته في كثير من الموارد لا يقدح في حجّيته، لأنّ ذلك ليس لعدم حجّيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط القبول، أو انكشاف استناده إلى الغفلة والذهول.

ومن جملة شرائط القبول استفادة الظنّ بصدق الناقل من المنقول بخلاف ما لا يفيد الظنّ بالصدق بواسطة معارضته ونحوه، نظراً إلى أنّ اعتبار الظواهر والأمارات التي منها خبر الواحد عندنا من باب الظنّ والكشف، لا من باب التعبّد والموضوعية، كما لا يخفى.

الرابعة: أنّ النزاع إنّما هو في المنقول الكاشف عن الدليل، وهو قول المعصوم كما هو مفاد أكثر منقولاته، وأمّا الكاشف عن المدلول وهو الواقع من غير واسطة الدليل وقول الشارع فلا نزاع في عدم حجّيته بالخصوص، وابتناء حجّيته على تقدير الانسداد.

وبعبارةٍ أُخرى: النزاع إنّما هو في حجّيته من حيث كونه إخباراً عن السنّة، لا من حيث كونه إخباراً عن الواقع بلاواسطة السنّة.

والخامسة: أنّ النزاع في حجّية الإجماع المنقول إنّما هو بالنسبة إلى من لم يجز له تقليد ناقله، وأمّا بالنسبة إلى نفس ناقله أو من يجب عليه تقليد ناقله فلا نزاع في حجّيته؛ ضرورة عموم أدلّة حجّية فهم المجتهد في حقّه وفي حقّ مقلده. ومن هنا يعلم وجه استدلالهم على حجّية الإجماع المنقول بعموم أدلّة حجّية خبر العادل في السنّة، كآية النبأ ونحوه، دون استدلالهم بشيءٍ من

عمومات أدلّة وجوب تقليد العامي الفقيه، كعموم آيتي النفر[١] والسؤال[٢] مع أوضحية عمومها.

والسادسة: أنّ النزاع إنّما هو في الإجماع المنقول بقول مطلقٍ، أو مضافاً على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدّم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه في الحجّية كالمضاف إلى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحقّ أو نحو ذلك مما يظهر منه كونه حكاية للسنّة، أعني حكم الإمام عليه السلام.

وأمّا الإجماع المنقول مضافاً إلى من عدا الإمام ـ كقوله: أجمع علماؤنا أو فقهاؤنا، أو نحو ذلك ممّا ظاهره من عدا الإمام وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغويّ على وجه المرجوحية ـ فلا نزاع في عدم حجيّة نقله؛ لأنّه لم ينقل حجّة، بل النزاع في الإجماع المنقول بقول مطلق أو مضافاً على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح والكشف عن السنّة وقول الإمام أيضاً ليس مطلقاً، بل إنّما هو من جهة المكشوف عنه والمسبّب عنه، وأمّا من جهة الكاشف والسبب فلا نزاع ظاهراً في حجّيته لا ندراجه في إطلاق خبر العادل، فيقبل ويترتّب عليه آثار قبول السبب والكاشف دون قبول المسبب والمكشوف عنه، بمعنى أنّه يفرض تحقّق الاتفاق المنقول دون تحقق الكشف الحاصل لناقله منه.

فإن كان المنقول ممّا يستلزم عادةً موافقة الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظنّي معتبر حتى بالنسبة إلينا كان حجّة ولو كان استلزامه لذلك استلزام شأنيّ لا فعليّ، بمعنى أنّه لو فرض أنّا وقفنا على ما وقف عليه الناقل لنا من الاتّفاق لحصل لنا ما حصل له من الحدس بقول الإمام.

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

وإن كان المنقول مما لم يستلزم عادةً موافقة الإمام على فرض تحقّقه إلّا بضميمة ضميمة من التتبع والتفحّص وسائر الشواهد كانت حجّيته موقوفة على انضمام تلك الضميمة المفروضة إليه، وإلّا فليس بحجّة عندنا، كما أنّه لو أخبر العادل بوقوفه على امتناع أحد عن المعصية في موارد ومواقف استكشف منها اتّصافه بملكة العدالة كان حجّية قوله وقبول وقوفه على تلك الموارد والمواقف لايستلزم حجّية ما استكشفه من العدالة، بل كان قبول قوله عبارة عن ترتّب آثار امتناع النفس عن المعصية في تلك الموارد والمواقف المنقولة لنا، فإن كانت تلك الموارد ممّا يستلزم عادةً لنا العلم بوجود العدالة، لو فرضنا أنفسنا واقفين عليها ومشاهدين لها، ثبتت العدالة بمجرّد نقله، وإن كان استلزامها لنا موقوف على ضميمة وقوفنا ومشاهدتنا لموارد أُخر كان ثبوتها موقوفة على انضمام تلك الضميمة إليها، وإلّا لم يثبت.

وبالجملة: فالنزاع في حجّية الإجماع المنقول إنّما هو من جهة استكشاف الناقل وحدسه، وأمّا من جهة استكشافنا نحن من المنقول فهو تابع في الاعتبار وعدم الاعتبار لكيفيّة المكشوف عنه لنا وكيفيّة كشفه بالنسبة إلينا، فيختلف باختلافهما حيث إنّه قد يكشف المنقول للمنقول له كشفاً قطعيّاً عن مدرك قطعيّ أو ظنّي، أو كشفاً ظنّياً عن مدرك ظنّي أو قطعيّ وقد أسلفنا في بحث الشهرة تقوية حجّية الشهرة من حيث الكشف في جميع أقسام كشفه الأربعة بمنطوق آية النبأ ومفهومها الموافقة، فكذا ينبغي أن يكون الإجماع المنقول من حيث الكشف حجّة في جميع أقسام كشفه الأربعة.

ومن هنا يظهر لك أنّ اعتبار غير واحدٍ من مانعي حجّية الإجماع المنقول لحجّيته في غير مورد من موارد الفقه ليس غفلة عمّا أسّسوه في الأُصول من المنع، كما توهّمه القاصرون؛ بل إنّما هو من جهة أُخرى غير الجهة المتنازع فيها،

ولولا الاعتبارات لبطلت الحكمة.

ويظهر لك أيضاً ثبوت صحّة سند فقه الرضاعليه السلام؛ لأنّ ما نقل لنا من قرائن صدقه وشواهد صحّته السيّد الثقة العدل الفاضل المحدّث القاضي، المجاز عن جماعة كثيرة من أساطين العلماء أمير حسين ابن بنت المحقّق الكركي رحمه الله إنّما هي من الشواهد والقرائن التي لو فرض وقوفنا عليها لحصل لنا ما حصل لناقلها من العلم والقطع بصحّته، كما قرّره في محلّه جماعة من الأساطين أبلغهم في تقريره السيّد بحر العلوم في خاتم فوائده. ومن شاءَ راجعه.

والسابعة: أنّ النزاع في المسألة ليس في مطلق الإجماع المنقول من أيّ طريق حصل ولو علمنا تحصيلها من الطرق الغير الموصلة ـ كطريقة الشيخ ـ وإنّما هو خاصّ بالمحصّل من الطرق الموصلة المسلّمة الطريقيّة دون مختلفها، ومتيسّر الطريقيّة، دون متعذّرها أو متعسّرها.

نعم، وفي حكم المحصّل من الطرق الموصلة المحصّل من الطرق الغير الموصلة المقارنة للطرق الموصلة، كبعض موارد اللطف الملازمة لمورد قضاء العادة بالملازمة، بل والمحتمل مقارنته للطرق الموصلة وإن علمنا أنّ لمحصّله طريق آخر غير مسلّم الطريقية، كما سنتعرّض له إن شاء الله تعالى.

وأمّا بيان المسلّم طريقيته عن غير المسلّم، والمتيسّر عن المتعذّر والمتعسّر من طرق تحصيله، وكيفية كلّ من طرقه فقد تصدّى له الماتن وتعرّضنا له سابقاً في مبحث الإجماع على وجه الاشباع وأحسن إبداع، فإليه الحوالة والإرجاع.

الثامنة: أنّ معنى حجّية الإجماع المنقول المتنازع فيها: هو أن يترتّب على نقله جميع الآثار المترتّبة على تحقّقه في الواقع، وأمّا الآثار المترتّبة على العلم به ـ كما لو كان المنقول إليه ناذراً أو حالفاً بكتابة كلّ خبر إجماعيّ ـ فلا نزاع في عدم ترتّبها على مجرّد نقل الإجماع، كما أنّ النزاع في حجّية خبر

الواحد أيضاً إنّما هو في ترتيب الآثار المترتّبة على تحقّقه في الواقع عليه، دون الآثار المترتّبة على العلم بتحقّقه عليه.

وإذ قد عرفت تشخيص محلّ النزاع من تلك الجهات العديدة المذكورة فاعلم: أنّهم اختلفوا في حجّية الإجماع المنقول على أقوال، فعن ظاهر المحقّق[١] المنع، وقيل: إنّ أوّل من فتح باب المنع من الفضلاء الآقا طاهر القميّ، ثمّ تبعه الشيخ أسد الله في كشف القناع[٢]، ثمّ تبعه الماتن. وعن الفاضل التوني[٣] التوقف. وعن العلّامة في التهذيب[٤] والمشهور منهم صاحب الفصول[٥] والقوانين[٦] الحجّية، وهو الأقرب.

ولنعم ما نسب إلى المحقّق الكاظمي من النظم:

وخرق إجماع مركّب كشف ... عمّا مضى امنع ثمّ إجماع السلف

نقلاً إلينا خبر عالي السند ... ولو طوينا عنه باب الفقه سدّ

بل قد أفرط بعض في الالتزام بأولويّة حجّيته من حجّية خبر الواحد في السنّة نظراً إلى أنّ مرجعه إلى خبر صحيح عالي السند؛ لأنّ مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، بخلاف خبر الواحد.

كما فرّط الماتن وغيره في المنع من حجّيته رأساً لأمرين:

أحدهما: زعمهم عدم نهوض إطلاق أدلّة حجّية الخبر الواحد في السنّة إلى حجّية الإجماع المنقول، إمّا لعدم إطلاق الخبر والنبأ على الحدسيّات أصلاً، وإمّا

---

(١) استظهر من المحقّق في الفصول الغروية: ٢٥٨، ولاحظ معارج الاصول: ١٣٢..

(٢) كشف القناع: ٢٣٢.

(٣) الوافية: ١٥٥.

(٤) تهذيب الوصول الى علم الاصول: ٦٨.

(٥) الفصول الغروية: ٢٥٨.

(٦) القوانين ١: ٣٨٤.

لانصراف الإطلاق عنها بواسطة أنّ الخطأ في الحدسيّات غالبي بحيث لا يدفعه أصالة العدم، بخلاف الخبر الواحد، فإنّه حسيّ، والخطأ والغفلة والنسيان في الحسيّات قليل يندفع بأصالة العدم، بعد سوقهم ورود إطلاق أدلّة حجّية الخبر مورد بيان حكم آخر.

وثانيهما: زعم انحصار استناد حدس الناقلين للإجماع في طرق بعضها متعسّرة لا متيسّرة، والمتيسّرة بعضها غير موصلة عندنا ـ كطريقة اللطف ـ والموصلة منها غير معلوم استناد حدس الحادس إليها، فلم يبق وثوق للاعتماد على حدس الناقل للإجماع.

ولكن سيتبيّن لك من تعرّضنا لكلمات المتن منع الأمرين، وارتفاع الزعمين بأبلغ وجه وأحسن، بحيث لا يبقى فرق بين الإخبار عن حسّ وحدس، في ما نحن فيه بعد ثبوت حجّية أخبار الآحاد، وإن أوهم الفرق أُمور سنتعرض لدفعها إن شاء الله تعالى.

قوله: «ومعلوم عدم شمولها إلّا للرواية المصطلحة».

[**أقول**:] وفيه: نقضاً: بعدم شمول عمل الصحابة لمطلق الأخبار أيضاً، بل غاية ما ثبت عملهم بالأخبار المتداولة بينهم، ولا ريب أنّ حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلّة الوسائط، وإمكان حصول القرائن على صدوره عن الإمام عليه السلام، وقلّة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرّفات، وتغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ، وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة إلى الزمانين، فالاعتماد على الإجماع المدّعى الذي لم يعلم دعواه ولا وقوعه إلّا على العمل بأخبار الآحاد في زمان الأئمة لا يدل على جواز العمل به في زماننا، فما تقول في غالب أخبار الآحاد في زماننا نقوله في الإجماع المنقول.

وحلّاً: بأنّ عدم شمول عمل الصحابة للإجماع المنقول إنّما هو من جهة عدم تحقّق موضوعه عندهم، لا من جهة أُخرى، والسلب بانتفاء الموضوع في زمان لا يدلّ على السلب بانتفاء المحمول بعد فرض تحقّق ذلك الموضوع في زمان آخر.

قوله: «وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات».

[أقول :] وفيه: أنّ عدم شمولها إنّما هو للإجماع الكاشف عن الواقع من غير وساطة دلالة قول المعصوم، وقد عرفت أنّ هذا النحو من الإجماع المنقول خارج عن محلّ النزاع، وأنّ النزاع إنّما هو في المنقول الكاشف عن الدليل وقول المعصوم، وعدم شمولها لهذا النحو من الإجماع المنقول ممنوع، لأنّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام. ولذا يجوز النقل بالمعنى.

فإن قلت: لو ثبت هذا المناط لدلّ على حجّية الشهرة، بل فتوى الفقيه، بل مطلق الظنّ.

قلت: إن أردت لزوم دلالته على حجّية كلّ واحدٍ منها مطلقاً فالملازمة ممنوعة، وإن أردت لزوم دلالته على حجّية كلّ واحدٍ منها إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها فبطلان اللازم ممنوع. ولهذا عمل بشرائع علي بن بابويه؛ لتنزيل فتواه منزلة روايته.

قوله: «والظاهر منه بقرينة التفصيل والتعليل هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته، وعدم خطائه في حدسه ...إلخ».

أقول: غاية ما يمكن أن يدّعى في منع نهوض دلالة الآية على حجّية الإجماع المنقول دعويان:

أحداهما: منع أصل إطلاق النبأ والخبر على نقل الإجماع، كما نقل التوهّم

به عن بعض.

والأُخرى: تسليم أصل الإطلاق ودعوى انصرافه عنه بواسطة القرائن الخارجيّة.

أمّا الدعوى الأُولى فهو وإن وجّه بأنّ النبأ والخبر: ما كان له نسبة تطابقه أو لا تطابقه، أو قول يحتمل الصدق والكذب أو نحو ذلك، فلا يشمل المسائل المدوّنة في العلوم المبتنية على الاستنباط والاعتقاد إلّا أنّه مدفوع؛ بأنّه إن أُريد أنّ النبأ لا يطلق إلّا على الأشياء التي من شأنها أن تدرك بالحسّ ـ وإن أدركها المخبر بطريق الحدس وشبهه ـ فهذا ممّا لا ينافي المقصود، فإنّ المخبر عنه ههنا قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، وهو أمر من شأنه أن يدرك بالحسّ وإن كان طريق الناقل إليه الحدس.

وإن أُريد أنّه لا يطلق النبأ إلّا على ما كان علم المخبر به بطريق الحسّ فواضح الفساد؛ للقطع بأنّ من أخبر عن إلهام أو وحي أو مزاولة بعض العلوم ـ كعلم النجوم ـ يعدّ منبئاً ومخبراً، قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿**وأُنبئكُمْ بما تأكلونَ وما تَدّخِرون في بيوتِكم**﴾[1] ولا ريب إخباره عليه السلام لم يكن عن حسّ، ومثله قوله تعالى في غير موضع: ﴿**فيُنَبّئكُمْ بما كُنْتُم تَعْمَلُون**﴾[2] فإنّ علمه تعالى ليس عن حسّ، وقوله: ﴿**نَبّيء عِبادِي أنّي أنا الغَفُورُ الرَحِيم**﴾[3] فإنّ كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس أمراً حسّياً، إلى غير ذلك.

وأمّا الدعوى الثانية فهو وإن استظهرها الماتن بقوله: «والظاهر من الآية بقرينة التفصيل والتعليل هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطائه في حدسه» مؤيّداً إيّاها بأُمور، أعني باعتبارهم في

---

(١) آل عمران: ٤٩.

(٢) المائدة: ١٠٥، التوبة: ٩٤ و١٠٥.

(٣) الحجر: ٤٩.

الشاهد والراوي الضبط، وعدم كون المخبر ممّن يكثر عليه السهو والاشتباه، نظراً إلى أنّ اعتبار الضبط فيهما ليس إلّا من جهة مجرى أصالة عدم الغفلة والنسيان في الضابط، وعدم مجراها في غير الضابط وكثير السهو، وبعدم استدلال أحد من العلماء على حجّية فتوى الفقيه على العاميّ بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال، وبعدم اعتبارهم الشهادة في المحسوسات إذا لم يستند إلى الحسّ إلّا أنّه مضافاً إلى ما ستعرف من عدم تأييدٍ في مؤيّداته، يرد على استظهار ذلك المعنى من الآية.

أولاً: بأنّ عدم الاعتناء باحتمال تعمّد الكذب لا تصويبه راجع إلى مضمون أصالة الصحّة، وحمل قول المسلم عليها، وهو أمر مشترك بين العادل والفاسق، ولازمه إلغاء التفرقة المستفادة من سياق الآية بالفرض بين العادل والفاسق، وهو باطل بالفرض، وأيضاً لازمه ذكر الآية في عداد أخبار أصالة الصحّة، ولم يذكره أحد في عدادها.

وثانياً: بأنّه لو كان معنى الآية هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذب العادل الذي لايتمّ اعتباره إلّا بضميمة أصالة عدم الخطأ والنسيان في إخباره للزم التمسّك بتلك الضميمة في الاستدلال على حجّية خبر العادل بآية النبأ، كما تمسكوا بضميمة أصالة عدم النقل والاشتراك في الاستدلال على تبادر الوجوب من الأمر وغيره في عرفنا بضميمة أصالة عدم الخطأ والنسيان.

فإن قلت: لعلّ عدم تمسّكهم بها من جهة وضوح ضميمتها.

قلت: من المعلوم أنّ ضميمتها ليست بأوضح من ضميمة أصالة عدم النقل والاشتراك إلى تبادر الوجوب عرفاً من الأمر في إثبات كونه في اللغة كذلك.

وثالثاً: بأنّ المراد من ضميمة أصالة عدم الخطأ والنسيان إلى آية النبأ إن كان استصحاب عدم الغفلة والنسيان فهو أصل مثبت يترتّب عليه لازم عقليّ،

وهو صدق المخبر ومطابقة خبره للواقع، لا أثر شرعيّ حتى يعتبره المشهور، وإن كان ظنّ عدم الخطأ والنسيان المعتبر عند العقلاء والعلماء فينبغي دوران ثبوت حجّية خبر العادل مدار الظنّ وجوداً وعدماً، والحال أنّ الظاهر ثبوت حجّية خبر الضابط عندهم مطلقاً ولو شك في صدقه وكذبه من غير جهة كثرة النسيان المختصّ بغير الضابط.

ورابعاً: بأنّه ولو سلّمنا عدم دلالة الآية إلّا على حجّية ما ينضمّ إليه أصالة عدم الخطأ والنسيان إلّا أنّا نمنع اختصاص مجراه بأخبار حسيّة العادل دون أخباره الحدسيّة، لوضوح أنّ ندور الخطأ والنسيان الذي هو المعنيّ بأصالة عدم الخطأ والنسيان كما هو حاصل في الحسّيات كذلك حاصل في الحدسيات من غير فرق، بل لعلّ ما كان حصوله في حدسيات أهل الخبرة أكثر من حصوله في حسّياتهم.

ويشهد عليه ما نقلناه في المسألة السابقة عن فحول المحقّقين كالسبزواري وغيره من الاتّفاقات المستفيضة، بل المتواترة على أنّ صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات المبارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم في ما اختصّ بصناعتهم مما اتّفق عليه العقلاء والعلماء في كلّ عصر وزمان، والحال أنّ أكثر فنونهم وصنائعهم حدسيّات لا حسيّات.

فإن قلت: الإخبار بالحدس أكثر خطأً من الإخبار بالحسّ يقيناً.

قلت: أوّلاً أكثريّة الخطأ في حدس الإخبار من الحسّ فيها إنّما هو في الحدسّيات التي ليست لها مبادىء حسّية ولا مآخذ لها، كإخبارات بعض السوداويين والمخبطين والمعوجين السليقة من غير مآخذ ومبادىء كدراويش عصرنا ومن يحذو حذوهم، لا في الحدسيّات التي لها مبادىء حسّية ومآخذ عقلائية، كما في حدسيات ما نحن فيه، فإنّ كلامنا إنّما هو في الإجماعات

المنقولة عن أهل خبرة النقل، بل عمّن يستند حدسه إلى ما عدا طريقة اللطف من سائر الطرق المسلّمة الطريقية ـ كالسيّدين[١] والفاضلين[٢] وأمثالهم ـ لا في ما نقل عمّن علم استناد حدسه إلى الطريق الغير المسلّم الطريقية، فضلاً عمّا نقل عن غير أهل خبرة النقل حتى يكون خطاؤه أكثر من صوابه.

ومن المعلوم الواضح على كلّ متدرّب أنّ حدسيّات كلّ أهل خبرة من أهل الفنون والصنائع والحرف المستندة حدسهم إلى الطرق المسلّمة الطريقية لم يبلغ خطائها في القلّة والندور معشار صوابها، كما هو واضح على من تدرّب في حدسيات اللغويين وسائر الأدبيين المعمولة لتشخيص الظواهر وامتيازها عن موارد الإجمال، وحدسيات الأطبّاء المعمولة لامتياز البارد عن الحارّ، والرطب عن اليابس، وحدسيات الفقهاء المعمولة لاستنباط الأحكام.

إلى غير ذلك من حدسيّات أهل الفنون والصنائع [خصوصاً حدس العادل، فقد ورد في تصويبه وحجّيته بالخصوص نصوص:

منها: قوله عليه السلام: «**اتّقوا فراسة المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله**»[٣].

وقوله عليه السلام: «**حدس المؤمن كهانة**»[٤].

وقوله عليه السلام: «**علينا بالأُصول وعليكم بالتفريع**»[٥].

وقوله عليه السلام: «**يا أبان اجلس في مسجد الكوفة وأفْتِ الناس، فإنّي أحبّ أن**

---

(١) راجع الغنية (المطبوع ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٧ والذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٠٥.

(٢) راجع معارج الأصول: ١٢٦ وتهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٦٥ و ٧٠.

(٣) لاحظ الوسائل ٨: ٤٢٣ ب «٢٠» من أبواب أحكام العشرة ح ١ و ٢ وللاستزادة راجع تفسير البرهان ٢: ٣٥٠ـ٣٥٣.

(٤) لم نعثر عليه في كتب الحديث، نعم أورد في المحجّة البيضاء ٥: ٤٤ عن بعض السلف ما هذا لفظه: «ظنّ المؤمن كهانة».

(٥) الوسائل ١٨: ٤١ ب «٦» من أبواب صفات القاضي ح ٥٢ مع تصرف يسير.

يكون في شيعتي مثلك»[١].

وقوله عليه السلام في جواب عبد الأعلى عن حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة: «**إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**»[٢] إلى غير ذلك من نصوص حجّية الفتوى، وحدس الفقيه ورأيه].

قوله: «ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط».

أقول: كما يحتمل أن يكون اعتبار الضبط في الشاهد والراوي من جهة مجرى أصالة عدم الغفلة والنسيان في الضابط، وعدم مجراه في غير الضابط ممّن كثر عليه السهو والنسيان كذلك يحتمل أن يكون من جهة عدم إطلاق الشاهد والراوي على غير الضابط أو انصرافه عنه بواسطة ندور وجوده جدّاً، وذلك لاستناد شهادة غير الضابط إلى قطع القطّاع الخارج عن موضوع القطع، بالقطع أو بالانصراف، حسبما تقدّم في مسألة قطع القطّاع تفصيله. وعلى ذلك فلا شهادة في اعتبار الضبط في الشاهد والراوي على كونه من جهة مجرى أصالة عدم الغفلة.

قوله: «ويؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يستدلّ أحد من العلماء ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّه كما يحتمل أن يكون عدم استدلالهم على حجّية فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ[٣] من جهة دلالة آية النبأ على مجرّد رفع التهمة دون التصويب، كذلك يحتمل أن يكون من جهة الاستغناء بما هو أقوى منها دلالة وصراحة، كدلالة آيتي النفر[٤] والسؤال[٥]، وصراحة طائفة كثيرة من الأخبار،

---

(١) رجال النجاشي: ١٠، وفيه: في مسجد المدينة.

(٢) الكافي ٣: ٣٣ ح ٤، التهذيب ١: ٣٦٣ ح ١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧ ح ٢٤٠، الوسائل ١: ٣٢٧ ب «٣٩» من أبواب الوضوء ح ٥، مع اختلاف يسير، والآية في سورة الحج: ٧٨.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) التوبة: ١٢٢.

(٥) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

وعلى ذلك فلم يبقَ تأييد في ما تأيّد به على مدّعاه، كما لم يبقَ شهادة في ما استشهد به سابقاً.

قوله: «عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم يستند إلى الحسّ».

[أقول :] وفيه: أولاً: منع عدم اعتبار الشهادة بالحدس؛ لعدم دليل على المنع مع عموم أدلّة قبول شهادة العالم، بل وإطلاق لفظ الشهادة عرفاً على مطلق إخبار الجازم سواء كان عن الحواسّ الظاهرية أو الباطنية، كما صرّح به في الجواهر[١] والفصول[٢]، بل وإطلاق الفتاوى به. قال الشهيد في اللمعة: ومستند الشهادة العلم القطعي، أو رؤيته، أو سماعاً[٣].

وقال في الشرائع: الضابط: العلم لقوله تعالى: ﴿**ولا تَقْفُ ما لَيسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ**﴾[٤]، ولقوله عليه السلام وقد سُئِل عن الشهادة: «**هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع**»[٥] ولهذا استدلّ الفصول على حجّية الإجماع المنقول بعدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة[٦].

وأمّا ما نقله الماتن عن الرياض[٧] من الإطباق على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات بالحدس ففي كلٍّ من نقله ومنقوله كلام.

أمّا الذي في نقله فهو عدم مطابقة ظاهره لواقعه من جهة أنّ ما في نسخ الرياض[٨] ـ على ما راجعنا ـ هو مجرّد استظهار الإطباق دون الجزم به، كما يوهمه ظاهر النقل. ومن جهة أنّ ما استظهره هو إطباق كلمة الأصحاب، لا

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٣٠.

(٢و٦) الفصول الغروية: ٢٥٩.

(٣) اللمعة الدمشقية: ٥٤.

(٤) الاسراء: ٣٦.

(٥) شرائع الاسلام ٤: ١٣٥.

(٧) رياض المسائل ٢: ٤٤٦. (الحجرية).

(٨) لاحظ المصدر السابق.

الإطباق المطلق الموهم لدخول المعصوم في المطبقين، كما يوهمه أيضاً ظاهر النقل.

وأمّا الذي في أصل منقوله ـ وهو ما استظهره من إطباق كلمة الأصحاب على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات بالحدس ـ فهو عدم قبوله ومنع ظهور ما استظهره، وفاقاً لما عن الأردبيلي[١] وصاحب الكفاية[٢] وكشف اللثام[٣]، كما احتمله المستظهر هو أيضاً بعد توجيه استظهاره في الرياض[٤]، وذلك لما تقدّم من استظهار خلافه من عموم أدلّة قبول شهادة العالم، وإطلاق الفتاوى به، وإطلاق لفظ الشهادة عرفاً، كما اعترف بكلّ ذلك في الجواهر مستغرباً عن القول بعدم اعتبار الشهادة ما لم يستند إلى الحواسّ الظاهرية بأنّ مقتضاه عدم صحّة شهادتنا اليوم بنصب النبيّ الأمير في غدير، وبغصب المنافقين فدكاً، وغير ذلك من المستفيضات والإجماعيات والمتواترات المفيدة لنا العلم بمؤدّياتها، من غير حضورنا ومشاهدتنا لمؤدّياتها من غير الحواسّ الباطنية[٥].

وثانياً: لو سلّمنا عدم اعتبار الشهادة بالحدس، لكن لا نسلّم كونه من جهة عدم دلالة الآية على وجوب تصويب العادل في الاعتقاد، بل نقول: إنّه من جهة تخصيص عموم الآية بمخصّص خارجيّ من السنّة دالّ على اعتبار الحسّ في الشهادة، كالنبويّ المتقدّم وقد سئل عن الشهادة «**هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع**»[٦] وقوله عليه السلام: «**لا تشهدنَّ شهادة حتى تعرفها كما تعرف كفّك**»[٧]

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٤٤.

(٢) كفاية الاحكام: ٢٨٣.

(٣) كشف اللثام ٢: ٣٨٠ (الطبعة الحجرية).

(٤) رياض المسائل ٢: ٤٤٧ (الطبعة الحجرية).

(٥) جواهر الكلام ٤١: ١٣٠.

(٦) عوالي اللآلي ٣: ٥٢٨ ح ١.

(٧) الكافي ٧: ٣٨٣ ح ٣، التهذيب ٦: ٢٥٩ ح ٦٨٢، الاستبصار ٣: ٢١ ح ٦٥، الوسائل ١٨: ٢٣٥ ب «٨» من أبواب الشهادات ح ٣.

بناءً على عموم التشبيه فهما للحسّ دون اختصاصه بالعلم الذي هو أظهر خواصّ المشبّه به.

وعلى تقدير أن يكون اعتبار الحسّ في الشهادة من مقتضى الدليل الخارجيّ المخصّص لعموم الآية فلا ينبغي التعدّي إلى اعتباره في ما عدا الشهادة كالرواية.

قوله: «لا يخلو عن نظر».

[أقول :] وجه النظر: أنّ الشهادة بحسب اللغة[1] والاشتقاق من الشهود والحضور، وأمّا بحسب العرف فليس كذلك، وإلّا لما صحّ الشهادة بالتوحيد والنبوّة والإمامة، والعدالة والعصمة، والاجتهاد والعلم والفقه، والسخاوة والشجاعة والمهارة والمحبّة والعداوة والذكاوة والبلادة، وحسن العقيدة وخبث السريرة والجودة والقريحة والفطرة، إلى غير ذلك من الملكات النفسية والأُمور الحدسية الغير المرئية ممّا تصحّ الشهادة بها قطعاً، وذلك لأنّها وإن كانت في نفسها أُمور حدسيّة وملكات نفسيّة لا يعلمها إلّا علّام الغيوب إلّا أنّها بواسطة أنّ لها مبادىء وعلائم وآثار حسّية في حكم الحسّية في الاعتبار والحجّية.

نعم، ما لم يكن له مبادىء وآثار حسّية من الأُمور الحدسية كإخبارات الفلسفية عن حقيقة الأشياء ومقتضياتها الحدسية بالتخمين والخرص من غير حسّ ولا نصّ، وإخبارات المنجّم والرمّال والفوّال عن نحوسة الأيام والأحوال والهلال والملال بالأباطيل والفلال والأعداد والفساد ـ لم يثبت اعتبار الشهادة بها، بل الثابت بكلّ من الأدلّة الأربعة عدم اعتبارها وتسفيهها وتكذيبها وتكفيرها، كدعاوي الطبيعية والصوفية والشيخية والبابية بالأُمور الكشفية، والباطنية بالأُمور الحدسية والوهمية والسفهائية التي هي من حيث الإثبات والثبوت أوهن من بيت

---

(١) لاحظ المصباح المنير: ٣٢٤ مادة «شهد»، القاموس المحيط ١: ٣٠٥ مادة «الشهادة».

العنكبوت.

قوله: «مسامحة في مسامحة ...إلخ».

أقول: أمّا المسامحة الأُولى فهو إطلاق الإجماع على مجرّد الاتّفاق الكاشف عن رأي المعصوم، مع اعتبار انضمام المنكشف إليه اصطلاحاً، وأمّا المسامحة الثانية فهي إطلاق الإجماع على ما عدا اتّفاق الكلّ، مع اعتبار اتفاق الكلّ فيه اصطلاحاً.

أمّا وجه المسامحة الأُولى فهو التحّفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفنّ من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة الأربعة.

وأمّا وجه المسامحة الثانية فهو تنزيل المخالف منزلة العدم، بعد فرض وجود مناط الحجّية، وهو رأي المعصوم في ما عدا اتفاق الكلّ.

قوله: «لكنّه مرجوح».

[أقول :] لا يقال: إنّ اللفظ محمول على المعنى اللغوي ما لم يثبت كونه حقيقة شرعية في خلافه.

لأنّه مدفوع نقضاً: بحمل كلّ لفظ صادر عن كلّ ذي اصطلاح على خصوص مصطلحه دون معناه اللغوي. ألا ترى حمل لفظ الكلمة الصادرة عن النحويّ على خصوص مصطلحه، ومن المنطقيّ على مصطلحه، ومن اللغويّ على مصطلحه، وهكذا سائر الألفاظ.

وحلّاً: بأنّ حمل اللفظ على معناه اللغويّ إنّما هو في ما لم يثبت للافظه اصطلاح خاصّ فيه، وإلّا فمن المعلوم تقدّم اصطلاحه الخاصّ على معناه اللغويّ، فلفظ الفقهاء والعلماء وإن كان بحسب اللغة عامّاً لكلّ عالم وفقيه إلّا أنّ علوّ مرتبة الإمام في العلم والفقه بمثابة يوجب خروجه عن ظاهر عموم العلماء والفقهاء، كما أنّ دنوّ بعض مراتب العلماء أيضاً يوجب لخروجهم عن ظاهر

العموم أيضاً.

قوله: «بل نعلم جزماً أنّه لم يتّفق لأحدٍ من هؤلاء الحاكين للإجماع».

[أقول:] وفيه: منع العلم، إذ كثيراً ما يتّفق لبعض الأوحدين من الصلحاء سماع الحكم عن الإمام عليه السلام في أمثال زماننا في المنام المحفوف بشواهد الصدق والعلم، بل لا يمتنع لمثلهم الوصول إلى خدمته في اليقظة أيضاً في بعض الأحيان لسماع بعض الأحكام، كما استفيض نقل ثبوت ذلك الشأن لمثل المقدّس الأردبيلي وبحر العلوم وأمثالهم من الصلحاء السالفين، بل ولبعض الأوحدين ممّن أدركنا عصرهم وإن أُمرنا بتكذيب من يدّعي ذلك الشأن بعد الغيبة الكبرى من كلّ من كان.

وعلى ذلك فإن كان الحكم المفروض سماعه عن الإمام في اليقظة أو المنام في جملة جماعة لا تعرف أعيانهم فلا إشكال في صحّة نسبة العلم المحصّل له بالحكم إلى الإجماع، ولا في حجّيته بالنسبة إلى المحكيّ له إذا كان جامعاً لشرائط قبول الخبر.

وكذا الحكم المفروض سماعه في اليقظة عن الإمام عارفاً له بعينه وشخصه، لا في جملة جماعة لا تعرف أعيانهم جاز نسبته إلى الإجماع صوناً لنفسه عن التكذيب والتشنيع، وتحفّظاً على ما جرت عليه السيرة من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة المعروفة الأربعة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

فإنّ نسبة الحكم المفروض تحصيله عن الإمام بعينه إلى الإجماع وإن كان كذباً وغير مطابق للواقع ـ وإن قصد في نسبته إلى الإجماع تنزيله منزلة الإجماع في وجود مناط الحجّية فيه، فإنّ المسامحات العرفية في الإطلاق لا تتأتّى بمجرّد تنزيل المسامح منزلة المسامح فيه، لاتّحادهما في المناط والخاصيّة؛ بل تبتني مع ذلك على بقاء ظهور المشابهة بينهما، ألا ترى أنّهم لا يتسامحون في

إطلاق المقادير إلّا على الناقص منها بيسير، دون الكثير ولو اتّحد في وجود المناط والخاصّية، بل وكذا إن قصد في نسبته التورية؛ ضرورة أنّ قصد التورية إنّما يخرج اللفظ عن الكذب عند اشتراكه بين المعنى المقصود توريته، وبين المعنى الآخر ولو بواسطة الاعتماد على بعض القرائن الخفيّة الموجودة التي لم يتفطّن المخاطب بها، لا عند ظهوره في خلاف المقصود توريته ـ إلّا أنّ مصلحة إبراز الحقّ وإدحاض الباطل من المصالح المجوّزة لذلك الكذب عند انحصار سبيل الإبراز فيه.

فتلخّص ممّا ذكرنا انفتاح ثلاثة أبواب أُخر لصحّة تحصيل الإجماع، علاوة على الأبواب الثلاثة التي حصر الماتن التحصيل فيها.

أوّلها، وثانيها: سماع الحكم عن الإمام عليه السلام في اليقظة أو المنام، في جملة جماعة لا تعرف أعيانهم.

وثالثها: سماعه عن الإمام في اليقظة عارفاً لشخص الإمام وعينه. وأمّا سماعه عنه كذلك في المنام فلا مصحّح لنسبته إلى الإجماع، لتربيع الأبواب المفتوحة، إذ لا مكذّب للمسموع في المنام، ولا مشنّع له في المقام، إذا احتفّ بقرائن الإعلام حتى يتفصّى عنه إلى دعوى الإجماع كذباً؛ فإنّ المدار في الصدق والكذب على المطابقة واللامطابقة للواقع ـ كما هو المشهور ـ لا على المطابقة واللامطابقة للمعتقد، ولا لكليهما، كما قيل.

وعلى ذلك فلا بأس لتفصيل المقال في توضيح المقال على أن يقال: إنّ المتكلّم بالظاهر الغير المطابق للواقع ولا للقصد إمّا أن يكون من المركّبات التامّة الخبرية، كـ(زيد قائم) مثلاً، وإمّا أن يكون من المركّبات الناقصة التقييدية والوصفية، كـ(زيد العالم) مثلاً.

وعلى كلٍّ منهما فإمّا أن يقصد به خلاف الظاهر، وإمّا أن يكون متردّداً في

القصد وعدمه، وإمّا أن يكون ذاهلاً.

وعلى كلّ من هذه الوجوه الستّة إمّا أن يكون بين الظاهر وذلك المخالف له علاقة من العلائق، أو لا يكون.

وعلى كلّ من هذه الوجوه الإثني عشر إمّا أن يعلم المتكلّم المخاطب بحاله وعدم قصده الظاهر بنصب قرينة صارفة عنه، وإمّا أن لا يعلمه.

وعلى تقدير عدم إعلامه إمّا أن يعلم المخاطب بالحال من نفسه بواسطة الأُمور الخارجية، أو لا يعلم، وعلى تقدير عدم علمه به فإمّا أن يظنّ به أم لا يظنّ به أيضاً.

أمّا الكلام الغير المطابق للواقع والقصد من المركّبات التامّة الخبرية فمتّصف بالكذب، وترتّب على متكلّمه آثار الكذب وعوائقه الشرعية وغيرها في جميع أقسامه المذكورة، إلّا في صورة إعلامه المخاطب بنصب قرينة صارفة عن الواقع، أو علمه أو ظنّه به من غير إعلام، فإنّ مخالفة الظاهر في هذه الصور الثلاث لا يسمّى بكذب، فلا يترتب على قائله عوائق الكذب.

أمّا في الأُولى منها فواضح، وأمّا في الأخيرتين، منها فلأنّ اعتبار الظواهر إنّما يكون من باب الطريقية والكاشفية، لا من باب الموضوعية والتعبّد الصرف حتى يعدّ مخالفتها كذباً مع العلم أو الظنّ بعدم إرادتها كما لايخفى. والظاهر أنّ مراد بعض البيانيين من أنّ الدلالة تابعة للإرادة إنّما هو في تلك الصورة، لا مطلقاً.

وأمّا الكلام في المركّبات الناقصة التقييدية والوصفية المخالف ظاهرها للقصد والواقع ـ كقولك للجاهل: يا عالم، وللعالم: يا جاهل ـ فمتّصف في ما عدا صورة الإعلام أو العلم أو الظنّ بقصد الخلاف بالهجر والسخرية، بدل اتصاف المركّبات التامّة في ما عداهما بالكذب، وذلك لما قال البيانيون من أنّ كلّ مركّب

تامّ مشكوك يحتمل الصدق والكذب من حيث ذاته، وكلّ مركّب ناقص معلوم لا يحتمل الصدق والكذب.

والظاهر إرادتهم من ذلك بيان قابلية اتصاف المركّبات التامّة بالشكّ، وعدم قابلية التوصيفات والإضافات والتقييدات بالشكّ؛ لكونها بمنزلة الإنشاء أو نحو من الإنشاء، لا أنّ مرادهم من ذلك بيان أنّ المركّبات التامّة متى كانت معلومة خرجت عن الإخبار إلى الأوصاف، والمركّبات الناقصة متى كانت مشكوكة خرجت عن التوصيف إلى الإخبار، كما قد توهم أو يتوهم.

قوله: «والمفروض أنّ إجماعات الشيخ كلّها مستندة إلى هذه القاعدة».

أقول: وإن كان المفروض استناد إجماعات الشيخ كلّها إلى قاعدة اللطف إلّا أنّ استناد إجماعاته إليه لا يمنع من الاعتماد على حكايته، لكن لا لأنّ النسبة بين مجرى طريقة اللطف وطريق قضاء التابعية والمتبوعية المستلزمة عادة لوفاق المتبوع والرئيس هو التساوي وعدم الانفكاك، بل لأنّ مجرى طريق اللطف وإن كان أعمّ من مجرى طريق الملازمة العاديّة بين التابع والمتبوع مطلقاً، أو من وجه، حسبما قرّر في محلّه، إلّا أنّ المظنون إن لم يكن المعلوم من التتبّع في مبسوط الشيخ والتأمّل في غيره هو عدم حكاية الشيخ الإجماع المستند إلى اللطف، إلّا في مادّة اجتماعه مع طريق الملازمة العاديّة بين التابع والمتبوع، وأنّ في موارد افتراق اللطف عنه لا يدّعي الإجماع وإن ادّعى الحجّية لقاعدة اللطف.

فالمظنون أنّ مراده من الإجماعات التي يحكيها هو الإجماعات المجتمعة لمجرى طريق الملازمة بقضاء العادة وإن كان مستنده فيها هو طريق اللطف خاصّة، والظنّ بالمراد حجّة بلا إيراد، ويؤيّد الظنّ بأنّ مراده ذلك أُمور:

منها: دعوى جماعة منهم صاحب القوانين[1] واستاذنا العلّامة بأنّ مراد

---

(١) القوانين ١: ٣٨٩.

الشيخ من الإجماع هو ذلك، على وجه يظنّ بصدقهم، والظنّ بالمراد حجّة بلا إيراد حسبما تقدّم في المسألة السابقة إثباته. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ دعواهم معارضة بدعوى الماتن خلافها، ومع المعارضة كيف يحصل الظنّ بصدقهم؟

ومنها: أنّ نقلهم الإجماع في كتبهم لأجل أن يعتمد عليه من بعدهم، فإخفاء ذلك مع تعدّد اصطلاحه تدليس منه، فالظاهر منه حيث يطلق الإجماع إرادة المعنى المعهود، كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل، فإنّ ظاهر حال المزكّي أنّه يذكر في كتابه ليكون معتمداً لكلّ من سيجيء بعده، فإنّه إذا قال: «فلان عدل» لابّد أن يريد منه العدالة الكافية عند الكلّ، مع أنّ الغالب الشائع في الإجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور، فالمطلق في كلامهم ينصرف إلى الأفراد الغالبة مع أنّ حصول مقام لم يعرف في الإمامية مخالف في الحكم، ولم يبقَ احتمال ظاهر لوجود المخالف قلّ ما ينفكّ عن حصول العلم بموافقة الإمام من جهة اتفاقهم، ولا يحتاج إلى إثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ ما ينقله الشيخ لو لم يصر إجماعاً فلاريب في إفادته الظنّ القويّ الذي قد يمكن الاعتماد عليه، فلتجعل الإجماعات المنقولة على قسمين، وذلك لا يوجب نفي حجّية الإجماع المنقول رأساً، كما قيل.

ومنها: ما يظهر من التتبّع في كتب الشيخ الفتوائية، فإنّ من تتبّع المبسوط والخلاف شاهد عدم ادّعائه الإجماع إلّا في الموارد المجتمعة لمجرى طريق الملازمة وإن كان مستنده اللطف فيها، وأنّه في موارد افتراق اللطف عنه ـ كموارد اللاخلاف وموارد الشهرة وغيرها ـ لا يدّعي إلّا نفي الخلاف أو الشهرة أو القوّة أو نحوها ممّا يقتضيه النظر في ذلك المقام، كما هو الطريقة المستمرّة بين سائر العلماء.

ومنها: عدم الوقوف على قدح أحد من المتقدّمين ولا المتأخّرين في الإجماعات المحكيّة عن الشيخ من جهة استنادها إلى قاعدة اللطف، مع شدّة منعهم من طريقة اللطف وقدحهم في إجماعاته من جهات أُخر، ألا ترى أنّ الحلّيّ مع أنّ عمدة مطلبه في السرائر صرف الهمّة في تخطئة الشيخ في فتاويه ودعاويه لم يقدح في إجماعاته من جهة استنادها إلى قاعدة اللطف وإن قدح في أكثرها من جهات أُخر، ولا غير الحلّي ممّن تقدّم على الشيخ، ولا من عاصره، ولا من تأخّر عنه، سوى الماتن تبعاً لما حكاه الأُستاذ عن كشف القناع[1].

قوله: «غير ثابتة وإن ادّعاها بعض ...إلخ».

أقول: مراد المدّعي من مشاركة الشيخ للسيّد ليس إثبات تعدّد طرق الشيخ في مشاركة السيّد في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبّع أقوال الأُمّة واختصاصه بطريقة أُخرى مبنيّة على وجوب اللطف ـ حتى يدفعه العبارات المنقولة عن الشيخ الصريحة في نفي تعدّد طرقه وانحصارها في طريقة اللطف، ضرورة أنّ إثبات مجرّد تعدّد طرقه لا يصلح فساد طريقة اللطف، ولا يثبت الاعتماد على حكايته ما لم يعلم استنادها إلى ما عدا اللطف من سائر الطرق الموصلة، فإنّ مجرّد احتمال أن يكون المنقول لنا من محصّلاته المستندة إلى طريقة اللطف كافٍ في وهن جميع منقولاته، وعدم جواز الاعتماد على شيءٍ منها بعد العلم الإجمالي بفساد طرق تحصيل بعضها ـ بل مراده من مشاركة الشيخ للسيّد إنّما هو مشاركته له في العمل من جهة أنّ المشاهد من التتبّع هو عدم ادّعائه الإجماع واستناده إلى طريق اللطف، إلّا في مادّة اجتماعه مع طريق الملازمة وقضاء العادة وإن كان استناده منحصر في طريق اللطف خاصّة.

وعلى ذلك فلا تندفع دعوى المدّعي للاشتراك بهذا المعنى بنقل العبارات

---

(١) كشف القناع: ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

الصريحة عن الشيخ في انحصار طريقه في اللطف، كما أطنب الماتن ﷺ في التصدّي لنقلها، وبيان صراحتها.

قوله: «ثمّ الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر».

[أقول :] وفيه: أنّ اشتراط ذلك في تحقّق الإجماع كما يحتمل أن يكون من جهة أنّ مخالفة واحد من علماء العصر كافٍ في باب إزاحة التكليف ومانع من نهوض قاعدة «اللطف» فيه كذلك يحتمل أن يكون من جهة أنّ مخالفة أحد علماء العصر قادح في تسمية الإجماع، أو في حجّيته من جهة عدم تحقّق قضاء العادة معه بملازمة آراء التابعين والمرؤوسين لرأي متبوعهم ورئيسهم، لا من جهة عدم نهوض اللطف معه، كما استظهره الماتن.

بل كونه من إحدى الجهتين الأوليتين لعلّه أظهر من كونه من الجهة الأخيرة؛ لأنّ من جملة موارد مجرى اللطف المنقولة عن الشيخ صريحاً أو التزاماً هو مورد ما إذا ذهب المعظم إلى قول لم يكن في الكتاب أو السنّة المقطوع بها ما يدلّ على خلافه، ومع ذلك كيف يبقى مسرح لاستظهار الاستناد إلى طريقة اللطف من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر؟

وكأنّ التجاء الشهيد في الذكرى[١] إلى توجيه الإجماعات التي ادّعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بما نقله عنه في المعالم[٢] إنّما هو من إحدى الجهتين الأُوليتين، لا من الجهة الأخيرة، كما زعمه الماتن، كما لا يخفى.

وكذا الظاهر من عدم اعتبار الفخر في الإيضاح[٣] بالخلاف لانقراض

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣.

(٢) لاحظ المعالم: ٣٣٢.

(٣) ذكر ذلك في عدة موارد من الإيضاح، منها: ج٣: ٣١٨ وج٤: ١٨٦.

المخالف إنّما هو من جهة أنّ وجود المخالف لأهل عصر واحد قادح في تسمية الإجماع، أو في حجّيته، أو من جهة عدم استكشافه عن قول الإمام عليه السلام، لا من جهة عدم نهوض اللطف معه حتى يكون لطفياً كما استظهره الماتن.

بل وكذا الظاهر من استدلال الشهيد، والمحقّق الثاني على المنع من العمل بقول الميت بإمكان انعقاد الإجماع على خلافه، وأنّ خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتماداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه ولا يعتدّ به[١]، على تقدير تمامية الاستدلال إنّما هو من إحدى الجهتين الأوليتين، لا من الجهة الأخيرة، كما زعمه الماتن.

بل وكذا الظاهر من كلام الفخر في الإيضاح من أنّ من عادة المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردّد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً لم يبطل ذكر الحكم الأول[٢]... إلى آخر ما في المتن.

بل وكذا الكلام المنقول[٣] عن المحقّق الداماد في تفسير النعمة الباطنة: من أنّ من فوائد الإمام «عجّل الله تعالى فرجه الشريف» أن يكون مستنداً لحجّية إجماع أهل الحلّ والعقد أعمّ من إرادة أنّ وجود الإمام في زماننا لطف ليكون مستنداً لحجّية إجماعاتنا من باب قضاء العادة بالملازمة العادية، ومن إرادة أن تصرّفه في زماننا أيضاً لطف واجب آخر ليكون مستنداً لحجّية إجماعاتنا من باب اللطف، لولا ظهور قوله أخيراً: بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية موافقة رأي إمام العصر لآراء تابعيه كلّاً في إجماعاتهم البسيطة، وبعضاً في إجماعاتهم المركّبة في إرادة اللطف بالمعنى الثاني لا الأوّل، أعني عدّ تصرّف

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣، حاشية الشرائع (مخطوط): لوحة ٩٩ ص ٢.

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٥٠٢.

(٣) نقله في كشف القناع: ١٤٥.

الإمام من الألطاف والنعم الباطنة دون الاكتفاء بمجرّد كون وجوده من الألطاف والنعم الباطنية.

وبالجملة: فإن أراد الماتن من التعرّض لنقل كلمات هؤلاء المذكورين الاستشهاد بها على اشتراطهم في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحد علماء العصر، كما لعلّه المراد ظاهراً، فلا ريب في أنّ استشهاده في محلّه لظهور كلّها، بل وصراحة أكثرها في الاشتراط المذكور.

وإن أراد منه الاستشهاد بها على ظهور كلمات هؤلاء المذكورين في استناد تحصيلهم الإجماع إلى طريقة اللطف ـ كما هو مدّعاه ـ فقد عرفت أنّه لا شاهد في شيءٍ من كلماتهم المذكورة على مدّعا؛ لأنّ ما عدا كلام الشيخ من كلمات الباقين غير صريح، بل ولا ظاهر في مدّعاه، وأنّ ظهور جميعها، بل وصراحة أكثرها إنّما هو في اشتراط عدم مخالفة أحد علماء العصر في تحقّق الإجماع.

نعم، كلام المحقّق الداماد لا يخلو من الظهور في مدّعاه، أعني الاستناد في تحصيل الإجماع إلى قاعدة «وجوب اللطف»، كما لا يخفى على من تأمّله وراجعه، إلّا أنّك قد عرفت أنّه على تقدير تسليم ظهور جميعها في مدّعاه فهو مع ذلك غير موهن لإجماعاتهم المنقولة لنا؛ لما عرفت من أنّ بناءهم في نقل الإجماع على النقل في خصوص الموارد المجتمعة مع قضاء العادة بالملازمة وإن كان مستندهم اللطف فيها، كما مرّ وجهه بأبلغ وجه.

هذا كلّه، مع أنّ مجرّد احتمال استناد الإجماع المنقول لنا إلى طريق موصل كافٍ في القبول وإن علمنا أنّ لناقله في تحصيل الإجماع طريق آخر غير موصل، ما لم نعلم تفصيلاً ولا إجمالاً استناد تحصيله الإجماع المنقول لنا إلى خصوص الطريق الغير الموصل، حملاً لكلامه المنقول على ظاهره، وصوناً له

عن مخالفة الواقع، لندوره وأصالة عدمه، حسبما سيأتي تعرّضنا له تفصيلاً إن شاء الله تعالى.

قوله: «لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه».

أقول: هذا التعليل يصلح أن يكون تعليلاً لقوله: «بل يذكر ما أدّى إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر»، كما يقتضيه الأقربيّة اللفظية، وأن يكون تعليلاً لقوله المتقدم: «لم يبطل ذكر الحكم الأوّل» كما يقتضيه الأقربيّة المعنوية، فإن الأحقّ بالتعليل إنّما هو عدم إبطال الباطل، لا إحقاق الحقّ.

وأمّا المعطوف على هذا التعليل بقوله: « وعدم انعقاد إجماع العصر الثاني على كلّ واحدٍ منهما» فلا يصلح بواسطة اشتماله على الضمير المثنّى لأن يكون تعليلاً للأوّل فقط ولا للثاني فقط، بل لابدّ وأن يكون تعليلاً لكلاهما معاً، كما لا يخفى.

وأمّا المعطوف على هذا التعليلين بقوله: «وأنّه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول» فهو تعليل للأول فقط، أعني لعدم إبطال الفتوى الأول، فهذه التعليلات الثلاثة المتعاطفة ليست لمعلول واحد، بل هي مختلفة فلا يخفى، فإنّ هذه العبارة من محالّ الحيرة ومكثر السؤال والمقال.

قوله: «وظهر لك أنّ الأوّل هنا غير متحقّقٍ لأحد».

[أقول :] وفيه: ما تقدّم من أنّه وإن لم يتحقّق بعض أقسامه لأحد إلّا أنّ له أقساماً أُخر تتحقق لبعض علمائنا، حسبما تقدّم بيانه بأبلغ وجه.

قوله: «وأنّ الثاني ليس طريقاً للعلم».

[أقول :] وفيه: أيضاً ما تقدّم من أنّه وإن لم يكن طريقاً للعلم إلّا أنّه تسمع دعوى من استند إليه إذا علمنا من المدّعي عدم استناده إليه، إلّا في المواضع المستندة إلى الطريق العلميّ، بل وكذا إذا احتملناه، حسبما عرفت، وستعرف

أيضاً إن شاء الله.

قوله: «وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى الأخير من الحدس، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني».

أقول: وفيه: نقضاً بقيام السيرة المستمرّة والطريقة المستقرة من لدن خلق آدم إلى يومنا هذا على قبول قول كلّ عالم من أهل العلوم والصنائع والفنون والحرف المستندة أقوالهم وآرائهم إلى المقدّمات النظرية والاجتهادات الكثيرة الخطأ، ألا ترى رجوع العامي إلى الفقيه في الفتاوى، ورجوع الغريم إلى المقوّم في تشخيص القيمة له، ورجوع كلّ شاكٍ في رفع شكّه إلى كلّ واحد من أهل خبرة ذلك المشكوك من أهل اللغة والنحاة والبيان والمنطق والحساب والهيئة والطب والكلام والرجال المستندة ظنونهم إلى مقدّمات نظرية واجتهادات حدسيّة من غير نكير ولا منكر.

وحلّاً: بأنّ ما ذكر من عدم الدليل على قبول قول العادل المستند إلى الحدس الناشيء عن مقدّمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، إنّما هو بالنسبة إلى المجتهد بخلاف اجتهاد ذلك الناقل له ـ وقد نبّهنا في تشخيص محلّ النزاع بخروج هذا الفرض عن محلّ النزاع في المسألة ـ وأمّا بالنسبة إلى الغير المجتهد بخلاف نقله فلا ينبغي التأمّل في وجود الدليل على قبوله في حقّ المنقول إليه، سواء كان عامياً مقلّداً له، أم مجتهداً بوفاق نقل الناقل له، أم غير مجتهد لا بوفاقه ولا بخلافه وإن كان له ملكة الاجتهاد ومقتدراً على تحقيق الحال لو راجع، وسواء حصل له في تلك الصورة عن نقل الناقل الظنّ بوجود مدرك في المسألة ولو ظنّياً، أم حصل له الظنّ منه بالواقع من غير وساطة المدرك.

نعم، لو لم يحصل له منه الظنّ لا بالمدرك ولا بالواقع لم يكن دليل على قبول قوله ونقله، وأمّا في ما عدا تلك الصورة من سائر الصور المتقدّمة فالدليل

على قبول قوله موجود.

أمّا بالنسبة إلى المجتهد بوفاق قول الناقل فواضح.

وأمّا بالنسبة إلى الغير المجتهد بوفاقه ولا بخلافه فهو عموم أدلّة رجوع غير العالم إلى العالم في آية النبأ والسؤال والإنذار، سواء كان عامياً مقلّداً، أم مجتهداً مقتدراً على تحقيق الحال بالمراجعة، وسواء حصل له الظنّ من قول الناقل بمدرك، أو بنفس الواقع من غير وساطة مدرك؛ لأنّ دليل حرمة التقليد على المجتهد إنّما هو في خصوص ما إذا اجتهد فعلاً بخلاف قول الناقل له، وأمّا إذا لم يجتهد فعلاً وإن كان مقتدراً عليه بمجرّد المراجعة فلا دليل على حرمته مع وجود الدليل على جوازه، وهو عموم أدلّة جواز الرجوع إلى نقل العادل.

فتلخّص مما ذكرنا حجّية نقل الإجماع ولو علمنا استناده إلى الحدس الناشيء عن مقدّمات اجتهادية وأنظار محتملة الخطأ في جميع الصور الداخلة في محلّ النزاع، إلّا في صورة فرض عدم إفادته الظنّ بالنسبة إلى المجتهد المقتدر على تحقيق الحال بالمراجعة، مع أنّ فرض عدم حصول الظنّ منه فرض بعيد، وأمّا بالنسبة إلى غيره فهو حجّة عليه بعموم أدلّة رجوع غير العالم إلى العالم ولو لم يكن مقلّدا صرفاً، كحجّية قول الفقيه في حقّ العامي، فإنّ الموهم لعدم الحجّية إن كان هو حرمة التقليد على المجتهد فقد عرفت اختصاص حرمته بصورة خاصّة خارجة عن محلّ النزاع.

وإن كان الموهم هو عدم طريقية المقدّمات الاجتهادية لتحصيل الإجماع وخروجها عن الأسباب العاديّة المحصّلة للإجماع ليكون الإجماع منها ملحقاً بالمحصّل من قطع القطّاع في السقوط عن درجة الاعتبار فهو خروج عن محلّ الفرض والنزاع، ومستلزم لعدم جواز تقليدهم في الفتاوى والفروع، فضلاً عن قبول إجماعاتهم لاستناد فتاويهم الفرعية أيضاً إلى تلك المقدّمات الاجتهادية

والإجماعات المحصّلة منها بالاستنباط.

وإن كان الموهم هو احتمال خطاؤهم في تحصيل الإجماع من تلك المقدّمات الاجتهادية من جهة كثرة تطرق الخطأ عليها، وعدم استلزامها الايصال إلى الواقع عادة، وعدم استلزام مطابقتها الواقع دائماً بحيث لو حصلت لنا علمنا بمطابقة مؤدّاها للواقع.

ففيه: نقضاً: بكثرة تطرّق الخطأ على مقدّمات سائر العلوم المدوّنة والفنون المستندة إلى مقدّماتها الاجتهادية، مع مرجعية كلّ من تلك العلوم والفنون من غير نكير. ألا ترى مرجعية كلّ مَن عَلِم النحو والبيان واللغة والطب والرجال بالنسبة إلى الجاهل في تشخيص كلّ ما يتشخصّ باجتهاداتهم الظنّية الحدسية الكثيرة الخطأ من غير شبهة ولا دغدغة.

وحلّاً: بأنّ كثرة تطرّق الخطأ على المقدّمات الظنّية والأنظار الاجتهادية والحواسّ الباطنية لم يبلغ حدّ المنع من مجرى أصالة عدم الخطأ وغلبة عدمه للمحتمل الحادس المستند حدسه إليها واستنباطه منها، كما أنّ كثرة تطرّق السهو والنسيان على الحواسّ الظاهرة للإنسان لم يبلغ حدّ المنع من مجرى أصالة عدم تطرّق السهو والنسيان عليه ما لم يخرج سهوه ونسيانه عن متعارف الناس.

نعم، لو كثر خطأ استنباطات مستنبط على الوجه الفاحش الخارج عن حدّ المتعارف لم يرجع إلى إجماعاته المنقولة لنا، ولكن هذا الفرض خارج عن محلّ النزاع. ولهذا اشترطوا في مرجعية من يرجع إليه عدم اعوجاج سليقته بالخروج عن متعارف غالب الناس، مضافاً إلى أنّ عدم الرجوع إلى منقولات معوج السليقة لا يختصّ بمنقولاته المستندة إلى الحواسّ الباطنية بل يعمّ منقولاته المستندة إلى حواسّه الظاهرية لو عمّ اعوجاجه لها أيضاً. ولهذا اشترطوا في الراوي والشاهد الضبط وعدم كثرة السهو.

وإن كان الموهم هو عدم الدليل على حجّية الظنّ الحاصل من نقل تلك الإجماعات في حقّ المنقول له واندراج الظنّ الحاصل منها في مطلق الظنّ المبتني حجّيته على تقدير دليل الانسداد.

ففيه: ما عرفت من وجود الدليل الخاصّ على حجّية ذلك الظنّ الحاصل منها، وهو عموم قبول قول العدل في آية النبأ، وآيتي السؤال والإنذار.

فإن قلت: لو نهض عموم الآيات المذكورة إلى قبول قول العدل مطلقاً حتى في حدسياته لنهض إلى قبول قوله حتى في صورة عدم حصول الظنّ من نقله الإجماع بمدرك ولا بالواقع، والحال أنّك اعترفت بخروج هذا الفرض عن تحت عموم قبول قوله.

قلت: الملازمة ممنوعة بواسطة أنّ خروج هذا الفرض عن تحت العموم إنّما هو من جهة اعتبار ظواهر الألفاظ وسائر الأمارات من باب الطريقية عندنا، بل الظنّ الفعليّ المفقودان في هذا الفرض دون سائر الفروض، لا من باب الموضوعية وصرف التعبّد حتى يتّحد مع سائر الفروض في مناط الحجّية والاعتبار ليلزمه ما يلزمها.

قوله: «وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع».

أقول: ويرد عليه ـ بعد الإغماض عما ورد عليه سابقاً ـ أمّا نقضاً فبعدم توقّفهم في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحدسية، بمجرد احتمال استناد حدسه إلى الطريق الغير الموصل عند تعدّد الطرق واختلافها في القبول وعدم القبول، ألا ترى عدم توقّفهم في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحدسية، وظنونه الاجتهادية الرجالية في الجرح والتعديل والتزكية والاجتهاد والصيانة والديانة والتوثيق وغيرها من سائر الملكات النفسية، مع احتمال استناد شهادته فيها إلى الطرق القاصرة عن الإيصال، سيما مع اختلاف طباع الناس في سرعة الحدس بشيء

والاعتقاد به من أدنى سبب وبطؤه واختلاف أسباب الحدس والاعتقاد، بل واختلاف الآراء في معنى العدالة، وفي طرق تشخيصه.

كما لا يتوقّفون في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحسّية من البيوع والأنكحة والحقوق والحدود، مع احتمال استناد شهادته فيها إلى الحدس، بل ومع القطع باستناد شهادته في المحسوسات إلى الحدس من غير مطالبتهم الشاهد عن مستند شهادته هل هو الحدس أو الحسّ، ولا عن مستند حدسه هل هو من الطرق الموصلة أم الغير الموصلة بعد إحراز شروط قبول الشهادة فيه من العدالة والضبط وعدم إعوجاج سليقته بالخروج عن متعارف غالب الناس.

وكذا الحال في إخبار الوكيل وإخبار ذي اليد فإنّه يجوز التعويل على إخبارهم وإن علم استناد علمهم إلى الحدس.

وكذلك إخبار العدل عن فتوى المفتي فإنّ علمه بها كما قد يستند إلى الحسّ كذلك قد يستند إلى الحدس، بملاحظة قول أتباعه، أو عملهم، أو لوقوفه على طريقته في الفقه أو ما أشبه ذلك، وهذا في الحقيقة في حقّ المقلّد كنقل الإجماع في حقّ المجتهد مع أنّ الاستناد في الرواية كما قد يكون إلى الحسّ كذلك قد يكون إلى الحدس، كما في المكاتبة والوجادة.

وكذا الحال في إخبار الشاهد ببيع أو عقد فإنّهم يعوّلون عليه من غير مطالبة الشاهد عن تجويزه تقديم القبول على الإيجاب، أو العقد بلفظ الفارسي، أو صحّة المعاطاة، أو لزومه، إلى غير ذلك مما يحتمل تجويز الشاهد إيّاها من غير تجويز الحاكم لها، ولا عن استناد شهادته إلى العقد المقدّم عليه القبول، أو الصادر بلفظ الفارسي، أو على وجه المعاطاة، أو غير ذلك ممّا فرض تجويز الشاهد لها مع عدم تجويز الحاكم لها، فإنّه يعوّل على الشهادة، وحملها على الطرق الصحيحة الواقعية، وإن علم بمخالفة مذهب الشاهد لمذهبه ما لم يعلم

استناد الشهادة وإنطباقها على خصوص المذهب المخالف لمذهبه.

وبالجملة: فقبول قول العادل في كلّ واحدٍ من الموارد المذكورة وعدم فرقهم في شيء من نوعي القطع الحدسيّ والحسيّ حتى في المحسوسات دليل نقضي على منع المانع حجّية الإجماع المنقول بتلك الاحتمالات المذكورة، ودليل إجمالي على تجويز المجوّز له بعد إحراز شرائط الشهادة في الشاهد.

وأمّا حلّ ذلك النقض وتفصيل ذلك الإجمال فهو وجوب الأخذ بظاهر قول الشاهد والناقل، بعد إحراز شروط الشهادة فيه من العدالة والضبط وعدم إعوجاج السليقة تحكيماً للظواهر على المحتملات، وتعويلاً على أصالة الصحّة وغلبتها وعدم الخطأ والنسيان وندورهما.

ودعوى الماتن[1] أنّ ظاهر لفظ الإجماع هو إجماع أهل عصر واحد وهو من الطرق الغير المستلزمة عادة لموافقة قول الإمام.

فممنوعة أولاً: بمنع ظهوره في إجماع أهل عصر واحد، إلّا من كلمات بعض من تقدّم ذكرهم.

وثانياً: بمنع عدم استلزامه العلم الضروري بقول المعصوم؛ لأنّه وإن لم يستلزمه بنفسه غالباً إلّا أنّه بضميمة سائر القرائن والشواهد الكثيرة المتعدّدة الوافرة للمدّعي ـ كوضوح مدرك المسألة وتسالمه في ما بينهم ـ والوقوف على موافقة أهل سائر الأعصار السابقة له ولو من جهة النقل أو الحدس من قول بعضهم أو غير ذلك كثيراً ما يستلزم الموافقة لقول الإمام من غير شائبة ولا دغدغة، فإنّ ضميمة الضمائم الخارجية والشواهد البديهية كثيراً ما تحصّل العلم الضروري والإجماع من فتوى فقيه واحد، فضلاً عن فتوى جميع أهل عصر واحد، كما اعترف به الماتن في ما سبق أيضاً.

---

(١) فرائد الاصول: ٥٤.

وكما نقل عن كاشف الغطاء أيضاً من تصريحه بأنّه قد أحصل[١] الإجماع من مجرّد الوقوف على إرسال فتوى في الدروس إرسال المسلّمات، من غير تعرض لنقل خلافه، بعد ما أحرز أنّ من عادة الشهيد في دروسه التعرض لنقل الخلاف لو كان هناك خلاف، فضلاً عن ضميمة سائر الضمائم الأُخر.

وكما نقل أيضاً من أنّ الأصحاب[٢] كانوا يأخذون بشرائع علي بن بابويه عند إعوزاز النصوص وينزّلونها منزلة النصوص بمجرد إحرازهم من عادته الغالبية في شرائعه الاقتصار على متون النصوص بحذف أسانيدها.

وكما نشاهد أيضاً من أنفسنا العلم القطعي بمذهب كلّ رئيس من رؤساء عصرنا بمجرد الوقوف على مذهب جماعة من مرؤوسيه، وبمذهب كلّ متبوع ومدرس بمجرد السماع عن جملة من تلامذته وتابعيه وإن لم يبلغوا حدّ الاستفاضة، بل وإن لم ينضم إليه سائر القرائن والشواهد الخارجية فضلاً عن انضمام سائر الضمائم والشواهد، وما نسبة العلماء إلى الإمام إلّا كنسبة سائر المرؤوسين إلى رئيسهم وسائر التلامذة إلى أساتيذهم، وإذا كان الأمر المدّعى من الإجماع أمراً محتملاً متيسّراً لمدّعيه كسائر الدعاوي المتيسّرة لنا من أشباهه ونظائره فلا إشكال في وجوب قبوله كوجوب قبول سائر الدعاوي المحتملة الصدق من العدول، من غير إشكال ولا فضول.

قوله: «لكن استلزام اتفاق العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكلّ أحد».

[أقول:] وتوضيح هذه العبارة: أنّ الوجه الأول المشار إليه من كلام السيّد هو الوجه الثاني الذي نقله الماتن[٣] عنه بحسب الترتيب، والثاني بالعكس. والفرق بينهما هو جعل الحجّة إخباره بنفس الاتفاق والكاشف من جهة الملازمة

---

(١) كذا في النسخة.

(٢) ذكره الشهيد الاول في ذكرى الشيعة: ٣.

(٣) فرائد الاصول: ٥٤.

العادية في الأول، وبنفس المستفاد والمنكشف من الاتفاق في الثاني.

قوله: «لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام».

[أقول:] وفيه: نقضاً بما نشاهد من أنفسنا العلم والقطع بمذهب كلّ رئيس من رؤساء عصرنا بمجرّد الوقوف على مذهب جماعة من تابعيه وتلامذته، بل قد يحصل لنا العلم الضروري بكثير من الوقائع بمجرّد إخبار واحد أو اثنين من أهل خبرة الواقعة إذا انضمّ إليه بعض الشواهد وأمارات الصدق المتكثّرة الوافرة، حسبّما تقدّم تفصيله.

وحلّاً: بأنّ إجماع أهل عصر واحد وإن لم يوجب العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام بمجرّده إلّا أنّ الشواهد والضمائم المورثة له بالانضمام ممّا لا تكاد تحصى.

منها: بلوغ وضوح مدرك المسألة ومأخذها بمثابة يحصل العلم لكلّ من وقف عليه، فإنّ انضمام ذلك الوضوح إلى اتفاق أهل عصر واحد بل وإلى جماعة ممّا يوجب العلم القطعيّ بموافقة الإمام لهم.

ومنها: انضمام التتبع في سائر أهل الاعصار السابقة إلى عصره أيضاً مما يوجبه.

ومنها: انضمام تسالم الفتوى في ما بين أهل عصر واحد على وجه يرسلونه إرسال المسلّمات إلى اتفاقهم أيضاً، مما يوجب العلم بموافقتهم الإمام إذا كان من عادتهم التعرض لنقل الخلاف لو كان هناك خلاف من أهل الأعصار المتقدّمة.

ومنها: تعاضد اتفاق أهل العصر الواحد بالأصل الأصيل عندهم عند عدم دليل، أو بعموم عامّ عند عدم وجدان المخصّص له، أو بخبر معتبر عند عدم

وجدان معارض، أو باتّفاقهم على مسألة أُصولية نقلية أو عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة.

إلى غير ذلك من الضمائم المتّفق عليها التي يلزم من القول بها مع فرض عدم المعارض حصول العلم بموافقتهم الإمام للناقل على وجه لو اتفق وقوفنا على ما وقف عليه الناقل منها لحصل لنا ما حصل للناقل من العلم بقول الإمام عليه السلام.

وبالجملة: فنفس اتّفاق أهل عصر واحد وإن لم يستلزم العلم الضروري بموافقتهم الإمام بمجرّده، إلّا أنّه بضميمة شيء من الضمائم المتكثّرة الوافرة للمدّعي، كثيراً مايستلزمه، كما أنّ نفس كلّ واحدٍ من تلك الضمائم بمجرّده وإن لم يستلزم العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام إلّا أنّه بواسطة تراكم بعضها مع بعض، أو انضمام بعضها إلى إتفاق أهل عصر واحد بل وإلى فقيه واحد، كثيراً ما يستلزمه.

قوله: «وبالجملة: فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الاتفاق إخبار عن الإمام عليه السلام؟».

أقول: استبعاد اعتبار الإجماع المنقول بمجرد احتمال الخطأ في مدّعي الإجماع مدفوع.

نقضاً: بكثرة الحوادث اللاحقة بالأخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والدسّ والتقية والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى، مع الاشتباه في فهم المقصود، والإجماع المنقول خالٍ عن أكثر مما ذكر فيبقى مزيّة العلم مرجّحاً. ودعوى لزوم القطع في الأُصول باطلة غير مقبولة كما سيأتي الإشارة إليه.

وبالجملة: فكما أنّ هذا الاختلاف الشديد في الأخبار غير قادح في حجّية

خبر الواحد على ما هو المفروض فكيف يكون الاختلاف اليسير في الإجماعات المنقولة الذي لم يبلغ معشاراً من ذلك الاختلاف قادحاً وموهناً لحجّية مطلق الإجماعات المنقولة؟

وحلّاً: بأنّ النزاع في حجّية الإجماع المنقول على ما حرّرناه في صدر البحث إنّما هو في المنقول المجرد عن أمارات الوهن والجامع لشرائط القبول لا في مطلق المنقول.

وبعبارةٍ أُخرى: محلّ النزاع إنّما هو في الإجماع المنقول من حيث هو مع الإغماض عن طروّ الموانع الخارجية الموهنة له، من المعارضة وانكشاف فساد المستند، وعدم ملازمة انكشافه عن قول الإمام وابتنائه على مقدّمات اجتهادية وقفنا على خطائها، فعدم حجّية بعض ما ذكره الماتن من مثل تلك الإجماعات الموهونة على تقدير تسليم وهنها ـ بواسطة عروض العوارض وتطرّق الموانع الخارجية التي علمنا حالها من الخارج ـ لا يورث الوهن في سائر الإجماعات المنقولة التي لم يعلم من الخارج أنّ حالها كذلك، بعد التفحّص والبحث عن المعارض والموهن، كما هو الحال في الأخبار سيما إذا كان المعلوم حاله من الخارج بتطرّق الموانع والعوارض الموهنة له في غاية القلّة والندور، بالنسبة إلى الغير المعلوم أنّ حاله كذلك بحيث لا يصار إليه إلّا لصارف خارجي كما لا يصار إلى المجازات مع كثرة أنواعها واستعمالها إلّا لصارف خارجي، سيما إذا كان الإجماع المنقول المستند إلى الطرق الموهونة بعد الاطّلاع على وهنها من الخارج لم يبلغ في القلّة بالنسبة إلى سائر الإجماعات المستندة إلى الطرق الموصلة الغير المتبيّن وهنها، بعد الفحص معشاراً من قلّة المجاز بالنسبة إلى الحقيقة، ومن قلّة التقييد بالنسبة إلى المطلق، ومن قلّة التخصيص بالنسبة إلى العام، ومن قلّة الشاذّ النادر بالنسبة إلى غير الشاذّ من الأخبار، فكيف يرفع اليد

عن جميعها بمجرّد الوقوف من الخارج على وهن بعضها بتلك الموهنات المذكورة؟ ولم يرفع اليد عن الإطلاق والعموم مع الوقوف من الخارج على تقييد أكثر العمومات والإطلاقات، حتى اشتهر بأنّه ما من عامّ إلّا وقد خصّ.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ كلّ ما ذكره الماتن[1] من أسباب وهن الإجماع المنقول من اتفاق تعارض الإجماع من شخص واحد، أو من معاصرين أو متقاربي العصرين، ومن اتفاق رجوع بعض المدّعين له عن الفتوى الذي ادّعوا الإجماع فيها، ومن اتفاق دعوى الإجماع في مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعي، بل في زمانه بل في ما قبله ومن استناد بعضهم في دعواه إلى مقدّمات اجتهادية غير موصلة ولا مصادفة، إنّما يكون موهنيّتها لسائر الإجماعات، مبنيّة على فساد أنفسها؛ إذ ما لا يكون موهناً ـ بالفتح ـ لا يكون موهِناً ـ بالكسر ـ.

وفساد أنفس تلك المنقولات المتعارضة والغير المتحقّقة والمتحقّقة الخلاف مبنيّ على عدم إمكان صدور الحكم المختلف عن الإمام، على وجه التعارض والتشابه لأجل تقيّة، أو غيره من سائر المصالح والأسباب الباعثة لاختلاف الأخبار.

وأمّا مع إمكان صدور الحكم على وجه الاختلاف من الإمام، بل ووقوعه في أكثر الأحكام فلا ريب في إمكان الاعتذار عن نقلة الإجماعات المتعارضة والغير المتحققة والمتحققة الخلاف باستناد اختلافهم إلى اختلاف الحكم الصادر عن الإمام، لا إلى خطائهم واجتهادهم في تحصيل تلك الإجماعات من المقدّمات والأنظار الغير الموصلة، بل إنّما حصّلوها مع تعارضها واختلافها من الأسباب والطرق المستلزم كلّ واحد منها العلم العادي بصدور المسبّب، وذي الطريق عن الإمام عليه السلام.

---

(١) فرائد الاصول: ٥٥.

ألا ترى أنّ أخبار المضايقة[١] في الكثرة والصحّة والصراحة بمثابة يحصل للناظر فيها مع الإغماض عن أخبار المواسعة[٢] الإجماع القطعي والعلم العادي بموافقتها لقول الإمام عليه السلام، مع أنّ أخبار المواسعة أيضاً في الكثرة والصحّة والصراحة بمثابة يحصل للناظر فيها مع الإغماض عن أخبار المضايقة الإجماع القطعي والعلم العادي بموافقتها لقول الإمام أيضاً. وهكذا الحال في كثير من الأحكام الصادرة عن الإمام.

وبالجملة: فكما أنّ سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الأخبار ـ كما صرحوا عليهم السلام به[٣] ـ فكذلك في ما نحن فيه، فربما انعقد إجماع على مستند صدر قطعاً من الإمام عليه السلام و انعقد إجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه قطعاً، وهذا ليس بمستبعد ولا بمستنكر. وعلى تقدير تحقّق هذا الإمكان وانفتاح باب هذا الاحتمال فلابدّ من حمل تلك الإجماعات المتعارضة والغير المتحقّقة والمتحقّقة الخلاف على هذا المحمل؛ صوناً لكلام العدول عن الغفلة والذهول، أو ارتكاب التدليس من غير محصول في نسبتهم الفتوى إلى العلماء بلفظ الإجماع، الظاهر في وجدان كلماتهم طرّاً أو جلّاً على الوجه المقبول.

ثم إنّ هذا من أحسن المحامل للإجماعات المتعارضة ومن أصحّ سائر المحامل المنقولة في المتن[٤] من حملها على الشهرة، أو على عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو على دعوى الإجماع على الرواية، أو على

---

(١) راجع الوسائل ٣: ٢٠٨ ب «٦٢» وص ٢١١ ب «٦٣» من أبواب المواقيت.

(٢) راجع الوسائل ٣: ١٧٥ ب «٣٩» من أبواب المواقيت ح٦ وص ٢٠٩ ح٣ وج ٤ وص ٢١٣ ح٥ وج ٥: ٣٥١ ب «٢» من أبواب قضاء الصلوات ح٥.

(٣) الوسائل ١١: ٤٨٢ ب «٣٠» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما ح٢ وج ١٨: ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح٢ و٣ و٧ و١٧ و٤٦.

(٤) فرائد الاصول: ٥٧.

استناد إجماعاتهم المذكورة إلى اجتهادات وأنظار غير موصلة.

إلى غير ذلك من المحامل التي لم نجوّز استناد تحصيل الإجماع إليها من أنفسنا، بل ولا ممن هو دوننا، فكيف نجوّزه من أعيان مذهبنا وأساطين ديننا؟ ضرورة أنّه وإن لم يكن تدليساً من جهة عدم ادّعاء الإجماع لأجل اعتماد الغير عليه إلّا أنّه تدليس محض من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء الظاهرة في وجدان كلماتهم بإحدى الحواسّ الظاهرية، أو الباطنية لا بالاستنباط.

ودعوى الماتن «أنّ من تتّبع الفقه ظهر له أنّ مبنى ذلك على استنباط المذهب، لا على وجدانه مأثوراً»[1] مدفوعة: بأنّ التتبّع يشهد بخلاف ما استظهر، وأنّه لو كان استنادهم في تحصيل تلك الإجماعات المتعارضة والغير المتحقّقة عندنا إلى الشهرة، أو إلى عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو إلى إرادة الإجماع على الرواية، أو إلى اجتهادات وأنظار فاسدة لادّعوا الإجماع في جميع موارد الشهرة وعدم الخلاف، والإجماع على الرواية وموارد الاجتهاد والنظر.

والحال أنّ من المعلوم الواضح على المتتبّع الخبير في كتب هؤلاء ومصنّفاتهم كطلوع الشمس في رابعة النهار استمرار ديدنهم واستقرار طريقتهم في موارد الشهرة على نقل الشهرة دون الإجماع، وفي موارد عدم الخلاف على نقل عدم الخلاف دون الإجماع، وفي موارد الإجماع على الرواية على نقل الإجماع على الرواية لا على الفتوى بمضمونها، وفي موارد ظهور الإجماع على استظهار الإجماع بقولهم: والظاهر أو لعلّه أو لا يبعد الإجماع دون الجزم به، وفي موارد استناد الإجماع إلى الاجتهاد والنظر على نصب القرينة المعينة لإرادته دون إهمال القرينة.

---

(١) فرائد الاصول: ٥٧ ـ ٥٨.

ألا ترى أنّ جميع الموارد التي استشهد بها الماتن[١] على استناد ادّعائهم الإجماع فيها إلى اجتهاد، أو نظر إنّما هي مكتنفة بالقرائن اللفظية الظاهرة، بل الصريحة في استناد إجماعاتهم المدعوّة فيها إلى تلك الاجتهادات والمقدّمات من غير تطليقهم الإجماع فيها.

ألا ترى تعليل ادّعاء المفيد[٢] الإجماع على إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات بأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل.

وكذا تعليل ادّعاء الشيخ الإجماع على أنّه لو بان فسق الشاهد بما يوجب القتل بعد القتل سقط القود، وكان الدية من بيت المال بقوله: «فإنّهم رووا أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين»[٣].

وهكذا سائر موارد إجماعاتهم المستندة إلى اجتهادات وأنظار فإنّها لا تنفكّ عن القرائن الظاهرة بل الصريحة في تعيين المراد.

ولم نقف إلى الآن على مورد من الموارد التي استشهد بها الماتن على استناد بعض الإجماعات إلى الاجتهادات والأنظار المحتملة الخطأ خالياً عن القرائن الظاهرة في تعيين استناد الإجماع إلى الاجتهاد والنظر حتى يكون شاهداً على مدّعاه وموهناً لسائر إجماعاتهم المنقولة لنا على وجه الإطلاق.

وبالجملة: فتعارض بعض الإجماعات المنقولة وعدم تحقّق بعضها بل وتحقّق خلاف بعضها وإن فرض استنادها إلى ما فرض من المسامحة لا يوجب وهن سائر الإجماعات المنقولة التي لم تكن كذلك، كما أنّ تعارض بعض الأخبار واضطراب بعضها من جهة السند والمتن وغير ذلك لا يوجب وهناً في حجّية سائر الأخبار العارية عن ذلك؛ لرجوع مضمون الإجماع إلى حكاية الخبر

---

(١) فرائد الاصول: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) لاحظ فرائد الاصول: ٥٥ وكذا المعتبر ١: ٨٢.

(٣) الخلاف ٦: ٢٨٩ ـ ٢٩٠ المسألة «٣٦».

فيدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الاقسام، كالمتواتر وغير المتواتر، والصحيح والضعيف، والمرسل والمسند، وغيرها، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام كالردّ والقبول والتعادل والتراجيح.

ويتفرع على ذلك: أنّه لو تعارض الإجماعان المنقولان عن شخص واحد أو شخصين وجب فيهما ما يجب في تعارض الأخبار من العلاج والجمع بينهما من جهة الدلالة بحمل الظاهر على الأظهر، ومن جهة السند بحمل العادل على الأعدل، والصادق على الأصدق، ومن جهة الخارج بحمل النادر على الأشهر، ومن جهة التساوي من جميع الوجوه بالحمل على التخيير، كما هو الحال في علاج تعارض الأخبار.

وأنّ الإجماع المنقول سواء كان في الموضوعات كالإجماع على عدالة شخص أو شجاعته، أم في الأحكام كالإجماع على وجوب شيء أو حرمته، أم في وسائط الأحكام كالإجماع على أصالة أصل أو اعتبار رواية أو تصحيح ما يصحّ عن فلان إن خالف اجتهاد المجتهد وقام اجتهاد المجتهد على خلافه، فلا نزاع في وهنه وعدم حجّيته وسقوطه عن درجة الاعتبار في كلّ من أقسامه الثلاثة بالنسبة إلى ذلك المجتهد بخلافه، كما أنّ اعتبار الخبر أيضاً في نظر مجتهد غير ممضيّ في حقّ الآخر المجتهد بخلافه.

كما لا نزاع في حجّيته واعتباره إن وافق اجتهاد المجتهد ولم يقم اجتهاده على خلافه، وأمّا إن لم يجتهد المجتهد لا على خلافه ولا على وفاقه فإن حصل منه الظنّ كان حجّة في حقّه وإلّا فلا، سواء حصل الظنّ منه بمدرك ظنّي أو بنفس الواقع من غير وساطة مدرك.

فإن قلت: إنّ الظنّ الحاصل منه بنفس الواقع من غير وساطة مدرك ملحق بالظنون المطلقة المبتنى اعتبارها على تقدير الانسداد.

قلت: نمنع إلحاقه به لقيام الدليل الخاصّ على اعتبار هذا الظنّ، وهو عموم قبول قول العادل في آية النبأ[١] والسؤال[٢] والإنذار[٣].

فإن قلت: لو نهض عموم الآيات إلى قبول قول العادل حتى في حدسيّاته المذكورة لنهض إلى قبول قوله مطلقاً حتى لو لم يحصل الظنّ منه بشيء، لا بمدرك ولا بالواقع.

قلت: الملازمة ممنوعة بواسطة أنّ خروج هذا الفرض عن تحت العموم إنّما هو من جهة اعتبار ظواهر الألفاظ وسائر الأمارات من باب الطريقية عندنا بل من باب الظنّ الفعليّ المفقودان في هذا الفرض دون سائر الفروض، لا من باب الموضوعية وصرف التعبّد حتى يتّحد مع سائر الفروض في مناط الحجّية والاعتبار ليلزمه ما يلزمها.

قوله: «فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجّة في المسألة».

[أقول:] فإن معنى الحجّية هو ترتب ما يدلّ عليه المخبر به، سواء استلزم لترتب أثر شرعي بلا واسطة أو بواسطة انضمام شيء من الأمارات الأُخر إليه، ودليل حجّية خبر الواحد بناءً على عدم دلالته على حجّية الإجماع المنقول بأكثر من هذا المقدار غاية مفاده هو قبول خبر العادل وتصديقه في ما يخبر به، ولا يلزم من تصديقه في ما يخبر به أن يترتّب عليه جميع الآثار المترتبة عليه واقعاً حتى الآثار المترتبة على العلم به الحاصل لناقله منه، كما لا يلزم من حجّية خبر الواحد وقبول قوله أن يترتّب عليه جميع الآثار المترتبة عليه واقعاً حتى الآثار المترتبة على العلم به، فالأثر المترتب على حجّية الإجماع المنقول من حيث

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) التوبة: ١٢٢.

الكشف حاله حال الأثر المترتب على حصول العلم بمضمون خبر الواحد في عدم ترتّبه على التعبّد بقبوله وتصديقه.

ولكن فيه: أنّ الآثار المترتبة على حجّية الإجماع المنقول من حيث الكشف إنّما هي آثار واقعية نفس الإجماع المنقول، لا آثار صفة العلم به حتى يكون حالها حال الآثار المترتبة على حصول العلم بمضمون خبر الواحد، في عدم ترتبها على مجرّد التعبّد بقبوله وتصديقه، فالمقايسة المذكورة مغالطة من أخفى مغالطات المنع من حجّية الإجماع المنقول. فانتبه ولا تتغلّط بها؛ كما تغلّط غيرك.

قوله: «على مقدّمات».

[أقول :] فإنّ المقدّمة قد تكون واسطة في العروض كحركة السفينة لتحريك من فيها، وقد تكون واسطة في الثبوت كوجود الحسن والقبح لثبوت الأحكام الشرعية في الواقع، وقد تكون واسطة في الإثبات كوجود الأدلّة الأربعة لإثبات الأحكام الشرعية في الظاهر، فقوله: «وهي مبنيّة من جهتي الثبوت والإثبات على مقدّمات»[1] معناه أنّ المقدّمات الثلاث واسطة في ثبوت حجّيته في متن الواقع، وواسطة في إثبات حجّيته في مرحلة الظاهر.

ثمّ المقدّمة الأُولى منها لبيان ما هو بمنزلة الصغرى لكلّ من الثبوت والإثبات، والثانية لبيان ما هو بمنزلة الكبرى لهما، والثالثة لبيان ما هو المنتج منهما، كما لا يخفى على من لاحظها.

ثمّ إنّ تفصيل النتيجة المحصّلة من مقدّماته الثلاث هو أنّ الإجماع المنقول تارةً يتضمن نقل الأقوال إجمالاً، وتارةً يتضمّنها تفصيلاً، وتارةً ينقل بلفظ لا خلاف، وتارةً بلفظ الشهرة.

---

(١) فرائد الاصول: ٦٠.

وعلى كلّ من هذه الأربعة، إمّا أن يكشف للمنقول إليه كشفاً قطعياً عن مدرك قطعيّ أو ظنّي، أو كشفاً ظنّياً عن مدرك ظنّي أو قطعيّ، وقد لا يكشف له عن شيء بنفسه إلّا بانضمام ضميمة إليه من التتبّع، أو سائر القرائن والشواهد.

وإذا ضربت احتمالات المنقول الأربعة في احتمالات الكشف والمكشوف عنه وعدم الكشف الخمسة بلغ الحاصل عشرون صورة، أربعة منها مبنيّة على مجرّد الفرض ولا تحقّق لها، وهو الكشف القطعي عن مدرك قطعيّ في كلّ من احتمالات نقله الأربعة، لعدم قابلية النقل من حيث هو نقل واحد للقطع بتحقّق مضمونه للمنقول له، وأربعة أُخرى منها معقولة غير معتبرة ـ وهي صور عدم كشف احتمالات أربعة ـ النقل عن شيء للمنقول له؛ لزعمه عدم اندراجها في أدلّة التعبّد بنقل العادل.

بقي سائر الصور الاثنا عشر، وهي حجّة ومعتبرة لا ندراجها في أدلّة التعبّد بنقل العادل فمن القول بعدم حجّية الإجماع المنقول إن خرج الصور الأربع الغير الكاشفة عن شيء عن الاعتبار، لكن لم يخرج سائر الصور الباقية الاثنا عشر عن الاعتبار لما في مقدّماته الثلاث من التصدّي لبيان اعتبارها، وفيها الكفاية بل الغنية عن حجّية الإجماع المنقول، فخذها وكن من الشاكرين.

ولكن يرد عليه ما أورد عليه الماتن[1] من أنّ هذه الفائدة للإجماع المنقول بعد القول بعدم حجّيته كالمعدومة لأنّها مبنية على تقدير الكشف به للمنقول له، وهو تقدير بعيد؛ بعد احتمال أن يكون المنقول إجماع تقييدي مختلف الجهة إلى آخر بيانه.

ثمّ إنّ من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في التواتر المنقول، والضرورة المنقولة، والشهرة المنقولة، والاستفاضة المنقولة، بل في كلّ وصف منقول من

---

(١) فرائد الاصول: ٦٣.

أوصاف الخبر، ككونه صحيحاً أو ضعيفاً أو موثّقاً أو منجبراً أو شاذّاً أو مرسلاً أو مقطوعاً، إلى غير ذلك من الأوصاف، فالكلام الكلام من النقض والإبرام في النقصان والإتمام.

ولنفصّل الكلام في التواتر المنقول اقتفاءً بآثار الماتن، وتوضيحاً لبعض ما وقع فيه من كلام الأعلام في ضمن مقدّمتين:

الأولى: في معنى المتواتر وهو ـ على ما تلقّوه بالقبول ـ: خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. والتقييد بالجماعة مخرج لخبر غير الجماعة المفيد لما يفيده الجماعة من العلم كخبر المخبر الصادق من أحد المعصومين، فإنّه وإن أفاد العلم ودخل في حكمه إلّا أنّه خارج عن التسمية، والتقييد بقولهم: «لنفسه» مخرج للمفيد للعلم لا بنفسه بل بمعونة القرائن الخارجية كخبر المخبر بموت من انضمّ إليه الصراخ والعويل، وخروج المخدّرات على حال منكر، وغير ذلك من القرائن الخارجية.

وأمّا القرائن الداخلية فهي داخلة في نفس الخبر، وهي قد توجد في نفس الخبر ككونه مترقّب الوقوع، أو في المخبرين ككونهم كثيري الصدق وغيره، أو في السامعين ككونهم غير مسبوقين بالشبهة والتقليد أو مسبوقين، وجميع هذه الأنواع الثلاثة من القرائن داخلة في المفيد بنفسه لا بغيره.

الثانية: في تحرير محلّ النزاع في التواتر المنقول، والكلام في تحرير محلّ النزاع فيه هو الكلام في تحرير محلّ النزاع في الإجماع المنقول، من الجهات الثمان.

فمنها: أن يكون النزاع في حجّية التواتر المنقول من الجهة المتنازع في حجّية الإجماع المنقول، أعني من حيث المنكشف والمسبب كالإخبار عن نفس التواتر، كقوله: الخبر الفلاني ـ مثلاً ـ متواتر، من غير نقل السبب والكاشف.

وأمّا من حيث الكاشف والسبب كالإخبار عن عدد التواتر وسببه فلا ينبغي الإشكال في حجّيته عند القائل بحجّية خبر الواحد كما لم يكن إشكال في حجّية الإجماع المنقول من هذه الجهة.

ومنها: أن يكون النزاع في حجّيته مبنيّاً على ما بني عليه النزاع في حجّية الإجماع المنقول من إفادة نقله الظنّ بالواقع، لا في ما إذا لم يفده، نظراً إلى أنّ اعتبار الظواهر والأمارات عندنا من باب الظنّ والكشف لا التعبّد والموضوعية.

ومنها: أن يكون النزاع في حجّية التواتر المنقول بالمعنى، المعنيّ به النزاع في حجّية الإجماع المنقول من كون المراد بحجّية التواتر المنقول أن يترتّب على نقله جميع الآثار المترتبة على تحققه في الواقع، وأمّا الآثار المترتبة على العلم به فلا إشكال في دوران ترتبها مدار وجود العلم، فإن كانت من الآثار المترتبة على علم المنقول إليه كما لو كان المنقول إليه ناذراً أو حالفاً بكتابة كلّ خبر علم بتواتره، فلا يترتّب تلك الآثار على مجرد نقل تواتر خبر ما لم يفد النقل للمنقول إليه العلم بالمنقول.

وإن كانت من الآثار المترتبة على العلم به في الجملة ـ ولو عند بعض كالآثار المترتبة شرعاً على تحقّق طلاق المخالف الزاعم صحّته في حقّنا وإن علمنا بفساده عندنا ـ فهي مترتبة على مجرد نقل الناقل للتواتر، كما أنّ الآثار المفروض ترتّبها على العلم بالإجماع أو بخبر الواحد أو بغير ذلك من أوصاف الخبر لا تترتب أيضاً على مجرد نقل الإجماع والخبر على القول بحجّية النقل أيضاً بل يدور ترتّبها مدار حصول العلم بالمنقول لشخص المنقول إليه، إن فرض كون الآثار من آثار علم هذا الشخص، أو مطلقاً إن فرض كونه من آثار العلم مطلقاً.

وهذا المطلب أمر واضح، والغرض من بيانه تبعاً للمتن التنبيه على أنّ

تجويز الثانيين[١] القراءة بقراءة أبي جعفر وأخويه استناداً إلى نقل تواترها عن العلّامة[٢] والشهيد[٣]، ناظر إلى أنّ جواز القراءة من آثار كون المقروء قرآناً واقعيّاً، أو قرآناً ولو بزعم غير القارىء، وأنّ اعتراض الأردبيلي[٤] والمدارك[٥] عليهما: بأنّ تجويز القراءة بمجرد نقل تواترها رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة بقولهم: القرآن متواتر فما ليس بمتواتر ليس بقرآن، ناظر إلى فرض جواز القراءة من آثار علم القارىء بتواترها، لا من آثار القرآن الواقعي، ولا من آثار العلم به في الجملة ولو عند غير القارىء. ولا يخلو نظرهما من نظر كما سيأتي وجهه إن شاء الله تعالى.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّا لمّا كنّا من المثبتين لحجّية الإجماع المنقول فلابدّ وأن نكون من المثبتين أيضاً لحجّية التواتر المنقول، كما أنّ الماتن لما كان من المانعين ثمّة كان من المانعين هنا أيضاً. وتفصيلنا الكلام في دفع موهمات المنع ثمة وإن كان يغني المراجع عن تفصيل دفع موهماته هنا إلا أنّ الإعادة مع ذلك لا يخلو من مزيّة توضيح وفائدة، فنقول: إنّ من جملة محالّ الأنظار من كلام الماتن في المضمار:

قوله: «وليس كلّ تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به ...إلخ».

أقول: منع حجّية التواتر المنقول بعدم استلزام ثبوته لشخص للثبوت في

---

(١) جامع المقاصد ٢: ٢٤٦، روض الجنان: ٢٦٤، نقلا عن الشهيد دون العلّامة.

(٢) لم نعثر في كتب العلامة على ما نقل عنه من التواتر راجع تذكرة الفقهاء ٣: ١٤١ ونهاية الاحكام ١: ٤٦٥، ومنتهى المطلب ١: ٢٧٣، تحرير الاحكام ١: ٣٨، تبصرة المتعلمين: ٤٣.

(٣) الذكرى: ١٨٧.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢١٧ـ٢١٨.

(٥) مدارك الاحكام ٣: ٣٣٨.

نفس الأمر عادة.

مدفوع نقضاً: بعدم استلزام ثبوت العدالة والاجتهاد والسماع والخبر والفتوى عند شخص لثبوتها في نفس الأمر عادة، فما هو الدليل على قبول قول العادل فيها وترتيب آثار ثبوته في الواقع عليها هو الدليل على قبول قول المخبر عن التواتر وترتيب آثار ثبوته في الواقع عليه.

وحلّاً: بأنّ ثبوت التواتر عند شخص وإن لم يستلزم ثبوته واقعاً ـ كما أنّ ثبوت اخبار سائر المخبرين عند أنفسهم لا يستلزم ثبوتها في الواقع ـ إلّا أنّ أدلّة قبول قول العادل كما يقتضى قبول إخباره بسائر الملازمات الغير المستلزم ثبوتها عندهم لثبوتها في الواقع عادة من الإخبار بالعدالة والاجتهاد والنسب والسماع والرؤية والفتوى وغيرها كذلك يقتضي قبول إخباره عن ملازمة إخبار المخبرين للتواتر وحصول العلم.

ودعوى منع إطلاق أدلّة قبول قول العادل لمثله، أو دعوى انصراف الإطلاق عن مثله. دعوى في خلاف أصلٍ أصيل من غير بيّنة ولا دليل، كما مرّ مراراً بالتفصيل.

كما أنّ احتمال أن يكون المخبر عن التواتر مخبراً عن حصول التواتر والعلم لنفسه لا في الواقع أيضاً.

مدفوع نقضاً: باحتمال أن يكون المخبر عن العدالة والاجتهاد والأنساب والفتوى بل السماع والرؤية، مخبر عن ثبوت المخبر به لنفسه، لا في الواقع، فالجواب الجواب.

وحلّاً: بأنّ المتّبع ظاهر لفظ المخبر في كلّ ما يخبر به مما هو ممكن الحصول في حقّه؛ لأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية النفس الأمرية، لا للمعلومات الإضافية المختصّة بنفس المخبر، ولهذا استقر ديدنهم واستمرّ

طريقتهم على نصب القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الواقعي عند عدم قطع المخبر بما يخبر به في قولهم: سمعت، أو رأيت، أو اعتقدت كذا وكذا على ظنّي، أو على فهمي، أو على احتمالي، أو على وجه، الى غير ذلك من القرائن الصارفة عن تبادر المعاني الواقعية من الألفاظ.

قوله: «ولا يخلو نظرهما من نظر».

أقول: بل هو في حيّز المنع جداً؛ ضرورة أنّ القرآن موضوع من سائر الموضوعات الواقعية كالصلاة والزكاة والصوم والحج الثابتة من أحد الطرق الواقعية الغير المختصّة بالعلم، فاختصاصها بالطريق العلمي سدّ لسائر أبواب الطرق الشرعية المجعولة شرعاً لتشخيص الوقائع والموضوعات، وهو خلاف الاتفاق.

نعم، لو كان اعتراضهما على الثانيين ناظراً إلى منع حجّية نقل التواتر ـ كما هو وجه غير بعيد لا إلى إناطة جواز قراءة القرآن بالمعلوم قرآنيّته عند القارىء لا مطلقاً ـ لم يكن في نظرهما نظر ومنع اتفاقي، بل كان نظر ومنع خلافي مبنياً على القول بحجّية المتواتر المنقول دون القول بمنع حجيّته.

كما أنّه لو أبدلا اعتراضهما الناظر إلى أحد الوجهين المذكورين بالاعتراض الناظر إلى منع أصل تواتر القراءات الثلاث لرجع نظرهما إلى نظر متين، نظراً إلى ما أسلفنا في تنبيهات حجّية القرآن من أنّ في تواتر سائر القراءات مع شهرتها ألف كلام؛ فكيف بتواتر غيرها؟

نعم، القدر المتيقّن الثابت عندنا من الإجماع وتقرير المعصومين عليهم السلام هو تجويزهم القراءة المتداولة بين الناس من باب التوسيع على المكلفين، ورفع المشقّة عنهم، إلى أن يظهر أمرهم وترتفع التقية عن دين ربّهم، عجّل الله فرجهم.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الكلام في حجّية الشهرة

قال المصنفﷺ: «ومن جملة الظنون التي توهم حجّيتها بالخصوص: الشهرة ...إلخ».

أقول: الكلام في حجّية الشهرة يقع في مراحل:

أمّا المرحلة الأُولى ففي تشخيص الموضوع، أعني ماهية الشهرة وحسيمها[1].

فنقول: أمّا لغةً: فهي ظهور الشيء في شنعة حتى يشهره الناس، ومنه الحديث من لبس ثوباً يُشهره ألبسه الله ثوب مذلّة، وشهر سيفه: إذا سلّه وجرده عن الغمد، وهو مشهور: أي معروف[2].

فتطلق عرفاً على الشهرة الفتوائية والروايتية، سواء كان في مقابلها خلاف من فتوى أو رواية أم لم يكن خلاف وسواء كشف كشفاً قطعياً عن مدرك قطعي أو ظني ليكون إجماعاً، أم كشفاً ظنّياً عن مدرك قطعي أو ظني ليكون من الظنون الخاصّة، أم كشف عن الواقع من وساطة مدرك بأحد الكشفين عن أحد المكشوفين، أم لم يكشف عن شيء فعلاً وإن كان من شأنه الكشف، وذلك لصحّة الحمل والتقسيم وعدم صحّة السلب وأصالة عدم النقل والاشتراك. ومن هنا يعلم أنّ النسبة بين الإجماع المصطلح والشهرة عموم مطلق، والعموم من طرف الشهرة.

---

(١) هكذا في النسخة.

(٢) لسان العرب ٤: ٤٣١ مادة (شهر)، ومجمع البحرين ٣: ٣٥٧ مادة (شهر).

وأمّا المرحلة الثانية ففي تشخيص حال الحجّية المتنازع في ثبوتها للشهرة وعدمه. فنقول: أما أصل حجّية الشهرة فمعناها ترتيب آثار تحقق مضمونها في الواقع عليها وعدّها في عداد المتحقّق مضمونه في الواقع واقعاً وفي عرض الواقع، كما هو الحال في معنى حجّية سائر الأمارات.

وأمّا حال الحجّية المتنازع في ثبوتها للشهرة في هذا المبحث فإنّما هو الحجّية الخاصّة لا الحجّية المطلقة؛ فإنّه وإن كان في حجّيتها المطلقة على تقدير الانسداد نزاع أيضاً إلّا أنّه نزاع آخر سيأتي في تنبيهات برهان الانسداد غير النزاع المعقود له هذا المبحث. ومن هنا يعلم أنّ الأقوال في حجّية الشهرة ثلاثة:

قول بحجّيتها بالخصوص حتى عند انفتاح باب العلم، وهو خيرة صاحب الرياض والضوابط[١] والشهيد في أول الذكرى[٢]، والمحكي عن العلّامة في المختلف[٣] وجمال الدين[٤] ووالده[٥] وغيرهم، ومال إليه استاذنا العلّامة دام ظلّه.

وقول بحجّيتها من باب الظنّ المطلق المبتني على تقدير انسداد باب العلم، وهو خيرة الماتن[٦]، والمحكي عن العلّامة في النهاية[٧]، والحلّي في السرائر[٨]، والأردبيلي في شرحه الإرشاد[٩]، وبحر العلوم[١٠] في بعض رسائله، والشهيد الثاني[١١] ووالد البهائي[١٢]، بل قد نسب إلى الشهرة أيضاً.

---

(١) الضوابط في الاصول: ٢٦٩ «في بيان حجية نفس الشهرة».

(٢) ذكرى الشيعة: ٤.

(٣) راجع القوانين ٢: ١٢٨ حيث قال: «ومنها ما ذكره العلّامة في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميّت حيث تمسّك فيه بالشهرة، وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلاة الأموات أيضاً بالشهرة».

(٤ و٥) انظر ضوابط الأصول: ٢٦٩.

(٦) فرائد الاصول: ٦٥.

(٧ ـ ١٢) لاحظ ضوابط الأصول: ٢٦٩.

وقول بعدم حجّيتها مطلقاً، لا عند انفتاح باب العلم، ولا عند انسداده، كما هو خيرة المعالم[١].

وأمّا المرحلة الثالثة ففي تشخيص محلّ النزاع من أقسام الشهرة.

فنقول: محلّ النزاع هنا ليس في الشهرة الروايتية، أعني الشهرة المنضمّة إلى رواية ضعيفة، ولا في الكاشفة بالكشف القطعيّ عن أحد المكشوفين، ولا في الغير الكاشفة، أعني الغير المفيدة فعلاً للظن وإن كان من شأنها الإفادة؛ ضرورة أنّه لا خلاف في حجّية الأوّلين ممّن يعبأ به، كما لا خلاف في عدم حجّية الثالث كذلك، إنّما الخلاف والنزاع في الشهرة الفتوائية الكاشفة بالكشف الظنّي عن أحد المكشوفين سواء كان في مقابلها خلاف أم لم يكن، إلّا أنّ الأوفى مع ذلك التعرض لكلّ واحدٍ من أقسام الشهرة بالتفصيل، طرداً للباب فنقول:

أمّا الشهره الفتوائية الغير المفيدة ظنّاً فلا إشكال ولا خلاف في عدم حجّيتها، لا عند انفتاح باب العلم، ولا عند انسداده بالأدلّة الأربعة:

أمّا من الكتاب فيكفي التوبيخ بقوله تعالى: ﴿**وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَعبُدُ اللهَ عَلى حَرفٍ**﴾[٢] أي شكّ، وفحوى الآيات الناهية عن الظنّ.

وأمّا من السنّة فيكفي الأخبار الدالّة على «**أنّ من حقّ الله على عباده أن يقولوا ما يعلمون، ويكفّوا عما لا يعلمون**»[٣]، وما عن العالم عليه السلام: «**من أخذ دينه من أفواه الرجال ردّه الرجال**»[٤] فإنّه وإن خصّص عمومه بإرادة الأخذ بالأشهر الغير المفيد للظنّ إلّا أنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي عندنا.

---

(١) معالم الدين: ٣٣٤.

(٢) الحج: ١١.

(٣) الوسائل ١٨: ١٢٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٤٤، ولاحظ بحار الأنوار ٢: ١١ ب «١٦» من كتاب العلم.

(٤) الكافي ١: ٧، الوسائل ١٨: ٩٥ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

وأمّا من الإجماع والعقل فيكفي ما يحصل للمتتبّع الخبير من اتفاق جميع العلماء واستقرار بناء العقلاء على عدم جواز الترجيح بلا مرجّح، ومن المبيّن أنّ العمل بالمشهور مع عدم إفادته الظنّ عمل بأحد طرفي الشكّ من غير مرجّح؛ لعدم مرجّحية الشهرة مع وصف عدم إفادته الظنّ، أمّا عقلاً فواضح، وأمّا تعبّداً فلأنّ التعبّد بالشهرة على تقدير تسليمه لا ينهض دليله إلى هذا القسم منه بالتخصّص أو التخصيص.

كما لا إشكال ولا خلاف في حجّية الشهرة الكاشفة بالكشف القطعي عن نفس الواقع، أو عن مدرك قطعي الدلالة والسند، أو ظنّيهما أو مختلفهما بالأدلّة الأربعة أيضاً.

وأمّا الشهرة الفتوائية الكاشفة عن الواقع كشفاً ظنياً فقد عرفت أنّه المحلّ للنزاع في حجّيتها من باب الظنّ الخاصّ، أو من باب الظنّ المطلق، أو عدم حجّيتها مطلقاً على أقوال ثلاثة، أمّا حجّيتها من باب الظنّ الخاصّ فيمكن أن يكون كلّ من الأدلّة الأربعة: أمّا من العقل فيتوقف بيانه على رسم مقدّمات:

الأُولى: في بيان معنى بناء العقلاء ومستند حجّيته، وأقسامه من التنجيزي والتعليقي.

الثانية: في بيان أنّ جملة من مصاديق بناء العقلاء وأمثلته التعليقية، هو العمل بجملة من الظنون بحيث توقّف نظام العالم وعيش بني آدم على العمل بها من باب تنزيلها منزلة العلم؛ بل ويحسبونها علماً بحيث يستندون العمل بها إلى العمل بالعلم.

الثالثة: في بيان أنّ طريق المنع عن العمل بتلك الظنون على تقدير عدم إمضائها شرعاً منحصر في تنصيصه على المنع منها بالخصوص، كتنصيصه على المنع من العمل بالظنون القياسية بالخصوص، بحيث لا يصحّ اكتفاؤه في المنع

عنهما بالإحالة إلى العقول؛ لأنّ الاكتفاء في بيان الأحكام بالإحالة إلى العقول إنّما هو إلى بديهات العقل لا إلى نظرياته، كما في ما نحن فيه، ولا بالإحالة إلى الأُصول، أعني أصالة عدم حجّية الظنّ لزعمهم ورود السيرة على الأصل، بل لزعمهم خروجها عن الظنّ إسماً، مضافاً إلى خروجها عنه حكماً، ولا بالإحالة إلى عموم الآيات[1] الناهية عن العمل بالظنّ لزعمهم خروجها عنه حكماً بل واسماً، مضافاً إلى ما في دلالتها من النقض والإبرام، بل لا محالة ينحصر سبيل بيان الشارع لعدم إمضاء حجّية مثل تلك الظنون المحسوب كونها علماً من حيث الحكم بل الاسم على تقدير عدم حجّيتها واقعاً، في تنصيصه بموضوعه الخاصّ بالخصوص، لا بالأصول ولا بالعقول ولا بالعموم حذراً عن لزوم الإهمال في بيان الأحكام، المخالف لوجوب اللطف على الملك العلّام، أو الإهمال في تبليغ الأحكام المخالف لشأن أُمَنائه الكرام على الوجه القاطع لعذر المعتذرين من الأنام.

أمّا المقدّمة الأُولى فالكلام في بناء العقلاء، أمّا من حيث الموضوع والصغرى فظاهره عبارة عن جميع العقلاء من آدم إلى الخاتم، ومن جملة مصاديقه وأمثلته المنجّزة بناؤهم على قبح الظلم وحسن الإحسان، ووجوب شكر المنعم، ووجود الصانع، لاقتضاء فطرة كلّ عاقل على وجود من هو أعقل منه، وفطرة كلّ عالم على وجود من هو أعلم منه، وفطرة كلّ قادر على من هو أقدر منه، كما يشهد عليه توجّه نفوسهم إليه جبلّة، عند انقطاع الأسباب، كما يوحي إليه أيضاً بعض الآثار الواردة في طريق معرفة الله تعالى. هذا كلّه من أمثلة معاقد بناء العقلاء المنجّزة الغير القابلة للتخصيص، وورود وارد عليها. ومن جملة معاقده المعلّقة على عدم ورود وارد ومخصّص هو بناء العقلاء على إباحة الأشياء

---

(١) الحجرات: ١٢، النجم: ٢٨، يونس: ٣٦، الانعام: ١١٦، الاسراء: ٣٦ البقرة: ١٦٩.

النافعة الخالية عن أمارة المضرّة، خلافاً للحظرية.

وأمّا من حيث الحكم والكبرى فلا إشكال ولا خلاف في حجّيته لاستكشافه عن مصدره وهو العقل، كاستكشاف بناء المرؤوسين والتابعين عن بناء مصدرهم الرئيس والمتبوع، واستكشاف بناء العرف عن الوضع.

ولا موهم لمنع حجّيته سوى ما حكي عن رسالة آقا حسين في مقدّمة الواجب من احتمال تطرّق الخطأ على بناء العقلاء من جانب العقل، وأمّا من جانب العصمة الموجودة في بعض العقلاء فهو وإن استحيل إلّا أنّه من هذا الحيث خارج عن محلّ الكلام.

ويندفع هذا الوهم: بأنّ تطرّق الخطأ على عقول جميع العقلاء من المحالات العادية التي تقتضي العادة خلافه، بعد تحقّق الموضوع والصغرى أعني تحقّق بناء جميع العقلاء من آدم إلى الخاتم.

نعم إن كان موهم فهو في تحقّق موضوعه وصغراه. ولعلّ مراد محتمل الخطأ احتماله في الصغرى أيضاً لا الكبرى، وإن كان موهم عدم تحقّق صغراه بما أوهم امتناع تحقق الإجماع أو امتناع الاطّلاع عليه أيضاً مدفوعاً نقضاً: بما أسلفنا في الإجماع والتبادرات العرفية من إمكانهما وإمكان الاطّلاع عليهما، بدفع موهمات الخلاف بأبلغ وجه. فتبيّن من ذلك أنّ بناء العقلاء نظير الإجماع في إمكان تحقّقه، وإمكان الاطّلاع عليه، وحجّيته من باب الكشف عن مصدره وطريق استكشافه عنه، فالكلام الكلام، والوجه الوجه، والوهم الوهم، والدفع الدفع.

هذا وربما قيل في تقريب حجّية بناء العقلاء بأنّه عبارة عن بناء العقلاء الراجع بالقهقرى إلى الزمان السابق، ومنه إلى الأسبق منه، وهكذا إلى أن يتّصل بزمان حضور أحد المعصومين المستلزم تقريره له، عند عدم ردعه مع علمه

بالبناء وتمكّنه من الردع. ولكن يبعّده بأنّ هذا المعنى من شؤون السيرة وخلاف الظاهر من بناء العقلاء.

كما يبعد أيضاً ما قيل من أنّ بناء العقلاء عبارة عن بناء العرف المحكّم اعتباره، بأنّه خلاف الظاهر أيضاً من بناء العقلاء وأنّ اعتبار بناء العرف لا يختصّ ببناء عقلائهم، بل قد يحصل ببناء سفهائهم وجهّالهم أيضاً.

فتلخّص من جميع ذلك أنّ الحقّ من المعاني الثلاثة المذكورة لبناء العقلاء هو المعنى الأول، وأنّه لا موهم لمنع حجّيته بعد كشفه عن مصدره العقل، كما لا موهم لمنع حجّية الإجماع بعد كشفه عن مصدره، وهو المعصوم، وأنّه إن كان موهم فهو في إثبات صغراه، وإن كان موهم إثبات الصغرى أيضاً مندفعاً، وأنّه إن كان بناء العقلاء منجّزاً فلا يقبل التخصيص وورود وارد عليه، وإن كان معلّقاً على عدم بيان فهو قابل لورود البيان عليه البتّة.

وأمّا المقدّمة الثانية فلا إشكال ولا ريب في أنّ بناء العقلاء على وجه التعليق بل ونظام العالم وعيش بني آدم من مبدأ خلقة آدم إلى يومنا هذا مستقرّ ومستمرّ على العمل بجملة من الظنون:

منها: الظنون الحاصلة من قول أهل الخبرة، كما يشهد عليه ما عن المحقّق السبزواري من أنّ صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات المبارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم في ما اختصّ بصناعتهم، ممّا اتفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان[1]. وقرّبه استاذنا العلّامة أيضاً بأنّ جميع أرباب الفنون والحرف والصنائع وأهل المذاهب المختلفة حتى البراهمة والملاحدة، وأرباب العلوم المختلفة من الصرف والنحو واللغة والبيان والمنطق والحكمة والطب والهيئة والنجوم والأُصول والرجال إنّما يستندون ويعتمدون على مطلق ما تركن إليه النفس من الظنون

(١) حكاه في مفاتيح الأصول: ٦٢.

العقلائية، في كلّ ما يتعلق بعلومهم وفنونهم وحرفهم وصنائعهم ومذاهبهم، وأديانهم وأفعالهم وأطوارهم معاداً ومعاشاً، بحيث استقرّت آراء العقلاء من جميع الأُمم خلفاً عن سلف على طريقية الظنّ وإعماله في جميع أُمورهم معاداً ومعاشاً.

ومنها: الظنون المعمولة لتشخيص كلّ مذهب وروية من مذاهب الرؤساء والمشايخ ورويّاتهم بالتضافرات والاستفاضات والشيوعات والتسالمات الظنّية التي ينزّلها العقلاء منزلة العلم، بل ويعدّونها ويحسبونها علماً محضاً بحيث يستندون عملهم لو سئلوا عن مستنده إلى العلم مع العلم برجوعه إلى الظنّ بالتأمل.

ومنها: استمرار بناء العقلاء من العلماء خلفاً عن سلف على ابتناء جميع اجتهاداتهم الفرعية وفتاويهم الفقهية فضلاً عن مبادئهم الأُصولية على مباني ظنّية، يعبّرون عنها في كلّ باب من أبواب الفقه بالأقربية والأقوائية والأشبهية والأظهرية الراجعة كلّها إلى مطلق الظنّ لامحالة؛ فإنّ ما عدا الإجماع والتواتر والعقل من سائر الأدلّة ولو كان خبراً صحيحاً أعلائياً لابدّ وأن يرجع إلى الظنّ المطلق من جهة السند، أو من جهة الدلالة، أو من جهة الترجيح ودفع المعارضات والموانع إن لم يكن راجعاً إليه من جميع الجهات، إلى غير ذلك من موارد بناء العقلاء التعليقية على حجّية الظنون والعمل بها من باب تنزيلها منزلة العلم، بل وحسبان كونها حقيقية العلم.

وأمّا المقدّمة الثالثة فلا ريب ولا إشكال في أنّ طريق المنع عن حجّية ما استقرّ عليه بناء العقلاء على تقدير عدم إمضائه واقعاً منحصر في ما منع به حجّية القياس من التنصيص بالنصوص[1] المتضافرة، بل المتواترة التي صيّرت بطلان

---

(١) راجع الوسائل ١٨: ٢٠ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

القياس من ضروريات المذهب وبديهياته، وفي أنّه لا يكتفى في المنع عن مثل ذلك بالإحالة إلى العقول؛ لعدم كون منعه من بديهيات العقل ومستقلّاته، ولا بالإحالة إلى الأُصول أعني أصالة حرمة العمل بالظنّ لزعمهم خروج الموارد المذكورة عن تحتها حكماً بورود قيام السيرة المستمرّة، وبناء العقلاء على عموم الأُصول بل وإسماً لزعم تسميتها علماً حقيقياً، ولا بالإحالة إلى عموم آيات[1] تحريم العمل بالظنون لما في دلالتها ألف كلام من النقض والإبرام، ولا بمفهوم أدلّة حجّية خبر العادل وإمضاء طريقيته إلى الواقع لأنّها إن لم تدلّ بالأولوية وفحوى الخطاب على حجّية تلك الظنون وأقوائية طريقتها إلى الواقع فلا أقلّ من سكوتها، وعدم مفهوم للألقاب.

بل لابدّ من انحصار سبيل الردع والمنع عن مثل ما استقرّ عليه بناء العقلاء التعليقي من الموارد المذكورة في التنصيص بالنصوص الخاصّة، الصحيحة الصريحة في الدلالة على المنع بالخصوص على تقدير المنع واقعاً بحيث يصيّر منعه كمنع العمل بالقياس في بلوغ المنع إلى حدّ الضرورة، والعمل إلى حدّ الشناعة حذراً عن الإهمال في بيان الأحكام من الملك العلّام، أو أُمنائه الكرام.

وحيث ثبت من المقدّمة الأُولى حجّية بناء العقلاء وطريقيّته، ومن المقدّمة الثانية استقراره على جملة من الظنون بحيث يحسبون أنّ العمل بها عمل بالعلم، ومن المقدّمة الثالثة عدم ردع أحد المعصومين، ومنعه عن العمل بها في شيء من الآثار ولا من الأخبار الواصلة إلينا عنهم، مع كثرتها وعدم إحصائها وطول زمانهم، وقضاء العادة بالوصول إلى المنع لو صدر عنهم، مع أنّه لو كان فيه منع في الواقع لكان ينبغي أن يبلغ منعهم عنه مبلغ منعهم عن العمل بالقياس في بلوغه إلى حدّ الشياع والذياع، وخرق الأسماع، وإذ ليس فليس؛ ثبت حجّية مطلق الظن

---

(١) الحجرات: ١٢، النجم: ٢٨، يونس: ٣٦، الانعام: ١١٦، الاسراء: ٣٦.

فضلاً عن الشهرة الفتوائية بالخصوص من باب الظنّ الخاصّ بلا ريب ولا وسواس، للأصل الأصيل الذي لم يقم على خلافه دليل.

ومن هذه المقدّمات تظهر قوّة اكتفاء صاحب القوانين[١]، ومن وافقه في حجّية الشهرة وسائر الظنون بمجرّد عدم الدليل على المنع، وعدم دلالة أدلّة حجّية خبر العادل على المنع إن لم تدل على الإثبات من باب الأولوية، ودلالة الفحوى، وضعف إيراد الموردين عليه بأنّه وإن لم يكن دليل على المنع إلّا أنّه لا دليل على الإثبات أيضاً، فيرجع إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ، وذلك لما عرفت من المقدّمتين الأخيرتين عدم احتياج الإثبات إلى المثبت بعد ثبوته ببناء العقلاء ولو تعليقاً، وأنّ المحتاج إلى البيان إنّما هو المنع في مثله.

وكذا يظهر من تلك المقدّمات المفيدة للأصل الأصيل الذي لم يقم على خلافه دليل قوّة توجيه الشهيد الثاني في المسالك[٢] حجّية الشياع الظنّي بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة عدلين، وضعّف تضعيفه بأنّ الأولوية الظنّية أوهن بمراتب من الشهرة؛ لإمكان القول بحجّية الشهرة بدليل الانسداد مع عدم حجّية الأولوية الظنّية بادراجه في القياس، وعموم الأخبار الدالّة على حرمة العمل به.

وذلك لأنّ استبعاد الشهيد الثاني من القول بعدم حجّية الشياع في مثل إثبات الأنساب والعدالة والموت والحياة مع حجّية شهادة عدلين منهم به مبنيّ على كون الأصل الأصيل المستفاد من تلك المقدّمات هو جواز العمل بالظنّ ما لم يقم على خلافه ـ كالقياس ـ دليل، وأنّ تضعيفه بأنّ الأولوية الظنّية أوهن بمراتب من الشهرة....إلخ مبنيّ على منع أصيلية الأصل المذكور بمنع أحد مقدّماته

---

(١) قوانين الاصول: ٣٧٤ و٣٧٧.

(٢) مسالك الافهام ٢: ٤١٠.

الثلاث، كمنع المقدّمة الثانية بأنّ المتيقّن من اتّفاق العلماء وبناء العقلاء هو الرجوع إلى الظنّ في مقام اجتماع شروط الشهادة فيه، أو في مقام انسداد باب العلم فيه، أو في مقام يتسامح فيه لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالواقع فيه، أو تعلّق التكليف بحكم شرعي غير إلزامي. ولكن يدفعه: أنّ الاقتصار على القدر المتيقّن إنّما يتأتّى في معاقد الاتّفاقات المهملة، لا المصرّحة المنصوصة المبيّنة، كما في ما نحن فيه....إلى آخر ما قدّمناه في رفع مجال المنع من اعتبار الظنّ في إثبات الظواهر بالرجوع إلى قول اللغوي ونحوه، على أبلغ وجه وأبسط، ومن شاء راجعه فلا نطيل بالإعادة.

وبالجملة: فبان من تلك المقدّمات الثلاث مع مراجعة ما إلى مسألة اعتبارنا قول اللغوي في إثبات الظواهر حجّية الشهرة الفتوائية بالخصوص بأحد الأدلّة الأربعة، وهو العقل المتكشّف عن بناء العقلاء.

وأمّا من الإجماع فيكفي ما يظهر من العلماء، منهم الشهيد الثاني في خاتمة باب التعارض والتراجيح من تمهيد القواعد من أنّ الأصل والظاهر وهو المساوق للمظنون قد يتعارض، ولا ريب في حكمهم بتقديم الأصل على الظاهر في جملة من الموارد، ولا في حكمهم بتقديم الظاهر على الأصل في جملة أُخرى من الموارد، كاليد والسوق والشهادة بأقسامها بالنسبة إلى مواردها المفصّلة، وقول المنكر مع يمينه، وقول المدّعي مع يمينه المردودة، أو نكول المنكر على الخلاف، وكحكمه بالبناء على وقوع المشكوك فيه بعد تجاوز المحلّ، وعلى ظاهر إقرار المسلم الكامل ووصاياه وعقوده وإيقاعاته وأعماله، وبإسلام من يوجد في دار الإسلام، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى، وكما لا ريب في أنّ لتعارض الأصل والظاهر موارد مشكلة محوّلة ترجيحها عندهم إلى فهم المجتهد، كما في نجاسة غسالة الحمّام وطين الطريق بعد ثلاثة أيّام، وبقول المرأة

في استحقاقها تمام المهر بعد أن خلى بها زوجها فادّعت وقوع الموجب وأنكره الزوج، وبقول من يدّعي من الزوجين مهر المثل إذا تنازعا في مقداره، وبقول البائع في تمام المبيع المقبوض إذا ادّعى المشتري نقصانه مع حضوره لوقت الاعتبار، إلى غير ذلك من الموارد المشكلة المختلفة فيها في تقديم الأصل على الظاهر، أو العكس المحوّلة إلى ما يؤدّي إليه نظر الفقيه وظنّه[1]. انتهى.

ووجه استظهار الاتّفاق والإجماع على اعتبار الشهرة ممّا ذكر هو ظهور تعبيرهم بتعارض الأصل والظاهر عن تنافيهما في حجّية الظاهر، كحجّية الأصل عندهم؛ نظراً إلى أنّ الأصل من الأدلّة الشرعية، ولا يعقل معارضة الظاهر له إلّا مع كونه دليلاً، وأنّ حكمهم بتقديم الظاهر على الأصل في جملة من موارد تعارضهما وبحوالتهم موارد الاختلاف والإشكال إلى ما يؤدّي إليه ظنّ المجتهد صريح في اعتبار الظنّ وحجّيته في تلك الموارد.

وإذا ثبت من ذلك الاجماع على اعتبار الظنّ المطلق في الجملة أعني في تلك الموارد، فإمّا أن يتعدّى منها إلى اعتبار سائر موارد الظنّ المطلق التي من جملتها الشهرة بالاجماع المركّب وعدم القول بالفصل بين الظنون المطلقة، وإمّا أن يتعدّى منها إلى خصوص الشهرة بأقوائية الظنّ الحاصل منها من الظنّ الحاصل من غيرها. وكيف كان، ثبت حجّية الشهرة بالخصوص، أو في ضمن مطلق الظنّ.

وأمّا من الكتاب فيكفي قوله تعالى: **﴿إن جاءَكُمْ فاسِقٌ بنَبَإٍ فَتَبيّنوا أن تُصيبوا قَوماً بِجهالةٍ فتُصبِحُوا على ما فَعلْتُمْ نادِمينَ﴾**[2] لكن الاستدلال ليس بمفهوم الوصف منه حتى يمنع ثبوت مفهوم للوصف، ولا بمفهوم شرطه، وهو «إن لم يجئكم فاسِقٌ بنَبَأ فلا تَبَيّنوا عن نبأه» حتى يمنع دلالته على المطلق

---

(١) تمهيد القواعد: ٣٠٠ـ٣١٦ قاعدة «٩٩» وقد ذكرها ملخصة.

(٢) الحجرات: ٦.

لكونه سلباً بانتفاء الموضوع لا المحمول، ولا بضميمة الأولوية الظنّية التي هي أوهن بمراتب من الشهرة حتى يقال: كيف يتمسّك بها في حجّيتها، أو يقال: نمنع الأولوية من رأس بدعوى أنّ المناط والعلّة في حجّية الأصل ليس مجرّد إفادة الظنّ.

بل الاستدلال إنّما هو بمنطوق الآية ومفهومه الموافقة، بتقريب: أنّ الظاهر من سياق الآية بالنظر إلى ما يفهم من أشباهها ونظائرها في المحاورات العرفية هو اشتراط قبول قول الفاسق بالتبيّن، أو التثبّت ـ على إختلاف القراءات ـ الأعمّ من تحصيل الظنّ بصدقه، أو العلم على ما في كتب اللغة[1] من تفسير التبيّن عن الشيء: بطلب ظهوره ووضوحه، والثبات في الأمر بالأخذ فيه من غير تعجيل حذراً عن فعل الجهلاء والسفهاء، والوقوع بواسطته في معرض تنديم العقلاء، فليس المراد التحذير عن مطلق حصول الندامة؛ فإنّ مجرد حصول الندامة أمر لا ينفكّ عن السالك طريقاً لم يوصله إلى الواقع ولو كان طريقاً قطعيّاً من أقوى طرق الواقع، بل المراد إنّما هو التحذير عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء واستحقاقه الملامة بواسطة فعل الجهلاء.

فمفاد الآية حينئذٍ نظير مفاد ما هو المتداول في المحاورات العرفية من قول التّجار لعمّالهم، والحكّام لخدّامهم: إذا جاءك كتاب من قبلي فلا تعجل في الإقتحام على ما فيه من قبل أن تستظهر واقعيته، من اختتامه بالخاتم، أو بغيره من الأمارات المحصّلة للظنّ بصدقه، حذراً من إيقاع نفسك في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بواسطة فعل الجهلاء والسفهاء. فكما يفهم من هذا المثال العرفي جواز الأخذ بما في الكتاب بعد الاستظهار والاستئمان عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بما يصحّ الاعتذار به عندهم لو انكشف الخلاف كذلك

---

(١) راجع الفائق ١: ١٤٢، لسان العرب ١٣: ٦٨ مادة (بين).

يفهم من الآية جواز الأخذ بمضمون النبأ بعد الاستظهار والاستئمان عن وقوعه في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بما يصحّ اعتذاره به عندهم لو انكشف الخلاف وعدم المصادفة. وهو بظاهره وإن اختصّ بحجّية الشهرة الروايتية دون الفتوائية إلّا أنّ الظاهر من إطلاق التعليل الحاكم على ظهور المعلول هو جواز الأخذ بمطلق ما يستأمن به عن تنديم العقلاء، ويستعذر به عن ملامتهم عند كشف الخلاف وعدم المصادفة، سواء كان رواية أو فتوى؛ ضرورة أنّ الأخذ بالمشهور من حيث إنّه مشهور مطلقاً ليس ممّا يختصّ بفعل الجهلاء والسفهاء، حتى يكون معرضاً لتنديم العقلاء.

على أنّ من المظنون بل المعلوم عدم مدخلية حيثية النبأ، وأنّ المناط والعلّة في القبول إنّما هو الاستئمان عن تنديم العقلاء والاستعذار عن ملامتهم لو انكشف الخلاف لا غير، فيدلّ منطوق الآية ومفهومها الموافقة بملاحظة ما يفهم من سياقه وتعليله في المحاورات العرفية على عدم جواز الأخذ بما لم يستأمن معه من الوقوع في معرض تنديم العقلاء، وجواز الأخذ بمطلق ما يستأمن معه عن معرضية تنديمهم، سواء كان رواية أو فتوى، نظير دلالة حرمة التأفيف للأبوين بمنطوقها ومفهومها الموافقة على حرمة مطلق الأذيّة.

ووجاهة توجيه دلالة آية النبأ على حجّية الشياع والشهرة بهذا التوجيه غير خفيّ على من له خبرة بسبك التعابير، وخصوصياتها، وذلك لأنّه؛ إن كان الموهم لمنع دلالتها عليه هو توقّف دلالتها على أخذ المفهوم المخالف من الوصف أو من التعليل فقد عرفت من التقريب المذكور دلالة منطوقها الصريح على عدم جواز الأخذ بقول الفاسق قبل التبيّن، لكونه معرض تنديم العقلاء وإن صادف الواقع، وجواز الأخذ بقوله بعد التبيّن لسلامته عن معرضية التنديم والملامة وإن لم يصادف الواقع، لقوله تعالى: ﴿**إن جاءَكُمْ فاسِق بنَبَإٍ**

فَتَبَيَّنُوا﴾[١] أي إلى أن تستأمنوا بمأمن عقلائيّ يصحّ إعتذار المعتذر بـه لرفـع التنديم وملامة العقلاء عن نفسه، ولم يقل تعالى لا تعملوا به قبل التـبيّن حـتى يحتاج دلالته على العمل به بعد التبيّن إلى أخذ المفهوم المخالف ممّا لا مفهوم له، بل دلالته على جواز العمل به بعد التبيّن بالمطابقة، وعلى عدم جواز العمل به قبله بالملازمة، من قبيل دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ترك ضدّه، لا من قـبيل دلالة الوصف أو اللّقب على المفهوم المخالف.

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجّية الشياع هو توقّف دلالتها عـلى ضميمة الأولوية الظنّية بها فيدفعه أيضاً أنّ الأولوية المنضمّة هنا وإن كانت ظنّية إلّا أنّها من الظنّيات الخاصّة المستندة إلى ظهور الألفاظ، كأولويّة حرمة الضرب من حرمة التأفيف المستند إلى الظاهر ﴿**لا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ**﴾[٢].

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجية الشهرة الفتوائية هو عدم إطلاق النبأ على الأنباء الحدسية، أو انصراف إطلاقه عنها، فقد عرفت دفعه في ما قرّرناه في مبحث الإجماع المنقول من صحّة الإطلاق، ومنع الانصراف بالنقض والحلّ على أبلغ وجه، ومن شاء راجع فلا نطيل بالإعادة.

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجّية الشهرة هو منع دلالتها على حجّية الخبر رأساً فمضافاً إلى أنّ الكلام في حجّية الشهرة مبنيّ على تقدير الفراغ عن حجّية الخبر، سيأتي رفع هذا الوهم في محلّه مستقصّاً، فانتظره.

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجّية الشهرة ما قيل من أنّ اللازم من حجّية الشهرة الفتوائية هو عدم حجّيتها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل. فيدفعه منع الملازمة لاحتمال أن يكون مراد المشهور من عدم حجّية الشهرة هو

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الاسراء: ٢٣.

عدم حجّيتها على تقدير انفتاح باب العلم، ومراد غيرهم من حجّيتها حجّيتها على تقدير الانسداد.

أو أن يكون مراد المشهور عدم حجّيتها من باب الأصل، ومراد غيرهم حجّيتها من باب الدليل الوارد على الأصل.

أو أن يكون مراد المشهور عدم حجّيتها على تقدير عدم إفادتها الظنّ بالواقع أو الوقوف على فساد مدركها، ومراد غيرهم هو حجّيتها على تقدير حصول الظنّ منها بالواقع وعدم الوقوف على فساد مدركها.

هذا كلّه مضافاً إلى إمكان منع الملازمة المذكورة بأنّ اللازم من قول المشهور بعدم حجّية الشهرة المذكورة هو عدم حجّية قولهم، وما يلزم من وجوده عدم نفسه فهو باطل لا يصحّ التمسك به، حسبما تعرّضنا لتفصيله، وتفصيل دفع سائر الموهمات الأُخر في رسالة أُخرى المعقودة لحجّية الإجماع والشهرة مستقلّاً ومن شاء راجعها.

وأمّا من السنّة فيكفي دلالة الأخبار[1] الدالّة على حجّية فتوى الفقيه على حجّية فتوى المشهور بالفحوى والأولوية، وإن أبيت عن دلالتها بأصالة حرمة التقليد وأنّ القدر المتيقّن من مفاد أخبار جوازه هو جوازه بالنسبة إلى العامي الصرف الغير المتمكّن ممّا عدا التقليد فلا نأبى من الاستدلال على حجّية الشهرة الفتوائية بمقبولة ابن حنظلة[2]، ويتم الاستدلال بها على تشخيص صحّة سندها ووفاء دلالتها، وبيان عدم معارض لها، فالكلام فيها إذن في جهات ثلاث:

أمّا الكلام من جهة السند فتفصيله: أنّ المقبولة قد رواها المشائخ الثلاثة

---

(١) لاحظ رجال النجاشي ١: ٧٣ـ ٧٤، اكمال الدين واتمام النعمة: ٤٨٣ـ ٤٨٤، الوسائل ١٨: ١٠١ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٢) الكافي ١: ٦٧ـ ٦٨ ح ١٠، الفقيه ٣: ٥ـ ٦ ح ١٨، التهذيب ٦: ٣٠١ ح ٨٤٥، وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

الكليني ﷺ في الكافي[١]، والطوسي ﷺ في التهذيب[٢] بإسنادهما عن صفوان الجمّال، عن داود، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله ﷺ، والصدوق في من لا يحضره[٣] بإسناده عن الأخيرين دون صفوان.

وكيف كان، فلا إشكال في مقبولية سنده، أمّا من جهة المشائخ فواضح.

وأمّا من جهة صفوان الجمّال[٤] فلأنّه من أصحاب الإجماع، مضافاً إلى أنّ شدّة تورّعه في التقوى والإيمان والورع أكثر من أن يوصف، ومعنى كونه من أصحاب الإجماع وإن احتمل بعض كصاحب المفاتيح والرياض في ما حكي عن أواخر رياضه رجوعه عمّا عليه في أوائله أنّه الإجماع على تصديق ما يروى عنه، إلّا أنّ المشهور المعروف القريب من الاتّفاق عند علماء الرجال أنّ معناه الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنه، أعني ترتيب آثار الصحّة على ما صحّ الرواية عنه، لإحراز المجمعين من عادته الغالبة بالاستقراء أنّه لا يروي إلّا ما يعلم صحّته وصدق راويه ولو من القرائن الخارجية.

وفي هذا المقدار من الظنّ الحاصل من الشهرة في علم الرجال الكفاية في إثبات أنّ معنى كون الرجل من أصحاب الإجماع هو الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنه، والحكم بصدور مايروى عنه عن المعصوم ﷺ، ودفع احتمال أن يكون معناه هو مجرّد تصديقه في ما يروي مطلقاً، أو التفصيل بين أن يكون معنى التصديق بالنسبة إلى بعض أصحاب الإجماع والتصحيح بالنسبة إلى بعض آخر منهم.

---

(١) الكافي ١: ٦٧ـ٦٨ ح ١٠.

(٢) التهذيب ٦: ٣٠١ ح ٨٤٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٥ـ٦ ح ١٨.

(٤) رجال النجاشي: ١٩٧ رقم ٥٢٤، منتهى المقال ٤: ٣٠ رقم ١٤٨٢.

وعلى ذلك يسهل الخطب في المقبولة من جهة داود بن الحصين بسبب ما نقل عن بعض من كونه واقفياً، مع معارضة نقله بما نقل عن الشيخ في الفهرست[١] من أنّه ثقة صاحب كتب، فإنّ مقتضى الجمع بين النقلين كونه واقفياً موثّقاً، ولا ريب عندنا في عموم أدلّة حجّية الاخبار لأخبار الموثّق فيكون حجّية المقبولة من جهتين من جهة تصحيح ما يصحّ عن صفوان، ومن جهة توثيق داود ابن الحصين.

وكذا يسهل الخطب فيها من جهة عمرو بن حنظلة فإنّه وإن صرّح الشهيد الثاني[٢] بتوثيقه في بعض الحواشي على الهوامش إلّا أنّه ضعيف جدّاً، من جهة أنّه لم يصرّح أحد بتوثيقه ممّن تقدّم الشهيد الثاني فيما يقرب من مضي ألف من الهجرة، بل عدّوه في طول هذا الزمان في عداد المهملين، أو المجهولين الحال.

ومن جهة تشنيع صاحب المعالم على أبيه الشهيد الثاني في بعض كتبه[٣] باستناده في توثيق عمرو بن حنظلة إلى خبر لا دلالة فيه على توثيقه أصلاً، وهو خبر يزيد «**سألت أبا عبدالله عمّا بلّغه إلينا عمرو بن حنظلة في تحديد وقت الصلوات، فقال**عليه السلام: **إذن لا يكذب**»[٤] نظراً إلى أنّ نفي الكذب عنه في الحال المذكور مشعر بكذبه في غيره إن لم يكن مدلّاً عليه، واستصحاب نفي الكذب عنه في اللاحق لا يعيّن صدور المقبولة عنه في اللاحق دون السابق، وأصالة تأخر المقبولة عن نفي الكذب عنه، مضافاً إلى معارضته بأصالة تأخّر نفي

---

(١) ورد توثيقه في الفهرست: ١٢٧ برقم ٢٧٥ المطبوع في هند سنة ١٢٧١ هـ. ق وذلك بين حاصرتين [ ] معلماً عليه بعلامتي (ن، جش) فليراجع ولم يرد توثيقه في الفهرست المطبوع في النجف الأشرف المصحّح والمعلّق من السيد محمد صادق بحر العلوم.

(٢) لم نعثر على الحواشي ولكن حكاه عنه ولده في منتقى الجمان ١: ١٩.

(٣) منتقى الجمان ١: ١٩.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٥ ح١، تهذيب الاحكام ٢: ٢٠ ح٥٦، الوسائل ٣: ٩٧ ب «٥» من أبواب المواقيت ح٦. وفي ج ٢٠: ٩١ في ذكر أصحاب الاجماع وأمثالهم.

الكذب عن صدور المقبولة مدفوعة بأنّ الجهل بتاريخ إحدى حالتيه مع العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار عنه في حالة كذبه مانع من اعتبار الأصل عند العقلاء.

وكيف كان فيكفي في اعتبار سند الرواية روايته عمّن هو من أصحاب الإجماع.

وأمّا الكلام في دلالتها فالظاهر من قولهعليه السلام بعد فرض السائل تساوي الروايتين في العدالة: «**ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[1] إلى آخر الرواية الدالّة على حجّية مطلق المشهور، روايته كانت مشهورة أو فتواه؟

لكن الاستظهار ليس من إطلاق الموصول في قوله: «ما كان» حتى يردّه التفسير بقوله: «من روايتهم» ولا من مفهوم «واترك الشاذّ الذي ليس بمشهور» حتى يضعّفه ضعف مفهوم الوصف، وأنّه مجرّد إشعار وإنّما هو من عموم التعليل بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» للرواية والفتوى بناء على كون المراد من المجمع عليه المشهور بالقرائن المذكورة في المتن، فإنّ مورد التعليل وإن كان الشهرة في الرواية إلّا أنّ المورد غير مخصّص للعموم. واحتمال العهد الذكريّ خلاف الظاهر من المسبوق بغير اللفظ المنكّر.

مضافاً إلى أنّ حمله على العهد الذكري يستلزم الرجوع إلى نوع من المصادرة أو التأكيد؛ لرجوعه إلى مثل قولك: «خذ بالمجمع عليه لأنه لا ريب فيه» في أنّه إن أراد من نفي الريب عنه نفيه عند السائل فهو مفروض الخلاف من

---

(١) الكافي ١: ٦٧ ـ ٦٨ ح ١٠، من لا يحضره الفقيه ٣: ٦ ح ١٨، تهذيب الاحكام ٦: ٣٠٢ ح ٨٤٥، الوسائل ١٨: ٧٥ ـ ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ١، ولفظه «عند أصحابك».

السؤال، وإن أراد منه نفيه عند نفسه تعبّداً فهو مستدرك من التعبّد بأخذ المجمع عليه بدلالة الالتزام، لا أقول: إنّ التعليل لا بدّ أن يكون أعمّ من معلوله، بل أقول: إن التعليل لابدّ وأن يفيد المخاطب فائدة زائدة على المعلول، وذلك لا يحصل إلّا بأعمّية موضوعه من المعلول أو بمغايرة حكمه لحكم المعلول، ولمّا كان المفروض مساواة نفي الريب عن المجمع عليه تعبّداً لمفاد الأخذ به تعبّداً بدلالة الالتزام، فلا محالة ينحصر فائدة التعليل في أعمّية موضوعه.

فإن قلت: وجود الفتوى والاستنباط أمر مستحدث في الأزمنة المتأخّرة، لا أقلّ من ندوره في زمن الصحابة على وجه يشمله إطلاق التعليل، لأنّ المتداول الكثير في زمن الصحابة هو اقتصارهم على الروايات غاية تصرّفهم فيها هو النقل بالمعنى.

قلت: نمنع ندور الفتوى وندور تصرّفهم في الروايات بما عدا النقل بالمعنى بل الفتوى، وتصرّفهم في العمومات بإعطاء حكم العامّ لكلّ واحد من أفراده، وفي الكلّيات كقاعدة «اليد» وقاعدة «لا ضرر» ونحوهما بإعطاء الحكم لكلّ واحد من جزئيّاته حسب ما هو المتداول في زماننا من غير فرق، كما صرّح به الاستاذ أيضاً، وعلى ذلك فلا مانع من تعميم العموم لكلّ من الشهرتين رواية كانت أو فتوى، وكما يمكن الشهرة في الرواية في زمانهم كذلك يمكن الشهرة في الفتوى، وكما يمكن أن يكون الشهرة الرواية[1] في طرفي المسألة كذلك الشهرة الفتوائية يمكن أن يكون في طرفي المسألة بأقسامه الأربعة.

أحدها: قيام الشهرة الروايتية في أحد طرفي المسألة والشهرة الفتوائية في طرفها الآخر.

وثانيها: قيام الشهرة الفتوائية في كلّ من طرفي المسألة بأن يكون كلّ

---

(١) هكذا في النسخة الأصلية ولعل الصواب في التعبير: الروائية.

القائلين بأحد طرفي المسألة قائلين بطرفها الآخر، لأجل تقيّة أو غيره.

ثالثها: قيام الشهرة الفتوائية على كلّ من طرفي المسألة، على معنى أن يكون القائلون بأحد طرفي المسألة مساوين للقائلين بطرفها الآخر في العدد لا في الأشخاص.

رابعها: أن يكون القائلون بأحد طرفيها أقلّ من القائلين بطرفها الآخر بيسير على وجه لا يلحق بالشاذّ النادر بالنسبة إليه بل يصحّ أن يصدق عليهما سؤال السائل «يا سيدي هما معاً مشهوران».

فإن قلت: سلّمنا وجود الشهرة الفتوائية في زمن الصحابة إلّا أنّها ممّا لا تقبل أن تكون في طرفي المسألة، فقول السائل: « هما معاً مشهوران» أوضح شاهد على أنّ المراد الشهرة الروايتية.

قلت: وهذا الإيراد وإن أورده الماتن[1] إلّا أنّه مدفوع أيضاً ـ كالإيراد الأول ـ: بأنّ الشهرة لا تفيد الظنّ الفعلي حتى يكون قيامها في طرفي المسألة مستلزماً للتعارض بين الظنين الفعليين الغير الممكن تعارضهما كالعلمين؛ لأنّه فرع الاجتماع وهو غير معقول، بل إنّما تفيد الظنّ الشأني الممكن تعارضه واجتماعه مع ظنّ شأني آخر، فالتعارض المتصوّر بينهما كالتعارض المتصوّر بين الروايتين تعارض بين الظنّيين لا الظنّين، كما أنّ التعارض بين المتواترين تعارض بين العلميين لا العلمين حتى يكون غير معقول، فلا يخفى.

ثمّ الشهرة الروايتية أعمّ من أن يكون الشهرة في رواية الرواية، أو في الإفتاء بها وإن كان راويها واحداً، كما أنّ إشهار الرجل في قولك: «الرجل مشهور» ـ مثلاً ـ أعمّ من إشهار وصفه العنواني، أعني رجولية الرجل أو وصف آخر من أوصافه، ومنه يعلم دلالة عموم التعليل في المقبولة بقوله: «لأنّ المجمع

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٦.

عليه لا ريب فيه» على حجّية مطلق الشهرة، سواء كانت روايتية أو فتوائية، وسواء كانت الرواية شهرتها من جهة الرواية أم من جهة الفتوى والعمل بها، كما أنّ الفتوائية أعمّ من أن يكون كشفها عن الواقع كشفاً قطعيّاً أو ظنّياً.

ودعوى اختصاص حجّيتها بصورة الكشف القطعي عن الواقع، مدفوعة: بأنّ اختصاصها بتلك الصورة، إن كان من باب التخصيص فالمفروض عدم المخصّص والأصل عدمه.

وإن كان من باب التخصّص، فإن كان سببه غلبة صورة الكشف القطعي على الوجه الموجب لانصراف إطلاق المشهور إليه، فهو ممنوع إن لم يكن معكوساً.

وإن كان سببه ظهور لفظ «المجمع عليه» في الإجماع المصطلح فيدفعه القرائن المكتنفة به الدالّة على أنّ المراد منه المشهور لا الإجماع المصطلح.

منها: تقابله بالشاذّ النادر الذي ليس بمشهور.

ومنها: كون المعنى المصطلح للإجماع في الكشف القطعي اصطلاح مستحدث خاصّ بالأُصوليين لا يحمل عليه الصادر عن غيرهم.

ومنها: أنّه لو كان المراد منه الإجماع المصطلح لما كان ريب في بطلان خلافه، مع أنّ الإمام عليه السلام جعل مقابله ممّا فيه الريب. هذا كلّه في بيان تمامية الاستدلال بالمقبولة.

وأمّا الاستدلال بمرفوعة زرارة[1] المروية عن العلّامة في كتاب الغوالي اللآلي لابن جمهور، مرفوعاً إلى زرارة فهي وإن كان ضعف سندها مجبوراً بموافقتها لسيرة العلماء في باب التراجيح على العمل بطبقها في الترجيح، وبموافقة مضمونها لمضمون المقبولة في الجملة ـ فإنّ في كلّ من موافقتيها نوع

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩.

تبيّن جابر، ومبالغة الماتن في ضعفها بقوله: «حتى أنّه ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدّث البحراني»[١] مدفوعة: بأنّ خدشة المحدّث وهو صاحب الحدائق[٢] في سندها إنّما هو من جهة عدم كونها مرويّة في شيء من جوامع الأخبار التي يزعم قطعية صدورها ويقتصر في العمل على ما فيها ولو كان سنده ضعيفاً، دون ما في غيرها ولو كان صحيحاً أعلائياً، لا من جهة شدّة ضعف سندها؛ فإنّ بناءه على عدم العمل بما ليس في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولو كان صحيحاً أعلائياً. فعدم دأبه الخدشة في السند إنّما هو في سند ما في تلك الجوامع، لا مطلق السند حتى يكون خدشته في سند المرفوعة دليل مبالغة ضعف سندها ـ إلّا أنّ دلالتها قاصرة عن النهوض إلى اعتبار ما عدا الشهرة الروايتية ممّا هو محطّ النظر، ومحلّ النزاع من الشهرة الفتوائية حسبما أشار إلى وجه قصور دلالتها في المتن، فليس دلالتها كدلالة المقبولة في وفاء إطلاقها باعتبار الشهرة الفتوائية.

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان حجّية الشهرة الفتوائية الكاشفة عن الواقع بالكشف الظنّي، وقد عرفت بحمد الله تعالى إثبات حجّيتها بالخصوص بالأدلّة الاربعة مستقصاً.

وأمّا الشهرة الفتوائية الكاشفة بالكشف الظنّي عن مدرك ظنّي أو قطعي فحالها حال الشهرة الفتوائية الكاشفة بالكشف الظنّي عن نفس الواقع من غير وساطة مدرك، في الاختلاف في حجّيتها على الأقوال. والبيان البيان، والمختار المختار سواء فرض المكشوف عنه قطعي الدلالة والسند، أو ظنّيهما، أو مختلفهما، ضرورة استتباع النتيجة لأخسّ المقدّمتين، فقطعيّة سند المكشوف عنه

---

(١) فرائد الاصول: ٦٦.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٩٩.

ودلالته لا يصيّرانه مقطوعاً بعد ظنّية سببه الكاشف عنه، فلا فرق بين هذا القسم وسابقه سوى تعلّق الظنّ ثمّة بنفس الواقع وهنا بطريق الواقع.

وفي كون هذا المقدار من الفرق، فارقاً موجباً لحجّية الظنّ الطريقي بالخصوص ـ حتى لو لم نقل بحجّية ما عداه به كما عليه الفصول[١] والهداية[٢] ـ أو غير فارق ولا موجب لحجّيته بالخصوص ـ إلّا بالأدلّة الدالّة على حجّية الظنّ الغير الطريقي ـ وجهان، المظنون الأول وهو فارقية الظنّ الطريقي عن غير الطريقي، بإمكان القول بحجّية الطريقي بالخصوص مطلقاً أي ولو لم نقل بحجّية الغير الطريقي ولا عكس.

لكن فارقية الظنّ الطريقي ـ وهو الظنّ بالمدرك ـ عن غيره ليس من جهة ما توهم من رجوع الطريقي إلى الخبر المتبيّن الصدق، فيشمله أدلّة حجّية الخبر المتبيّن صدقه، لاندفاع هذا الوهم بانصراف الخبر كسائر الموضوعات إلى الموضوع الواقعي الذي لا يثبت بما لم يثبت حجّيته، فكيف يشمل حكم الموضوع الواقعي للموضوع المظنون موضوعيته بالظنّ المفروض عدم حجّيته.

لا يقال: إنّ المستفاد من آية النبأ[٣] ـ بالتقريب المتقدّم ـ هو عدم مدخلية حيث الخبر والنبأ التفصيلي في حجّية المتبيّن، وأنّ المناط في حجّيته هو التبيّن القاطع لمعرضية تنديم العقلاء سواء تعلّق التبيّن بالخبر التفصيلي المعلوم خبريته، أم تعلّق بالخبر الإجمالي المظنون خبريته، كما في ما نحن فيه، أم لم يتعلّق بالخبر والمدرك مطلقاً، بأن تعلّق بنفس الواقع من غير وساطة الخبر والمدرك.

لأنّا نقول: مفروض كلامنا في فارقية الظنّ الطريقي عن الظنّ الغير الطريقي مبنيّ على تقدير عدم حجّية الظنّ الغير الطريقي بالخصوص، فلو بنينا على

---

(١) الفصول الغروية: ٢٥٤.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٨٦.

(٣) الحجرات: ٦.

استفادة حجّية مطلق الأمر المتبيّن من الآية لم يحصل الفرق المفروض، وهو حجّية الظنّ الطريقي حتى على تقدير عدم حجّية الظنّ الغير الطريقي، بل الفرق الموعود عليه إنّما هو من جهة انسداد باب العلم في تشخيص طرق الأحكام وتشخيص خبرية الخبر وسنده، ودفع معارضه وموانعه.

ولهذا استقرّ ديدن المشهور على تشخيص خبرية الأخبار الموقوفة: وهي المنقولة عن أصحاب المعصومين على الظنّ بتلقّيها من المعصوم، وفي تشخيص خبرية الأخبار المضمرة: وهي المستندة إلى المضمر كقول الصحابي: (وعنه) على الظنّ بإرادته المعصوم، دون من عداه من أقرانه الصحابة؛ لأنّ شأنه الاستناد غالباً إلى المعصوم دون غيره من أصحابه، وكذا في تشخيص خبرية الأخبار الضعيفة والمرسلة والمعلّقة بالظنون الحاصلة من الشهرات لا محالة.

وبالجملة: فيظهر من استقرار بناء المشهور على تشخيصهم خبرية الأخبار الموقوفة، والمضمرة، وجبران الأخبار الضعيفة والمرسلة والمعلّقة، بالظنون والشهرات، حجّية الظنون الطريقية بالخصوص مطلقاً، أي ولو لم نقل بحجّية الظنّ الغير الطريقي، إلّا أن نمنع الظهور بأنّ الظنّ الطريقي لا ينحصر بالظنّ في خبرية الخبر، ولا في عدم المانع له بل هو عبارة عن الظنّ بالخبر من جميع جهاته الثلاث، من جهة السند، والدلالة، وعدم المعارض واستقرار بناء المشهور على جبران الأخبار المذكورة بالظنّ إنّما يدلّ على اعتبار الظنّ من جهة السند فقط، أو مع جهة عدم المعارض أيضاً، دون اعتباره من الجهات الثلاث.

وحينئذٍ ينحصر سبيل منع المانع عن حجّية الظنّ الطريقي بالخصوص، إما في فرض الظنّ الطريقي: عبارة عن الظنّ المتعلّق بما عدا الدلالة من جهات الخبر كالظنون الجابرة لضعف الخبر، أو إرساله، أو إضماره، أو ضعفه، أو غير ذلك من الظنون الجابرة للمجبورات المعلومة بالتفصيل، دون الظنون الجابرة لجميع جهات

الخبر الثلاث، كما في ما نحن فيه من الظنون الكاشفة بالكشف الظنّي عن الخبر. ولكن هذا الفرض خلاف ما صرّح به القائلون بحجّية الظنّ الطريقي ـ كالفصول[١] والهداية[٢] ـ من أنّ الظن الطريقي: عبارة عن الظنّ بطريق الحكم سواء تعلّق بجميع جهاته الثلاث، أو بما عدا الدلالة من سائر جهاته.

وإمّا في إثبات جابرية الظنّ للدلالة أيضاً حسبما تقرّر بيانه في مسألة إثبات اللغات بظنون أهل الخبرة.

وإن أبيت عن ذلك أيضاً كما أبيت عن حجّية الظنّ الغير الطريقي بالفرض فلا مناص من اندراج الظنّ الطريقي في مطلق الظنّ المبتني اعتباره على برهان الانسداد وتماميته. ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان حجّية ما عدا الشهرة المنضمّة إلى رواية ضعيفة.

وأمّا الشهرة المنضمّة إليها فاختلفوا في حجّيتها بالخصوص وعدم حجّيتها على قولين. والحقّ هو الأول وفاقاً للمشهور؛ لمامّر من دلالة سياق منطوق آية النبأ[٣] على حجّيتها. وتوهّم منع دلالتها عليه باستظهار اليقين من التبيّن قد عرفت وستعرف منعه، بمالا مزيد عليه من الأدلّة والأُصول. وكذا توهّم استلزام حجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية للدور، بتقريب توقّف حجّية الشهرة على حجّية الرواية وحجّية الرواية على حجّية الشهرة أيضاً مدفوع:

أولاً: بالتفكيك وأنّ حجّية الشهرة موقوفة على انضمامها بالرواية، لا على حجّية الرواية، كما أنّ حجّية الرواية موقوفة على انضمامها بالشهرة، لا على حجّية الشهرة.

وثانياً: بأنّه ولو سلّمنا التوقّف من الطرفين إلّا أنّ الدور معيّ لا ضير فيه.

---

(١) الفصول الغروية: ٢٥٣، ٢٧٧.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٨٦.

(٣) الحجرات: ٦.

وبالجملة: لا كلام في أصل الحجّية وإنّما الكلام في أنّ الحجّة هي الشهرة المنضمّة إلى الرواية، كما عليه صاحب الرياض، أو الرواية المنضمّة إلى الشهرة، كما عليه المشهور؟ وجهان، أقربهما الثاني، وذلك لما عرفت من أنّ المندرج في النبأ المتبيّن عنه هو الخبر المنجبر بالشهرة، لا الشهرة المنضمّة إلى الرواية.

نعم، من قال بحجّية الشهرة المجرّدة بأحد الأدلّة الأربعة المتقدّمة له لزمه القول بحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية بالخصوص أيضاً بالأولويّة القطعية.

وأمّا على القول بعدم حجّية الشهرة المجرّدة فلا وجه لحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية أصلاً، سوى ما قد يوجّه به منع ملازمة القول بحجّية الشهرة للقول بعدم حجّيتها من منع حجّية الشهرة المجرّدة، لا المنضمّة إلى رواية، ولكن قد عرفت عدم توقّف منع الملازمة على هذا التوجيه وأنّ لمنعها وجوه أُخر.

ثمّ إنّه تظهر الثمرة بين القول بحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية، وبين القول بحجّية الرواية المنجبرة بها في أُمور:

منها: جواز العمل بمضمون الشهرة المنضمّة إلى الخبر الموقوف على تقدير حجّية الشهرة المنضمّة دون تقدير العكس، والمراد من الخبر الموقوف الموقوف صدوره على غير الإمام ممّن كان شأنه الأخذ من الإمام.

أمّا جواز العمل بالشهرة المنضمّة إلى ذلك على التقدير الأوّل فلعدم الفرق بين الموقوف والمرفوع في كون كلّ منهما محتمل الصدور عن المعصوم، مع أنّ اللازم على هذا القول الاكتفاء في حجّية الشهرة بمطلق الضميمة المخرجة أيّاها عن التجرّد من غير مدخلية الصدور عن المعصوم. ولهذا أورد في المناهل على ما نقل عن أبيه من ردّه الخبر الموقوف المنضمّ إليه الشهرة في موضع من الرياض بأن اللازم على قوله بحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية هو الاكتفاء بمطلق الضميمة المخرجة إيّاها عن التجرّد، وذلك لأنّ حامله على اعتبار الضميمة في

حجّية الشهرة هو منع استلزام القول بحجّية الشهرة للقول بعدم حجّيتها بحمل إرادة المانع على منع حجّية الشهرة المجرّدة، ولا ريب أنّ مقتضاه الاكتفاء بمطلق الضميمة من غير مدخلية نسبة الضميمة إلى المعصوم صريحاً.

وأمّا عدم جواز العمل بالشهرة على التقدير الثاني، أعني تقدير حجّية الرواية المنجبرة بالشهرة لا الشهرة المنضمّة إليها فلعدم تحقّق مناط حجّية الأخبار، وهو الاشتمال على نقل الحجّة وهو قول المعصوم في الأخبار الموقوفة، ضرورة أنّ الخبر الموقوف ليس مستنداً إلى المعصوم صريحاً فليس في الحقيقة خبراً.

ومنها: جواز العمل بجميع فقرات الرواية الضعيفة على تقدير حجّية المنجبر وعدم جواز العمل بما عدا معقد الشهرة من سائر فقراته على تقدير حجّية الجابر، دون المنجبر. ووجه ذلك أنّ الشهرة وإن قامت على بعض فقرات الخبر إلّا أنّها على التقدير الأول لما كانت نوعاً من التبيّن المشروط به اعتبار الخبر كان مجرّد حصولها كافٍ في اعتبار مجموع فقراته بعد فرض الملازمة بينهما في الصدق من الخارج، بخلافها على تقدير العكس، فإنّها لمّا لم تكن شرطاً بل كانت مشروطة بضميمة الخبر لم يبقَ وجه لاعتبار مجموع الفقرات وإن فرض الملازمة بينهما في الصدق، فإنّ الملازمة في الصدق إنّما تجدي سراية اعتبار بعض الفقرات إلى اعتبار كلّها لو كان اعتبار البعض من جهة الصدق، لا من جهة اعتبار الشهرة. فتدبّر.

ومنها: جواز العمل بكلّ ما طابق الشهرة من فقرات كتاب فقه الرضا عليه السلام على تقدير حجّية الشهرة الجابرة، وعدم جواز العمل بشيء من فقراته على تقدير حجّية الخبر المنجبر بها، ضرورة أنّ الجابر لضعف سند الخبر هي الشهرة الناشئة عن العمل بالخبر، لا مجرّد الشهرة المتّفق مصادفتها للرواية ولم يعلم من

المتقدّمين استناد عملهم إلى فقه الرضا الذين بعملهم يتحقق جبران ضعف السند، لأنّ مبدأ حدوث المعرفة بكتاب فقه الرضا عليه السلام إنّما نشأ من سبط المحقّق الثاني، وإن احتمل معرفة المتقدّمين به أيضاً وصدور شهرتهم من العمل به أيضاً، إلّا أنّ مجرّد احتمال عملهم به غير كافٍ في جبران ضعف سنده إلّا على ما سيأتي آنفا.

ومحصّل الكلام في تفصيل المقام: أنّ الشهرة الكاشفة بالكشف الظنّي عن معقدها إمّا أن تنعقد على الدليل والمدلول، أعني الرواية والحكم، أو على الدليل دون المدلول، أو على المدلول دون الدليل، أو على الدلالة دون طرفيها، وعلى كلّ من هذه الأقسام الأربعة إمّا أن تنطبق على مجموع الدليل، أعني الرواية، أو على بعض فقرات لفظه، أو على بعض أفراد مضمونه.

أمّا الشهرة في القسمين الأوّلين المسمّاة بالشهرة السندية والروايتية فلا إشكال في اعتبار معقدها لاندراج ذلك المعقد في النبأ المتبيّن عنه، ومقتضاه اعتبار مقدار ما هو معقد الشهرة من الرواية إن مجموعاً فمجموع، وإن أبعاضاً فأبعاض، وإن أفراداً فأفراد، إلّا أن يفرض الملازمة الخارجية بين ذلك البعض وسائر الأبعاض، أو ذلك الفرد وسائر الأفراد وكان المفروض اعتبار الشهرة من باب اعتبار الرواية المنجبرة بالشهرة لا من باب العكس، وإلّا فلا يتعدّى عن اعتبار ما هو معقد الشهرة من مقدار الرواية إلى سائر أبعاض ذلك المعقد، أو أفراد مضمونه وإن فرض وجود الملازمة الخارجية بينهما، فإنّ فرض الملازمة على تقدير اعتبار الشهرة المنضمّة إلى الرواية دون تقدير العكس إنّما يجدي اعتبار اللازم من سائر الأبعاض أو الأفراد من باب الملازمة، لا من باب نفس اعتبار الشهرة كما كان يجدي اعتباره من باب نفس اعتبار الرواية على التقدير الآخر.

كما لا إشكال عندنا في عدم الدليل على اعتبار معقد الشهرة الدلالتية فضلاً عن اعتبار غير معقده، نظراً إلى أنّ اعتبار الظنّ بالمراد إنّما هو إذا حصل من

عموم أو إطلاق أو غيرهما من القرائن الداخلية لا الخارجية.

كما لا دليل أيضاً على اعتبار معقد الشهرة في القسم الثالث، أعني المصادفة لمضمون الرواية الضعيفة المسمّاة بالشهرة المضمونية، لكن لا للبناء على أنّ المراد من التبيّن المنوط به اعتبار نبأ الفاسق خصوص التبيّن العلمي حتى يستظهر منه تعميمه التبيّن الظنّي أيضاً بل إنّما هو للبناء على أنّ التبيّن المنوط به اعتبار النبأ هو التبيّن عن مطابقة مضمون النبأ للواقع من حيث إنّه نبأ صادر عن الحجّة، لا من حيث إنّه مطابق للواقع ولو لم يصدر عن الحجّة بل كان من حيث الإنباء والصدور عن الحجّة كذا.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المنوط به اعتبار النبأ هو التبيّن عن الحكم من حيث دليله المفروض كونه نبأً، لا من حيث مطابقته للواقع وإن كان دليله كذباً مجعولاً.

اللّهمّ إلّا أن يستظهر من آية النبأ[1] إناطة اعتبار النبأ بأيّ واحدٍ من قسمي التبيّن، أو من الغلبة ملازمة مطابقة الحكم للواقع لمطابقة دليله للواقع أيضاً، نظراً إلى أنّ الأخبار المجعولة بالنسبة إلى الأخبار الغير المجعولة أقلّ قليل سيما في أحكام الفروع فإنّ أغلب دواعي الجعالة إنّما هو جعل الأحكام على خلاف الواقع لا جعل الأدلّة على خلافه، على وجه يوافق حكمها للواقع.

واستظهار إناطة اعتبار النّبأ بأيّ واحد من قسمي التبيّن من نفس الآية وإن كان ضعيفاً مبنيّاً على اعتبار الأولوية الظنّية أو مفهوم التعليل واللقب إلّا أنّ استظهاره من ضميمة الغلبة المذكورة قويّ في النظر، ومرضيّ استاذنا العلّامة دام ظلّه بتقريب: أنّ جعل الأدلّة على خلاف الواقع على الوجه الموافق حكمها للواقع ممّا لا داعي للكذب فيه عند العقلاء، وكلّما تجرّد من الدعاوي عن دواعي الكذب والجعل عند العقلاء فهو مقبول من الفاسق، أمّا الصغرى فبالوجدان، وأمّا

---

(١) الحجرات: ٦.

الكبرى فلأنّ المانع إن كان مجرّد فسقه ولو علم بصدقه فهو ضروريّ الفساد.

وإن كان احتمال سهوه ونسيانه، فهو مدفوع بندوره ومخالفته الأصل والغلبة.

وإن كان احتمال تعمّده الكذب فالمفروض عدم الداعي العقلائيّ له على الكذب.

وإن كان المانع هو عدم المقتضي لقبول قوله فهو مدفوع:

نقضاً: بقبول قوله المتبيّن، وقبول إقراره على نفسه، وقد صرّحوا بقاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به» على وجه العموم الشامل لإقرار الفاسق.

وحلّاً: بما عرفت من دلالة منطوق آية النبأ[1] على قبول قوله بعد التبيّن. وبناء الأصحاب على حجّية الأخبار الضعيفة المجبورة بالشهرة وتصريحهم باستناد قاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» إلى عدم داعي الكذب له.

فتلخّص ممّا ذكرنا: حجّية ما عدا الشهرة الدلالتيّة والغير المفيدة للظنّ من سائر أقسام الشهرة جميعاً، وجبران ضعف سند الروايات بما عدا الغير المفيدة للظنّ من سائر أنواع الشهرة جميعاً حتى بالشهرة المضمونية حسبما ذكر.

تذنيب: إذا تعارض شهرة القدماء لشهرة المتأخّرين ففي ترجيح أيّهما على الآخر وجوه، ثالثها: التفصيل بين ما إذا تعلّقتا بالسند فيرجّح شهرة المتقدّمين على المتأخرين، وبين ما إذا تعلقتا بالدلالة فبالعكس فيرجّح شهرة القدماء من حيث المنقول؛ لكونهم أقرب إلى زمن المعصوم، وأمكن من تحصيل القرائن الموجبة للقطع، وأطلع على الأخبار والآثار وحال الرجال في الجرح والتعديل،

---

(١) الحجرات: ٦.

ويرجّح شهرة المتأخرين من حيث المعقول؛ لكونهم أدقّ نظراً وأعرف بوجوه الاستنباط ومجاري الأُصول والقواعد وقد ورد في تعليل النهي عن تغيير الناقل أُسلوب الحديث بأنّه «**رُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[١].

ولكنّ التحقيق ما ارتضاه استاذنا العلّامة من أنّ الترجيح لشهرة المتأخرين مطلقاً، بل لا تعارض لشهرة القدماء معها؛ وذلك لأنّ شهرة الآخر من قبيل الحاكم على شهرة الأوائل والمزيل لها، فكأنّ شهرة الأواخر بمدلوله ولسانه متعرّض لبيان حال شهرة الأوائل ولا عكس، كما أنّ عموم قاعدة «نفي الضرر» مثلاً بمدلوله اللفظي متعرّض لبيان حال قاعدة «التسليط» وتخصيص عمومها ولا عكس.

وأمّا ما في الفصول[٢] والقوانين[٣] من تقويتهما الرجوع إلى ما يكون الظنّ معه أقوى المختلف باختلاف الموارد والمقامات، إذ ربّ مشهور لا أصل له في مقام، ولا مناصّ عنه في مقام آخر، تخريج للمسألة عمّا هو وظيفة سائر مسائل الأُصول من البحث عن كلّ منهما مع الغضّ عن الخصوصيات الخارجية المختلفة باختلاف الموارد والمقامات، فوظيفة الكلام في المسألة على الوجه الموظّف في سائر مسائل الأُصول هو فرض التساوي بين الشهرتين من كلّ جهة إلّا التقدّم والتأخّر.

وفي المسألة تنبيه آخر قد تعرّضنا لتفصيله في رسالتنا المتقدّمة المشتملة على مبحث الإجماع والشهرة بالاستقلال، ومن شاء راجع، فلا نطيل بالإعادة.

---

(١) الوسائل ١٨: ٦٣ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ٤٣ و ٤٤.

(٢) الفصول الغروية: ٢٥٥.

(٣) قوانين الاصول ١: ٣٧٧.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الأخبار

وللكلام فيها جهات وحيثيّات:

فمن جهة الراوي يسمّى بعلم الرجال.

ومن جهة الرواية يسمّى بعلم الدراية.

ومن جهة الدلالة يسمّى بأحد العلوم الأدبية من اللغة والبيان وغيرهما على اختلاف جهة الدلالة.

ومن جهة الحكم عليه بالحجّية وعدم الحجّية يسمى بالأُصول.

والإقتصار على التكلّم فيها من الجهة الأخيرة فقط وإن كان هو محطّ النظر الأصليّ الموضوع له هذه الرسالة إلّا أنّ العراء الكلّي عن سائر الجهات والإغماض عنها بالمرّة ممّا لا ينبغي، مع أنّ ارتباط بعض جهات الكلام من الجهة الأخيرة بسائر الجهات لا محالة يستدعي التعرّض هنا لبعض الكلام في سائر الجهات على وجه التبعية والإجمال، ليتّضح به الحال وإن لم يكن هنا للتفصيل مجال فإنّ مالا يدرك كلّه لا يترك كلّه.

فنقول: الكلام إذن في مطالب:

[المطلب] الأوّل: في تشخيص الفرق بين جهتي علم الرجال والدراية، وهو من جهات:

الأُولى: أنّ كلّاً منهما وإن تكلّم في الخبر من حيث سنده إلّا أنّ تكلّم أهل الرجال من حيث الراوي والدراية من حيث الرواية. وبعبارةٍ أُخرى: أنّ تكلّم الرجال من حيث تشخيص الصغريات فعلاً، ككون الراوي الفلاني موثّقاً عادلاً أم

لا، وتكلّم أهل الدراية من حيث تشخيص الكبريات الكلّية المعلّقة على فرض تحقّق صغرياتها، ككون الرواية إذا كانت كذا يعني موثّقة أو صحيحة ـ مثلاً ـ فحكمه كذا وهكذا.

الثانية: أنّ كلّاً منهما وإن تكلّم في السند إلّا أنّ تكلّم الرجال منحصر في جهة السند، والدراية كما يشتمل على التكلّم من جهة السند كذلك يشتمل على التكلّم فيها من جهة المتن، ومن جهة أنحاء تحمّل الحديث، ومن جهة بيان آداب النقل للحديث، ومن هنا يعلم أنّ النسبة بين علم الرجال والدراية عموم مطلق، والعموم من طرف الدراية.

المطلب الثاني: في بعض أقسام الخبر، فنقول: ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرةً وقلّة إلى متواتر وغير متواتر، والمتواتر على ما عن الأكثر: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. واحترز بقولهم: بنفسه عن خبر جماعة علم بصدقهم بالقرائن الزائدة على الأحوال التي لا تكون في الخبر والمخبر والمخبر عنه، فإنّه لا يسمّى متواتراً، وأمّا إذا علم صدقهم بالقرائن الراجعة إلى الأُمور المذكورة كلّاً أو بعضاً سمّي متواتراً، فالقرائن الداخلة في الخبر والمخبر والمخبر عنه راجعة إلى خصوصية الخبر، فلا يقدح اعتبارها في العلم، ولهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الأحوال ضعفاً وقوّة.

ثمّ المراد من إفادته العلم إفادته العلم شأناً، أعني لو خلّي وطبعه، فلا ينافي تواتر الخبر عدم إفادته العلم فعلاً لو عارضه معارض، أو مانع من الموانع الخارجية.

وقد أُشكل على حدّهم المذكور، بصدقه مع قلّة المخبرين، كما إذا كانوا ثلاثة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوّتها، مع أنّه لا يسمّى عرفاً متواتراً، إذ الظاهر اعتبار استناد العلم إلى كثرة المخبرين.

ويمكن دفعه: بأنّ المراد بالأحوال الداخلة الأحوال التي تكون في أغلب الأخبار عادةً، ويمنع حصول العلم من أغلب الأخبار عادةً إلّا بضميمة الكثرة.

وقد أشكل صاحب القوانين إشكالاً آخر على تمثيلهم للمتواتر بتسامع الهند والصين وحاتم ونحوها من الأمثلة: بأنّ العلم الحاصل منها إنّما هو من جهة التسامع والتضافر، وعدم المخالف، لا من جهة التواتر، لأنّا لم نسمع ذلك إلّا من أهل عصرنا ولم يروا لنا عن سلفهم أصلاً فضلاً عن عدد يحصل به التواتر، وذلك وإن لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الأمر إلّا أنّ علمنا لم يحصل من جهته، بل الظاهر أنّه من إجماع أهل العصر وعدم نقل مخالف عمّن سلف، وذلك نظير الإجماع على المسألة الشرعية... إلى أن قال: وأكثر الأمثلة التي تذكر في الباب من هذا القبيل، وليس من باب التواتر، وكم من فرق بينهما! والمثال المناسب بهذا العصر نقل زلزلة تتّفق في بلد ويتضافر المشاهدون لها في الإخبار عنها حتى يحصل القطع بها[1]. انتهى.

وهو مدفوع بما أشار إليه الفصول من أنّ تحقيق التواتر في الأمثلة التي ذكرها ونظائرها ممّا لا مجال لإنكاره، ودعوى استناد العلم فيها إلى مجرّد الاتّفاق ممّا لا إشكال في فساده، ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل إليه... إلى آخر ما حقّقه الفصول[2] بأبلغ وجه.

ويقرب من إشكال صاحب القوانين في تواتر تلك البلاد ما عن صاحب المعالم في منتقى الجمان[3] من الاستشكال في تواتر بعض ما يدّعى تواتره من أخبار كتب الأربعة بواسطة انتهاء طبقاتها إلى المشايخ الثلاث.

ويندفع هذا الوهم أيضاً، أمّا على كفاف أقلّ الجمع في صدق التواتر

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢١.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٩.

(٣) منتقى الجمان ١: ٢٧.

فواضح.

وأمّا بناء على عدم كفافه واعتبار وصف الكثرة في صدق التواتر فلأنّه وإن سلّم عدم كفاف المشايخ الثلاث في صدق التواتر بالنسبة إلينا إلّا أنّه لا إشكال في كفاف إخبارهم عن التواتر في حصول العلم العادي لنا بذلك التواتر، ضرورة أنّ مثل المشايخ الثلاث إذا نقلوا لنا خبراً متواتراً في كلّ واحد من كتبهم الأربعة المحفوفة بشواهد الصدق والصحّة حصل لنا العلم العادي بصدقهم، وتواتر ذلك الخبر في الواقع، فمجرّد قولهم وإن لم يكفِ في حصول صدق التواتر لنا إلّا أنّه لا إشكال في طريقيته إلى القطع العادي بحصوله في الواقع، فيرتّب عليه جميع آثار الواقع.

ثمّ المتواتر إمّا لفظي، أو معنويّ، والمعيار المائز بينهما على ما اصطلح عليه أهل الدراية والأُصول ومنتخب ما في القوانين[1] والفصول[2] أنّ المعيار المائز بينهما كون التواتر اللفظي: هو المتعلّق بالخبر بالنسبة إلى مدلوله المطابقي، والمعنوي: هو المتعلّق به بالنسبة إلى مدلوله التضمّني أو الالتزامي، حسبما فصّل في الكتب المألوفة.

والمراد من الالتزام الذي يعّد تواتره من التواترات المعنوية هو الالتزام العقلي، أعني ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيّاً كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته الغير المنفكّة عنه في الوجود.

وأمّا الالتزام اللفظي الذي يكون الاستفادة فيه تبعياً والمستفاد أمراً مستقلّاً أصليّاً في الوجود كالمفاهيم اللازمة لمناطيقها عرفاً مع استقلالها في الوجود، فلا إشكال في عدّ تواترها من التواترات اللفظية، لا المعنوية في الاصطلاح.

---

(١) لاحظ قوانين الاصول ١: ٤٢٦.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٨.

فالمحصّل: أنّ المعيار المائز بينهما في الاستقلال وعدم الاستقلال. فما استقلّ مدلوله من الاخبار كان التواتر بالنسبة إلى ذلك المدلول لفظياً سواء تواتر الإخبار باللفظ الواحد كقوله: «**إنّما الأعمال بالنيات**»[١] على القول بتواتره، أم بالألفاظ المترادفة، وعلى كلّ منهما سواء حصل تواتره بدلالة المنطوق أم المفهوم أم المركّب منهما، وعلى كلّ من هذه الفروض الستّة سواء حصل التواتر في تمام الخبر أم في بعض فقراته، كتواتر «**إنّي تارك فيكم الثقلين**»[٢] وحديث الغدير[٣].

وما لم يستقل مدلوله من الإخبار كان التواتر بالنسبة إليه معنوياً سواء كان مدلوله تضمّنياً أم التزامياً، وعلى الثاني سواء كانت الدلالة على اللازم مقصودة للمتكلم أم غير مقصودة.

فتبيّن أنّ المراد من استقلال المدلول هو انفكاك وجوده عن وجود آخر، أعني ما كان المستفاد فيه أصلياً مستقلاً في الوجود ولو كانت الاستفادة فيه تبعياً، وأنّ المراد من عدم استقلاله هو عدم انفكاك وجوده عن وجود آخر، أعني ما كان الاستفادة والمستفاد فيه كلاهما تبعياً منتزعاً من آخر.

وتعميم كلّ منهما بتلك التعميمات وإن لم يحتاج إليها البصير إلّا أنّه لأجل الاقتفاء بتعميم القوانين[٤] بها، ولعلّه لأجل دفع ما لعلّه يتوهم عدم التعميم لبعضها وإن كان توهّماً بعيداً، وإلّا فلا وجه لتكثير الأقسام المشوّشة للأفهام من غير إرادة دفع الأوهام في نظر الأعلام.

---

(١) لاحظ الوسائل ١: ٣٤ـ ٣٥ ب «٥» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٧.

(٢) الوسائل ١٨: ١٩ ب «٥» من أبواب صفات القاضي ح ٩، وراجع سنن الترمذي ٥: ٦٦٣ ح٣٧٨٨، مسند أحمد ٣: ١٤ و١٧ و٢٦.

(٣) الاصابة في تمييز الصحابة ٤: ٢٧٦ و ٢٧٧، البداية والنهاية ٥: ٢١٠، تذكرة الخواص: ٢٨ ـ ٣٠.

(٤) قوانين الاصول ١: ٤٢٦.

هذا ولكن عمّم القوانين المدلول الالتزامي من أنواع التواتر المعنوي من جهة أُخرى حيث صرح بأنّ المراد من المدلول الالتزامي المندرج في التواتر المعنوي أعمّ ممّا كان الدالّ على اللازم كلّ واحد من العدد المحصل للتواتر والعلم بصدق اللازم، كما في ذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع على وجه لا يمكن صدورها بذلك التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرار، إلّا عن شجاع بطل قويّ بالغ أعلى درجة الشجاعة، وهكذا غزوة أُحد والأحزاب وغيرها فباجتماع هذه الأدلّة يحصل العلم بثبوت أصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار، وممّا إذا كان الدالّ على اللازم هو مجموع العدد المحصّل للتواتر والعلم، كما لو قيل: إنّ فلاناً قتل في حرب كذا رجلاً، وقال آخر: إنّه قتل في حرب آخر رجلاً، وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل الدلالة على اللازم وهو الشجاعة، لأنّ كلّ واحدٍ من الوقائع لا يدلّ بنفسه على اللازم وهو الشجاعة، لاحتمال صدور كلّ واحد من تلك الوقائع عنه بمحض الاتّفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص ونحو ذلك[1]، بل مجموع الوقائع المذكورة بوصف المجموع دالّة على اللازم وهو الشجاعة، وأنّه ليس بمحض الاتّفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص، بخلاف الصورة الأُولى فإنّ كلّ واحد من الوقائع فيها دالّة على اللازم، والحاصل من مجموعها هو العلم باللازم لا نفس اللازم.

ولكن يندفع هذا التعميم من تلك الجهة:

أوّلاً: بعدم تصريح أحد من أهل اصطلاح هذا الفن بدخول تلك الصورة الثانية في التواتر المعنوي، بل لا يظهر ذلك من كلام أحد منهم.

واستظهار صاحب القوانين إيّاه عن كلام العضدي، بل استظهار حصر العضدي التواتر المعنوي فيه غير ظاهر من كلامه؛ فإنّ كلامه الذي نقله في

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢٧ـ٤٢٨.

القوانين هو قوله: «إعلم أنّ الواقعة الواحدة لا تتضمّن السخاوة ولا الشجاعة، بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيّات ذلك وهو المتواتر، لا لأنّ آحادها صدق قطعاً، بل بالعادة»[١] انتهى.

ولا ريب أنّ قوله: «بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات تتضمن الشجاعة» كما يحتمل لإرادته تضمنها الدلالة على الشجاعة، كذلك يحتمل لإرادته تضمنها العلم والقطع بالشجاعة على أن يكون الدلالة حاصلة من كلّ واحدٍ من جزئيات الوقائع المتعدّدة، وحينئذٍ إن لم نقل بظهورها في إرادة الثاني فلا أقلّ من صلوحها لكليهما.

والظاهر أنّ مراد الفصول[٢] من صلوح تنزيل كلام العضدي على غير ما استظهره القوانين هو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين وإن لم يصرّح به هو.

وثانياً: أنّ الدالّ على الشجاعة إذا كان هو مجموع العدد المحصّل للتواتر كان حصول التواتر وحصول العلم بالشجاعة في مثلة متوقّفاً على اعتبار عدد آخر محصّل لصفة التواتر وحصول العلم به، ضرورة أنّ الحاصل من العدد الأول هو أصل الدلالة على الشجاعة، وهو بمنزلة الحاصل من خبر الواحد، فيحتاج في حصول العلم بمدلول هذه الدلالة وصدق قائله على اعتبار العدد المحصّل للعلم وراء العدد المحصّل لأصل الدلالة مرّة أُخرى، كما يحتاج الخبر الواحد الدالّ على الشجاعة في حصول العلم به إلى حصول التعدّد المحصّل للعلم به وراء نفسه، ومع عدم حصول التعدّد مرّة أُخرى المحصّل للعلم به كيف يمكن أن يدرج في المتواتر؟ فإدراجه فيه مع هذا الحال من متفرّدات القوانين الغير القابلة للاصلاح.

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢٨.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٩.

ثمّ إنّه ﷺ قال في القوانين: « ويمكن أن يمثّل للتواتر المعنوي ـ الذي كان الدالّ بالالتزام على اللازم فيه هو مجموع الوقائع، لا كلّ واحدٍ منها ـ بالأخبار الواردة في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعيّنة من جهة النجاسة، ومن جهة الماء معاً»[1]، كما لو نهى الشارع عن التوضّي بماء آنية لاقاها العذرة، وعن الشرب ممّا ولغ فيه الكلب، وعن الاغتسال بآنية لاقاها الميتة، وهكذا...إلخ.

وتفصيل ذلك من حيث تشخيص الحكم الكبروي: أنّه إن أُريد من الماء والنجاسة في كلّ واحدٍ من تلك الأخبار هو مطلق الماء والنجاسة كان المثال مثالاً للقسم الثاني من التواتر اللفظي، أعني المتواتر بالألفاظ المترادفة والدلالة المطابقة.

كما أنّه في صورة العكس، أعني في ما لو أُريد من كلّ من الأخبار الخصوصيات المعيّنة من جهة الماء، ومن جهة النجاسة معاً بأن يراد من الماء في كلّ من تلك الأخبار هو خصوص الماء المظروف في ظرفه الخاص لا غيره، ومن النجاسة في كلّ من تلك الأخبار أيضاً هو خصوص الفرد المذكور فيها لا غيره، كان المثال مثالاً لما تفرّد به صاحب القوانين[2] من إندراجه في المتواتر المعنوي؛ فإنّ الدالّ بالالتزام على نجاسة مطلق الماء القليل بمطلق النجاسة هو مجموع خصوصيات الأخبار المفروضة، لا كلّ واحد منها بل.

وكذا الحال لو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة وارداً في مطلق الماء القليل، فإنّ عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم.

وأمّا صورة عكسه، أعني في ما لو أُريد من النجاسة في كلّ منها هو مطلق النجاسة، ومن الماء هو الماء الخاصّ بموردة الخاصّ، كان المثال مثالاً للقسم الأول من قسمي الالتزام المندرج عند الكلّ في المتواتر المعنوي، وهو ما كان

(١ و ٢) قوانين الاصول ١: ٤٢٨.

الدالّ فيه على اللازم، وهو نجاسة الماء الخاصّ بمطلق النجاسة هو كلّ واحد من الوقائع المتعدّدة لا مجموعها وإن كان استفادة نجاسة مطلق الماء من المجموع.

وممّا ذكرنا في هذا المثال يعرف أنّ الحال في سائر الأمثلة المـمثّل بـها للتواتر يختلف باختلاف قصد المتكلّم بها إلى الاختلافات الأربعة المندرج على كلّ تقدير في ما لم يندرج فيه على التقدير الآخر. هذا كلّه من حيث تشخيص حكمه الكبرويّ باعتبار قصد المتكلّم.

وأمّا من حيث تشخيص صغراه وتعيين كون اللفظ ظاهر في أيّ واحدٍ من القصود الأربعة فهو تابع لخصوصيات ألفاظ الأمثلة ومواردهـا الخـاصّة، فـفي المثال المذكور للأخبار الواردة في نجاسة الماء القليل اللفظ ظـاهر فـي قـصد الخصوصيات المعيّنة من جهة الماء ومن جهة النجاسة معاً.

ثمّ إنّ التواتر المطلق في محاورات العلماء هل هو حقيقة فـي خـصوص التواتر اللفظي؟ ليحمل عليه إطلاق ما يدّعى من المتواترات، أم في الأعمّ مـن اللفظي والمعنوي، وجهان، أظهرهما الثاني لصحّة التقسيم، وعدم صحة السلب، وتبادر الأعمّ من تحديد المتواتر بخبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، إذ المراد من الخبر على ما صرّحوا به ما يتناول الصريح وغيره وإخبارهم عـن الكـلّ أو الملزوم في قوّة الإخبار عن الجزء أو اللازم.

ثمّ إنّهم اعتبروا في تحقّق التواتر شروط فـي المـخبرين، وشـروط فـي السامع، وشروط في نفس الخبر، قد أفصح الحدّ عن كلّها.

فممّا اعتبروه في المـخبرين اسـتناد خـبرهم إلى الحسّ ومـرادهـم مـن محسوسيّته على ما يظهر من اصطلاحهم وتمثيلهم له بسخاوة حاتم، وشـجاعة عليعليه السلام هو محسوسيّته ولو بحسب الآثار واللوازم البيّنة، ولهذا مثّلوا للمتواتـر المعنوى بشجاعة عليعليه السلام، وسخاوة حاتم، مع أنّ الشجاعة والسخاوة لم يكونا

من الأُمور المحسوسة إلّا بواسطة الآثار واللوازم.

وأمّا ما في القوانين[١] من إمكان أن يكون مراد القوم من التمثيل للمتواتر المعنوي بسخاوة حاتم، وشجاعة عليعليه السلام، هو تواتر آثاره ولوازمه. فيستلزم أن يكون تمثيلهم له بنفس السخاوة والشجاعة من باب المسامحة والمجاز، وهو خلاف الظاهر من اصطلاحهم وتمثيلهم، بل الظاهر من اصطلاحهم وتمثيلهم بل وتصريحهم هو كون المراد من اعتبارهم الحسّ في تواتر الخبر هو محسوسيّته ولو بحسب الآثار واللوازم، لا خصوص المحسوس بنفسه حتى يكون تمثيلهم له بالمحسوس آثاره من باب المسامحة والمجاز.

وعلى ذلك فمراد صاحب القوانين من إمكان أن يكون المراد من تواتر الشجاعة والسخاوة هو تواتر آثارهما إن كان هو الإمكان العقلي فلا مسرح له في ما نحن بصدده، من تشخيص ما هو المصطلح.

وإن كان هو الإمكان بحسب اصطلاح القوم فقد عرفت إباء اصطلاح القوم وظهور تمثيلاتهم عنه جدّاً.

بل قد صرّح غير واحد من الفحول كأستاذنا العلّامة وصاحب الفصول[٢] بأنّ مرادهم من اعتبار المحسوسية في تواتر الخبر ليس إخراج ما لم يكن محسوساً بنفسه ولو كان محسوساً بالآثار.

وعلى ذلك يندفع الإشكال الذي أورده المحقّق البهائي[٣] على الإجماع المنقول بالخبر المتواتر لصيرورة الإجماع المنقول بالخبر المتواتر، والإجماع المتواتر من قبيل أصل الإجماع في كون نفس المنقول وإن كان من المدرك بالعقل إلّا أنّ آثاره وهو اتّفاق الآراء والأقوال من المدرك بالحسّ، فيكون تواتره من

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢٧ـ٤٢٨.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٧.

(٣) زبدة الاصول: ٧١ـ٧٢.

قبيل تواتر الشّجاعة والسّخاوة من التواترات المعنوية.

بل إنّما المراد من اعتبارهم المحسوسية في تواتر الخبر هو إخراج ما لم يكن محسوساً لا من جهة نفسه، ولا من جهة الآثار واللوازم ـ كالإخبار عن الأحكام العقلية ضرورية كانت، ككون الكلّ أعظم من الجزء، أو نظرية كحدوث العالم أو قدمه ونحوه ـ لكن لا بمعنى أنّ العلم لا يحصل من أقوال أهلها وإن كثروا لوضوح أنّ العلم قد يحصل كما نجده من أنفسنا بالنسبة إلى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية، التي لم نزاول مقدّماتها ووجدنا أربابها قاطعين بها متسالمين عليها، وذلك بعد علمنا بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها إجمالاً وبعلّو مرتبة أربابها فيها، فإنّ العادة قد تحيل تظافر مثلهم على الخطأ في الاستنباط عن مثل تلك المدارك. ولهذا صرّح بعض المحقّقين بأنّ إطباق جميع من يعتدّ به من العقلاء الأولين والآخرين على وجود صانع مبدع للأنام مدير للنظام، ممّا يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم تواردهم على الخطأ في ذلك، بل بمعنى أنّ اتّفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمّى متواتراً في الاصطلاح وإن أفاد العلم بصحّته[1].

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان أصل المراد من اعتبار المحسوسية.

وأمّا الكلام في صحّة ما أراد وعدمه فتفصيله: أنّه بعد حصول العلم من كثرة الأقوال المأخوذ في حدّ التواتر من كلا قسمي الخبر المحسوس بأحد جهتيه، ومن غير المحسوس أصلاً لا وجه لإخراج الغير المحسوس أصلاً عن حدّ التواتر، مع صدق الحدّ عليه على نهج صدقه على غيره، إلّا أن يستند إخراجه إلى مجرد التعبّد بمجرد الاصطلاح الذي لا مشاحّة فيه، لكن لم يثبت من اشتراطهم الحسّ في تواتر الخبر كونه شرطاً خارجاً عن حدّ التواتر لأجل إخراج

---

(١) راجع الفصول الغروية: ٢٦٨.

الغير المحسوس عن تحته لمجرّد التعبّد بالاصطلاح، بل الظاهر المصرّح به في كلام غير واحد من الأعلام كونه شرطاً داخلاً في الحدّ لأجل تشخيص مصداق الحدّ لا تخصيصه وتقييده.

وعلى ذلك فلا وجه لإخراج الغير المحسوس بعد حصول العلم من كثرة الأقوال فيه عن حدّ التواتر؛ لعدم الفرق بين المحسوس وغيره من حيث صدق الحدّ، وهو حصول العلم من كثرة الأقوال.

نعم، غاية الفرق بينهما على تقدير التسليم هو كون الكثرة المحصّلة للعلم في غير المحسوس أكثر عدداً من الكثرة المحصّلة للعلم بالمحسوس، ومجرّد هذا الفرق غير فارق؛ لدخول المحسوس وخروج غيره بعد عدم اعتبار عدد معيّن في حصول التواتر، وإحالتهم العدد المحصّل له إلى اختلاف المقامات.

وأمّا الخلاف المعروف في عدد التواتر فإنّما هو في تعيين أقلّ ما يحصل منه لا في تعيينه مطلقاً، فإنّ لأكثره لا تعيين.

نعم لو قلنا بأنّ كثرة الأخبار عن غير المحسوس لا يفيد العلم وإن بلغ ما بلغ، كان إخراجه عن حدّ التواتر باعتبار الحسّ في محلّه. والظاهر أنّ نظر معتبري الحسّ مبنيّ على ذلك القول وإن كان مبنيًّ فاسداً، أو مبنيّ على التعبّد الاصطلاحي وإن كان ظاهر الاصطلاح خلافه.

فتبيّن من ذلك كلّه أنّ الأقرب عدم اعتبار الحسّ في الخبر المتواتر وأن اعتباره ناشيء عن أحد مبنيين فاسدين.

ومن جملة ما اعتبروه أيضاً في المخبرين: كثرتهم إلى حدّ يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة ولو على سبيل السهو والخطأ، ليخرج عن حدّ التواتر إخبار جماعة قليلة وإن أفاد العلم من جهة القرائن الداخلة، الراجعة إلى خصوصية الخبر.

أقول: إن كان اعتبار حصول العلم من وصف كثرة المخبرين مستنداً إلى التعبّد بالاصطلاح ـ كما هو الظاهر ـ فلا مشاحّة فيه، وإلّا فلا وجه له بعد كون المدار في تواتر الخبر على إفادته العلم بنفسه المفروض الحصول.

ومن جملة ما اعتبروه في المخبرين أيضاً: استواء الطرفين في الواسطة، ومرادهم من اعتبار الاستواء اعتباره في صورة تعدّد الطبقات وإلّا فلا واسطة ولا تعدّد. والمراد من استواء الطرفين في الواسطة بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأول والوسط والأخير في إفادة العلم بنفسه، سواء علم تحقّق الاستواء بالتواتر أو بغيره من الطرق العلمية، فالمراد من استواء الطبقات في الواسطة أعمّ من استوائهم في العدد، أي في عدد المخبرين وعدمه، واعتبار هذا الشرط في حدّ التواتر مخرج لما لم يستوفيه الطبقات في الواسطة سواء لم يبلغ الكثرة في إحدى الطبقات مبلغ ما يفيد العلم، أم بلغ مبلغ ما يفيده، لكن لا من جهة نفسه بل من جهة القرائن الخارجية؛ فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ الطبقات، كما أنّها تابعة لأخسّ المقدّمات فاعتبار هذا الشرط في محلّه.

ومن جملة ما اعتبروه في السامع عدم كونه مسبوقاً بالعلم بما أخبر المخبرون عنه، لاستحالة تحصيل الحاصل، وعدم كونه مسبوقاً بشبهة أو تقليد يؤدّي إلى اعتقاد نفي موجب الخبر.

واعتبار هذا الشرط ذكره السيّد[1] ورام به الفرق بين الأخبار المتواترة بوجود البلدان والأخبار المتواترة بكثير من معجزات النبيﷺ التي يتفرد بها المسلمون، ورواية النصّ الجليّ على إمامة عليّعليه السلام وخلافته التي ينفرد بها الإماميون.

ولكن التحقيق: أنّ هذا الشرط شرط في حصول العلم الفعلي من التواتر،

---

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٤٩١.

لا في تحقّق أصل التواتر المكتفي في تحقّقه حصول العلم الشأني، فإنّ من المقطوع تواتر الأخبار المذكورة عند كثير ممّن لا يقول بمقتضاها من الكفّار والمخالفين وإن أنكروا كونها متواترة، لعدم إفادتها العلم عندهم. ولهذا نقول: إنّ الحجّة قد تمّت ولزمت في حقّهم، إذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحقّ وظهورها[1].

ومن جملة ما اعتبره بعض في الخبر: عدم كونه إخباراً عن الظنّ، خلافاً لمن أهمله. والظاهر كون الخلاف لفظياً وأنّ مراد من اعتبر هذا الشرط اعتباره في حصول علم السامع بالواقع، وإلّا فمن المعلوم عدم مدخليته في حصول العلم بنفس المخبر به، غاية الأمر أنّ إخبار المخبرين به إن كان عن الواقع كان العلم الحاصل للسامع من تواتره علماً بالواقع، وإن كان عن علمهم به كان العلم الحاصل للسامع من تواتره علماً بعلمهم به، وإن كان عن الظنّ كان الحاصل من تواتره علماً بظنّهم به... وهكذا.

فالعلم بصدق الخبر المأخوذ في حدّ التواتر لا يختلف باختلاف متعلّق الخبر، لأنّه عبارة عن العلم بواقعية ما أخبروا عنه في الواقع، فإن أخبروا عن الظنّ كان العلم بواقعيته ما أخبروا عنه في الواقع كونه مظنوناً لهم في الواقع، وإن أخبروا عن علمهم به كان العلم بواقعيته في الواقع كونه معلوماً لهم في الواقع، وإن أخبروا عن نفس الواقع كان العلم بواقعيته في الواقع كونه واقعاً في الواقع... وهكذا.

وأمّا صيرورة مظنون المخبرين معلوماً للسامع في الواقع فلا يمكن حصوله من نفس إخبارهم عن الظن وإن بلغوا في الكثرة ما بلغوا، إلّا بمعونة القرائن الخارجية المخرجة إيّاه عن حدّ التواتر، كما لا يخفى.

---

(١) راجع الفصول الغروية: ٢٦٨.

وقد اعتبر بعض بعض ما لا عبرة به أيضاً من سائر الشروط حسبما أشير إليها وإلى الإعراض عنها في الكتب المألوفة، ومن شاء راجع.

المطلب الثالث: في بيان الفرق بين الخبر المتواتر وغيره من حيث الأحكام والآثار، بعد ما تشخّص الفرق بينهما من حيث الذات والعلامات.

فنقول: إنّ من جملة الفروق الحكمية بينهما اختصاص الخبر المتواتر بوجوب العمل بموجبه بعد تحقّقه من دون الخلاف الآتي تفصيله في وجوب العمل بخبر الواحد، لأنّ العلم الحاصل منه بنفسه طريق إلى الواقع بل ليس طريقيته قابلة لجعل الشارع لا إثباتاً ولا نفياً، ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة على سائر الأمارات المعتبرة شرعاً، كما هو المقرّر في حجّية مطلق العلم من أيّ سبب عاديّ كان.

ومن جملة الفروق الحكمية بينهما اختصاص المنكر لموجب الخبر المتواتر بالارتداد والخروج به عن ربقة الإسلام والإلحاق بالكفّار بناءً على ما هو المشهور المنصور من كون العلم الحاصل من التواتر ضرورياً لا نظريّاً، كما عن جماعة.

وتصوير هذا النزاع المتفرّع عليه التصديق يتوقّف على تشخيص معنى الضروري والنظري، وعلى تحرير محلّ النزاع.

فنقول مقدّمة على التصديق في المسألة: إنّه لا إشكال في أنّ العلم النظري: عبارة عمّا يتوقّف حصوله والانتقال إليه على توسّط مقدّمتين مشتملتين على هيئة القياس ولو كان توقّفه عليهما باللحاظ البدويّ إجمالاً، من غير إعمال روية وملاحظةٍ تفصيلية، كما في النظريات المكتسبة من أوائل البديهيات بحيث ينتقل إليها في بادىء النظر من غير إعمال روية.

والضروري: عبارة عمّا لم يتوقّف حصوله والانتقال إليه على توسطهما وإن

لم ينفك حصوله عنهما، بل ولو توقّف حصوله والانتقال إليه على توسّط أمر خفيّ ولو نظري، كالتصديق البديهي المتوقّف على تصوّرات نظرية.

ومن هذه المقدّمة يعلم أنّ العلم النظري بمنزلة المسبب المنكشف عن وجود المقدّمتين كانكشاف حدوث العالم مثلاً عن قولك: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث» والضروري بالعكس، أعني بمنزلة السبب الكاشف عن وجودهما ككاشفية أعظمية الكلّ من الجزء عن قولك: «الكلّ مشتمل على الجزء وزيادة، وكلّ مشتمل على الجزء وزيادة فهو أعظم من الجزء».

وأيضاً لا إشكال في أنّ حصول بعض التواترات ووجودها نظرية يحتاج إلى توسّط المقدّمتين وإمعان النظر فيها، والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وتبائن آرائهم واختلاف بلادهم، وتحرّزهم كلّاً أو بعضاً عن تعمّد الكذب، وكون الكثرة بحيث لم يصلح لوقوع السهو والخطأ فيه منهم، إلى غير ذلك من الأُمور المعتبرة في حصول العلم بصحّة الخبر، كما في العلم بتواتر بعض المعجزات ونحوها ممّا يكون العلم به تدريجيّ الحصول.

ولا في أنّ حصول بعض التواترات الأُخر ووجودها ضروريّ لا يحتاج إلى إمعان النظر فيها والوقوف على مقدّماتها، كتواتر بعض البلدان النائية، كالهند والصين ونحوهما ممّا يكون العلم به دفعيّ الحصول.

وبالجملة: لا إشكال ولا خلاف في أنّ العلم بالتواتر على قسمين:

قسم منه نظري متدرّج الحصول، من إمعان النظر والفكر في مقدّمات حصوله، كالعلم بتواتر بعض الأخبار.

وقسم منه ضروري دفعيّ الحصول لا يتوقّف على ذلك النظر والفكر، كالعلم بتواتر مكّة ونحوه.

ومن هذه المقدّمة يعلم تحرير محلّ النزاع وأنّ النزاع في المسألة ليس في

كيفية العلم بالتواتر وإنّما هو في كيفية العلم الحاصل من التواتر المعلوم بأحد كيفيتيه. والفرق بين العلم بالشيء والعلم الناشىء عن الشيء بعد معلوميته في غاية الوضوح.

كما علم من المقدّمة السابقة تشخيص معنى الضروري والنظري وأنّ النزاع في المسألة صغرويّ لا كبروي.

وإذ قد عرفت تحرير محلّ النزاع وتشخيص معنى الضروري والنظري، فاعلم أنّهم اختلفوا في ضرورية العلم الحاصل من التواتر على أقوال:

ثالثها: التفصيل بين نوعي التواتر الضروري والنظري.

رابعها: الوقف.

وخامسها: كونه واسطة بين الضروري والنظري.

ولكن التحقيق الحقيق بالتصديق بعد الاطّلاع على دليل كلّ فريق: هو أن يقال: أمّا التواتر المعلوم بالعلم الضروري كتواتر الهند والصين ونحوهما ممّا هو دفعيّ الحصول، فلا ينبغي الإشكال في كون العلم الحاصل من هذا النحو من التواتر أيضاً ضرورياً دفعي الحصول، غير متوقّف على المقدّمتين المشتملتين على هيئة القياس.

بل الظاهر على ما استظهره استاذنا العلّامة ـ دام ظلّه ـ خروج هذا النوع عن محلّ النزاع؛ ضرورة أنّ العلم الحاصل من هذا النحو من التواتر نظير العلم الحاصل بالمستور بعد كشف الستار وبالمغطّى بعد كشف الغطاء، في عدم توقّف ذلك العلم على واسطة بعد رفع الستار عن المستور والغطاء عن المغطّى تحته.

وأمّا التواتر المعلوم بالعلم النظري المتدرّج حصوله من إمعان النظر والتأمل، فيمكن أن يلحق العلم الحاصل منه إلى العلم النظري المتوقّف على توسّط المقدّمتين نظراً إلى أنّه علم مسبّب عن السبب النظري المتدرّج حصوله

من إمعان النظر والفكر في مقدّماته، فيتبع سببه في النظرية والتوقّف على ما يتوقّف عليه سببه.

إلّا أنّ التأمّل الدقيق والنظر الحقيق يقتضي إلحاقه بالعلم الضروري أيضاً؛ نظراً إلى ما عرفت من أنّ المعيار بين العلم الضروري والنظري إنّما هو على توقّف نفسه وعدم توقّف نفسه، أعني كون اتّصاف العلم بالضروري والنظري من قبيل الوصف الحقيقي، لا من قبيل الوصف السببي والوصف بحال المتعلّق حتى يتّبع سببه في الضرورية والنظرية، بل المدار في الاتّصاف بهما إنّما هو على نفسه، فإن كان العلم الحاصل من التواتر المعلوم بنفسه متوقّفاً على واسطة أُخرى غير العلم بالتواتر كان نظرياً، وإلّا فهو ضروري ولو كان سببه وهو العلم بالتواتر متوقّفاً على المقدّمات.

وعلى ذلك فلا فرق بين العلم الحاصل من التواتر الضروري والحاصل من التواتر النظري في كون كلّ منهما ضرورياً لا يتوقّف على توسّط المقدّمات، كما لا فرق في العلم الحاصل من رفع الغطاء عنه بين ارتفاعه بأسهل ما يكون وبين ارتفاعه بأصعب ما يكون من الأسباب الشاقّة المستصعبة في إلحاق كلّ من العلمين الحاصلين من رفع الغطاء بالعلم الضروري، بعد ارتفاع الغطاء بأيّ نحو كان من أنحاء الارتفاع، كما لا يخفى، ولتمام الكلام في النقض والإبرام مجال لا يسعه المقام، فالحوالة إلى كتب الأعلام.

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان ذات الخبر المتواتر وأحكامه المختصّة به.

وأمّا الكلام في خبر الواحد فقد عرفت أنّه من جهات عديدة:

أمّا من جهة تشخيص ذاته والموضوع فتفصيله: أنّ الخبر الواحد: عبارة عن غير المتواتر، أعني الغير المفيد بنفسه العلم بصدقه سواء استفاض أم لم يستفض ـ ومرادهم من الاستفاضة على [ما] صرّحوا به تفوق روّاته على الثلاثة،

ومن عدمها عدمه. فجعل بعضهم المستفيض أعمّ من المتواتر غير معروف ـ، وعلى كلّ منهما سواء أفاد العلم بواسطة احتفافه بالقرائن الخارجية أم لم يفده.

ودعوى بعضهم عدم إمكان استفادة العلم من الآحاد غير سديدة، فإنّ المقرّر المرضيّ في محلّه من الكتب المألوفة استفادة العلم أحياناً من خبر الفاسق الواحد المحفوف بالقرائن، فضلاً عن العادل وفضلاً عن المستفيض، وإن شئت فراجع.

نعم ينبغي تقييد خبر الواحد بما إذا كان المخبر غيره تعالى وغير المعصوم عليه السلام، إذ لا يعدّ إخباره تعالى وإخبار المعصوم في عرفهم من باب أخبار الآحاد.

وأمّا من جهتي السند الصغرى والكبرى فموكول إلى علم الرجال والدراية، كما أنّه من جهتي الدلالة الصغرى والكبرى موكول إلى ما تقدّم البحث عنهما، ومن جهة دفع المعارض وعلاج الموانع إلى ما سيأتي في خاتمة الكتاب من باب التعادل والتراجيح.

وأمّا من جهة الحكم فتفصيله: أنّ المحفوف بالقرائن العلمية من الآحاد فلا إشكال ولا خلاف في حجّيته بعد فرض تحقّقه. وأمّا الغير المحفوف بها ففي الحكم عليه بالحجّية وعدمها خلاف معروف، وهي المسألة التي عقد الماتن رحمه الله لها الرسالة، فلنرجع إلى تشريح ما في الرسالة وتوضيحه.

قوله: «على مقدّمات ثلاث».

[أقول:] وربّما قيل على أربع، رابعها: دفع الموانع والمعارضات الذي يكفلها باب التعادل والتراجيح.

ولكن يدفعه: أنّ المقتضى لإثبات الحكم الشرعي إنّما هو موقوف على المقدّمات الثلاث خاصّة، والموقوف على المقدّمة الرابعة إنّما هو دفع المانع.

قوله: « ومن هنا يتّضح دخولها في مسائل أُصول الفقه ...إلخ» .

أقول: لا إشكال في أنّ البحث عن دليلية الدليل، وحجّية الحجّة من مسائل علم الكلام الباحث عن المبدأ والمعاد، كالبحث عن صفاته تعالى وأفعاله، وحجّية قول المعصوم وعصمته، ولا في أنّ البحث في دلالة الدليل وأحواله من مسائل علم الأُصول الباحث عن دلالة الأدلّة وأحوالها، كمبحث التعادل والتراجيح؛ فإنّ البحث فيها بحث عن الأدلّة باعتبار التعارض، وهو القدر المتيقّن اندراجه في علم الأُصول.

إنّما الإشكال في الصغرى، أعني في أنّ البحث عن حجّية خبر الواحد وأمثاله ـ من حجّية الكتاب وحجيّة الإجماع والاجتهاد وغيرها ـ هل هو ناظر إلى أنّ الدليل ـ وهو قول الحجّة ـ يثبت بخبر الواحد والاجتهاد وبظواهر الكتاب لغير المشافه بها، ونحو ذلك ليندرج في علم الأُصول، أم ناظر إلى حجّية خبر الواحد والاجتهاد والكتاب بالنسبة إلينا ؟ مع الإغماض عن كونه قول الحجّة ليندرج في علم الكلام.

وكذا الإشكال في أنّ البحث عن الأمر والنهي والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وسائر مباحث الألفاظ هل هو باعتبار وقوعها في الكتاب والسنّة، لئلّا يكون موضوع مباحثهم مطلق تلك الأُمور، بل المقيّد منها بالوقوع في الكتاب والسنّة فيندرج في علم الأُصول، أم هو باعتبار عمومها، كعموم مباحث النحو والصرف واللغة ليكون موضوع مباحثهم مطلق تلك الأُمور لتكون من مبادىء علم الأُصول، لا من نفس علم الأُصول ؟

وجهان:

والأظهر من الوجهين في كلّ من الإشكالين هو الثاني لا الأول، حملاً لنظر كلّ ذي فنّ على فنّه، فإنّ انصراف نظر ذي الفنّ عن فنّه إمّا ينشأ عن السهو

والذهول عن فنّه، وهو خلاف الأصل الأصيل، وإمّا عن التعمّد، وهو خلاف ما تقتضيه القرينة الحالية والمقامية.

هذا كلّه مضافاً إلى تصريح غير واحد من الأُصوليين بأنّ نظرنا في كلّ واحد من مباحث الألفاظ وغيرها إنّما هو إلى الجهة الثانية، أعني حال الدليل لا دليليته.

بل ومضافاً إلى تصريح كلّهم بانحصار موضوع علم الأُصول في الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، إذ لو لم يكن نظرهم في كلّ الأُصول إلى حال الدليل ودلالته لتعدّد موضوع الأُصول بتعدّد مباحثه فيكون الخبر والاجتهاد والمنام[1] والقياس والاستحسان وغيرها من موضوع المباحث، التي لا تعدّ ولا تحصى في موضوع علم الأُصول أيضاً، وهو خلاف تصريحهم بانحصار موضوعه في الأربعة.

إلّا أنّ الأظهر منع الملازمة المذكورة؛ بأنّ لزوم تعدّد موضوع الأُصول بتعدّد مباحثه من تقدير عدم نظر الباحث فيها إلى حال الدليل إنّما هو مبنيّ على دخولها مع هذا التقدير في علم الأُصول، وأمّا على خروجها مع هذا التقدير عن علم الأُصول فلا يلزم تعدّد موضوع الأُصول بتعدّد مباحثه.

فإن قلت: لو صحّ فرض خروج تلك المباحث عن علم الأُصول لم يبقَ وجه للبحث عنها في الأُصول.

قلت: وجه البحث عنها في الأُصول مع فرض خروجها عن الأُصول أنّ مباحث المنطوق والمفهوم والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد وسائر مباحث الألفاظ وإن كانت من علم البيان واللغة إلّا أنّها من المبادىء التصديقية لعلم الأُصول التي يبتني عليها قياسات علم الأُصول، وكذا مباحث الإجماع والشهرة

---

(١) اشارة إلى القول بحجيّة الرؤيا في المنام كما عن بعضهم.

والخبر والاجتهاد وغيرها وإن كانت من علم الكلام إلّا أنّها أيضاً من المبادىء التصديقية لعلم الأُصول، ومبادىء العلم ليست بأجنبية عن ذلك العلم حتى لم يكن وجه للبحث عنها في ذلك العلم، بل هي مقدّمات تبتني عليها قياسات العلم، وكما قد يبحث عنها في غير ذلك العلم كذلك قد يبحث عنها في نفس ذلك العلم.

فإن قلت: كيف يعدّ جميع مباحث الألفاظ وغيرها من بحث الإجماع والخبر والاجتهاد مع كثرتها من مبادىء علم الأُصول؟

قلت: كثرة المباحث لا تمنع من كونها مبادىء العلم، وإنّما تمنع من كونها مستطردات العلم والجمل المعترضة فيه، كما لا يخفى.

قوله: «بأنّها تأبى عن التخصيص».

[أقول:] وذلك لما في سياقها من الدلالة على انسياقها لبيان قاعدة وإعطاء حكم كلّي، وهو لا يلائم التخصّص، فضلاً عن التخصيص بالأكثر اللازم من قوله: «مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصّصت بقول النبي صلى الله عليه وآله»[1].

قوله: «واختلاف أصحابي رحمة لكم».

[أقول:] وعن الصدوق[2] في بيانه أنّ أهل البيت لا يختلفون، بل يفتون الشيعة بمرّ الحقّ، إلّا ما يختلف من قولهم للتقية، والتقية رحمة للشيعة كما في الأخبار الدالّة في إيقاعهم الخلاف بين شيعتهم ليكون أبقى لهم وللشيعة، وأنّ في التقية مصلحتهم[3].

قوله: «لا نفهم دلالتها».

---

(١) فرائد الاصول: ٦٩.

(٢) معاني الأخبار: ١٥٧.

(٣) الوسائل ١١: ٤٥٩ ب «٢٤» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما وج١٨: ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ٢ و٣ و٧ وغيرها.

[أقول :] كاستشهادهم على كون المراد بالجزء في الوصية به العشر[١] بقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنهُنَّ جُزْءاً**﴾[٢] واستشهاده في صحيح البزنطي على كون المراد به السبع[٣] بقوله تعالى: ﴿**لَها سَبْعَةُ أبوابٍ لِكُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْء مَقْسُومٌ**﴾[٤]، واستشهادهم على كون المراد من السهم فيها الثمن[٥] بقوله: ﴿**إنَّما الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراء وَالْمساكين**﴾[٦] إلى آخر الأصناف الثمانية في مستحقي الزكاة، وعلى كون المراد من الكثير في متعلق النذر ثمانين عدداً[٧] بقوله: ﴿**لقد نَصَركُم اللهُ في مواطنَ كثيرةٍ**﴾[٨] حيث إنّها كانت ثمانين، وعلى كون المراد من القديم من العبد المنذور عتقه ونحوه من مضى عليه في ملكه ستّة أشهر[٩] بقوله تعالى: ﴿**حَتّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ**﴾[١٠].

قوله: « والمحكيّ في وجه الاستدلال بها وجهان ...إلخ».

أقول: لا ينحصر الاستدلال بها في الوجهين المذكورين، أعني الاستدلال بمفهوم شرطه أو بمفهوم وصفه، حتى يورد على الوجه الأوّل بمنع دلالة مفهوم شرطه على المدّعى لظهور كونه سلباً بانتفاء الموضوع لا المحمول، وعلى الوجه الثاني بمنع ثبوت مفهوم للوصف سيما في مثل المقام.

---

(١) الوسائل ١٣: ٤٤٢ و٤٤٣ ب «٥٤» من أبواب أحكام الوصايا ح ٢ و٣ و٤ و٨ و٩.

(٢) البقرة: ٢٦٠.

(٣) التهذيب ٩: ٢٠٩ ح٨٢٨، والاستبصار ٤: ١٣٢ ح٤٩٨، الوسائل ١٣: ٤٤٧ ب «٥٤» من أبواب احكام الوصايا ح ١٢.

(٤) الحجر: ٤٤.

(٥) الوسائل ١٣: ٤٤٨ ـ ٤٤٩ ب «٥٥» من أبواب أحكام الوصايا ح ١ ـ ٣.

(٦) التوبة: ٦٠.

(٧) الوسائل ١٦: ١٨٦ ب «٣» من أبواب كتاب النذر والعهد ح ١ ـ ٤.

(٨) التوبة: ٢٥.

(٩) الوسائل ١٦: ٣٤ ب «٣٠» من أبواب كتاب العتق ح ١ و ٢.

(١٠) يس: ٣٩.

بل للاستدلال بالآية[١] وجه ثالث سالم عن المناقشات ومبرّأ عن شوائب الإيرادات، إلّا ما يلحق بالمكابرات التي لا مناص عنها في الاستدلالات، وهو الاستدلال بمنطوق الآية ومفهومها الموافقة لا المخالفة بتقريب: أنّ الظاهر من سياق الآية بالنظر إلى ما يفهم من أشباهها ونظائرها في المحاورات العرفية، هو اشتراط قبول قول الفاسق بالتبيّن أو التثبّت على اختلاف القراءات، الأعمّ من تحصيل الظنّ بصدقه ومن العلم، على ما في كتب اللغة[٢] من تفسير التبيّن عن الشيء: بطلب ظهوره ووضوحه والثبات في الأمر، بالأخذ فيه من غير تعجيل، حذراً عن فعل الجهلاء والسفهاء والوقوع بواسطته في معرض تنديم العقلاء.

وبقرينة ما ذكرنا من كون المراد بالتبيّن هو الأعمّ من الظنّي لا خصوص العلمي يظهر بل يتعيّن كون المراد من الجهالة في التعليل هو السفاهة، لا عدم العلم الأعمّ من الظنّ، كما هو معنى الجهل لغة[٣].

بل لا يبعد دعوى الفرق بين الجهل والجهالة، وأنّ كثيراً من استعمالات الثاني ورد في فعل ما لا يجوز فعله من السفاهة وعدم المبالاة والتجرّي، وهو أظهر الاحتمالين في قوله تعالى: ﴿**إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ**﴾[٤] ولعلّه مراد من فسّر الجهالة بإيثار اللذّة الفانية على اللذّة الباقية، ومن قال: أجمعت العصابة على أنّ كلّ ما عصي الله به فهو جهالة، وكلّ من عصى الله فهو جاهل: أي سفيه.

وبالجملة: فليس المراد التحذير عن مطلق حصول الندامة، فإنّ مجرّد حصول الندامة أمر لا ينفكّ عن السالك طريقاً لم يوصله إلى الواقع ولو كان طريقاً

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) راجع الفائق ١: ١٤٣، لسان العرب ١٣: ٦٨ مادّة (بين).

(٣) مجمع البحرين ٥: ٣٤٥ مادّة (جهل)، لسان العرب ١١: ١٢٩ مادّة (جهل).

(٤) النساء: ١٧.

قطعيّ الوصول إليه، بل المراد إنّما هو التحذير عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء واستحقاقه الملامة على الجهالة بمعنى السفاهة.

فمفاد الآية حينئذٍ نظير مفاد ما هو المتداول في المحاورات العرفية من قول التجّار لعمالهم والحكّام لخدّامهم: إذا جاءك كتاب من قبلي فلا تعجل في الاقتحام على الأخذ بما فيه من قبل أن تستظهر واقعيته من اختتامه بالختام أو بغيره من الأمارات المحصّلة للظنّ بصدقه والمخرجة فعله عن فعل الجهلاء والسفهاء حذراً من إيقاع نفسك في معرض تنديم العقلاء بواسطة فعل ما من شأن الجهلاء والسفهاء.

والجملة: فكما يفهم من هذا المثال العرفي والنظير الوافي الشافي جواز الأخذ بما في الكتاب بل بكلّ ما يستظهر ويستأمن فيه عن فعل الجهالة والسفاهة وعن الوقوع به في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بما يصحّ الاعتذار به عندهم لو انكشف الخلاف كذلك يفهم من الآية جواز الأخذ بمضمون النبأ بعد الاستظهار والاستئمان عن الجهالة، والوقوع في معرض تنديم العقلاء بما يصحّ الاعتذار به إليهم لو انكشف الخلاف، وعدم المصادفة من استظهار الوثاقة في خبر الفاسق والعدالة في غيره.

فيرجع محصّل مفاد الآية إلى تقرير بناء العقلاء في كيفية العمل بالأخبار وإلى الإرشاد إلى ما يقتضيه العقل وبناءالعقلاء من التحذير عن فعل السفهاء في العمل بالأخبار، حتى يحصل للعامل مأمن من تنديم العقلاء بما يصحّ الاعتذار به إليهم لو انكشف الخلاف، من استظهار وثاقه المخبر أو عدالته.

وإذا كان المناط والعلّة في القبول إنّما هو الاستئمان عن تنديم العقلاء بما يصحّ الاعتذار به إليهم لو انكشف الخلاف كان منطوق الآية ومفهومها الموافقة دالّاً بملاحظة ما يفهم من سياقها وتعليلها في المحاورات العرفية، على عدم جواز

الأخذ بما لم يستأمن معه من الوقوع في معرض تنديم العقلاء، وجواز الأخذ بمطلق ما يستأمن به عن فعل السفهاء ومعرضية تنديم العقلاء ممّا يصحّ الاعتذار به لو انكشف الخلاف، سواء كان المعمول به بعد الاستظهار خبر فاسق أو عادل؛ ضرورة أنّ عدالة المخبر المتبيّنة أولى وأقرب في المأمنية عن التنديم وصحّة الاعتذار به لو انكشف الخلاف من وثاقة الفاسق المتبيّنة، كما أنّ حرمة التأفيف للأبوين دالّاً بمنطوقها ومفهومها الموافقة على حرمة سائر أنواع الأذى بالأولوية.

ووجاهة توجيه دلالة آية النبأ[١] على حجّية الخبر بهذا التوجيه غير خفيّ على من له ذوق سليم وسليقة جيّدة في فهم مصبّ التعابير، وخصوصية مساق المحاورات العرفية، وأسلم من الإيرادات الموروده على كلّ من التوجيهين المحكيين في المتن[٢] ـ كما لا يخفى ـ وأوفق بشواهد سديدة وقرائن عديدة:

منها: شهرة الاستدلال بها من العلماء بل الإجماع العملي المستقرّ من الجميع في عصرنا على حجّية الأخبار، والعمل بها، المنحصر دليله في آية النبأ؛ إذ ليس في سائر الأدلّة أقوى منها من حيث وضوح الدلالة، فإنّ الشهرة البالغة إلى هذه المثابة لا إشكال في جابريّتها الدلالة على تقدير وجود قصور فيها ولو سلّمنا عدم جابرية مطلق الشهرة لها.

ومنها: دلالة سياقها ومصبّها بالتقريب المتقدّم والأشباه والنظائر العرفية، فإنّ إنكار دلالة سياقها على ذلك ليس بأهون من إنكار دلالة سياق الأمر المتعقّب للحظر في رفع الحظر مع كونه حقيقةً في الوجوب، ومن إنكار دلالة النهي في العبادات بل المعاملات على الفساد مع كونه حقيقةً في الحرمة، إلى غير ذلك من إنكار سياق ما له سياق من الأدلّة.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) فرائد الاصول: ٧١.

ومنها: أنّ الآية لو دلّت على المنع من قبول قول الفاسق مطلقاً المستلزم للسكوت عن حكم قول العادل، أو المنع من قبوله أيضاً كما هو قضية كون المراد من التبيّن: التبيّن العلمي، ومن الجهالة: عدم العلم، وكذا قضية كلّ واحد من سائر الإيرادات الموروردة على الاستدلال بالآية لكان مضمونها تأكيداً لمضمون الآيات[1] الناهية عن العمل بالظن وما عدا العلم، بخلاف ما إذا دلّ على قبول قول المخبر بعد التبيّن فإنّه تأسيس، وهو أولى من التأكيد.

مضافاً إلى أنّ من المعلوم الواضح على من له ذوق سليم مبائنة مساق الآية لمساق الآيات الناهية جدّاً بحيث لا يمكن عرفاً حمل المساقين على إرادة مطلب واحد كما لا يخفى.

ومنها: أنّه لا إشكال في ثبوت المدّعى، وهو حجّية قول العادل، وقول الفاسق الموثّق في الخارج، ولهذا ترى استمرار العمل على حجّية الخبر الصحيح والموثّق والضعيف المنجبر، وبعد ثبوت المدّعى في الخارج فإمّا أن يفرض دلالة الآية عليه، أو على منعه، أو لا على وفاقه ولا على خلافه، بل على أمر مجمل ثالث، إذ المفروض عدم معنى ثالث سوى الحمل على الإجمال.

أمّا الفرض الثاني فيستلزم الالتزام بنسخ الآية لكون المفروض مخالفة مضمونها لما عليه العمل في الخارج، وهو مع ندوره لم يلتزم به أحد في تلك الآية.

وأمّا الفرض الثالث فيستلزم الالتزام بإجمال الآية؛ إذ المفروض عدم معنى ثالث سوى الحمل على الإجمال والأصل عدمه، سيما في كلام الشارع الذي هو معنى المبيّن فتعيّن الفرض الأول، وهو دلالة الآية على المدّعى وهو المطلوب.

ومنها: أنّه لو دلّ على المنع من العمل بما عدا العلم ـ كما هو مقتضى توهّم

---

(١) البقرة: ١٦٩، يونس: ٣٦، الاسراء: ٣٦، الجاثية: ٢٤، النجم: ٢٨.

كون المراد من التبيّن العلمي أو غيره من الإيرادات المتوهّم ورودها ـ لاستدعت البلاغة ـ وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال ـ أن يعبّر عنه بقوله: «إن جاءكم ظنّ لا تعملوا به» لا بقوله: «إن جاءكم فاسق» ولا بقوله: «فتبيّنوا» عوض لا تعملوا، ولا بتعليله التبيّن بالاحتراز عن الجهالة والوقوع في الندامة، فإنّ سياق كلّ واحد من التعبيرات المذكورة منافٍ لمقتضى البلاغة اللازمة في كلام ربّ البلاغة والبلغاء، وآبٍ إباءً كليّاً عن الحمل على المنع من العمل بما عدا العلم كما توهّم.

ومنها: أنّه لو دلّ على المنع من العمل بخبر الفاسق إلّا إذا اكتنف بما يفيد العلم لدلّ على اعتبار خصوص العلم وكون الخبر حاله حال الحجر في جنب الإنسان، وكان مفاد الآية نظير قولك: « لا تقبل قول الفاسق إلّا إذا انضمّ إليه ما هو مقبول» في انقطاع الاستثناء، ومعلوم إباء سياق الآية ومصبّها عن سياق هذا التنظير جدّاً.

ومنها: أنّه لو لم تدل الآية على قبول قول العادل للزم الالتزام بعدم مفهوم للشرط، أو الالتزام بعدم دلالة مفهومه على قبول قول العادل، لكونها سالبة بانتفاء الموضوع، وهو إن لم يجئكم فاسق فلا تتبيّنوا.

أمّا الأول فيستلزم مخالفة الأصل والظاهر، والغالب من أداة الشرط والجمل الشرطية.

وأمّا الثاني فيستلزم منافاة دلالة مفهوم الشرط لمنطوقه، أعني دلالة المفهوم على كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، ودلالة المنطوق على كونه أحسن حالاً منه، فلابدّ وأن يدلّ على قبول قول العادل بدلالة المنطوق والفحوى، أو بدلالة مفهوم الشرط، لكن لا على ما هو الظاهر من كون الشرط للتبيّن هو المجيء وموضوعه الفاسق، ليلزم كون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع، أعني قولنا: «إن لم يجئكم الفاسق فلا تتبيّنوا» بل على أن يكون الشرط للتبيّن

هو الفسق والموضوع المعتبر اتّحاده في المنطوق والمفهوم هو الجائي ليرجع منطوقه إلى معنى: « إن فسق الجائي فتبيّنوا» لا «إن جاء الفاسق فتبيّنوا» ليكون مفهومه «إن لم يفسق الجائي فلا تتبينوا» لا «إن لم يجيء الفاسق».

وبعبارةٍ: إنّ الشرط للتبيّن هو فسق المنبيء والجائي، لانبأ الفاسق ومجيئه، فالموضوع المعتبر اتّحاده في المنطوق والمفهوم حينئذٍ هو المبنيء لا الفاسق، ليرجع منطوقه إلى معنى: «إن فسق المنبيء فتبيّنوا» ومفهومه: « إن لم يفسق المنبيء فلا تتبيّنوا» لا إلى معنى: «إن أنبأ الفاسق فتبيّنوا» ليكون مفهومه: «إن لم ينبيء فلا».

فالدلالة على عدم التبيّن عن قول العادل وإن كان بحسب الظاهر من مفهوم الوصف بل اللقب إلّا أنّه بالتأويل راجع إلى مفهوم الشرط والحامل على هذا التأويل أنّ المناسب لتعليل الآية ولما هو المعلوم من الخارج كون الشرط للتبيّن هو الفسق، لا المجيء وكون المجيء لمجرّد الربط لا الشرط، ولمراعات مطابقة الكلام لمقتضى الحال الذي هو معنى الفصاحة والبلاغة، فكأنّ هذين الأمرين مع أصالة عدم إلغاء الشرط عن المفهوم من قرائن جعل الشرط هو الفسق، والموضوع المعتبر اتّحاده في المنطوق والمفهوم هو الجائي، دون ما يقتضيه ظاهر اللفظ من العكس، أعني جعل المجيء شرطاً، والفاسق موضوعاً، وعلى ذلك يؤل المنطوق إلى قولك: «إن فسق الجائي فتبينوا» ومفهومه: «إن لم يفسق فلا» دون العكس، أعني: «إن جاء الفاسق فتبينوا» و«إن لم يجيء الفاسق» فلا.

لا يقال: إنّ جعل الخارج قرينة التأويل المذكور ليس بأولى من جعله قرينة إلغاء المفهوم للشرط رأساً.

لأنّا نقول: القرينة المذكورة قرينة صارفة عن الأخذ بظاهر الشرط، ولا ريب أنّ المرجع بعد تعذّر الحقيقة إلى أقرب المجازات عرفاً، ومن المعلوم أنّ

بقاء مفهوم الشرط على الوجه المخالف للظاهر أقرب عرفاً من طرح مفهومه رأساً، كما لا يخفى.

ولو سلّمنا طرح مفهومه رأساً فقد عرفت أنّ وجه الاستدلال بالآية لا ينحصر في ثبوت المفهوم لها.

فتلخّص ممّا ذكرنا عدم انحصار الاستدلال بالآية في الأخذ بظاهر مفهوم شرطه، أو بصرف مفهوم وصفه حتى يرد على كلّ منهما ما أورده الماتن[1] تبعاً للغير، بل للاستدلال بها وجهان آخران سليمان عمّا أورد:

أحدهما ـ وهو العمدة ـ: الاستدلال بمنطوقها ومفهومها الموافقة بالتقريب والتنظير والتشبيهات المتقدّمة.

والآخر: هو الاستدلال بمفهوم شرطها على الوجه الراجع إلى السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع، لوجود القرينة الصارفة عن ظاهر الشرط، وهي مناسبة التعليل وعدم انطباقه على غير صفة الفسق والمناسبة الاقترانية بينه وبين الحكم بالتبيّن.

فالاستدلال في الظاهر وإن كان بمفهوم شرطه إلّا أنّه في الواقع ليس بظاهر الشرط حتى يرد عليه ما أورده الماتن[2] من عدم دلالة ظاهر الشرط على المدّعى، بل إنّما هو بضميمة القرينة الصارفة عن الظاهر، وهي مناسبة التعليل وغيره.

وكذلك الاستدلال في الظاهر وإن كان بمفهوم وصفه إلّا أنّه في الواقع ليس بصرف مفهوم وصفه حتى يرد عليه ما أورده المصنف من عدم ثبوت مفهوم للوصف سيما في المقام، بل إنّما هو بضميمة قرينة أنّ وقوعه في خبر الشرط

---

(١) فرائد الاصول: ٧٢.

(٢) فرائد الاصول: ٧١.

المذكور يقلبه مفهوم شرط، كما أنّ تعقب الأمر لتوهّم الحظر قرينة قلب مدلوله الإلزامي بغير الإلزام وهو رفع الحظر، أو بضميمة أنّ المناسبة الاقترانية ـ وهي الفسق للحكم بالتبيّن ـ قرينة ثبوت المفهوم للوصف وإن لم يعتمد على موصوف، كما أنّها قرينة ثبوته له في قوله ﷺ: «**ليّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه**»[1] «**ومطل الغني ظلم**»[2].

ثمّ إنّه وإن علم ممّا ذكرنا دفع حلّ من الإيرادات الموروده على الاستدلال بالآية بل كلّها إجمالاً إلّا أنّه لابأس بالتعرّض في رفع كلّ واحد منها تفصيلاً، وهي على ما قاله الماتن[3] تبلغ إلى نيف وعشرين، والنيف ـ بتشديد الياء وتخفيفها ـ اسم عدد مبهم لمرتبة من مراتب ما فوق الاثنين إلى العشرة، كما أنّ البضع ـ بكسر الباء ـ اسم عدد مبهم أيضاً لمرتبة من مراتب ما فوق الاثنين والتسعة، فلا يتجاوز إطلاقه عن التسعة، كما لا يتجاوز إطلاق النيف بإحدى لغتيه عن العشرة.

وكيف كان، فمن جملة الإيرادات الموروده على الاستدلال بالآية ما اعترف المصنف بوروده وعدم إمكان الذبّ عنه مشيراً إليه بقوله: «إن كان الاستدلال راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف ففيه: أنّ المحقّق في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف، سيما الغير المعتمد على موصوف محقّق كما في ما نحن فيه، فإنّه أشبه بمفهوم اللقب، وإن كان باعتبار مفهوم الشرط ففيه: عدم دلالة مفهوم

---

(١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٥٢٠ ح١١٤٦، وسائل الشيعة ١٣: ٩٠ ب ٨ من أبواب الدين والقرض ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٢ ضمن ٨٢٨، الوسائل ١٣: ٩٠ ب «٨» من أبواب الدين والقرض ح ٣.

(٣) فرائد الاصول ٧١ ـ ٧٢.

شرطه على المدّعى، لكونه سالبة بانتفاء الموضوع...»[١] إلى آخر بيانه.

وقد عرفت الجواب عنه، لكن لا بما أُجيب تارةً: بأنّ مفهوم إن جاءكم فاسق...إلخ وهو عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل فلا يجب تبيّنه، فالمطلوب وهو عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل داخل في المفهوم وإن لم يكن هو هو فلا ينحصر المفهوم في السالبة بانتفاء الموضوع.

وتارةً أُخرى: بأن حمل المفهوم على السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر ومجاز لا يصار إليه، حتى يندفع الأوّل بما أشار إليه الماتن[٢] أخذاً من القوانين «بأنّ المراد من التبيّن هو طلب ظهور حال الفاسق، فمفهومه هو عدم وجوب تبيّن حال خبر الفاسق لا خبر العادل، للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق والشرط والجزاء[٣]، ويندفع الثاني بما استبدّ به الماتن[٤] ردّاً على القوانين من أنّ المفهوم في الآية ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دائرة بين كونها بسلب المحمول أو الموضوع حتى يكون الأصل والظاهر مع السلب بسلب المحمول.

بل الصواب الجواب أولاً: بعدم انحصار الاستدلال في اعتبار مفهوم شرطها أو وصفها وأنّ للاستدلال وجه ثالث، وهو الاستدلال بمنطوقها ومفهومها الموافقة حسبما تقدّم توجيهه.

وثانياً: سلّمنا الانحصار، لكن الاستدلال ليس بظاهر مفهوم شرطها ولا بصرف مفهوم وصفها، بل إنّما هو بواسطة أنّ وجود المناسبة الاقترانية للحكم بالتبيّن وعدم انطباق التعليل على غير صفة الفسق، وكون المفهوم من أظهر فوائد الشرط والوصف.

(١ و ٢ و ٤) فرائد الاصول: ٧٢.

(٣) قوانين الاصول ١: ٤٣٣، بتصرّف.

أمّا قرينة ثبوت مفهوم الوصف لها وإن لم يعتمد على الموصوف كما هي قرينة ثبوته في قوله ﷺ: «**ليّ الواجد يحلّ عقوبته**»[١] «**ومطلّ الغني ظلم**»[٢].

وأمّا قرينة صرف الشرط عن ظاهره، أعني قرينة صرف تعليق الشرط على المجيء إلى تعليقه على الفسق حسبما تقدّم تفصيله وتقريبه من كون المجيء إنّما ذكر للربط، وتطبيق الكلام لمقتضى الحال، لوضوح عدم مناسبة الحكم والتعليل له بخلاف صفة الفسق.

ومن جملة الإيرادات الموروثة: ما نقل عن بعض من أنّه لا عموم ولا إطلاق للمفاهيم حتى يتمسّك به، ضرورة كون العموم والإطلاق من صفات اللفظ لا المعاني، والمفاهيم من مقولة المعاني لا الألفاظ، فهي على ذلك مجملة لا مبيّنة حتى يتمسّك بها؛ لضرورة مفهوم في «السائمة زكاة» أنّ المعلوفة ليست كالسائمة، وأمّا كونها مطلقاً، أو في بعض الأفراد فمسكوت عنه، ومجمل من تلك الحيثية. إنتهى.

وفيه: أنّ المقرّر في محلّه عندنا معاشر المشهور استتباع كلّ مفهوم لمنطوقه في العموم والإطلاق، وكون العموم والإطلاق من صفات الألفاظ إنّما هو في الاصطلاح، وأمّا في غيره فيشترك المعاني مع الألفاظ في الاتّصاف بالعموم والإطلاق، فالمفهوم وإن لم يتّصف بالإطلاق والعموم اللفظي إلّا أنّه يتّصف بالعموم والإطلاق المعنوي.

مضافاً إلى أنّ الإجمال ممّا هو معدوم النظير أو قليل النظير في كلام الشارع المبيّن للأحكام الشرعية، بحيث لا يصحّ الحمل عليه إلّا بدليل، وإذ ليس فليس. فتدبّر؛ فإنّ ارتكاب الإجمال إمّا ناشيء عن عجز المتكلّم من البيان، وهو محال على الشارع القادر على كلّ شيء، وإمّا ناشيء عن عجز المخاطب عن فهم

(١ و ٢) تقدّم ذكر مصادرهما في ص: ٣١٦ هامش (١ و ٢).

البيان، وهو خلاف المفروض في الأحكام، ولهذا قلّ صدور الإجمال من الشارع في مقام بيان الأحكام، حتى قالوا بعدمه رأساً.

ومن جملة الإيرادات التي زعم الماتن[١] ﷺ ورودها: ما حكاه عن محكي العدّة[٢] والذريعة[٣] ومجمع البيان[٤] والمعارج[٥] من أنّا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضى عموم التعليل وحجّية منصوص العلّة وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيتعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل مادّة الاجتماع خبر العادل الغير المفيد للعلم، ومادّة الافتراق من جانب المنطوق خبر الفاسق الغير المفيد للعلم، فإنّ المنطوق يدلّ على لزوم التبيّن عنده، والمفهوم لا يعارضه، ومن جانب المفهوم خبر العادل المفيد للعلم، فإنّ المفهوم يدلّ على لزوم الأخذ به والمنطوق لا يعارضه، وإذا كان الترجيح مع ظهور التعليل أُدخل مادّة الاجتماع فيه... إلى آخر ما في المتن.

ويدفعه أيضاً أوّلاً: بأنّ عمدة استدلالنا إنّما هو بمنطوق الآية ومفهومها الموافقة بمعونة سياقها ومصبّها الدالّ على حجّية مطلق الأخبار، المأمون فيها عن الوقوع في فعل الجهلاء ومعرض تنديم العقلاء، سواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً، وعلى ذلك لا يكون المفهوم معارضاً لمنطوقها بل هو مؤكّداً ومصرّحاً ببعض ما هو داخل في ظاهر المنطوق.

وثانياً: سلّمنا المعارضة وانحصار الاستدلال في أخذ المفهوم، لكن نقول:

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٢.

(٢) عدة الاصول ١: ١١٣.

(٣) الذريعةالى اصول الشريعة ٢: ٥٣٦.

(٤) مجمع البيان ٥: ١٣٣.

(٥) معارج الاصول: ١٤٥ـ١٤٦.

إنّ المراد من النبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، وكلّ مفهوم تابع لمنطوقه عموماً وخصوصاً، وإذا فرض كون المنطوق مختصّاً بما لا يعلم فالمفهوم أيضاً كذلك، وإذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً من المنطوق قدّم عليه وخصّص عمومه من طرف التبيّن.

وثالثاً: سلّمنا عموم المفهوم للنبأ المعلوم وأعمّيّته من المنطوق من هذا الوجه، لكن نقول: إنّ المفهوم وإن كان بواسطة شمول حكمه لكلّ من خبري العادل العلمي والظنّي أعمّ من المنطوق من وجه، إلّا أنّه بعد ندور وجود العلميّ منه يصير في حكم الأخصّ المطلق من المنطوق، فيقدّم عليه ويكون المفهوم مخصّصاً لعموم المنطوق على ما هو المشهور المنصور في محلّه، من مخصّصية مفهوم المخالفة لعموم المنطوق مطلقاً ولو كان علّة.

ودعوى الماتن[1] اختصاص تخصيص المفهوم العموم بالمختصّ المنفصل، ممنوع الأصل.

كما انّ ادّعاءه اختصاص تخصيصه العموم بغير العلّة والمعلول ممنوع الإطلاق؛ لأنّ استتباع المعلول العلّة عرفاً في العموم والخصوص إنّما هو إذا كان المعلول منطوقاً به، كما في مثل: لا تأكل الرمان لأنّه حامض في الخصوص، ولأنّه قابض في العموم، وأمّا المعلول الغير المنطوق به فاستتباعه العلّة المنطوق بها غير معلوم من العرف.

لا يقال: المفهوم وإن لم يستتبع العلّة بالأصالة إلّا أنّه يستتبعه بواسطة استتباعه المنطوق المستتبع للعلة، نظراً إلى أنّ تابع التابع تابع.

لأنّا نقول: المنطوق إنّما يستتبع العلّة عرفاً، إذا لم يكن له مفهوم مخالف للعلّة عرفاً في العموم والخصوص، كما في المثالين المتقدّمين، وأمّا إذا كان له

---

(١) فرائد الاصول: ٧٣.

ذلك المفهوم، كما في مثل: «لا تأكل الرمان إن كان حامضاً، لأنّه قابض» فاستتباع المعلول العلّة في العموم ليس بأولى من العكس، وهو استتباع العلّة المعلوم في الخصوص، بل هو الأولى نظراً إلى أنّه ليس لعموم التعليل تحكيم على المعلول المعاضد خصوصه بخصوص المفهوم ما كان له من التحكيم عليه عند إنفراده.

ورابعاً: نمنع عموم المنطوق بواسطة عموم التعليل، لما عرفت من أنّ المراد من تعليل التبيّن بالاحتراز عن الندامة ليس الاحتراز عن مطلق الندامة، ضرورة كون الاحتراز عن مطلق الندامة لا يمكن حتى في العمل بالقطعيات والعلميات الغير المصادفة للواقع، بل المراد إنّما هو الاحتراز عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء واستحقاق ملامتهم، وكون العمل بخبر العادل ممّا هو في معرض تنديم العقلاء أوّل الكلام.

ومن جملة الإيرادات: ما حكاه الاستاذ العلّامة عن بعضٍ، من أنّ الآية الشريفة ليس لها مفهوم شرط ولا وصف، من جهة ورود الشرط والقيد بالفسق مورد الغالب؛ نظراً إلى أنّ أغلب المخبرين فسّاقاً بالعيان، مضافاً إلى البرهان وهو قوله تعالى: ﴿**وَما أَكْثَرُ النّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ**﴾[1] فالحكم بالتبيّن عن خبر الفاسق ليس له مفهوم، وهو عدم التبيّن عن خبر العادل، كما أنّه لا مفهوم للشرط في قوله تعالى: ﴿**وَلا تُكرِهوا فَتَياتِكُم عَلَى البِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً**﴾[2] لورود شرطه مورد الغالب ولا للوصف في قوله تعالى: ﴿**وَرَبائبكم اللاتي في حُجُورِكم**﴾[3] لورود الوصف مورد الغالب.

ويدفعه أولاً: بما مرّ غير مرّة من أنّ عمدة استدلالنا بمنطوق الآية ولا

---

(١) يوسف: ١٠٣.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) النساء: ٢٣.

ينحصر استدلالنا بالمفهوم حتى يمنع دلالة المنطوق عليه بوروده مورد الغالب.

وثانياً: سلّمنا انحصار وجه الاستدلال في المفهوم، وسلّمنا أغلبية الفاسقين من العادلين، إلّا أنّا نقول: أنّ المراد من الفاسق اللازم في خبره التبيّن ليس مطلق الفاسق حتى يكون أغلب وجوداً من العادل، بل المراد من الفاسق بقرينة المناسبة الاقترانية وانطباق التعليل عليه لا على غيره هو الفاسق في الإخبار، أعني الكذوب وكثير الكذب، ولا ريب أنّ الكذّابين في نوع الإخبار أقلّ قليل من الصادقين وإن كانوا فسّاقاً.

ومن جملة الإيرادات الموروده على الاستدلال بالآية: ما حكاه الاستاذ أيضاً عن شريف العلماء من أنّ الآية المذكورة من الخطابات الشفاهية، ولا يجوز الاستدلال بظاهر شيء من الخطابات الشفاهية على تقدير ظهوره لغير المشافهين بها؛ نظراً إلى أنّه وإن أمكن لغير المشافهة مجرى أصالة عدم القرينة في نفي القرائن اللفظية المحتملة وجودها للمشافهة إلّا أنّه لا يمكن له مجرى الأصل في نفي القرائن الحالية إمّا لعدم حصول الظنّ من نفيها بالأصل، نظراً إلى كثرتها، وإمّا لعدم مجرى للأصل في نفيها، نظراً إلى أنّ الشكّ في وجود القرينة الحالية بعد العلم بوجود أصل الحالة المكتنفة بالمشافهة، وكون الشكّ ليس في أصل وجودها، بل في كونها حالة صارفة للظاهر عن ظهوره، أو حالة معاضدة للظاهر، أو حالة ساكتة راجع إلى الشكّ في الحادث لا الحدوث، وإلى الشكّ في قرينية الشيء الموجود لا في أصل وجود القرينة.

ويدفعه: ما تقرّر في محلّه في باب الخطاب الشفاهي وغيره من أنّه لافرق بين المشافه وغيره في مجرى الأصل لنفي كلّ ما يحتمل من القرائن، سواء كانت لفظية أم حالية.

وإن قلنا باختصاص توجّه الخطاب إلى المشافهين وافتراق المشافه عن

غيره باختصاص توجّه الخطاب إلى المشافه دون غيره غير فارق في مجرى أصالة عدم القرينة وغلبة عدمها، وحصول الظن منها سيما الظنّ النوعي، كما أنّ افتراق القرائن الحالية عن غيرها بواسطة كون الشكّ فيها في قرينية الشيء الموجود، وفي غيرها في أصل وجود القرينة غير فارق في مجرى الأصل والغلبة وحصول الظن منه سيما الظن النوعي، حسبما قررّ في محلّه، ومن شاء راجع، فلا نطيل بالإعادة.

بقي الكلام في سائر الإيرادات الموروده على الاستدلال بالآية، وقد تصدّى الماتن[1] ﷺ لدفعها على وجه يغنينا على التعرض لها استقلالاً بالتعرّض لبعض كلماته استتباعاً.

قوله: « فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص».

[أقول:] لا يقال: هذا رجوع إلى مقتضى الإيراد الأول، وهو إنكار المفهوم للآية.

لأنّا نقول: رجوع كلّ من الإيرادين إلى إنكار المفهوم لا يضرّ في استقلال كلّ منهما بعد اختلاف جهتي الإنكار؛ فإنّ مقتضى الإيراد الأول هو إنكار المفهوم من جهة عدم المقتضي له، ومقتضى الإيراد الثاني هو إنكاره لا من جهة عدم المقتضي له بل من جهة وجود مانع خارجي، وهو التعارض وترجيح معارضه.

قوله: «فلعلّ النكتة التنبيه على فسق الوليد».

أقول: احتمال كون النكتة التنبيه على فسق الوليد ليس بأولى من احتمال كونها لأجل التنبيه على غلبة عدم استفادة الظنّ من خبر الفاسق.

وأمّا ما قيل من أنّه لو أُريد به التنبيه على فسق الوليد لكان الأنسب تعريف

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٢ ـ ٧٨.

الفاسق لا تنكيره ففيه: أنّ تعريفه يوجب اختصاص حكم التبيّن به، لا تعميمه كلّ فاسق.

ثمّ إنّ هذا الوليد هو وليد بن عقبة.

وفي الصافي: «**روي أنّ النبيﷺ بعث وليد بن عقبة إلى بني المصطلق ليجمع الصدقات وكان بينه وبينهم إحنة، فلما سمعوا به استقبلوه فحسبهم مقاتليه، فرجع وقال لرسول اللهﷺ: قد ارتدّوا ومنعوا الزكاة فهمّﷺ بقتالهم فنزلت**»[١].

وفيه عن القمّي «نزلت في عائشة حين رمت مارية القبطية واتهمتها بجريح القبطي، فأمرﷺ بقتل جريح لتظهر كذبها وترجع عن ذنبها»[٢] فما ندمت وما رجعت[٣].

ويؤيّد الأول: ما عن الاحتجاج عن الحسنعليه السلام في حديث قال: «**وأمّا أنت يا وليد بن عقبة فوالله ما ألومك أن تبغض علياً وقد جلدك في الخمر ثمانين جلدة، وقتل أباك صبراً بيده يوم بدرٍ، أم كيف: تسبّه فقد سمّاه الله مؤمناً في عشر آيات من القرآن، وسمّاك فاسقاً وهو قوله: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾**»[٤].

ويؤيّد الثاني ما ورد[٥] من أنّ أول حدّ يجريه الحجّة على النسوة في الرجعة هو حدّ هذه القاذفة، وأنّهعليه السلام يخرجها من قبرها ويحدّها.

مضافاً إلى احتمال البطون والتقية، والموافقة للعامّة في الأول، دون الثاني.

قوله: «والنسبة عموم من وجه».

(١و٢) تفسير الصافي ٥: ٤٩.

(٣) لاحظ تفسير القمي ٢: ٣١٨ـ ٣١٩.

(٤) الاحتجاج ١: ٢٧٦.

(٥) بحار الانوار ٢٢: ٢٤٢، وفيه اختلاف في اللفظ.

[**أقول** :] مادّة الاجتماع في خبر العادل المفيد للظنّ، ومادّة الافتراق من جانب الآيات الناهية لا ظن المستفاد من غير الخبر، ومن جانب الآية المستدلّ بها خبر العادل المفيد للعلم.

قوله: « فالمفهوم أخصّ مطلقاً من ...إلخ».

[**أقول** :] وذلك لأنّ المفهوم يتبع منطوقه عموماً وخصوصاً، والمفروض كون المنطوق مختصّاً بما لا يعلم نظراً إلى التبيّن الغير المجامع لما يفيد العلم، فالمفهوم أيضاً كذلك فيصير أخصّ.

قوله: « وأمّا منع ذلك ...إلخ».

[**أقول** :] دفع ما لعلّه يتوهّم من المنافاة بين الحكم بأقوائية المفهوم، وتقديمه على العموم هنا، وبين الحكم بالعكس في ما تقدّم من الإيراد الثاني، فأجاب في رفع المنافاة بما حاصله: أنّ الحكم بتقديم المفهوم على عموم العامّ وأقوائيته منه هنا إنّما هو على تقدير ثبوت المفهوم وتقدير التعارض بينه وبين العامّ، والحكم بالعكس ثمّة إنّما هو على تقدير عدم ثبوت المفهوم والتعارض.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الحكم بأقوائية المفهوم وتقديمه على عموم العام هنا إنّما هو باعتبار ملاحظة عموم العامّ من حيث هو، والحكم بالعكس ثمّة إنّما هو باعتبار ملاحظة كون العموم عموماً معلّلاً به الجملة الشرطية بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه، وبين الاعتبارين بون بعيد.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الحكم بأقوائية المفهوم وتقديمه على عموم العامّ هنا إنّما هو مع الإغماض عن حكومة ظهور الجملة الشرطية المعلّلة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه على إفادة المفهوم، والحكم بالعكس ثمّة إنّما هو بملاحظة الحكومة، وشتّان ما بينهما.

قوله: « فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً ثمّ ملاحظة النسبة بين

العامّ بعد ذلك التخصيص وبين الخاصّ الآخر».

[**أقول**:] وذلك لأنّ كلّاً من الخاصّين في عرض واحد لا مرتّبين في الطول، فملاحظة النسبة بين تخصيص العامّ بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، سواء اتّحد زمان صدور المخصّصين أو اختلف، إذ المفروض أنّ التخصيص كاشف عن المراد.

نعم لو فرض في التخصيص البداء أو النسخ بأن وقع بعد حضور وقت العمل صحّ وجاز ملاحظة النسبة بين تخصيص العام وبين الخاصّ الذي فرض بهذا الوجه.

قوله: «ومنها: أنّ المفهوم لو دلّ على حجّية خبر العادل لدلّ على حجّية الإجماع الذي أخبر به السيّد»[١].

أقول: وجه الملازمة واضحة حسبما أشار إليه الماتن[٢]ﷺ، وأمّا وجه بطلان اللازم، وهو الدلالة على حجّية خبر السيّد فلأنّه يلزم من وجود دلالة الآية على حجّية الأخبار عدم الدلالة على حجّية الاخبار، وما يلزم من وجوده عدم نفسه فهو محال وباطل.

قوله: «في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول».

أقول: ويندفع هذا الجواب بمنع عدم شمول الآية للإجماع نقضاً، وحلّاً بالتفصيل الذي قدّمناه في بحث الإجماع المنقول بأبلغ وجه وأبسط، فلا نطيل بالإعادة.

قوله: «أنّ إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ»[٣].

أقول: جواب الإيراد المذكور بمجرّد معارضة إخبار السيّد لإخبار الشيخ

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤، ولاحظ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٢٩ و٥٣٧.

(٢) فرائد الاصول: ٧٤.

(٣) عدّة الاصول ١: ١٢٦.

لا يتمّ إلّا على القول بأنّ المرجع بعد التعارض إلى التساقط، ليبقى المفهوم سليماً عن المعارض، أو على ترجيح إخبار الشيخ بالمرجّحات والمعاضدات الآتية.

أمّا المبنى الأول فظاهر جواب الماتن[١] وإن كان معتمداً عليه إلّا أنّه مبنى فاسد؛ لوضوح أنّ المرجع في تعارض الخبرين إنّما هو إلى التخيير، لكن لا لأنّ اعتبار الأخبار من باب الموضوعية والأسباب كما توهّم، بل لأنّ اعتبارها وإن كان من باب الطريقية والكشف، وأنّ الأصل في تعارض الطريقين والكاشفين إنّما هو إلى التساقط والطرح والرجوع إلى الاصول العملية، إلّا أنّ التعبّد بأخبار العلاجية يقتضي التعبّد بالتخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين بعد فقد المرجّح.

وأمّا المبنى الثاني فهو وإن كان مبنى صحيحاً إلّا أنّ الماتن ﷺ لم يعتمد جوابه عليه هنا، بل اعتمد الجواب على مجرّد المعارضة فالمبنى الصحيح لم يعتمد عليه الجواب، والمعتمد عليه الجواب غير صحيح.

قوله: «لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية، أمّا أولاً ...إلخ».

أقول: هذا الجواب راجع إلى منع الملازمة الموجودة في كلام المورد، وهو دخول قول السيّد[٢] في الآية بأنّ دخول قول السيّد في الآية يستلزم خروج نفسه، وما يلزم من وجوده عدم نفسه لا يصلح للوجود، ووجوده باطل ومحال، وإذا بطل اللازم ـ وهو وجود ما يلزم من وجوده عدم نفسه ـ فالملزوم وهو دخول قول السيّد تحت الآية مثله في البطلان، وإذا بطل الملزوم وهو دخول قول السيد تحت الآية بواسطة بطلان لازمه سلمت دلالة الآية على حجّية الاخبار، وهو المطلوب.

---

(١) فرائد الاصول: ٧٤.

(٢) لاحظ ص٣٢٦، الهامش «١».

قوله: « فتأمّل».

[أقول :] إشارة إلى أنّ الإجماع المدّعى إجماع تقييدي عملي فجهة العمل فيه مختلف، فإنّ جهة خروجه عند النافين هو عدم حجّية الخبر الواحد، وعند المثبتين هو مقتضى قيام الأدلّة على حجّية الخبر الواحد، والإجماع العمليّ التقييدي وهو المختلف فيه جهة العمل ليس بحجّة لعدم استكشاف القطع بقول المعصوم منه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ موافقة النافين لحجّية الخبر مع المثبتين على خروج الإجماع الذي أخبر به السيّد على تحت خبر الواحد إنّما هو من حيث كونه خبراً، وأمّا من حيث إنّ مخبره هو المطابق للواقع في زعمهم فلم يوافقوا المثبتين في خروجه البتّة، ومع عدم موافقتهم المثبتين على خروجه كيف يحصل القطع بقول المعصوم! الذي هو معنى الإجماع على خروجه.

قوله: « وقد أجاب بعض من لا تحصيل له».

أقول: وجه كون هذا الجواب ممن لا تحصيل له عدم محصّل لجوابه؛ وذلك لأنّ مقصوده من الجوب إمّا عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول، وإمّا شمولها، ووجه عدم محصّل لجوابه، أمّا على الأول فلعدم رجوعه إلى جواب آخر وراء الجواب الأول، وهو عدم شمول النبأ للأخبار الحدسية، وأمّا على الثاني فلعدم رجوع تفرقته في الاعتبار بين الإجماع المنقول وظاهر الكتاب إلى فارق، بعد فرض كون الإجماع المنقول جزئياً من مدلول أحد جزئيّات ظاهر الكتاب.

فتلخّص ممّا ذكرنا ارتفاع الإيراد المذكور ببعض الأجوبة المذكورة له، لابكلّ واحدة واحدة منها.

ثمّ إنّ للخصم أن يورد على كلّ الاجوبة المذكورة بتقريب: أنّ إثبات ظهور

الآية في حجّية الخبر ودفع الإيرادات المذكورة عليه بالنقض والإبرام، وبقولك: إنّ دخول قول السيّد في الآية يستلزم خروجه أو يستلزم الاستهجان العاديّ الذي هو فضيح بالغاية وأشبه شيء بالأكل من القفا، وعدم وجود نكتة رافعة لذلك الاستهجان، وغير ذلك كلّها مستندة إلى ظنّ المجتهد، والظهور الاستنباطي المستند إلى فهم المجتهد وحدسه، الذي يكون حجّيته أوهن بمراتب من حجّية ظنّ الخبر، وإثبات حجّية الظنّ الحاصل من الخبر بتلك الظنون المستنبطة الراجعة إلى فهم المجتهد وظنّه إثبات للشيء بما هو أوهن منه، أو بما هو مثله في عدم ثبوت حجّيته، فإثبات حجّية خبر الواحد من باب الظنّ الخاصّ فرع إثبات المثبت له من باب الظنّ الخاصّ، وهو أول الكلام في الظنون الاجتهادية، ومن المعلوم أنّ النتيجة تابعة لأخسّ مقدّماته. انتهى.

ولكن لنا دفع هذا الإيراد أيضاً: بدعوى حجّية فهم المجتهد والظنون الاجتهادية من أهل خبرة كلّ فنّ من الفنون من باب الظنّ الخاصّ بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلوا أهلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعلَمُون﴾[1] وبغير ذلك من الوجوه التي قدّمناها لإثبات حجّية قول اللغوي في المباحث السابقة.

أو بدعوى أنّ المستند إلى فهم المجتهد وظنونه الاجتهادية والاستنباطية في المقام إنّما هو دفع الموانع والإيرادات الموروده على الآية، وأمّا أصل المقتضي وظهور الآية في حجّية خبر الواحد فلم يستند ثبوته إلى فهم المجتهد وظنونه الاجتهادية الاستنباطية، بل هو أمر ثابت بفهم العرف لا حاجة إلى إثباته بفهم المجتهد، إلّا من باب إرشاد الغافل عن فهم العرف وتنبيهه إليه، ومن المعلوم حجّية الظواهر العرفية من باب الظنّ الخاصّ وعدم خروجها عن الظهور المستند إلى العرف بواسطة إعمال الظنون الاجتهادية لدفع موانعها وتنبيه الغافل عنها؛

---

(١) النحل: ٤٣، الانبياء: ٧.

لوضوح كون المراد من الظواهر العرفية الثابت حجّيتها بالخصوص هو المستند ظهوره إلى العرف من جهة المقتضي، لا من جميع الجهات حتى من جهة دفع الموانع كما زعم.

ومن جملة الإيرادات الغير الواردة على الآية: أنّ الأمر بالتبيّن في منطوقها ظاهر في الوجوب النفسي، وعلى تقديره يكون المفهوم ـ وهو عدم وجوب التبيّن نفساً عن خبر العادل ـ أعم من التوقّف في خبره ومن قبول خبره قبل التبيّن ومن ردّه قبل التبيّن، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ.

ويندفع هذا الإيراد أيضاً: لكن لا بما قيل من أنّ التوقّف والردّ لخبر العادل قبل التبيّن يستلزم كونه أسوأ حالاً من الفاسق، وبطلان هذا اللازم قرينة تخصيص عموم المفهوم بإرادة قبول خبره قبل التبيّن، لا الردّ والتوقّف حتى يدفعه منع الملازمة المذكورة بما أشار إليه الماتن[1] من أنّ الآية على تقدير أن يكون المراد من وجوب تبيّنه وجوبه نفساً ،الذي هو مبنى الإيراد المذكور، ساكتة عن حكم العمل بالخبر قبل التبيّن أو مع تعذّره، فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبيّن، كما أنّهما يشركان قطعاً في جواز العمل بعد التبيّن والعلم بالصدق، لأنّ العمل حينئذٍ بمقتضى التبيّن لا باعتبار الخبر، فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمرتبة كاملة للعادل على الفاسق؛ فإنّ التفتيش عن الحال والاستكشاف عن الباطن نوع استخفاف وإذلال، ولا يرضاه في حقّ العادل نظراً إلى الاحترام والإجلال.

بل الصواب في الجواب إنّما هو أوّلاً: بما مرّ غير مرّة من أنّ وجه الاستدلال بالآية لا ينحصر في مفهومها.

---

(١) فرائد الاصول: ٧٧.

وثانياً: أنّ الأمر بالتبيّن وإن كان ظاهراً في الوجوب النفسي بملاحظة نفسه إلّا أنّه ظاهر في الوجوب الشرطي بملاحظة القرائن المكتنفة به، من المناسبة الاقترانية، وعدم إنطباق التعليل على وجوبه النفسي، ومن قيام الإجماع على عدم وجوبه نفساً، ومن مخالفة وجوبه نفساً لقاعدة «نفي العسر والحرج»، ولقاعدة «نفي التفتيش والتجسّس»، وقاعدة «أصالة الصحة في أفعال المسلمين»، فإنّ هذه كلّها قرائن كون المتبادر منه عرفاً في أمثال المقام هو الوجوب الشرطي.

فإن قلت: سلّمنا كون التبيّن شرطاً للعمل بقول الفاسق إلّا أنّه ظاهر في التبيّن العلمي.

قلت: أولاً: نمنع ظهوره في العلمي عرفاً؛ لما مرّ من تفسيره في كتب اللغة[1] باستظهار الأمر ووضوحه وعدم العجلة فيه، وهو أعمّ من العلمي والظنّي.

وثانياً: سلّمنا ظهوره لغةً في العلمي إلّا أنّه عرفاً أعمّ منه ومن الظنّي، ألا ترى استناد العرف مظنوناتهم إلى العلم بها وإطلاقهم العلم عليها من غير نكير، ولا نصب قرينة.

لا يقال: إذا تعارض العرف واللغة قدّمت اللغة على العرف.

لأنّا نقول: اللغة المتقدّمة على العرف إنّما هي اللغة المتداولة في محاورات المشافهين بالخطاب، وأمّا اللغة المتقدّمة على المتداول في محاورات المشافهين فلا إشكال في تقديم عرفهم عليها.

وثالثاً: أنّ مفاد ارادة التبيّن العلمي من الآية راجع إلى إرادة اشتراط العلم في قبول قول الفاسق، وعدم اشتراطه في قبول قول العادل، وهو خرق للإجماع المركّب وإحداث قول ثالث؛ فإنّ الخلاف في المسألة منحصر في قولين: أحدهما

---

(١) ص: ٣٠٩ هامش ٢.

عدم قبول قول العادل ولا الفاسق. والآخر اشتراط قبول قول الفاسق بحصول الظن والوثوق منه، وعدم اشتراط ذلك في العادل من جهة حصوله بنفس العدالة، وأمّا اشتراط العلم في قبول قول الفاسق دون العادل فالظاهر أنّه خرق للإجماع المركّب وإحداث لقول ثالث، وهو قرينة عدم كون المراد منه العلم على تقدير كونه ظاهراً في العلمي.

على أنّ عدم إنطباق التعليل على اشتراط العلم أيضاً قرينة أُخرى على عدم إرادة العلم منه.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ إرادة العلم من التبيّن مبنيّ على تقدير كونه شرطاً للتعبّد الشرعي بقبول قول الفاسق، دون تقدير كونه شرطاً للتعبّد العقلائي المعلوم من الخارج عدم توقّفه على العلم، وهو مبنى فاسد، لاستلزام كونه شرطاً للتعبّد الشرعي بقبول قول الفاسق، ترتّب العقاب على قبول قوله من دون تحصيل التبيّن المشروط به القبول، وهو باطل بالإجماع؛ ضرورة كون العقاب المترتّب على قبوله قبل التبيّن مراعى بالوقوع في خلاف الواقع، وهو قرينة ثالثة على عدم إرادة خصوص العلم من التبيّن.

فتلخّص وتبيّن ممّا ذكرنا أنّ التبيّن عن خبر الفاسق ليس واجباً نفسياً، ولا واجباً شرطياً للتعبّد الشرعي بقبول قوله وإنّما هو واجب شرطي للتعبّد العقلائي بقبوله، أو واجب غيرى للاحتراز عن وقوع العامل في معرض تنديم العقلاء.

ومن جملة الإيرادات أيضاً: ما أشير إليه في المتن[1] أيضاً من أنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنّه لا يكفي فيه خبر العادل بل لا أقلّ من اعتبار العدلين، فبواسطة عدم جواز إخراج المورد واستهجان إخراجه عرفاً

---

(١) فرائد الاصول: ٧٦.

بركاكة غير متداركة لا بدّ إمّا من طرح المفهوم رأساً ـ كما عن بعض موردي هذا الإيراد ـ وإمّا من إجماله والحمل على كونه في صدر بيان حجّية قول العدل في الجملة في مقابل القول بالسلب الكلي، كما عن بعض مورديه الآخر صاحب الرياض[١] في رسالته التي عقدها في الشهرة، والقوانين[٢] في ضمن النقوض والإبرامات التي أبرمها على القائلين بالظنّ الخاصّ في باب الاجتهاد والتقليد.

ثمّ الفرق بين طرح المفهوم رأساً الذي هو قضيّة الإيراد المذكور عند بعض مورديه، وبين الالتزام بإجماله، كما عن بعض مورديه الآخر أن قضية طرح المفهوم هو القول بعدم حجّية قول العدل مطلقاً وأصالة عدم حجّيته، لا في الأحكام، ولا في الموضوعات، إلّا ما خرج بالدليل، كما أنّ قضية ثبوت المفهوم والأخذ بإطلاقه هو قول المشهور المنصور بحجّيته مطلقاً وأصالة حجّيته من باب الرواية في الأحكام والموضوعات إلّا ما خرج بالدليل المعتبر للتعدّد، وقضية إجمال المفهوم هو القول بحجّية قول العدل من باب الشهادة وأصالة اعتبار التعدّد في حجيته إلّا ما خرج، اقتصاراً على القدر المتيقّن في المجملات.

وكيف كان، فيندفع هذا الإيراد، لكن لا بمجرّد أنّ طرح المفهوم مخالف للظاهر وإجماله مخالف لأصالة عدم الإجمال حتى تندفع المخالفتين، بدعوى قيام الدليل الوارد على الأصل والمعيّن لارتكاب إحدى المخالفتين، وهو لزوم تنزيه كلام السبحان عن الركاكة والاستهجان الغير المنجبر عرفاً بنوع من الجبران، ولا بمجرّد أصالة عدم اشتراط التعدّد في حجّية قول العدل حتى يندفع بأنّه إن أُريد من الأصل إطلاق مفهوم الآية فالمفروض عند المورد إجماله، أو طرحه رأساً، وإن أريد منه الاستصحاب فهو مع عدم الحجّية، وإن أُريد منه الغلبة

---

(١) غير متوفّرة لدينا.

(٢) قوانين الاصول ٢: ١٢٠ ـ ١٢١.

فلا غلبة في البين.

بل الصواب في الجواب هو دفع الإيراد أولاً: بمنع كون المفهوم غير معمول به في مورد الرواية، بعد خلوّها عن البيّنة إذ لم يجد ما يركن معه النفس.

فإن قلت: تفسير المفسرّين كما عن الطبرسي[١].

قلت: مع معارضته بالمثل كما هو معلوم في محلّه نمنع حجّية تفسير المفسّرين.

فإن قلت: ورد الأخبار بذلك.

قلت: إثباته بذلك عين الدعوى، فإنها من الآحاد التي مفروض البحث.

وثانياً: بما حقّق في المتن[٢] من أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدّد المخبر العادل...إلى آخر تحقيقه.

قوله: «على ظاهره واضح ...إلخ».

[أقول:] أي على تقدير الإغماض عن الإشكال الآتي واضح. ووجه وضوحه وضوح إمكان الجواب عنه أولاً: بمنع انصراف النبأ إلى غير ذي الواسطه، لكونه انصرافاً بدويّاً ناشئاً عن اصطلاح خاصّ في الخبر والنبأ، أو عن غلبة وجود غير ذي الواسطة سيما في زمان نزول الآية، لا عن غلبة الاستعمال الموجب للندور أو الأندرية في ذي الواسطة المعبّر عنهما في اصطلاح شريف العلماء بـ«المضرّ الإجمالي» و«مبيّن العدم» بل لا أقل من الشكّ في الانصراف، والأصل عدمه.

وثانياً: بمنع تعقّل الواسطة في نفس الخبر بالتقريب المشار إليه في المتن[٣]،ومحصّله: أنّ الوسائط المتعقّلة ليست واسطة في الخبر، بل هي واسطة

---

(١) مجمع البيان ٥: ١٣٢ـ١٣٣.

(٢) فرائد الاصول: ٧٦.

(٣) فرائد الاصول: ٧٥.

في جعل المنقول خبراً في حقّنا، وذلك أنّ تحقّق الخبر لا يمكن إلّا بعد العلم بإسناد محمول القضية إلى موضوعها المحتمل للصدق والكذب، فلو أخبر عمرو: أنّ زيداً مات لا يكون خبراً لنا إلّا إذا علمنا بإسناده الموت إلى زيد، فحينئذٍ موت زيدٍ خبر إن طابق الواقع فصادق، وإلّا فكاذب، من دون فرق في ذلك بين أن يكون المخبر غير الخبر كالمثال المذكور، أو نفس الخبر كأن يقول عمرو: أخبرني بكر أن زيداً مات، فإنّ اسناد الإخبار إلى بكر خبر لنا لعلمنا به، لكن نسبة الموت إلى زيد إن كان متحقّقاً لبكر فخبر له لا لنا، لعدم علمنا بتلك النسبة.

والحال في المقال على هذا المنوال، فإنّ إخبار الشيخ عن حديث المفيد خبر للشيخ لعلمه به، فلو تمّت الآية الشريفة لاقتضت كونه خبراً تعبّدياً لنا، فإنّها توجب تصديق العادل، ولا معنى له إلّا ترتيب الآثار المترتبة على خبره، ولما كان تصديق الشيخ في إخباره عن المفيد واجباً كان علينا أن نلتزم أنّه أخبره عن المفيد، فيصير بذلك لنا خبراً كالحسيّ بلا واسطة إلّا أنّ خبر الشيخ لنا حقيقي وخبر المفيد تعبّدي شرعي، وهكذا إلى ألف واسطه، فكلّ لاحق مشخّص لموضوع خبر سابقه في حقّنا شرعاً.

وثالثاً: لو سلّمنا الانصراف وتعقّل كون الوسائط وسائط في نفس الخبر إلّا أنّ لنا إتمام الاستدلال بالآية بضميمة الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل في الحجّية، بين ذي الواسطة وغير ذي الواسطة، فإنّ الفصل في الحجّية بينهما خرق للإجماع المركّب على عدم حجية النبأ رأساً أو حجّيته مطلقاً.

وأمّا القول بالفصل بين حجيّة الشهادة، وعدم حجيّة الشهادة على الشهادة فعلى تقدير تسليمه ليس من جهة الواسطة، بل إنّما هو من جهة قصور دلالة دليل اعتبار الشهادة، لكونه دليلاً لبّياً كالإجماع أو استقراء حاصلاً من الموارد الخاصّة المعتبرة فيها الشهادة بنصّ الشارع بالخصوص، ولا أقلّ من احتمال استناد منع

الشهادة على الشهادة إلى تلك الجهة وبه الكفاية في عدم قدح ما ادّعيناه من الاتّفاق على عدم الفصل بين ذي الواسطة وغير ذي الواسطة في الحجّية وعدمها.

هذا كلّه مضافاً إلى وضوح ما في الإيراد المذكور من الاعتراف بالمطلوب وهو جحية الخبر في الجملة، إذ قد عرفت في صدر البحث أنّ المقصود في المقام بيان حجيّة الخبر في الجملة في مقابل السلب الكلّي، فهذا الإيراد على فرض إتمامه لا يضرّ المدّعى في المقام، بل هو اعتراف به.

ورابعاً: بأنّ احتمال الفصل بين ذي الواسطة وغيره في حجيّة النبأ مبنيّ على تقدير عدم إفادة الخبر الظنّ بالذات، بأن كان شأنه إفادة الشكّ بالذات، أو على تقدير عدم اعتباره الشارع من باب الظنّ المستفاد منه بأن كان اعتباره من باب التعبّد.

وأمّا على تقدير إفادته الظنّ بالذات وأنّ اعتباره الشارع من ذلك الباب فلا مسرح لتوهّم الفصل بين ذي الواسطة وغيره في الحجية؛ ضرورة عدم الفرق في إفادة الظنّ الذي هو مناط الحجّية بالفرض بين ذي الواسطة وغيره، كما أنّه على تقدير إفادته العلم بالذات لامسرح أيضاً لتوهّم الفصل بينهما نظراً إلى عدم احتياج اعتبار العلم إلى دليل جعلي، وعدم اختصاص اعتباره بسبب دون سبب كما لا يخفى.

قوله: «ولكن قد يشكل الأمر بأنّ الآية ....إلخ».

أقول: وهذا الإشكال إشكال سيّال إلى جميع الأمارات المشتملة على الوسائط، كالشهادة على الشهادة، والإقرار بالاقرار، وإخبار العادل بعدالة مخبر، وغيرها من سائر الأمارات المشتملة على الوسائط، وهو من قبيل إشكال أهل المعقول في جذر الأصمّ.

وتقرير الإشكال: أنّ كلّ حكم لابدّ له من موضوع، ولابدّ أيضاً من تقدّم

ذلك الموضوع على الحكم تقدّماً بالطبع، كما في مثل: الإنسان حيوان، أو بالعلّية كما في مثل: النار محرقة، وإذا كان للموضوع تقدّماً على المحمول بالطبع أو العلّية امتنع عقلاً أن يتولّد من حكم القضية موضوع داخل في ذلك الحكم، كما في ذات الواسطه الواحدة من الأمارات فضلاً عن أن يتولّد من حكم ذلك الموضوع موضوع آخر، ثمّ من الحكم على ذلك الموضوع موضوع آخر...وهكذا كما في ذات الوسائط العديدة.

ووجه امتناع تعقّل توليد الموضوع من الحكم على موضوع، ليس لمجرّد استلزامه استعمال لفظ القضية في أكثر من معنى واحد حتى يجوّزه من يجوّز الاستعمال في أكثر من معنى، بل لاستلزامه الدور، وهو تقدّم الحكم على ما من شأنه التقدّم على الحكم، وهو الموضوع.

إلّا أنّه يندفع هذا الإشكال السيّال عن جميع ذات الوسائط من الأمارات، لكن لا لمجرد ما أشار الماتن إلى حلّه بأنّ الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العامّ على إثبات الحكم لبعضها الآخر[1]...إلخ حتى يرد عليه ما أورد استاذنا العلّامة.

أولاً: بأنّ اندفاعه بذلك مبنيّ على تقدير اختصاص توجّه الإشكال المذكور إلى القول باعتبار الخبر من باب الظنّ المتحقّق وجوده في كلّ واحد من أفراد العامّ وكلّ واسطة من ذوي الوسائط ليكون الحكم كاشفاً عن فرديّة ذلك الموضوع لا محقّقاً لفرديته. وأمّا على تقدير توجه الإشكال المذكور حتى على القول باعتباره من باب التعبّد كما هو الظاهر من تقريره الإشكال فلا يكون الحكم كاشفاً عن الفردية، بل إنّما يكون محقّقاً للفردية لا محالة.

وثانياً: سلّمنا اعتبار كون الخبر من باب الظنّ عندنا، إلّا أنّ الجواب بذلك

---

(١) فرائد الاصول: ٧٥.

لا ينهض إلى دفع الإشكال عن سائر الأمارات المعتبرة من باب التعبّد، بل ولا عن الخبر بناءً على القول باعتباره من باب التعبّد أيضاً، فيكون الجواب به أخصّ من السؤال.

بل الأولى في رفع الإشكال الجواب بما ينهض جواباً على جميع التقادير والأقوال، حتى على تقدير كون الإشكال في ما نحن فيه من قبيل الإشكال في جذر الأصمّ، أعني إشكال شمول كلّ خبري صادق لنفسه، ولكن لما كان هذا الجواب هو الجواب عن إشكال جذر الأصمّ توقّف بيانه على تقديم مقدّمة في بيان جذر الأصمّ، وأمثلته، وتقرير إشكاله، ودفعه.

فنقول جذر الأصمّ: كناية عمّا يشكل اندفاعه من الشبهات، وهو في اصطلاح أهل الحساب: عبارة عن العدد الذي إذا ضربته في نفسه لا يعلم حاصل المتألّف منه إلّا بالتقريب، كجذر الخمسة والسبعة. في مقابل جذر المنطق: وهو العدد الذي إذا ضربته في نفسه يعلم الحاصل المتألف منه بالتحقيق، كجذر الأربعة والتسعة.

وفي اصطلاح أهل المعقول: عبارة عن كلّ قضية يكون موضوعها الخبر أو ما يرادفه من القول والكلام النحوي المقابل للكلمة ومحمولها: لفظ صادق أو كاذب، على وجه لا يكون لنسبتها الحكمية خارج عن نفس القضية، بل هي هي، وبهذا القيد تمتاز عن سائر القضايا المعتبر خروج نسبتها الحكمية عن نفسها ولو ذهناً.

وهو إمّا متسلسل، أو دائر، أو غيرهما. وعلى الأخير إمّا أن يكون لموضوعها خارج عن نفس القضية، أو لم يكن لموضوعها خارج، كما لم يكن لنسبتها الحكمية خارج عنه.

وللمتسلسل أمثلة أربعة: تجمعها قولك: «كلّ خبري غداً صادق أو كاذب»

مع قولك في الغد أيضاً: «كلّ خبري غداً صادق أو كاذب» وهكذا تقول في غد: «كلّ غد...» إلى غير النهاية.

وللدائر أيضاً أمثلة أربعة: تجمعها قولك: «كلّ خبري غداً كاذب أو صادق»، مع قولك في الغد: «خبري أمس صادق، أو كاذب».

ولغير المتسلسل والدائر ممّا له موضوع خارجيّ أيضاً من الأمثلة: أربعة تجمعها قولك: «خبري غداً كاذب أو صادق» مع سكوتك في الغد عن الإخبار بشيء، أو إخبارك فيه بشيء من الأخبار التي يكون لنسبتها خارج عن نفسها، كـ«زيد مات» ونحوه، لا ما لا يكون لنسبتها خارج من الإخبار كأمثلة المتسلسل والدائر.

ولغير المتسلسل والدائر ممّا ليس لموضوعه خارج مثالان: وهما قولك: «خبري هذا صادق، أو كاذب».

فمجموع أمثلة جذر الأصمّ بلغت إلى أربعة عشر مثالاً، على طبق العدد الميمون.

ووجه الإشكال فيها إشتمال كلّ واحد من أمثلته المذكورة على ما يكون لنسبته خارج تطابقه أولا تطابقه بحسب الظاهر والصورة، والحال أنّه ليس لنسبته خارج بحسب الواقع والمعنى، ولأنّ حكم كلّ واحد من تلك الأمثلة على موضوع يتوقّف على فردية نفسه لذلك الحكم، ألا ترى أنّ إثبات الحكم بالصدق الموجود في مثال: «كلّ خبري صادق» على فرد من أفراد ما يخبر به في ما بعد يتوقّف على فردية نفس «كلّ خبري صادق» للحكم بالصدق الموجود فيه فيلزم اشتمال الحكم في كلّ واحد من الأمثلة المذكورة على الفرد الذي يصير موضوعاً بواسطة ثبوته لفرد آخر، الراجع إلى الدور وتقدّم الشيء على ما يتقدّم هو عليه، وللزوم اجتماع النقيضين، ومطابقة الشيء للواقع وعدمها في بعض أمثلته مثل:

«كلّ كلامي كاذب» إذ على تقدير صدقه يلزم أن يكون كاذباً، وعلى تقدير كذبه يلزم أن يكون صادقاً.

وقد اختلف آراء الأفاضل من أهل المعقول في حلّ هذا الإشكال وعدمه، فعن التفتازاني أنّ الاعتراف بالعجز عن حلّه وبقائه في غرّه أولى بالصواب، من الجواب؛ ولعلّ نظره إلى ما ورد في الدعاء: «يا من لا يعلم جذر الأصمّ إلّا هو».

وفيه: أنّ الذي لا يعلمه إلّا الله تعالى هو جذر الأصمّ من الأعداد، لا جذر الأصمّ من القضايا التي نحن فيه.

ثمّ اختلف القائلون بحلّه على وجوه، فعن بعضهم الجواب عنه: بأنّ هذا النوع من الكلام ليس بكلام تامّ بل هو من الكلمات والجمل الناقصة عن الإفادة، بناءً منه على عدم اشتماله على الإفادة المأخوذة في تعريف الكلام، أو على عدم اندراجه في شيء من قسمي الكلام، أمّا عدم اندراجه في الخبر فلعدم خارج لنسبته الحكمية، وأمّا عدم اندراجه في الإنشاء فلعدم كونه من مقولة الجعل والخلق. ويضعّف بضعف كلا مبنييه:

أمّا المبنى الأول فلوضوح كون المأخوذ في تعريف الكلام هو الإفادة بالاسناد كما نصّ به البهائي في صمديته حيث قال: الكلام: هو اللفظ المفيد بالإسناد[1]، ولا ريب أنّ ما نحن فيه من كلّ واحد من الأمثلة المذكورة مفيد بواسطة اشتماله على طرفي الإسناد، أعني المسند والمسند إليه، وعدم إفادته لو سلّمت إنّما هو بواسطة المانع الخارجي، كالكلام المعارض بمعارض خارجي، لا بواسطة عدم اجتماعه لطرفي الاسناد.

وأمّا المبنى الثاني فلوضوح كون المأخوذ في تعريف الخبر هو أن يكون نسبته خارج بالشأن والقوّة لا بالفعل والواقع، يعني أن يكون من الأساليب التي

---

(١) جامع المقدّمات «كتاب الصمدية» ٢: ٤٣٧.

من شأنها أن يكون لنسبتها خارج بحسب الدلالة العرفية لو خلّيت وطبعها، فلا ينافي عدم ثبوت خارج فعلي لها بواسطة مانع من الموانع الخارجية عن مدلول أُسلوب الكلام الدالّ عليه، ومن البيّن أنّ كلّ واحد من الامثلة المذكورة لجذر الأصمّ وإن لم يكن لنسبته خارج فعلي إلّا أنّه لا إشكال في كونه من الأساليب والهيئات المعدّة لإفادته وضعاً بالشأن لولا المانع الخارجي.

وعن بعض آخر: أنّه كلام، ولكنه إنشاء نظراً إلى الأخذ بظاهر تعريف الإنشاء: بما ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه من الكلام.

وفيه: أنّ المراد من الإنشاء هو نفي شأنية ثبوت خارج لأُسلوبه وهيئته الصورية، لا مجرّد نفي فعلية ثبوت خارج له ولو كان ممّا من شأنه ثبوت خارج له بحسب الدلالة الصورية، وذلك لوضوح أنّ أُسلوب قولك: «كلامي صادق أو كاذب» آبٍ إباءً كلّياً عن الدلالة عرفاً على إنشاء الصدق أو الكذب لنفسه.

وعن بعضهم الآخر: أنّه خبر، ثمّ اختلفوا في خبريته على أقوال.

فعن بعضهم: أنّه خبر، لكنه لا يتّصف بالصدق ولا الكذب، بل هو واسطة بينهما.

وعن الدمامني: أنّه متّصف بالكذب لا غير، نظراً إلى أنّ ظاهر دلالته التزاماً على وجود خارج لنسبته مخالف للواقع، فتّتصف بالكذب من جهة أنّ ظاهر مدلوله الالتزامي هو ثبوت خارج لنسبته، والحال أنّه مخالف للواقع وليس لنسبته خارج في الواقع، نظير اتّصاف الإنشاء بالكذب عند مخالفة مدلوله الالتزامي، وهو مطلوبية مأديه للواقع.

واللازم على هذا القائل على ما قاله الأُستاذ دام ظلّه هو اتّصاف تلك الأمثلة بالصدق من جهة مدلولاتها المطابقية. وفيه تأمل؛ إذ لعلّها من تلك الجهة ملحقة عنده بالإنشاء في عدم الاتّصاف بشيء من الصدق والكذب.

وعن ثالث: اختلافه بالوجوه والاعتبارات، فباعتبار أنّه ليس لنسبته خارج فعليّ تطابقه أو لا تطابقه لا يتّصف بشيء من الصدق والكذب، وباعتبار أنّ ظاهر مدلوله الالتزامي هو ثبوت خارج لنسبته، والحال أنّه مخالف للواقع يتّصف بالكذب لا غير، وباعتبار أنّه قابل للاتّصاف بالصدق شأناً وأنّه من الأساليب التي شأنها الاتّصاف بالصدق لو كان لنسبتها خارج تطابقه يتّصف بالصدق.

وباختلاف الصدق والكذب بحسب الاعتبارات استشهد القائل به في المقام على اختلاف الحسن والقبح العقليين بحسب الاعتبارات أيضاً.

وعن بعض الروايات أنّ أهل نيشابور سألوا مولانا الرضا عليه السلام عن حلّ إشكال جذر الأصمّ فأجابهم بجوابين في حلّه، ولم يحفظا، وترجّى استاذنا العلّامة عدم خروجها عن تلك الأجوبة المذكورة.

والتحقيق الحقيق: هو التفصيل بين الأمثلة الأربعة عشر، فمثل: «كلامي هذا صادق أو كاذب» وإن كان خبراً بالنظر إلى أنّه بحسب الأُسلوب والصورة ممّا من شأنه أن يكون لنسبته خارج إلّا أنّه لا يتّصف بشيء من الصدق ولا الكذب نظراً إلى عدم موضوع له خارج عنه، بل هو إمّا خبر مهمل، أو إنشاء لصدق نفسه أو كذبها.

وأمّا مثل: «خبري غداً صادق أو كاذب» من الأمثلة المتسلسلة، أو الدائرة فهي وإن افترقت عن المثالين الأوّلين في إمكان الاتّصاف بشيء من الصدق والكذب إلّا أنّه لا يرجع الإخبار بشيء من أمثلتهما إلى محصّل بعد التسلسل، أو الدوران.

وأمّا مثل: «كلّ خبري صادق أو كاذب» مع فرض صدور الإخبارات العديدة الخارجية عنه فهو وإن اتّصف بالصدق أو الكذب لا محالة ـ ورجع مفاده

إلى محصّل البتة ـ إلّا أنّ الحكم بالصدق أو الكذب الموجود فيه لا يشمل نفسه بواسطة تأخّر نفسه عن حكمه المقتضي تقدّم الموضوع عليه، إلّا إذا علم من الخارج أنّ المناط الملحوظ في الحكم عامّ لكلّ خبر، وأنّ المتكلّم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فإنّ قصور شمول اللفظ لنفسه مرتفع حينئذٍ بعد ما فرض من قيام القرينة الخارجية على كون المحمول وصفاً لازماً لطبيعة الموضوع ولا ينفكّ عن مصاديقه، فيكون عموم «كلّ خبري صادق» شاملاً لنفسه بعد قيام القرينة الخارجية على كون الصدق وصفاً لازماً لطبيعة موضوعه لا لخصوص فرد دون فرد، إلّا إذا قامت قرينة أُخرى على عدم شمول نفسه، كما في «كلّ خبري كاذب» حيث إنّ دخوله يستلزم خروجه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، وبطلان اللازم هي القرينة الأُخرى على عدم شمول عمومه نفسه، وإلّا لكان مقتضى القرينة الأُولى هو شمول نفسه.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحال في ما نحن فيه وهو خبر ذي الواسطة على هذا المنوال، فإنّ قبول خبر الشيخ في المثال المفروض[1] وإن قصر دلالته عن قبول خبر المفيد وسائر الوسائط المتقدّمة على الشيخ إلّا أنّه بعد ما علم من الخارج أنّ هذا المحمول ـ وهو القبول ـ وصف لازم لطبيعة الخبر ولا ينفكّ عن مصاديقه لم يبقَ مسرح لتوهّم بقاء شيء من قصور دلالة اللفظ عليه، بل اللفظ بعد قيام القرينة الخارجية دالّ على شمول القبول لكلّ خبر من إخبار الشيخ وما تقدّم عليه ممّا نقله الشيخ بالوسائط وغيره، إلّا إذا قامت قرينة أُخرى على عدم شمول شيء من سائر أخبار الشيخ كما قامت في «كلّ كلامي كاذب» ولكنه في ما نحن فيه مجرد فرض لا وقوع له بوفاق من الخصم.

---

(١) في ص: ٣٣٥.

قال: «ومن جملة الآيات المستدلّ بها على حجّية خبر الواحد[١]: قوله تعالى في سورة البراءة: **﴿فَلولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنهُم طائِفَة لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِروا قَوْمَهُم إذا رَجَعُوا إلَيهِمْ لَعَلَّهُم يَحذَرُون﴾**»[٢].

أقول: ـ ولو من باب التكرار والتوضيح ـ قد ورد للآية تفسيران: أحدهما: ـ وهو الأظهر الأشهر من الأخبار والآثار ـ بأنّ المراد وجوب النفر إلى البلاد لأجل التفقّه في الدين والمراجعة بعده لأجل إنذار الجاهلين.

وثانيهما: بأنّ المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الآية، وهو قوله: **﴿وَما كانَ الْمُؤمِنونَ لِيَنْفِرُوا كافَّة...إلخ﴾**.

ويحتمل معنى ثالث: وهو كون المراد من النفر، النفر إلى الجهاد مع كون التفقّه غاية من النفر أيضاً، بناءً على ما قيل من أنّ المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله، وظهور أوليائه على أعدائه، وسائر ما يتّفق في حرب المسلمين مع الكفّار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبر بذلك عند رجوعه إلى الفرقة المتخلّفة الباقية.

ويحتمل معنى رابع: وهو كون المراد النفر إلى الجهاد على أن يكون غاية النفر هو الجهاد خاصّة لا التفقّه والإنذار خاصّة، كما هو مقتضى كلّ من التفسيرين الأوّلين، ولا الجهاد مع التفقّه والإنذار، كما هو مقتضى المعنى الثالث، وعلى ذلك المعنى وهو المعنى الرابع يكون التفقّه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية. هذا كلّه في تشخيص المعاني المحتملة للآية.

وأمّا تشخيص الظاهر عن غير الظاهر منها، وتشخيص مبنى الاستدلال وتوقّفه على أيّ منها فتفصيله: هو أن يقال: أمّا المعنى الأخير فهو وإن أوجب

---

(١) فرائد الاصول: ٧٨.

(٢) التوبة: ١٢٢.

على تقديره سقوط الاستدلال بالآية إلّا أنّه لا سبيل إليه؛ لأنّ حمل لام التفقه والإنذار على العاقبة وتخريجها عن الغاية مجاز لا قرينة عليه، مع حصول التخلّف إلّا أن ينزّل على الغالب فيزداد تعسّفاً.

وأمّا سائر المعاني الباقية فهو وإن كان أظهرها الأول، ثم الثاني، ثم الثالث إلّا أنّ الاستدلال يتمّ على كلّ منهما بتقريب: أنّ الآية على أيّ من معانيها الثلاثة كما أنّها دالّة على وجوب النفر بواسطة كون «لولا» للتنديم أو للتحضيض، وعلى وجوب التفقه بعده بواسطة ظهور اللام عرفاً في الغاية لا العاقبة، وعلى وجوب المراجعة بعدهما من باب المقدّمة، وعلى وجوب الإنذار والحذر بعدها بواسطة ظهور اللام عرفاً في الغاية لا العاقبة أيضاً، كذلك دالّة على قبول الإنذار والتحذّر بعدها بأحد التقريبات المقرّرة في المتن[1].

وربما استدلوا بالآية على مطلب خامس، وهو كون الواجبات الكفائية واجبة على بعض غير معيّن لا كما هو المشهور من كونها واجبة على الكلّ ويسقط بفعل البعض؛ نظراً إلى أنّ متعلّق الطلب هو الطائفة لا جميع الفرقة.

وليس بشيء؛ إذ من الواضح من أمثال الآية ونظائرها العرفية المتداولة في المحاورات هو كون ذكر الطائفة لبيان قدر الكفاية، لا لاختصاص الوجوب الكفائي بها.

وكيف كان، فقد أورد على الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد، وقبول مطلق الإنذار بوجوه، منها: ما أشار الماتن[2] ﷺ إلى إيراده ودفعه في ضمن: إن قلت قلت، ومنها: ما أشار إلى إيراده دون دفعه، ومنها ما لم يتعرّض لإيراده ولا لدفعه.

---

(١) فرائد الاصول: ٧٨.

(٢) فرائد الاصول: ٧٨ ـ ٧٩.

ونحن سنتعرّض لبسط الكلّ تفصيلاً بعد الفراغ عن شرح بعض كلماته المتعلقة بتوجيه الاستدلال.

قوله: «بعد انسلاخه عن معنى الترجّي».

[أقول :] وذلك أنّ الترجّي تارةً يكون طلباً لحصول الفعل للمترجّي، كما قيل: أواظب على الدعاء له أثر، لعلّ الله يرزقني ولداً ذكراً، أو جاهاً عظيماً، أو شأناً كبيراً، وأُخرى للمترجّي له. والغرض حينئذٍ إرائة الطريق لتحصيل المطلوب والوصول إلى المحبوب كما قيل: در أبواب الدور لعلّك وصلت إلى خيرٍ موفور وتجارةٍ لن تبور.

وهو بمعنييه على قواعد العدل محال عليه تعالى؛ لاستلزامه المراد الممتنع في حقّه تعالى، فهي غير باقية على معناها الحقيقيّ، بل منسلخة عنه ومستعارة باستعارة تمثيليّة تشبيهاً لحصول الخوف والإطاعة مرّةً وعدمه أُخرى ـ لاختلاف تفاوت الإنذار علماً أو ظنّاً، أو المنذرين بالصدق والكذب، أو المستمعين بالإطاعة وعدمها ـ بالترجّي الذي قد يحصل وقد لا يحصل، فاستعيرت بذلك باستعارة تمثيليّة: وهي ما كان وجهه منتزعاً من متعدّد وشبّه الهيئة بالهيئة الأُخرى، نحو: « في الصيف ضيّعت اللبن» للمخالف «وإنّي أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى» للمتردّد في أمر، ومتى كثر استعماله سمّي مثلاً.

ثمّ هل التجوّز في الاستعارة التمثيلية في المفرد وإن كان وجهها منتزعاً من متعدّد، أو في المركّب؟ قولان، اختار أولهما المير ردّاً على التفتازانيّ حيث اختار الثاني[1]، ولكن على أيّ من التقديرين فالاستعارة في ما نحن فيه من الاستعارة التبعيّة، لا الأصليّة.

والأصليّة: ما كان التشبيه المعتبر فيه في نفس معنى المستعار والمستعار

---

(١) المطول: ٣٠٣.

له، كما في «رأيت أسداً في الحمام».

والتبعيّة: استعارة لفظ لمعنى آخر بتبعيّة تشبيه معنى يرتبط به معنى أحد اللفظين بمعنى آخر يرتبط به معنى لفظ آخر، من غير أن يكون التشبيه في نفس مفهوم اللفظ، كما في «نطقت الحال» بمعنى دلّت الحال من جهة تشبيه المعنى المصدريّ، وهو الدلالة بالآخر وهو النطق، واستعارة ما اشتقّ من أحدهما لمعنى ما اشتقّ من الآخر، وكذا نحو ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وحَزَناً﴾[1] بناء على كون التشبيه في متعلّق معنى الحرف بأن شبّه ترتّب العداوة والحزن على الالتقاط، بترتب العلّة الغائيّة التي هي المشبّه بها.

قوله: «إذ مع قيام المقتضي يجب، ومع عدمه لا يحسن».

[أقول:] وردّه صاحب الفصول[2] رحمه الله تبعاً لسلطان العلماء[3]: بأنّ ندب الحذر لا معنى له إذا كان المقتضي موجوداً قطعاً أو ظنّاً، وأمّا مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوباً تحفّظاً عن إصابة المحذور، كما في كثير من المكروهات، منها: الحذر عن الطهارة بالماء المشمّس مخافة حصول البرص، فالملازمة ممنوعة.

وأجاب عن ردّه صاحب القوانين ﷺ: بأنّ استحباب الحذر في ما ذكر وإن كان معقولاً إلّا أنّ استحبابه في العمل بخبر الواحد على إطلاقه غير معقول؛ لأنّ خبر الواحد قد يشتمل على إيجاب شيء أو تحريمه، ولا يعقل ندبيّة العمل بالواجب أو الحرام، لرجوعه في الواقع إلى التناقض، أو نقض الغرض، نعم قد يتصوّر ندبيّة العمل بالواجب في الواجب التخييري، لكن لا يكون إلّا بين أمرين وليس الأمر الآخر هنا إلّا العمل بالأصل، إذ الكلام في حجّية خبر الواحد حيث

---

(١) القصص: ٨.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٣.

(٣) حاشية السلطان على المعالم: ١١٧.

لا معارض له بالخصوص...إلى آخر جوابه[١] الجميل وإن لم يخلُ عن التطويل.

وأمّا ما أورد على جوابه الفصول[٢]، ففيه ما لا يخفى من الفضول على كلّ عاقل ومعقول.

فمن جملة إيراداته عليه: الإيراد على عدم معقولية استحباب العمل بالواجب أو الحرام. نقضاً: بوقوع نظير ذلك في السنن عند من يتسامح في أدلّتها، إذ كثيراً ما يدلّ الخبر على وجوب فعل أو ترك، وهم يعملون به على وجه الاستحباب نظراً إلى قصوره عن إفادة الوجوب:

وحلّاً: بابتناء عدم معقوليّة استحباب العمل بالواجب أو الحرام على اعتبار نيّة الوجه، والتحقيق عدم اعتبارها[٣]. انتهى.

وأنت خبير بأنّ عدم معقولية استحباب العمل بالواجب أو الحرام لا ربط له باعتبار نيّة الوجه في وجه من الوجوه، وأنّ عدم معقوليته إنّما هو من جهة استلزامه التناقض، أو الرجوع إلى نقض الغرض، وهذه الملازمة مبنيّة على كون الآية مسوقة لإنشاء الحكم الواقعيّ الأوليّ، كما هو الظاهر من ملاحظة مورد الآية وسياقها، لا لإنشاء الحكم الظاهريّ الثانويّ، إذ لا تنافي بين استحباب العمل بالواجب أو الحرام في مرحلة الظاهر الثانويّ الراجع إلى رفع اليد عن الواقع الأوليّ، وأين هذا من اعتبار نيّة الوجه؟

وأمّا نقضه عدم معقولية استحبابه بوقوع نظيره في السنن عند من يتسامح في أدلّتها، كقولهم باستحباب ما تعارض الخبر بوجوبه للخبر بحرمته فمدفوع؛ بخروج ذلك عن محلّ الفرض، وهو العمل بالخبر من باب أنّه خبر، بل إنّما هو من باب التسامح الخاصّ بأدلّة السنن بالدليل الخاصّ بها، وهو حديث: من بلغه

---

(١) القوانين ١: ٤٣٥.

(٢ و ٣) الفصول الغروية: ٢٧٣.

ثواب على عمل...الحديث[١] فهو من نظير الحكم الظاهريّ الثانويّ الخارج عن محلّ الفرض.

ومنها: الإيراد بأنّ ما ذكره من أنّ التخيير في المسألة الأُصولية راجع إلى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم، بل راجع إلى التخيير في البناء على حجّية كلّ من الدليلين.

ويدفعه أيضاً وضوح كون المراد من الاعتقاد، الاعتقاد التعبّدي الراجع إلى البناء على وجود المعتقد، لا الاعتقاد الحقيقي المعتبر في العقائد الدينية.

ومنها: الإيراد بأنّ ما ذكره من أنّ التخيير هنا في مقام الاختيار، والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار، فإن أراد أنّ التخيير في الصورتين إنّما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي ما أُريد بالتنظير، وإن أراد أنّ التخيير بين الدليلين لا يكون إلّا عند الاضطرار فهو في محلّ المنع.

وفيه: أنّ المراد هو الشقّ الأول، وقوله: «لا ينافي ما أُريد بالتنظير» يعني تنظير مقام الاختيار بمقام الاضطرار، نظراً إلى أنّ التشبيه لا يستدعي مساواة المشبّه للمشبّه به من جميع الجهات، بل قد يخالفه في كثير من الجهات.

مدفوع بأنّ عدم لزوم المساواة بينهما إنّما هو في الجهات الخارجية عن المدخليّة في الحكم المنظور من التشبيه، وأمّا في الجهة التي لها مدخلية في الحكم المنظور، فلا بدّ من المساواة، ومن المعلوم أنّ الاضطرارية في ما نحن فيه من عهدة جهات إمكان تشريع الحكم باستحباب العمل بالواجب في مرحلة الظاهر، وعدمها من عهدة جهات عدم إمكانه، فكيف لا ينافي ما أُريد بالتنظير؟

ومنها: الإيراد بأنّ ما ذكره من أنّ الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري، قد أوضحنا فساده في بعض مباحث النهي.

---

(١) الوسائل ١: ٥٩ ب «١٨» من أبواب مقدّمة العبادات.

وفيه: أنّ من الواضح أنّ مقصوده من الاستحباب المجتمع مع الوجوب التخييري، الاستحباب الصالح للجمع مع الوجوب التخييري، كلّ على مذهبه، فمن ذهب إلى جواز اجتماع الأمر والنهي فهو أراد به الاستحباب المصطلح، ومن منعه أوّل الاستحباب بأكثريّة الثواب، ولا داعي في المقام لإرادته خصوص الاستحباب المصطلح حتى يندفع بفساده على مذهب المانعين من اجتماع الأمر والنهي.

فتبيّن ممّا ذكرنا اندفاع جميع ما أورده الفصول على صاحب القوانين في المقام.

نعم، غاية ما يورد عليه هو عدم الحاجة في الجواب عن السلطان إلى ذلك التطويل والتفصيل، بما لم يحتمله أحد من وجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالأصل، بل كان يكفيه الجواب عن المورد بأنّ المقتضي قد يكون محتمل الوقوع، فيحسن الحذر عنه بمجرّد استظهاره كون الآية[1] بمعونة السياق والمقام مسوقة لإنشاء الحكم الواقعيّ الأوليّ حين حضور الشارع، ولا يتوسّط احتمال وجود المقتضي بين وجوده وعدمه في مرحلة الواقع الأوّليّ، وليست مسوقةً لإنشاء الحكم الظاهريّ الثانويّ في حقّ المضطرّ عن الوصول إلى الحكم الواقعيّ الأوليّ، حتى يتعقّل وساطة احتمال وجود المقتضي بين الوجود والعدم بالنسبة إليه.

فتلخّص ممّا ذكرنا صحّة توجيه الاستدلال بالآية على وجوب الحذر وحجّية خبر الواحد، بأنّه لا معنى لاستحباب الحذر، وأنّ استحبابه بالنسبة إلى مرحلة الواقع يستلزم التناقض بين وجوب الشيء واقعاً واستحباب العمل به، أو الرجوع إلى نقض الغرض المحالين عليه تعالى؛ لأنّ استحباب الواجب في الواقع

---

(١) التوبة: ١٢٢.

إن كان مع بقاء الواجب على صفة الوجوب في الواقع كان تناقضاً وأمراً باجتماع الضدّين، وإلّا كان نقضاً للغرض المنظور من الواجب، فاستحباب الواجب لا يتصوّر إلّا في مرحلة الظاهر والاضطرار الآبي عند سياق الآية.

لا يقال: كما أنّ استحباب الحذر بخبر الواحد على إطلاقه غير معقول لأنّ خبر الواحد قد يشتمل على إيجاب شيء أو تحريمه، كذلك وجوب الحذر به على إطلاقه غير معقول؛ لأنّ خبر الواحد قد يشتمل على استحباب شيء أو كراهيته.

لأنّا نقول: القياس مع الفارق، فإنّ المراد من وجوب الحذر وجوب العمل على حسب الإنذار ومضمون المنذر به إن واجباً فواجب، وإن ندباً فندب، لا وجوب العمل بالمنذر به كيف ما كان كما توهّم.

قوله: «من قبيل الفائدة لا الغاية».

[أقول:] والفرق أنّ الفائدة للشيء من لوازمه القهريّة المترتّبة عليه، والغاية من لوازمه المقصودة من إيجاد ذلك الشيء ترتّبه عليه، سواء كان من لوازمه القهريّة أيضاً أم لا؟ فغاية الشيء وإن شاركت الفائدة في كون ذلك الشيء علّة وجود كلّ منهما إلّا أنّها تفارقها في كون الغاية علّة لإيجاد الشيء دون الفائدة.

قوله: «لإيجاب أصل النفور».

[أقول:] وإذا لم يكن التفقه غاية لإيجاب أصل النفر خاصّة لم يكن إرادة النفر إلى الجهاد من الآية منافياً لكون التفقّه غاية لإيجاب النفر على طائفة من كلّ قوم؛ إذ لا منافاة في أن يكون الفعل الواحد كالنفر علّةوجود معلولات عديدة كالجهاد والتفقّه، وكون كلّ من المعلولين غاية لإيجاد فعل واحد، وعلى ذلك يكون النفر واجباً لغايتين أحدهما الجهاد، والأُخرى التفقّه لا للجهاد خاصّة.

ولو سلّمنا كون نفر الفرقة النافرة لأجل الجهاد خاصّة إلّا أنّ لنا أن نقول

بأنّ تخلّف الفرقة الباقية عند النبيﷺ لأجل التفقه وانذار الراجعين من النفر، كما في بعض التفاسير.

هذا، كلّه مضافاً إلى منع دلالة صدر الآية على كون المراد النفر إلى الجهاد، وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك.

بل لو سلّمنا أيضاً دلالته على ذلك إلّا أنّ لنا ما يوجب صرفها عن ذلك وتعيين حملها على وجوب التفقه والإنذار وإن لزم مخالفة الظاهر في سياقها أو بعض ألفاظها، وذلك الصارف هو استدلال الأصحاب بها على وجوب التفقه بناءً على جابريّة الشهرة الدلالة، واستشهاد الإمامعليه السلام بها على وجوبه في عدّة أخبار كثيرة بناءً على تواتر تلك الأخبار، أو احتفافها بالقرائن العلميّة ولو من جهة تراكم الظنون المتكاثرة بصدورها، كصحّة أكثرها، ووجودها في مثل الكافي[1] والعلّل[2] ونحوهما من الكتب الصحيحة[3] المعتبرة إن لم تكن قطعيّة الصدور، وخلوّها عن دواعي الكذب والجعل العقلائية، فإنّ مجرّد عدم الداعي العقلائي للكذب ممّا قد يوجب القطع بعدم الكذب، كما لا يخفى.

وإذ قد عرفت توجيه الاستدلال بالآية الشريفة و وجاهته فلنرجع إلى دفع موهمات الموردين عليها، وهي كثيرة:

منها: ما عن بعض الفضلاء من الإيراد عليها بأنّ الظاهر من الطائفة لا أقلّ الجماعة، وهو إن لم يختص بالمتواتر فلا أقلّ من اختصاصه بالمستفيض، فلا يدلّ على قبول مطلق الخبر.

والجواب عنه أولاً: بمنع ظهور الطائفة في الجماعة؛ لأنّ الظاهر بل

---

(١) لاحظ الكافي ١: ٢١٢ ح ٩ وص ٣٧٨ باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام.

(٢) لاحظ العلل ٨٥ ح ٤ وص ٢٧٣، في أواخر الحديث التاسع.

(٣) العيون ٢: ١١٩.

المصرّح به في القاموس[١] والمجمع[٢] وغيرها من كتب اللغة هو تفسير الطائفة من الشيء: بقطعه منه، وبجواز أن يقال للواحد: طائفة، وعن ابن عباس أيضاً تفسير الطائفة: بالواحد فما فوق[٣]، وعن العلّامة[٤] والشيخ في التهذيب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ﴾[٥] بأنّ أقلّه الواحد[٦]، بل حكي الإجماع عليه من بعض الفقهاء وإن خالفه بعض آخر في اعتبار كون أقلّه ثلاثة.

وثانياً: سلّمنا ظهوره عرفاً في الجماعة، إلّا أنّ مقتضى أصالة تأخير الحادث، ومقتضى عدم إثباته في كتب أهل اللغة ـ مع أنّ شأنهم الاستقراء والتتبّع في موارد عرفهم مستقصّاً ـ هو تأخّر ذلك العرف عن عرف زمان رسم الكتب اللغوية فضلاً عن عرف زمان الشارع، ومن المعلوم تقديم اللغة على العرف المتأخّر حدوثه بعد زمان الخطاب، لقوله تعالى: ﴿وَما أَرسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾[٧] وأمّا النزاع في تقديم العرف على اللغة عند التعارض فإنّما هو نزاع صغرويّ راجع إلى النزاع في كون المتداول في زمان الخطاب هل هو العرف أو اللغة؟ وإلّا فبعد تشخيص كون المتداول في زمان الخطاب أيّهما ولو بالأصل لانزاع في تقدّمه على غيره.

وثالثاً: سلّمنا ظهور الطائفة عرفاً في الجماعة، وسلّمنا تقدّم هذا العرف على اللغة إلّا أنّه يتمّ الاستدلال بضميمة الإجماع المركّب، وعدم القول بالفصل بين أن يبلغ خبر الواحد حدّ الثلاثة وعدمه. ودعوى اختصاصه بصورة ما إذا أفاد

---

(١) القاموس المحيط ٣: ١٧٠ مادّة (طوف).

(٢) مجمع البحرين ٥: ٩٠ مادة (طوف).

(٣) نقله في مجمع البحرين ٥: ٩٠ مادة (طوف).

(٤) لاحظ قواعد الاحكام ٢: ٢٥٤.

(٥) النور: ٢.

(٦) التهذيب ١٠: ١٥٠ ح ٦٠٢.

(٧) ابراهيم: ٤.

العلم ـ مضافاً إلى عدم المخصّص له ـ حمل للإطلاق على الفرد النادر.

ومن جملة تلك الإيرادات إيرادات انتخبها الماتن[١] من بين الإيرادات واستقرب ورودها. وتقريرها على الوجه الجامع لها ولغيرها من باقي الإيرادات هو أن يقال: إنّ الإنذار منصرف إلى الإنذار بالأُصول الدينية المعروفة كونها من الدين ضرورة، أو إجماعاً، أو تسالماً، كإنذار الوعّاظ والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ليكون مفاد الآية مؤكّداً لمفاد أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأدلّة وجوب قبول المعروف وترك المنكر.

أو إلى الإنذار بالأحكام الفرعيّة الاجتهاديّة المستندة إلى اجتهاد المنذر وإن كان في التأدية بلسان الأخبار، إلّا أنّه في الاعتقاد بلسان الواقع، والمطلوب منه الواقع ليكون مفادها مؤكّداً لمفاد أدلّة وجوب الاجتهاد على الناس بالكفاية، ووجوب التقليد على العوام بالتعيين.

أو إلى خصوص ما إذا علم المنذر ـ بالفتح ـ صدق المنذر ـ بالكسر ـ نظراً إلى كون الغالب في عصر المعصوم تعدّد النافرين إلى الحجّ أو الجهاد المتفقّهين من حضور خدمة المعصوم عليه السلام على وجه يفيد تعدّدهم، العلم بصدقهم غالباً.

أو أنّ الحذر المطلوب بقوله: ﴿لعلّهُمْ يَحْذَرونَ﴾[٢] منصرف إلى مطلوبيّة الاحتياط والتوقّف في ما أُنذروا به، ليكون معنى «لعلّهم يحذرون»؛ لعلّهم يحتاطون في ما أُنذروا به، فيكون مفاده مفاد أدلّة حسن الاحتياط، ووجوبه عقلاً في دفع الضرّر المظنون، لا مفاد أدلّة حجّية الخبر المظنون مطلقاً.

أو إلى صورة ما إذا تفحّص المنذَر ـ بالفتح ـ عن المعارض والمخالف لإنذار المنذر ـ بالكسر ـ فلم يجد، لا إلى وجوب قبول الإنذار مطلقاً ولو لم

---

(١) الفرائد: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) التوبة: ١٢٢.

يتفحّص؛ نظراً إلى وجوب التفحّص من المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيّة.

أو إلى صورة الإخبار عن الموضوعات الخارجية فإنّها هي التي لا يجب التفحّص فيها.

أو إلى صورة ما إذا كان الإنذار إخباراً بلاواسطة، لا إخباراً مع الواسطة، كإخبار ما نحن فيه من الروايات المأثورة من الأئمة عليهم السلام، لعدم انفكاك شيء منها عن الوسائط العديدة بالنسبة إلينا.

وعلى تقدير انصراف الآية إلى كلّ من المحامل السبعة المذكورة لا يخلو المدّعى عن كونه إمّا انصرافاً يورث إجمال الظاهر، وعدم بيان ظهوره، وهو المسمّى بالمضرّ الإجمالي في لسان المتأخّرين، وإمّا انصرافاً يورث نقل الظاهر إلى المنصرف إليه، وبيان عدم ظهوره في المنصرف عنه، وهو المسمّى بمبيّن العدم في لسان المتأخّرين. وأمّا الانصراف البدويّ فلا يؤثّر ضرراً في ظهور الظاهر، بل هو زائل بأدنى تأمّل والتفات، فلا يدّعيه المدّعي لانصراف الآية عن ظاهرها.

وقد يوجّه ورود هذا الإيراد أيضاً: بأنّه لا إشكال في أنّ حجّية الخبر وتصديق مخبره يتصوّر من جهات:

أحدها: حجّيته ووجوب تصديق مخبره من جهة كونه آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر.

وثانيها: حجّيته ووجوب تصديق مخبره من جهة كونه مجتهداً مخبراً عن إدراكه الخبر بحدسه وفهمه.

وثالثها: حجّيته ووجوب تصديق مخبره من جهة كونه حاكياً لألفاظ المعصوم عليه السلام ومخبراً عن إدراكه الخبر بحسّه وسماعه.

ولا ريب أيضاً في أنّ هذه الجهات في الخبر بحسب المفهوم جهات واعتبارات متغايرة متبائنة وإن كان بحسب المورد بينها عموم من وجه، فقد يجتمعن في مورد واحد، وقد يفترقن، كما أنّها قد يتساوين في الحكم بالحجّية أو عدمها، وقد يتخالفن في ذلك الحكم.

ولا ريب أيضاً في حجّية الخبر من الجهة الأُولى على المجتهد والمقلّد، ولا في حجّيته من الجهة الثانية على المقلّد دون المجتهد.

وإنّما الإشكال والخلاف في حجّيته من الجهة الثالثة على المجتهد والمقلّد، والآية على تقدير تسليم دلالتها على حجّية الخبر منصرفة إلى حجّيته من الجهة الأُولى دون الأخيرتين، أو من الجهة الثانية دون الأُولى والثالثة، أو من الجهتين الاوليتين دون الأخيرة على الوجه المضرّ الإجمالي، أو المبيّن العدم.

ولو سلّمنا دلالتها على حجّيته من الجهة الأخيرة أيضاً إلّا أنّه منصرف أيضاً إلى إرادة الاحتياط من الحذر، أو إلى صورة ما إذا استفيد العلم من الخبر، أو إلى صورة ما إذا تفحّص عن المعارض، أو إلى صورة ما إذا تعلّق الإخبار بالموضوعات الخارجية، أو إلى صورة ما إذا كان الخبر بلاواسطة، أو إلى صورة ما لو لم تختص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين، أو إلى صورة ما لو لم يجب التفحّص عن المعارض للخبر، بأن كان اعتباره من باب الموضوعيّة والتعبّد الصرف، أو إلى صورة ما لو لم يعارض دلالتها على حجّية الخبر بدلالة الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، أو بتعليل آية النبأ[1]، أو بما يلزم من وجوده عدمه، إلى غير ذلك ممّا قد مرّ الإيراد به على آية النبأ تفصيلاً. هذا غاية توجيه إيراد المورد وتفصيله.

وقد يقرّر بتقرير آخر: وهو دعوى أنّ دلالة الآية على المطلوب يتوقّف

---

(١) الحجرات: ٦.

أولاً على إحراز كون الآية مسوقة لبيان تكليفين، تكليف للمنذر بالإنذار، وتكليف للمنذر بالقبول، ولم تحرز هذه المقدّمة؛ لاحتمال كونها مسوقة لبيان مجرّد مطلوبية الإنذار بما يتفقّهون وسكوته عن بيان مطلوبيّة العمل من المنذرين بما أُنذروا.

ثمّ يتوقّف على إحراز كونها مسوقة لبيان حجّية الخبر من جهة الخبرية، ولم تحرز أيضاً هذه المقدّمة؛ لاحتمال انصراف الإنذار إلى حجّية الإنذار من إحدى الجهتين الأُخريين.

ثمّ يتوقّف أيضاً على إحراز كونها مسوقة لبيان حجّية مطلق الخبر من جهة الخبريّة، دون حجّيته من جهة الخبريّة في الجملة المحتمل انصرافه إلى أحد الصور المتقدّمة ذكرها.

وكيف كان، فهذا الإيراد بجميع تفاصيله وتقاريره وتوجيهاته مدفوع.

أمّا منع دلالة الآية على حجّية الخبر من جهة كونه مخبراً ـ بدعوى انصرافها إلى إرادة بيان حجّيته من جهة كونه آمراً بالمعروف المختصّ بالإنذار بأصول الدين، أو من جهة كونه مفتياً عن الاجتهاد الخاصّ حجّيته بالمقلّدين، أو إلى غير ذلك ممّا تقدّم ذكره ـ فيضعّف.

أوّلاً: ببعد فهم العرف من حجّية الخبر تعدّدها بالاعتبارات والجهات فضلاً عن تخصيص حكمه بجهة منها دون جهة؛ بل فهم تعدّد الجهات والاعتبارات المذكورة منه إنّما هو من خصائص الحكمة ودقائق العقل، الغير المبتنى عليها أحكام الشرع.

وثانياً: بأن فهم مشهور العلماء المستدلّين بالآية كافٍ في منع انصرافها وبقاء صدق إطلاقها على كلّ من الأُصول والفروع بناءً على جابرية الشهرة الدلالة.

وثالثاً: بأنّ استشهاد الأئمة بها على وجوب التفقه في الأُصول في عدّة من الأخبار[١]، وفي الفروع في عدّة أُخرى[٢] منها كافٍ في عدم انصرافها، وإطلاقها من تلك الجهة.

هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان الجواب عن احتمال انصرافها إلى الأُصول: بأنّ المفهوم من التفقه عرفاً الفروع، مع أنّه أهمّ بالتهديد على ترك النفر فيه؛ لاستقلال العقل في الأُصول غالباً دون الفروع.

وعن احتمال انصرافها إلى الاجتهاد ومعرفة الأحكام: بمنع ثبوت كون التفقّه حقيقةً في الاجتهاد في عرف الشارع، بل هو اصطلاح جديد، فيحمل على معناه اللغويّ، وهو مطلق الفهم الصادق على سماع الخبر ونقله، مع أنّه يستلزم تخصيص القوم بالمقلّدين، وهو أيضاً مجاز.

وعن احتمال تخصيص حجّية الإنذار بخصوص ما إذا علم المنذر ـ بالفتح ـ صدق المنذر ـ بالكسر ـ: بأنّه مضافاً إلى كونه تخصيصاً بلا مخصّص ومجازاً بلا قرينة حمل للمطلق على فرد نادر، بل حمل للإنذار على التذكار.

وعن احتمال سوق الآية لبيان إيجاب الإخبار على المخبر مع سكوتها عن حكم المستخبر رأساً: بأنّ هذا الاحتمال وإن ناسب ظاهر معنى آية حرمة كتمان الحقّ[٣]، وظاهر معنى النبويّ: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً»[٤] إلّا أنّ من الواضح مبائنة سياق آية الإنذار المعلّل بقول: ﴿**لعلّهم يحذرون**﴾[٥] لسياق آية حرمة كتمان الحقّ، وحديث الأربعين.

---

(١) الكافي ١: ٣٧٨ باب ما يجب على الناس عند مضيّ الإمام.

(٢) علل الشرائع: ٨٥ ح ٤، وص ٢٧٣، أواخر الحديث ٩، تفسير العياشي ٢: ٢٦١ ح ٣٣.

(٣) البقرة: ٤٢ و ١٥٩، آل عمران: ٧١ وغيرهما.

(٤) الوسائل ١٨: ٦٦ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ٥٤ و ٥٩ و ٦٠.

(٥) التوبة: ١٢٢.

وأمّا عن سائر الاحتمالات الباقية فقد مرّ الجواب عن كلّ واحدٍ منها تفصيلاً في آية النبأ[١]، فلا نطيل بإعادتها، كما لا نطيل أيضاً بإعادة ما أجبنا به عمّا أورد هنا في ما سيأتي من الإيراد به على آية السؤال[٢]، بل نحوّل الجواب عما سيأتي من الإيراد على آية السؤل على ما أجبنا به تفصيلاً في آية الإنذار[٣]، كما حوّلنا الجواب عن بعض ما أُورد على آية الإنذار على ما أجبنا به تفصيلاً في آية النبأ[٤]، فلا يفوتنك المراجعة إن فاتتك الإعادة.

قال الماتن ﷺ: «ويرد عليه أولاً: أنّ المراد من الأُذُن: سريع ...إلخ».

أقول: مقتضى الإيراد الأول هو حمل الأُذُن على سرعة التصديق والاعتقاد بكلّ ما يسمع، الراجع إلى حسن الظنّ، والبناء على أصالة الصحّة في أفعال المسلمين، دون العمل تعبّداً بما يسمع الراجع إلى حجّية المسموع من أخبار الآحاد.

ومقتضى الإيراد الثاني هو تخريج الإيمان للمؤمنين عن التصديق الحقيقيّ لهم إلى التصديق الصوريّ، أعني التصديق المخبري لا الخبري، أعني عدم الردّ لا القبول، ومرجعه إلى حسن الأخذ بمجامع الاحتياط والتحذّر التامّ عن موارد الشبهة بالاستنباط.

هذا، ولكن يمكن الجواب عن الإيراد الأول:

أولاً: بأنّ سرعة التصديق وحسن الظنّ بظاهره ينافي توصيف الأنبياء، سيما خاتم الأنبياء ﷺ بكونه عالماً بالغيوب منزّهاً عن العيوب، إذ لا مدح في سرعة التصديق والاعتقاد في العاقل، بل هو عين الذمّ الذي اتّهموا النبيّ ﷺ به

---

(١) في ص: ٣١٦ـ٣٣٨.

(٢) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٣) التوبة: ١٢٢.

(٤) الحجرات: ٦.

فيلزم أن يكون الردّ عليهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ﴾ هو ﴿أُذنُ خيرٍ لَكُمْ﴾[1] بما هو عين الإيراد بقولهم يَقُولُونَ: ﴿انّه أُذُنٌ﴾ لا ردّ لإيرادهم.

وثانياً: بأنّ حمل الأُذن على سرعة التصديق وحسن الظن إن كان مع ترتيب آثار الصدق عليه ثبت المطلوب والمدّعى، وإن كان مع عدمه رجع أوّلاً: إلى الإيراد الثاني، وهو التصديق الصوريّ، لا إلى إيراد آخر ورائه، وثانياً: أنّ لازمه التجوّز في الخير بصرفه عن الخير الواقعيّ إلى الخير الزعميّ، وفي الإيمان والتصديق بصرفه عن الواقعيّ إلى الصوريّ المخالف للظاهر.

بل الظاهر السليم عن تلك المحاذير اللازمة في معنى الآية أنّ المراد من «أُذُنُ خيرٍ لَكُمْ»: ردّ ما اتّهموه به من استناد عموم تصديقه لكلّ صادقٍ وكاذبٍ إلى سرعة التصديق والاعتقاد في غير محلّه، المذموم عند العقلاء بمنع استناده إلى ذلك، بل مستند إلى عموم الخير لكم والرأفة، والرحمة العامّة بكم، وحسن المعاشرة والمداراة الظاهرية معكم المستندة إلى اللطف العامّ والخير التامّ، والسياسات المدنية والمصالح الكلّية، لتقريب العباد إلى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية. وأين هذا من اتّهامهم إيّاه ﷺ بالأُذنيّة المستند إلى السفه والخرافة والجنون الذين هم أولى به مليّاً؟

وعلى ذلك فتعريفه تعالى نبيّه بالأُذنيّة الخيرية المستندة إلى المصالح العامّة ـ الراجع إلى تصديقه الصوريّ بالنسبة إلى عموم الناس الكاذب والصادق والمؤمن والمنافق ـ من قبيل تعريفه باللطف العامّ بالنسبة إلى عموم العوام، كلطف التسوية في الخلق والرزق والفطرة والصورة.

وتعريفه بالإيمان بالله وللمؤمنين ـ الراجع إلى تصديقه الحقيقيّ الواقعيّ لهم ـ من قبيل تعريفه باللطف الخاصّ، الخاصّ بالخواصّ، كتعريف ذاته تعالى

---

(١) التوبة: ٦١.

بالرّحمن الرّحيم.

ومن البيّن أنّ التأسيس أولى من التأكيد، والإفادة خير من الإعادة، وهو فرض التصديقين تصديقاً واحداً، وفرض ذلك الواحد تصديقاً صوريّاً تجوّزاً، وحينئذٍ فتكرار لفظ الإيمان وتغاير تعديته بالباء في الأُول، واللام في الثاني إشارة إلى تغاير التصديقين من حيث إنّ صفة الصادقيّة في الأول عين الذات، وفي الثاني غيره، لا إشارة إلى ما استشهد به المصنّف من تغاير التصديقين بالواقعيّ في الأول، والصوريّ في الثاني[1].

قوله: «فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أولاً: احتمال أن يكون التعليل به من الراوي لا المرويّ عنه.

وثانياً: أنّا كلّما تفحّصنا لم نعثر على التعليل به في شيء من أخبار الآحاد، إلّا في ما حكي عن ظاهر العياشي[2] لا غيره، ونفي حجّية أخبار الآحاد بالآحاد كالمصادرة، بل يلزم من وجوده عدمه، وهو باطل.

وثالثاً: أنّ الرحمة العامّة إنّما تنافي تصديق أحدهم على الآخر قبل بلوغه حدّ الشهادة، المعتبرة شرعاً على المنكر ولو كان عدلاً مؤمناً، وأمّا بعده فلا تنافي التصديق الحقيقي للشهود على المنكر، بل تنافي عدمه، كما لا يخفي.

قوله: «وهذا التفسير صريح في أنّ المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد».

[أقول:] وفيه: أولاً: أنّ صراحته في ذلك مبنيّ على أن يكون المراد

---

(١) الفرائد: ٨٣.

(٢) لاحظ تفسير العياشي ٢: ٩٥ ح٨٣.

بالمؤمنين من قوله تعالى: ﴿يُؤمِنُ بِاللهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِين﴾[١] هم الذين يؤذون النبيّ صلى الله عليه وآله ويقولون هو أُذن، وهو خلاف ظاهر لفظ المؤمن وحقيقته، ولسياق اقترانه بالإيمان بالله، ولمقام ذمّ المؤذين للنبيّ صلى الله عليه وآله، والردّ عليهم بتنزيه النبيّ عمّا ذمّوه به، ومدحه عليه السلام بضدّ ما اتّهموه به بقوله: ﴿يُؤمِنُ بِاللهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِين﴾[٢] ومع ذلك كيف يصفهم بالإيمان؟! بل توصيفهم به في هذا المقام نقض لغرضه وحكمته، وظهور لفظه وأصالة حقيقته، وسياق كلامه وقرينة مقامه.

ومع ذلك فأين صراحة التفسير المذكور في ما ادّعاه، من حمل قوله تعالى في مدحه صلى الله عليه وآله: «يُؤمِنُ بِاللهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِين» على التصديق الصوريّ لهم[٣]؟

وثانياً: لو كان المراد منه التصديق المحازيّ الصوريّ لا الحقيقيّ الواقعيّ لكان مقتضى الفصاحة والبلاغة التعبير عنه بحسن المعاشرة، والمداراة، وحسن المحضر، وحسن القول والمعروف ولين القول، كقوله تعالى: ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسناً﴾[٤] و﴿قولاً لَيّناً﴾[٥] و﴿جادِلهم بالتي هي أحسن﴾[٦] و﴿ادفع بالتي هي أحسن السيئة﴾[٧] و﴿قَولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خيرٌ من صدقةٍ﴾[٨] لا التعبير عنه بقوله: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾[٩].

قوله: «فافهم».

[أقول:] إشارة إلى ما استشهد به على التصديق الصوريّ بظهور اللام في عموم النفع، وعموم النفع في التصديق الصوريّ؛ لأنّ النافع لجميع الناس من

(١ و ٩) التوبة: ٦١.

(٢) لاحظ تفسير العياشي ٢: ٩٥ ح ٨٣.

(٣) الفرائد: ٨٣.

(٤) البقرة: ٨٣.

(٥) طه: ٤٤.

(٦) النحل: ١٢٥.

(٧) المؤمنون: ٩٦.

(٨) البقرة: ٢٦٣.

المخبر والمخبر عنه هو التصديق الصوريّ، وأنّ التصديق الحقيقيّ لا ينفع لجميع الناس؛ إذ لو أخبر مخبر بما يوجب الحدّ والقتل على أحد فقتله النبيّ ﷺ أو جلده لم يكن في تصديقه المخبر نفع للمخبر عنه؛ بل كان محض الشرّ له خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع. نعم، يكون نفعاً للمخبر من حيث متابعة قوله...إلخ[١].

وفيه أولا: إمكان منع الصغرى، وهو ظهور اللام في النفع مطلقاً، بل في خصوص ما كان متعلّقه النفع، مثل: ﴿**أُذُن خَيرٍ لَكُمْ**﴾[٢] و﴿**خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الأَرْضِ جَميعاً**﴾[٣] و﴿**أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّباتُ**﴾[٤].

وأمّا في ما نحن فيه ممّا كان متعلّقه التصديق فلا يبعد ظهوره في محض التعدية، أو الاختصاص؛ بأن يكون تصديقه الحقيقي ﷺ خاصّ بالله وللمؤمنين ليكون أشدّ دلالةً وآكد، ردّاً على اتّهامهم إيّاه ﷺ بسريع الاعتقاد والتصديق بكلّ ما يسمع من صدق أو كذب.

وثانياً: بإمكان منع الكبرى، وهو ظهور عموم النفع في التصديق الصوريّ، بأنّ الشارع الحكيم إذا اعتبر التصديق ولو على وجه العموم ـ بل ولو على وجه التعبّد كالأُصول فضلاً عن اعتباره على وجه الطريقية ـ لابدّ وأن يكشف عن مصلحة ملزمة متداركة حتى لصورة التخلّف عن الواقع أحياناً، فضلاً عن صورة عدم تخلّفه عن الواقع، الواجب في عصمة المعصوم، وحينئذٍ فالتصديق المشتمل على تلك المصلحة اللازمة الملزمة لا ينفكّ عن عموم المنفعة حتى بالنسبة إلى المخبر عنه ولو أدّى إلى قتله وحده، بل هو أنفع بحال المقتول شرعاً منه بحال

---

(١) الفرائد: ٨٣.

(٢) التوبة: ٦١.

(٣) البقرة: ٢٩.

(٤) المائدة: ٤ و٥.

القاتل؛ من حيث إنّ رفع مفسدة العقاب أولى من جلب منفعة الثواب، بخلاف التصديق الصوريّ فإنّه لا يتصوّر فيه منفعة واقعية بالنسبة إلى المخبر فضلاً عن المخبر عنه، إلّا منفعة دنيويّة ظاهرية لا أُخرويّة واقعية. فتأمّل.

وإذ قد عرفت ظهور الآية في التصديق الحقيقيّ، عرفت أظهريّة الرواية المتقدّمة في استدلال الصادق عليه السلام على ابنه إسماعيل بالآية[١]، في التصديق الحقيقيّ، بل وكذا روايات حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه ولا يتّهمه[٢]، بل وكذا ظهور قوله: «**فصدّقه وكذّبهم**»[٣] في رواية القسامة ظاهر في التصديق الحقيقيّ، بل وكذا أدلّة حمل فعل المسلم على الصحّة[٤] والأحسن، ظاهرة في الصحّة الواقعيّة الحامليّة، لا الصحّة الظاهريّة الفاعليّة.

وأمّا توجيه المصنّف الرواية كالآية إلى التصديق الصوريّ[٥] فأبعد من توجيه الآية به من غير قرينة صارفة؛ سوى ما لا يصلح للصارفيّة.

منها: **قوله**: «أمّا المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّ الأظهر الأشهر من أدلّة فعل المسلم على الصحيح هو الصحيح الواقعيّ الحامليّ، لا الظاهري الفاعلي.

ومنها: **قوله**: «وهو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ من حقّ المؤمن على

---

(١) الكافي ٥: ٢٩٩ ح ١، الوسائل ١٣: ٢٣٠ ب «٦» من أبواب أحكام الوديعة ح ١.

(٢) راجع الوسائل ٨: ٦١٣ ب «١٦١» من أبواب أحكام العشرة.

(٣) الكافي ٨: ١٤٧ ح ١٢٥، ثواب الأعمال ٢٩٥ ح ١، الوسائل ٨: ٦٠٩ ب «١٥٧» من أبواب احكام العشرة ح ٤.

(٤) الكافي ٢: ٣٦٢ ح ٣ الوسائل ٨: ٦١٣ ب «١٦١» من ابواب أحكام العشرة ح ٣. وللاستزادة راجع فرائد الأصول: ٤١٤ والقواعد الفقهية للسيد البجنوردي «ره» ١: ٢٣٩.

(٥) فرائد الاصول: ٨٤.

المؤمن أن يصدّقه ولا يكذّبه ...إلخ».

[أقول :] وفيه: أنّه لو سلّمنا ظهور أدلّة الحمل على الصحّة الظاهريّة الفاعليّة فلا نسلّم ظهور أخبار تصديق المؤمن على تصديقه الظاهري الصوريّ؛ للفرق الواضح بين الظهورين.

ومنها: **قوله**: «خصوصاً مثل قوله عليه السلام: «كذّب» ـ إلى قوله: في وجه الخصوصية ـ».

[أقول :] فإنّه ترجيح بلا مرجّح، بل ترجيح للمرجوح، وهذا الترجيح بلا مرجّح، بل المرجوح اللازم من حمل تصديق الأخ الواحد وتكذيب الخمسين مبنيّ على استواء الخمسين الشاهدين مع المنكر الواحد في الأيمان.

وفيه: منع المساواة، ضرورة أنّ الخمسين قسامة، إن بلغ حدّ الاعتبار بالاستفاضة، أو اشتماله على شروط قبول الشهادة، رجّح تصديقه على تصديق المنكر قطعاً، فلم يبقَ معنى لتصديق المنكر أصلاً ورأساً، لا ظاهراً ولا واقعاً.

وإن لم يبلغ حدّ الاعتبار رجّح تصديق المنكر على تصديق الخمسين قسامة حرفاً، ولم يبقَ معنى لتصديقهم أصلاً ورأساً، لا ظاهراً ولا واقعاً؛ لترجيح المنكر الواحد ولو كان فاسقاً فضلاً عن كونه عدلاً، على المدّعين ولو كانوا خمسين، بموافقة الأصل والاستصحاب، فلا مساواة بين المنكر والمدّعين ولو كانوا خمسين إذا لم يبلغوا حدّ الاعتبار حتى يلزم من تصديقه الواقعي الترجيح بلا مرجح، فضلاً عن المرجوح ليجعل لزومه قرينة صارفة له عن التصديق الواقعيّ إلى التصديق الصوريّ.

كيف؟ ولو كان المانع من تصديقه الحقيقيّ هو المانع العقليّ الترجيح المرجوح لكان آبياً من تخصيص عموم الحديث بما استدركه المصنّف هو بقوله:

نعم خرج من ذلك مواضع[١]...إلخ.

قوله: «خمسون قسامة».

أقول: أمّا لفظ القسامة فهو ـ بالفتح والتخفيف ـ اسم أُقيم مقام المصدر من قولهم: أُقسم، إقساماً وقسامةً، وهي الاسم له، كما يقال: أكرم، إكراماً وكرامةً.

وأمّا معناه فهي الأيمان، تقسيم على جماعة، كما عن الصحاح[٢]، وفي المجمع[٣]: «أو الجماعة الذين يحلفونها» كما في القاموس: «أو يشهدون»[٤] كما فيه أيضاً وصرح به المصنّف أيضاً في أصالة الصحّة، حيث فسّر الخمسون قسامة في الحديث: بالبيّنة العادلة[٥]، وعلى كلّ تقدير لا اختصاص لها بأيمان الدماء لغةً وإن خصّها الفقهاء بها.

وكيف كان، فعلى تقدير كون القسامة هي الأيمان المقسمة على الجماعة تكون تمييزاً لـ «شهد»، وكذا على تقدير كونها بمعنى الشهادة، لكن بجعل (شهد) بمعنى حضر أو أثبت، ليجعل التغاير بين الفعل وتمييزه.

وأمّا على تقدير كونها بمعنى الجماعة الذين يحلفون أو يشهدون فهي تمييز لعدد الخمسين أو بدل منه.

فالقسامة على الأوّلين منصوب على التمييز، وعلى الآخر مرفوع على البدليّة، ومعناها على النصب: إن شهد عندك أو حضر خمسون رجلاً قسامةً، أي حالفاً أو شاهداً، أو بطريق الحلف أو الشهادة، وعلى الرفع: إن شهد عندك قوم عددهم خمسون.

---

(١) الفرائد: ٨٤.

(٢) الصحاح ٥: ٢٠١٠ مادة (قسم).

(٣) لاحظ مجمع البحرين ٦: ١٣٨ مادة (قسم).

(٤) القاموس المحيط ٤: ١٦٥ مادة (قسم).

(٥) الفرائد: ٤١٥.

مع أنّه يمكن الجواب عن الإيراد الأول: بأنّ الاستدلال ليس بصدر الآية ـ أعني بخيريّة الأُذن حتى يحمله على حسن الظنّ والاعتقاد بالمؤمن، دون التعبّد بقوله من دون اعتقاد ـ بل إنّما هو بذيلها، أعني بالإيمان للمؤمنين الظاهر في التصديق والتعبّد بأقوالهم، وتفسير صدرها بإرادة حسن الظنّ. والبناء على أصالة الصحّة في أفعال المسلمين لا تنافيه إرادة التعبّد بخبر المؤمن من ذيلها إن لم يؤكّدها، كما لا يخفى.

وعن الإيراد الثاني: بأنّ تخريج الإيمان والتصديق عن التصديق الحقيقي إلى التصديق الصوريّ تخريج للفظ عن معناه الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ، من غير قرينة صارفة، وتفسير صدرها بالصوريّ لا يصلح لصارفية ذيلها عن الحقيقيّ إلى الصوريّ أيضاً؛ لعدم المنافاة في كون كلّ من نوعي التصديق من صفاته المحمودةﷺ، التصديق الصوريّ لذوي الإيمان الصوريّ، والحقيقيّ لذوي الإيمان الحقيقيّ. هذا كلّه في تخريج الآية عن التصديق الحقيقيّ إلى التصديق الصوريّ.

وأمّا تخريج الرواية المستشهد بها الإمامﷺ على إسماعيل[1] عنه إليه فأبعد جدّاً؛ لمنافاته لمحلّ الاستشهاد، علاوة على عدم القرينة الصارفة له.

وأمّا تخريج التصديق عن التصديق الحقيقي إلى الصوريّ لو سلّم في قولهﷺ: «**يا أبا محمد كذّب سمعك وبصرك...**» الخبر[2] فلا يقاس عليه تخريج التصديق في ما نحن فيه؛ للزوم الترجيح بلا مرجح، بل الترجيح المرجوح من التصديق الحقيقيّ للمنكر والتكذيب الحقيقي للخمسين قسامة، مع كونهم أيضاً مؤمنين في هذه الرواية، وعدم لزومه منه في الرواية الأُولى وبه الكفاية قرينةً

---

(١) راجع ص: ٣٦٤ هامش (١).

(٢) تقدّمت مصادره في ص: ٣٦٤ هامش (٣).

صارفةً، وفرقاً فارقاً.

قال: «بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة وشهادة التعليل، إلى صورة إفادة خبر العادل الظنّ الاطمئناني بالصدق، كما هو الغالب».

أقول: فيه منع الانصراف، إمّا لعدم شيء من سببيه.

وإمّا لأنّ الأصل عند الشكّ في الانصراف هو عدم الانصراف، بناءً على ما هو المشهور من أنّ المطلق حقيقةٌ في الطبيعة اللابشرط، السارية إلى جميع الأفراد بدليل الحكمة أو السريان على الخلاف.

نعم، لو قلنا بمقالة السلطان من أنّ المطلق حقيقة في الطبيعة المهملة[1] كان الأصل مع الاقتصار على القدر المتيقّن من الإطلاق عند الشكّ في الزائد، لأنّ القضية المهملة في قوّة الجزئية.

وإمّا لأنّ انحصار فهم المشهور في القول: إمّا بإفادة الآيات الحجّية مطلقاً، وإمّا بعدم إفادتها الحجّية مطلقاً، كاشف عن عدم انصرافها إلى صورة إفادته الظنّ الاطمئناني، وموهن لتقييد الحجّية بتلك الصورة، بناءً على جابرية الشهرة الدلالة وموهنيّتها.

وإمّا لأنّ إلحاق الخبر الغير المفيد للاطمئنان في الموضوعات والشهادات بالمفيد له، دليل كون الانصراف بدويّاً، وقرينة إرادة سائر الأفراد الغير المفيدة للاطمئنان، كما أنّ إلحاق بعض الأفراد النادرة كماء النفط والكبريت بالفرد الشائع دليل كون انصرافه بدويّاً، أو دليل إرادة سائر الأفراد النادرة منه؛ نظراً إلى أنّه بعد عدم إرادة الفرد الشائع تكون إرادة جميع الأفراد أقرب إلى الطبع والفهم من إرادة الفرد الشائع وبعض الأفراد النادرة، دون بعضٍ الآخر.

ووجه الأقربيّة عدم الجامع الملفّق للفرد الشائع وبعض الأفراد النادرة

---

(١) حاشية السلطان المطبوعة على هامش المعالم: ٩٢.

سوى الطبيعة السارية إلى الجميع، أو ندور ذلك الجامع أو عدم القرينة المعيّنة له بعد قيام القرينة الصارفة عن الفرد الشائع، فيسرى الحكم إلى الجميع.

نعم، لو استندوا في إلحاق الفرد النادر إلى الدليل الخارج لا إلى إطلاق المطلق لم يستكشف من إلحاقه إلحاق سائر الأفراد النادرة؛ لاحتمال كونه ملحقاً بحكم المطلق لا بمدلوله، حتى يتأتّى ما ذكرنا من الوجه للاستكشاف.

قال: «وأمّا السنّة فطوائف من الأخبار[1]...إلخ».

أقول: الاستدلال على حجّية خبر الواحد بهذه الأخبار إنّما يتوقّف أولاً: على إثبات دلالتها على حجّية الخبر الواحد مطلقاً ولو لم يفد العلم، ودفع موهمات منع دلالتها على الإطلاق.

وثانياً: على إثبات حجّية تلك الأخبار، ودفع توهّم لزوم المصادرة والدور من الاستدلال بالأخبار على حجّية الأخبار.

وثالثاً: على تعيين مدلولها كمّية دلالتها وكيفية الجمع بينها، مع شدّة الاختلاف بين ظواهرها من جهة الإطلاق والتقييد. فالكلام أذن في مقدّمات ثلاث:

أمّا المقدّمة الأُولى فتحقيق الكلام فيها: أنّ من الظاهر الواضح دلالة كلّ طائفة من الطوائف الأربع على حجّية الخبر في الجملة حسبما تكفّله المتن[2].

نعم، غاية ما يتوهّم هو الإيراد على الطائفة الأُولى بعدم إطلاقها بورودها مورد بيان حكم آخر، وهو السؤال عن المرجّح بين مفروضي الحجّية لا السؤل عن الحجّية، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون السؤال عن خصوص مفروضي الحجّية بالتواتر، أو الاحتفاف بقرائن الصدق، دون مطلق الخبر.

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٥ ب «٩» من أبواب صفات القاضي، ح١ و ٤٠ و٨٦ ح٤١ وغيرها من هذا الباب، وايضاً عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ ح٢٢٩.

(٢) راجع الفرائد: ٨٤.

ولكن يدفع هذا الاحتمال ـ مضافاً إلى ندوره ـ ترك الاستفصال في جواب السؤال.

وكذا الإيراد على كلّ من سائر الطوائف الأُخر بانصراف إطلاقها إلى إرادة بيان حجّية فتوى الفقيه، لا روايته.

ويدفعه أيضاً ـ مضافاً إلى ندور الفتوى بالنسبة إلى الصحابة والتابعين ـ إطلاق الأسئلة، وترك الاستفصال في جوابها، مع عموم بعضها الآبي عن الانصراف؛ فإنّ الانصراف من خصائص الإطلاق فلا يطرأ العموم.

وأمّا المقدّمة الثانية فتحقيق الكلام فيها: أنّه لا إشكال أيضاً في حجّية هذا المقدار من طوائف الأخبار، لكن لا بمجرّد دعوى تواترها في الوسائل ـ فإنّ نقل التواتر وإن قلنا بحجّيته كنقل الإجماع المنقول إلّا أنّ حجّية نقله لمّا كان راجعاً إلى حجّية نقل الخبر ومبنيّاً عليه لا جرم كان الاستدلال بها على حجّية نقل الخبر أيضاً راجعاً إلى الدور والمصادرة ـ بل إنّما هو إمّا لتحقّق تواترها محصّلاً، نظراً إلى أنّ مجموعها بل كلّ طائفة منها فضلاً عن المجموع بالغ في الكثرة مبلغ ما يفيد بنفسه العلم بصدقه، ثمّ البالغ منها في الكثرة حدّ التواتر إن كان دلالته على حجّية خبر الواحد بالمطابقة ـ كأخبار الطائفة الثالثة ـ كان تواتره لفظياً، وإلّا بأن كان دلالته عليه بالتضمّن أو الالتزام ـ كأخبار سائر الطوائف الأُخر ـ كان تواتره معنوياً، كما سبق وجهه في مبحث التواتر.

وإمّا لتحقّق العلم بحجّيتها من القرائن الخارجيّة ـ كشهرة وإجماع ـ فتكون من الآحاد المحفوفة بقرائن العلم بالصدور حينئذٍ.

وأمّا المقدّمة الثالثة فتفصيل الكلام فيها: أنّ ظاهر الأخبار المعتبرة للأخبار مختلف من حيث تعيين المقدار المعتبر منها، وعلى حسب اختلافها اختلفت الأقوال في المضمار.

فعن بعضهم كالمعالم القول بتخصيص حجّية الأخبار بخبر العدل الواقعيّ[١]، أو من أخبر العدلان بعدالته، وهو المعبّر عنه بالصحيح الأعلائي، وهو مع مخالفته المشهور بل المتّفق عليه المتأخّرون مبنيّ على تقييد جميع أدلّة اعتبار الخبر من الأخبار والآيات بمفهوم آية النبأ[٢]، وبمنطوق غيرها من بعض الاخبار، وسيأتي بيان فساد هذا المبنى أيضاً.

وعن بعضهم الآخر كالمدارك التعدّي عنه إلى إلحاق خبر من عدّله بعض أهل الرجال، وهو المعبّر عنه بالصحيح المشهوري، أعني الصحيح عند المشهور، ومبناه القول بحجّية قول أهل الخبرة من دون إعتبار العدالة أو التعدّد أو كلاهما.

وعن ثالث التعدّي عن ذلك أيضاً إلى إلحاق خبر الحسن، أعني الإماميّ الممدوح، ومبناه تفسير العدالة بحسن الظاهر.

وعن رابع كالماتن ﷺ تخصيص يفترق به عن تخصيص المعالم بالعموم من وجه، وهو تخصيص الحجّية بالخبر الموثّق المفيد للظن الاطمئناني[٣]، الخارج احتمال خلافه عن الاحتمالات العقلائية إلى السوداوية، استظهاراً لذلك من تقييد أكثر الأخبار المعتبرة للإخبار بلفظ الثقة، والمأمون، والصادق، وحملاً لكون المراد من العدالة في مفهوم آية النبأ[٤] وغيرها بملاحظة التعليل والتصريح بخلافها في أكثر الأخبار هو الوثاقة والاطمئنان أيضاً. وفيه: ما سيأتي من منع ظهور ما استظهره، بل وظهور خلافه.

وعن خامس التعدّي عن ذلك إلى إلحاق مطلق خبر الموثّق أخذاً بإطلاق الوثاقة والأمانة والصداقة في المخبر.

---

(١) المعالم: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) الفرائد: ٨٤ س ١٢.

(٤) الحجرات: ٦.

وعن المشهور التعدّي عن ذلك أيضاً إلى إلحاق الضعيف المنجبر بالشهرة، استناداً إلى منطوق آية النبأ، بناءً على ما هو الظاهر من كون المراد من التبيّن في خبر الفاسق هو التبين الظنّي لاخصوص العلمي.

وعن العوائد التعدّي عن جميع ذلك إلى اعتبار مطلق خبر الاماميّ[١]، أعمّ من كونه مفيداً للظنّ الاطمئناني أو لمطلق الظن، بل ومن كون المظنون هو صدوره أو مضمونه، وهو قريب من مذهب الحشويّة: وهم فرقة من العامّة قائلون باعتبار مطلق الخبر سواء كان من إماميّ أو غير إماميّ، بل وسواء كان مظنون الصدور أو المضمون أم لم يكن مظنوناً لشيء.

ولعلّ مبناهم كون الغالب في إخبار المخبرين الصدق، والظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، [إمّا لحكم القوّة العاقلة وبناء العقلاء، وإمّا لفحوى اعتبار الشارع الغلبة في اليد والسوق وغيرهما من الموضوعات الصرفة بقوله عليه السلام][٢].

ويفسده: أنّ غلبة صدق المخبرين على تقدير تسليمها وتسليم حجّيتها قد خصّصت حجّيتها بمنطوق آية النبأ، فإنّه وإن سلّمنا دلالته على اعتبار الخبر إلّا أنّ قضية اشتراطه اعتبار خبر الفاسق بالتبيّن هو عدم حجّية خبر الفاسق قبله، وكذا قضية تعليله «بأن لا تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»[٣]، وتعليل اعتبار قول بعض الرواة بقوله عليه السلام: «**فإنّه الثقة الأمين**»[٤] وتنصيصه بـ «**لا**

---

(١) يلاحظ العوائد: ٤٦٥ ـ ٤٧٦ في عائدة «٤٥» و ٤٨٣ ـ ٤٨٥ عائدة «٤٧»، ربما يستفاد منها ذلك.

(٢) جاء ما بين الحاصرتين على هامش النسخة. والظاهر انه تتميم وإلحاق إلا أنه لم يكمله رحمه الله كما هو الظاهر.

(٣) مضمون الآية ٦ من سورة الحجرات.

(٤) الكافي ١: ٣٢٩ ح ١، الغيبة للطوسي: ٢٤٣ ح ٢٠٩ وص ٣٥٩ ح ٣٢٢، الوسائل ١٨: ٩٩ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٤، وفيها الثقة المأمون.

تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا»[١] وتشبيهه المقلّدة لفسّاق الفقهاء باليهود الذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد بفسقة فقائهم، وقوله عليه السلام: «**فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة**»[٢] فإن كلّ واحدٍ من تلك التعليلات والتصريحات والتشبيهات وغيرها من الإجماع وتدوين الكتب الرجالية شاهد صريح أو كالصريح في عدم حجّية الأخبار بالجملة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ العوائد وإن قرب في اعتبار الأخبار إلى مذهب الحشويّة[٣] إلّا أنّه افترق عنهم باستثناء خبر غير الإمامي، ولعلّه لرواية: «**لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا**» الحديث.

وباستثناء ما إذا أخبربه الإمامي لكن على وجه ضعّفه، ولعلّه لأجل رجوع التضعيف إلى المعارضة وقبح الترجيح بلا مرجّح.

وباستثناء ما لم يكن صدوره ولا مضمونه مظنوناً كالمشكوك الصرف، ولعلّه لأجل تعليل اعتبار الرواية في بعض الأخبار بوثاقة راويها وأمانته. هذا مجمل مسلك صاحب العوائد في العمل بالأخبار.

وتفصيله المحكي عنه هو نفي البأس أولاً عن العمل بالأخبار حتى على القول بعدم حجّيتها، ثمّ الترقّي عنه إلى القول بحجّيتها في الجملة، ثمّ الترقّي عنه إلى القول بحجّيتها بالجملة، إلّا ما استثنى من الصور الثلاث المتقدّمة.

محتجّاً على هذا التفصيل بأنّ العمل بالأخبار إمّا أن يكون من الوقائع الخالية عن حكم في الواقع كفعل البهائم، أو ممّا لا يخلو عن حكم في الواقع.

أمّا نفي البأس عن العمل بها على الأول فواضح.

---

(١) رجال الكشّي ١: ٧ ح ٤، الوسائل ١٨: ١٠٩ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

(٢) تفسير العسكري عليه السلام: ٣٠٠ في تفسير الآية: ١٤٣ من سورة البقرة، الاحتجاج: ٤٥٨ الوسائل ١٨: ٩٤ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

(٣) تقدم في ص: ٣٧٢ هامش (١).

وأمّا على الثاني فلأنّ الحكم المفروض له في الواقع إمّا أن يكون معلوماً لنا، أو غير معلوم، والأول مفروض العدم لتحقّق الخلاف فيه بيننا، والثاني لا يخلو بحسب الواقع إمّا أن يكون المرجع فيه إلى أحد الأحكام الظاهرية المأخوذة من أحد الأُصول الأربعة، أعني البراءة، أو الاباحة، أو التخيير، أو الاحتياط، وإمّا أن يكون المرجع فيه إلى أحد الأحكام الواقعية المستفادة من أحد الأدلّة الأربعة، أعني الكتاب، أو السنّة، أو الإجماع، أو العقل.

أمّا على الأول فلأنّه وإن لم يكن لخصوص الاحتياط من الأُصول الأربعة مرجعية في واقعة العمل بالأخبار ـ نظراً إلى عدم إمكان الاحتياط في ما كان أمره دائراً بين الواجب والحرام ـ إلّا أنّ لكل من سائر الأُصول الأربعة من البراءة، والإباحة، والتخيير مرجعية تقتضي نفي البأس عن العمل بالأخبار.

وأمّا على الثاني فلأنّ مقتضى طريقية كلّ واحدٍ من الأدلّة الأربعة هو نفي البأس عن العمل بالأخبار أيضاً.

أمّا من السنّة فللأخبار المتواترة الظاهرة، بل الصريحة جلّها، أو كلّها في جواز العمل بالأخبار من غير معارض لها، سوى ما يتوهّم من الخدشة في تواترها أو دلالتها بما لم يعبأ به.

وأمّا من الكتاب فلآية النبأ والانذار والسؤال بالتقريبات المتقدّمة.

وأمّا من الإجماع فإن لم ندّع المحصّل منه على جواز العمل بالأخبار فقد كفانا المنقول منه، بما يقرب نقله حدّ التواتر في الكثرة فضلاً عن الاستفاضة. وتوهّم معارضتها لنقل السيّد الإجماع على المنع مدفوع بعدم صلوح نقله للمعارضة؛ لأنّه قاتل نفسه، ويلزم من وجوده عدمه.

وأمّا من العقل فبتقرير دليل الانسداد. إنتهى المحصّل المحكي من

كلامه[١]، مع زيادة تنقيح وتوجيه.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ محلّ النزاع في العمل بالأخبار ليس في العمل بها من حيث إنّه عمل مع الإغماض عن استلزامه تفويت واقع، أو طرح أصل، ولا في العمل بها من حيث رجاء إدراك الواقع حتى يكون الأصل إباحة العمل بها حتى على القول بعدم حجّيتها، بل محلّ النزاع إنّما هو في العمل بها من حيث إنّه حكم به الشارع، أو من حيث إنّ مؤدّاها هو الواقع، أو من حيث استلزامه تفويت واقع، أو طرح أصل واجب العمل به.

ولا ريب أنّ الأصل في حجّية العمل بأيّ واحدٍ من هذه المعاني هو عدم الحجّية كما لا يخفى. وإذا كان الأصل عدم حجّية العمل بها فلا يخلو إمّا أن نقول بانسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّة والظاهريّة، أو بانفتاح باب العلم بأحدهما.

أمّا على الأول فهو وإن جاز العمل بالأخبار إلّا أنّه لاوجه لتخصيص الجواز بالعمل بها، بل يجوز العمل بمطلق الظنّ حتى بالشهرة والمنام ونحوهما، بل ولا لتخصيصه جواز العمل ببعضها دون بعض، بل يجوز العمل بمطلق الأخبار حتى بالتي استثناها من الجواز.

وأمّا على الثاني فلأنّا وإن لم ننكر دلالة كلٍّ من الكتاب والسنّة والإجماع على حجّية أخبار الآحاد، إلّا أنّه ليس في شيء من أنواع الأدلّة الثلاثة ما يدلّ على حجّية الأخبار بالجملة إلّا ما أخرجه الدليل من إجماع ونحوه، بل المحصّل من كلّ واحدٍ منها هو الدلالة على حجّيتها في الجملة.

أمّا الإجماعات المحكية فلأنّها لبّية، والمتيقّن منها هو الحجّية في الجملة، لا بالجملة كما في سائر اللبّيات، مضافاً إلى أنّ تدوين الكتب الرجالية وغيرها من التصريحات والتلويحات أقوى شاهد على تحصيل الإجماع على عدم

---

(١) راجع العوائد: ٤٤١ ـ ٤٧٦.

حجّيتها بالجملة إلّا ما أُخرج بالدليل كما لا يخفى.

وأمّا الآيات فأوضحها دلالة على حجّية الأخبار آية النبأ[١]، وقد تقيّد منطوقها الدالّ على حجّية الأخبار بالخبر المتبيّن، وكذا منصرف غيرها، مضافاً إلى أنّ تطليق المقيّد منها ليس بأولى من العكس.

وأمّا الأخبار فلأنّ بعضها وإن كان مطلقاً إلّا أنّ أكثرها مقيّدة بالوثاقة، أو الأمانة، أو الصداقة، أو العدالة، وتطليق المقيّد منها ليس بأولى من العكس.

هذا، ولكن لا نقول بمقالة صاحب المعالم من تقييد جميع مطلقات حجّية الأخبار بخصوص خبر العادل[٢] الواقعي، أو من أخبر عدلان بعدالته، فإنّه ـ مضافاً إلى مخالفته عمل المشهور من الخلف والسلف بل الإجماع وإلى استلزامه سدّ باب العمل بالأخبار كلّاً، أو جلّاً إلّا للأوحديّين ـ لا دليل عليه في شيء من الآثار والأخبار المذكورة في المضمار، سوى ما يوهمه مفهوم آية النبأ.

ويضعّف وهمه، أولاً: بأنّ مفهوم الفاسق لا يختصّ بالعادل الواقعيّ أو من أخبر العدلان بعدالته، بل مفهوم الفاسق هو غير الفاسق، وهو أعمّ من العادل وغيره؛ وذلك لثبوت الواسطة بين العادل والفاسق، لكن لا بمجهول الحال حتى يندفع وساطته بينهما في مرحلة الواقع ـ الذي هو منصرف الإطلاقات ـ بل إنّما هو بالعاري عن كلّ من ملكتي الفسق والعدالة إن كان الفاسق كالعادل عبارة عن ذي الملكة، وإلّا فبالمراهق للبلوغ، بل وبالبالغ الغير المرتكب شيئاً من الكبائر بعد ولو لم يحصل له ملكة العدالة أيضاً.

هذا مع أنّ في منطوق الآية ـ الذي هو أقوى دلالة من مفهومها ـ بل وفي كثير من الأخبار، التصريح بخلافه، مثل رواية العدّة الآمرة بالأخذ بما رووه العامّة

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) المعالم: ٣٥٣ ـ ٣٥٤ و٣٥٦.

عن عليّ[١]، والواردة في كتب بني فضّال[٢] وغيرها.

نعم، في بعض الأخبار ما يدلّ على حجّية قول العادل. ولكنّه ـ مضافاً إلى عدم منافاته لسائر الأخبار الدالّة على حجّية قول الفاسق الموثّق بالخصوص ـ ظاهره اعتبار العدالة في المقلّد، لا الراوي.

وثانياً: سلّمنا اعتبار عدالة الراوي في قبول روايته، إلّا أنّه لا دليل على اشتراط الإيمان في تحقّق العدالة، إلّا في بعض الموارد الخاصّة بدليل خاصّ، كما في إمام الجماعة، وقضاء الشهادات، بل يكفي في تحقّقها في ما عدا المخرج بدليل خاصّ مجرّد الإسلام مع اجتناب الكبائر ولو من دون إيمان، سيما إذا استند عدم الإيمان إلى القصور لا التقصير، كما لا يبعد احتماله في حقّ بعض الثقات من رواة الأفطحيّة والواقفيّة والزيديّة من الأوحدين بالزهد والتقوى إن لم يحتمل في حقّ كلّهم؛ نظراً إلى أصالة الصحّة في أفعال المسلمين.

وأمّا النقض المحكي عن العلّامة بأنّه وأيّ ذنب أعظم من عدم الإيمان[٣]. فمضافاً إلى مخالفته لمن عداه ظاهر في إرادة المستند إلى التقصير لا القصور، وما ذكرنا هو المظنون في معنى العدالة التي هي من الموضوعات المستنبطة المتّفق على كفاية مطلق الظنّ في إثباتها.

وثالثاً: سلّمنا اعتبار عدالة الراوي بالمعنى الأخصّ في قبول روايته، إلّا أنّه لا دليل على اعتبار عدالة المعدّل بهذا المعنى، ولا على اعتبار التعدّد في قبول تعديله الراوي، إلّا في المخرج بالدليل كمورد تعديل الشاهد، بل يكفي في تعديل الراوي إخبار عدل واحد، بل مطلق أهل الخبرة وإن لم يكن عدلاً، اقتصاراً على

---

(١) عُدّة الأُصول ١: ١٤٩، الوسائل ١٨: ٦٤ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي: ٣٨٩ ح ٣٥٥، الوسائل ١٨: ٧٢ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ٧٩.

(٣) لاحظ المعالم: ٣٥٣.

المورد المتيقّن من اعتبار التعدّد والعدالة في المعدّل، والرجوع في ما عداه إلى الإطلاق بناءً ما قرّر في العامّ المخصّص بالمجمل الحكميّ قدراً من الاقتصار في مخصّصيّته على القدر المتيقّن، وحكومة العموم على الإجمال في ما عداه، كما استقربناه في محلّه، تبعاً لاستاذنا العلّامة دام ظلّه.

ورابعاً: سلّمنا اشتراط التعدّد والعدالة بالمعنى الأُخصّ في مطلق المعدّل إلّا أنّ الغالب بالنسبة إلينا معاشر المتأخّرين عدم تمكّننا عادةً من تعديل رواة أخبارنا، المحتاجة إليها في المعاد والمعاش بالمعدّل المتّصف بالشرطين المذكورين، من التعدّد والعدالة بالمعنى الأخصّ.

نعم، لا يبعد تمكّن القدماء منه بواسطة قرب زمانهم وقلّة الوسائط والخلاف عن حال الرجال بالنسبة إليهم، وأمّا بالنسبة إلينا فأوج ما نتمكّن منه هو تعديل الرواة بأحد الشرطين المذكورين لا بكلا الشرطين، فإنّه متعذّر أو متعسّر لنا، ومتى تعذّر الشرط أو تعسّر سقط عن الشرطية وبقي المشروط، وهو اعتبار الأخبار مطلوبٌ على وجه الإطلاق.

لا يقال: إنّ انتفاء الشرط بواسطة التعذّر يقتضي انتفاء المشروط بمقتضى ظاهر الشرطية.

لأنّا نقول: لولا الإجماع وقيام السيرة المستمرّة على بقاء التكليف بالأخبار وإن سقط ما سقط من شروطه لم نأب عن سقوط حجّية الأخبار رأساً، بمجرّد سقوط شرطه بالتعذّر أخذاً بمقتضى ظاهر الشرطية، إلّا أنّ الإجماع والسيرة المستمرّة في بقاء التكليف بالأخبار هو الباعث على إبقاء حجّية الأخبار وإن سقط ما سقط من شروطها.

وخامساً: سلّمنا اشتراط عدالة الراوي بالمعنى الأخصّ في قبول روايته في بعض الأخبار والآيات، وسلّمنا عدم تعذّر هذا الشرط ولا تعسّره علينا، إلّا

أن مجرّد ذلك لا يقتضي حمل سائر المطلقات عليه من الآيات والأخبار، فضلاً عن طرح سائر الأخبار والآيات الصريحة في عدم اشتراطه، كمنطوق آية النبأ، ورواية العدّة الآمرة بالأخذ بما روى العامّة عن عليّ[١]، والواردة في كتب بني فضّال[٢] وغيرها؛ وذلك لأنّ قاعدة «حمل المطلق على المقيّد» في المثبتين مشروط بإحراز وحدة التكليف المتعلّق بكل من المطلق والمقيّد من الخارج، ولم يحرز لنا حصول هذا الشرط من إجماع ولا غيره من الأدلّة الخارجيّة في ما نحن فيه، سيما وهو من الأحكام الوضعيّة لا التكليفية.

وكذا لا نقول بمقالة الماتن من تقييد جميع مطلقات حجّية الأخبار بخصوص المفيد للظنّ الاطمئناني[٣] المخرج احتمال خلافه عن الاحتمالات العقلائيّة إلى الاحتمالات السوداوية، فإنّ التقييد به وإن كان أعمّ من تقييد صاحب المعالم[٤] من وجه إلّا أنّه ـ مضافاً إلى أخصيّته منه من وجه آخر ومخالفته لقول المشهور، بل للإجماع العملي والسيرة المستمرّة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين وتابع التابعين خلفاً عن سلف إلى يومنا هذا، وإلى استلزامه سدّ باب العمل بجلّ الأخبار إن لم يكن بكلّها ـ لا دليل عليه سوى استظهاره ذلك من اعتبار الوثاقة والأمانة والصداقة، في أكثر أخبار حجّية الأخبار.

ومن البيّن أولاً: عدم ظهور وثاقة الراوي ولا أمانته ولا صداقته، بل ولا عدالته في ما استظهره من إفادة روايته الوثوق الاطمئناني المذكور، فمن أين هذا الاستظهار؟ وهل إلّا من شدّة التورّع في الاحتياط؟ والاقتصار على خصوص المتيقّنات الموجب لسدّ باب الاجتهاد والانحراف عن طريق السداد، فإنّ

---

(١) تقدمت في ص: ٣٧٧ هامش (١).

(٢) تقدّمت في ص: ٣٧٧ هامش (٢).

(٣) الفرائد: ٨٤ و٨٨.

(٤) تقدم في ص: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

الاقتصار على المتيقّن إنّما يحسن في المجملات لا المبيّنات.

مع أنّ الاقتصار على خصوص المفيد خبره الاطمئنان إنّما يكون متيقّناً بالنسبة إلى التكليف، وأمّا بالنسبة إلى الخروج عن عهدة المكلّف به فالمتيقّن هو عدم الاقتصار.

كيف: والاقتصار على خصوص ذلك يستلزم هجر جمٍّ غفير من الأخبار المشتملة على التكاليف، ومع ذلك كيف يكون الاقتصار موافقاً للاحتياط؟ والحال أنّ أمره دائر بين الوجوب والحرام.

بل كيف ينوط اعتبار الأخبار بخصوص الظنّ الاطمئناني؟ مع عدم إناطته اعتبار اليد، والسوق، وأصالة الصحّة والشهادة، والبيّنة، وسائر الأمارات الشرعيّة بخصوص ذلك الظنّ الاطمئناني مع اشتراك الجميع للخبر في موهم الإناطة به.

وثانياً: سلّمنا ظهور وثاقة الراوي في ما ذكر، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يقضي بحمل سائر مطلقات الأخبار والآيات على المقيّد منها بالوثاقة، وذلك لأنّ قاعدة «حمل المطلق على المقيّد» في المثبتين مشروط بإحراز وحدة التكليف المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد من الخارج، ولم يحرز لنا الوحدة في ما نحن فيه، سيما وهو من الأحكام الوضعيّة لا التكليفية؛ إذ لم يقم إجماع ولا غيره من الأدلّة الخارجيّة على كون المراد من مطلقات أخبار الباب هي المقيّدات، أو من المقيّدات هي المطلقات، حتى يرجّح التقييد على التطليق بفهم العرف.

بل يحتمل إرادة كلّ من المطلق والمقيّد بإرادة على حدة سيما إذا كان الحكم المتعلّق بهما من الأحكام الوضعية، كالحجّية في ما نحن فيه.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ إناطة اعتبار الأخبار بإفادتها الظن الاطمئناني، الخارج احتمال خلافه عن الاحتمالات العقلائية، راجع إلى قول السيّد[1]

---

(١) رسائل الشريف المرتضى «المجموعة الأُولى» ص ٢٤ و ٢٠٢ ـ ٢٠٣، الذريعه ٢: ٥٢٨.

وتابعيه[١] في إنكار اعتبار الأخبار رأساً؛ فيعتريه جميع ما يعتري السيّد من الإجماعات التي نقلها الماتن[٢] هو على خلافه، إذ كما لم يعهد في شيء من الكتب المصنّفة والمؤلّفة الردّ والإنكار على المتمسّك بالأخبار في قطع المشاجرات والمخاصمات، بأنّها آحاد لم تبلغ حدّ التواتر، كذلك لم يعهد في شيء منها الردّ والإنكار على المتمسّك بالأخبار فيها، بأنّها ظنّية لم تبلغ مرتبة الاطمئنان والوثوق المذكور.

وبالجملة: فلا نقول في تقييد حجّية الأخبار بمقالة صاحب المعالم[٣]، ولا بمقالة الماتن ﷺ[٤] لما عرفت ما في كلّ منهما من النقض والإبرام، بل إنّما نقول بمقالة المشهور المنصور المعاضد بالسيرة المستمرّة بين أصحاب الأئمّة إلى يومنا هذا، على العمل بمطلق مظنون الصدور من الأخبار، سواء بلغ مرتبة الاطمئنان والوثوق ـ الذي هو في حكم العلم بل نفسه ـ أم لم يبلغ سوى أوّل درجات الظنّ، وسواء كان المخبر عادلاً أم موثّقاً أم حسناً أم ضعيفاً منجبراً بالشهرة.

بل لا يبعد إلحاق الخبر المظنون مضمونه بالمظنون صدوره نظراً إلى أنّ أغلب دواعي الجعالة هو الجعل في خلاف الواقع، لا الجعل بما يرجع مؤدّاه إلى الواقع.

وأمّا الخبر المرسل فإن احتفّ بقرائن الصدق لكونه راويه ممّن لا يرسل إلّا عن ثقة ـ كمراسيل ابن أبي عمير ـ فملحق بالموثّق في الاعتبار، وإلّا فبالضعيف في عدم الاعتبار إلّا بالإنجبار.

ثمّ إنّ الوجه في تقييد اعتبار الخبر بمطلق المظنون ـ مضافاً إلى ما عرفت

---

(١) الغنية ضمن الجوامع الفقهية: ٤٧٥.

(٢) الفرائد: ٩٧ ـ ٩٩.

(٣) تقدم في ص: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٤) تقدم في ص: ٣٧٩.

من الشهرة واستظهار الإجماع والسيرة المستمرّة عليه ـ هو انطباق جميع ظواهر الأخبار والآيات الواردة في المضمار عليه؛ فإنّ ظاهر التبيّن المنوط به اعتبار خبر الفاسق في آية النبأ هو التبيّن الظنّي مطلقاً من أيّ مرتبة كان، حسبما مرّ بأبلغ وجه.

وكذا ظاهر كلّ من الوثاقة والأمانة والصداقة في الراوي ـ المعلّل بها اعتبار الرواية في أكثر الأخبار ومنصرف سائر المطلقات بظاهر العلّية ـ لا يزيد على أكثر من الظنّ بصدور الرواية؛ وذلك لأنّ من المعلوم على كلّ من له ذوق سليم وفهم مستقيم أنّ اعتبار الشارع رواية الموثّق والمأمون والصادق ليس لأجل التعبّد بصفة الوثاقة والأمانة والصداقة ـ وإن لم تقرّب جهة الصدور إلى الواقع، على وجه تكون العلّة هي محبوبيّة ذلك الراوي المتّصف بتلك الصفات وإن لم تقرّب روايته إلى الواقع، ومبغوضيّة العاري عن تلك الصفات وإن قرب روايته إلى الواقع ـ بل إنّما هو لأجل غلبة إيصال تلك الصفات إلى الظنّ بصدور الرواية وموافقتها للواقع، نظير ما لو أمر المولى عبده بشراء، كلّ متاع من سوقه، فإنّ من المعلوم أنّه لأجل التوصّل إلى ما هو الغالب من أرخصيّة كلّ متاع في سوقه وأضبطيّة قيمته فيه، كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ مفاد جميع ظواهر القيود المأخوذة في الآيات والأخبار لحجّية الأخبار هو تقييد الحجّية بمطلق مظنون الصدور من الأخبار، دون التقييد بخبر العادل، أو المفيد للظنّ الاطمئناني، كما زعم، ودون عدم التقييد بشيء، القريب إلى مذهب الحشوية.

أمّا وجه الأول ـ وهو عدم التقييد بما يزيد عن مطلق الظنّ ـ فلما عرفت من أنّه ليس في شيء من الآيات والأخبار الواردة في المضمار ما يزيد على التقييد بالتبيّن والوثاقة والصداقة والأمانة، وليس في شيء من تلك القيود ما يزيد

مفاده على أكثر من الظنّ بصدور الرواية.

وأمّا وجه الثاني ـ وهو عدم تطليق حجّية الأخبار عن جميع القيود، كما هو مذهب العوائد[١] أو الحشوية[٢] ـ فلما عرفت من أنّه ـ مضافاً إلى قيام الأدلّة الصريحة من التعليلات والتصريحات والتلويحات والإجماع على عدم اعتبار الأخبار بالجملة ـ لا منشأ لتوهّم اعتبارها بالجملة سوى بعض الآيات والأخبار المطلقة، ومنصرف هذه المطلقات هو سائر الآيات والأخبار المقيّدة بالتبيّن والوثاقة والأمانة، لكن لا لأجل مجرّد فهم العرف من اجتماع المطلق والمقيّد التقييد من المطلق ـ حتى يقال بأنّ فهمهم ذلك مشروط بإحراز وحدة الحكم المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد الموجبة للتنافي بينهما، وهو كون المراد من المطلق المقيّد أو من المقيّد المطلق على سبيل مانعة الجمع والخلوّ، ولم يحرز لنا ذلك من دليل خارج سيّما في الأحكام الوضعيّة كإثبات الحجّية في ما نحن فيه ـ بل إنّما هو لأجل أنّ تعليل اعتبار الأخبار في بعض الأخبار بقوله: «**فإنّه الثقة المأمون**»[٣]، ونحوه ظاهر في كون منصرف سائر المطلقات هو المقيّد بالوثاقة والأمانة قضاءً لحقّ العلّية، مضافاً إلى قضاء كلّ من الإجماع العمليّ والقوليّ والسيرة القطعيّة كما يشهد بها تدوين الكتب الرجالية وغيره لحجّية الأخبار في الجملة، لا بالجملة.

والحاصل: كما أنّ تقييد حجّيتها بخصوص خبر العادل، أو المفيد للظنّ الاطمئناني إفراط، كذلك تطليق حجّيتها من جميع الجهات تفريط، وخير الأُمور أوسطها، وهو ما اخترناه من تقييد الحجّية بمطلق مظنون الصدور، وفاقاً للمشهور المنصور.

---

(١) العوائد: ٤٧٦.

(٢) نقله في المعتبر ١: ٢٩.

(٣) تقدم في ص: ٣٧٢ هامش (٤).

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا يعلم أنّ الشروط التي ذكرها العلماء للعمل بالأخبار من: العقل، والبلوغ، والإسلام، والإيمان، والضبط لايحتاج إلى شيء منها على ما اخترناه، من إناطة اعتبارها بالظنّ، كما لا يحتاج إلى شيء منها على القول باعتبارها من باب الظنّ المطلق أيضاً.

أمّا عدم الحاجة الى اشتراط شيء منها على القول باعتبارها من باب الظن المطلق فواضح.

وأمّا عدم الحاجة إلى اشتراطها على القول باعتبارها من باب الظنّ الخاصّ فلما عرفت من عدم وفاء شيء من الأدلّة الخاصّة على أزيد من اشتراط الظنّ بالصدور، وفاقاً لجماعة من الفحول منهم صاحبي القوانين[1] والفصول[2].

نعم، يمكن توجيه اعتبار الشروط المذكورة: بأنّ اشتراطها للتنبيه على عدم حصول الظنّ بدونها. ولكنّه على إطلاقه ممنوع؛ لأنّه قد يحصل الظنّ من قول الكافر ما لا يحصل من قول العدل مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة.

نعم، عدم حصول الظنّ من إخبار الصبيّ سيّما الغير المميّز، ومن اخبار المجنون سيّما المطبق، ومن غير الضابط سيّما بكثير غير بعيد جداً، بل لو حصل من بعض هؤلاء الظنّ أيضاً أمكن إلحاقه بظنّ الظنّان في عدم الاعتبار، بناءً على إلحاق أخبارهم بالأسباب الغير العادية.

والظاهر أنّ هذا هو وجه وقوع الخلاف في اعتبار ما عدا الضبط والعقل من سائر الشروط في الراوي، وعدم وقوع الخلاف في اعتبارهما فيه.

فإن قلت: لو لم تعتبر الشروط المذكورة في العمل بالأخبار للزم العمل

---

(١) القوانين ١: لم نعثر على تصريح له بذلك ولكنه يستظهر من اعتماده على دليل الانسداد في مقام اثبات حجية الأخبار المنتج حجية مطلق الظن ومن جملة الظن بالصدور الحاصل من الخبر الواحد.

(٢) الفصول الغروية: ٢٩٤.

بكلّ خبر وخطبة، من الأخبار والخطب المنسوبة إلى الأئمة عليهم السلام في كتب الغلاة الحادثة في أعصارنا من أهل البدع والضلال.

أمّا وجه الملازمة فلأنّ الغالب في المخبرين الصدق، والظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فبملاحظة هذه الغلبة لا ينفكّ الخبر من حيث هو خبر عن الظنّ بالصدق، فيجب العمل بمطلق الأخبار على القول بكفاية الظنّ بالصدق في العمل بها. وأمّا وجه بطلان اللازم فللإجماع والنصوص المتقدّمة في ردّ الحشوية.

قلت: نمنع الملازمة أولاً: بمنع حصول الظنّ من أخبار هؤلاء؛ لأنّ غلبة الصدق على الكذب إنّما هي بالنسبة إلى نوع المخبرين، ونوع الأخبار لا بالنسبة إلى أصناف المخبرين وأصناف الأخبار، حتى يلحق بالمخبرين صنف أهل البدع والضلال، وبالأخبار صنف الأخبار المقرونة بالدواعي والأغراض والأمراض.

وثانياً: سلّمنا، لكن الظنّ الحاصل من أخبار مثل هؤلاء بدويّ زائل بعد التأمّل والوقوف من الخارج، على ما هو عادتهم من التشبّث لأغراضهم وأمراضهم بالضعاف والمتشابهات، والإغماض عن سائر الصحاح والمحكمات.

وثالثاً: سلّمنا، لكن الظنّ الحاصل من أخبار مثل هؤلاء بعد الوقوف من الخارج على أغراضهم وأمراضهم ملحق بظنّ الظنّان، نظراً إلى خروج هذا الصنف من المخبرين وهذا الصنف من الأخبار عن الأسباب العادية لإفادة الظنّ.

ثمّ إنّا بعد إناطتنا اعتبار الأخبار بحصول الظنّ بالصدور وإن كنّا في ساحة الغنى عن تحقيق الحال في أخبار مجهول الحال من جهة الفسق والعدالة، وأخبار مختلف الأحوال المتّفق له حالة خلط وحالة استقامة، كالواقفية والفطحية، وتشخيص إلحاق المجهول بالعادل، أو الفاسق، وإلحاق المختلف بمستقيم الحال، أو الخالط، فإنّ المحتاج إلى تشخيص ذلك هو المعتبر في حال الراوي العدالة

والاستقامة حين الرواية، دون المكتفي بظنّ الصدق من أيّ مَن حصل، إلّا أنّه لا بأس في تعرّضنا لذلك تشخيصاً لأهلية مجهول الحال، ومختلف الأحوال، لإفادة الظنّ، وعدم أهليتهما لإفادته.

فنقول وبالله التوفيق: أمّا مجهول الحال فهو وإن كان الأصل الأصيل يقتضي عدم فسقه، وتوهّم معارضته بأصالة عدم إمتثال ما ثبت في حقّه من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه مدفوع، أولاً: بحكومة أصالة الصحّة في أفعال المسلمين على أصالة عدم إمتثاله. وثانياً: بعدم المعارضة بينهما، بل يحكم كلّ منهما في مورده، كأصالة بقاء حياة الغائب، وأصالة عدم تنفّسه ـ مثلاً ـ فيترتّب على كلّ منهما حكمه الشرعي إن كان له حكم شرعي، فيرتّب على أصالة عدم فسقه عدم وجوب التبيّن عن خبره، وعلى أصالة عدم إمتثاله عدم صحّة الاقتداء به، نظراً إلى أنّ التفكيك بين المتلازمين غير عزيز في الشرع، مع عدم لزومه من إعمال الأصلين في ما نحن فيه بناءً على ما هو التحقيق من ثبوت الواسطة بين الفاسق والعادل في الواقع وإن كانت نادرة، إلّا أنّ أصالة عدم فسق المجهول مع ذلك ـ مضافاً إلى عدم إثباته العدالة إلّا على القول بحجّية الأُصول المثبتة، أو القول بكون العدالة أمر عدمي، أعني عدم المعصية كما عن الشيخ[1]، لا أمر وجودي، أعني الملكة الرادعة أو حسن الظاهر، على الخلاف بين المشهور ـ لا تفيد شيئاً من الظنّ به اعتبار الخبر عندنا.

لكن لا بمجرّد معارضة استصحاب عدم الفسق، وأصالة الصحّة في أفعال المسلمين لغلبة الفسقة على غيرهم بأضعاف مضاعفة بل لأنّ من المعلوم عدم إفادة الأُصول التعبّدية الظنّ بالواقع وإن أغمضنا عن معارضة الغلبة المذكورة لمقتضاها في ما نحن فيه.

---

(١) لاحظ المبسوط ٨: ٢١٧.

وأمّا المختلف أحواله من الرواة بالخلط في زمان والاستقامة في زمان آخر فتفصيل الكلام فيه: أنّه إمّا أن يعلم بتاريخ كلّ من زمان أداء الرواية وزمان التخليط، وإمّا أن يعلم بتاريخ زمان الأداء دون تاريخ زمان الخلط، وإمّا أن يعلم بتاريخ زمان الخلط دون زمان الأداء، وإمّا أن لا يعلم بشيء من تاريخهما.

أمّا على الأول فإن علمنا بأداء الرواية في زمان الاستقامة فلا إشكال في أنّ حال تخليطه لا يضرّ باعتبار الرواية، سواء تقدّم على حال الاستقامة أم تأخّر؛ لأنّ العبرة في شرائط الراوي بحال الأداء ـ وقد كان مستقيماً ـ لا بحال التحمّل حتى يضرّ فرض تقديم الخلط، ولا بجميع الأحوال حتى يضرّنا فرض تأخيره.

وإن علمنا بأدائها في زمان الخلط فلا تقبل روايته مطلقاً، بناءً على القول باعتبار الإيمان والعدالة في الراوي، وتقبل على القول بكفاية الظنّ بصدقه إن استفيد الظنّ بصدقه من القرائن الأُخر، أو استقام بعد تخليطه، فإنّ الاستقامة والتوبة بعد الخلط لا يخلو عن الظنّ بإمضاء ما رواه حال الخلط فكأنّه رواه حال الاستقامة، فيفيد الرواية حينئذٍ ما يفيده أدائها حال الاستقامة. فتأمّل جيّداً.

وأمّا على الفرض الثاني وهو ما إذا علمنا بزمان الأداء ولم نعلم بزمان الخلط فأصالة تأخير زمان الخلط عن حال الأداء وإن اقتضى استقامته حال الأداء إن كان الأداء في أوائل عمره، وعدم استقامته حال الأداء إن كان الأداء في أواخر عمره، إلّا أنّه أصل مثبت؛ لأنّ المترتّب عليه موضوع الحكم لا نفسه، فالمرجع إلى طرح ما يرويه من هذا حاله من الرواة مطلقاً، عند معتبري الإيمان والعدالة، وفي خصوص ما لم يفد الظنّ بصدقه من القرائن الخارجية أو الداخلية عند المكتفي بظنّ الصدق.

وأمّا على الفرض الثالث وهو ما إذا علمنا بزمان الخلط ولم نعلم بزمان

الأداء فأصالة تأخير زمان الأداء عن حال الخلط وإن اقتضى أيضاً استقامته حال الأداء إن كان الخلط في أوائل عمره، وعدم استقامته إن كان في أواخر عمره، إلّا أنّه مثبت أيضاً، فالكلام فيه هو الكلام في الفرض السابق، والمرجع المرجع.

وأمّا الفرض الرابع وهو عدم معرفة شيء من التاريخين فمضافاً إلى أنّ أصالة تأخير كلّ منهما فيه معارض بمثله، يرد عليه ما ورد على جريانه في الفرضين السابقين، فالمرجع فيه هو المرجع في سابقيه.

ثمّ إن بيان أصل اعتبار العدالة في الراوي، وعدم اعتبارها فيه قد علم في ضمن ما قرّرناه بأبلغ الوجوه الوجيهة.

وأمّا طريق معرفة عدالة الراوي على القول باعتبارها ففي انحصار طريقها بعد انسداد طريق الاختبار والصحبة الكاشفة كشفاً قطعيّاً عن حالهم بالنسبة إلينا، في تزكية عدل كما عن العلّامة[١]، أو العدلين كما عليه صاحب المعالم[٢]، أو في الظنون الاجتهادية كما عليه مشهور المتأخرين أقوال.

ومرجع النزاع على ما قالوا إلى أنّ تزكية الراوي من باب الشهادة، أو الرواية، أو الظنون الاجتهادية. وفي كون الرجوع إلى ذلك مبنيّ على مجرّد الاصطلاح لئلا يتطرق إليه المشاحّة، كما صرّح به من الفحول شيخنا العلّامة، وصاحب الفصول[٣]، أو على أخذ الشهادة موضوعاً لما يعتبر في اعتباره التعدّد شرعاً، والرواية موضوعاً لما لم يعتبر في اعتباره التعدّد شرعاً، كما توهّم، مطلب آخر طويل الذيل سيأتي في ما بعد.

فالكلام الآن في بيان أصل اعتبار العدالة، والتعدّد في التزكية، وعدم اعتبارهما يقع تارةً في تشخيص محلّ النزاع، وتارةً في ثمرة النزاع، وتارةً ثالثةً

---

(١) تهذيب الوصول الى علم الأصول: ٧٩.

(٢) المعالم: ٣٥٦.

(٣) الفصول الغروية: ٢٩٧.

في تحقيق الحقّ من الأقوال.

فنقول: أمّا محلّ النزاع فإنّما هو في تزكية رواة أخبار الأئمة المتوسطة بيننا وبين الأئمة عليهم السلام في الأخبار، لا في تزكية نقلة الفتوى عن المجتهدين، ولا في تزكية الشاهد على حقوق الناس في المرافعات، ولا في تزكية إمام الجماعة، ولا في تزكية المتولّي على أموال اليتامى ونحوه، فإنّ المشهور في ذلك كلّه على اعتبار التعدّد والعدالة بالدليل الخاصّ من غير خلاف.

وأمّا ثمرة النزاع فأمّا بين القولين الأوّلين فيظهر في اعتبار التعدّد وعدمه، وأمّا بين كلّ منهما والأخير فيظهر في اعتبار العدالة في المزكّي على الأولين، وعدم اعتبارها على الأخير، وفي جواز التعويل لنا على تزكية المزكّي تعبّداً على الأولين ولو احتمل الوقوف على جرح المزكّى لو راجع واجتهد، وعدم جواز التعويل لنا على تزكية المزكّي على الأخير بل يجب علينا مع احتمال الوقوف على مخالفة المزكّي في الرأي الرجوع إلى ما يؤدّي إليه رأينا في التعديل والجرح، من المراجعة والاجتهاد في مظانّ أحوال الرواة.

وأمّا مع اليأس وعدم احتمال الوقوف على مخالفة رأي المزكّي لو راجعنا بأنفسنا واجتهدنا فنعوّل على تزكية المزكّي، لكن لا من باب محض التعبّد أيضاً بل من باب عدم أداء الاجتهاد والظنّ إلى ما ورائه.

وأمّا الحقّ من بين الأقوال الثلاثة فهو الأخير منها، أعني جواز التعويل في تعديل الراوي على مطلق الظنّ، سواء استند إلى تزكية العدل، أو إلى سائر الأمارات، وفاقاً لجمهور المتأخرين، لوجوه:

عمدتها: ما تقدّم تحقيقه بأبلغ وجه، من أنّه لا رائحة من اشتراط العدالة، فضلاً عن اشتراط التعدّد في شيء من الآيات والأخبار الواردة في حجّية أخبار الآحاد، بل غاية ما يحصل من مفاد مجموعها هو اشتراط حجّيتها بالظنّ

بصدورها والوثوق بصدقها. ولا ريب أنّ الظنّ بعدالة الراوي وتحرّزه عن الكذب ممّا يفيد الظنّ بصدور الرواية والوثوق بصدقها، فيجب التعويل عليه.

ومنها: أنّا لو بنينا في تعديل الرّواة على اعتبار العدالة والتعدّد في المزكّي لزم سدّ باب الاستدلال بمعظم الأخبار لكثرة وسائط كلّ خبر من الأخبار، وقلّة ما يّتفق خلوّ جميع وسائطه عن قدح أو جرح، بحيث يتعذّر أو يتعسّر لنا تعديل جميع سلسلة الرواة بتزكية عادل أو عادلين، حسبما تقدّم بيانه أيضاً بأبلغ وجه.

لا نقول بتعذّر تحصيل تزكية الرواة بالعدل أو العدلين بالسلب الكلّي، حتى ينافينا ثبوت عدالة بعضهم لنا بالتواتر، أو القرائن العلمية.

بل إنّما نقول بمنع الإيجاب الكلّي، أعني منع إمكان تحصيل تزكية من بهم الكفاية في إثبات الأحكام، إلّا من باب الظنون الاجتهادية.

فإن قلت: إن قضية تعذّر تحصيل عدالة المزكّى لنا هو سقوط أصل التزكية، لا الاكتفاء بالظنّ في تحصيلها، لقضاء انتفاء الشرط انتفاء المشروط رأساً، لا التعويض عن اشتراط العدالة باشتراط الظنّ.

قلت: أوّلاً: إن تمسّكنا بتعذّر تحصيل عدالة المزكّى علينا إنّما هو لدفع ثبوت اعتبارها، لا لرفع اعتبارها الثابت.

وثانياً: سلّمنا، لكن لولا الإجماع والدليل الخاصّ على بقاء أصل التزكية لم نأبَ عن الالتزام بارتفاع اشتراط التزكية رأساً؛ بعد تعذّر مشروطها، وهو العدالة.

ومنها: ما نراه بالعيان ونشاهده بالوجدان من ابتناء أكثر تعديلات أهل الرجال وتزكياتهم إلّا ما شذّ منها وندر على الاستنباط والظنون الاجتهادية، كسائر الفتاوى المدوّنة في كتب الفقه والأُصولي والنحو والصرف والبيان، وغيرها من سائر العلوم المبتنية على الاستنباط وإعمال الظنون الاجتهادية، المنافية

لطريق الشهادة.

ألا ترى ابتناء أكثر تزكياتهم على الاستنباط بمثل: إنّه عالم، أو فاضل، أو وجه، أو عين، أو تقيّ، أو ثقة، أو مأمون، أو جيّد، أو ورع، أو حسن التصانيف، أو له تصانيف، أو أنّه أول من نشر الأحاديث في كذا، أو أنّ الإمام عليه السلام استحسن فعله، أو رأيه في واقعة، أو ترحّم عليه، إلى غير ذلك ممّا لا يدلّ على العدالة بنفسه إلّا بضمّ ما يعدّه من الاستنباطات والاجتهادات الظنّية.

وممّا يؤيّد ذلك أيضاً اتّفاقهم على تقديم الجرح على التعديل، نظراً إلى تقديم المثبت على النافي، ومع ذلك يجمعون بين تزكية شخص بأنّه ثقة، وجرحه الآخر بأنّه فطحيّ، أو واقفيّ بقولهم: فطحيّ ثقة، أو واقفي ثقة، فإنّ هذا الجمع إنّما يناسب ابتناء التزكية على الاستنباط لا الشهادة.

إلى غير ذلك من الوجوه اللائحة، بل الصريحة في استناد تزكيات أهل الرجال إلى الاجتهاد لا الشهادة، مع أنّ مجرّد الاستناد إلى الشهادة لو فرضت كيف يعدّ شهادة بعد العلم بابتنائها على تلك الظنون الاجتهادية في حقّ المجتهد بخلافها، أو المحتمل خلافها لو اجتهد؟ بل ومع الشكّ بابتنائها على ذلك كيف يكون الإلحاق بالشهادة أولى من الإلحاق بغير الشهادة؟

ومنها: الاستدلال بمنطوق آية النبأ[1]، وتقريبه: صدق النّبأ على التزكية من جهة الإخبار عن موافقة المعتقد، وصدق التبيّن على مطلق الظنّ الحاصل بصدقه ولو من الاستنباط والاجتهاد دون الشهادة.

ومنها: أنّ تزكية أهل الرجال أحداً بلفظ العدالة مع ندوره جدّاً كيف يحمل على الشهادة؟ مع كونه بالنسبة إلينا بطريق المكاتبة لا المشافهة، وأيضاً كيف يحمل على الشهادة؟ مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح، وعدد

---

(١) الحجرات: ٦.

الكبائر، ومعنى الكبيرة، وغير ذلك.

ومنها: وجوه أُخر قد تصدّى لبيانها في الفصول[١] والمناهج[٢]، وغيرهما من شاء راجعها، فلا نطيل بذكرها وإن لم يخلُ بعضها عن التأمّل.

فإن قلت: إنّ البناء على الظنون الاجتهادية في التزكية قول حادث من المتأخرين، وخرق للإجماع المركّب من القدماء، فإنّ بناء القدماء في التزكية منحصر في القولين الأولين اعتبار العدل، أو العدلين، بل لم يحدث ذكر الظنون الاجتهادية إلّا في لسان المتأخرين، وما كان فيه خرق للإجماع لا يثبته شيء ممّا طرقت به الأسماع.

قلت: حدوث القول الثالث من المتأخرين ممنوع، بل الظاهر أنّ مراد المكتفين في التزكية بالواحد كلّاً أو جلّاً هو مطلق الظنون الاجتهادية أيضاً، وأنّ التعبير عنه بخصوص العدل الواحد إنّما هو في قبال ردّ توهّم اعتبار التعدّد، كما يظهر من استدلالاتهم الآتية بما يقتضي نفي اعتبار التعدّد، مع أنّ من المعلوم على المتتبّع الخبير انحصار السبيل في الجرح والتعديل لرواة أخبار أئمتنا عليهم السلام على الظنون الاجتهادية بين القدماء والمتأخّرين من غير فرق.

مضافاً إلى أنّ مجرّد حدوث القول الأخير ـ على تقدير التسليم والتنزّل ـ لا يوجب خرق الإجماع، وأنّى لك بإثبات الإجماع؟

ثمّ إنّ هذا كلّه في حجّية القول بكفاية مطلق الظنّ في التزكية.

وأمّا حجّة القول بكفاية العدل الواحد دون اعتبار التعدّد فوجوه:

منها: ما عن العلّامة[٣]، والفاضل الجواد من الاستدلال عليه: بأنّ التعديل شرط في قبول الرواية، وقول الواحد مقبول فيها، فيجب قبوله فيه أيضاً، وإلّا لزم

---

(١) لاحظ الفصول الغروية: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) لاحظ مناهج الاصول: ١٧٩ ـ ١٨١.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ٧٩، نهاية الوصول إلى علم الاصول: لوحة ١٤٩.

زيادة الشرط على مشروطه، وزيادة الاحتياط في الفرع على الأصل.

وأجاب عنه في المعالم: بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط، إذ لا دليل عليه، سلّمنا، لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل، نعم هو أحد الطرق إلى معرفة الشرط، سلّمنا، لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة أظهر في الأحكام الشرعيّة عند من يعمل بخبر الواحد من أن يبيّن، يعني أنّ العامل بخبر الواحد يعوّل عليه في أصل الأحكام، ولا يعوّل في مواردها غالباً على خبر الواحد، فإنّه يكتفي في الحكم بصحّة عقد، أو إيقاع مثلاً بخبر الواحد، ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد، أو الإيقاع بشهادة الواحد. إنتهى جواب المعالم[1].

ومرجع جوابه الأوّل إلى المنع من بطلان اللازم مطلقاً، وجوابه الثاني إلى المنع من أصل الملازمة، وجوابه الثالث إلى المنع من بطلان اللازم، لكن لا مطلقاً بل في خصوص ما نحن فيه، وهو ما إذا كان الشرط مقدّمة للثبوت، والزيادة هي افتقار ثبوته إلى الشاهدين في الأحكام الشرعيّة.

ولكن يندفع جوابه الأوّل بما عن بعض أفاضل المتأخرين من أنّ الظاهر من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرطه، وإلّا لوجب البيان.

وأمّا ما استشكل عليه الفصول وغيره: بأنّ الظهور المدّعى إن كان بالنسبة إلى الخطاب الذي دلّ على حجّية خبر الواحد في الأحكام فممنوع، وإن كان بالنسبة إلى نفس الحكم فاستحسان وقياس، لا نقول به[2] فيندفع أيضاً:

أولاً: باختيار الشقّ الأول، ومنع منعه من ظهور أدلّة حجّية خبر الواحد في الاكتفاء بالعدل الواحد، وذلك لإطلاق كلّ ما دلّ على حجّية خبر الواحد من

---

(١) المعالم: ٣٥٦ـ٣٥٧.

(٢) الفصول الغروية: ٢٩٩.

آية النبأ، وسائر الآيات، والأخبار المتقدّمة، وأيّ ظهور من الظواهر المعوّل عليها في الأحكام أظهر ظهوراً من إطلاق أدلّة حجّية خبر الواحد؟!

وثانياً: باختيار الشقّ الثاني، ومنع كونه قياساً باطلاً، أمّا أولاً: فلأولويّة عدم اشتراط التعدّد في الشرط من عدم اشتراطه في المشروط، وهذه الأولوية وإن كانت ظنّية إلّا أنّها كأولوية حرمة الشتم من حرمة التأفيف، في الاستناد إلى اللفظ وعدم الإشكال في حجّيتها، والتعبير عنها بفحوى الخطاب والقياس الجليّ.

وأمّا ثانياً: فلتنقيح المناط القطعيّ، وذلك لأنّ مناط عدم اعتبار خبر الفاسق ليس إلّا من جهة عدم المأمونيّة من الوقوع به في معرض تنديم العقلاء، ومناط الاكتفاء بخبر العدل الواحد في أصل الرواية ليس إلّا من جهة المأمونية بعدالته عن الوقوع في معرض التنديم، وهذه الجهة كما توجب سقوط اعتبار التعدّد في أصل الرواية كذلك توجب سقوط اعتبارها في تعديل الراوي، فكما يستفاد من القول بعدم وجوب الطهارة لأجل الحضور في خدمة المعصوم عليه السلام ـ مثلاً ـ عدم وجوبها في مقدّمته ـ وهو الطريق الموصل إلى الحضور بفحوى الخطاب وتنقيح المناط القطعيّ ـ كذلك يفهم من عدم اشتراط التعدّد في أصل الراوي عدم اشتراطه في شرطه، وهو التعديل.

وأمّا توهّم الفرق ومنع الأولوية، بكون العدالة حدسيّاً والرواية حسيّاً، كما في ظاهر القوانين[1]، وعن شرح الوافية فمضافاً إلى أنّه أخصّ من المدّعى ـ لعدم جريانه في الجرح فإنّه حسّي أيضاً، بل ولا في العدالة بناءً على تفسيرها بحسن الظاهر دون الملكة ـ غير فارقٍ، لما عرفت في مبحث الإجماع المنقول من دفع فارقية هذا الفرق بالنقض والحلّ. هذا كلّه في ردّ الجواب الأول من أجوبة صاحب المعالم.

---

(١) القوانين ٢: ٢٣٦.

ويرد على جوابه الثاني بما في الفصول أيضاً: من أنّه إن قبل قول الواحد في ثبوت العدالة بطل اشتراط التعدّد، وإلّا لزم بطلان ما سلّمه من عدم زيادة الشرط على مشروطه[١].

وعلى الثالث: بأنّ ثبوت أحكام تلك الماهيات المكتفى فيه بخبر الواحد ليس مشروطاً بثبوت وقوع أفرادها، المتوقّف على شهادة العدلين حتى يصحّ التمسّك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط، بخلاف ثبوت حجّية خبر الواحد فإنّها مشروطة بثبوت العدالة، وشتّان ما بينهما.

ألا ترى إرادة الشارع الأحكام الكلّية من طهارة الماء ونجاسته، وحدّ الزاني مع عدم إرادة وقوع أفرادها من طهارة الماء الخاصّ أو نجاسته، ومن حدّ الزاني الخاصّ ونحوه، بل وإرادة عدم أفرادها، كما يشهد به سيرتهم في باب الطهارة والنجاسة، من رشّ الماء على ثيابه عليه السلام عند الدخول في بيت الخلاء، توصّلاً إلى حمل ما لو رأى شيئاً من الرطوبة المشكوكة عليه.

ومن قوله عليه السلام فيما لو أصابه رطوبة مشكوكة: لا أبالي بكونه بولاً أو ماءً، إذا لم أعلم[٢].

ومن تلقينهم المعترف بالزنا بقوله: لعلّك لمست، أو قبّلت[٣].

ومن قوله عليه السلام: «**إدرء الحدود بالشبهات**»[٤].

وقوله تعالى: ﴿**ولا تجسّسوا...**﴾[٥] إلى غير ذلك ممّا لا يجوز في أصل

---

(١) الفصول: ٢٩٩.

(٢) الفقيه ١: ٤٢ ح١٦٦، التهذيب ١: ٢٥٣ ح٧٣٥، الاستبصار ١: ١٨٠ ح٦٢٩، الوسائل ٢: ١٠٥٤ ب «٣٧» من أبواب النجاسات ح ٥.

(٣) لم نجد هذا اللفظ في أحاديثنا وإنما ورد بنحو آخر في الوسائل ١٨: ٣٧٧ ب «١٦» من أبواب حدّ الزنا، وراجع مسند أحمد ١: ٢٣٨، المستدرك للحاكم ٤: ٣٦١.

(٤) الوسائل ١٨: ٣٩٩ ب «٢٧» من أبواب حد الزنا ح ١١.

(٥) الحجرات: ١٢.

الأحكام الكلّية مع جوازها في الأحكام الجزئية، الكاشف عن كون الأحكام الجزئية نسبتها إلى الأحكام الكلّية سقوء[١] آخر لا ينبغي أن يقاس عليه نسبة الشرط إلى المشروط من الأحكام.

وأمّا توجيه الفصول ذلك الجواب ـ وهو زيادة الشرط على المشروط ـ بمثل هلال رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد، وبمثل إخبار العدل عن فتوى المفتي، إذ الظاهر عدم التأمّل في كفاية الواحد فيه، وعدم قبول تعديل الواحد له، وكذا إخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى، عند من يكتفي باخباره حيث إنّ شرط قبوله عدالته، ولا يكتفى فيها بشهادة الواحد، وكذلك إخبار الأجير بقيامه بالعبادة المستأجر عليها حيث يكتفى بخبره مع عدالته، ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد، ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات حيث يكتفى فيه بخبره مع عدالته، ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد، وقريب من ذلك الشهادات المالية حيث يقبل فيها أحد الأمرين من شهادة العدلين، وشهادة الواحد مع اليمين، ولا يقبل في تعديل الشاهد إلّا الشاهدين[٢] فيندفع أيضاً:

أولاً: بمنع كون المذكور من الأمثلة أمثلة لزيادة الشرط على المشروط سيما مثال إخبار الأجير بقيامه بالعبادة المستأجر عليها، وإخبار الوكيل على تفريق الصدقات؛ فإنّ قبول خبرهما غير مشروط بالعدالة، بل لعلّه من مقتضيات أصالة الصحّة في أفعال المسلمين، كقبول خبر المخبر بصحّة عقد أو ايقاع.

وثانياً: سلّمنا كون بعضها أمثلة لزيادة الشرط على المشروط إلّا أنّه مع ذلك لا يتوجّه بها الجواب؛ لأنّا لم ندّع استحالة زيادة الشرط على المشروط عقلاً وإنّما ادّعينا كون الأصل والظاهر هو عدم زيادته، فلاينافي الخروج عن الأصل

---

(١) كذا في النسخة.

(٢) الفصول الغروية: ٢٩٩.

والظاهر في بعض الموارد، القائم عليها الدليل المخرج من إجماع ونحوه.

ثمّ إنّ دعوى المعالم بأنّ زيادة الشرط على المشروط أكثر من أن يحصى[١] ليس له غير الأمثلة المذكورة مثالاً، سوى مثال بعض الحقوق الثابتة بشهادة واحد، بل مرأة واحدة، كربع ميراث المستهلّ، وربع الوصية، وحكم الحاكم، مع أنّ تزكية الشاهد، وأهلية الحاكم للحكم يتوقّف على الشاهدين.

وفيها: أيضاً ما في الأمثلة المتقدّمة من منع كونها أمثلة زيادة الشرط على المشروط أولاً، ومن أنّ خروجها عن تحت الأصل، والظاهر بمخرج خارجيّ وهو خارج عن محلّ الفرض.

ومن جملة وجوه القول بكفاية العدل الواحد دون اعتبار التعدّد: التمسّك بعموم مفهوم آية النبأ حيث إنّ مفهومها يدلّ على اعتبار قول العادل مطلقاً، فيتناول التزكية أيضاً.

واعترض عليه في المعالم أيضاً: بأنّ مبنى اشتراط العدالة في الراوي على أنّ المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع، فيتوقّف قبول الخبر على العلم بانتفائها[٢]، وفرض العموم في مفهوم الآية على وجه يتناول الإخبار بالعدالة يؤدّي إلى حصول التناقض في مدلولها؛ وذلك لأنّ الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق، ضرورة أنّ خبر العدل بمجرّده لا يوجب العلم، فلابدّ من حملها على إرادة الإخبار بما سوى العدالة.

ثمّ أورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث إنّها لا تفيد العلم أيضاً، وأجاب: بأنّ ما دلّ على قبول شهادة العدلين دليل خارجيّ، فيجوز تخصيص

---

(١) المعالم: ٣٥٧.

(٢) نفس المصدر.

الآية به، ولا محذور فيه[١].

ثمّ الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ زاد في توجيهه بأنّه لا يقال: إنّ تقييد المفهوم بما سوى الإخبار عن العدالة ليس بأولى من تقييد المنطوق بما عداه. لأنّا نقول: المنطوق أقوى دلالةً من المفهوم، والمفهوم أضعف دلالةً منه، فتقييده أولى من تقييد المنطوق، مضافاً إلى أنّ المفهوم من لوازم المنطوق، فلا يتعقّل بقاء اللازم على حاله وانتفاء الملزوم، كما لا يتعقّل بقاء الزوجية مع تقييد ملزومها، كالأربعة بالثلاثة.

ثمّ لا يقال أيضاً بأنّ توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق توقّف لقبول الخبر على أُمر متعذّر أو متعسّر.

لأنّا نمنع تعذّره وتعسّره:

أولاً: بالبناء على كون العدالة هو الحسن الظاهر، لا خصوص الملكة.

وثانياً: بقيام الشاهدين مقام العلم شرعاً رافع لتعذّره وتعسّره.

هذا غاية توجيه اعتراض المعالم على المستدلّ ولكنّه مع ذلك مندفع بمنع دلالة منطوق الآية على توقّف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه، أعني منع كون العلم مأخوذاً على وجه الموضوعية، وإنّما يدلّ على توقّفه على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع، سواء علم به أُم لم يعلم نعم حيث لا سبيل إلى الوقوف على الواقع إلّا بطريق موصل إليه، فالعقل إنّما يستقلّ بكون العلم طريقاً، وأمّا غيره فإن قام دليل على كونه طريقاً جاز التعويل عليه، وإلّا لم يجز، لكن لا لدلالة الخطاب عليه ـ حتى يعارض عموم المفهوم ـ بل لحكم العقل بأصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقاً، طريقاً.

فإذا سلّم أنّ الآية تدلّ بمفهومها على جواز التعويل على قول غير الفاسق

---

(١) المعالم: ٣٥٧.

مطلقاً، كانت ناهضةً بإثبات طريقيّته، فيرتفع فيه حكم الأصل، ولا تناقض، لكون المفهوم حينئذٍ حاكماً على المنطوق، ومتعرّضاً بمدلوله اللفظي لبيان حال المنطوق وتفسيره، ومن البيّن أنّه لا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

وإن أبيت من حكومة المفهوم على منطوق نفسه كفانا حكومة إطلاق سائر الآيات والأخبار المتقدّمة، الدالّة على حجّية مطلق قول العدل سواء كان في الرواية، أو التعديل على منطوق آية النبأ، مضافاً إلى أنّ مجرّد اعتضاد الشهرة لأحد المتعارضين من وجه كافٍ في تقديمه على معارضه الآخر.

وقد أجاب القوانين عن المعالم بجواب آخر وهو: أنّ العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق، بل في مقابل مجهول الحال، والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق، وهما يطلقان على من ظنّ عدالته وفسقه...إلخ[1].

واعترض عليه الفصول: بمنع كون العادل والفاسق الواقعيين في مقابل مجهول الحال، بدليل أنّ مجهول الحال إمّا عادل واقعيّ، أو فاسق واقعيّ، فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما؟ ودعوى صحّة الإطلاق على المظنون اتصافه بأحد الوصفين ممنوعة على الإطلاق، بل الإطلاق المعتبر هناك مشروط بدلالة دليل على اعتبار ذلك الظنّ...إلى آخر اعتراضه[2].

ولكن يرتفع عنه اعتراض الفصول ـ بأنّ المراد من كون العادل والفاسق الواقعيين في مقابل مجهول الحال، لا مقابل مظنون العدالة والفسق ـ أنّ إطلاق العادل والفاسق الواقعيين شامل لمعلوم الحال منهما والمجهول، لا لمظنون العدالة والفسق بالظنّ المنزّل منزلة العلم شرعاً؛ لكون الإطلاق وارد مورد بيان إلحاق

---

(١) القوانين ١: ٤٧١.

(٢) الفصول الغروية: ٣٠٠.

مجهول الحال لا بيان مظنون العدالة والفسق حتى يعارض عموم المفهوم، وإذا لم يكن المظنون داخلاً في إطلاق المنطوق لم يعارض المنطوق دخوله في إطلاق المفهوم البتة، لصيرورة المفهوم حينئذٍ كالحاكم على المنطوق لا المعارض له فتبيّن من ذلك رجوع جواب القوانين إلى الجواب الأول وارتفاع إيراد الفصول عنه.

ثمّ إن إيراده الآخر عليه: بأنّ دعوى صحّة الإطلاق على المظنون اتصافه بأحد الوصفين ممنوعة على الإطلاق...إلخ[1] أيضاً لا ورود له على القوانين؛ إذ الدليل على اعتبار ذلك الظنّ هو إطلاق مفهوم آية النبأ، مضافاً إلى إطلاق سائر الآيات والأخبار، وغيره من الأدلّة المتسالمة بينهما، فضلاً عمّا يختصّ به القوانين من حجّية مطلق الظنّ[2] عنده.

ثمّ زاد القوانين في الجواب عن المعالم بقوله: مع أنّ اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق، فلا مانع من تخصيصه بمفهومها[3].

وأورد عليه الفصول أيضاً: بأنّ اشتراط العلم مستفاد من القاعدة القطية لا من الخطاب، مع أنّه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم، دون المنطوق، كما لايخفى[4].

وأنت خبير بما في إيراده أيضاً من عدم الورود، فإنّ المستفاد من المفهوم إنّما هو نفس اشتراط العدالة، وأمّا اشتراط العلم بعد التنزّل فهو من المنطوق قطعاً، بناءً على أنّ المراد من التبيّن التبيّن العلميّ لا الظنّي، أو المراد من التعليل هو الاحتراز عمّا عدا العلم.

نعم، يمكن الإيراد عليه: بأنّ المفهوم وإن صلح لتخصيص المناطيق على

(١ و ٤) الفصول الغروية: ٣٠٠.

(٢) القوانين ١: ٤٤٠.

(٣) القوانين ١: ٤٧١.

التحقيق إلّا أنّه لا يصلح لتخصيص منطوق نفسه، لكونه من لوازم منطوقه، فكيف يتعقّل تخصيصه به؟

ولكن يندفع هذا الإيراد عنه أيضاً: بأنّ المراد من تخصيصه حكومته عليه، فإنّ الحكومة أيضاً نوع من التخصيص، بل إطلاق الحكومة على التخصّص اللفظيّ، والتخصيص على التخصيص العقليّ إنّما حدث في ألسنة من عاصرناهم من العلماء، وأمّا في اصطلاح من تقدّمهم ـ كصاحب القوانين ومتقدّميه ـ فيطلق التخصيص على كلّ من نوعيه.

فصل

اختلفو في قبول الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب على أقوال، ثالثها: التفصيل بين التعديل فيقبل، والجرح فلا.

ورابعها: التفصيل بينهما بعكس الثالث.

وخامسها: التفصيل بين ما إذا كان المزكّي والجارح عارفين بالأسباب فيقبل، وإلّا فلا. وهو المحكي عن العلّامة[١]، وفاقاً للزازي[٢].

وسادسها: القبول فيهما إن علم عدم المخالفة، وإلّا فلا، وهو مختار المعالم، وحكاه عن والده الشهيد الثاني[٣]، إلّا أنّه راجع إلى القول الثاني، وهو عدم القبول مطلقاً.

كما أنّ ما قبله راجع إلى القول الأول، وهو القبول مطلقاً؛ لأنّ عدم القبول من جهة عدم معرفة الشاهد بالأسباب كعدم القبول من جهة عدم ضبطه، أو عدم عدالته، جهة خارجيّة لا توجب التفصيل في قبول الجرح والتعديل المجرّدين من حيث هو، فإنّ ديدن الباحثين جارٍ على البحث عن كلّ مسألة من حيث هي، مع الإغماض عن الجهات الخارجيّة.

---

(١) تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ٧٩.

(٢) نقله في البحر المحيط ٤: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٣) المعالم: ٣٥٨.

وكيف كان، فالأقرب من بين الأقوال هو القول الأول، أعني القبول لمقدّمتين: إحداهما: قبول الشهادة بالملك والنكاح والحرّية والرقّية والتزكية، وما أشبه ذلك ممّا وقع الاختلاف في أسبابها، مع عدم مطالبة السبب اتّفاقاً، كما هو الظاهر من السيرة المستمرّة، وعموم الأدلّة وإطلاقها.

والأُخرى: أنّ الاتفاق والسيرة المستمرّة على قبول الشهادة من غير ذكر السبب في هذه المواضع ليس مخالفاً للأصل والقاعدة حتى يقتصر على خصوص مواردها، بل على المتيقّن من معقدها، بل هو موافق للأصل الأصيل والقاعدة المقرّرة، وهي حمل الألفاظ على المعاني الواقعيّة والمفاهيم النفس الأمرية.

ومن تمهيد هاتين المقدّمتين يعلم قبول الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب أيضاً؛ لأنّ كلّاً من العدالة والفسق حالة نفسانية وجدانية: عبارة عن ملكة الاستقامة، أو عدمها، فالاختلاف فيها ليس اختلافاً في نفسها حتى يقدح الإطلاق في ثبوتها بالإطلاق، بل الاختلاف فيها راجع عند التحقيق إلى الاختلاف في طرق معرفتها، كما أنّ الاختلاف في انعقاد الملك بالمعاطاة، أو العقد بالفارسي، أو نحو ذلك راجع إلى الاختلاف في أسبابها، فكما أنّ اختلاف الأسباب لا يقدح في حمل المسبّب المشهود به على المسبّب الواقعيّ أخذاً بظهور الألفاظ في المعاني الواقعية كذلك اختلاف طرق معرفة العدالة أو الفسق لا يقدح في حمل ذي الطريق المشهود به والمخبر عنه على ذي الطريق الواقعيّ، أخذاً بظهور اللفظ فيه.

على أنّه لو بني على عدم قبول الجرح والتعديل في الأخبار إلّا بعد بيان السبب لانسدّ باب التعديل في الأخبار، ولتعذّر أو تعسّر باب الاستدلال في الفقه والآثار، على القول باشتراط التعديل في رواة الأخبار، إذ قلّ ما يتّفق في تعديل أهل الرجال وجرحهم في الكتب المدوّنة من ذكر السبب، كما لا يخفى على

المتتبّع الخبير.

فإن قلت: كيف يدّعى قبول الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب والحال أنّ الفتوى متّفق على عدم قبول الشهادة بالرضاع ما لم يذكر السبب المحرّم؟

قلت: لا ينتقض قبول الجرح والتعديل المطلقين بعدم قبول الرضاع المطلق، كما لا ينتقض بعدم قبول الشهادة بالوقف، أو الرهن، أو الهبة المجرّدة عن ذكر القبض؛ وذلك لوجود الفرق الفارق بين الشهادة بالجرح والتعديل، وبين الشهادة بالرضاع وأخواته، وهو كون العدالة والفسق من قبيل متّحد المعنى فتقبل الشهادة به، بخلاف الرضاع فإنّه من قبيل متكثّر المعنى؛ لدورانه حقيقةً بين ما يبلغ حدّ السبب المحرّم في الكثرة واشتداد العظم به، وبين ما لا يبلغ فلا يقبل، كما لا تقبل الشهادة بالوقف، ولا بالرهن، ولا بالهبة ما لم يذكر القبض الملزم لها، وكذا الشهادة بالتطهير وإزالة النجاسة ما لم يذكر كونه شرعياً؛ لاشتراكه بين التطهير الشرعي واللغوي، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ.

وبالجملة: فكلّما دار معنى المشهود به والمخبر عنه بين الصحيح والفاسد ـ كالمتّحد معنى مثل العدالة والفسق والبيوع والأنكحة، والمتعدّد معناه بالتعدد الارتباطي كالصلاة والحجّ ـ لم يسأل الشاهد به في قبول شهادته عن ذكر السبب، اكتفاءً بظهور اللفظ في المعنى الواقعيّ، وهو الصحيح.

وكلّما دار معنى المشهود به بين التامّ والناقص والكثير والقليل ـ كالشهادة بالرضاع، أو الوقف، أو الرهن، أو الهبة، أو التطهير ـ لم يقبل إطلاق الشهادة به؛ لعدم دلالة المطلق على المقيّد، ولا العامّ على الخاصّ.

نعم، لو شهد الشاهد بالأُخوّة الرضاعية قبل منه بلا ذكر السبب، لاتّحاد معناه ودورانه بين الصحيح والفاسد، بخلاف الشهادة بمجرّد الرضاع.

والحاصل: أنّ الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب مقبول على الأقوى، بل هو المشهور المنصور، بل عليه الوفاق والاتّفاق سيما في أحوال الرجال ورواة أحكام الحرام والحلال، فإنّ الخلاف فيه لعلّه مأخوذ عن العامّة، كما قيل، أو مأخوذ عن الخلاف في الجرح والتعديل المتعلّق بباب القضاء والمرافعات.

وإن أبيت عن الوفاق على قبول الجرح والتعديل المطلقين مطلقاً، وتنزّلنا عنه والتزمنا باحتياج القبول إلى ذكر السبب فلا نسلّمه مطلقاً، بل المتّجه على تقديره تفصيل لم يتعرّضوا لبيانه في كلامهم.

وتوضيح هذا التفصيل هو أن يقال: أمّا على القول المفسّر للعدالة بأدنى معانيها الثلاثة، وهو ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق ـ كالشيخ رحمه الله[1] وأتباعه ـ فلا يحتاج قبول التعديل إلى ذكر السبب، لا في باب أحوال الرجال من الرواة، ولا في باب القضاء والشهادات؛ لأنّ هذا التعديل إن استند في الواقع إلى أدنى طرقه فالمفروض صحّة طريقيته إليه، وإن استند إلى ما هو أعلى سبباً منه فأولى بالايصال إليه.

وأمّا على القول المفسّر للعدالة بحسن الظاهر فلا يحتاج قبول التعديل إلى ذكر السبب في باب أحوال الرواة خاصّة؛ وذلك لأنّ احتمال استناده في الواقع إلى سببيّة حسن الظاهر مصادف للمبنى المفروض، فلا يقدح تقدير تحقّقه له واحتمال استناده إلى الأعلى سبباً منه كالملكة فأولى بالايصال والقرب.

وأمّا احتمال استناده إلى الأدنى سبباً، وهو مجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق فلأنّ هذا الاحتمال وإن منع من قبول التعديل مطلقاً إلّا أنّ باب احتمال الاستناد إليه إنّما يختصّ بباب القضاء والشهادات، دون باب أحوال

---

(١) المبسوط ٨: ٢١٧.

الرواة، فمانعيّة هذا الاحتمال عن قبول التعديل مطلقاً خاصّ بالتعديل في باب القضاء دون باب أحوال الرواة، لانسداد باب احتماله فيه؛ وذلك لأنّ استمرار ديدن أهل الرجال على ضبط مجاهيل الرواة، وعدم تعديل المجاهيل في شيء من كتبهم المدوّنة شاهد على عدم استنادهم في التعديل إلى هذا السبب، وانحصار تعديلهم في أحد السببين الآخرين، وهو العلم بالملكة، أو حسن الظاهر.

بل قيل بانحصاره في الأول منهما بناءً على أنّهم صنّفوا كتب الرجال لتكون مرجعاً للكلّ لا لبعضٍ دون بعض. ألا ترى أنّ الشيخ مع مصيره إلى تفسير العدالة بمجرّد الاسلام، وعدم ظهور الفسق لم يعدّل أحداً من المجاهيل في رجاله وإن كان لازم مذهبه عدالة جميع المجاهيل من الرواة حيث أُحرز إسلامهم.

وأمّا على القول المفسّر للعدالة بالملكة فلا يحتاج قبول التعديل إلى ذكر السبب، على تقدير استناد التعديل إلى حسن الظاهر، لا في باب أحوال الرواة، ولا في باب القضاء والشهادات، كما لا يحتاج إليه على تقدير استناده إلى العلم بالملكة في شيء من البابين؛ وذلك لأنّ مانعية ثبوت العدالة الملكية بمجرّد حسن الظاهر مبنيّ على توهّم انحصار الطريق إلى الملكة في العلم، أو توهّم كون المفسّر للعدالة بحسن الظاهر يريد الحسن الظاهر من باب الموضوعية والتعبّد، لا من باب الطريقية والكشف.

وكلا المبنيين فاسدان، فإنّ الظاهر الاتّفاق على كفاية الظنّ في ثبوت الملكات، وعلى طريقية حسن الظاهر وكاشفيّته عن العدالة، دون موضوعيّته، لاستلزامه اجتماع وصفي العدالة والفسق واقعاً في من اتّصف بحسن الظاهر عند بعض وبعدمه عند آخر في زمان واحد. هذا في التعديل.

وأمّا الجرح فإن كان بلفظ: لا عادل فكالتعديل بلفظ: عادل، إلّا أنّه بالعكس، فعلى مذهب المفسّر للعدالة بالملكة لايحتاج قبوله إلى ذكر السبب، لا في باب الرجال، ولا في باب القضاء، لانتفاء الملكة بانتفائها من أيّ سببٍ من أسبابها، فتنتفي العدالة الملكية بمجرّد نفي العدالة، سواء أراد النافي نفي الملكة، أو نفي حسن الظاهر، أو نفي الإسلام مع عدم ظهور الفسق.

وأمّا على مذهب التفسير بحسن الظاهر فلعدم قدحه تعدّد الأسباب إلّا بإرادة خصوص نفي الملكة، حيث لا يستلزم نفي العدالة التي بمعنى حسن الظاهر، ولكن قدحه مبنيّ على تقدير موضوعية حسن الظاهر للعدالة، لا طريقيّته لها وقد عرفت فساد هذا المبنى واستلزامه اجتماع وصفي العدالة والفسق فيمن اتّصف بحسن الظاهر عند بعض وبعدمه عند آخر في زمان واحد.

وأمّا على مذهب الشيخ المفسّر للعدالة بظهور الإسلام مع عدم ظهور[1] الفسق، فيحتاج قبول الجرح إلى ذكر السبّب في البابين؛ لاحتمال إرادة الجارح من نفي العدالة نفي الملكة، أو نفي حسن الظاهر دون نفي ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، المفروض هو معنى العدالة عند السامع والحاكم.

وأمّا إن كان الجرح بلفظ: «إنّه فاسق» مثلاً فلا يحتاج قبوله إلى ذكر السبب في شيء من البابين؛ وذلك لانحصار سببه في فعل المجروح ما يخرج به عن طاعة الله بحسب الواقع، المنوط بمعتقد الفاعل بعد معذورية الجاهل والغافل، لا بمعتقد الجارح ولا بمعتقد الحاكم السامع له، فإنّه لاعبرة بغير معتقد الفاعل في تحقّق معنى الظاهر من الفسق بعد معذورية الجاهل والغافل.

فإذا فعل ما يعتقد كونه مخرجاً عن طاعة الله ولو من باب قوله بحرمة التجرّي صار فاسقاً بذلك الفعل، وجاز جرحه به ولو لم يكن مخرجاً عنه

---

(١) تقدم في ص: ٤٠٤ الهامش (١).

في الواقع، وأمّا إذا فعل ما لا يعتقد كونه مخرجاً عنه ولو من باب عدم اعتقاده حرمة التجرّي لم يخرج به عن الطاعة ولو كان مخرجاً عنه في الواقع، ولم يوجب ذلك الفعل فسقه ولا جواز جرحه به وإن كان ذلك الفعل مخرجاً للفاعل عن الطاعة بحسب معتقد الجارح أو الحاكم؛ إذ العبرة ليست به.

فاحتمال استناد جرح الجارح بالفسق إلى ما يخرج المجروح عن الطاعة بحسب معتقد الجارح، أو الحاكم منافٍ لظاهر الفسق وعدالة الجارح، المفروض اشتراطها وإحرازها في الجرح.

نعم، لو رأى الجارح فعل ما يعلم توقّف الفاعل في كبيريته وصغيريته، أو يشكّ في مذهب فاعله ففي جواز جرح الفاعل بذلك الفعل، نظراً إلى أنّ الأصل في كلّ معصية أن تكون كبيرة، إلّا ما ثبت العفو عنه بترك الكبائر، ومأخذه إمّا أصالة عدم ثبوت العفو عن المشكوك، وإمّا حجّية العامّ المخصّص بالمجمل المفهومي في المشكوك، وهو قوله تعالى: **﴿الذين يجتَنبونَ كَبائِرَ الإثم والفواحش إلّا اللّمم﴾**[1].

أو عدم جواز جرحه به، نظراً إلى أصالة عدم كبيرية المشكوك كبيريته عند الفاعل، وأصالة صحّة أفعال المسلمين.

أو التفصيل بين كبيرية ذلك الفعل عند الجارح فيجوز جرح فاعله به، وبين عدم كبيريّته عنده فلا يجوز جرحه به.

أو التفصيل بين سبق عدالة الفاعل على فعله هذا فلا يجوز جرحه به؛ لمكان استصحاب العدالة وعدم قادحية المشكوك فيها، وبين عدم سبقها عليه فيجوز؛ لمكان استصحاب عدم العدالة وعدم المقتضي لها مع فعل المشكوك.

وجوه، أوجهها الأخير. فتلخّص وتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الخلاف في تفسير

---

(١) النجم: ٣٢.

العدالة بالملكة، أو حسن الظاهر، أو ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وكذا الخلاف في أسباب الجرح وعدد الكبائر، ومعنى الكبيرة لا يقدح في تعديل المعدّل وجرح الجارح مطلقاً، ولا يوجب اعتبار ذكر السبب مطلقاً مع عدم الإطّلاع على رأي المعدّل والجارح.

بل لو تنزّلنا عن عدم الاحتياج إليه مطلقاً والتزمنا بالاحتياج إليه فالمتّجه على تقديره ليس الاحتياج إليه مطلقاً بل التفصيل بين باب القضاء وباب الرجال، وبين التعديل والجرح، وبين أسباب الجرح وأسباب التعديل حسبما حرّر تفصيله.

وأمّا حجج سائر الأقوال الأُخر فلتطلب من سائر الكتب المألوفة كالقوانين[1] والفصول[2].

فصل

إذا تعارض الجرح والتعديل ـ بأنّ اتّحدا زماناً إذ لا تعارض في ما اختلفا فيه ـ فقيل بتقديم التعديل على الجرح بناءً على أنّ تسارع طباع الناس إلى الجرح أغلب وأقرب من تسارعهم إلى التعديل.

وفيه: منع أغلبية تسارعهم إلى الجرح من تسارعهم إلى البناء على الصحّة والظاهر في العدالة.

وقيل بتقديم الجرح على التعديل بناءً على أنّ الجرح من قبيل المثبت والتعديل من قبيل النافي، والمثبت مقدّم على النافي لما فيه من الجمع بينهما لا الطرح، نسبه في المعالم إلى أكثر الناس[3].

وفيه: منع أيضاً؛ إذ ليس التعديل مجرّد عدم العلم بالفسق بل هو علم بالعدم.

---

(١) القوانين ١: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٢) الفصول الغروية ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٣) المعالم ٣٥٩.

وقيل بالتفصيل بين ما كان التعارض من حيث الإطلاق ـ بأن أمكن الجمع بينهما من غير أن يلزم تكذيب أحدها من تقديم الآخر فيقدّم الجرح ـ وبين ما كان التعارض من حيث الخصوص ـ بأن لم يمكن الجمع بينهما، كما لو قال الجارح: وجدته يشرب الخمر في وقت كذا، وقال المزكّي: إني وجدته في ذلك الزمان نائماً، أو مصلّياً، أو أنّه توفّي قبل ذلك الوقت... وما أشبه ذلك ـ فأوجب الرجوع إلى المرجّحات كالأكثرية والأورعية والأعدلية، وغير ذلك، وهو مختار الفصول[١].

بل استقوى في المعالم تبعاً لما حكاه عن ابن طاووس[٢]، والقوانين تبعاً لما حكاه عن جماعة من المحقّقين، الرجوع إلى المرجّحات مطلقاً[٣]، ومع فقدها فإلى التوقّف.

والظاهر أنّ مرادهم المساواة بين تعارض الجرح والتعديل، وبين تعارض الأخبار في الأحكام المقرّرة من الرجوع أولاً إلى المرجّحات الدلالتيّة، وملاحظة أنّهما إن كانا من قبيل الوارد والمورود قدّم الوارد، أو من قبيل النصّ والظاهر كالعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد قدّم النصّ، أو من قبيل الظاهر والأظهر المعبّر عنه بالحاكم والمحكوم قدّم الأظهر.

ومع فقد المراتب الثلاث من المرجّحات الدلالتية الرجوع إلى قاعدة الجمع بأيّ وجه حصل، أو المرجّحات الخارجية السنَدية من الأشهرية والأصدقية والأعدلية وغيرها، على الخلاف بين المشهور وابن أبي جمهور[٤].

ومع فقد مراتب المرجّحات السندية أيضاً المرجع إلى التخيير، أو التوقّف

---

(١) الفصول الغروية ٣٠٢.

(٢) المعالم ٣٥٩.

(٣) القوانين ١: ٤٧٥.

(٤) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦ ـ ١٣٧.

على الخلاف بين المشهور وغيرهم. هكذا المراد.

وأمّا صحّة ما أراد فممنوع على إطلاقه؛ لأنّ المرجّحات الدلالتية من تقديم النصّ على الظاهر، والأظهر على الظاهر إنّما هو من خصائص التعارض في كلمات متكلّم واحدٍ حقيقةً، أو حكماً كأخبار المعصومين عليهم السلام، دون كلمات متكلّمين أجنبيين.

وأمّا المرجّحات الخارجية فالترجيح بها وإن كان حقّاً إلّا أنّ محلّ النزاع هنا في تعارض الجرح والتعديل من حيث هو، مع الإغماض عن مقتضى المرجّحات الخارجية، كما هو الحال في سائر المسائل حيث إنّ الدأب والدَيدن جارٍ في البحث عن كلّ منها من حيث هو مع الإغماض عن الجهات والقرائن الخارجية. فتبيّن أنّ محلّ النزاع هنا خاصّ بتعارض الجرح والتعديل من حيث هو فلا يعمّ تعارضهما بملاحظه الجهات الخارجية.

نعم، إطلاق كلماتهم يقتضي تعميم محلّ النزاع من جهات أُخر غير هذه الجهة، أحدها: تعميمه من جهة ما إذا كان الجرح والتعديل المتعارضان علميّين، أو ظنّيين، أو مختلفين لإطلاق كلماتهم من تلك الجهة، وعدم تخصيصه بصورة دون صورة.

لا يقال: إنّ العلم مع الظنّ كيف يجتمعان؟

لأنّا نقول: عدم اجتماعهما إنّما هو في محلّ واحدٍ ومن شخص واحدٍ، لا في محلّين مختلفين ومن شخصين متبائنين.

ثمّ لا يقال: إنّ الظنّ وإن أمكن اجتماعه مع العلم إلّا أنّه كيف يقاوم العلم في المعارضة؟

لأنّا نقول: عدم مقاومته العلم إنّما هو على تقدير عدم حجّيته، وأمّا على تقدير حجّيته سيما في تشخيص أحوال الرجال الذي عليه البناء والمدار فمقاومته واضحة.

وأيضاً الظاهر من إطلاق كلماتهم تعميم محلّ النزاع لتعارض الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب والمقارنين والمختلفين فكلّها داخلة في محلّ النزاع أيضاً، لإطلاق كلماتهم من تلك الجهة أيضاً.

وأيضاً الظاهر من إطلاق كلماتهم تعميم محلّ النزاع لتعارض الجرح والتعديل للمعلومي التاريخ والمجهولي التاريخ، وعلى الأول سواء تقدّم زمان الجرح على زمان التعديل، أو تأخّر. أمّا مجهولي التاريخ ومعلوميه المتقدّم فيه تاريخ التعديل على الجرح فلا إشكال في دخولهما في محلّ النزاع. وكذا لا إشكال في دخول المتقدّم فيه تاريخ الجرح على التعديل إذا كان تقدّمه بمقدار لا يسع لتحصيل ملكة العدالة فيه، بل وكذا المتقدّم بمقدار يسعه من الزمان؛ فإنّ مجرّد سعة الزمان لتحصيله لا يقتضي تحصّله فضلاً عن حصوله، وتعميم محلّ النزاع من هذه الجهة هو إطلاق كلماتهم من تلك الجهة أيضاً.

وأيضاً الظاهر من كلماتهم تعميم محلّ النزاع أيضاً من جهة ما إذا كان الجرح والتعديل صريحين، أو ظاهرين، أو مختلفين، وما لو كانا بلفظي: العادل، واللاعادل، أو بلفظي: العادل، والفاسق، أو بلفظي: له ملكة العدالة، وليس له ملكة العدالة، أو بلفظي: له ملكة العدالة وله ملكة الفسق، أو بغير ذلك من ألفاظ الجرح والتعديل.

وإذ قد عرفت محلّ النزاع من هذه الجهات فاعلم: أنّ الأقوى والأقرب هو التفصيل في المسألة بين ما إذا كان التعارض من حيث الخصوص ـ كما لو قال الجارح: شرب الخمر في وقت كذا، فقال المزكّي: وجدته في ذلك الوقت نائماً، أو مصلّياً، أو أنّه توفي قبل ذلك الوقت، فيتوقّف في الترجيح بالنظر إلى نفس تعارضهما وإن كان بالنظر إلى المرجّحات الخارجية تابع لحصول الظنّ وأقوى الظنّين ـ وبين ما إذا كان التعارض من حيث الإطلاق فيقدّم الجرح على التعديل، لكن لا لمجرّد كون الجرح من قبيل المثبت واشتمال تقدّمه على الجمع بينهما ـ

حتى يمنع إطلاقه بما مرّ ونهوضه في جميع الصور ـ بل لأنّ التعديل وإن لم يمكن الجمع بينه وبين الجرح في بعض صور التصريح، إلّا أنّه لمّا كان مستنداً إلى الظنّ والحدس لا محالة، ضرورة أنّ ملكة العدالة من السرائر التي لا يطلع على حقيقتها سوى علّام الغيوب وأُمنائه الكرام، بخلاف الجرح فإنّه مستند إلى العلم والحسّ لا محالة فيقدّم على التعديل مطلقاً؛ لعدم مقاومة المستند إلى الظنّ والحدس للمستند إلى العلم والحسّ عند المعارضة.

فصل

في أنحاء تحمّل الحديث وما يصحّ استناد الراوي في روايته إليه، وتقبل روايته بسببه، وله وجوه سبعة: السماع، والقراءة، والإجازة، والمناولة، والكتابة، والإعلام، والوجادة.

والكلام في المقام يقع تارةً في تشخيص أعداد أنحاء التحمّل، وبيان ما يصحّ الاستناد إليه منها وما لا يصحّ منها.

وتارةً ثانيةً في تشخيص ما هو أعلى من بينهما وتمييزه عمّا هو أدنى منه، ليثمر في باب التعارض.

وتارةً ثالثةً في تشخيص ما يختصّ من الألفاظ في التعبير ببعض الأنحاء، دون بعض.

وتارةً رابعةً في تشخيص ما يصحّ من أنحاء التحمّل لعمل المتحمّل بمضمون ما تحمّله وما لا يصحّ لعمله به منها.

وتارةً خامسةً في تشخيص ما يصحّ من أنحاء التحمّل لرواية المتحمّل المتحمَّل، وما لا يصح للرواية منها. فالكلام إذن في مراحل خمس أمّا المرحلة[1]:

---

(١) لم يعمّ كلامه ﷺ ولعلّه تركه هنا أو سقط ذلك من النسخة.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

قال: الماتن ﷺ: «الرابع من أدلّة حجّية الخبر: العقل، وهو من وجوه، بعضها يختصّ بإثبات حجّية خبر الواحد، وبعضها يثبت حجّية الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، فيدخل فيه الخبر».

أقول: المراد من دخول الخبر دخول نوعه المظنون صدوره، لا دخول جميع أفراده حتى الغير المظنون، ضرورة أنّ محطّ النظر في حجّية الاخبار حجّية نوعها في مقابل السلب الكلّي، لا حجّية جميع أفرادها في مقابل السلب الجزئي، مضافاً إلى أنّ من الواضح كون النسبة بين ما يقتضي من الأدلّة العقلية حجّية الخبر بالخصوص، وما يقتضي حجّية الظنّ عموم من وجه، لا عموم مطلق حتى يدخل فيه الخبر مطلقاً ولو لم يكن مظنون الصدور، كما لا يخفى.

ثمّ المحصّل في تقرير الوجه الأول من وجوه تقرير دليل الانسداد، المقتضي حجّية الأخبار عقلاً هو دعوى العلم الإجمالي بوجود كثير من الاخبار الصادرة عن أئمتنا عليهم السلام في الكتب الأربعة، بل وفي غيرها من سائر كتب الأصحاب، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيها وجب بحكم العقل بعد انسداد باب العلم في امتيازها المفروض ـ قيام الظنّ مقامه.

فينتج وجوب العمل بكلّ خبر مظنون الصدور من أخبار الكتب الأربعة إن فرض اختصاص دائرة العلم الإجمالي بخصوص ما فيالكتب الأربعة، دون غيرها، ومن مطلق أخبار كتب الأصحاب إن فرض تعميم دائرة العلم الإجمالي لمطلق ما في أيدينا من الأخبار.

كما أنّه ينتج مطلق مظنون الطريقية من بين الأخبار والشهرات

والإجماعات المحكيّة، وغيرها من أمارات الواقع إن فرض توسيع أطراف العلم الإجمالي وتعميم دائرته لمطلق ما يحتمل الطريقية للواقع، كما هو مذهب الفصول رحمه الله المعبّر عنه بحجّية الظنّ الطريقي[١].

وكما أنّه ينتج حجّية مطلق الظنّ بالأحكام الواقعيّة إن فرض تعميم دائرة العلم الإجمالي لمطلق الظنون، كما هو مذهب القوانين المعبّر عنه بحجّية مطلق الظنّ[٢].

بل لا ينحصر جري دليل الانسداد في ما ذكر، فإنّه يجري في كلّ ما انسدّ باب العلم في تشخيصه مع بقائه على صفة المطلوبية، وعدم ارتفاع التكليف عن تمييزه بعد طروّ الإجمال على العلم التفصيلي، فإن كان دائرة العلم الإجمالي منحصراً في الأخبار أفاد انسداد باب العلم في تميّز الصادر عن غير الصادر منها حجّية مطلق مظنون الصدور من الأخبار.

وإن عمّت دائرة العلم الإجمالي لطريقية سائر الطرق، أفاد انسداد باب العلم في تميّز الطريق عن غير ذي الطريق منها، حجّية مطلق مظنون الطريقية من طرق الواقع.

وإن عمّت دائرة العلم الإجمالي مطلق الأحكام الواقعيّة، أفاد انسداد باب العلم في تميّز المطابق عن غير المطابق منها للواقع، حجّية مطلق الظنّ بالأحكام الواقعية.

كما أنّه إذا انسدّ باب العلم في تشخيص موضوع من موضوعات الأحكام، أو تشخيص جزء أو شرط من أجزاء الأحكام وشروطها مع العلم الإجمالي ببقاء مطلوبية ذلك الحكم المنسدّ باب العلم في تمييز موضوعه، أو شرطه، أو جزئه

---

(١) الفصول الغروية: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) القوانين ١: ٤٤٠.

أفاد العقل حجّية مطلق الظنّ في تشخيص موضوع ذلك الحكم، أو شرطه، أو جزئه، كالظنّ لتشخيص المسافة لحكم القصر، وتشخيص العدالة والقبلة للأحكام المشروطة بهما، وتشخيص معنى الحائر لإتمام المقصّر، وتشخيص غير المهزول للهدي والأضحيّة، وتشخيص البلاد المفتوحة عنوةً للأحكام المترتّبة عليها.

إلى غير ذلك من كلّ ما يفرض في تشخيصه، أو تشخيص موضوعه، أو جزئه، أو شرطه انسداد باب العلم، مع بقاء التكليف به، وعدم التمكّن من الاحتياط فيه من طرق الواقع وأحكامه وأجزاء الأحكام وشروطها وموضوعاتها، التي لا تحصى في كلّ باب من أبواب الفقه.

والحاصل: أنّه لا إشكال ولا تأمّل ولا خلاف في أنّه في كلّ مورد من موارد العلم الإجمالي بوجود ما انسدّ من التكاليف باب العلم في تشخيصه، أو تشخيص ما يتعلّق به من الموضوعات، أو الأجزاء، أو الشروط مع مطلوبية الامتثال بذلك التكليف ـ وعدم معذورية الجاهل به بالبناء على أصالة العدم في مظانّ احتماله، وعدم التمكّن من الاحتياط في تحصيل الامتثال الإجمالي ـ يحكم العقل المستقلّ بحجّية الظنّ، وتعيين طريق الامتثال فيه، وقيام الامتثال الظنّي مقام الامتثال العلمي عند فقد العلم. كما يحكم أيضاً بتعيين طريق الامتثال في الاحتمال لو فقد الظنّ، ضرورة أنّ الموافقة الاحتمالية عند انسداد باب الموافقة القطعية والظنّية أرجح في نظر العقل من المخالفة القطعية، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، إلّا أنّ الشأن في إثبات هذه المقدّمات في ما نحن فيه.

فنقول: أمّا مقدّمة العلم الإجمالي بوجود الصادر عن الأئمة عليهم السلام من الأخبار المأمورين بالعمل بها لا محالة في جملة الكتب الأربعة، أو في مطلق كتب الأصحاب المدوّنة في جمع الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في الأحكام

فمن البديهيات الوجدانية التي يكفي في إثباتها قضاء العادة بها، من غير حاجة إلى التتبّع في أحوال الروّاة، وملاحظة كيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدّمهم، حسبما تصدّى له الماتن ﷺ[1]، فإنّا وإن أغمضنا عن جميع أحوال رواة أخبارنا وكيفية اهتمامهم في ضبط الصادر وتميّزه عن غيره وجلالة شؤونهم المنحصر بهم من جميع الجهات، من جهة العلم والفهم والفضل والحفظ وكثرة الضبط وشدّة الزهد والتقوى والتورّع في الاحتياط القريب إلى الإفراد، ولم ندّع ما ادّعاه الأخبارية من القطع بصدور جميع ما في الكتب الأربعة فلا أقلّ من حصول العلم الإجمالي بصدور كثير منها، بل أكثرها عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، إذ يكفي في الدليل على ذلك مجرّد قضاء عادة المؤلّفين من تأليفاتهم على الصدق في الجملة إن لم يكن بالجملة، كما نشاهد ذلك العلم الإجمالي بالصدق في الجملة بالنسبة إلى الكتب المألوفة في اللغة والنحو والصرف والبيان والمنطق والحكمة والكلام والهيئة والنجوم والطب، وغيرها من كلّ من ألّف حتى من كتب البراهمة والملاحدة واليهود والنصارى، فإذا كان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلّفة في التواريخ التي لا يترتّب على وقوع الكذب فيها أثر ديني ولا دنيوي فكيف في كتبهم المؤلّفة لرجوع ما يأتي إليها في أمور الدين وقوام شريعة سيّد المرسلين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم[2]، وعلى ما ذكره الكليني ﷺ في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك[3]، والصدوق في ديباجة كتابه من المعاهدة بأنّه لا يذكر فيه إلّا ما هو حجّة بينه وبين ربّه[4]، وعلى تنبّهوا له ونبّههم

---

(١) الفرائد: ١٠٢.

(٢) الكافي ١: ٥٢ ح ١١، الوسائل ١٨: ٥٦ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ١٨.

(٣) الكافي ١: ٩.

(٤) الفقيه ١: ٣.

على الأئمة عليهم السلام من أنّ الكذّابة كانوا يدسّون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام[١] سيّما من كان مؤلّفه ممّن قال المعصوم فـي حـقّهم: «لولا هـؤلاء لاندرست آثار النبوة»[٢].

إلى غير ذلك من الشواهد الخارجية لوجود العلم الإجمالي التي لا حاجة لنا في الاستشهاد بها بعد كونه من البديهيات التي يقضي العادة بها.

واعتذار الماتن دام ظله في الآخر عن الاستشهاد بها بأنّ المقصود ممّا ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسّف الخالي عن التتبّع[٣] وإلّا فدعوى العلم الإجمالي بوجود الصادر عن الائمة كثيراً في الكتب المألوفة بديهية.

فيه: أنّ مكابرة المتعسّف في إنكار أصل دعوى العـلم الإجـمالي ليست بأهون عليه من إنكار الشواهد المذكورة في أحوال الروّاة، بتعسّف عـدّها مـن أخبار الآحاد المفروض عدم ثبوت حجّيتها بعد ليلحق إثبات حـجّية الأخـبار بمعونة تلك الشواهد إلى الدور والمصادرة، والعياذ بالله مـن العـناد والمكـابرة، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ إثبات البديهي بغير الحوالة إلى البداهة أمر مستحيل، ولهذا جرى ديدنه تعالى في كتابه الكريم على حوالة البديهيات إلى البداهة جرياً على طريقة العقلاء.

وأمّا مقدّمة انسداد باب العلم في تشخيص الصادر عن غير الصادر عـن الأئمة عليهم السلام فمن الواضح تحقّقها سيما بالنسبة إلينا معاشر أهل هذا الزمان المخفي فيه القرائن العلمية، بواسطة تطاول الزمان وتباعده عن زمن الائمة عليهم السلام، وعروض الدسّ من المخالفين والاشتباه والغفلة والنسيان في التقطيع والنقل بالمعنى مـن

---

(١) لاحظ رجال الكشي ٢: ٥٨٣ ـ ٥٩٦، البحار ٢: ٢٥٠ ح٦٣ و٦٤.

(٢) رجـال الكشـي ١: ٣٩٨ ح٢٨٦، الوسـائل ١٨: ١٠٣ ب «١١» مـن أبـواب صـفات القـاضي ح١٤.

(٣) الفرائد: ١٠٣.

الموافقين.

ودعوى الأخبارية قطعية صدور جميع ما في الكتب الأربعة[١] بالشواهد المقرّرة لرواتها مدفوعة: لغير القطع بعد كون الاشتباه والنسيان من طباع الإنسان وإن بلغ ما بلغ من التقوى والإيمان، كما أنّ معلومية بعضها بتواتر واستفاضة ممّا لا يرفع به الحاجة ولا يرفع العلم الإجمالي عن التتمّة.

وأمّا مقدّمة بقاء التكليف في العمل بالأخبار الصادرة وعدم معذورية القاصر عن تمييزها بطريق العلم فمعلومة التحقق أيضاً، ضرورة أنّ الاحتياط في العمل بكلّ ما يحتمل التكليف به من الأخبار متعسّر جدّاً، بل متعذّر قطعاً، وأنّ البناء على أصالة البراءة وعدم التكليف في كلّ مورد من مظانّ التكليف بمضمون تلك الأخبار يوجب الخروج عن الدين باليقين، إذ لا مسرح لتوهم كون اشتباه الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام بالأخبار الغير الصادرة التي بأيدينا من قبيل الشبهة الغير المحصورة، وشبهة القليل بالكثير الملحق فيها القليل بحكم الكثير في ارتفاع التكليف عنه بأصالة العدم، لوضوح كونها من قبيل الشبهة المحصورة واشتباه الكثير بالقليل أو بالكثير الغير المعذور فيها الجاهل.

ولا لتوهّم عدم دخول جميع أطراف الشبهة من الأخبار تحت ابتلاء مكلّف واحد، لكون بعضها في أحكام المعاملات الغير المبتلى بها المتعبّدين، وبعضها في العبادات الغير المبتلى بها المعاملين، وبعضها في الآداب والسنن الغير الواجب بها العمل، وبعضها منطبقة على الأُصول، ولا نزاع في جواز العمل بها ليكون العلم الإجمالي بوجود الصادر عن الأئمة من أخبار الكتب بالنسبة إلى كلّ واحد من المكلّفين، نظير العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في عدم تنجّزه التكليف وجواز نفي كلّ واحد منهم التكليف عن نفسه

---

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ١: ١٤ (المقدّمة الثانية)، الفوائد المدنية: ٤٩ ـ ٥٢.

بالبراءة وإصالة العدم.

ووجه فساد هذا الوهم أيضاً هو ضرورة الوجدان على وجود العلم الإجمالي لكلّ واحد واحد من المكلّفين بصدور كثير من الأخبار المبتلى بها كلّ واحد واحد منهم، ووجود الفرق البيّن بين العلم الإجمالي بالتكليف الحاصل لواجدي المني في الثوب المشترك والعلم الإجمالي بالتكليف الحاصل لكلّ واحد واحد منّا؛ بأنّ جلّ أجزاء الصلاة والزكاة والحجّ والمتاجر والأنكحة وشرائطها وموانعها إنّما يثبت بالأخبار الغير القطعية بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأُمور عن كونها هذه الأُمور، عند ترك العمل بخبر الواحد لا محالة.

فتبيّن ممّا قرّرنا صحّة جميع مقدّمات الدليل العقليّ المنتج بداهة قيام الظنّ مقام العلم وحجّية مطلق مظنون الصدور من الأخبار من دون إشكال ولا إنكار.

نعم، غاية ما يمكن الاعتراض به على الدليل المذكور هو ما اعترض به الماتن عليه بعد أن كان معتمداً عليه في السابق[1] أوّلاً: بأعمّيته من المدّعى مطلقاً، وثانياً، وثالثاً: بأخصيّته منه من وجه، بتقريب الجواب عنه أولاً: بأنّ تخصيصك النتيجة بحجّية مظنون الصدور من الأخبار دون حجّية مطلق مظنون الطريقية من سائر طرق الواقع مع اشتراك الجميع في الانسداد وفي العلم الإجمالي وفي غير ذلك من مقدّمات الانتاج إنّما يبتني على القول بمطلوبية العمل بالأخبار الصادرة عن المعصومين من باب الموضوعية والتعبّد، كالصلاة والصوم كما هو المنسوب إلى السيّد الصدر، وظاهر الفاضل التوني[2].

وهو مبنى فاسد؛ لما هو الحقّ المحقّق في محلّه من طريقية أخبار المعصومين وعدم مدخلية قول الشارع في مطلوبية المطلوب واقعاً، سوى

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٢) لاحظ الوافية: ١٦٥ ـ ١٦٦ و١٧٢.

الكاشفية والمرآتية عن الواقع فضلاً عن قول غيره، كما هو قضية الملازمة الكلّية بين حكمي الشرع والعقل من الطرفين.

وأمّا على القول المشهور المنصور من اعتبار الأخبار من باب الطريقية لا الموضوعية فيلغى جهة خصوصية الأخبار ويكون مفاد دليل الانسداد المشترك بين الأخبار وغيرها هو حجّية مطلق ما يفيد الظنّ بصدور الحكم الشرعي التكليفي، سواء كان المفيد للظنّ خبراً أو شهرة أو غيرهما أو حجّية مطلق الظنّ بالواقع.

فدليل الانسداد المذكور لم يفد حجّية خصوص الجزء كما هو المدّعى وإنّما أفاد حجّية مطلق الظنّ الطريقي ـ كما هو مذهب الفصول[1] ـ أو مطلق الظنّ بالواقع كما هو مذهب القوانين[2].

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا يعلم أنّ مجرى انسداد باب العلم، القاضي بحكم العقل لقيام الظنّ مقامه في كلّ مورد وباب من أبواب الفقه وموضوعات الأحكام، منوط بعلمنا من حال الشارع مطلوبية ذلك الموضوع على كلّ حال، وعدم معذوريّة الجاهل بتشخيصه من طريق العلم بالبناء على أصالة العدم في جميع مظانّه أو على الأخذ بالاحتياط في تحصيله، كما علمنا ذلك من حال الشرع في تشخيص موضوع العدالة وعدم رضائه بتعطيل الشهادات والقضاوات، وسدّ أبواب الجمعة والجماعات والأطلقة والولايات عند انسداد باب العلم في تشخيصه بالبناء على أصالة عدم العدالة في مظانّ العدالة.

وأمّا في ما علمنا من حال الشرع عدم مطلوبيّته ـ الموضوع من الجاهل الغير القادر على تشخيصه بطريق العلم ـ فلا يقتضي انسداد باب العلم بقيام الظنّ

---

(١) الفصول الغروية: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) القوانين ١: ٤٤٠.

مقامه، بل يجوز البناء على أصالة العدم في كلّ مورد من مظانّ وجوده وإن لزم ما لزم، كما علمنا ذلك من حاله في باب الطهارة والنجاسة، وعدم بقاء وجوب الاجتناب عن موضوع النجاسة الواقعية عند عدم العلم بها، ورضائه بجريان أصالة الطهارة وعدم النجاسة في كلّ مورد من مظانّ وجودها وإن علمنا بعدم انفكاك مجرى أصالة العدم في جميع مظانّها في تمام العمر عن الوقوع فيها أحياناً لا محالة.

وكذا لا يقتضي الانسداد حجّية الظنّ في ما لم يعلم من حال الشرع مطلوبية الموضوع، المكلّف به حال عدم العلم ولا عدم مطلوبيته، فإنّه أيضاً يجري أصالة العدم في جميع مظانّ وجوده، ولم يقم الظنّ مقام العلم في تشخيصه أخذاً بعموم أدلّة أصالة العدم والبراءة، كما لا يخفى.

فالحاصل: أنّه إذا انسدّ باب العلم في تشخيص شيء من موضوعات التكاليف المطلوبة مثلاً، فإمّا أن يعلم من حال المكلّف ـ بالكسر ـ رضاءه ببناء المكلّف ـ بالفتح ـ على أصالة عدم ذلك الموضوع في جميع مظانّ وجوده، كما علمنا ذلك منه في باب النجاسات.

وإمّا أن نعلم من حاله عدم رضائه بذلك، وبقاء مطلوبيّة التكاليف والآثار المترتّبة على تشخيص ذلك الموضوع في كلّ حال، كما علمنا ذلك منه في باب العدالة.

وإمّا أن يشكّ في رضائه وعدم رضائه.

أمّا الأول فالمجرى فيه مجرى البراءة وأصالة العدم، في كلّ مورد مورد من مظانّ احتمال تحقّق ذلك الموضوع إلى أن يتحقّق تحقّقه باليقين، وكذا الثالث أخذاً بعموم أدلّة البراءة وأصالة العدم.

وأمّا الفرض الثاني فالمجرى فيه مجرى الاحتياط إن لم يتعسّر، وإلّا

فالمرجع في تشخيص ذلك الموضوع إلى الظنّ عقلاً، ومع فقده فإلى الشكّ ومع فقده فإلى الوهم بحكم العقل المستقلّ. وهذا حكم عقليّ كبرويّ لا كلام فيه أصلاً وإنّما الكلام في انطباقه على ما نحن فيه لينتج حجّية الأخبار المظنونة الصدور وعدم انطباقه لئلّا ينتج ذلك.

وحاصل الكلام في تقرير انطباق ذلك الدليل العقليّ المنتج حجّية الأخبار المظنونة الصدور من بين الأخبار الموجودة: أنّ العقل بعد ملاحظة وجود العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار الموجودة في أيدينا عن الأئمة عليهم السلام بالوجدان وقضاء العادة، مضافاً إلى الشواهد المذكورة لروّاتها وبعد ملاحظة انحصار طريق الامتثال بها في الظنّ بواسطة تعذّر الاحتياط أو تعسّره، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة وأصالة العدم في جميع مظانّه ـ لاستلزامه الخروج عن الدين باليقين ـ يحكم بوجوب العمل بمطلق مظنون الصدور من تلك الأخبار.

وحاصل الجواب عنه على تقدير صحّته غير راجع إلى منع شيء من مقدّماته، لما عرفت من أنّها من قبيل القضايا التي قياساتها معها، ولا إلى منع انتاجها لأنّها بديهية الانتاج، بل هو راجع على حسبما ذكره الماتن:

أولاً: إلى دعوى أعمّية دليل الانسداد المذكور من إثبات حجّية خصوص مظنون الصدور من الأخبار، دون مظنون الطريقية من سائر طرق الواقع إلّا على القول باعتبار الأخبار من باب الموضوعية في عرض الواقع، دون ما هو المشهور المنصور من اعتبارها من باب الطريقية والكاشفية والمرآتية عن الأحكام الواقعية، إذ على الكاشفية يلغى اعتبار خصوصية جهة الإخبار وينتج عموم دائرة العلم الإجمالي حجّية مطلق مظنون الطريقية من الأخبار والشهرة وغيرهما.

وثانياً: إلى أخصّيته من المدّعى من وجه باعتبار أنّ اللازم منه عدم حجّية الخبر الغير المظنون مطابقته للواقع ولو كان مظنون الصدور.

وثالثاً: بأنّه أخصّ من المدّعى من وجه آخر، باعتبار أنّ اللازم منه عدم حجّية الأخبار النافية للتكليف.

انتهى محصّل أجوبة الماتن الثلاثة[1] عن الدليل المذكور.

ولكن لا يخفي أنّ مجموعها غير موجّهة على المستدلّ؛ لأنّ استنتاج المستدلّ من دليله المذكور حجّية خصوص الأخبار، إن كان من جهة اعتباره الأخبار من باب الموضوعية ـ كما هو قضية الجواب الأوّل عنه ـ فلا مسرح لتوجّه شيء من جوابيه الآخرين عليه، لمنع الملازمة في كلّ منهما على هذا التقدير، وإن لم يكن من جهة اعتبار الأخبار من باب الموضوعية ـ كما هو قضية الملازمة المدّعاة في كلّ من الجوابين الأخيرين ـ فلا مسرح لتوجّه جوابه الأوّل عليه.

فكان ينبغي للمجيب بهذه الأجوبة الثلاثة أن لا يطلق في الجواب بكلّ من أجوبته الثلاثة بل يشقّق ويقول للمستدلّ: إن كان استنتاجك حجّية خصوص مظنون الصدور من الأخبار من جهة اعتبارك الأخبار من باب الموضوعية توجّه عليك الجواب الأول، وإن لم يكن من تلك الجهة توجّه عليك الجوابين الأخيرين، فإطلاق جوابه بكلّ من الثلاثة يوهم توجه كلّ منها عليه على تقدير واحد، والحال أنّ توجّه كلّ من الأول والآخرين مبنيّ على تقدير لا يجامع تقدير الآخر.

بل ويمكن علاوةً على ذلك توجيه كلام المستدلّ بما لا يتوجّه عليه شيء من الأجوبة الثلاثة علاوة على عدم توجّه مجموعها عليه بتقريب: أن يجاب عن كلّ من الجوابين الآخرين: بأنّ مراد المستدلّ هو الاستدلال بالدليل العقلي على حجّية أخبار الآحاد في الجملة، في مقابل السلب الكلّي كما هو محطّ نظر

---

(١) الفرائد: ١٠٤.

المتنازعين في هذه المسألة، لا حجّيتهما بالجملة في مقابل السلب الجزئي، فإنّ هذا الفرض خارج عن محطّ أنظارنا في المقام.

وعلى ذلك فلا يتوجّه عليه شيء من الجوابين الآخرين، مضافاً إلى أنّه يكفي في منع توجّههما ضميمة عدم القول بالفصل في حجّية الأخبار بين الناقل والمقرّر، ولا بين الموافق للاحتياط والمخالف للإجماع، على أنّه إن كان لحجّية الأخبار شرط أو قيد فهو الظنّ بالصدور أو الوثوق به ليس إلّا.

وعن الأول بأنّ تخصيص المستدلّ الحجّية بخصوص مظنون الصدور من الأخبار دون مطلق مظنون الطريقية من سائر الطرق مع اشتراك الكلّ في العلم الإجمالي وانسداد باب العلم الإجمالي لا ينحصر مبناه في القول باعتبار الأخبار من باب الموضوعية، حتى يندفع بوضوح فساد هذا المبنى.

بل لعلّ مبناه كون الاستدلال على حجّية الأخبار في المقام مسوق في مقابل ردّ السيّد[1] وتابعيه[2] المنكرين حجّية الأخبار بالخصوص، فكأنّ تخصيصه الحجّية بخصوص الأخبار لأجل مراعاة المقابلة المناسبة بين المتنازعين، وإلّا فلا يأب المستدلّ على حجّية الأخبار بذلك الدليل من قضاء دليله حجّية سائر الطرق المظنونة الطريقية إذا لم يمنعها مانع.

كيف؟ ولو كان أعمّيّة الدليل من المدّعى من معايب الاستدلال لانحصر الاستدلال الغير المعيب في التمثيل والاستقراء والقياس الاستثنائي، وسقط الاستدلال بكلّ ما يرجع إلى القياس الاقتراني والشكل الأول من الأدلّة، إذ ما من منها إلّا وهو أعمّ من المدّعى، بل من شرائط انتاج الشكل الأول كلّية كبرية، ألا ترى الاستدلال على حرمة الخمر بكلّية الاسكار، وعلى حرمة الغصب بكلّية

---

(١) رسائل الشريف المرتضى «المجموعه الاولى» ٢١، الذريعة ٢: ٥٢٨.

(٢) الغنية ضمن الجوامع الفقهية: ٤٧٥.

الظلم، وعلى عصمة الإمام بكلّية اللطف، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

أو لعلّ مبنى استنتاجه خصوص مظنون الصدور من الأخبار هو الأخذ بالمتيقّن من بين طرق الواقع، ومن أطراف العلم الإجمالي، وهذا المتيقّن ليس إلّا الأخبار، لسلامة طريقها عمّا في طريقيّة سائر الطرق إلى الواقع من احتمال المانعية وشوائب المنع، فإنّ طريقيّة الأخبار للواقع وبناء العالم عليها خلفاً عن سلف من خلقة آدم إلى يومنا هذا، ووجود العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية في جملتها ممّا لا كلام لغير السيّد وتابعيه فيه، حتى أنّ الأخبارية المنكرة لطريقية الكتاب والإجماع والعقل، ولوجود العلم الإجمالي فيها لاتنكر طريقية الأخبار للواقع، ووجود العلم الإجمالي فيها.

بخلاف طريقية سائر الطرق من الشهرة والاستقراء والأولوية الظنّية، فإنّها ليست بمثابة الأخبار في الطريقية والمعروفية وعموم البلوى ووضوح المدرك، بل في طريقتها من الكلام واحتمال الموانع والأوهام ماليس في طريقية الأخبار معشارها، فقد استوجه جماعة من الأخبارية وكثير من الأصولية اندراجها تحت عموم الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مع تسليمهم طريقية الأخبار.

بل انحصار طريق الواقع فيها واختصاص العلم الإجمالي بها بأنّ المراد من الآيات الناهية عن الظن النهي عن الظنون الاستنباطية كالشهرة والاستقراء والمداليل الخفيّة من الألفاظ، فلا يشمل نصوص الأخبار ومداليلها الجليّة لخروجها عن الظنّ حكماً بل اسماً.

وبالجملة: لما كان طريقية الأخبار ووجود العلم الإجمالي فيها هو المتيقّن من بين الطرق ومن أطراف العلم الإجمالي، إذ كلّ من قال بطريقية الشهرة والاستقراء قال بطريقية الأخبار ولا عكس، وكلّ من قال بوجود العلم بالأحكام الواقعية في جملة الشهرة والاستقراء قال بوجوده في جملة الأخبار أيضاً ولا

عكس، صحّ للمستدلّ على حجية الأخبار الإغماض عن ما عدا الأخبار ببنائه على الأخذ بالمتيقّن من أطراف العلم الإجمالي، ومن طريقية الطرق للواقع، وما هو إلّا الأخبار، فيكون استدلاله على حجّية الأخبار مع الإغماض والسكوت عن نفي حجّية ما عداها، لا مع التعريض لنفي ما عداها.

بل وله أيضاً التعريض في استدلاله على حجّية الأخبار لنفي حجّية ما عداها بمنع وجود العلم الإجمالي في ما عدا الأخبار من بين سائر طرق الواقع، نظراً إلى رجوع الشهرات والاستقراءات الموافقة للأخبار إلى الأخبار، وكذا الإجماعات المنقولة والأولويات الظنية والرؤيات مطلقاً راجعة أيضاً على تقدير حجّيتها إلى الأخبار، بدلالة الالتزام فإنّ حاكي الإجمالي يحكى قول الإمام عليه السلام بدلالة الالتزام.

بل وكذا الشهرات المخالفة للأخبار على تقدير حجّيتها أيضاً راجعة إلى الأخبار بالنظر إلى أنّ من شأنها الكشف الظنّي عن مدرك من الأخبار والآثار لا محالة وإن لم نقف على ذلك المدرك تفصيلاً، بل وقفنا على خلافه.

فينحصر بهذا الاعتبار طرق الواقع في الأخبار، ولم يبق ما يحتمل للطريقية غير الأخبار في الآثار، ولو بقي شيء بعد لم يبقَ فيه علم إجمالي بل يخرج من أطراف العلم الإجمالي قطعاً.

وقد يجاب بالمنع من ذلك نقضاً: بأنّ إرجاع ما يوافق الأخبار من سائر الأمارات إلى الأخبار ثمّ دعوى خروج المخالف للأخبار من سائر الطرق عن أطراف العلم الإجمالي ليس بأولى من العكس، أعني من إرجاع ما يوافق الشهرة والإجماع المنقول من الأخبار إلى الشهرة والإجماع المنقول ثمّ دعوى خروج المخالف لهما من سائر الأخبار الباقية عن دائرة العلم الإجمالي.

وحلّاً: بشهادة الوجدان على اشتراك العلم الإجمالي بين المجموع وعدم

انحصاره في الاخبار، بل وبشهادة إعمال الميزان المقرّر في المتن لتشخيص سعة دائرة العلم الإجمالي وضيقه عند الشكّ، بتقريب: أنّه متى شكّ في كون العلم الإجمالي بوجود الأواني النجسة ـ مثلاً ـ منحصر في خصوص طائفة خاصّة من الأواني، أم مشترك بين تلك الطائفة وطائفة أُخرى من الأواني فاختبر تشخيص ذلك بإخراج القدر المعلوم إجمالاً نجاسته وعزله عن باقي أفراد تلك الطائفة ثمّ اضمم الطائفة الأُخرى من الأواني إلى تتمّة ما بقي من الطائفة الأُولى المحتمل انحصار العلم الإجمالي بها، فإن وجدت ارتفاع العلم الإجمالي وعدم بقاء شيء من أثره بعد إخراج القدر المعلوم نجاسته إجمالاً تبيّن انحصار العلم الإجمالي في أفراد الطائفة الأُولى، وإن وجدت عدم ارتفاعه وبقاء شيء من أثره تبيّن سعة دائرة العلم الإجمالي واشتراكه بين أفراد كلّ من الطائفتين المذكورتين. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّا إذا عزلنا من الأخبار قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الأمارات من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولوية الظنّية وجدنا بقاء العلم الإجمالي بطريقية بعضها للواقع.

أقول: ولكن لنا الجواب عن النقض المذكور: بمنع عدم أولوية إرجاع ما عدا الأخبار من الأمارات المذكورة إلى الأخبار من العكس؛ وذلك لضرورة أنّه ما من إجماع منقول ولا شهرة ولا رؤيا ولا أولوية إلّا وهو مظنون الاستناد إلى الخبر ومأخوذ من الخبر وإن لم نعلم به تفصيلاً، بخلاف الأخبار فإنّها ليست بمظنونة الاستناد إلى الشهرة أو الاجماع المنقول أو غيرهما من سائر الأمارات، بل الأخبار كالأُصول والمباني لسائر الأمارات وهي كالفروع المأخوذة منها، ومعلوم أنّ إرجاع الفرع إلى الأصل أولى من العكس.

وعن حلّ النقض المذكور: بشهادة الوجدان على اشتراك العلم الإجمالي في مجموع الأمارات المذكورة دون انحصاره في الأخبار بالمنع؛ لما عرفت من

أنّ العلم الإجمالي الموجود في ما عدا الأخبار من سائر الأمارات إنّما هو في المأخوذ منها عن الأخبار والمستند منها إلى الأخبار، وإلّا فما لم يظنّ استناده إلى الأخبار من الشهرات المخالفة للأخبار لم يكن من أطراف العلم الإجمالي بوجود الطريق إلى الواقع فيها قطعاً، بضرورة الوجدان.

وعن الحلّ المذكور: بشهادة الميزان المذكور على اشتراك العلم الإجمالي بين مجموع الأمارات وعدم انحصاره في خصوص الأخبار بعدم شهادته، بل بشهادته على العدم لعين ما تقدّم.

مضافاً إلى أنّ ذلك الميزان وإن كان ميزان عدل نافع لتشخيص سعة دائرة العلم الإجمالي وضيقه للشاكّ في دائرة العلم الإجمالي ـ بل ولتشخيص كون العلم الإجمالي واحداً أم متعدّداً في كلّ باب من أبواب الفقه ـ إلّا أنّ في تعقّل الشاكّ في كيفية علمه أو كمّيته إشكال.

ومضافاً إلى أن في الوجدان بنفسه الكفاية بل الغنية عن إعمال هذا الميزان لتشخيصه على تقدير تعقّل الشكّ فيه.

مع أنّه يكفي أيضاً في تشخيص ذلك إعمال الميزان المذكور بوجه أسهل، وذلك لأنّ تشخيص بقاء أثر من العلم الإجمالي وارتفاعه رأساً يظهر أيضاً بمجرّد عزل الطائفة المحتمل انحصار العلم الإجمالي فيها عن سائر الطوائف الأُخر، والرجوع إلى الوجدان في باقي الطوائف من غير حاجة إلى مقدّمة الضمّ والضميمة، فإنك إذا عزلت في ما نحن فيه تمام طائفة الأخبار المحتمل انحصار العلم الإجمالي فيها عن سائر الأمارات الأُخر ولو راجعت وجدانك في سائر الأمارات الباقية شخّصت بقاء العلم الإجمالي فيها وعدمه من غير حاجة إلى عزلك من الأخبار خصوص القطعية الموجبة لانتفاء العلم الإجمالي في باقيها ثمّ ضمّك إلى ذلك الباقي مكان المعزول سائر الأمارات، لكي يرجع إلى الوجدان

المشخص لبقاء العلم الإجمالي وإرتفاعه.

وبالجملة: فإعمال الميزان المرقوم في المتن لتشخيص سعة دائرة العلم الإجمالي وضيقه، أو لتشخيص كون العلم الإجمالي واحداً أم متعدّداً ـ والفرق أنّ الأول من قبيل الشكّ في الكيفية والشكّ في الحادث، والثاني من قبيل الشكّ في الكمّية والحدوث ـ وإن كان ميزاناً عدلاً نافعاً في كلّ باب من أبواب الفقه إلّا أنّ في استشهاد الماتن به على دخول سائر الأمارات في أطراف العلم الإجمالي الموجود في الأخبار.

أولاً: المنع من شهادته عليه كمنع شهادة الوجدان عليه.

وثانياً: الغنى بنفس الوجدان عنه.

وثالثاً: الغناء بطريق أسهل منه حسبما مرّ تفصيل كلّها.

بقي الكلام في إيراد آخر أورده الماتن ﷺ على الدليل المذكور بل وعلى كلّ من الوجوه العقلية الآتية لإثبات حجّية الخبر الواحد[1] بتقريب: أنّ الدليل العقليّ المذكور لا يقتضي العمل بالأخبار على وجه التعبّدية في مخالفة الأُصول العملية واللفظية حتى ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية الذي هو معنى الحجّية، بل غاية ما يقتضي هو العمل بها على وجه الرجاء لتحصيل الواقع كالعمل بما يقتضيه الاحتياط أو الاشتغال، كصلاة المشتبه عليه القبلة إلى كلّ جهة من الجهات الأربع، لتحصيل القبلة الواقعية، والاجتناب عن جميع الأواني المشتبه، فكما أنّ الصلاة إلى غير القبلة من سائر الجهات المشتبهة بها والاجتناب عن غير النجسة من سائر الأواني المشتبهة بها لا يعدّ من معنى الحجية في شيء ولا القبلة ولا النجاسة فكذلك العمل بالأخبار في ما نحن فيه، بدليل العقل ليس من معنى الحجية في شيء، فيكون حال الدليل العقلي المستدلّ به على حجّية

---

(١) الفرائد: ١٠٤.

الأخبار هو حال الاحتياط لتحصيل الواقع المشتبه في اقتضائه الاتيان بكلّ ما يحتمل المطلوبية والترك لكلّ ما يحتمل المبغوضية، لكن لا بعنوان أنّه مطلوب أو مبغوض في الواقع بل برجاء إدراك الواقع واحتمال كونه الواقع، فلا يجوز على ذلك إفتاء المفتي ولا اجتهاد المجتهد في مضمون الأخبار المثبت حجّيتها بالاحتياط؛ لكون المأخوذ في موضوع الاحتياط هو عدم الدليل، والمأخوذ في موضوعه عدم الدليل، كيف يقاوم الدليل ويخصّص الدليل ويقيّد إطلاقه؟ كما لا يخفى. انتهى تقريب الإيراد.

ولكنه مدفوع أولاً: بالمعارضة بأنّه إن تمّ هذا الإيراد كفى أدلّة الانسداد من الإبطال والافساد، ولم يثمر بعده الاستعداد المملىء كتاباً من السواد، فإنّ التعرض لدلالة أدلّة الانسداد بعد فرض عدم إفادتها الحجّية والاجتهاد كالنفخ بلا ضرام لايثمر التخصيص والتقييد في الأحكام، فما الغرض بعده من هذا النقض والإبرام والتفصيل المتفرد به المقام، بل لعلّه منافٍ لعدالة الأعلام.

وثانياً: بأنّ المستدلّ بحكم العقل تارةً يستدلّ به على تعيين الأمر الغير المجعول طريقاً خاصّاً من قبل الشارع طريقاً موصلاً إليه من قبل نفسه، كتعيينه الاحتياط طريقاً لتحصيل فراغ الذمّة عن الاشتغال.

وتارةً أُخرى يستدلّ به على تمييز الطريق المجعول طريقاً خاصّاً من قبل الشارع عن أغياره المشتبه به.

وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول، والذي لا يثبت حجّية الأخبار على الوجه الناهض لصرف ظواهر الكتاب والسنّة هو ما كان من قبيل الأول لا الثاني؛ وذلك لأنّ تمسّكنا بحكم العقل ليس لإثبات أصل طريقية الأخبار للواقع حتى يكون نظير الاحتياط في عدم تخصيصه الدليل لكون المأخوذ في موضوعه عدم الدليل، بل إنّما هو لتمييز الطريق الثابت طريقيته من قبل الشارع، وهو الصادر

عن المعصوم عن الغير الثابت طريقيته عنه، وهو الغير الصادر المشتبه به.

نعم، لو فرضنا أنّ الشارع في مقام الانسداد باب العلم في تشخيص طريقه المجعول من قبله إلى أحكامه ألغى الطريق الخاص لأحكامه وحوّلهم عند انسداد باب العلم إلى الطريق العامّ العقلائي، وهو الاحتياط بالقدر المحصّل للواقع في الأحكام توجّه إيراد المورد على المستدلّ: بأنّ مجرّد العلم الإجمالي بوجود الأحكام الصادرة عن الأئمة المنسدّ في تشخيصها باب العلم لا يقتضي حجّية الظنّ بالصدور على الوجه الناهض لتخصيص الكتاب والسنّة القطعية، بل غاية ما يقتضي على تقدير تسليمه هو العمل بمظنون الصدور من الأخبار على الوجه المحتمل مصادفته الواقع، وكأنّ رفعه اليد عما في مشكوكات الصدور وموهوماته لأجل دفع العسر والحرج من قبيل رفعه اليد عن اجتناب بعض الشبهة المحصورة للضرورة الملجئة إلى ارتكابه في بقاء التكليف بالاجتناب عن الباقي قطعاً، ومن قبيل رفعه اليد عن فعل الصلاة في بعض الجهات الأربع للضرورة الداعية إلى تركه في بقاء التكليف بالصلاة إلى سائر الجهات الباقية.

ولكن من الإجماعيات ـ كما عن الشيخ[1] والعلّامة[2] ـ بل ومن ضروريات المذهب بل الدين أنّ للشارع طريق خاصّ مجعول إلى أحكامه الواقعية ولم يحوّل المكلّفين بها إلى الطريق العقلائي العامّ المذكور، وأنّ ذلك الطريق المجعول إمّا خصوص الأخبار الصادرة عن المعصوم عليه السلام، أو ما يعمّها، فيكون الأخبار الصادرة عن المعصوم عليه السلام بخصوصها طريق مجعول، أو في جملة الطرق الأُخر، فهي على التقديرين مجعولة بالإجماع وضرورة المذهب بل الدين.

ودعوى الماتن قدس سره في ردّ الدليل الثالث الآتي: بأن المتيقن من معقد

---

(١) لاحظ العدّة ١: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) نهاية الأُصول (مخطوط): لوحة ١٤٦.

الإجماع والضرورة هو مجعولية المقطوع بصدورها عن المعصوم عليه السلام طريقاً وأمّا الغير المقطوع بصدورها عن المعصوم ممّا نحن فيه من الأخبار فلم يثبت مجعوليتها طريقاً للواقع، ليخصّص بها عمومات الكتاب والسنّة القطعية، فلعلّ الحوالة في تحصيل ما فيها من الأحكام الواقعية إلى الطريق العقلائي العامّ وهو الاحتياط ولو بالقدر الممكن.

مدفوعة أولًا: بأنّ هذا الاحتمال ممّا لم يحتمله أحد من علماء السلف ولا الخلف، مع أنّ المحتملين منهم لانسداد باب العلم في هذه الأزمان كثيرون، إذ ما من فرقة من فرق الإسلام إلّا وبناؤه مستقر على الاجتهاد والتقليد في تحصيل الأحكام في هذه الأيام المنسدّ فيه باب العلم بالأحكام، كما أنّ بناءهم مستقر على ذلك عند انفتاح باب العلم بالأحكام، ولولا أنّ بقاء الطريق المجعول في الأحكام من المقدّمات المطوية في الأذهان لانسدّ باب الاجتهاد والتقليد والإفتاء والاستفتاء رأساً، وساوى المجتهد للمقلدين العوام والعوام للمجتهدين الأعلام، لانحصار طريق الكلّ إلى الواقع في الاحتياط وعدم جواز التعرّض لتخصيص عمومات الكتاب والسنّة القطعية بشيء من الأدلّة الظنّية وإن وجب تطبيق العمل على وفقها وهو العمل بكلّ ما يحتمل المطلوبية رجاء تحصيل المكلّف به، وترك كلّما يحتمل المبغوضية حذراً من الوقوع في غير المشروع من دون الافتاء بحرمة شيء، ولا وجوب شيء، بل ولا بإباحة شيء؛ لكون المفروض عدم الطريق له إلى الواقع في شيء من الأحكام فيعمل بها لا بعنوان أنّها مباحة في الواقع، بل لأجل خلوّها عن احتمال الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة.

وخلوّ الفعل عن هذه الأحكام لا يستلزم الإباحة في الواقع، لجواز الخلوّ عنها أيضاً كأفعال المجانين والصبيان الخالية عن جميع الأحكام الواقعية، وهذا اللازم ممّا لم يلتزم به أحد من فرق الإسلام في العمل بالأحكام وإن التزموا

بانسداد باب العلم في بعض الأيام، وما هو إلّا من جهة الإجماع والضرورة على أنّ الأحكام الشرعية كما أنّها باقية وليست بمرتفعة عن المكلّفين بواسطة طروّ انسداد باب العلم عليهم ـ كارتفاعها عن المجانين بواسطه طروّ الجنون ـ كذلك الطريق الخاصّ المجعول لها أيضاً باقياً على طريقيته ولم يبدل بالحوالة إلى الطريق العامّ في تحصيل الأحكام، وذلك الطريق إمّا هو خصوص الأخبار، أو ما يعمّها، وعلى كلّ من التقديرين فالأخبار مسلّمة الطريقية فيؤخذ بمظنون الصدور منها عند عدم كفاية مقطوع الصدور في رفع الحاجة عن معظم الأحكام.

وثانياً: بأنّ احتمال ارتفاع طريقية الأخبار الصادرة عند انسداد باب العلم في تمييزها، والحوالة في مضامينها إلى الطريق العقلائي العامّ مضافاً إلى عدم احتماله أحد من الخلف والسلف قد استفيض بل تواتر التصريح بنفيه من الخلف والسلف، ردّاً على السيّد وأتباعه كما تقدّم في المتن[1] عن الشيخ والعلّامة والمجلسي وابن طاووس وغيرهم من الفحول والأساطين في تقريب وجوه تحصيل الإجماع على حجّية أخبار الآحاد، حتى من السيّد وأتباعه.

قال الماتن طاب ثراه: «الثاني: ما ذكره في الوافية[2]...إلخ».

أقول: لا يخفى أنّ تقرير الوجه الثاني يساوق تقرير الوجه الأول، فالتقريب التقريب، والجواب الجواب، والصواب الصواب، إلّا أنّه يفترق في تخصّص المدّعى بأخبار الكتب المعتمدة للشيعة دون أخبار سائر الكتب، وبالأخبار الغير المردودة للشيعة دون المردودة، وبالأخبار المعمول بها جماعة من الشيعة دون الغير المعمول بها جماعة، فيزيد في جوابه على الأجوبة المتقدّمة عن الأول بأعمّيّة الدليل من المدّعى من جهة أُخرى، وهي هذه الجهات، فإنّه لا

---

(١) لاحظ الفرائد: ٨٨.

(٢) لاحظ الوافية: ١٥٩.

داعي إلى اشتراط الشروط الثلاثة المذكورة في العمل بالأخبار على تقدير حجّيتها.

ولكن قد عرفت أنّ أعمّيّة الدليل من المدّعى لا يضرّ بتمامية الدليل، مضافاً إلى إمكان أن يجيب المستدلّ بتخصيص الدليل وهو العلم الإجمالي بخصوص المجتمع للشروط الثلاثة من الأخبار.

كما كان له أن يجيب عن سائر الإيرادات السابقة بما قد عرفت.

فالمدّعى من التقرير الأول أعمّ منه من التقرير الثاني، كما أنّه من التقرير الثالث أعمّ منه من كليهما بواسطة اقتضائه في الثالث حجّيّة الظنّ بمدلول الكتاب أو بمدلول السنّة التي هي أعمّ من قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

نعم، يخرج عن مقتضى الدليل الثالث الظنّ الحاصل بالواقع من أمارة لا يظنّ كونها مدلولاً للكتاب والسنّة كما إذا ظنّ من الأولوية العقلية أو الاستقراء أنّ الحكم كذا في الواقع ولم يظن بصدوره عن الحجّة، أو قطعنا بعدم صدوره عنه.

والحاصل: أنّ الظنّ الحاصل من الأمارة تارةً يتعلّق بالواقع من دون وساطة تعلّقه أوّلاً بمدلول الكتاب أو السنّة.

وتارةً يتعلّق بالواقع بواسطة تعلّقه أولاً بمدلول الكتاب أو السنّة.

وتارةً يتعلّق بالواقع في عرض تعلّقه بمدلول الكتاب والسنّة.

وتارةً يتعلّق بالواقع ثمّ يتبعه التعلّق بمدلول الكتاب والسنّة بواسطة تعلقه أوّلاً بالواقع بعكس الصورة الثانية.

وتارةً لا يتعلّق بالواقع بوجه من الوجوه المذكورة بل يتعلّق بمدلول الكتاب والسنّة، كالأخبار المحتملة للتقيّة.

فجميع هذه الصور داخلة في مقتضى الدليل الثالث القائم على حجّيّة الظنّ، إلّا الصورة الأُولى منها فإنّها خارجة، وبخروجها يمتاز مقتضاه عن مقتضى دليل

الانسداد الآتي لحجّية مطلق الظنّ. هذا كلّه في بيان المراد من التقرير الثالث.

وأمّا في صحّة ما أراد فحاله حال التقريرين الأولين، فالجواب الجواب، والصواب الصواب، والتوجيه التوجيه.

فعمدة ما أورد عليه في المتن هو رجوعه إلى دليل الانسداد[١] القاضي بحجّية مطلق الظنّ بالواقع ولو لم يظن كونه مدلولاً للكتاب والسنّة.

فيجاب أولاً: بإمكان أن يوجّه الاستدلال المذكور بابتنائه على القول باعتبار الكتاب والسنّة من باب الموضوعية، ولكن التوجيه به غير وجيه، بالفساد مضافاً إلى أنّه غير مراد.

وثانياً: بأنّ تخصيص الحجّية بما يظنّ كونه مدلولاً لأحد الثلاثة دون مطلق الظنّ بالواقع هو ندور الظنّ الحاصل بالواقع من أمارة لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثة، وذلك لأنّه وإن أمكن أن يكون حكم واقعي لم يصدر عن الأئمة وبقي مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح إلّا أنّ هذا نادر جداً؛ للعلم العادي بأنّ هذه المسائل العامّة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجّة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكلّما ظنّ من أمارة بحكم الله تعالى فقد ظنّ بصدور ذلك الحكم عنهم.

ويدلّ عليه مضافاً إلى العلم العادي، الآيات والأخبار بأنّه **﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾**[٢] و«فيه تبيان لكل شيء»[٣] وأنّه عليه السلام بيّن جميع الأحكام حتى أرش الخدش في الوجه[٤].

وثالثاً: بأنّ أعمّية الدليل من المدّعى لا يضرّ المدّعى إذا أُريد منه التمثيل لا التخصيص.

---

(١) الفرائد: ١٠٥.

(٢) الانعام: ٣٨.

(٣) كما هو مفاد الآية «٨٩» في سورة النحل: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء﴾.

(٤) لاحظ الكافي ١: ٢٣٨ ح ١، الوسائل ١٩: ٢٧٢ ب «٤٨» من أبواب ديات الأعضاء.

ورابعاً: سلّمنا أخذ خصوصية الأخبار في المدّعى، إلّا أنّه نمنع أعمّية الدليل منه بواسطة تخصيص دائرة العلم الإجمالي بخصوص الأخبار دون غيرها، ولا أقلّ من الشكّ في تعميم دائرة العلم الإجمالي فيقتصر على المتيقّن منه، وهو الأخبار حسبما تقدّم تفصيله.

وقد يورد ثانياً على الاستدلال المذكور بأنّه إن أُريد دعوى الإجماع والضرورة على حجّية الكتاب والسنّة حجّية دلالتهما فيسلّم الإجماع والضرورة، لكنه إنّما يثبت حجّية مظنون الدلالة من القطعي سنده منهما، لا حجّية ظنّي السند منهما الذي هو المدّعى.

وإن أُريد من المدّعى حجّية ظنّي السند منهما فنمنع الإجماع والضرورة؛ لأنّ المتيقّن من معقدهما هو حجّية قطعيّ الصدور والسند من الكتاب والسنّة كما هو قضية انصراف الكتاب والسنّة إلى الكتاب والسنّة الواقعية لا المحكيّة والظنّية.

مضافاً إلى إمكان معارضة الدليل المذكور بأنّه لو اقتضى حجّية مظنون الخبرية من الأخبار المحكيّة لا قتضى أيضاً حجّية مظنون الكتابية من القراءات المحكيّة عن عليعليه السلام، أو غيره من الصحابة.

إلّا أن يجاب عن المعارضة بمنع حصول الظنّ بقرآنيّة المحكيّ بمجرّد حكايته عن عليّعليه السلام، أو غيره من الصحابة بناءً على ما قيل من أنّ القرآن متواتر فما ليس بمتواتر ليس من القرآن، أو نمنع دخول الظنّ الحاصل منه على تقدير حصوله في دائرة العلم الإجمالي، أو بالإلتزام بحجّية مظنون الكتاب من القراءات أيضاً بناءً على منع تواتر القرآن.

كما يجاب عن منع حجّية مظنون السنديّة من الكتاب والسنّة بما تقدّم الجواب عنه تفصيلاً، فراجع فلا نطيل بالإعادة.

هذا تمام الكلام في الأدلّة الأربعة التي أقاموها على حجّية أخبار الآحاد،

وقد علمت دلالة كلّ واحد منها عليه بوجوهه العديدة بالتقارير السديدة، ودفع جميع الإيرادات القريبة والبعيدة، كما لا يخفى على أُولي الأوصاف الحميدة، وأنّ دلالتها سيما الوجوه العقلية إنّما هو على حجّية مطلق مظنون الصدور.

والعجب من شدّة انهماك الماتن طاب ثراه في التدقيقات، وكثرة تورّعه في الاقتصار على المتيقّنات، حيث قال بعد الفراغ عن ذكر الأدلّة المذكورة وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر: «والانصاف أنّ الدالّ منها لم يدل إلّا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤدّاه[1]...إلخ».

أقول: وقد علمت ممّا تلونا أيضاً أنّ إنكار دلالة شيء من الأدلّة المذكورة أو إنكار دلالتها على حجّية مطلق مظنون الصدور من الأخبار ليس من الانصاف، بل هو إجحاف واحتراف عن طريقة الأشراف، فإنّ الإباء عن ظهور ظاهر منها ليس بأهون من الإباء عن ظهور حديث الغدير في خلافة الأمير عليه السلام، وحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين على اقتران العترة بالكتاب في الحجّية والصواب والعصمة والانتخاب على جميع الأصحاب، وعدم خلوّ الدهر منهم بالغياب إلى يوم الحساب، فإنّ الاقتحام في الصغائر افتتاح باب الكبائر كما لا يخفى على أولي البصائر، ولولا المتشابهات لم يؤجر على المحكمات.

قال رحمه الله: «الأول: انّ مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي ...إلخ».

أقول: قبل الخوض في الدليل ينبغي أولاً تحرير محلّ النزاع في حجّية مطلق الظنّ.

فنقول: أمّا الظنّ المطلق فليس المراد منه الحاصل من أيّ سبب من الأسباب ولو من مثل الاستخارة والجفر والقياس، كما ربما يتوهّم على المبتدين، بل المراد منه الحاصل من الأسباب العادية للظنّ الغير القائم على إلغاء اعتبارها

---

(١) الفرائد: ١٠٦.

دليل خاصّ، مخرج إيّاها عن تحت دليل اعتبار مطلق الظنّ سواء في ذلك الحاصل من الكتاب أم السنّة أم الشهرة أم الاستقراء أم الأولوية الظنّية أم الرؤيا، في مقابل الظنّ الخاصّ حصوله من خصوص الكتاب والسنّة.

ومن هنا يظهر لك اندفاع تشنيع بعض المشنّعين على القائلين بحجّية مطلق الظنّ بمثل الاستخارة والقياس ونحوهما.

وأمّا المراد من حجّيته فليس العمل على طبقه برجاء إدراك الواقع ولا العمل على طبقه على أنّه الواقع وأمر به الشارع من دون رجوعه إلى المقدّمات العلمية؛ ضرورة عدم الخلاف في جوازه بالمعنى الأول لرجوعه إلى الاحتياط المستحسن عقلاً إذا لم يعارضه احتياط آخر، وعدم جوازه بالمعنى الثاني لرجوعه إلى الافتراء والتشريع المحرّم عقلاً وشرعاً، بل إنّما المراد من حجّيته هو جواز التعبّد والتديّن به بواسطة رجوعه إلى مقدّمات علمية بالأخرة على نهج ما هو المراد من حجية سائر الأمارات الشرعية، فإنّ حجّية الظنّ من حيث إنّه ظنّ من دون أن يرجع إلى العلم ولو بألف واسطة غير معقول.

ومن هنا يظهر لك اندفاع ما سيورده الماتن[1] على إثبات حجّية مطلق الظنّ بقاعدة «وجوب دفع الضرر المظنون»: بأنّه إن أُريد من ذلك إثبات العمل على طبق الظنّ برجاء إدراك الواقع فيأتي بالمظنون حذراً من ترتّب الضرر على تركه، ويترك الموهوم حذراً من التضرّر بفعله، فإثبات العمل بالظنّ بهذا المعنى وإن استقلّ العقل بحسنه، وان كانت الأمارة المفيدة للظنّ ممّا ورد النهي عن اعتباره كالقياس، إلّا أنّه من شؤون العمل بالاحتياط المقيّد جوازه بما إذا لم يعارضه احتياط آخر كما في صورة الشكّ في المكلّف به، لا من شؤون معنى حجّية الظنّ على الوجه المتّبع في مخالفة الأُصول العملية واللفظية مطلقاً كحجية

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٠٨.

سائر الأمارات المتّبعة.

وإن أُريد منه تطبيق العمل على مؤدّاه على أنّه الواقع والتدّين به على أنّه من الشارع كما هو معنى الحجّية فهو تشريع وافتراء يستقلّ العقل بقبحه.

ووجه اندفاع هذا الإيراد عن الاستدلال: أنّ ما ذكره من كون التديّن بالظنّ افتراءً يستقلّ العقل بقبحه، وكون الاستناد إليه مع معرضيته لتفويت واقع أو طرح ظاهر محرّماً بأدلّة الواقع والظاهر إنما هو مقتضى الأصل الأولي في حكم الظنّ المشكوك الاعتبار أو المعلوم عدم الاعتبار، وهو خارج عن محلّ النزاع لما عرفت من عدم تعقّل النزاع في عدم جواز العمل بالظنّ من حيث إنّه ظنّ وإن لم يرجع إلى مقدمات علمية وان النزاع إنّما هو في جواز العمل به من حيث إرجاعه إلى مقدّمات علمية بالأخرة.

وبعبارةٍ أُخرى: انّ محلّ النزاع في حكم الظنّ ليس في حكمه بمقتضى الأصل الأوّلي الذي هو مرجع الشاكّ في حجّيته عند عدم الدليل على حجّيته حتى يكون هو الحرمة عقلاً وشرعاً، بل إنّما هو في حكمه بمقتضى الأصل الثانوي الذي هو مرجع غير الشاكّ. فتدبّر جيداً.

هذا كلّه في بيان المراد من مطلق الظنّ ومن حجّيته.

وأمّا ثمرة النزاع فتظهر في مرجعية مطلق الظنّ على القول بحجّيته ومرجعية أصل البراءة أو الاستصحاب وإن كان موهوماً على القول بعدم حجّيته.

وإذ قد عرفت محلّ النزاع وثمرته، فاعلم أنّ الأدلّة التي استدلّ بها على حجّية مطلق الظنّ على ضربين: نقلية وعقلية.

أمّا الوجوه النقلية فقد تعرّضنا لنقلها مستقصىً في أول حجّية المظنة عند التعرض لكلام الماتن في تأسيس الأصل ومن شاء فليراجع، فلا نطيل بالإعادة.

وأمّا الوجوه العقلية فقد تعرض الماتن لنقلها مستقصى في المقام حيث

قال: « الأول: انّ في مخالفة المجتهد» ومختصره: أنّ مخالفة ما ظنّه المجتهد حكم الله ـ فعلاً أو تركاً ـ مظنّة للضرر بالترك في الأول، والفعل في الثاني، عقاباً ـ كما عليه الأشاعرة المنكرة للتحسين والتقبيح ـ أو ما يعمّه والمفسدة ـ كما عليه العدلية القائلون بهما ـ ودفع الضرر المظنون لازم واجب فيجب العمل بالظنّ دفعاً له، أمّا الصغرى فحسّية، وأمّا الكبرى فعقلية، والنتيجة ضرورية.

وأُجيب عنه بوجوه ذكر أكثرها في المتن[1] ولم يذكر بعضها.

فالذي لم يذكر في المتن دعوى معارضة الدليل بمثله بتقريب: أنّه كما يحتمل أن يكون في ترك العمل بالمظنون ضرر كذلك يحتمل أن يكون في فعله أيضاً ضرر.

ويندفع: بأنّ الموهوم لا يعارض المظنون عقلاً، لرجحان المظنون على الموهوم قطعاً، بل لو استدللنا على حجّية الظنّ بدفع الضرر المحتمل لا بدفع الضرر المظنون لم يعارض الضرر الموهوم للضرر الغير الموهوم، نظراً إلى أنّ دفع الضرر المحتمل لا يشمل الموهوم كما لم يشمله الضرر المظنون، فلا يصلح للمعارضة والمقاومة لغيره أصلاً.

وأمّا ما في المتن من الأجوبة عن الدليل المذكور فخمسة قد تعرّض الماتن لدفع ثلاثة منها، واستصوب اثنين منها بالأخرة، وسنبيّن في ضمن الشرح اندفاع الكلّ، وتماميّة الدليل المذكور بما هو أقرب إلى الظهور.

قوله: «وهو فاسد، لأنّ الحكم المذكور حكم إلزامي ...إلخ».

أقول: ويدلّ على أنّ دفع الضرر حكم إلزامي مضافاً إلى ما استدلّ به في المتن ـ من العقل المستقلّ[2] وبناء العقلاء وبما في الكتاب والسنّة ـ الإجماع الذي

---

(١) الفرائد: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) الفرائد: ١٠٧.

نقله استاذنا العلّامة عن جمال الدين في شرح الشرح وعن صاحب الطوالع في طوالعه، وقبح ترجيح المرجوح وهو الموهوم ـ على الراجح ـ وهو المظنون ـ وعموم أدلّة الاحتياط، وعموم أدلّة نفي العسر والحرج[١]، وعموم أدلّة نفي الضرر والضرار[٢] نظراً إلى أنّ وجوب الرجوع إلى البراءة في موارد الظنّ بالضرر يوجب العسر والحرج والضرر المنفيّة في الشريعة.

بل الأقوى وفاقاً للشيخ[٣] والسيّد[٤] والماتن[٥] ﷺ لزوم دفع الضرر المحتمل فضلاً عن المظنون وإن افترق الضرر المحتمل عن المظنون، من جهة اختصاص لزوم دفعه عند من عدا الأخبارية بما قبل ثبوت الشرع والشريعة، ومن جهة أنّ الناهض حجّة على لزومه بعض الوجوه الناهضة حجّة على لزوم دفع الضرر المظنون لا كلّها.

قوله: «ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجّة».

[أقول:] وذلك لأنّ إلزام المكلّف بالنظر في المعجزة واستحقاق العقاب على تركه بالدليل الشرعي قبل إثبات أصل الشرع دَور باطل، فينحصر الملزم له في الدليل العقلي، وهو استقلال العقل بدفع الضرر ولو محتملاً، إلّا على مذهب الأشاعرة المنكرة لحكم العقل المانعة من الدَور المذكور بمنع استحقاق غير

---

(١) البقرة: ١٨٥، المائدة: ٦، الحج: ٧٨، وغيرها من الآيات، وللاستزادة راجع القواعد الفقهية للسيد البجنوردي ﷺ ١: ٢٠٩.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٤٠ ب «١٢» من أبواب احياء الموات.

(٣) العدّة ٢: ٧٤٢ و٧٤٧، ولاحظ الفرائد: ١٠٧.

(٤) الظاهر أن المراد هو السيد ابن زهرة كما يظهر بالمراجعة الى الفرائد: ١٠٧ ويظهر ذلك من السيّد ابن زهرة من عدم ردّه على كبرى هذه القاعدة عند استدلال المستدلّ بها على حجيّة الخبر الواحد وإنّما ردّه بالعلم بانتفاء المضرّة مع عدم إعلام الشارع بحكمه لنا. لاحظ الغنية ضمن الجوامع الفقهية: ٤٧٦.

(٥) الفرائد: ١٠٧.

الناظر في المعجزة العقاب على مخالفة حكم العقل وإنّما هو على مخالفة العلم الفطريّ اللدنّي الذي يزعمون إيجاده في المكلّف بقدرته تعالى من دون سبب عادي.

قوله: «الظاهر أنّه خلاف مذهب الشيعة».

أقول: وإن كان الظاهر من إطلاق كلمات الأصحاب ـ كإطلاق نواهي العمل بالقياس[1] ـ هو حرمة العمل بالقياس مطلقاً إلاّ أنّ الأظهر من ذلك أنّ منصرف جميع هذه الإطلاقات هو القياس الغير المفيد للظنّ بالواقع، إلّا في بادىء النظر كالقياس المعمول به عند العامّة المستغنى به عن قول المعصومين وسائر الأمارات، التي هي أقدم رتبةً وأغلب إيصالاً إلى الواقع منه. كما يرشد إليه أنّ أغلب موارد النهي عن القياس كأغلب موارد النهي عن تفسير القرآن بالرأي والاستحسان هم المخالفون العامّة، كأبي حنيفة ونحوه، لا الموافقون الخاصّة.

كما أنّ أغلب الآيات الناهية عن العمل بالظنّ إنّما هي في مقام ردع الكفّار عن الظنون البدويّة والمستحسنات الوهمية المستغنى بها عن سائر الأمارات القطعية وغير القطعية، التي هي أقدم رتبة وأغلب إيصالاً.

[وأمّا ردع أبان بن تغلب عن القياس الذي عمل به[2] مع كونه من الخاصّة لا العامّة بل ومع استفادتة القطع من قياسه لا مجرّد الظنّ فإنّما هو لأجل أنّه إنّما عمل بالقياس في مقابل النصّ الوارد إليه بخلافه كالعامّة، حيث إنّه لمجرّد القياس أطرح النصّ الوارد بخلافه، بل قد تجسّر غاية التجسّر بقوله: «إنّ المخبر به إبليس» واستفادته القطع بل وكذا الظنّ من قياسه لا يزيد على استفادته القطع أو الظنّ من سائر الأسباب الغير العادية للقطع أو الظنّ في اللحوق بالقطّاع والظنّان

---

(١) راجع الوسائل ١٨: ٢١ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي ٧: ٢٩٩ ح٦، الفقيه ٤: ٨٨ ح٢٨٣، التهذيب ١٠: ح٧١٩ الوسائل ١٩: ٢٦٨ ب «٤٤» من أبواب ديات الاعضاء ح١.

في عدم العبرة بقطعه وظنّه].

وأمّا العامل في كلّ مسألة من مسائل الحلال والحرام بكلّ ما ورد في تلك المسألة من نصوص خلفاء الملك العلّام الراجع في غيرها من الوقائع المجرّدة عن نصوص الأحكام إلى مطلق العمل بالظنّ ولو حصل من القياس فلا دليل على بطلانه؛ لأنّ الظنّ المعمول في الوقائع الخالية عما عدا الظنّ من جميع الأمارات الواقعية ليس من الظنون البدويّة والمستحسنات الوهمية المعمولة عند العامية حتى في الوقائع الغير الخالية عن الأمارات الواقعية، بل هو من الظنون العقلائية ومركز جميع الطباع الإنسية في جميع الأُمور الدنيوية والدينية، كما لا يخفى على أولي الأفهام الجلية.

ويرشد إليه أيضاً ما يظهر من بعض الأخبار من احتجاج أئمتنا عليهم السلام بالقياس على الناس في غير موضع من المواضع[1].

وحمله على التقية، أو المجادلة بالتي هي أحسن، أو على تعليم أصحابهم طريق دفاع المخالفين، أو على مجرّد تقريب الحكم إلى فهم المخاطب ودفع الاستبعاد، دون الاحتجاج خلاف الظاهر قطعاً.

وبالجملة: فمن تتبّع وتأمّل بعين الانصاف ورفع اليد عن الإجحاف والاحتراف تبيّن له أنّ منصرف جميع الإطلاقات الناهية عن العمل بالظنّ والقياس هو الكفّار والعامّة المستغنية بالظنّ والقياس عن الواقع، وعن أماراته المجعولة طريقاً إلى الواقع في كلّ الوقائع، كقول أبي حنيفة: إنّ أبا جعفر عليه السلام صُحُفي، قال: كذا، وأقول: كذا[2]، وقول إبليس في مقابل أمره تعالى بالسجود:

---

(١) لاحظ الوسائل ١٣: ٤٤٢ ب «٥٤» من أبواب كتاب الوصايا وج ١٦: ١٨٦ ب «٣» من أبواب كتاب النذر والعهد، سنن النسائي ٧: ٢٦٨.

(٢) لاحظ علل الشرايع: ٨٩ ح ٥، البحار ٢: ٢٩٢ ح ١٣.

﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾[١].

إلى غير ذلك من موارد العمل بالظنّ والقياس على وجه الموضوعية والمقابلية. بل المخالفية للأمارات الواقعية، دون العمل بالظنّ والقياس على وجه الكاشفية والتوصّلية إلى الواقع في الوقائع الخالية عن الأمارات الواقعية، الدائر أمرها بين الرجوع إلى الظنّ ولو كان من القياس وبين الرجوع إلى البراءة والاستصحاب ولو كان مطابقتهما الواقع موهوماً لا مظنوناً.

ولا ريب في أرجحّية العمل بالظنّ وأغلبية إيصاله إلى الواقع من الوهم، كما لا ريب في انحصار انطباق تعليلات نواهي العمل بالظنّ والقياس من قوله: «**إنّ دين الله لا يصاب بالعقول**»[٢] و «**أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس**»[٣]، و «**السنّة إذا قيست محق الدين**»[٤] على العمل بالظنّ البدوي والقياس الوهمي في مقابل الدليل العلمي، كما هو دأب المخالفين في مقابلة المعصومين ودأب الشيطان في مقابل الرحمان، وعدم انطباق شيء من تلك التعليلات على العمل بالظنّ في مقابل العمل بالوهم بالرجوع إلى البراءة أو الاستصحاب، كما هو مدّعى القائلين بحجّية مطلق الظنّ من الخاصّة والموافقين.

بل كيف يتعقّل أن ينهى الشارع عن العمل بالظنّ في مقابل العمل بالوهم والرجوع إلى البراءة والاستصحاب مع اشتمال مورد كلّ من البراءة والاستصحاب على القياس مع الفارق فضلاً عن أصل القياس، أعني مقايسة مورد الشكّ اللاحق على مورد اليقين السابق.

والحاصل: أنّ المستفاد من تعليلات نواهي العمل بالظنّ والقياس

---

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) كمال الدين واتمام النعمة: ٣٢٤ ح٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح٤١.

(٣) الوسائل ١٨: ١٤٩ ب «١٣» من أبواب صفات القاضي ح٦٩ «مع اختلاف».

(٤) الكافي ١: ٥٧ ح١٥، الوسائل ١٨: ٢٥ ب «٦» من أبواب صفات القاضي ح١٠.

ومواردها ليس حرمة العمل بهما تعبّداً ـ كما هو توهّم ـ لما عرفت من عدم انطباق التعليلات المذكورة لها على الحرمة النفسية والتعبّدية، بل إنّما هو حرمة العمل بالظنّ والقياس لأجل عدم الايصال إلى الواقع كما في صورة الاستغناء به عن قول المعصومين والإغماض عن سائر أمارات الواقع المتقدّمة عليه، لا في صورة التوصّل به إلى الواقع وإلى رأي المعصومين، كحرمة العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص أو بالخاصّ قبل الفحص عن المعارض، فيكون حكم الظنّ والقياس هو حكم سائر طرق الواقع من الأخبار وغيرها، لا حكم نفسي تعبّدي مخالف لقواعد العقل والنقل كما توهّم.

فكما أنّ العمل بالعامّ لا يجوز قبل الفحص عن المخصّص والعمل بكلّ خبر لايجوز قبل الفحص عن المعارض لعدم حصول الظنّ الحقيقي والإيصال الغالبي منه إلى الواقع كذلك العمل بالظنّ والقياس إنّما لا يجوز قبل الفحص عن المخصّص والمعارض على ما هو دأب العامّة، لعدم حصول الظنّ الحقيقي والايصال الغالبي منه إلى الواقع، لا بعد الفحص وحصول الظنّ الحقيقي والايصال الغالبي منه إلى الواقع كما هو دأب الخاصّة.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ حال القياس والظنّ هو حال سائر أمارات الواقع في أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقية والكاشفية والمرآتية عن الواقع، فينوط بحصول الظنّ لا من باب الموضوعية والسببية والتعبّدية الصرفة.

فإن قلت: إذا كان حال القياس حال سائر أدلّة الواقع وأماراته في إناطة اعتبارها بحصول الظنّ لا مطلقاً فما وجه تخصيص نواهي الشرع بالقياس والظنّ، دون سائر أمارات الواقع؟

قلت: وجه تخصيصهما بالنهي من بين سائر الأمارات هو اختصاص مخالفة الكفّار بالظنون الحاصلة من مستحسنات أوهامهم القاصرة دون مخالفتهم

في سائر الأدلّة والأمارات، واختصاص مخالفة العامّة بالقياس والمصالح المرسلة دون مخالفتهم في سائر الأدلّة والأمارات، ومعلوم أنّ البلاغة في الكلام هو مطابقته لمقتضى الحال والمقام، ولهذا اختصّ جميع نواهي العمل بالظنّ بلسان الشارع في القرآن دون ورود شيء في السنّة بلسان أحد المعصومين، وجميع نواهي العمل بالقياس بالأخبار الوصوية دون ورود شيء منها في القرآن. ولا في الأخبار النبوية.

ولولا اختصاص حرمة العمل بالظنّ البدوي الذي يعمل به الكفّار على وجه الاستغناء والإغماض عما هو أقدم رتبة وأقرب إيصالاً من سائر الأمارات لكان مقتضى اللطف والعادة وورود شيء من نواهيه في السنّة النبوية أو الأخبار الوصوية أيضاً.

كما أنّه لولا اختصاص حرمة القياس بالقياس الوهميّ المعمول به عند العامّة على وجه الاستغناء والإغماض عما هو أقدم رتبة منه وأقرب إيصالاً إلى الواقع لكان مقتضى اللطف والعادة وورود شيء من نواهيه في الأخبار النبوية.

فإن قلت: قد ورد في الأخبار النبوية أيضاً من أنّه «**ستفترق أُمّتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأُمور برأيهم**»[1]. ومن قوله ﷺ: «**تعمل هذه الأُمّة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنّة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا**»[2].

قلت: المقصود من عدم حرمة القياس في الأخبار النبوية عدم ورود إطلاق حرمته في الأخبار النبوية على النحو الوارد إطلاق حرمته في الأخبار الوصوية، لا عدم ورود حرمة العمل المستحدث بالقياس بعد زمان النبيّ، كما

---

(١) كنز الفوائد للكراجكي ٢: ٢٠٩، البحار ٢: ٣١٢ ذح ٧٥.

(٢) عوالي اللآلىء ٤: ٦٤ ح ١٨، البحار ٢: ٣٠٨ ح ٦٨، وانظر الجامع الصغير ١: ٦٠١ ح ٣٣٣١.

يدلّ عليه التسويف بقوله: «ستفترق»، وبقوله: «فإذا فعلوا» فإنّ ورود حرمة هذا النحو من القياس في الأخبار النبوية أدلّ على المطلوب لا منافٍ للمطلوب. فتدبّر.

وبالجملة: فالذي يؤدّي إليه نظري القاصر في المقام هو حجّية مطلق الظنّ في الأحكام وفاقاً لأعلم أساتيذنا الأعلام بعدما كنت مخالفاً له في سالف الأيام وإن كان من سنن الرحمان كتمان الإيمان من جهّال أهل الزمان، كما ورد «استر ذهبك وذهابك ومذهبك» ولكن الحقّ أعزّ من أن يطلق، إذ ما من دليل يدلّ على حجّية ظنّ بالخصوص إلّا ويدلّ أيضاً على حجّية سائر الظنون بالفحوى أو الأولوية فتفرقة المفرّق في العمل ببعض ما يسمّيه ظنّا خاصاً من بين الظنون وعدم العمل بما يسمّيه ظناً مطلقاً منها لا يرجع إلى محصّل، نظير تفرقة الأخبارية بين أخبار الكتب الأربعة وأخبار غيرها، في تسميتهم الأولى قطعية الصدور، والأُخرى ظنّية الصدور، مع أنّ الكلّ ظنّية، بل نظير ما نقل عن رأس البابية من تجزئته الرغيف الواحد بأجزاء صغار يأكل بعضها ويسقط بعضها الآخر، مدّعياً بأنّ الذي آكله ممّا آمن والذي لاآكله من الأجزاء ممّا لم يؤمن، ومن تفرقته في الطعام الواحد المصنوع في قدر واحد بين ما أُوتى به من رأس القدر فلم يأكله، وما أُوتي به من كعب القدر فأكله، مدعياً بأنّ الذي أكلته ممّا أمن والذي لم آكله ممّا لم يؤمن.

هذا كلّه بيان من تقريبات حجّية مطلق الظنّ، وبيان اندفاع نقض الناقض حجّيته بالقياس بمنع خروجه عن حكم سائر الظنون المطلقة على تقدير حجيتها، وإن أبيت عن حجّية مطلق الظنّ فالقياس أولى بالإباء.

وأمّا إن أبيت عن حجيّة القياس بالخصوص مع تسليم حجّية مطلق الظنّ ففي بيان كيفية خروجه عن تحت أدلّة حجّية مطلق الظنّ وجوه:

منها: ما أُشير إليه في المتن: من أنّ الشارع إذا ألغى ظنّاً تبيّن أنّ في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل[١] به كما أنّ الطبيب الحاذق ـ فضلاً عن العطوف الخالق ـ إذا أمر بقطع عضو من أعضاء المتمرض ببعض الأمراض تبيّن أنّ في إبقائه ضرراً مسرياً أعظم من ضرر قطعه، فكذا نهى الشارع عن القياس ونحوه كاشف عن أنّ في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

إمّا من جهة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتّفقات بحيث لا يحصل الظنّ من إعمال القياس في الأحكام وإن حصل من إعماله في غير الأحكام وإمّا من جهة أنّه وإن حصل الظنّ من إعماله إلّا أنّ الظنّ الحاصل من إعماله في الأحكام كالظنّ الحاصل من الأسباب الغير العادية للظنّان في سقوطه عن درجة الاعتبار.

وإمّا من جهة عدم حصول الظنّ العادي من إعماله في الموارد المتضمّنة للنصوص الخاصّة من أحد المعصومين، ومن جهة حكمة الاطّراد في سائر الموارد الخالية عن نصّ خاص تسهيلاً على العباد.

وإمّا من جهة أنّ سلوك طريق القياس ولو في الموارد الخالية عن نصّ خاص لمّا كان شبيهاً بمسلك المخالفين ألغاه الشارع رأساً، دفعاً لشوائب أهل الخلاف وحثّاً على الرجوع إلى مسلك الأشراف وتمييزاً بين أهل الوفاق والخلاف.

إلى غير ذلك من الجهات الكامنة لحرمة العمل بالقياس وإن كانت تعليلات حرمة العمل به إنّما تنطبق على الجهتين الأوليتين دون الأخيرتين. انتهى توجيه ما قيل في دفع انتقاض حجّية مطلق الظنّ بالقياس من أنّ الشارع إذا ألغى ظنّاً تبيّن أنّ في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

---

(١) الفرائد: ١٠٧.

ولكن مع ذلك يضعّفه ما أشار إليه الماتن بقوله: فإن أراد أنّ الأمارات التي يقطع بعدم حجّيتها كالقياس ونحوه يكون في العمل بها بمعنى التديّن بمؤدّاها وجعله حكماً شرعياً ضرراً أعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون؛ لأن كلّ ظنّ لم يقم على اعتباره قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم، أعني التشريع، وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى اتيان ما ظنّ وجوبه حذراً من الوقوع في مضرّة ترك الواجب وترك ما ظنّ حرمته لذلك فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً. وإن كان ذلك في الظنّ القياسي بل وإن كان ذلك في الوهم والشكّ....إلى أن قال: فالأولى لهذا المجيب أن يبدّل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى أنّ في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بأنّ تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع. فتأمل[1]. انتهى كلامه.

أقول: أمّا وجه الأولوية والتأمل في كلامه فيظهر من ملاحظة الفرق بين الوجهين، وأمّا الفرق بينهما، فمن حيث الماهية هو كون المصلحة في إيجاد العمل على طبق ما يخالف القياس في الوجه الأول، وفي تطبيق العمل على ما يخالف القياس والالتزام بأنّ مؤدّاه هو الواقع في ترتيب آثار الواقع عليه في الوجه الثاني.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المصلحة في نفس العمل بما يخالف القياس الناشىء عن الالتزام به في الأول، وفي نفس الالتزام الناشىء منه العمل به في الثاني، نظير الفرق بين الأوامر الحقيقية والتوطينية حيث إنّ مصلحة الأول في نفس المأمور به والثاني في نفس الأمر، ونظير الفرق بين قيام الأمارة على نفس حكم شرعي،

---

(١) الفرائد: ١٠٨.

وقيامها على موضوع خارجي كحياة زيد وموت عمرو... إلى آخر ما تصدّى المصنف لبيانه في الفرق بين الوجه الثالث والثاني من وجوه طريقية الظنّ في أوّل رسالة حجّية الظنّ، فإن شئت راجعه[١].

وأمّا من حيث الخاصية فإنّهما وإن لم يفترقا في صورة عدم انكشاف الخلاف من رأس أو انكشافه قبل الشروع في العمل أو شيء من لوازمه، إلّا أنّهما يفترقان في صورة انكشافه بعد العمل أو بعد ترتيب شيء من لوازمه، حيث إنّ لازم الوجه الأول ـ وهو التصويب في الأحكام الثانوية ـ الإجزاء وسقوط القضاء والإعادة، لمفروضيّة أنّ مؤدّاه حكم واقعي ثانوي في حقّ الجاهل عن الحكم الواقعي الأوّلي، فبعد الكشف والعلم بالحكم الواقعي الأولي ينقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كانقلاب موضوع الحاضر بالمسافر بعد فعل الصلاة.

ولازم الوجه الثاني هو عدم الإجزاء وعدم سقوط القضاء ولا الإعادة ووجب تدارك ما يمكن تداركه على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أوّل الأمر، لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري...إلى آخر كلام الماتن في أوائل حجّية الظنّ[٢].

[ولعلّ[٣] وجه التأمل إشارة إلى أنّ احتمال كون نهي الشارع عن بعض الظنون فيه مصلحة متداركة للضرر المظنون ليس بأولى من حمل نهيه على صورة التديّن بالظنّ المحرّم تشريعاً، مضافاً إلى أنّ مجرّد احتمال المصلحة المتداركة للضرر المظنون غير مانع من تأثّر المقتضي أثره، لأصالة عدمه عند العقلاء.

---

(١) لاحظ الفرائد: ٢٧.

(٢) الفرائد: ٢٨.

(٣) تعليقة على هامش النسخة الأصلية قبال ما نقله عن الماتن من قوله: «على تقدير ثبوته في الواقع فتأمل»، والظاهر أنها إلحاق وليست استدراك سقط.

أو إشارة إلى كون الالتزام بكاشفية النهي عن المصلحة مبنيّ على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وأما على القول بعدم التبعيّة فلا يكشف النهي عن المصلحة كما لا يكشف عن المضرّة].

قوله: « فالأولى أن يقال».

أقول: وهذا القول راجع إلى الجواب الثالث الذي أجاب به سابقاً عن الدليل، حيث قال: «فالأولى أن يجاب... إلخ»[1]. وإنّما اعاده لمجرّد التوضيح ومحصّل مفاده: هو منع صغرى الدليل، أعني منع وجود مظنون الضررية في الأحكام الغير المعلومة شرعاً بدعوى أنّ المستفاد من التتبّع والاستقراء في الأحكام الشرعية وحكم الشارع قطعاً أو ظنّاً بالرجوع في موارد الظنّ الحاصل من القياس أو غيره إلى البراءة والاستصحاب، وترخيصه لترك مراعاة الظنّ هو القطع أو الظنّ بتدارك ذلك الضرر المظنون بوجود المؤمّن من عقابه الأُخروي بقاعدة «نفي العقاب بلا بيان» ومن مفسدته الدنيوية بالملازمة، وبعد حصول الظنّ من الاستقراء بتدارك الضرر المظنون في الأحكام الغير المعلومة شرعاً لا مسرح لحصول الظنّ بالضرر فيها، وإلّا يلزم اجتماع الضدّين.

وتوهّم أنّ الأخبار الظنّية لا تعارض العقل المستقلّ بدفع الضرر المظنون، وعلى تقدير معارضته فتقديم مفاد الأخبار على مقتضى العقل ليس بأولى من العكس.

مدفوع: بأنّ تصوير وقوع المعارضة بينهما مبنيّ على تقدير أن يكون ترخيص الشارع لترك العمل بالظنّ لا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المتفق منه، أو على أن يكون حكم العقل بدفع الضرر المظنون هو العمل بالظنّ من باب التعبّد العقلائي.

---

(١) الفرائد: ١٠٨.

وكلا المبنيين فاسدان؛ ضرورة أنّ الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظانّ الضرر إلّا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، وأنّ العقل لايحكم بوجوب العمل بالظنّ إلّا من باب الإرشاد والاحتراز عن الوقوع في الضرر الواقعي.

وبعد هاتين المقدّمتين لا ينبغي الإشكال في أنّ ترخيص الشارع لترك العمل بالظنّ رافع لموضوع الضررية، ونافٍ لصغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، فهو وارد ومزيل لحكم العقل كنسبة الأدلّة إلى الأُصول، فلا يتصوّر المعارضة بينهما بعد ذلك، كما لا يتصوّر بين الأدلّة والأُصول المأخوذ في موضوعها عدم الدليل.

فإن قلت: إنّ مقتضى العقل أو الأخبار هو نفي العقاب بلا بيان، وحكم العقل بالتحرّز عن مظنون الضررية بيان، فيكون المأخوذ في موضوع نفي العقاب عدم حكم العقل بدفع الضرر المظنون، لا أنّ المأخوذ في موضوع دفع الضرر المظنون عدم حكم الشارع بنفي العقاب كما هو المدّعى، وعلى ذلك يكون الوارد من القاعدتين على الأُخرى هو قاعدة «دفع الضرر المظنون» لا «نفي العقاب بلا بيان».

قلت: بيانية حكم العقل بدفع الضرر المظنون مبنيّ على أن يكون حكم العقل بدفع الضرر المظنون من باب التعبّد العقلائي وهو فاسد؛ ضرورة أنّ حكم العقل بالعمل بالظنّ على تقديره ليس حكماً إلزامياً بل إنّما هو حكم إرشادي، مراعى بمصادفة المظنون للواقع وعدمه، فيرجع محصّله إلى أنّك لاتترك العمل بالظن لئلا يصبك ضرر الترك لو صادف المظنون الواقع. ومعلوم أنّ هذا مرجع عقلائي لموارد الشكّ والحيرة فكيف يتعقّل كونه بياناً بالنسبة إلى قاعدة «نفي العقاب بلا بيان»؟

فإن قلت: إنّ قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» إنّما ينفي العقاب عمّا من شأن الشارع بيانه ولم يبيّنه، كالأحكام الكلّية مثل: «أنّ العصير الكلّي حرام أو نجس» وأمّا ما ليس من شأن الشارع بيانه، كتشخيص الموضوعات الجزئية مثل: «أنّ هذا عصير أو خمر» فلا ينفي الشارع العقاب بلا بيانه.

قلت: أوّلاً: إنّ عموم أدلّة نفي العقاب بلا بيان تقتضي عموم نفي العقاب بلا بيان، سواء كان المعدوم بيانه ممّا من شأن الشارع بيانه ولم يبيّنه كالأحكام الكلّية، أو ممّا من شأن غير الشارع بيانه ولم يتبيّن لنا كلّما تفحّصنا مظانّ بيانه.

وثانياً: أنّه يكفي في المطلوب ضميمة عدم القول بالفصل في نفي العقاب بلا بيان بين أن يكون عدم البيان ممّا بيانه من شأن الشارع وعدمه.

وثالثاً: أنّه يكفي في المطلوب وهو منع نهوض قاعدة «دفع الضرر» إلى حجّية مطلق الظنّ ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» عليها ولو في الجملة لا بالجملة.

فإن قلت: لو فرضت ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على قاعدة «دفع الضرر المظنون» فما يبقى لقاعدة «دفع الضرر المظنون» من مورد.

قلت: الباقي لها من الموارد جميع موارد الظنّ بالضرر من الأُمور الدنيوية اتّفاقاً، بل وجميع موارد الظنّ بالضرر من الأُمور الأُخروية في الشبهات المحصورة، عند المشهور القائلين بأنّ العلم الإجمالي الموجود في الشبهات المحصورة مخرج إيّاها عن موضوع عدم البيان المنفيّ عنه العقاب، فلم يخرج عن تحتها بواسطة ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» عليها إلّا موارد الشكّ والظنّ من الأُمور الأُخروية في الشبهات البدوية.

بخلاف ما لو فرض ورود قاعدة «دفع الضرر المحتمل» على «نفي العقاب بلا بيان» فإنّه يستوعب جميع موارد نفي العقاب بلا بيان استيعاباً يلغى معه امتنان

الشارع علينا بنفي العقاب بلا بيان بقوله: «**رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون**»[١] و «**كلّ ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع**»[٢] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في مقام الامتنان.

نعم، لو قيل بورود دفع الضرر المظنون على نفي العقاب بلا بيان لم يستلزم ما استلزمه ورود دفع الضرر المحتمل، من استيعاب جميع موارد نفي العقاب بلا بيان.

فإن قلت: لو فرضنا ورود «نفي العقاب بلا بيان» على لزوم «دفع الضرر المحتمل» لما صحّ التمسك بدفع «الضرر المحتمل» في وجوب النظر في المعرفة والمعجزة ووجوب شكر المنعم، وغير ذلك من موارد عدم البيان، بل جاز للمكلّف إغماض بصره عن ظهور المعجزة عليه ووضع أصابعه في أُذنيه من إسماع الإعجاز تعويلاً على قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» ما لم يحصل له بيان قهريّ بقدرته تعالى من دون سبب عاديّ، والحال إطباق المتكلّمين والعقلاء ثابت على انحصار دليل وجوب النظر إلى المعرفة والمعجزة وشكر المنعم، واستحقاق العقاب على التارك في قاعدة «نفي الضرر المحتمل» وكذا لو فرضنا ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على «دفع الضرر» لم يصح عقاب التارك للاحتياط في الشكّ في المكلّف به والشبهات المحصورة، ولا عقاب الجاهل المقصّر في تحصيل المسائل على كلّ ما يفوته من الواجبات بواسطة الجهل لعدم تحقّق البيان في شيء من تلك الموارد الأربعة.

قلت: أمّا النظر إلى المعرفة والمعجزة فاستحقاق تاركه العقاب من جهة عدم المؤمّن له عن العقاب بلا بيان، لأنّ المؤمّن إن كان هو الشارع فالمفروض

---

(١) الكافي ٢: ٤٦٣ ح٢، التوحيد: ٣٥٣ ح٢٤، الفقيه ١: ٣٦ ح١٣٢ الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح٣.

(٢) الكافي ١: ١٦٤ ح٣، التوحيد: ٤١٣ ح٩، البحار ٢: ٢٨٠ ح٤٨.

عدم إثباته بعد، وإن كان هو العقل فمن الواضح أنّ العقل لا يؤمّن المكلّف عن العقاب بلا بيان إذا استند عدم بيانه إلى إغماض المكلّف عن البيان بالطريق المتعارف، وإلّا لانسدّ باب بيانه تعالى الأحكام والتكليفات والتبليغات، إلّا بالطرق الخارقة للعادات المؤدّية إلى إجبار المكلّفين بايجاد البيان القهريّ فيهم من دون سبب عادي، وقد أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها العادية والطرق العقلائية، في بيان الأحكام والتبليغات والسياسات وإرسال الرسل وإنزال الكتب، ولهذا ترى لم يرسل لكلّ شخص رسولاً على حدة ولم يحفظ رسوله غالباً بعد الإبلاغ وإتمام الحجّة من القتل والصلب والحرق بالطرق الخارقة للعادة، وعدم إظهار خليفته بعد تسبيب الناس لإخفائه، وهذا معنى أنّ وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا.

وأمّا الشبهات المحصورة وسائر موارد الاحتياط فاستحقاق مرتكبها العقاب على القول به ليس من جهة عدم ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» بل إنّما هو من جهة عدّ العلم الإجمالي بياناً ببناء العقلاء كالعلم التفصيلي.

وأمّا الجاهل المقصّر في تحصيل الأحكام فعقابه على كلّ ما يفوته من الواجبات مع جهله بها إنّما هو من جهة استناد عدم البيان إلى سوء الاختيار، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولهذا يعاقب الكفّار على الفروع كما يعاقبون على الأُصول.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى لزوم دفع الضرر المظنون هو حجّية مطلق الظنّ بالأصل الأوّلي، ولكن المستفاد من الاستقراء في الأحكام الشرعية وحكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في موارد الظنّ الحاصل من القياس أو غيره إلى البراءة أو الاستصحاب هو القطع أو الظنّ بوجود أصل ثانوي واردٍ على

الأصل الأوّلي في الأحكام الشرعية، ومؤمّن من الضرر فيها وهو قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» بالتوجيهات المتقدّمة.

ولكنه مع كلّ تلك التوجيهات مردود بأنّ مستند «نفي العقاب بلا بيان» إن كان هو العقل، أعني قبح العقاب بلا بيان عقلاً فمن المعلوم أنّ قبحه العقلي إنّما هو في العقاب على المحتملات المشكوكة والموهومة، دون العقاب على المظنونات المتّبعة عقلاً؛ لاختصاص عدم البيان المستقبح عليه العقاب عقلاً بالمحتملات لا المظنونات المتّبعة عقلاً، فقاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على تقدير استنادها إلى العقل إنّما تكون واردة بعد ثبوت الشريعة على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» المتّبعة عقلاً قبل ثبوت الشريعة، لا على قاعدة «لزوم دفع الضرر المظنون».

وأمّا على تقدير استنادها إلى الشرع فمن الواضح على من تأمّل في مفاد الأخبار المستندة لها أنّ غاية مفادها هو نفي العقاب على المحتملات مطلقاً وعلى المظنونات في الشبهات الموضوعية، لا مطلقاً حتى في الشبهات الحكمية.

نعم، لو حصل الظنّ من القياس فإطلاق الأخبار الناهية عنه تقتضي نفي العقاب على مخالفته مطلقاً، حتى في الشبهات الحكمية على إشكال سبق تفصيله.

وأمّا إذا حصل الظنّ في الشبهات الحكمية سيّما من غير القياس فلا دلالة في شيء من أخبار نفي العقاب بلا بيان ولا في أخبار البراءة ولا في أخبار الاستصحاب على التأمين من ضرر مخالفته، بل غاية دلالتها إنّما هو على التأمين من الضرر المحتمل مطلقاً، ومن الضرر المظنون في الشبهات الموضوعية لاغير.

ولو سلّمنا دلالتها على التأمين مطلقاً حتى عن الضرر المظنون في الأحكام من غير القياس فهو مبنيّ على تقدير انفتاح باب العلم والظنّ الخاصّ،

بقدر الكفاية ورفع الحاجة عن معظم الأحكام، وأمّا على تقدير انسداد بابه فلاتكون قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» مؤمّنة عن الضرر المظنون مطلقاً، لأنّه بعد فرض انسداد باب البيان الخاصّ التفصيلي في الأحكام لا إشكال في كفاية البيان العامّ الإجمالي بالطريق العامّ العقلائي، وهو ترجيح المظنونات على الموهومات في الأحكام.

وبعد كفاية هذا النحو من البيان العامّ لم يبقَ مسرح لقاعدة «نفي العقاب بلا بيان» فيرجع حاصل الكلام في ما ادّعاه الماتن «طاب ثراه» من دلالة الاستقراء والتتبّع على ورود المؤمّن شرعاً من الضرر المظنون إلى منع عموم المؤمّن المستفاد من الاستقراء، حتى عن الضرر المظنون في الأحكام.

ولو سلّمنا عموم المؤمّن فوروده على قاعدة «لزوم دفع الضرر المظنون» حتى في الأحكام مبنيّ على تقدير انفتاح باب العلم والظنّ الخاصّ لا مطلقاً حتى على تقدير الانسداد الآتي بيان ثبوته في زماننا نوعاً.

لا يقال: إنّ قاعدة لزوم دفع الضرر المظنون على تقدير تماميته راجع إلى دليل الانسداد فلا وجه لعدّه دليلاً برأسه، لما عرفت من أنّا منعنا أولاً توقّفه على الانسداد، وبعد التنزّل والتسليم فتوقّفه على الانسداد غير رجوعه إليه، كما لا يخفى على المتأمّل الخبير. فتأمل.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدّمة التحقيق	٥
أحوال المكلّف	١٣
موارد الأُصول العمليّة	١٤
تحقيق في أصل الاباحة	١٥
حجّية القطع ذاتية	١٧
نظائر القطع في عدم معقولية تعلّق الجعل به	١٨
الماهيّة ولوازمها	١٨
وجوب المقدّمة ولا بدّيتها	١٨
العلم الاجمالي بوجوب مردّد بين شيئين	١٩
اعتبار الظن عند انسداد باب العلم	٢٠
اعتبار الاستصحاب واليد والسوق	٢١
الأحكام الوضعية	٢١
طريقية الطريق المنجعل موضوعية الطريق الجعلي	٢١
اختلاف اطلاق الحجّة على القطع عن اطلاقها على سائر الأمارات	٢١
الواسطة في الثبوت والواسطة في الاثبات	٢٥

التصويب في الموضوعات ٢٦
تصرّف المعصوم في الموضوعات ٢٧
انقسام رأي الأخبارية في حجّية مطلق العلم ٢٩
وجه رجوع المقلّد إلى الغير ٣٠
قيام الأمارات وبعض الأُصول العملية مقام القطع ٣١
حدّ تنزيل الإمارات والأُصول التنزيلية منزلة القطع ٣٢
التجرّي ٣٤
بحث التجرّي مسألة فقهية أو أُصولية أو غيرهما ؟ ٣٥
مصبّ النزاع في حكم التجرّي ٣٦
الأقوال في حكم مسألة التجرّي ٣٧
اشارة إلى الاحباط عند الإمامية ٤٠
دعوى الاجماع على حكم التجرّي ٤٣
اشارة إلى حقيقة الحكم الوضعي ٤٤
دراسة بناء العقلاء في مسألة التجرّي ٤٥
دراسة حكم العقل باستحقاق الذم عند التجري ٤٥
بحث في عدم العقاب على أمر لا يرجع إلى الاختيار ٤٧
امكان التفاوت في حق الحكيم بين صورة مصادفة التجرّي وبين عدمها ٤٨
النسبة بين قبح التجرّي من حيث النيّة وقبحه من حيث النيّة
ومن حيث المنوي ٥٠
دراسة ظهور حرمة الأكل على الزاعم طلوع الفجر في حرمة الفعل
المتجرّي به ٥٠

استدلال آخر بالكتاب والسنّة على حرمة التجرّي ٥١
ما يصدق معه التجرّي ٥٢
ما نسب إلى أكثر الاخبارية في مسألة حجّية ما يحتمل الخطأ ٥٦
ما نسب إلى السيد الصدر من ملازمة حكم العقل لحكم الشرع ٥٦
المناقشة في دعوى الفرق بين قطعيات العقل النظري
وبين قطعيات النقل الوصوي ٦١
فائدة القواعد المنطقية ٦٢
منشأ الخلافات في الفروع الفقهية ٦٣
هل يتصوّر التعارض بين القطعين ؟ ٦٥
تفصيل في اعتبار الأحكام العقلية بين الانّي واللمّي ٦٨
المراد من ذمّ العقول في الروايات ٦٩
قطع القطاع ٧١
ظنّ الظنّان وشكّ الشكّاك ٧٦
تصوير الحكم على القاطع بالرجوع إلى العمل بخلاف قطعه ٧٧
تفصيل في قطع القطّاع ٧٨
اتّصاف العلم بالتفصيل والاجمال انّما هو باعتبار معلومه ٨٠
الامتثال الإجمالي ٨١
محلّ النزاع في كفاية الامتثال الإجمالي ٨٣
هل المطلوب تحقّق الإطاعة أو يعتبر معها أمر آخر ؟ ٨٣
دراسة ما استظهره المصنّف من عدم جواز الاكتفاء
بالامتثال الاجمالي في محلّ النزاع ٨٧

جواز ترك تحصيل الظن إلى العمل بالاحتياط ٨٧
تأثير العلم الاجمالي في التنجيز ٩١
المخالفة غير العملية للعلم الاجمالي ٩٢
محلّ النزاع في وجوب الإلتزام بالحكم المعيّن ٩٣
المراد من وجوب الالتزام بالحكم ٩٥
حرمة المخالفة الالتزامية استقلالية أم....؟ ٩٨
تحديد أثر القول بوجوب الالتزام وحرمة المخالفة الالتزامية ٩٩
الأقوال في مسألة وجوب الإلتزام بالحكم المعيّن وعدمه ٩٩
المخالفة العملية للعلم الاجمالي ١٠٤
الردّ على أدلّة مجوّزي المخالفة العملية ١٠٥
اشارة إلى توهّم انصراف دليل حكم النجاسة ونحوها إلى
المعلوم بالتفصيل ١٠٧
اشارة إلى تقدّم عموم أدلّة الأُصول على اطلاق موضوع
النجس واطلاق العلم ١٠٧
مخالفة الخطاب المردّد بين خطابين ١٠٩
وجه جواز المخالفة في الشبهة الموضوعية من مفروض المسألة ١٠٩
في حكم تردّد شخص المكلّف ١١٠
صور مخالفة الخطاب ١١٢
حكم الحامل والمحمول ١١٣
حكم الخنثى ١١٤
تعرّض لحكم الجاهل بالجهر أو الإخفات ١١٧

مباحث الظن ١١٩
أصالة الإمكان في الأشياء ١١٩
في تحقيق الردّ على ايراد ابن قبّة ١١٩
الوجوه الممكنة للتعبد بالظن طريقاً إلى الواقع غير ما ذكره الماتن ١٢٤
التصويب الباطل بمعنى آخر ١٢٥
ما يصدق معه فوت الواجب ١٢٨
محل الكلام في التخطئة والتصويب ١٢٨
في وقوع التعبد بالظن ١٢٨
أقسام الظن ومعاني العمل به ١٢٩
الردّ على ما استظهره من المتن في حكم العمل بالظنّ بأقسامه ودفعه ١٣١
تحقيق في أدلّة المانعين من العمل بالظن ١٣٣
ايراد صاحب القوانين على الاستدلال بالآيات والروايات
على حرمة العمل بالظن عموماً ١٣٦
جوانب من استاذه عن ايراد صاحب القوانين ١٣٧
ارجاع الى الفصول في دفع ايرادات صاحب القوانين ١٣٨
ادلّة المجوّزين للعمل بالظن وانقسامها إلى قسمين ١٣٨
مناقشة كلام الماتن من كفاية عدم العلم بورود التعبد في حرمة
العمل بالظن ١٤٣
دراسة تقرير آخر للأصل في المسألة ١٤٦
تقرير آخر للأصل في المسألة وتحقيقه ١٤٧
المائز بين الظن الخاص والظن المطلق ١٤٩

ردّ ما نسب إلى الأمين الاسترابادي من عدم تجويز العمل
بظواهر الألفاظ ١٥٠
اختلاف الاخباريين في المنع عن العمل بظاهر الكتاب ١٥١
حجّية محكمات القرآن ١٥٢
ردّ ما استدل به على عدم حجّية ظواهر الكتاب ١٥٣
مناقشة كلام الماتن ١٥٥
انحلال العلم الاجمالي بوجود مخالفات لظواهر الكتاب ١٥٦
ردّ ما ادّعى من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات ١٥٧
وجوه محكيّة عن الشيخ الحر على منع حجّية ظاهر الكتاب ١٥٧
توهّم عدم الجدوى في نزاع حجّية الظواهر ١٥٨
الردّ على القول بتواتر القراءات ١٥٩
إذا تعارضت القراءتان ١٦١
جواز الاستدلال بالكتاب على كل حال ١٦٢
توهّم استلزام العمل بظاهر الكتاب لعدم جوازه وجوابه ١٦٤
تعريض بصاحب القوانين ١٦٤
عدم شمول آيات الناهية عن العمل بالظن لأنفسها ١٦٦
توجيه تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه وغيره ١٦٦
ردّ تفصيل صاحب القوانين ١٦٧
لا مانع من جريان اصل عدم الغفلة من الغائب عن مجلس المشافهة ١٦٩
مناقشة كلام الماتن ١٧١
مدلول خبر الثقلين ١٧١

تفصيل النظر في ما أورده صاحب المعالم ١٧٢
كيفية اعتبار الظواهر ١٧٥
ما يعتبر في حجّية الظواهر ١٧٥
الأصل في المسألة ١٧٩
وجوه الأقوال في كيفية حجّية الظواهر ١٨١
تعرّض لاستصحاب الاطلاق والعموم ١٨٧
في تميّز الظهور العرفي عن موارد الاجمال ١٨٧
تعارض الظهورين ١٨٨
الظاهر المكتنف بمشكوك القرينة ١٨٩
الظاهر الشأني والفعلي ١٩٠
دراسة التفصيل بين الاتصال بما يحتمل القرينية وبين انفصاله ١٩١
الظاهر المكتنف بما يشكّ في مقدار قرينيته وصارفيته ١٩٣
المثبت والمشخِص للظهور ١٩٣
ثبوت الموضوعات المستنبطة بالظن ١٩٤
الانسداد الشخصي في تشخيص الظواهر ١٩٦
حجّية الظن في اثبات الظواهر ١٩٧
الردّ على دعوى الماتن من معلوميّة أكثر موارد اللغات ١٩٧
كلمات منقولة في كفاية الظن لتشخيص الظواهر ١٩٨
دفع الإيراد عن دعوى الاجماع في المسألة ١٩٩
ما استدلّ به صاحب الضوابط على كفاية قول اللغوي في
تشخيص الظواهر ٢٠٢

الاجماع المنقول..... ٢٠٤
محل النزاع فيه..... ٢٠٤
وجه إعراض القائلين بحجّية الاجماع المنقول عن الاجماع
المنقول أحياناً ٢٠٥
الاجماع المنقول مضافاً إلى من عدا الإمام..... ٢٠٦
ان النزاع في الاجماع المنقول إنما هو من جهة استكشاف
الناقل وحدسه ٢٠٧
وجه اعتبار الاجماع المنقول عند بعض مانعي حجّية الاجماع
المنقول أحياناً ٢٠٧
صحة سند فقه الرضا عليه السلام..... ٢٠٨
معنى حجّية الأجماع المنقول..... ٢٠٨
الأقوال في حجّية الإجماع المنقول..... ٢٠٩
الردّ على منع الماتن حجّية الاجماع المنقول..... ٢١٠
ردّ ما يمكن أن يدّعى في منع دلالة آية النبأ على حجّية
الأجماع المنقول..... ٢١٢
الكلام في أن الإخبار بالحدس أكثر خطأً من الإخبار بالحسّ ٢١٤
احتمال عدم إطلاق الشاهد والراوي على غير الضابط أو
انصرافهما عنه..... ٢١٦
مناقشة كلام الماتن في وجه عدم الاستدلال بآية النبأ على
حجّية فتوى الفقيه على العامي..... ٢١٦
مناقشة كلام الماتن من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات

ان لم يستند إلى الحسّ ٢١٧
تحقيق في معنى الشهادة ٢١٩
اطلاق الاجماع على مجرّد الاتفاق الكاشف مسامحة في الاطلاق ٢٢٠
اطلاق الاجماع على ما عدا اتفاق الكل مسامحة فيه ٢٢٠
حمل اللفظ على مصطلح مستعمله ٢٢٠
سماع الحكم من الإمام عليه السلام في زماننا في المنام
بل في اليقظة ٢٢١
انفتاح باب تحصيل الاجماع ٢٢٢
توضيح في نسبة ما سمعه من الإمام في المنام إلى الاجماع ٢٢٢
تفصيل لتوضيح الحال في التكلّم بالظاهر الغير المطابق
للواقع ولا للقصد ٢٢٢
استناد اجماعات الشيخ إلى قاعدة اللطف لا يمنع من
الاعتماد على حكايته ٢٢٤
ردّ على الماتن ٢٢٦
عدم تعيّن استناد القول باعتبار عدم المخالف من أهل العصر
في الاجماع إلى قاعدة اللطف ٢٢٧
احتمال استناد الإجماع المنقول إلى طريق موصل كاف في القبول ٢٢٩
دراسة كلام الماتن ٢٣٠
تأكيد ما تقدّم من جواز حصول السماع من الإمام عليه السلام
في زماننا ٢٣٠
السيرة على قبول قول كل خبير من أهل الخبرة المستند إلى الحدس ٢٣١

ما يقبل من قول المجتهد ٢٣١
حجّية الاجماع المنقول ٢٣٢
مرجعية الاجتهادات في العلوم والفنون مع كثرة تطرّق
الخطأ على مقدّماتها ٢٣٣
وجود الدليل الخاص على حجّية الظن الحاصل من نقل
الاجماع للمنقول له ٢٣٤
عدم التوقّف في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحدسية بمجرّد
احتمال استناد إلى طريق غير موصل ٢٣٤
عدم التوقف في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحسّية مع
احتمال استناده في الشهادة إلى الحدس ٢٣٥
إخبار الوكيل وذي اليد وإخبار العدل عن فتوى المفتي واخبار
الشاهد ببيع أو عقد ٢٣٥
ردّ دعوى الماتن من ظهور لفظ الاجماع في إجماع أهل عصر واحد ٢٣٦
ما نقل عن كاشف الغطاء من تحصيل الاجماع من مجرّد الوقوف
على ارسال فتوى في الدروس ٢٣٧
أخذ الأصحاب بشرايع علي بن بابويه عند اعوزاز النصوص ٢٣٧
استكشاف قول الإمام من قول جملة من العلماء ٢٣٧
الشواهد المورثة للعلم بقول الإمام بأجماع أهل عصر واحد ٢٣٨
دفع استبعاد الماتن اعتبار الاجماع المنقول بمجرّد احتمال
الخطأ في مدّعيه ٢٣٩
عدم وهن الاجماع المنقول بنفسه بما ذكره الماتن من موهناته ٢٤١

صدور الحكم المختلف عن الإمام..... ٢٤١
تعارض أخبار المضايقة مع أخبار المواسعة..... ٢٤٢
وجه تعارض الاجماعات..... ٢٤٢
دَيدن العلماء وسيرتهم في نقل موارد الشهرة أو عدم الخلاف
أو الاجماع..... ٢٤٣
تأمّل في كلام الماتن حول حجّية الخبر المتضمّن لافتاء جميع
أهل الفتوى..... ٢٤٦
انحاء نقل الإجماع..... ٢٤٧
التواتر المنقول ، الضرورة المنقولة ، الشهرة المنقولة
الاستفاضة المنقولة وغير ذلك من اوصاف الخبر..... ٢٤٨
معنى المتواتر..... ٢٤٩
محل النزاع في التواتر المنقول..... ٢٤٩
إشارة إلى النظر في اعتبار التواتر في القراءة..... ٢٥١
حجّية التواتر المنقول..... ٢٥١
الردّ على ما ذهب إليه الماتن من عدم حجّية التواتر المنقول بدعوى
عدم استلزام ثبوته لشخص لثبوته في نفس الأمر..... ٢٥١
النظر في اعتراض المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك على
المحقّق والشهيد الثانيين..... ٢٥٣
البحث في حجّية الشهرة..... ٢٥٤
مراحل البحث في حجّية الشهرة..... ٢٥٤
معنى الحجّية المتنازع في ثبوتها للشهرة..... ٢٥٥

الأقوال في حجّية الشهرة ٢٥٥
محل النزاع من أقسام الشهرة هو الشهرة الفتوائية ٢٥٦
عدم حجّية الشهره الفتوائية غير المقيدة للظن ٢٥٦
حجّية الشهرة الكاشفة قطعاً ٢٥٧
تفصيل الكلام في حجّية الشهرة الفتوائية الكاشفة ظنّاً ٢٥٧
الكلام في بناء العقلاء ٢٥٨
حجية بناء العقلاء ٢٥٩
تقريب آخر في حجّية بناء العقلاء ٢٥٩
افتراق بناء العرف عن بناء العقلاء ٢٦٠
استقرار بناء العقلاء على وجه التعليق على العمل بجملة من الظنون ٢٦٠
بناء العقلاء على العمل بالظن الحاصل من قول أهل الخبرة ٢٦١
بناء العقلاء على العمل بالظنون المعمولة لتشخيص كلّ مذهب
ورويّة من مذاهب الرؤوساء ٢٦١
استمرار بناء العقلاء من العلماء على ابتناء اجتهاداتهم
الفرعيّة على مباني ظنيّة ٢٦١
انحصار طريق المنع عن بناء العقلاء في التنصيص بالنصوص
المتضافرة بل المتواترة ٢٦١
تقوية اكتفاء صاحب القوانين بمجرّد عدم الدليل على المنع
في حجّية الشهرة وسائر الظنون ٢٦٣
تقوية توجيه الشهيد الثاني في حجّية الشياع الظني ٢٦٣
استظهار الاجماع على حجّية الشهرة من عبارة الشهيد في التمهيد ٢٦٥

الاستدلال بالكتاب على حجّية الشهرة ٢٦٥
بحث في مفاد آية النبأ ٢٦٦
دفع الأوهام عن دلالة الآية على حجّية الشهرة ٢٦٧
المحتملات في مراد مانعي حجّية الشهرة ٢٦٨
الاستدلال بالاخبار على حجية الشهرة ٢٦٩
البحث في سند مقبولة عمر بن حنظلة ٢٦٩
المراد من كون الراوي من أصحاب الإجماع ٢٧٠
كيفية الاستدلال بالمقبولة على حجية الشهرة ٢٧٢
لا بدّ للتعليل من زيادة الفائدة على المعلول عند المخاطب ٢٧٣
شيوع الفتوى والاستنباط بين الصحابة ٢٧٣
اقتضاء المقبولة لشمول الشهرتين الروائية والفتوائية ٢٧٣
الشهرة الروائية أعم من روايتها والافتاء بها ٢٧٤
تمامية دلالة المقبولة على حجية الشهرة الفتوائية والروائية ٢٧٤
دفع توهّم اختصاص حجّيتها بصورة الكشف القطعي عن الواقع ٢٧٥
الاستدلال بمرفوعة زرارة ٢٧٥
جبر ضعف سند المرفوعة بموافقتها لسيرة العلماء ٢٧٥
وجه مناقشة المحدّث البحراني في سند مرفوعة زرارة ٢٧٦
الشهرة الفتوائية الكاشفة عن مدرك ظنّي أو قطعي ٢٧٦
الظن الطريقي والظن غير الطريقي ٢٧٧
السيرة في تشخيص خبرية الأخبار الموقوفة والمضمرة
وجبر الضعف والإرسال ٢٧٨

الشهرة المنضمّة إلى رواية ضعيفة ٢٧٩
حجّية الرواية المنضمّة إلى الشهرة لا الشهرة المنضمة إليها ٢٨٠
الثمرة بين القولين ٢٨٠
جواز العمل بكل ما طابق الشهرة من فقرات كتاب فقه الرضا عليه السلام
على تقدير حجّية الشهرة الجابرة وعدمه على القول الآخر ٢٨١
محصّل الكلام في بحث الشهرة ٢٨٢
تجرّد الدعوى من دواعي الكذب والجعل عند العقلاء
يوجب القبول من الفاسق ٢٨٣
دلالة منطوق آية النبأ على قبول قول الفاسق بعد التبيّن ٢٨٤
تعارض شهرة القدماء لشهرة المتأخرين ٢٨٤
تقديم شهرة المتأخرين ٢٨٥
تعريض بما في الفصول والقوانين في هذا الباب ٢٨٥
بحث في الأخبار ٢٨٦
جهات البحث في الأخبار ٢٨٦
الفرق بين جهتي علم الرجال وعلم الدراية ٢٨٦
بعض أقسام الخبر ٢٨٧
تعريف الخبر المتواتر ٢٨٧
اشكال صاحب القوانين على التمثيل للمتواتر ودفعه ٢٨٨
اشكال صاحب المنتقى على تواتر بعض ما يدّعى تواتره من
اخبار الكتب الأربعة ٢٨٨
انقسام المتواتر ٢٨٩

الفارق بين المتواتر اللفظي والمعنوي ٢٨٩
تواتر حديثي الثقلين والغدير ٢٩٠
تعميم صاحب القوانين المدلول الالتزامي من أنواع التواتر المعنوي ٢٩١
الردّ على صاحب القوانين ٢٩١
دراسة تمثيل القوانين للتواتر المعنوي بأخبار نجاسة الماء القليل ٢٩٣
المراد من التواتر في محاورات العلماء ٢٩٤
ما اعتبر في تحقق التواتر ٢٩٤
البحث في اعتبارهم استناد المخبر إلى الحسّ ٢٩٤
الأقرب عدم اعتبار الحس في الخبر المتواتر ٢٩٧
اعتبار كثرة المخبرين إلى حدّ يمتنع تواطؤهم ٢٩٧
اعتبار استواء الطرفين في الواسطة ٢٩٨
اعتبار عدم كون السامع مسبوقاً بالعلم ٢٩٨
اعتبار عدم كون الإخبار عن الظن ٢٩٩
الفرق بين الخبر المتواتر وغيره من حيث الحكم والأثر ٣٠٠
وجوب العمل بموجب الخبر المتواتر ٣٠٠
ارتداد المنكر لموجب الخبر المتواتر ٣٠٠
العلم الحاصل من التواتر ضروري ٣٠٠
العلم الضروري والعلم النظري ٣٠٠
العلم بالتواتر ضروري ونظري ٣٠١
الخلاف في كيفية العلم الحاصل من التواتر المعلوم ٣٠٢
الكلام في الخبر الواحد ٣٠٣

تعريف الخبر الواحد ٣٠٣
المراد من الاستفاضة ٣٠٣
امكان استفادة العلم من الآحاد ٣٠٤
الخبر الواحد المحفوف بالقرائن العلمية حجة بلا اشكال ٣٠٤
ما يعتبر لاثبات الحكم الشرعي بالأخبار ٣٠٤
هل البحث عن حجّية الخبر بحث من مباحث علم الاصول ؟ ٣٠٥
إباء أخبار العرض عن الكتاب والسنّة عن التخصيص ٣٠٧
هناك دلالات لبعض الآيات ينحصر فهمها منها بالمعصومين عليهم السلام .. ٣٠٧
وجوه الاستدلال بآية النبأ ٣٠٨
شواهد على قوة التوجيه الثالث في دلالة آية النبأ على حجّية الخبر ٣١١
عدم انحصار الاستدلال بآية النبأ في الشرط أو الوصف ٣١٥
التحقيق في ذبّ الاشكالات عن الاستدلال بآية النبأ ٣١٦
معارضة خبر السيد وسائر الأخبار في الحجّية ٣٢٦
الاشكال العام في جميع ذات الوسائط من الأمارات ٣٣٦
ما يعرف بالجذر الأصم ٣٣٨
في دلالة آية النفر ٣٤٤
اشارة إلى الاستدلال بآية النفر على كون الواجب الكفائي
واجباً على بعض غير معيّن ٣٤٥
وجه الاستدلال بآية النفر على حجّية الخبر الواحد ٣٤٦
اشارة إلى الاستعارة التبعية والأصلية ٣٤٦
لا معنى لندب الحذر مع قيام المقتضى له ٣٤٧

محاكمة صاحب الفصول في ردّه على صاحب القوانين ٣٤٨
الفرق بين الفائدة والغاية ٣٥١
تحقيق في دلالة آية النفر ٣٥١
دفع الأوهام عن دلالة آية النفر ٣٥٢
اشارة إلى الصور المحتملة في معنى حجّية الخبر ٣٥٥
الاستدلال بآية الأُذُن على حجّية خبر الواحد ٣٥٩
جواب عن ايراد الماتن على الاستدلال بآية الأُذن ٣٥٩
تحقيق في المراد بآية الأُذن ٣٦٠
ردود على الماتن في المراد بالآية والتحقيق فيه ٣٦١
أصل الصحة في فعل المسلم ٣٦٤
ذكر للقسامة ٣٦٥
توجيه الاستدلال بآية الأُذن ٣٦٧
مناقشة مع الماتن في دعواه انصراف مفهوم آية النبأ إلى الخبر المفيد للظن الاطمئناني ٣٦٨
اشارة إلى حقيقة المطلق ٣٦٨
الأخبار المستدلّ بها على حجّية الخبر الواحد ٣٦٩
في حدّ مدلول الأخبار الدالّة على حجّية الخبر والأقوال فيه ٣٧٠
صاحب العوائد في مدلول الأخبار ٣٧٣
تقيّد أكثر الأخبار بالوثاقة ونحوها ٣٧٦
الردّ على دعوى صاحب المعالم في حجّية الخبر ٣٧٦
اشارة إلى عدم اعتبار الايمان في العدالة المعتبرة في الراوي ٣٧٧

الردّ على مقالة الماتن في حدّ مدلول أدلّه الحجّية ٣٧٩
اشارة إلى رأي السيد وتابعيه في حجّية الخبر ٣٨٠
الاعتبار بمطلق مظنون الصدور والمظنون من الأخبار ٣٨١
الشروط التي اعتبرها العلماء في الخبر الواحد ٣٨٤
خبر مجهول الحال ٣٨٦
خبر مختلف الأحوال ٣٨٧
طريق معرفة العدالة وما يترتّب على هذا البحث ٣٨٨
زيادة الشرط على مشروطه ٣٩٥
الجرح والتعديل المجرّدان عن ذكر السبب ٤٠١
تفصيل آخر في المسألة ٤٠٤
تعارض الجرح والتعديل ٤٠٨
أنحاء تحمّل الحديث ٤١٢
الدليل الرابع على حجّية خبر الواحد العقل ٤١٣
دليل الانسداد على حجّية خبر الواحد ٤١٣
دليل الانسداد لكلّ ما انسدّ فيه باب العلم ٤١٤
دراسة مقدّمات دليل الانسداد ٤١٥
اشارة إلى فساد موضوعية العمل بالأخبار ٤١٩
اناطة مجرى دليل الانسداد بالعلم بمطلوبية المنسدّ فيه باب العلم ٤٢٠
حكم العقل في ما انسدّ باب العلم ٤٢١
تطبيق حكم العقل في مسألة العمل بالأخبار ٤٢٢
مجمل الايراد على دليل الانسداد في حجّية الاخبار ٤٢٢

الردّ على ما أورد على دليل الانسداد ٤٢٣
اشارة إلى كشف الشهرة عن مدرك من الأخبار والآثار ٤٢٦
ايراد آخر أورده الماتن على الوجوه العقلية على حجّية الخبر ٤٢٩
دفع ايراد الماتن ٤٣٠
المقصود من دليل الانسداد ونحوه تمييز الطريق المجعول شرعاً ٤٣٠
للشارع طريق خاص مجعول إلى أحكامه الواقعية ٤٣١
دعوى الماتن في ذلك ٤٣٢
ردّ دعوى الماتن ٤٣٢
التقرير الثاني من وجوه العقل ٤٣٣
مقايسة التقريرين ٤٣٣
مقتضى الدليل الثالث العقلي ٤٣٤
إمكان عدم صدور حكم واقعي عن الأئمة عليهم السلام ٤٣٥
العلم العادي بصدور حكم المسائل العامة البلوى ٤٣٥
دراسة الوجه الثالث العقلي ٤٣٥
تمامية دلالة كل واحد من الأدلة الأربعة على حجّية الأخبار ٤٣٧
الاستدلال على حجّية الظن ٤٣٧
مورد النظر في الاستدلال على حجّية الظن ٤٣٧
المراد من حجّية الظن عند القائلين بها ٤٣٨
مناقشة بعض ايرادات الماتن ٤٣٩
انقسام الأدلّة المستدلّ بها على حجّية الظن إلى نقلية وعقلية ٤٣٩
دراسة الوجوه العقلية على حجّية الظن ٤٤٠

وجوه لزوم دفع الضرر المظنون ٤٤٠
رفع الضرر المحتمل ٤٤١
انحصار الملزم للمكلّف بالنظر في المعجزة في العقل ٤٤١
تحقيق في أدلّة حرمة القياس ٤٤٢
حجّية الظن ٤٤٧
وجوه خروج القياس عن حجّية مطلق الظن ٤٤٧
النسبة بين قاعدتي قبح العقاب ودفع الضرر المظنون ٤٥١
إلزام قاعدة دفع الضرر المحتمل للنظر في المعجزة والمعرفة ٤٥٤
وجه التنجيز في الشبهات المحصورة ٤٥٥
عقاب الجاهل المقصّر ٤٥٥
معاقبة الكفّار على الفروع ٤٥٥
مآل قاعدة قبح العقاب ان استندت إلى العقل ٤٥٦
حدّ قاعدة القبح ان استندت إلى الشرع ٤٥٦
فهرس الموضوعات ٤٥٩



کنگرهٔ بزرگداشت
آیت الله سید عبدالحسین لاری

التعليقة على

فرائد الأصول

آية الله العظمى المجاهد السيد عبد الحسين اللاري

الجزء الثاني



التعليقة
على فرائد الأُصول

تأليف

آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري ﷺ
١٢٦٤ ـ ١٣٤٢ هـ ق

الجزء الثاني

اللجنة العلميّة للمؤتمر
مؤسّسة المعارف الاسلامية



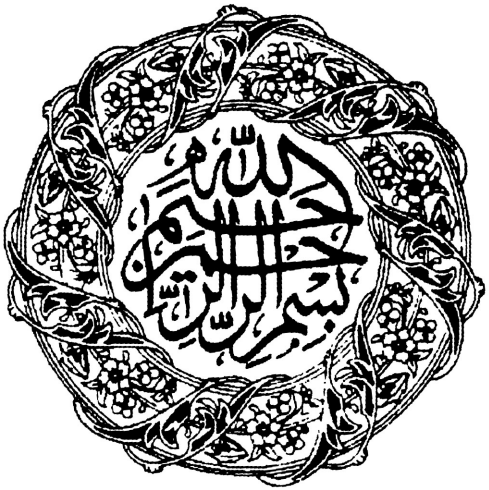
مؤتمر إحياء ذكرى

آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري

الكتاب	التعليقة على فرائد الأُصول ـ ج ٢
المؤلّف	آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري ﷺ
تحقيق ونشر	اللجنة العلميّة للمؤتمر ـ مؤسّسة المعارف الاسلامية
الطبعة	الأُولى / ١٤١٨ هـ. ق
صف الحروف	مؤسّسة المعارف الاسلامية
المطبعة	پاسدار اسلام ـ قم
العدد	١٢٥٠ نسخة
شابک	X ـ ٢٤ ـ ٦٢٨٩ ـ ٩٦٤ ٦ ـ ٢٦ ـ ٦٢٨٩ ـ ٩٦٤

جميع الحقوق محفوظة
للأمانة العامّة للمؤتمر

قم ـ ص ـ ب ٧٦٨ ـ ٣٧١٨٥ ، تلفون ٧٣٢٠٠٩ ، فاكس ٧٤٣٧٠١


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net


يا علي يا فاطمة

تذنيب

في ما عثرنا عليه من عثرات بعض الفضلاء في قاعدة «دفع الضرر» منها ما قاله سيّد مشايخ شيخنا العلّامة في ضوابطه بعد استدلاله على لزوم دفع الضرر بجميع أقسامه التسعة من الدنيوي والأُخروي المضروبين في المظنون والمشكوك والموهوم ببناء العقلاء والقوّة العاقلة وأخبار الاحتياط ما هذا لفظه: «وأمّا عدم احترازهم عن القعود في البنيان المحتمل للخراب ونحوه فلعدم إمكانه لهم، ولزوم وقوعهم في محذور أشدّ منه»[1] انتهى.

وفيه: أنّ عدم التزامهم بدفع الضرر الموهوم ليس لأجل ما ذكره من وجود المانع منه وهو عدم تمكّنهم من دفعه ومعارضته بما هو أشدّ محذوراً منه، بل إنّما هو لأجل عدم المقتضي لدفعه ونزوله منزلة العدم عند العقلاء.

ومنها: إيراده طاب ثراه على القائلين بأولوية دفع المضرّة من جلب المنفعة عقلاً عند تعارض الضرر والنفع: «بأنّ هذا على الإطلاق غير جيّد؛ إذ ربما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة، كما لو كان الشخص محتاجاً ودار أمره بين أن يضرب عليه عشرون ضربة وإعطاء ألف دينار، وبين عدم الضرب وعدم الإعطاء وكونه باقياً على احتياجه، مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين مبالاةً كثيرة، فإنّ القوة العاقلة حاكمة بأولوية جلب المنفعة عليه»[2].

وفيه: أنّ إطلاق حكمهم بأولوية دفع المضرّة من جلب المنفعة إنّما هو ناظر إلى حيث المضرّة والمنفعة مع الإغماض عن سائر الجهات العارضة الخارجية، الموجبة تارةً لترجيح دفع المضرّة على جلب المنفعة، وتارةً بترجيح العكس، وتارةً بالتخيير والتساوي بينهما، كما هو الدأب في البحث عن كلّ مسألة

---

(١) لاحظ الضوابط: ٢٩٢، وهو كما ترى من كتابه نتائج الافكار المطبوع مع ضوابطه.

(٢) لاحظ الضوابط: ٢٩٣، بتلخيص.

من حيث هي هي مع الإغماض عن عوارضها الخارجية والمرجّحات البرّانية، وإلّا فمن البديهي تقديم جلب المنفعة الكثيرة الكلّية على دفع المضرّة اليسيرة الجزئية بحكم القوّة العاقلة بحيث لا يخفى على جاهل فكيف يخفى على جلّ العلماء؟

ومنها: قوله في النتائج «ثمّ الضرر المحتمل إمّا خالٍ عن المعارض، أو معارض باحتمال ضرر آخر مساوٍ معه رتبةً واعتقاداً أو رتبة لا اعتقاداً، أو عكسه، أو أقوى منه رتبةً واعتقاداً، أو أحدهما أقوى رتبةً والآخر اعتقاداً، ثمّ إمّا كلاهما دنيويان أو أُخرويان، أو مختلفان، فصارت الصور ستّ عشرة. أمّا ما خلا عن المعارض فقد مرّ، وأمّا ما كان مع المعارض المساوي من الجهتين فالتخيير، أو الأقوى من الجهتين، أو من أحدهما فتقديم الأقوى أو الأقوى من جهة الأضعف من أُخرى فموارده عند العقلاء مختلفة. هذا كلّه مع كونهما دنيويين أو أُخرويين، وأمّا في المختلفين فنقول: لا ريب في قبح الاضرار بالنفس ولزوم دفعه عقلاً وشرعاً ما لم يرد دليل عليه، كما ورد في إضرار النفس لحفظ بيضة الإسلام، وحينئذٍ لو تعارض ضرر دنيوي كإضرار نفسه بالقتل مثلاً وأُخروي، فالأُخروي إمّا مقطوع كالقطع بأنّه في ترك الجهاد يستحق العقاب، أو مظنون، أو مشكوك، أو موهوم، والضرر الدنيوي إمّا مقطوع كالقطع بأنه لو جاهد لقتل أو مظنون أو مشكوك أو موهوم، فإن كان الضرر الأُخروي مقطوعاً أو مظنوناً بظنّ شرعي معتبر قدّم مطلقاً، لقوة الأُخروي رتبةً مطلقاً واعتقاداً أيضاً في بعض الصور، أو مشكوكاً حكماً واعتباراً أو اعتباراً فقط أو موهوماً قدّم دفع الضرر الدنيوي مطلقاً؛ لأنّه إذا شكّ في وجوب الجهاد مثلاً شكّ في استحقاق العقاب على تركه في الآخرة، لاحتمال وجوبه وفي استحقاق العقاب على فعله لاحتمال عدم وجوبه، فاحتمال العقاب في الآخرة موجود فعلاً وتركاً فيتعارضان، ويبقى القطع بأنّه لو جاهد لقتل، أو الظنّ أو الشكّ أو الوهم به سليماً عن المعارض،

فيجب التحرّز عنه»[١] انتهى كلامه رفع مقامه، ولقد أجاد في ما أفاد وأتى بما فوق المراد، إلّا أنّ في كلامه مواقع للنظر والإيراد.

الموقع الأول: استدلاله على تقديم دفع الضرر الأُخروي المقطوع أو المظنون بظنّ معتبر على الضرر الدنيوي مطلقاً بقوة الأُخروي رتبةً مطلقاً واعتقاداً في بعض الصور، ومراده من قوة الأُخروي رتبةً ما إشار إليه في ضوابطه بقوله: «لأنّ الضرر الأُخروي أقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة إليه كإدخال إبرة في إصبع بالنسبة إلى القتل وقد مرّ أنّ القوة العاقلة والعقلاء حاكمان بلزوم التحرّز عمّا هو أقوى ضرراً بعد تساوي الاعتقاد»[٢] انتهى.

وفيه: أنّ الاستدلال بأقوائية الضرر الأُخروي وأكثريته من الضرر الدنيوي بالمقدار المذكور، وهو إدخال إبرة في إصبع بالنسبة إلى القتل كالمصادرة والرجم بالغيب؛ لأنّ برهانه إن كان أدلّة كونه تعالى شديد العقاب وكون عذابه عذاب أليم فمن الواضح معارضته بأدلّة كونه غفوراً رحيماً، وسبقت رحمته غضبه، وإن كان برهانه غير ذلك فلم نتعقّله.

بل الأولى والأحقّ في الاستدلال على تقديم دفع الضرر الأخروي المقطوع أو المظنون بظنّ شرعي معتبر على الضرر الدنيوي مطلقاً هو الاستدلال بحكومة دليل دفع الضرر الأُخروي على دليل دفع الضرر الدنيوي مطلقاً، إذ بعد فرض أنّ الشارع الحكيم لا يأمر بارتكاب ضرر إلّا عن مصلحة يتدارك بها ضرره يكون دليل دفع الضرر الأُخروي متعرضاً بمدلوله اللفظي لحال دليل دفع الضرر الدنيوي، ومخصّصاً إيّاه على وجه التفسير بأنّ الضرر الدنيوي المعارض للأُخروي ليس ضرراً بل ضرر متدارك البتّة.

الموقع الثاني: استدلاله على تقديم دفع الضرر الدنيوي مطلقاً على الضرر الأُخروي المشكوك أو الموهوم مطلقاً بقوله في النتايج: «لأنّه إذا شكّ في وجوب

---

(١) نتائج الافكار: المطبوع مع الضوابط: ٢٩٢.

(٢) الضوابط: ٢٩١.

الجهاد مثلاً شكّ في استحقاق العقاب على تركه في الآخرة، لاحتمال وجوبه، وفي استحقاق العقاب على فعله، لاحتمال عدم وجوبه، فاحتمال العقاب في الآخرة موجود فعلاً وتركاً فيتعارضان، ويبقى القطع بأنّه لو جاهد لقتل أو الظنّ أو الشكّ أو الوهم به سليماً عن المعارض، فيجب التحرّز عنه»[١] وبقوله في الضوابط: «وإن كان مقتضى القاعدة التحرّز عن الضرر الأُخروي وإن كان موهوماً لكن بملاحظة المقدّمة الخارجية من استلزام التحرّز عن مشكوك الضرر الأُخروي أو موهومه الاحتياط، بل هو عينه، وأنّ الاحتياط موجب لاختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم على الإطلاق لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي، نظراً إلى أصالة البراءة عن الضرر الأُخروي فيصير الضرر الدنيوي سليماً عن المعارض[٢]...إلى آخر كلامه.

وفيه: أنّ الأقرب تبديل الاستدلال المذكور بالاستدلال بفقد المقتضي لدفع الضرر الأُخروي المشكوك أو الموهوم، لا بما ذكره من إبراز المانع والمعارض؛ نظراً إلى أنّ قبح العقاب بلا بيان عقلاً وأخبار البراءة عن العقاب المشكوك شرعاً، مضافاً إلى أدلّة نفي العسر والحرج[٣]، وأخبار بعثتُ على الشريعة السمحة السهلة[٤]، وأخبار لا ضرر ولا ضرار[٥] رافعة لموضوع ضرر العقاب الأُخروي، بحيث لم يبق لموضوع الضررية الأُخروية مسرح يتعقل أصلاً، وبعد فرض عدم المقتضي لدفع الضرر الأُخروي المشكوك يكون الاستدلال على عدم لزوم دفعه بوجود المانع منه من قبيل الأكل من القفا، ولو سلّم وجود ذلك المانع أيضاً.

---

(١) نتائج الأفكار المطبوع على هامش الضوابط: ٢٩٣.

(٢) الضوابط: ٢٩١.

(٣) المائدة: ٦، الحج: ٧٨.

(٤) لاحظ بحار الأنوار ٨٢: ٢٣٣ ح٥٨ وج ٩٠: ٣٤٣ ح٢، وأيضاً مسند أحمد ٥: ٢٦٦، كنز العمال: ١٧٨ ح ٩٠٠ وج ١١: ٤٤٥ ح ٣٢٠٩٥.

(٥) الوسائل ١٧: ٣٤٠ ب «١٣» من أبواب احياء الموات.

الموقع الثالث: أنّه ﷺ استثنى ممّا تقدّم من لزوم تقديم دفع الضرر الدنيوي المقطوع على الأُخروي المشكوك ما يتعلّق بوطء الأنساب والمحارم، فجزم بلزوم ترك وطئها وإن أفضى إلى الهلاك، فاستثنى وطء المحارم المتوقف عليه هلاك النفس على فرض تحقّقه من عموم «لا ضرر ولاضرار» وعموم «نفي العسر والحرج المجوّزة لتقديم دفع الضرر الدنيوي على الأُخروي المشكوك بمجرّد الاستبعاد، حيث قال: «لا شبهة في ترك وطء المحارم وإن أفضى إلى الهلاك، للمنافرة في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد تجويز وطء الأُمّ للولد، بل هو مستهجن عند العقل غاية الاستهجان»[١].

وفيه: أنّ مجرّد الاستبعاد كيف يوجب انصراف عمومات «**لا ضرر ولا ضرار**»[٢] وعمومات «**نفي العسر والحرج**» مع اعترافك في باب المطلق والمقيد بانحصار سبب الانصراف في إحدى غلبتي الوجود أو الاستعمال[٣]؟ مع أنّ الأدلّة الدالّة على تقديم دفع الضرر الدنيوي على دفع الضرر الأُخروي المشكوك عمومات صريحة كـ«**لا ضرر ولاضرار**» ﴿**وَمَا جَعَلَ** ـ الله ـ **عَلَيكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٤] لا إطلاقات حتى تقبل الانصراف على تقدير وجود سببه، ويباليته أبدل استثناء وطء المحارم من عموم «لزوم دفع الضرر الدنيوي» المقطوع باستثناء قتل النفوس المحترمة من عمومه بالأخبار الخاصّة الدالّة على أنه لا تقية في الدماء وقتل النفس[٥]، أو باستثناء الاستشفاء بالخمر والتداوي به بالنصوص المخصّصة لعمومه والحاكمة على عموم «لا ضرر» من قوله ﷺ: «**لا شفاء في الخمر**»[٦] و«**لا**

---

(١) الضوابط: ٢٩٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٣١٩ ب «٥» من أبواب الشفعة ح ١.

(٣) لاحظ الضوابط: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٤) الحج: ٧٨.

(٥) الوسائل ١١: ٤٨٣ ب «٣١» من أبواب الامر والنهي وما يناسبهما.

(٦) لاحظ الوسائل ١٧: ٢٧٤ ب «٢٠» من أبواب الأشربة المحرّمة، مستدرك الوسائل ١٧: ٦٦ ب «١٥» من أبواب الأشربة المحرّمة.

شفاء في الحرام»[١].

والعجب من استثنائه وطء المحارم مع عدم مساعدة دليل عليه سوى مجرّد الاستبعاد، وعدم استثنائه التقية في الدماء والاستشفاء والتداوي بالخمر مع مساعدة الأدلّة عليه، وكأنّ بناءه الإغماض عن مقتضى الأدلّة الخارجية والاقتصار على حاقّ ما يقتضيه العقل، وإلّا فلا وجه لاستثناء ما لم يساعده الدليل وعدم استثناء ما يساعده الدليل.

قوله: «بأنّ ذلك فرع وجوب الترجيح ....إلخ».

[**أقول**:] ويؤيّده جواز التسوية بين العادل والأعدل في الاقتداء، والعالم والأعلم في التقليد، والرشيد والأرشد، والصالح والأصلح في التوكيل والتوصية والإنفاق والبذل والضيافة والوليمة، والكافر والمؤمن في المعاملة والمعاشرة، والكافرة والمؤمنة في القسم حتى أنّ من حسن سيرته وعدالته ﷺ أنّه كان يقسّم نظره بين أصحابه المؤمن والمنافق، وزوجاته المؤمنة والمنافقة.

بل ويؤيّده جواز ترجيح المباحات، بل المكروهات المرجوحة على المستحبات الراجحة، إلى غير ذلك من موارد نقض قبح ترجيح المرجوح بجوازه فيها.

وفيه: أنّ خروج أمثال هذه الأمثلة من قبح ترجيح المرجوح إنّما هو من باب التخصّص، لا التخصيص المتوهّم حتى ينتقض بها عموم قاعدة «قبح ترجيح المرجوح» العقلي الآبي عن التخصيص، نظراً إلى أنّ مجرّد فعل المرجوح وترك الراجح في الأمثلة المذكورة غير ترجيح المرجوح على الراجح؛ وذلك لأنّ فعل المرجوح ممّا له جهتان:

جهة ترجيح فيقبح عقلاً كفعل الغير المشروع تشريعاً أو تديّناً به، أو

---

(١) تقدّم مصدره في الصفحة السابقة هامش (٦).

والخشب ليعمل صنماً ممّا يقبح عقلاً أو يحرم شرعاً، ومن هذا القبيل تعظيم الحكّام، وتقديم المأموم على الإمام، والمطيع على المطاع، والمرؤوس على الرئيس، والتابع على المتبوع، والمأمور على الأمير، والآمر في الإمارة والإطاعة والإمامة والرياسة والسلطنة. ولهذا استدلّ المتكلّمون بقبحه العقلي على ردّ المخالفين في تقديم المفضول على الفاضل.

بخلاف مجرّد فعل المرجوح من حيث هو هو لا على وجه الترجيح وكونه راجحاً على الراجح، كالأمثلة المتقدّمة الموهمة لنقض القاعدة، فإنّه الذي يتوقف قبحه على وجوب الترجيح، ويتفرّع عليه لا مطلقاً، ومن هذا القبيل فعل المرجوح من باب الاحتياط وقصد رجاء المصادفة للواقع، أو لمقاصد أُخر غير جهة ترجيحه على الراجح، ومنه فعل الظلم والمعصية، وأكل الحرام لا على وجه الاستحلال والتديّن، ولا على وجه التشريع والافتراء على الشرع الموجب للبدعة والكفر والارتداد، ومنه بيع العنب لا ليعمل خمراً والتصدّق على الكافر لفقره لا لكفره، وإعانة المسلم الظالم لسلمه لا لظلمه.

إلى غير ذلك من فعل المرجوح لا على وجه الترجيح من ذي وجهين من الأفعال التي لا قبح فيها.

قوله: «لأنّ الجمع على غير الوجه باخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً».

أقول: وكذا الجمع على غير الوجه بإعمال القرعة أو بالتبعيض بين أصناف المكلّفين بإيجاب الاحتياط على بعض دون بعض، أو بين الأمكنة بايجاب الاحتياط في بعضها دون بعض، أو بين الأزمنة بايجاب الاحتياط في بعضهما دون بعض، أو بين الأحوال من حيث الضعف والقوّة، أو من حيث الشرف والوضع، كلّ ذلك باطل إجماعاً، فتعيّن بواسطة الإجماع انحصار وجه الجمع بين

قاعدتي «الاحتياط» و«نفي الحرج» في العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات.

ومن هنا يظهر وجه افتراق هذا التقرير عن تقرير دليل الانسداد، ودفع ما أورده الماتن من أنّه راجع إلى دليل الانسداد[١]، وذلك لرجوع حجّية الظنّ بهذا التقرير إلى الإجماع، وبالتقرير الآتي للانسداد إلى العقل المستقلّ، وشتّان ما بينهما.

قوله: «مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات..إلخ».

أقول: ورود هذا الإيراد على دليل الانسداد وغيره من سائر الأدلّة العقلية مبنيّ على مسلك المصنّف من أنّ العمل بالظنّ عند الانسداد إنّما يكون من باب الاحتياط[٢] لا من باب حجّية الظنّ، وأمّا على مسلك المستدلّ ـ الذي أسلفنا تحقيقه بأبلغ وجه من حجّية الظنّ عند الانسداد لا وجوب العمل به من باب الاحتياط ـ فلا مسرح لورود ذلك الإيراد البتة، فتذكّر وراجع ما قدّمناه من التفصيل.

قوله: « الثانية : أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة ...إلخ».

[أقول :] والمراد من هذه المقدّمة بيان بقاء التكليف بعد فرض الانسداد وعدم ارتفاعه عنّا بعروض الانسداد، كارتفاعه عن الحيوانات أصالة، ووجه عدّه مقدّمة بقاء التكليف بعد ذكر مقدّمة الانسداد دون العكس: لعلّه الاحتراز عن توهّم كون المراد من الانسداد إذا ذكر بعد مقدّمة بقاء التكليف، أمّا انسداد باب العلم بذلك التكليف المفروض بقاؤه فهو تناقض صرف، وأمّا انسداد باب العلم عن غير التكليف المفروض فلا تنتج المقدّمات المطلوبة من حجّية الظنّ بذلك

---

(١) الفرائد: ١١١.

(٢) الفرائد: ١١٠.

التكليف المفروض.

ولكن هذا الوهم مدفوع، لكن لا من جهة أنّ التشقيق المذكور مشترك الورود بين تأخّر الانسداد عن بقاء التكليف وتقدّمه ـ حتى يمنع بأنّ المراد من الانسداد في صورة تقدّمة هو انسداد باب العلم بالأحكام لا بالتكليف، كما في صورة تأخّره والنسبة بين الأحكام والتكليف بها عموم مطلق، إذ ربّ حكم ثابت في لوح المحفوظ لم يكلّف به ولا عكس ـ بل إنّما يندفع ذلك الوهم عن تقديم مقدّمة بقاء التكليف على مقدّمة الانسداد بإمكان أن يكون المراد من الانسداد إذا ذكر بعد بقاء التكليف انسداد باب العلم بتعيين المكلّف به لا بنفس التكليف ، حتى يرد عليه التناقض أو التباعد عن المطلوب .

نعم، تأخير المقدّمة الثالثة عن مقدّمة بقاء التكليف واضح الوجه لتضمّنها بيان الحكم والمرجع لبقاء التكليف بعد الانسداد، ومعلوم أنّ بيان الحكم متأخّر وضعاً عن بيان موضوعه، وكذا تأخّر المقدّمة الرابعة عن الثالثة واضح الوجه، لتضمنها حكم الظنّ المتعيّن فيه تشخيص التكليف بالمقدّمات السابقة، والحكم متأخّر عن الموضوع .

ثمّ المراد من بقاء التكليف في المقدّمة الثانية أعمّ من التكليف الواقعي والظاهري المجعول للشاكّ في مقام العمل، ولهذا لم يفرّق الانسداديون في حجّية مطلق الظنّ بين الظنّ بالأحكام الواقعية والظاهرية .

ثمّ إنّ تركيب دليل الانسداد من تلك المقدّمات الأربع يقتضي كونه بهيئة دليل استثنائي بكون المقدّم فيه ـ وهو المقدّمات الثلاثة ـ الأول بمنزلة الصغرى في القياس، والتالي فيه ـ وهو المقدمة الرابعة ـ بمنزلة الكبرى في القياس .

ثمّ إنّ عقلية دليل الانسداد بهذه المقدّمات الأربع إنّما هو باعتبار عقلية مقدمته الرابعة، وهي تعيين مرجعية الظنّ بعد فساد مرجعية البراءة والاحتياط عند

الانسداد وبقاء التكليف، لا باعتبار مقدّمته الأُولى، لوجدانيّته، ولا باعتبار مقدمته الثانية ولا الثالثة، لإجماعيتهما، فانحصر العقلي في الرابعة .

لا يقال: إنّ تعيين مرجعية الظنّ بعد فساد سائر الطرق الشرعية إنّما هو بالسبر والتقسيم وضرورة الانحصار، لا بدليل عقلي .

لأنّا نقول: لا ينحصر الطريق في الظنّ بعد فساد سائر الطرق حتى لا يحتاج مرجعية الظنّ حينئذٍ إلى العقل، بل لولا دليل العقل لكان مرجعية الظنّ والوهم والشكّ في عرض واحد ، وإنّما المرجّح لمرجعية الظنّ دون ما عداه من الوهم والشك هو العقل، وبهذا الاعتبار يعدّ الانسداد من الأدلّة العقلية مع عدم عقلية أكثر مقدّماته .

قوله : «وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب الظنّ الخاصّ فهي مبنيّة على أن لا يثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجّية الخبر الواحد حجّية مقدار منه يفي بضميمة الأدلّة العلمية وباقي الظنون الخاصّة بإثبات معظم الأحكام ... إلخ» .

أقول: كما لم يجزم الماتن في المتن بصحّة هذا المبنى ولا بفساده كذا نقل أُستاذنا العلّامة أنّه لم نفهم الجزم منه بشيء من الطرفين في شيء ممّا حضرنا عنده، من مدّة دورتين من الأُصول أو ثلاث دورات، بل كان لا يزال يوكل الأمر على التعليق ويأخذ بالاحتياط والقدر المتيقّن مهما أمكن، ومن هذا الباب بناؤه في حجّية الأخبار على الظنّ الاطمئناني.

والذي يقتضيه الانصاف وترك الإجحاف والاحتراف وفاقاً لأعلم أساتيذنا الأشراف وصاحبي القوانين[١] والرياض[٢]، والمناهل[٣] والضوابط[٤] والمحقّق

---

(١) القوانين ١: ٤٤٠ـ٤٤٣.

(٢) لاحظ الفرائد: ١١١ وكذا بحر الفوائد: ١٨٩.

(٣) لاحظ مفاتيح الاصول: ٤٧٨.

(٤) الضوابط: ٢٧٩. الأوّل الدليل العقلي المسمّى بالدليل الرابع.

البهبهاني[١] وغيرهم من ذوي الشؤون والأوصاف وإن كنت مخالفاً لهم في الأسلاف أنّ السداد صحّة مبنى الانسداد، لكن لا لما عليه الماتن من الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلول حجّية الأخبار ـ وهو الخبر الموثوق بصدوره[٢] ـ ولا لما عليه صاحب المعالم ـ من تخصيص حجّيتها بما يرويه العدلان أو عدل واحد[٣]، كما عن غيره ـ بل لأنّا وإن استظهرنا من الآيات والأخبار ومعاقد الإجماعات حجّية مطلق مظنون الصدور من الأخبار إلّا أنّه مع ذلك لا مناص عن الانسداد من جهة تشخيص الظواهر والدلالات والإرادات، ودفع الموانع والمعارضات، إذ قلّ ما يتّفق من الأخبار ما يكون حجّة من باب الظنّ الخاصّ من جهة الصدور والدلالة، ودفع الموانع والمعارضات جميعاً، فضلاً عن القدر الوافي والكافي في معظم الأحكام، بل كثير من الأخبار إن لم تكن حجّة من باب الانسداد واللابدّية من جميع الجهات الثلاث فلا أقلّ من حجّيته من باب الانسداد واللابدّية من جهتين أو من جهة واحدة من الجهات، ومن المعلوم أنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

وبالجملة: فمن الواضح على المنصف الخبير أنّ الخبر الثابت حجّيته من بين الأخبار من باب الظنّ الخاصّ من جميع جهاته الثلاثة قليل بالغاية إن لم يكن معدوماً بالنهاية، فليس منه بمعظم الأحكام وفاء ولا كفاية وإن قلنا بحجّية مظنون الصدور منها، بل لا أقلّ في غالب الأخبار من الرجوع إلى مطلق الظنّ ولو في جهة واحدة من جهاته الثلاثة؛ ضرورة أنّ جلّ مقدّمات الاجتهاد في الفقه إن لم يكن كلّها من الأُصول والنحو والصرف والبيان والحديث والدراية ولغة العرب وشرائط الأدلّة مرجعها إلى مطلق الظنّ غالباً؛ بالوفاق والضرورة إن لم يكن

---

(١) لاحظ الرسائل الاصولية له رحمه الله: ٤٣٠.

(٢) الفرائد: ٨٨.

(٣) المعالم: ٣٥٣.

المرجع في نفس الفقه أيضاً إليه، ومع ذلك كيف يمكن أن يتوهّم حجّية آراء المجتهدين من باب الظنّ الخاصّ؟ مع أنّ النتيجة تابعة بعد لأخسّ المقدمات.

فإن قلت: وإن كان المرجع في دلالة الأخبار ودفع موانعها وتشخيص مراداتها إلى مطلق الظنّ كما ذكرت، إلّا أنّ حجّية مطلق الظنّ في تشخيص الظواهر والمرادات ودفع الموانع والمعارضات بديهي ببناء العقلاء والعقل والاجماع وغيرها، ممّا يجعله ظنّاً خاصّاً فلا يتعدّى إلى غيرها ممّا لم يدل دليل خاصّ على حجّيته.

قلت: القدر الذي هو بديهي الحجّية بالإجماع وبناء العقلاء هي الظواهر التي لا يشكّ أحد في ظهورها، كالخطابات الشفاهية الملحق ظهورها بالنصوص في الصراحة والوضوح، وهو مفقود بالنسبة إلينا معاشر غير المشافهين، وعلى تقدير وجوده لم يبلغ معشار سائر الظواهر الخفيّة المختلف في ظهورها بألف كلام، فضلاً عن كونه وافياً بمعظم الأحكام.

ألا ترى أنّ في ظهور الأمر في الوجوب وعدمه، وفي الإجزاء وعدمه، وفي وجوب المقدّمة وعدمه، والنهي عن الضد وعدمه، وفي الفور وعدمه، والتكرار وعدمه ألف كلام، وكذا في ظهور النهي في الحرمة وعدمها، والفساد وعدمه، وفي ظهور الشرط والوصف في المفهوم وعدمه وفي ظهور المحلّى باللام في العموم وعدمه، والعام المخصّص والمتعقّب لجمل متعدّدة.

إلى غير ذلك من المباحث التي لاتعدّ ولا تحصى التي في كلّ منها ألف كلام، ولا مناصّ للترجيح والاجتهاد في شيء منها عن مرجعية مطلق الظنّ، وكذا القدر الثابت حجّيته من باب الظنّ الخاصّ في علاج المتعارضين بالأخبار العلاجية، هو ترجيح ما لا خلاف في ترجيحه على معارضه ممّا يكون معارضه في غاية الضعف والندور والسقوط عن درجة الاعتبار، دون ترجيح غير ذلك من

المعارضات المختلف في ترجيحها، لوضوح اختلاف نفس أخبار العلاجية في المؤدّى بحيث لا يكاد يمكن الجمع بينهما إلّا بالرجوع في نفسها إلى إعمال مطلق الظنّ فضلاً عن الرجوع في مواردها إليه.

وبالجملة: الذي يمكن أن يدعى حجّيته من باب الظنّ الخاصّ من النحو مثل ما كان مثل «كلّ فاعل مرفوع» في المسلّمية، دون مثل الفصل بالأجنبي بين المضاف والمضاف إليه والعطف على الضمير المرفوع من دون فصل ما، ومن الصرف مثل ما كان كـ«رمى» في مسلّمية الإعلال دون الخلافيات، ومن البيان ما كان مثل تقديم المسند لإفادة الحصر دون خلافياته. ومن المنطق مثل ما كان بديهي الإنتاج دون نظرياته، وكذا من سائر العلوم كالأُصول والدراية والرواية، حيث إنّ الممكن دعوى حجّيته من باب الظنّ الخاصّ إنّما هو مسلّمياتها لاخلافياتها.

فإن قلت: إنّ حجّية الظنّ المطلق المعمول لتشخيص الظواهر ودفع الموانع وعلاج المعارضات إجماعي، فلا يتعدّى إلى إعماله في غيرها وهو الفقه.

قلت: أولاً: الإجماع المذكور على حجّية الظنّ المطلق المعمول لتشخيص غير المسلّميات من الظواهر وعلاج المعارضات كالظنّ المعمول في غير مسلّميات سائر العلوم والفنون إنّما هو مستند إلى الانسداد واللابدّية، لا إلى دليل قطعي خاصّ من الكتاب والسنّة قطعاً.

وثانياً: لو سلّمنا فإنّما هو إجماع تقييدى لاختلاف جهة عمل المجمعين، فلا يثبت به حجّيته من باب الظنّ الخاصّ الذي هو المدّعى.

لا يقال: إنّ الإجماع المذكور وإن كان تقييدياً لا يثبت حجّية الظنّ في تشخيص الظواهر وعلاج المعارضات من باب الظنّ الخاصّ إلّا أنه يثبت حكم الظنّ الخاصّ فيه وان لم يكن ظنّاً خاصّاً، بتقريب: أنّ الإجماع على حجّية الظنّ

المعمول لتشخيص الظواهر وعلاج المعارضات وإن كان تقييديا إلّا أنّ المتيقّن من معقده لمّا كان هو تشخيص الظواهر وعلاج المعارضات فلا محالة لا يجوز للشاكّ التعدّي في إعماله إلى ما عدا تشخيص الظواهر وعلاج المعارضات، وهو حكم حجّية الظنّ فيها من باب الظنّ الخاصّ في عدم جواز التسرّي إلى الفقه وإن لم يكن نفس الظنّ الخاصّ.

لأنّا نقول: المتيقّن حجّيته من ظواهر الكتاب والسنّة إنّما هو المفيد للظنّ منها أو ما لم يكن ظنّ من الظنون المطلقة على خلافه وهو قليل في ظواهر الكتاب والسنّة، وعلى تقدير كثرته أيضاً لا يفي بمعظم الأحكام قطعاً، وأمّا الغير المفيد للظنّ من الظواهر كالمجمل ذاتاً أو عرضاً، أو المفيد الغير السالم من قيام الظنون المطلقة على خلافه، كما هوالغالب في أكثر ظواهر الكتاب والسنّة المعارضة بشهرة أو أولوية أو استقراء أو غيرها من الظنون المطلقة فليس العمل بظهور ذلك الظاهر من المتيقّن قطعاً، حتى لا يجوز التسرّي إلى ما عداه من الظنون المطلقة في الفقه، ضرورة رجوع المطلقيين في تلك الظواهر إلى مطلق الظنّ، والخاصيين إلى الأُصول اللفظية أو العملية.

وبالجملة: فالقدر المتيقن حجّيته من ظواهر الكتاب والسنّة إنّما هو المتخلّف مورده عن موارد الظنون المطلقة، وأمّا المتّحد مورده لمورد شيء من الظنون المطلقة فليس حجّيته من المتيقّن، حتى لا يجوز التسرّي، ضرورة أن الخاصيين يعملون بذلك الظاهر، وأمّا المطلقيين فلا يعملون بذلك الظاهر، بل يرجعون إلى الظنون المطلقة الموجودة في مورد ظهور ذلك الظاهر.

نعم، لو اعتبرنا ظواهر الألفاظ من باب الظنّ النوعي والسببية المطلقة صار حجّيتها من المتيقّن في موارد الظنّ بالخلاف، ولكن قد عرفت في محلّه أنّ ذلك خلاف المتيقّن، بل المتيقّن من أدلّة اعتبار الظواهر هو اعتبارها من باب الظنّ

الفعلي لا الشأني، فضلاً عن اعتبارها من باب السببية المطلقة.

فإن قلت: سلّمنا ذلك لكن مجرّد الشكّ في حجّية مطلق الظنّ في ما عدا تشخيص ظواهر الكتاب والسنّة كافٍ في عدم حجّيته وعدم التسرّي، ضرورة أنّ الأحكام الأُصولية والوضعية كالفروعية والتكليفية توظيفية لابدّ في ثبوتها من الدليل، ومع عدمه والشكّ فالأصل عدمها.

قلت: أصالة عدم حجّية الظنّ المشكوك الحجّية إنّما هو في ما لو كان الشكّ في حجّيته وعدم حجّيته وهذا إنّما يتمّ لو كان النزاع في حجّية مطلق الظنّ خاصّ بحجّيته في الموارد المتخلّفة عما عدا مطلق الظنّ، أعني الموارد الخالية عما عدا مطلق الظنّ وهو توهّم، إذ ما من مورد من موارد وجود مطلق الظنّ إلّا وفي مقابله ظاهر من ظواهر الكتاب والسنّة، ولا أقلّ من أصل عملي يتعيّن الرجوع إليه لولا ذلك الظنّ.

وعلى ذلك فالأمر للشاكّ في حجّية مطلق الظنّ دائر بين وجوب التعبّد بمؤدّى مطلق الظنّ وحرمة التعبّد بالدليل أو الأصل الموجود في مقابله، وبين العكس أعني وجوب التعبّد بالأصل أو الدليل الموجود في مقابل مطلق الظنّ وحرمة التعبّد بمطلق الظنّ.

ولا ريب أنّ الأصل عند دوران المكلّف به بين الوجوب والحرمة هو الاحتياط بالجمع إن أمكن والّا فالتخيير عقلاً، وعلى كلّ من التقديرين ثبت أن الأصل للشاكّ في حجّية مطلق الظنّ هو الحجّية ووجوب التعبد به إمّا من باب الاحتياط والجمع إن أمكن، وإلّا فمن باب التخيير العقلي، لا عدم الحجّية وعدم جواز التسرّي.

فإن قلت: إنّ الظنون المعمولة في الكتاب والسنّة لتشخيص ظواهرها أو سندها إنّما هي ظنون آليّة صرفة ليس العمل بنفسها وإنّما العمل بمتعلّقها وهو

الكتاب والسنّة، نظير المعاملة مع الصبيّ أو غيره على وجه الآلية والتوصّل به إلى الكبير، حيث إنّ المعاملة في الحقيقة إنّما هو مع الكبير والصبي آلة محضة، فالظنون المعمولة لتشخيص ظواهر الكتاب والسنّة أو سندها كذلك راجعة في الحقيقة إلى العمل بنفس الكتاب والسنّة لا بالظنون المتعلقة به والمتوصّل بها إليه، فيكون الظنّ موضوعاً يتحقّق به شرط العمل بالكتاب والسنّة، لا طريقاً متوصّلاً به الى الواقع من الكتاب والسنّة، نظير موضوعية الظنّ بتضرّر الصيام في جواز الإفطار، وموضوعية الخوف بتضرّر الماء في وجوب التيمّم، وموضوعية الشكّ في الصلاة للاحتياط تارةً والمضيّ أخرى، حيث إن العمل ليس بنفس الظنّ بل الظنّ موضوع يتحقق به شرط العمل بمتعلّقه وهو المظنون، لا طريق متوصّل به إلى الواقع من متعلّقه.

قلت: إن سلّمنا موضوعية الظنّ المتعلق بالكتاب والسنّة فإنّما نسلّمه في الظنون المعمولة لتشخيص السند وترجيح الراجح من المتعارضين، وأمّا الظنون المعمولة في تشخيص الظواهر فإنّما هي من باب الطريقية والتوصّلية إلى الواقع لا الموضوعية قطعاً، ضرورة أنّ الإجماع المدّعى على تقدير تسليمه إنّما هو على حجّية الظواهر لا مظنون الظهور، بخلاف الإجماع وسائر الأدلّة الدالّة على حجّية الأخبار فإنّه يمكن الاستدلال بها على حجّية مظنون الصدور منها لا معلوم الصدور خاصّة.

فإن قلت: سلّمنا إعمال مطلق الظنون في تشخيص الظواهر والدلالة والترجيح، إلّا أنّ هذه الظنون من ظنون أهل الخبرة، وظنون أهل الخبرة حجّة من باب الظنّ الخاصّ.

قلت: الآن حصحص الحقّ، فإذا كان ظنون أهل الخبرة حجّة في تشخيص الظواهر وترجيح المعارضات وغيرها فظنون المجتهد في تشخيص الأحكام من

أخبر أهل الخبرة فهي أولى بالحجّية من باب الظنّ الخاصّ.

إن قلت: بأنّ ظنون المجتهد لو اعتبرت من باب اعتبار ظنون أهل الخبرة لاعتبر اجتهاد المجتهد في حقّ مجتهدٍ آخر، ولجاز تقليد الميّت على الحي.

قلت: أمّا عدم اعتبار اجتهاد أهل الخبرة في حقّ أهل خبرة أخر فلا يختصّ بأهل خبرة الاجتهاد في الأحكام، بل وكذا أهل خبرة سائر الفنون طرّاً لا يعتبر قول بعضهم في حقّ من يخالفه في الرأي في محلّ الخلاف، ألا ترى عدم مراجعة الطبيب إلى الطبيب المخالف له في محلّ الخلاف، وكذا المنجّم والمقوّم وغيرهم من أرباب الفنون لا يرجع بعضهم إلى من يخالفه في محلّ الخلاف، وأمّا في غير محلّ الخلاف فيرجع بعضهم إلى بعض سواء كان من أهل خبرة الاجتهاد وغيره.

وأمّا عدم جواز تقليد الميّت فأولاً: ممنوع.

وثانياً: لو سلّمنا اختصاص عدم جواز تقليد الميّت بالمجتهدين دون سائر أهل الخلاف فإنّما هو كاختصاص عدم جواز تقليد الفاسق والصبيّ والمرأة بالمجتهد، دون سائر أرباب أهل الخبرة من مقتضى الدليل الخارج.

فإن قلت: نستظهر الفرق بين مطلق ظنون المجتهد، وبين مطلق ظنون سائر أهل الخبرة بوجود الخلاف في حجّية مطلق ظنّ المجتهد وعدم وجود الخلاف في ظنون سائر أهل الخبرة.

قلت: أولاً: نمنع الفرق لوجود الخلاف أيضاً في حجّية كلّ من الظنون المعمولة لتشخيص الظواهر وترجيح السند، فإن ضرّ وجود الخلاف في الحجّية والحقّية فليضرّ في الجميع، وإن لم يضر فينبغي أن لا يضرّ في الجميع.

وثانياً: لو سلّمنا هذا الفرق لكنه غير فارق، لأنّ مطلق الخلاف لو كان قادحاً في حقّية شيء لقدح الخلاف في حقيقة وجود الصانع وغيره من الحقّيات

المختلف فيها.

فإن قلت: نستظهر الفرق بين مطلق ظنّ المجتهد في الفقه وظنّ المجتهد في غيره بأنّ للمجتهد في الفقه سبيل من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ليس للمجتهد في غيره ذلك السبيل، حتى يستغنى عن ظنونه المطلقة.

قلت: إن فرضت أنّ سبيل الكتاب والسنّة والإجماع والعقل وافٍ بمعظم أحكام الفقه فقد خرجت عن محلّ الفرض، وإن سلّمت أنّه غير وافٍ من دون ضميمة الظنون المطلقة فافتراق طريق الفقه عن غيره بالكتاب والسنّة غير فارق بينه وغيره من سائر الفنون والعلوم. وتمام الكلام بالنقض والإبرام على منكري حجّية الظنون المطلقة قد تصدّى له القوانين في أول باب الاجتهاد والتقليد[١] بأبلغ وجه، وأتم وأبسط، شكر الله سعيه، ومن شاء فليراجع.

قوله: «بالخروج عن الدين».

أقول: يحتمل أن يراد من الدين كلّه أو بعضه، وعلى كلّ من التقديرين يحتمل أن يراد من الدين أُصول الدين أو فروعه، إلّا أنّه على تقدير إرادة أُصول الدين مطلقاً أو فروعه كلّاً يتوقّف صدق ملازمة الرجوع إلى البراءة للخروج عن الدين على تقدير المعنى بـ «يكاد» يعدّ خارجاً عن الدين، كما فسرّه الماتن بذلك[٢]، بخلاف ما لو أُريد من الدين بعض فروعه، فإنّ صدق الملازمة لايتوقّف على تقدير وتجوّز، لأنّ بعض فروع الدين من الصلاة والصوم والحجّ والزكاة وغيرها مركّبة من أجزاء وشرائط لاتحصل من الرجوع إلى البراءة، والمركّب ينتفي بانتفاء كلّ من أجزائه.

ثمّ الدليل على بطلان اللازم ـ وهو الخروج عن الدين ـ هو الضرورة، وبها

---

(١) القوانين ٢: ١٠٢.

(٢) الفرائد: ١١٣.

يفترق الوجه الثاني عن الوجه الأول من وجوه الاستدلال على بقاء التكليف بعد فرض الانسداد.

قوله: «أنّ السيّد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين».

[أقول :] أي صالح مع المتأخّرين بهذا الكلام، وهو دعوى انفتاح باب العلم، فإنّه في قوّة التسالم والتصالح معهم لو فرض الحاجة إلى أخبار الآحاد على لزوم العمل بها، وتصالحه معهم بذلك الكلام إمّا من جهة رجوع نزاعه في الكبرى إلى النزاع الصغروى، وهو ثبوت الانفتاح وعدم ثبوته، وإمّا من جهة رجوعه إلى النزاع اللفظي والاختلاف في الموضوع، أعني انفتاح باب العلم في حقّ السيّد لقرب عهده وانسداد بابه في حقّنا، لبعد عهدنا، ومن المعلوم أنّ الاختلاف في الحكم الناشىء عن اختلاف الموضوعين راجع إلى عدم الخلاف في الكبرى، ولا إلى الخلاف في الصغرى، كاختلاف الحكم الناشىء عن اختلاف موضوعيه بالحضور والسفر. فتدبّر.

قوله: «ومنهم العلّامة».

أقول: في الاستشهاد بكلام العلّامة[1] والفاضل المقداد[2] ومن بينهما نظر، بخلاف الاستشهاد بكلام من قبلهم ومن بعدهم. ووجه النظر: وضوح كون هؤلاء في صدد بيان بطلان مرجعية البراءة في ما قبل تبليغ جميع الأحكام لا في ما بعد حصول تمام التبليغ بواسطة طروّ الانسداد؛ وذلك لأنّ تبليغ جميع الأحكام واجب مطلق على الحكيم من باب اللطف، كوجوب أصل وجود الإمام وهو لا ينافي ارتفاع الأحكام بعد التبليغ التامّ بواسطة طروّ الانسداد والرجوع إلى البراءة بعده ليكون عقوبته على الظلّام المتسببين لخفاء قادة الأنام، كما أنّ وجوب أصل

---

(١) نهج المسترشدين في اصول الدين: ٦٣.

(٢) شرح الباب الحادي عشر للفاضل المقداد: ٤٣.

وجود الإمام من باب اللطف لا ينافي عدم وجدانه وعدم تصرّفه بواسطة طروّ الموانع المانعة من ظهوره والمصالح العارضة لإخفائه من قبل الظالمين.

فبطلان رفع الأحكام اللازم من مرجعية البراءة قبل التبليغ التامّ ـ من باب منافاته للطف الواجب على الحكيم ـ لا يستشهد به على بطلان ذلك اللازم في ما بعد التبليغ التامّ، بواسطة طروّ الانسداد وخفاء قادة الهداة، لعدم منافاة ذلك اللازم للّطف الواجب الذي كان ينافيه لزومه في ما قبل التبليغ كما لا يخفى على المتأمل.

قوله: «أولاً: أنّه مستحيل ....إلخ».

أقول: استحالة اجتماع الظنّ بالبراءة في جميع الوقائع مع العلم الإجمالي بوجود الواجب والحرام في جملة تلك الوقائع إنّما هو مبنيّ على مذهب الماتن ﷺ في ما سيأتي من القول بتنجّز العلم الإجمالي التكليف بالمعلوم الإجمالي[1]، وأمّا على القول بعدم تنجّز العلم الإجمالي التكليف ـ كما هو مذهب صاحب القوانين[2] ـ فلا استحالة في اجتماع الظنّ بالبراءة في جميع الوقائع مع العلم الإجمالي بوجود ذات الواجب والحرام فيها، كتجويز المجوّز ارتكاب كلّ واحد من اطراف الشبهة المحصورة أخذاً بظنّه بالبراءة مع علمه الإجمالي بوجود الحرام فيها، وإنّما المستحيل هو اجتماع الظنّ بالبراءة في جميع الوقائع مع العلم الإجمالي بوجوب الواجب وحرمة الحرام الموجود فيها، لا بمجرّد وجود الواجب والحرام فيها.

قوله: «وثالثاً: لو سلّمنا ...إلخ».

أقول: محصّل الجواب الثالث: أنّه لو سلّمنا وقوع ذلك الفرض فالكلام تارةً

---

(١) لاحظ الفرائد: ٢١.

(٢) لاحظ القوانين ٢: ٢٥.

في حكم نفس ذلك المجتهد بخلاف العادة، وتارةً في حكم غيره.

أمّا حكم غيره فهو عدم جواز تقليده، لانصراف أدلّة التقليد إلى غيره.

وأمّا حكم نفسه فعلى ما في المتن هو تعيّن الاحتياط عليه في الوقائع إن تيسّر، وإلّا ففي المقدار الميسور منها، وحينئذٍ فإن تفاوت الظنّ في الوقائع بالقوّة والضعف كان مقتضى الاحتياط التبعيض بين مراتب الظنّ بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظنّ الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط، وفي موارد الظنّ القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة، ومع فرض التسوية التخيير، هكذا قال الماتن ﷺ[1].

ولكن الذي يقتضيه الآثار والاعتبار هو وجوب رجوع هذا المجتهد في حكم نفسه إلى متعارف الناس من المجتهدين وأواسطهم، كوجوب رجوع مطلق القطّاع والظنّان والشكّاك من الأسباب الغير العادية إلى ما يحصل لمتعارف الناس وأواسطهم من تلك الأسباب، وكرجوع الخارج عن المتعارف في عرض الوجه أو طوله أو قصر اليد أو طوله في الوضوء إلى غسل القدر المتعارف من الطول والعرض لأواسط الناس ومتعارفهم، وكرجوع سير اليوم المحدود به القصر في الأخبار من جهة الأمكنة والأزمنة والسير إلى الاعتدال من الوقت والسير والمكان بمعنى اعتبار الوسط منها.

إلى غير ذلك من الموضوعات الخارجة عن المتعارف حيث يجب الرجوع فيها إلى المتعارف والأواسط في الحكم لا إلى الاحتياط كما في المتن.

قوله: «وفيه: أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حكم قطعي ...إلخ».

أقول: الحكم العقلي القطعي إنّما هو العقاب بلا احتمال ولا قدرة، وأمّا بلا بيان فهو حكم ظنّي شرعي تفضّلي لا عقلي وقطعي، كما يدلّ عليه:

---

(١) الفرائد: ١١٦.

أولاً: أدلّتها الشرعية تصريحاً أو تلويحاً من الكتاب والسنّة، كقوله تعالى: **﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها﴾**[١] وقوله ﷺ: «**الناس في سعة ممّا لا يعلمون**»[٢] فإنّ الوسع دون الطاقة، وقوله ﷺ: «**رفع عن أُمّتي تسع**» ومنها «**ما لا يعلمون**»[٣] فإن تخصيص الرفع بأمّته ﷺ يشعر ثبوت مقتضاه خصوصاً على غير الأُمّة.

وثانياً: ورود أدلّتها المذكورة بأسرها مورد الامتنان بنفي التكليف مع احتماله، فلو كان التكليف عند احتماله والقدرة على امتثاله قبيحاً عقليّاً قطعيّاً كقبح الظلم والجور وتكليف ما لا يطاق لم يكن في نفيه امتنان على أحد أصلاً ورأساً، كما لم يكن في نفي الظلم والجور وتكليف ما لا يطاق امتنان على أحد أصلاً ورأساً.

وثالثاً: أنّ قبحه لو كان عقلياً قطعياً لوقع التعبير عنه في لسان الشارع الحكيم في شيء من نصوصه على كثرتها بما يناسب قبحه العقلي تصريحاً أو تلويحاً، كما هو مقتضى بلاغته في التعبير عن كلّ ما يقبح عقلاً بمثل قوله تعالى: **﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾**[٤] و **﴿سبحانه وتعالى عمّا يصفون﴾**[٥] وقوله عليه السلام: «**إنّ الله أعزّ وأجلّ من أن يجعل حجّة في خلقه**

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الكافي ٦: ٢٩٧ ح ٢، المحاسن ٢: ٢٣٩ ح ٣٧٣، الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب النجاسات ح ١١ مع تفاوت، مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠ ب «١٢» من أبواب مقدّمات الحدود ح ٤، البحار ٦٥: ١٣٩ ح ١٥.

(٣) الكافي ٢: ٤٦٣ ح ٢، التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الفقيه ١: ٣٦ ح ١٣٢، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من ابواب جهاد النفس ح ٣.

(٤) الإسراء ١: ٤٣. وفي النسخة (تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً) ويغلب على الظنّ عدم التزامه في مثل هذه الاستشهادات نقل قوله تعالى بلفظ الكتاب الكريم، بل مراده مقول قوله تعالى.

(٥) الأنعام: ١٠٠.

ويسأل عن شيء فيقول لا أعلم»[١].

ورابعاً: أنّ قبحه لو كان عقلياً قطعياً لم يحسن الاحتياط العقلي القطعي عند احتمال العقاب والعتاب أصلا ورأساً، فإنّ القطع الفعلي بنفي العقاب لا يجامع القطع باحتماله فضلاً عن القطع بحسن رعايته.

وخامساً: أنّ قبحه لو كان عقلياً قطعياً لم يقع الخلاف فيه؛ بل المنع منه من جلّ الأخبارية وكثير الأُصولية خصوصاً قبل ورود الشريعة باختيار كون الأصل في الأشياء وخصوصاً في ما قبل ورود الشريعة الحظر لا الإباحة.

وأمّا جواب المصنف عنه بأنّه إنّما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار[٢].

ففيه: أولاً: أنّه لا يمكن فرض عموم أدلّة الاحتياط في جميع المحتملات ـ الذي هو بمنزلة المخصّص والمستثنى بيان لكلّية قبح العقاب ـ إلّا بعد البيان، لاستلزامه استيعاب حكم المخصّص والمستثنى لجميع موارد المخصّص والمستثنى منه وانتفاء مورد لقبح العقاب بلا بيان، إلّا وهو داخل في عموم البيان العامّ وهو عموم الاحتياط في كلّ ما يحتمل العقاب، ورجوع قبحه العقلي القطعي الفعلي إلى قبحه الشأني لولا البيان الفعلي العامّ المستوعب لجميع موارد قبحه، وهو خارج عن ديدن العقل والعقلاء فضلاً عن قواعده الكلّية القطعية الفعلية.

وثانياً: أنّ فرض نصوص الاحتياط بياناً شرعياً إنّما يمكن في ما بعد ورود الشريعة لا في ما قبله، والمفروض عدم انحصار القول بالاحتياط والحظر في الأشياء بما بعد ورود الشريعة بل القول به في ما قبله إن لم يكن أولى منه في

---

(١) التوحيد للصدوق: ٢٧٥ باب ٣٧ ضمن الحديث «١». البحار ١٠: ٢٣٩.

(٢) الفرائد: ١١٦.

ما بعده فلا أقلّ من التسوية ووجود القول به.

وسادساً: لو كان قبحه عقلياً قطعياً دون العكس ـ وهو وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً ـ لما وجب على المحتمل حقّية دين أو شريعة من مدّعي النبوّة أو الإمامة النظر إلى المعجزة، بل جاز له خصوصاً في بدو الاحتمال قبل الظنّ والإجمال غضّ البصر عن النظر والسمع عن الخبر والقلب عن الأثر، والتحذّر عن الظفر، ونفي المدّعى عن المحضر إلى البر قبل الظنّ بالضرر والحذر، وأيضاً لماوجب شكر المنعم والاجتهاد في صفات الباري وما يصحّ عليه وما يمتنع منه، وأيضاً لما صحّ الاكتفاء من الشارع في إتمام الحجّة البالغة والمحجّة القاطعة، وحسم مادّة العذر والاعتذار وتسجيل العقاب على الكفّار والأشرار من جميع الأقطار والأمصار والصحاري والبحار، حتى مخدّرات الحجور والأستار بمجرّد إبداء الاحتمال وبلوغ الأخبار وشهور الآثار بصيت الإسلام، وإلزام العقل القطعي الفطري في مثل المقام بالقيام والإقدام برفع ألم الخوف والأوهام، وأمن النفس عن معرض الآلام والانتقام على كلّ ما يفوتهم من الأحكام وشرائع الإسلام، فإنّ الخوف الناشيء من احتمال المؤآخذة والعقاب على ما يفوت المقصّر ألم نفساني يجب دفعه عقلاً بقاعدة وجوب دفع الضرر، من غير فرق بين المظنون والمحتمل، ولولاه لانسدّ باب الإلزام والإفحام على أشرار العوام وكفّار الأقوام من جانب الملك العلّام كما استدلّ به على ذلك علماء الكلام.

قوله: «وعدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات، فلا حرج لنا في شيء».

أقول: تعليل التخيير به كالصريح في أنّ مراده من التخيير العملي لا الالتزام بأحد الحكمين، حتى يرد عليه: أنّ الالتزام غير مندرج في البراءة، كما أورده بعضهم بل المصنف أيضاً حيث قال بعد ذلك: «لا مجرى للبراءة ولا معنى للتخيير

أيضاً... إلخ»[١] فإنّ ذلك شاهد على جعله التخيير قسيماً للبراءة، لا قسماً منه.

قوله: «إلّا أن يتمسّك في أمثاله بأصالة عدم ترتّب الأثر ....إلخ».

أقول: ومع ذلك لا يكفي في جميع الفقه أصالة العدم، فإنّه إنّما يجري في ما كان حاله السابق معلوم العدم، كما في المعاملات والمعاوضات والضمانات المسبوقة بالفساد وعدم النقل والانتقال، وأمّا في ما لم يكن مسبوقاً بالعدم بأن علم انتقالها من العدم ولكن لم يعلم المنقول إليه كما في أكثر مسائل الميراث المختلف فيه الإرث كمّاً أو كيفاً، وتعيين الحقّ لأيّ الوارثين كتعيين المحبوّ ومقدار الحبوة وميراث الخنثى والغرقى والردّ على الزوجين، وغير ذلك من خلافياتها التي لا تحصى ممّا لا يجري فيه شيء من الأصلين المذكورين ولا غيرهما من سائر الأُصول.

قوله: «أحدهما الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام».

[أقول:] فإن قلت: إنّ الإجماع على عدم الالزام بالاحتياط إجماع تقييدي إنّما هو لانفتاح باب العلم عليهم على وجه لم يبقَ لهم في غير معلوماتهم علم إجمالي بوجود التكاليف حتى يلتزموا بالاحتياط فيه فلا يقاس عليهم من انسدّ عليه باب العلم وعلم إجمالاً بوجود التكاليف له في الوقائع الغير المعلومة، فيرجع الإجماع المدّعى إلى الإجماع التقييدي ولا أقلّ من احتمال التقييد فلا يكون حجّةً على الإطلاق.

قلت: تقييد هذا الإجماع ممنوع بما أشار إليه الماتن بقوله: «لا بمعنى...إلخ»[٢]. نعم قد يرد على هذا الإجماع: أنّه وإن لم يكن تقييدياً إلّا أنّه انتزاعي بتقريب: أنّه إن أُريد من الإجماع المدّعى على عدم مرجعية الاحتياط

---

(١) الفرائد: ١١٧.

(٢) الفرائد: ١١٨.

بعد فرض الانسداد إجماع مستقل غير الإجماع المدّعى سابقاً على مرجعية الظنّ بعد فرض الانسداد فهو ممنوع.

وإن أُريد منه الإجماع المنتزع عن نفس ذلك الإجماع السابق ورد عليه:

أولاً: أنّ الاستدلال بذلك الإجماع على ما نحن بصدده دوريّ صريح؛ لأنّ محطّ النظر في المقام التوصل ببطلان مرجعية الاحتياط بعد فرض الانسداد إلى مرجعية الظنّ دون العكس، وهو التوصل بمرجعية الظنّ بعد فرض الانسداد إلى بطلان مرجعية الاحتياط بعد الانسداد، فالاستدلال على بطلان مرجعية الاحتياط بعد الانسداد بالإجماع على مرجعية الظنّ بعد الانسداد دوريّ.

وثانياً: لو سلّمنا الإجماع المتقدّم على مرجعية الظنّ بعد فرض الانسداد لم يحتجّ التوصل إليه إلى هذه المقدّمات والتطويلات، بل كان التوصل بها إليه أُشبه شيء بالأكل من القفا كما لا يخفى على العقلاء، ولهذا لم يطوّل السالفون من العلماء الأساطين في تقرير دليل الانسداد على حجّية مطلق الظنّ بل أثبتوا الحجّية بمجرّد مقدمة الانسداد، وهو الأقرب إلى السداد.

قوله: «الثاني لزوم العسر ...إلخ».

أقول: لزوم العسر بالتقريب المذكور في المتن إنّما يتأتّى من جهة التعليم، ومن جهة التعلّم، ومن جهة فهم علاج تعارض الاحتياطيات والترجيح فضلاً عن لزومه من جهة العمل.

قوله: «لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه».

[أقول:] وإنّما لم يذكر ما يحتمل موهوماً حرمته لأنّ في مراعاتها وهو الترك من حيث هو ترك ليس حرجاً وإن كان في ترك ما هو من لوازم الوجود كترك المأكولات والمشروبات حرج، لكنه من حيث إنّ هذا القسم من الترك لا يجامع الوجود العادي كما أنّ حرج الأفعال من حيث إنّها لا تجامع بعضها مع

بعض.

ثمّ الإشكال في الاستدلال بلزوم العسر والحرج لا يخلو إمّا من جهة الإشكال في عموم أدلّة نفي العسر، أو في عموم معنى العسر المنفيّ، أو في ثبوت المخصّص لعمومه، ولا مجال للإشكال في شيء من هذه الأحوال.

أمّا في عموم أدلّة نفيه فلدلالة الأدلة الأربعة على نفيه من الكتاب آيات عديدة[١]، ومن السنّة ما يبلغ حدّ الاستفاضة، بل التواتر اللفظي[٢]، ومن الإجماع ما يقرب إلى الضرورة في الدين بين جميع فرق المسلمين، ومن العقل وضوح ما صرّح به الماتن من أنّ من مستقلات العقل قبح التكليف بما يوجب العسر المخلّ بنظام أمر المكلّف[٣].

فإن قلت: إنّ رفع العسر والمشقّة منافٍ للطف الواجب على الحكيم لاستلزامه تفويت إدراك المكلّف مصالح التكاليف الشاقّة، فكيف يستقلّ العقل برفعه؟ سيّما على وجه الامتنان الذي هو مدلول سياق الأخبار، والحال أنّ في رفعه ارتفاع مصالح فعله عن المكلّف، ألا ترى أنّ رفع السلطان كلفة الحضور في خدمته عن بعض أهل وظائفه وقت تقسيم الوظائف ليس فيه امتنان، لاستلزامه الحرمان عن الوظائف المعدّة للحاضرين.

قلت: أولاً: نمنع منافاة رفعه للطف؛ لأنّ اللطف الواجب على الحكيم في أفعاله هو مراعاة مصالح نوع المكلّفين، لامصلحة خصوص كلّ شخص شخص، كما في إنزال المطر وإرسال الهواء وإشراق الشمس. وغيرها، فإنّ مصالحها مصالح عامّة لنوع الخلق لا لخصوص كلّ شخص شخص، إذ كثيراً ما تكون النعمة العامّة من تلك النعم نقمة على بعض الأشخاص كخراب بعض الدور بالمطر

(١و٢) راجع ص: ٤٤١ هامش (١).

(٣) الفرائد: ١١٩.

والهواء وهلاك بعض النفوس بالحرّ والبرد الشديد، إلى غير ذلك من المصالح النوعية التي لا يزاحم لطفها العقلي الثابت لنوع الخلق بعض المضارّ الجزئية المتّفقة لخصوص بعض، كما أنّ سائر الأحكام العامّة العقلائية وسياساتهم الكلّية المرعية أيضاً مبنية على مراعاة المصالح النوعية وإن انضرّ بها بعض الأشخاص، ولا ريب أنّ رفع العسر عن الشريعة أيضاً من جملة المصالح العامة النوعية لترغيب المكلّفين إلى هذا الدين القويم وتشويقهم إليه، فلا يزاحم لطفه انضرار بعض الأشخاص به.

وثانياً: لو سلّمنا منافاة رفعه للّطف الواجب بالنسبة إلى آحاد المكلّفين فلا نأبى من الالتزام بأنّ في امتنان رفعه عن آحاد المكلّفين دلالة على أنّه تعالى يتدارك من عنده مجّاناً للمفوّت عنه من آحاد المكلّفين مصالح ما فاته برفع ذلك العسر عنه، كما أنّ امتنان السلطان ـ مثلاً ـ على بعض أهل وظائفه برفع كلفة الحضور في خدمته وقت تفريق الوظائف دليل ضمانه الوظيفة المعدّة له لحضوره في ذلك الوقت، حذراً من تسبيب الحرمان عن الامتنان، وكما يقدر الملك في التصرفات المالكية المباحة لغير المالك المتوقّفة على الملك شرعاً كالوطء والعتق حذراً من لزوم تخصيص عموم «**لا عتق إلّا في ملك**»[1] و «**لا وطء إلّا في ملك**»[2] هذا كلّه في بيان أدلّة نفي العسر والحرج.

وأمّا معنى العسر المنفيّ عن الدين فمحتمل لإرادة نفي نفس التكليف

---

(١) عوالي اللالىء ٢: ٢٩٩ ح ٤ ولاحظ الوسائل ١٦: ٦ ب «٥» من كتاب العتق، مستدرك الوسائل ١٥: ٤٥٢ ب «٥» من كتاب العتق.

(٢) لم نعثر على نصّ بهذا اللفظ والظاهر أنه تعبير عن حكم عام ضروريّ بين المسلمين من عدم حلّية مباشرة المرأة إلّا بنكاح أو ملك يمين بالالتفات إلى أن النّكاح أيضاً نوع ملك كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿**إلّا على أزواجهم او ماملكت أيمانهم فإنّهم غير ملومين**﴾ المؤمنون: ٦ والمعارج: ٣٠.

العسير عن الشريعة، كنجاسة الحديد، والبناء على المضايقة، والحظر في الأشياء الّا ما أخرجه الدليل، ولإرادة نفي التكاليف العسيرة الثابت نوعها في الشريعة، كرخصة القعود في الصلاة والإفطار في الصوم للمريض.

فعلى المعنى الأول يكون دليل نفي العسر والحرج عن الدين دافعاً لنفس التكليف العسير وارداً على أصالة الحظر في الأشياء المستندة إلى قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» وموروداً لجميع الأدلّة المثبتة للتكاليف فيكون مفاد دليل نفي العسر نظير أدلّة البراءة وأصالة الإباحة في كونها واردة على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» وموروداً لجميع القواعد والأدلّة المثبتة للتكاليف.

إلّا أنّه يفترق عنها في خصوص المؤدّى وعمومه، فإنّ دليل نفي العسر ينفي التكليف العسير عن الشريعة ما لم يثبت بالدليل الخاصّ، كالجهاد والحجّ ونحوهما، وأدلّة البراءة تنفي مطلق ما لم يثبت بدليل خاصّ سواء كان عسراً أم غير عسر.

وأمّا على المعنى الثاني فدليل نفي العسر يكون رافعاً للتكاليف العسيرة الثابت نوعها في الشريعة، كالقعود في الصلاة والإفطار في الصوم، لا دافعاً لنفس التكليف العسير فقط كنجاسة الحديد، وأيضاً يكون وارداً على جميع الأدلّة المثبتة للتكاليف لا موروداً لها.

فهو على المعنى الأول أصل كأصل البراءة والعدم، فلا يعارض بها القواعد والعمومات المثبتة للتكليف، وعلى الثاني دليل من الأدلّة.

وعلى دليليته فهل يكون تقديمه على سائر ما يتقدّم عليه من الأدلّة والعمومات من باب التخصيص والحكومة، أم من باب المعارضة بينهما بالعموم من وجه، ليكون تقديمه عليهما من جهة الرجوع إلى أصل البراءة كما قيل، أو إلى

المرجّحات الخارجية من عمل العلماء ونحوه كما زعمه صاحب القوانين[١] وجوه، أوسطها الوسط، أعني كونه دليلاً من الأدلّة لا أصلاً من الأُصول، وحاكماً على الأدلّة لا معارضاً لها.

فلنا إذن دعويان.

لنا على الأُولى منهما مضافاً إلى عدم الخلاف ظاهراً: عموم أدلّة نفي العسر لنفي العسر الثابت نوعه من التكليفات والغير الثابت نوعه رأساً، فلا يختصّ بنفي العسر عن خصوص ما لم يثبت حتى يكون من الأُصول.

ولنا على الثانية منهما وجوه منها: أنّه لا مجال لإنكار حكومة عموم دليل العسر على عموم سائر القواعد والأدلّة المثبتة للتكاليف، لأنّه إن كان في الأدلّة الشرعية حاكم على غيره فدليل نفي العسر من أوضح أفراده، فإنكاره يستلزم جواز إنكار كلّ ما يفرض حاكماً على غيره من سائر الأدلّة بطريق أولى، ولمّا لم يكن مجال لإنكار الجميع فلا مجال لإنكار ما نحن فيه.

نعم، يمكن أن يفرض من الأمثلة العرفية مثالاً للحكومة أوضح ممّا نحن فيه وهو مثل ما لو قال المولى لعبده: إنّ الأوامر التي أمرتك بها أُريدها منك بوصف كذا، أو في حال كذا.

ومنها: وضوح كون أدلّة نفي العسر والحرج بمدلولها اللفظي متعرّض لحال سائر القواعد والعمومات المثبتة للتكاليف، لا بمعونة القرائن الخارجية، وهذا أمر لا يرتاب فيه المنصف الخبير، وهو معنى الحكومة.

ومنها: فهم مشهور الفقهاء من أدلّة نفي العسر تقديم عمومها بالذات ـ لا بمعونة الخارج ـ على عموم سائر القواعد والأدلّة المثبتة للتكاليف، كما يظهر ذلك من تمسّكهم في جميع موارد العسر بنفس أدلّة نفيه لا بمرجّح خارجي، ومن

---

(١) القوانين ٢: ٥٠.

عدم اعتراض أحد منهم على الآخر في هذا الاستمساك.

وأمّا ما زعمه بعض متأخّر المتأخرين من أنّ عملهم لمرجّح توقيفي اطّلعوا عليه واختفا علينا فمضافاً إلى أصالة عدم ذلك المرجّح التوقيفي مخالف لما يقتضيه عادتهم من التنبيه على ما يطّلعون عليه ممّا يتوقف عليه تمامية دلالة الأدلّة على ما يستدلّون عليه، فعدم تنبيههم بقضاء هذه العادة منهم دليل على عدم اطّلاعهم بمرجّح توقيفي، وأنّ الاستدلال إنّما هو منحصر بذات أدلّة نفي العسر كما لا يخفى.

ومنها: جواب الإمام عليه السلام عن كيفية وضوء من قطع ظفره فجعل عليه مرارة بقوله عليه السلام: «**يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**[1] **امسح عليه**»[2] فإنّ إحالته عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي العسر بيان لحكومة دليله على عمومات سائر القواعد والأدلّة حسبما في المتن[3].

ومنها: ما زعمه بعض الأفاضل من رفقاء درسنا من أنّ النسبة بين أدلّة نفي العسر وسائر الأدلّة المثبتة للتكاليف ليس عموماً من وجه حتى يختلف في تقديم أيّهما على الآخر بل إنّما هو عموم وخصوص مطلق، والخصوص من جانب أدلّة نفي العسر فتقدّم على عموم سائر الأدلّة بالنصوصية لا الظهور حتى يمكن المنع.

ولكن يدفعه: أنّ العموم المطلق إنّما يتحقّق بين أدلّة نفي العسر وبين المفهوم الجامع المنتزع من مجموع سائر الأدلّة المثبتة للتكليف، أعني ثبوت التكليف في الشريعة مع الإغماض عن كون متعلّقه خصوص الصلاة أو الصوم أو غيرهما، وهو مفهوم جامع منتزع من مجموع أدلّة التكليف لاعبرة به في ملاحظة

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) التهذيب ١: ٣٦٣ ح١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧ ح ٢٤٠ الوسائل ١: ٣٢٧ ب «٣٩» من أبواب الوضوء ح ٥.

(٣) الفرائد: ١٢٠.

النسب، بل العبرة في ملاحظة النسب إنّما هو على النسبة المقررة بين أدلّة نفي العسر ونفس كلّ واحد واحد من سائر العمومات لا المفهوم الجامع المنتزع من مجموعها، ولا ريب أنّ النسبة بين أدلّة نفي العسر وكلّ واحد واحد من سائر الأدلّة المثبتة للتكاليف عموم من وجه لا عموم مطلق؛ لأنّ مفاد أدلّة نفي العسر نفي التكليف المعسور سواء كان صوماً أو صلاةً أو غيرهما، ومفاد أدلّة ثبوت التكليف هو ثبوت التكليف بالصلاة مثلاً سواء كان معسوراً أم غير معسور.

فإن قلت: نفي الشارع العسر عن الدين بعنوان العموم والامتنان كيف يجتمع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحجّ والصوم في الصيف الحارّ، والجهاد الأكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، ودفع الشكوك والشبهات والتولّي عن أديان الآباء والأُمّهات؟

وكذا الإشكال في نفي الضرر والضرار بعنوان العموم والامتنان كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالخمس والزكاة وصرف الأموال في الحجّ وفي إنفاق الوالدين والدية والقصاص والحدود وغيرها؟ ولو سلّمنا اجتماع تلك التكاليف الشاقّة مع نفي العسر والحرج والضرر فكيف لا يوجب خروجها عن عموم نفي العسر الوهن في عمومه؟ واستهجان عمومه بالتخصيص بالأكثر، مضافاً إلى منافاته لعموم الامتنان.

قلت: خروج الثابت في الدين من التكاليف الشاقّة المذكورة عن عموم نفي العسر والحرج والضرر إنّما هو من باب التخصّص لا التخصيص فلا ينافي الامتنان العقلي ولا الاستهجان العرفي.

أمّا أولاً: فلأنّ العسر والحرج والضرر يختلف في الحكم بل في الصدق باختلاف الموارد والمقامات، فكم من عسر عسير وضرر كثير لايعدّ في بعض الموارد عسراً ولا ضرراً بواسطة أنّ بإزاء فعله من المنافع والمصالح ما يدارك

عسر الفعل وضرره أو بإزاء تركه من المضارّ والمشاقّ ما يهيّن ويسهّل عسر الفعل وضرره، ألا ترى أنّ كثيراً ما يكون العسر الشديد والحرج الأكيد ارتكابه عند العقلاء أحلى من العسل المصفّى بواسطة أنّ بإزائه من المنافع والمصالح ما يدارك عسر الفعل وضرره بأضعاف مضاعفة أو بإزاء تركه من المضارّ والمشاق أضعافاً مضاعفة، كما يشهد به قولهم عليهم السلام:

الموت أولى من ركوب العارِ ... والعار أولى من دخول النارِ[1]

والنار أهون من ركوب العار

والعارُ في رجل يحيد عن العدى ... وعلى القرابة كالهزبر الضاري

والعار أن تك في الأنام مقدّماً ... وتكون في الهيجاء من الفرّارِ

وقال عليه السلام أيضاً:

يا طالب الصفو في الدنيا بلا كدرٍ ... طلبت معدومة فأيس من الظفر

واعلم بأنّك ما عمّرت ممتحن ... بالخير والشرّ والميسور والعسرِ

أنّى تنال بها نفعاً بلا ضررٍ ... وأنّها خلقت للنفع والضررِ

في الجبن عار وفي الإقدام مكرمة ... ومن يفرّ فلن ينجو من القدر[2]

وقال أيضاً:

فإن قيل في الأسفار ذلّ ومحنة ... وقطع الفيافي وارتكاب الشدائدِ

فموت الفتى خير له من قيامه ... بدار هوانٍ بين واشٍ وحاسدِ[3]

وقال أيضاً:

لنقل الصخر من قُلَل الجبال ... أحبّ إليّ من منن الرجال

---

(١) اللهوف في قتلى الطفوف: ٥١، البحار ٤٥: ٥٠، وفيهما: (القتل أولى).

(٢) ديوان الامام علي (ع): ٦٨.

(٣) ديوان الامام علي (ع): ٤٦.

يقول الناس لي: في الكسب عـار فـقلت: العـار فـي ذلّ السـؤال[١]

وأيضاً إلى غير ذلك من الأُمور الشاقّة التي هي كالموت أو الموت لاتشقّ على النفوس، بل ربما يشقّ تركها على النفوس بواسطة ما في تركها ممّا يـبلغ أضعاف ما في فعلها من المشقّة والكلفة، وما نحن فيه من التكليفات الشاقّة الثابتة في الشريعة إنّما هي من هذا القبيل الذي لايعدّ شاقّاً بواسطة ما بإزائها من المنافع والمصالح الدنيوية والدينية أو دفع المضارّ الكليّة المسهّلة والمهوّنة إيّاها.

ألا ترى أنّ في إزاء مشقّة الجهاد منافع من السداد والرفعة والعزّة والهيبة والغنيمة وتذليل الأعداء وتعزيز الأولياء، وفـي إزاء تـركه مـضارّ مـن الضـعف والوضع والانحطاط والذلّ والعار وغيرها ممّا لا يتحمّل عادة عند ذوي الغـيرة والحمية والأحرار والعـقلاء، مـضافاً إلى أنّ المـقاتلة والمـحاربة مـن العـادات المتداولة المستمّرة القديمة بين جميع الطوائف من لدن خلقة آدم إلى يومنا هذا بحيث يستسهله عامّة النفوس، ألم تسمع بحروب أيام الجاهلية وكثرته يتعزّزون ويتفوّقون ويفتخرون الناس بين طوائفهم بانقتال آبائهم وإخوانهم وأبـنائهم فـي الحروب، كما هو المتداول أيضاً على هذا المنوال في هذه الأزمنة، بل قد سمعنا أنّ بعض الطوائف يعدّون الموت في الفراش من المعاير والمعائب والمناقص التي هي زيّ النساء، بل قد شاهدنا من طوائف أهل الكوفة إفراطـهم فـي الحـرص والشوق إلى المقاتلة والمحاربة في ما بينهم وإلى تحمل مشاقّها التي لا يتحمّل مع ما يترتب عليها من المضارّ الدنيوية والأُخروية، فكيف بـما يـترتب عـليه مـن الفوائد والمنافع الدنيوية والأُخروية التي لا تعدّ ولا تحصى؟ وكذلك في إزاء ضرر إنفاق المال في الزكاة والخمس وغيرهما منافع من النموّ وكسب الشرف وتكميل النفس ودفع لآمة الطبع ورذائلها.

---

(١) ديوان الامام علي (ع): ١٠٥.

ألا ترى ارتفاع العرف والعرب واستعلاء شأنهم على الأقران والأكفاء بنصب المضائف التي يصرف فيها من الأموال والأطعمة ما يبلغ أضعاف مقدار الخمس والزكاة ومع ذلك لا يعدّ عندهم من الكلفة والمشقّة، بل من الحسب والشرف.

إلى غير ذلك من المشقّات التي يكون بإزاء فعلها من المنافع ودفع المضارّ التي يكون تركها منافياً للامتنان لا مناسباً له حتى يندرج في عمومات نفي العسر.

وعلى ذلك يكون المرفوع بحديث رفع العسر والحرج هو العسر المعسور الشاقّ على العرف والعقلاء دون الميسور الغير الشاقّ عليهم بواسطة تداوله أو اشتماله عندهم على المنافع الميسّرة له والمهونّة له، فإنّه خارج عن العسر العسير من باب التخصّص لا التخصيص.

وأمّا ثانياً: فلأنّ جميع مراتب صحّة التكليف وإن لم تخرج عن دائرة الطاقة لا تخلو عن نوع من العسر والكلفة من مبدأ دائرة الطاقة إلى أن يصل إلى منتهى دائرتها الذي لا يتجاوزه التكليف، حتى ردّ السلام مع سهولته جدّاً لا يخلو التكليف به أيضاً عن نوع عسر وكلفة ليست في عدم التكليف... وهكذا كلّ واحد من مراتب التكليف مشتمل على نوع عسر وكلفة ليست في عدم التكليف بها إلى أن يصل إلى منتهى دائرة الطاقة، فكلّ تكليف سواء كان من أول مراتب الطاقة أو آخر مراتبها أو مرتبة ممّا بين مرتبتي الأول والآخر لابدّ وأن يكون فيه نوع كلفة لازمة من أصل طبائع التكاليف الدائرة مدار طاقة متعارف أوساط المكلفين، السالمين عن طروّ عوارض مرض أو عجز أو عذر وكلفة زائدة عن هذا المقدار ناشئة عن طروّ العوارض من مرض وعجز وعذر، لا عن أصل طبيعة التكليف والعسر المرفوع بعنوان العموم والامتنان هو المقدار الزائد عن القدر اللازم من

أصل طبيعة التكليف الدائر مدار طاقة عامّة أوساط المكلّفين وأغلبهم، أعني المقدار العارض بعروض مرض أو عجز أو عذر على المقدار اللازم من أصل طبائع التكاليف الثابتة لمتعارف أوساط المكلّفين، مثلاً التكليف بالصلاة إذا عرضت على كلفته اللازمة من أصل التكليف به على أوساط المكلّفين كلفة زائدة من عرض أو مرض رفعت تلك الكلفة الزائدة العارضة، فيتبدّل قيام الصلاة العارض عليه العسر بالقعود، وقعودها العارض عليه ذلك العسر بالاضطجاع، والاضطجاع بالإيماء والإشارة...وهكذا سائر التكاليف من الصوم والحجّ والجهاد والزكاة وغيرها.

وإلى هذه المعنى يشير ظاهر كلام القوانين حيث قال في رفع الإشكال: «الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام وأطرافه بعد حصول القطع بأنّ التكاليف الشاقّة واردة في الشريعة: أنّ العسر والحرج والضرر المنفيّات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكاليف الثابتة من حيث هي، التي معيارها طاقة متعارف الأوساط من الناس....إلخ»[1].

لا إلى ما فهم منه النراقي طاب ثراه في عوائده من حمل كلامه على إرادة كون الأصل نفي العسر والحرج إلّا في ما ثبت بالدليل، وكون التكليفات الشاقّة خارجة عن تحت الأصل بالدليل[2].

ثمّ المدار في معنى العسر على العسر العرفي كما هو المدار في سائر الموضوعات المستنبطة التي ليس للشارع فيها عرف خاصّ.

ثمّ وهل المدار بعد ذلك على العسر الشخصي المنوط بخصوص كلّ شخص شخص، من آحاد المكلّفين لئلا يلزم من نفيه عمّن تحقّق في حقّه العسر

---

(١) القوانين ٢: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) العوائد: ١٩٠، في عائدة (١٩) في بيان قاعدة نفي العسر والحرج والمشقّة.

من الأشخاص نفيه عمن لم يتحقّق في حقّه العسر منهم، أم على العسر النوعي المنوط بتحقّقه في نوع المكلّفين وأغلبهم وإن لم يتحقّق في نادر الأشخاص ليلزم من نفيه عن النوع نفيه عن كلّ شخص شخص وإن لم يتحقّق في حقّه العسر.

وبعبارةٍ أخصر: هل العسر علّة للحكم ليلزم اطّراده في جميع موارد حكمه، أم حكمة له ليكتفى بوجوده في غالب موارد حكمه وجهان.

الحقّ التفصيل بين العسر الرافع للتكاليف الثابت نوعها في الشريعة فيدور رفع العسر مدار تحقّقه في الشخص، فلا يستلزم نفيه عمّن تحقّق في حقّه نفيه عمن لم يتحقّق في حقّه، وبين الدافع لأصل تشريع التكليف وتنجّزه في الشريعة فيدور مدار تحقّق العسر في نوع المكلفين وغالبهم، فينفي عن كلّ شخص وإن لم يتحقّق عليه العسر بذلك التكليف كما في تشريع القصر على المسافر، والطهارة في الحديد.

وذلك لأنّ ارتفاعه عن النوع والغالب لو لم يستلزم ارتفاعه عن الشخص والنادر الباقي أيضاً لاستلزم إيقاع المكلّف في حيص وبيص، من جهة تشخيص اندراج نفسه في كلّ آنٍ من الآنات الطارئة عليه، وكلّ حال من الأحوال العارضة له تحت النوع الغالب ليلحقه حكم الرفع أو النادر لئلا يلحقه الحكم، فيلزم من وجود نفي العسر عدمه ومن عدمه وجوده واللازم باطل فالملزوم مثله.

ولأنّ المستفاد من الاستقراء والتتبّع كون أحكام الشارع وسياساته مبنية على طبق سائر أحكام العقلاء وسياساتهم في إلحاق الشخص في الحكم بالنوع والنادر بالغالب لا العكس، أعني إلحاق النوع بالشخص والغالب بالنادر، فلهذا لم يرتفع العسر في الشقّ الأول عن النوع والغالب بواسطة ارتفاعه عن الشخص والنادر، وارتفع في الشقّ الثاني عن الشخص والنادر بواسطة ارتفاعه عن النوع والغالب.

فإن قلت: إرادة التفصيل المذكور من العسر المنفي يستلزم استعماله في أكثر من معنى.

قلت: الملازمة ممنوعة:

أولاً: بأنّ العسر المنفي أمر بسيط واختلافه بالرفع والدفع ناشيء عن اختلاف محلّ العسر المنفي فلا يلزم استعماله في أكثر من معنى إذا أريد من نفيه الرفع والدفع، كما لا يلزم من قولك: «لا أرضى أن يكون في داري مثلاً فاسقاً» إذا أُريد منه إخراج الموجود فيه من الفاسقين وعدم إدخال الخارج عنه من الفاسقين.

وثانياً: سلّمنا اختلاف العسر المدفوع والمرفوع بالذات لا بالخارج إلّا أنّ بينهما جامع يجمعهما في الإرادة وهو نفي العسر، فإنّه لا يقصر عن العالم الجامع لأفراده المتباينة بالتشخّص جدّاً، وحلّ ذلك كلّه أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾[1] و﴿مَا جَعَلَ عليكُمْ فِي الّدِينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] هو علّيّة العسر لكلّ من الرفع والدفع ودورانه وجوداً وعدماً مدار الأشخاص وعدم لحوق الفاقد للعسر بالواجد له في الحكم كما في مقام الرفع، وأمّا مقام الدفع فاستتباعه للغالب وإلحاق النادر به فإنّما هو من جهة ضميمة إحراز اتّحاد التكليف وعدم تبعّضه من الخارج.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ العسر اللازم لأغلب المكلّفين من توجّه بعض الأحكام وتنّجزها عليهم وإن استلزم الدفع والمنع من تنجز ذلك الحكم العسري على خصوص المتعسّر عليهم فقط كما في مقام الرفع، إلّا أنّه بضميمة علمنا من الخارج بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل وعدم تبعّض الحكم في المكلّفين

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

يعلم إلحاق سائر المكلّفين الغير المتعسّر عليهم ذلك الحكم بالمتعسّر عليهم، فدورانه مدار النوع وتخلّفه عن العلّية في مقام الدفع إنّما نشأ من ضميمة الدليل الخارجي إلى أدلّة العسر، لا من مجرّد دليل العسر حتى يلزم استعماله في أكثر من معنى واحد.

قوله: «إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية».

[أقول :] وهذا التفصيل توجيه لإمكان اجتماع الظنّ التفصيلي مع العلم الإجمالي في طرفي النقيض بعد امتناعه واستلزامه اجتماع الضدّين بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: فرض الظنّ التفصيلي نوعياً كالظنّ الحاصل من الاستصحاب بحياة كلّ واحد من أهل بلد مع العلم الإجمالي بموت بعضهم في كلّ يوم لا محالة.

ثانيها: فرض ذلك العلم الإجمالي ظنّاً نوعياً كالمستفاد ممّا من شأنه الظنّ ببقاء حياة كلّ منهم مع الظنّ الفعلي الحاصل من الخبر بموت بعضهم.

ثالثها: دعوى عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية، وبين العلم الإجمالي بخلافها، كالظنّ الحاصل من الغلبة بسواد كلّ زنجيّ مع العلم الإجمالي بوجود فرد أبيض نادر فيهم. فتأمّل؛ فإنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في منافاة الاجتماع مع الظنّ التفصيلي بخلافه، غاية الفرق أن المنافاة في التفصيلي تفصيلي وفي الإجمالي إجماليّ وهو غير فارق.

قوله: «لكن عرفت عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف العسر».

[أقول :] وفيه: أنّه إن أُريد من الجواب المستدرك المعهود من المصنف

معرفته وبيانه سابقاً[١] هو حكومة عموم نفي العسر على عموم حرمة العمل بالظنّ ففيه: أنّه وإن كان مفروض الإشكال وتوجيه الجواب هو ذلك إلّا أنّه فيه:

أولاً: أنّ الجواب المعهود المسبوق معرفته وبيانه سابقاً من المصنف إنّما هو حكومة أدلّة نفي العسر على العمومات المثبتة للتكليف العسر من مثل: عموم أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والحجّ والصوم ونحوها، لا حكومتها على عموم حرمة العمل بالظنّ.

وثانياً: أنّ عموم حرمة العمل بالظنّ أعمّ من العمومات المثبتة للتكليف العسر من جهتين: من جهة النفي والإثبات، ومن جهة العسر واليسر فكيف يريد المصنف به ذلك، مع عدم القرينة وبعده في نفسه؟

وإن أُريد من الجواب المستدرك المعهود سابقاً هو حكومة عموم نفي العسر على العموم المثبت للتكليف العسر من مثل: عموم أقيموا الصلاة ونحوه.

ففيه: أنّه وإن كان هو ظاهر الجواب المعهود المسبوق من المصنف معرفته وبيانه إلّا أنّ حكومة عموم نفي العسر على العمومات المثبتة للتكليف العسر مبنيّ على عدم ابتلاء الحاكم بالمعارض المفروض التقدّم عليه في كلامه، وهو نصوص حرمة العمل بالظنّ فمع ابتلاء هذا الحاكم بالمعارض المفروض التقدّم بقوله: «وفرض الحرمة الذاتية للعمل بالظنّ مطلقاً ولو لم يكن على جهة التشريع»[٢] كيف يصحّ منه الطفرة عن جواب المعارضة المفروضة إلى الجواب بحكومة الحاكم على محكومه؟

بل كان الصواب الجواب أولاً عن معارضة نصوص حرمة العمل بالظن تارةً بأنّها أيضاً عمومات ظنّية كعمومات نفي العسر، فيلزم من حرمتها حرمة نفسها،

---

(١) الفرائد: ١٢٠.

(٢) الفرائد: ١٢١.

وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وأُخرى بأنّه لو سلّم عدم شمول عمومها لنفسها ولكنها بأنّها عمومات لفظية قابلة للتخصيص بعموم نفي العسر، كما خصّصت بقبول البيّنة الظنّية وسائر الأدلّة الظنّية.

وثالثةً بأنّ المنهي عنه بأسرها ليست ظنوناً حقيقيةً بل هي بقرينة موادّها وشأن نزولها ظنون زعمية ومغالطات وهمية ومناظرات جهلية في مقابلة الله وإلزامات أنبيائه صلوات الله عليهم بالتوحيد وترك الشرك، وعبادة الأصنام، كقياس إبليس في مجادلة الحقّ وقياس العامّة في مقابلة النصّ ممّا لم يفد ظنّاً بل ولا وهماً، سوى محض المكابرة في مقابلة الحجّة واللجاج في مقابلة الاحتجاج والشبهة في مقابل البديهة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزلَ [الله] إليكم من ربّكم قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنا عَلَيهِ آبائَنا**﴾[1] ﴿**أئِنّا لَتارِكُوا آلِهَتِنا**﴾[2] عن قولك ﴿**وَما نَحنُ لَكَ بِمُؤمِنِينَ**﴾[3] ولكن لما كان تسمية هذه الأوهام بالظنون الزعمية في المقام كان مقتضى البلاغة الكلام في مقام الطعن والإلزام تكلّم كلّ بلسان قومه كما عبّر عن الأصنام بالآلهة، والربّ والأرباب من دون الله، وعن الخمر والميسر بأنّ فيهما منافع للناس مع الطعن فيهم بقوله تعالى: ﴿**إن هِيَ إلّا أسماءٌ سَمّيتُمُوها أنتُمْ وَآباؤُكُمْ ما اَنْزَلَ اللهُ بِها مِنْ سُلطان**﴾[4].

وبالجملة: فالظاهر من عموم أدلّة نفي العسر تعميم المنفيّ للدفع والرفع، بل ولما يلزم منه اختلال النظام ولما لا يلزم منه الاختلال بل ولما جاء من قبل المكلّف ـ بالكسر ـ ولما جاء من قبل المكلّف ـ بالفتح ـ كتعمّده الجنابة عند

---

(١) تلفيق بين الآية: ٢١ من سورة لقمان والآية: ٣ من سورة الأعراف.

(٢) الصافات: ٣٦.

(٣) هود: ٥٣.

(٤) النجم: ٢٣.

تضرّره بالماء وتعسّره عليه، بل ولما تسبّب المكلّف لتشريع الشارع عليه من الأحكام التكليفية الشاقّة كتعمّد الجنابة عند تضرّر الماء ومشقّته ولما تسبّب المكلّف لإمضاء الشارع عليه من الأحكام الوضعية الشاقّة كاستيجار نفسه على الأعمال الشاقّة، أو نذر شيء من الأعمال الشاقّة نظراً إلى أنّ الإمضاء أيضاً نوع من الجعل وإن لم يكن من التأسيس، فيشمله عموم ﴿**ما جَعَلَ عَلَيكُمْ فِي الدّينِ مِن حَرَجٍ**﴾[١] كيف لا يكون الإمضاء بقوله: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[٢] نوعاً من الجعل والحال أنّه تعالى يثيب على الالتزام بلوازمه ويعاقب على عدم الالتزام بلوازمه، كما يثيب ويعاقب على الالتزام بالأحكام التكليفية.

هذا أعنى تعميم المنفي في الشريعة من الجهات الأربع المذكورة هو الظاهر من عموم أدلّة نفيه. ويؤيّده الأخبار الدالّة على أنّ من نذر صوماً أو غيره فعجز كفّر عن كلّ يوم بمدّ من طعام[٣].

ولعلّ أمر المصنف بالتأمّل في التفصيل والتفرقة بين التأسيس والإمضاء إشارة إلى منع التفرقة والتفصيل بما ذكرنا، خلافاً لمن فصّل في المنفي بين الدفع والرفع، أو بين الموجب لاختلال النظام وعدمه، أو بين ما يجيء من قبل المكلّف كتعمّده الجنابة وغيره، أو بين ما يتسبّب المكلّف لتشريع حكمه التكليفي أو لإمضاء حكمه الوضعي حسبما يظهر من المتن[٤] وجه كلّ منها تفصيلاً.

قال: «وقد يردّ الاحتياط بوجوه أُخر غير ما ذكر من الإجماع والحرج منها: أنّه لا دليل على وجوب الاحتياط».

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) المائدة: ١.

(٣) الوسائل ٧: ٢٨٥ ب «١٥» من أبواب بقية الصوم الواجب وج ١٥: ٥٧٦ ب «٢٣» من أبواب الكفّارات ح٨ وج ١٦: ١٩٥ ب «١٢» من كتاب النذر والعهد ح٢.

(٤) الفرائد: ١٢١ ـ ١٢٢.

أقول: اختلف الأُصوليون في وجود الدليل على وجوب الاحتياط في الأحكام ما لم يمنع منه مانع خارجي من عسر وغيره، وعدم وجود الدليل عليه على أقوال:

فقول بوجود الدليل على وجوبه بمجرّد وجود الاحتمال فضلاً عن وجود العلم وإن خصّه أكثر القائلين به بالتروك، لاجتماعها دون الأفعال، لعدم اجتماعها كما هو مذهب الحظريين القائلين بأصالة الحظر في الأشياء، استناداً إلى قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل».

ويدفعه: ورود أصل البراءة وقاعدة «رفع العقاب بلا بيان» على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» وتخصيص تلك القاعدة بما قبل ورود أصل الشريعة دون ما بعده.

وقول بوجوب الاحتياط لكن لا بمجرّد الاحتمال بل بمجرّد العلم بالواقع ولو إجمالاً كما نسب إلى المشهور وعليه الماتن، استناداً إلى أنّ التكليف بالواقع ومجرّد العلم ولو إجمالاً به كافٍ بوجوبه[١].

وقول ثالث بعدم وجوب الواقع إلّا مع العلم التفصيلي به، كما عليه القوانين[٢] وجماعة من المحقّقين كالسبزواري والخنسارى والأردبيلي[٣] والمجلسي[٤] على ما حكي عنهم.

وقول رابع بعدم وجوبه بمجرّد العلم التفصيلي أيضاً بل لابدّ في وجوبه مع ذلك من تأكيد البيان العقلي بالبيان السمعي اللفظي، زعماً أنّه من اللطف الواجب

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٢٥.

(٢) القوانين ٢: ٢٥.

(٣) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٨٢.

(٤) لاحظ كتاب الأربعين: ٥٨٢.

حاملاً على ذلك قوله تعالى: ﴿وَما كُنّا مُعَذِّبِينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[١] ﴿وَمَا أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾[٢] و﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا مَا آتاها﴾[٣] كما هو مذهب الذاهبين إلى عدم حجّية العقل ما لم يؤكّد بالشرع والأدلّة السمعية من الأخبارية والأشعرية، ولازمه قبح مؤآخذة المولى على قتل ابنه مثلاً ما لم ينه عنه باللفظ ولو علم به العبد عقلاً كان قتله قبيحاً، بل وأقبح القبائح.

وهو كما ترى؛ غني عن الشناعة بالنقض والحلّ، وكما أنّ القول الأول من الأقوال الأربعة تفريط بالغاية كذلك هذا القول إفراط بالنهاية، والأوسط من بينها الوسطان، أعني تنجّز الواقع بمجرّد العلم الإجمالي أو عدم تنجّزه إلّا بالعلم التفصيلي.

واستدلّ المشهور على الأول بأنّا مكلّفون بالواقع ومجرّد العلم به ولو إجمالاً دليل وجوبه وتنجّزه علينا.

وأُجيبوا: بأنّ قولكم: «نحن مكلّفون بالواقع» له معانٍ عديدة:

أحدها: كوننا مكلّفين بالواقع في الجملة في مقابل السلب الكلّي، أعني البهائم الغيرالمكلّفين أصلاً.

ثانيها: كوننا مكلّفين بالواقع في مقابل المصوّبة القائلين بأنّا مكلّفون بالمعتقدات من باب الموضوعية، لا الكاشفية عن الواقع.

ثالثها: كوننا مكلّفون بالواقع الموجود بأيدينا من الوقائع المظنونة دون سائر الوقائع الموهومة والمشكوكة، فلا يكون مجرّد العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف.

ورابعها: كوننا مكلّفين بالواقع مطلقاً في الوقائع المظنونة والموهومة

---

(١) الاسراء: ١٥.

(٢) ابراهيم: ٤.

(٣) الطلاق: ٧.

والمشكوكة، فيكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف بالواقع.

ولا يتمّ المدّعى ـ وهو وجوب الاحتياط ـ على المعنى الأول ولا الثاني ولا الثالث وإنّما يتمّ على المعنى الرابع، ولا دليل عليه، فالذي يتمّ به المدّعى لا دليل عليه، والذي عليه دليل لا يتمّ به المدّعى فلنا إذن دعويان: إحداهما: وجود الدليل على ما عدا المعنى الأخير، والأُخرى: عدم الدليل على الآخر.

أمّا الدليل على المعنى الأول والثاني فهو الإجماع والضرورة، وعلى الثالث هو الوفاق بيننا وبين الخصم في وجوب العمل بالمظنونات، فإنّ وجوب العمل بها متيقّن مفروغ عنه والخلاف في وجوب العمل بما يزيد على المظنونات من الموهومات والمشكوكات، والأصل عدمه فعلى المدّعي الإثبات، وأنّى له به.

وأمّا وجه عدم الدليل على المعنى الرابع ـ وهو كوننا مكلّفين بالواقع مطلقاً ولو لم يعلم به تفصيلاً ـ فأوّلاً: من جهة أنّ الأحكام الواقعية وإن لم نقل كالعامة بأنّها أمور منتزعة من تنجّز التكليفات بل قلنا بأنّها أُمور متأصّلة، إلّا أنّها مع ذلك عبارة عن نفس المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء، ومجرّد كون الشيء ذي مصلحة أو مفسدة في نفس الأمر لا يكون دليلاً على تنجز التكليف به والعقاب على تركه، إذ لعلّ ما يكون للعلم التفصيلي به مدخلية أو جزء أخير من العلّة التامّة فيه.

وثانياً: من جهة أنّ الأحكام الواقعية قد تقيّد تنجزها عقلاً وشرعاً بالبيان لقوله عليه السلام: «**لا عقاب إلّا بعد البيان**»[1] والظاهر من البيان هو العلم التفصيلي، أعني المعلوم صغرى وكبرى لا العلم الإجمالي، أعني المعلوم كبرى لاصغرى.

لا يقال: إنّ بيان الصغريات ليس من شأن الشارع، فبيانه الكبريات كافٍ في العقاب.

---

(١) لاحظ الكافي ١: ١٦٢ الأحاديث، ولاحظ البحار ٤٢: ٥٤.

لأنّا نقول: قدّمنا الجواب عن ذلك في بيان حكومة قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» على قاعدة «دفع الضرر» من أنّ عموم أدلّة نفي العقاب بلا بيان يقتضي عموم نفي العقاب بلا بيان سواء كان المعدوم بيانه ممّا من شأن الشارع بيانه ولم يبيّنه كالأحكام الكلّية، أو ممّا من شأن غير الشارع بيانه ولم يتبيّن لنا كلما تفحصنا مظانّ بيانه، مع أنّه يكفي فيالمطلوب وهو المنع مجرّد ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» ولو في الجملة فعلى المدّعي الإثبات.

وثالثاً: لوسلّمنا أنّ العلم الإجمالي بيان فلا يخلو إمّا أن يكون بيانيته قطعية، أو ظنّية، أو شكّية.

أمّا القطع بكونه بياناً فخلاف ما هو المفروض من الخلاف في بيانيته.

وأمّا الشكّ بكونه بياناً فالمرجع فيه إلى عموم لا عقاب بناءً على أنّ العامّ المخصّص بالمجمل المفهومي يقتصر في تخصيصه على القدر المتيقّن من التخصيص، وهو العلم التفصيلي دون غيره.

وأمّا الظنّ بكونه بياناً فالمفروض أنّ حجّية الظنّ أول الكلام ولم يثبت بعد فكيف يصحّ التمسك به على بطلان العمل بالظنّ ووجوب الاحتياط؟

فإن قلت: إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا للمعلومات.

قلنا: تنجّز الأحكام بالعلم التفصيلي ليس معناه وضع الألفاظ للمعلومات، بل معناه اشتراط تنجّزها وتوجيهها بالعلم التفصيلي، وإلّا لكان توقّف تنجّز الأحكام على مطلق العلم ولو إجمالاً منافٍ لوضع الألفاظ للمعاني الواقعية، فالعلم بالحكم طريق لتنجّز الحكم الواقعي لا موضوع للحكم حتى ينافيه الوضع للواقع.

ويرشدك إلى اختلاف النزاعين وعدم ابتناء أحدهما على الآخر اختلاف ثمرتيهما، فإنّ ثمرة الخلاف في وضع الألفاظ للمعاني الواقعية أو المعلومة تظهر

في وجوب الفحص وعدمه من المأمور به من باب المقدّمة، حيث إنّ المكلّف تنجيزاً بإتيان شيء وترك ما عداه لم يجب عليه الفحص عن ذلك الشيء ولا إتيانه ولا عما عداه ولا تركه ما لم يميّز بينهما وإن أمكنه التمييز والتعيين، بناءً على الثاني، وأمّا على الأول فيجب عليه الفحص والتعيين من باب المقدّمة ما دام متمكناً منه، وثمرة الخلاف في تنجز العلم الإجمالي التكليف وعدمه تظهر في وجوب ارتكاب جميع المحتملات المحصورة المردّدة بين الواجب وغير الحرام على الأول دون الثاني، وكذا في وجوب الاجتناب عن جميع المحتملات المحصورة المردّدة بين الحرام وغير الواجب من باب المقدّمة على الأول دون الثاني.

فإن قلت: إنّ اشتراط العلم التفصيلي في تنجّز الأحكام الواقعية يستلزم الدور، وهو توقّف تنجّز الأحكام على العلم التفصيلي بها وتوقّف العلم التفصيلي على تنجّزها.

قلت: الدور ممنوع بمنع التوقّف من طرف العلم، لوضوح أنّ ما في طرف العلم هو التلازم للواقع لا التوقّف على الواقع، وإلّا للزم الدور حتى على القول باعتبار العلم الإجمالي في التنجّز.

فإن قلت: هذا كلّه إنّما يثبت إمكان اشتراط العلم التفصيلي في تنجّز الأحكام. وأمّا وقوعه فلا، بل يحتاج وقوعه إلى البيّنة والبرهان.

قلت: إذا ثبت مجرّد إمكان اشتراط الشارع في تنجّز أحكامه العلم التفصيلي بها كفى في صحّة الرجوع إلى أصل البراءة مجرّد الإنكار والشكّ في عدم اشتراط العلم التفصيلي، وكان البيّنة والبرهان على المدّعي لعدم اشتراطه وكفاية العلم الإجمالي في التنجّز.

فإن قلت: أصالة عدم اشتراط الشارع العلم التفصيلي في التنجّز يقتضي

كون البيّنة على المدّعي لاشتراطه.

قلت: أولاً: إنّ أصالة عدم اشتراطه العلم التفصيلي في التنجّز معارض بأصالة عدم اشتراطه العلم الإجمالي في التنجّز.

وثانياً: إنّ أصالة عدم اشتراط العلم التفصيلي في التنجّز لا يثبت التنجّز بالعلم الإجمالي لكونه أصل مثبت للأثر الغير الشرعي.

فإن قلت: سلّمنا كون البيّنة على المدّعي كفاية العلم الإجمالي في التنجّز، لكن يكفي في البيّنة على ذلك إطلاق ألفاظ الأحكام وعدم تقييدها بالعلم التفصيلي، والأصل عدم التقييد والتخصيص.

قلنا: للمنكر إنكار إطلاقات الأحكام رأساً، بدعوى ورودها مورد بيان حكم آخر طرّاً، أعني مورد بيان أصل تشريع مضامين تلك الأحكام الواقعية، نظير إطلاق كلام الوعّاظ في مقام الوعظ بالأحكام سيما بملاحظة عدم مشافهتنا معاشر الغائبين بالخطابات، حتى يشخّص ورودها مورد البيان وعدمه من جهة الاشتراط. هذا كلّه في التوجيهات المستفادة والمستنبطة من طيّ كلمات القوانين لعدم تنجّز العلم الإجمالي التكليف[1]، وصرف إطلاقات الأحكام إلى الورود مورد بيان حكم آخر.

ولكن مع ذلك كلّه يرد على هذه التوجيهات نقضاً: بلزوم سقوط إطلاقات الأحكام من سائر الجهات طرّاً عن الحجّية وعدم بقاء جهة من جهات الإطلاق لمطلق من المطلقات، وبلزوم سقوط التكليف والرجوع إلى البراءة بعد انسداد باب العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الوقائع، وبلزوم انتفاء العقاب والمؤاخذة عن الجاهل المقصّر في تحصيل الأحكام المعلومة له إجمالاً، واللوازم بأسرها باطلة بوفاق من الخصم؛ فالملزوم كذلك، كيف لا؟ والحال أنّ دليل الخصم على

---

(١) لاحظ القوانين ٢: ٢٤ ـ ٢٥.

استحقاق الجاهل المقصّر العقاب وعلى حجّية مطلق الظنّ بعد فرض الانسداد ليس سوى العلم الإجمالي ببقاء الأحكام.

وحلّاً: بأنّ المطلق عندنا معاشر المشهور: ليس عبارة عن الطبيعة المهملة، كما عليه السلطان حتى يكون الإطلاق والإهمال فيه على حدّ سواء وفي عرض واحد، بل إنّما هو: عبارة عن الطبيعة اللابشرط واللابقيد، فالشرط والقيد فيه أمر زائد على أصل الطبيعة وفي طولها، والأصل عدمه عند الشكّ في ازدياده وعدم الصارف عن الإطلاق عند الشكّ في الصارف.

وبأن الأصل والغالب في كلمات الشارع البيان لا الإجمال والورود مورد البيان لا مورد بيان حكم آخر، كما قرّر في محلّه من بحث المطلق والمقيّد.

وبأنّ الأحكام عند العدلية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية من غير مدخلية العلم والجهل فيها، فالعلم لا مدخلية له في التنجّز إلّا بمقدار ما يرفع المانع العقلي، وهو قبح العقاب بلا بيان أصلاً فمع البيان الإجمالي يكون المقتضي موجود والمانع مفقود فيتنجّز الحكم.

ثمّ إنّه مع ذلك كلّه يمكن للخصم دفع النقوض ولزوم المحاذير المذكورة بمنع الملازمة فيها بإبدائه الفرق ودعوى أنّ تنجز العلم الإجمالي التكليف في الموارد المذكورة على تقدير تسليمه والقول به إنّما هو بمخرج خارجي من إجماع ونحوه.

ولكنه كما ترى كما يمكن له دفع التمسّك بأصالة عدم التقييد والتخصيص والاشتراط بمنع كون هذا الأصل أصيلاً بأنّه فرع إحراز الإطلاق في المطلقات من جهة اشتراط التنجز بالعلم التفصيلي، ولم يحرز بالنسبة إلينا معاشر الغائبين المعدومين حال الخطاب.

أمّا أولاً: فمن جهة عدم تعميم خطابات الشفاهية لغير المشافهين عندنا

معاشر المشهور، حتى يجوز لنا التمسك بإطلاقها، وأدلّة الاشتراك إنّما يوجب اشتراكنا معهم في التكاليف المعلومة لنا تكليفهم به وأمّا في ما لم نعلم تكليفهم به ـ كما في ما نحن فيه ـ فالمرجع لنا فيه إلى أصالة البراءة.

وأمّا ثانياً: فلأنّا وإن سلّمنا جواز تمسكنا بإطلاق خطابات الشفاهية إمّا بناءً على تعميمها إيّانا ـ كما هو قول بعض ـ أو تعميم جواز التمسك بإطلاقها لغير المشافهين ـ كما هو المرضيّ عندنا في محلّه ـ إلّا أنّ جوازه لنا مشروط باتحادنا مع المشافهين في الصنف دون اختلافنا معهم فيه: فكما لا يجوز لنا التمسك بإطلاق وجوب الجمعة علينا عند اختلافنا معهم في دركهم حضور السلطان العادل غالباً لورود الإطلاق مورد الغالب كذلك لا يجوز لنا التمسك بإطلاق التكليفات عند اختلافنا مع المشافهين في دركهم إرادة تقييدها بصورة العلم التفصيلي من محض الخطاب، وعدم دركنا معاشر الغائبين تلك الإرادة على تقديرها من محض الخطاب.

ولكن فيه أيضاً ما أشار إليه هو دام ظلّه في مبحث الخطاب الشفاهي من أنّ اختصاص خطاب الشفاهة بالمشافهين ليس ثمرته إجمالها بالنسبة إلى غير المشافهين بالإجمال الذاتي حتى لا يجوز لنا التعويل على شيء من ظواهرها لا قبل الفحص ولا بعده ـ كما توهّم على بعض ـ بل إنما ثمرته إجمالها بالنسبة إلينا بالإجمال العرضي المرتفع بعد الفحص بواسطة أنّ إجمالها بالنسبة إلينا إنّما هو من جهة العلم في الجملة بطروّ المانع من التخصيصات والتقييدات والتجوّزات الكثيرة على ظواهر تلك الخطابات الشفاهية، ومن المعلوم ارتفاع هذا الإجمال لنا بعد الفحص.

وأمّا اشتراطه الاتحاد في الصنف فمرجعه إلى اشتراط الفحص أيضاً حسبما قررنا تفصيله في محلّه من المجلد الأول.

فإن قلت: إنّ الشكّ في تنجز العلم الإجمالي التكليف وعدمه شكّ في طريق الإطاعة، وبناء العقلاء وحكم القوة العاقلة فيه الاحتياط.

قلت: الصغرى ممنوعة؛ فإنّ الشكّ في ما نحن فيه في أصل تنجز التكليف والإطاعة بالعلم الإجمالي وعدمه، والمرجع في ذلك إلى البراءة، لا في كيفية الامتثال وطريق الإطاعة بعد إحراز أصل التكليف والمكلف به حتى يكون المرجع فيه بحكم القوة العاقلة إلى الاحتياط.

نعم، إنّما يكون الشكّ في طريق الإطاعة لو فرض ثبوت أصل التكليف والمكلف به بالإطلاق ثمّ شكّ في أنّه هل يكفي في طريق إطاعة ذلك التكليف الثابت بالإطلاق بالعلم الإجمالي بأن يأتي به في ضمن ما يعلم حصوله فيه إجمالاً، كالصلاة إلى الجهات الأربع للمتمكّن من الامتثال التفصيلي، أم لا يكفي إلّا الامتثال التفصيلي بأن يأتي به في ما يعلم تفصيلاً حصوله فيه؟

وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ إطلاق التكليف في ما نحن فيه أول الكلام، ومع ثبوته الكفاية في ثبوت المدّعى ولا حاجة بل لا مسرح إلى إرجاع الشكّ إلى طريق الإطاعة، فالشكّ في طريق الإطاعة أجنبي جدّاً عمّا نحن فيه، كما لا يخفى على المتأمّل.

فإن قلت: بناء العرف والعقلاء مستقرّ بالعيان على مؤاخذة العبد التارك للمأمور به واستحقاقه العقاب على الترك وإن علم به إجمالاً ولم يعلمه تفصيلاً، كما لو اشتبه ابن المولى أو ما أمر المولى بإكرامه أو اتيانه بين أُمور أو أشخاص فإنّ العبد يعاقب على ترك ذلك المأمور به، ولم يعذر بعدم العلم التفصيلي به.

قلت: للمانع أن يجيب أيضاً بأنّ مقايسة الأوامر الشرعية سيما الغير الشفاهية التي نحن فيه بالأوامر العرفية الشفاهية في الدلالة على تنّجز التكليف مطلقاً وعدم اشتراطه بالعلم التفصيلي على تقدير تسليمه في المقيس عليه قياس

مع الفارق، نظير ما توهّم من مقايسة الأوامر الشرعية بالأوامر العرفية في إفادة الفور، ومقايسة المركّبات الشرعية كالصلاة والحج بالمركّبات العرفية المشتملة على الأجزاء والشروط، كمعاجين الأطباء المعمولة للخواصّ والمنافع في لزوم الاحتياط إذا شكّ في شيء من أجزائه وشرائطه قياس مع الفارق، نظراً إلى أنّ المطلوب من الأوامر العرفية غالباً هو التوصّل لا التعبّد، ومناط الأوامر التوصّلية لما كان من الخواصّ المعلومة للمشافه بها كان العقل حاكماً بلزوم تحصيل تلك الخواصّ مطلقاً كيف ما اتفق، أو فوراً من دون تراخٍ.

بخلاف الأوامر الشرعية فإنّها تعبّديّات غالباً، والمناط فيها ليس بخواصّ معلومة سيما لغير المشافه حتى يكون قرينة على مطلوبيته فوراً أو مطلقاً، بل المناط فيها الثواب والعقاب، والعقاب يرتفع بالبراءة، بخلاف الخواصّ فإنّه لا يحصل إلّا بالاحتياط في إتيان جميع ما يحتمل مدخليته، فمسألة رفع العقاب غير مسألة تحصيل الخواصّ البتة.

فإن قلت: كثيراً ما نرى استقرار حكم العقل وبناء العقلاء على تنجّز التكليف في كثير من المسائل الشرعية أيضاً بمجرّد العلم الإجمالي، كما في مسألة الدماء والفروج سيما المحارم وأموال الناس، فهل ترى من نفسك جواز وطي كلّ من المحارم المشتبهة بالحليلة، وجواز قتل كلّ من الجماعة المشتبهة بمباح الدم وأكل كلّ من أموال الناس المشتبهة بماله، وإلّا لجاز للشخص إدخال حليلته بين المحارم، ووطء كلّ منها على وجه الاشتباه، وإدخال رغيفه في أرغفة الناس وأكل كلّ منها بعنوان الاشتباه، وهو كما ترى شنيع بالغاية وفضيح بالنهاية.

قلت: للخصم أيضاً الجواب عن ذلك أولاً: بأنّ كلامنا في وجوب الموافقة القطعية وعدمه بمجرّد العلم الإجمالي وأمّا حرمة المخالفة القطعية بمجرّد العلم

الإجمالي فقد يقول به القائل بعدم وجوب الموافقة القطعية بالعلم الإجمالي، فالنقض بحرمة المخالفة القطعية في الدماء والفروج على تقدير تسليمه في الأمثلة المذكور لا يثبت وجوب الموافقة القطعية التي نحن بصددها.

وثانياً: بأنّ للخصم الالتزام بخروج مسألة الدماء والفروج، بل ومسألة شرب الخمر من القاعدة بمخرج خارجي من إجماع ونحوه، كما التزم به صريحاً في مسألة الظهر والجمعة في يوم الجمعة حيث قال: بأن تنجّز العلم الإجمالي التكليف بإحدى الصلاتين في يوم الجمعة إنّما هو من جهة الإجماع، وإلّا لكان مقتضى القاعدة سقوط التكليف عند فقد العلم التفصيلي بالمكلّف به، فإنّ كثيراً من موارد الشبهة ما يعلم من مذاق الشرع فيه عدم رضائه بالاقتحام فيه، ولعلّ ما يكون من تلك الموارد مسألة الدماء والفروج، بل وشرب الخمر، لقوله عليه السلام: «**ثلاثة لا اتّقي فيهن أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفّين، ومتعة الحجّ**»[1] مع قوله: «**التقية في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله**»[2] كما قد يعلم من مذاق الشرع عدم رضائه بوقوع بعض الأفعال في الخارج من أيّ شخص كان ولو من غير المكلّف كالصبيّ والجاهل الصرف، كاللواطة وإلقاء المصحف في القاذورة أومسّه من دون الطهارة، فإنّه قد يعلم من مذاق الشارع بحسب ما يحدسه الفقيه عدم رضا الشارع بصدور ذلك الفعل ولو من غير المكلّف كالصبيّ والجاهل، فيجب على المكلّف العالم تنبيه الغافل الجاهل ومنع الصبي عنه ولو لم يتعلّق بهما تكليف.

فإن قلت: إنّ أدلّة الاحتياط من قوله عليه السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك ما**

---

(١) الكافي ٣: ٣٢ ح٢، الوسائل ١١: ٤٦٩ ب «٢٥» من أبواب الامر والنهي وما يناسبهما ح٥.

(٢) الكافي ٢: ٢٢٠ ح١٨، المحاسن ١: ٤٠٣ ح٣١٤، الوسائل ١١: ٤٦٨ ب «٢٥» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما ح٢.

شئت»[١] **«ودع ما يريبك إلى ما لا يريبك»**[٢] تقتضي وجوب الاحتياط وتنجّز العلم الإجمالي التكليف.

قلت: أولاً: أنّ الظاهر من أخبار الاحتياط ولو بمعونة فهم المشهور أو بقرينة التعبير بأخوّة الدين فيها هو الاستحباب لا الوجوب.

وثانياً: لو سلّمنا دلالتها على الوجوب فأقصى ما يلزم منها هو وجوب الاحتياط بالدليل الخارجي، لا بنفس إطلاق أدلّة التكاليف كما هو محطّ الكلام.

فإن قلت: إنّ مجرّد إناطة الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد النفس الأمرية عند العدلية كافٍ في إثبات تنجّز العلم الإجمالي التكليف.

قلت: أولاً: إنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى من جهة عدم اقتضائه التنجّز على مذهب غير العدلية القائلين باتباع المصالح والمفاسد للأحكام، دون اتباع الأحكام للمصالح والمفاسد.

وثانياً: إنّه أخصّ من المدّعى من جهة عدم اقتضائه التنجز على مذهب بعض العدلية القائلين بتبعية الأحكام لمصالح ومفاسد في نفس الأمر والتكليف، لا في المأمور به والمكلّف به.

وثالثاً: سلّمنا اتباع الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية الكامنة في نفس المأمور به إلّا أنّه مع ذلك لا يقتضي تنجز العلم الإجمالي التكليف، لاحتمال مدخلية العلم التفصيلي في تلك المصلحة والمفسدة؛ فإنّ المصالح والمفاسد النفس الأمرية ليست بذاتية للأشياء دائماً عندنا بل قد تختلف بالوجوه والاعتبار.

---

(١) أمالي الشيخ الطوسي ١: ١١٠ ح١٦٨، الوسائل ١٨: ١٢٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

(٢) عوالي اللالىء ٣: ٣٣٠ ح ٢١٤، البحار ٢: ٢٥٩، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢»، من أبواب صفات القاضي ح٥٦ وكذا مسند أحمد ٣: ١٥٣.

قالطاب ثراه: « وفيه: أولاً: أنّ معرفة الوجه ممّا يمكن للمتأمّل الجزم بعدم اعتبارها».

أقول: لأنّ الكلام إن كان في اعتبارها عقلاً فمن المعلوم عدم توقّف تحقّق الامتثال الذي مرجعه إلى العقل على ما يزيد على مجرّد نية التقرّب بالمقرب، وإن كان الكلام في اعتبارها شرعاً وتعبّداً فمضافاً إلى أنّه ممّا لم يحتمله أحد، من الواضح عدم ورود التعبّد الشرعي باعتبارها في شيء من الكتاب والسنّة، سوى ما قد يتوهّم من دلالة قوله تعالى: ﴿**فاعبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّين**﴾[1].

وفيه: أنّ الظاهر من الاخلاص هو عدم الشرك والرياء في العمل، فقصد التقرب المعتبر في العبادة كما لا ينافيه عدم الخلوص كذلك الخلوص المعتبر فيها لا ينافيه عدم قصد الوجه ، سواء أُريد من الوجه الوجوب والاستحباب، أم وجه الوجوب والاستحباب، وهي المصالح والمنافع الباعثة على إيجاب الواجب واستحباب المستحب.

نعم، لو كان المراد من قصد الوجه تعيين السبب الموجب للواجب أو المستحب توجّه اعتباره في تحقّق الامتثال في صورة تعدّد ما في الذمّة من العبادات، سواء تغاير جنسها كخصال الكفّارة أم اتحد نوع سببه، ككفارة إفطار يومين من شهر رمضان وخلف نذرين، نظراً إلى أنّ عدم تعيين ما في الذمّة عند تعدّده يستلزم اتيان الفعل لا بداعي الأمر الخاصّ بل بداعي الأمر المنتزع من الأوامر المتعددة، أعني بداعي أحدها المشترك، وهو بهذا العنوان غير مأمور به، فيكون الفعل المأتيّ به لا بقصد التعيين عند تعدّد أسبابه غير مأمور به، والمأمور به غير مأتي به، فما وقع لم يطلب وما طلب لم يقع.

وأمّا في صورة اتحاد ما في الذمّة فلا يحتاج الى تعيينه لتعينه بنفسه

---

(١) الزمر: ٢.

فيجزي نيّته عما في الذّمة، لأنّ غيره ليس بمأمور به، بل ولا يتصوّر وقوعه منه في تلك الحالة شرعاً، فلا وجه للاحتراز عنه كالقصر والتمام في غير موضع التخيير، بل قال الشهيد في الروضة[١]: «والأقوى أنّ المتعدد في ذمّته مع اتحاد نوع سببه كإفطار يومين من شهر وخلف نذرين كذلك» يجزي بنية عما في الذمّة من دون اعتبار قصد التعيين.

نعم، لو اختلف أسبابه توجّه اعتبار التعيين ليحصل التمييز وإن اتفق المسبّبات في المقدار، بل قد نقل عن المحقّق عدم اعتباره في العبادات المالية مطلقاً أي ولو تعدّدت واختلف أسبابها، فينحصر اعتبارها في صورة التعدّد واختلاف الأسباب بالعبادات البدنية، كالصوم دون المالية كالعتق، نظراً إلى أن الأمر في العبادات البدنية أضيق ولهذا لا يجزي فيها التوكيل وتبرّع الغير، بخلاف المالية، بل قيل لا يفتقر إلى التعيين مطلقاً حتى في العبادات البدنية، فالأقوال في اعتبار التعيين وعدمه خمسة:

ثالثها: التفصيل بين اتحاد ما في الذمّة فلا يلزم، وتعدّده فيلزم.

رابعها: تفصيل الروضة بين المتعدّد المتحد نوع سببه فلا يلزم،وبين المختلف فيلزم.

خامسها: تفصيل المحقّق[٢] بين العبادات البدنية فيلزم، والمالية فلا يلزم.

والأقوى عدم اعتباره مطلقاً كما أنّ الأحوط اعتباره مطلقاً، ودونه القول الثالث ثمّ الرابع ثمّ الخامس.

وأمّا ما استدلّ به لاعتبار التعيين من كون المأتيّ به لا بقصد التعيين خصوصاً عند تعدّد أسبابه غير مأمور به والمأمور به غير مأتيّ به ففيه:

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٢٥.

(٢) لاحظ شرائع الاسلام ١: ١٣٩ وج٣: ٦٨.

نقضاً: بحصول امتثال الكلّيات عقلاً باتيان فرد منها مع كمال المغايرة، بل المباينة بينهما في الخارج بواسطة الخصوصيات المشخصة والفصول المقوّمة له، وكون الامتثال للأمر الجزئي الشخصي المقدّمي الغيري المنتزع من الأمر الكلّي الأصلي، بل وبحصول امتثال العموم الأفرادي والجمعي باتيان كلّ فرد من أفراده، مع كون الامتثال فيه للأمر المنتزع من العموم، بل وبحصول امتثال موارد العلم الإجمالي بالتكليف المردّد في الواقع بين الأقلّ والأكثر بل المتبائنين كالظهر والجمعة مع كون الامتثال فيه للأمر الظاهري المقدّمي المنتزع من الأمر الواقعي النفس الأمري.

وحلّاً: بأنّ غاية ما يستفاد من النقل وهو «**لا عمل إلّا بالنية**»[1] و «**إنّما الأعمال بالنيّات**»[2] ومن العقل وهو لزوم إطاعة المولى وامتثاله إنّما هو وجوب الموافقة القطعية أو الأعمّ منه ومن حرمة المخالفة القطعية.

وعلى أيّ حال فهو حاصل بالموافقة لأيّ أمر من أوامره الأصلية والانتزاعية والنفسية الغيرية والمقدّمية، ولا يتعيّن التطابق ولا تعيين نيّة المطابقة الحقيقية، بل لا يمكن حتى في المتعيّن من جميع الجهات فاعتبار نيّة التعيين في صورة تعدّد ما في الذمّة على القول به ليس لاعتباره في صحّة العمل، بل ولا في قبوله بل إنّما هو لوجود مانع الترجيح بلا مرجّح في مقام احتساب ما أُتي به على غير وجه التعيين عن أحد الأمرين المتعيّنين عليه في الواقع وإن كان ذلك المأتيّ به على غير وجه التعيين صحيحاً ومقبولاً عقلاً ونقلاً.

ويتفرع على هذا الأصل الأصيل ـ وهو أصالة عدم اعتبار التعيين وعدم اعتبار نيّة الوجه ـ أنّه لا يعتبر في صحّة العبادات ولا في قبولها شيء ممّا عدا

---

(١) الكافي ٢: ٨٤ ح ١، الوسائل ١: ٣٣ ب «٥» من أبواب مقدّمة العبادات ح ١.

(٢) أمالي الشيخ الطوسي: ٦١٨ ح ١٢٧٤، الوسائل ١: ٣٥ ب «٥» من أبواب مقدّمة العبادات ح ١٠.

القربة من مراتب نية الوجه ولا تعيينها مطلقاً سواء كان متعدّداً أم متحداً، وسواء كان المتعدّد متحد النوع والسبب أم مختلفاً أم متفرقاً.

فعلى هذا الأصل الأصيل السالم عن مخالفة الدليل لا يعتبر في صحّة الطهارة مطلقاً وراء الخلوص والقربة شيء من نية الرفع، ولا الإباحة، ولا نية البدلية، ولا تعيين المبدل في التيمم عن الغسل أو الوضوء، ولا تعيين البدل في ضربة أو ضربتين، بل ولا غيرها من سائر الأوصاف والخواصّ والغايات.

ولا في صحّة الصلاة تعيين القصر والإتمام في مواضع التخيير، بل ولا في مواضع الترديد، بل ولا تعيين الأداء والقضاء، بل ولا تعيين الواجب من المندوب في نفس الصلاة، ولا في أجزائها المفردة، ولا في أجزائها المردّدة بين الواجب والمندوب، كالتكبيرات والتسليمات والأذكار، وكذلك لا يعتبر السورة في البسملة.

وكذلك لا يعتبر في صحّة الصوم وراء القربة تعيين الأداء والقضاء، ولا تعيين نوعه من الواجب والمندوب في يوم الشكّ ولا في غيره.

وكذلك لا يعتبر في صحّة الحجّ تعيين نوعه من القران والإفراد والتمتع، ولا العلم الإجمالي بأجزائه ومجموع نسكه وأحكامه عند النية، ولا تعيين الفرض من الندب، ولا تعيين حجّة الإسلام وغيره من أقسام النيابة وغيرها.

نعم، قد يعتبر التعيين في صحّة احتساب المأتي به عن خصوص المتعيّن المتعدّد عليه في الواقع في خصوص التعبديات دون التوصليات وإن أمكن الأخذ بإطلاقها أيضاً في صحّتها مطلقاً حتى في مقام الاحتساب، كما أُخذ بإطلاقها في إثبات الصحّة.

إلّا أن يفرّق بأنّ مرجع صحّة الامتثال وعدمه إلى أصالة البراءة والإطلاق بخلاف الشكّ في الاحتساب، فإنّه شكّ في كيفية الإطاعة العقلية التي مرجعها إلى

حكم العقل بالاحتياط ودفع الضرر المحتمل. وهذا الفرق وإن كان ممنوعاً إلّا أنّ الفرق السابق بينهما بأنّ الترجيح بلا مرجّح مانع من الاحتساب لا من الامتثال، والثواب كافٍ في الفرق، إلّا أن يقال بأنّه غير فارقٍ وأنّ الواجب على المأمور عقلاً مجرّد تحصيل الامتثال لا الاحتساب والثواب، ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه في الحساب والاحتساب عند أولي الألباب.

لا يقال: إنّ الجزم مأخوذ في النية، والترديد والتزلزل فيها منافٍ للجزم بالنية والقربة.

لأنّا نقول: الترديد في ما لم يقصد فيه التعيين ممّا ذكر إنّما هو ترديد في المنويّ لا النية، فإنّ الترديد في النية ترديد في فعل الشيء وعدم فعله، وأين هذا من الجزم بفعله على أيّ تقدير من تقديريه ووصفيه الواقعي المردّد في الواقع بين المتعيّنين.

قوله: «فإن قلت: إن ظنّ بعدم وجوب الاحتياط فقد ظنّ بأنّ المرجع ...إلخ».

أقول: الفرق بين الظنّ المتعلق بالواقع والظنّ المتعلق بكون الشيء طريقاً إلى الواقع أمّا من حيث المصداق والمورد فبينهما عموم من وجه، لتصادقهما على الشهرة الكاشفة كشفاً ظنّياً عن الواقع مع الظنّ بكونها طريقاً إليه، وافتراق المتعلق بالواقع في الظنّ الحاصل بالواقع من القياس مع عدم الظنّ بكونه طريقاً إلى الواقع، وافتراق المتعلق بكون الشيء طريقاً في الخبر الغير المقيّد ظناً بالواقع مع الظنّ بطريقيته إليه.

وأمّا من حيث الحكم فبينهما عموم وخصوص مطلقاً، إذ كلّ من قال بحجّية الظنّ المتعلق بالواقع بدليل الانسداد قال بحجّية الظنّ المتعلق بكون الشيء طريقاً إلى الواقع ولا عكس.

إذا عرفت ذلك فمحصّل «إن قلت» أنّ الإجماع الظنّي بمرجعية الأُصول في المشكوكات دون الاحتياط وإن لم يكن حجّة من حيث تعلّقه بالواقع إلّا أنّه يمكن القول بحجّيته من حيث تعلّقه بطريقية الأُصول ومرجعيتها في المشكوكات، دون مرجعية الاحتياط لما عرفت من وجود القائل بالتفكيك بين القول بحجّية الظنّ الطريقي دون حجّية الظنّ بالواقع.

ومحصل الجواب عنه في ضمن قلت: هو أنّ الظنّ بطريقية الطريق وإن افترق عن الظنّ بالواقع من حيث الحكم والحجّية إلّا أنّه لم يفترق عنه من حيث توقّف الحجّية في كلّ منهما، على حجّية الظنّ في الجملة وإبطال الاحتياط بعد الانسداد، وهو أول الكلام.

ولكن التحقيق أنّه إن أُريد من الإجماع المذكور إجماع مستقلّ فهو غير مسلّم لا قطعاً ولا ظناً، لأنّ الإجماع المستقلّ على عدم العمل بالاحتياط في المشكوكات إجماع تقييدي مختلف الوجه، فوجهه عند الانفتاحيين هو عدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف في الوقائع المشكوكة، وعند الانسداديين لعلّه لزوم العسر كلزومه في الموهومات.

وإن أُريد منه الإجماع المنتزع المستنبط من عدم انسداد باب الاجتهاد بعد الانسداد فهو إجماع قطعي لا ظنّي، وهو منتزع من الإجماع القوليّ والعملي على حجّية الظنّ وقيامه مقام العلم بعد انسداب باب العلم، لا إجماع مستقلّ وراء ذلك الإجماع ويشهد على قطعية هذا الإجماع ما يظهر من كلمات الأصحاب من التصريح والتلويح بقيام الظنّ مقام العلم بعد فرض الانسداد، وعدم انسداد باب الاجتهاد بانسداد باب العلم، كما مرّ الكلام في تفصيله سابقاً بأبلغ وجه وأبسط فراجع.

ومن هنا يظهر لك اندفاع الإشكال الثاني الذي استشكله الماتن حيث قال:

«ويحصل ممّا ذكرنا إشكال آخر أيضاً من جهة أنّ نفي الاحتياط ...إلخ»[١].

قوله: «من حيث إنّها استصحابات. فتأمل».

[أقول :] لعلّه إشارة إلى أنّ مانعية العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرّمات كالمندوبات والمباحات أمّا عن نفس الاستصحاب فمبنيّ على إفادته الظنّ الفعلي المخالف لذلك العلم الإجمالي، والمفروض عدمه، وأمّا مانعيته عن حكم الاستصحاب ومرجعيته في الشكّ في الأحكام فمبنيّ على ما زعمه الأخبارية من عدم مرجعيته في الأحكام، والمفروض وجوده عند المشهور خصوصاً في الاستصحاب المفروض موافقته الاحتياط فإنّه حجّة حتى عند الأخبارية.

قوله: « فلا دليل على حجّية فتواه بالنسبة إليه».

أقول: بل هو في الحقيقة خارج عن موضوع رجوع الجاهل إلى العالم مضافاً إلى خروجه عن حكمه، لدخوله في الحقيقة في موضوع رجوع الجاهل البسيط إلى الجاهل المركّب.

فإن قلت: هذا بالنسبة إلى العالم المعاصر لذلك الجاهل وأمّا العالم المتقدّم ـ كالصدوق والمفيد وغيرهما من القدماء المحتمل في حقّهم الانفتاح ولم يشاهد الجاهل خطاءه وغلطه ـ فيجوز لذلك الجاهل الرجوع إليه.

قلت: القائل بالانسداد يقول به في كلّ زمان من أزمنة الغيبة ولا يخصّه بالأزمنة المتأخّرة حتى يحتمل تصويب العالم المتقدّم فيجوز الرجوع إليه.

هذا كلّه، مضافاً إلى ابتناء مرجعية التقليد بعد الانسداد على قطعية أدلّته، وإلّا كان حال أدلّته كحال سائر الأدلّة الظنّية المفروض عدم ثبوت حجّيتها بعد.

هذا كلّه، مع أنّ احتمال مرجعية الأُصول أو التقليد من الاحتمالات التي لا

---

(١) الفرائد: ١٢٦.

ينبغي للفقيه عدّها في عداد المحتملات بل الكلام فيها تضييع للوقت، والعمر أعزّ من أن يصرف فيه، كما أنّ احتمال التبعيض في الاحتياط بين أصناف المكلّفين أو أزمنتهم أو أحوالهم من جهة القوّة والضعف أو الشرافة والوضع، أو التبعيض بين العمل بالاحتياط في بعض الوقائع وبين العمل بالظنّ في بعضها، أو بينه وبين العمل بالأُصول الأربعة، أو بينه وبين التقليد، أو بينه وبين القرعة، إلى غير ذلك من صور التبعيض ثنائياً وثلاثياً ورباعياً، كلّها مخالفة للإجماع، مضافاً إلى عدم احتمال شيء منها أحد.

قوله: « توضيح ذلك ....إلخ».

أقول: ويعلم من توضيح ترتيب مراتب الامتثال بالمراتب الأربعة عقلاً وجبلّةً رفع إشكالات:

منها: رفع إشكال إبطاله مرجعية القرعة ونحوها في هذه المقدّمة الرابعة، مع تعرّضه لإبطال مرجعية الاحتياط والبراءة والأُصول الأربعة والتقليد في المقدّمة الثالثة السابقة، فإنّ التفكيك في إبطال مرجعية ما عدا الظنّ بعد الانسداد من سائر طرق الامتثال ببيان إبطال بعضها في المقدّمة الثالثة وبعضها في المقدّمة الرابعة موهم للإشكال في وجهه.

ولكن يندفع الإشكال عن وجهه ببيان ترتّب طرق الامتثال العقلي بالمراتب الأربع: الامتثال العلمي التفصيلي، ثمّ العلمي الإجمالي، ثمّ الظنّي التفصيلي، ثمّ الاحتمالي والشكّي، بتقريب: أنّ الطرق المقررة للجاهل لما كان بعضها مظنون الإيصال إلى الواقع ـ كالبراءة والتقليد والأُصول الأربعة ـ وبعضها مشكوك الإيصال إليه ـ كالقرعة ونحوها ـ وكان لمظنونه على مشكوكه رتبة مقدمة في الامتثال عقلاً قدّم إبطال مرجعية مظنونه في المقدّمة الثالثة وأُخّر إبطال مرجعية مشكوكه إلى المقدّمة الرابعة وضعاً، لإبطال مرجعية كلما يحتمل

المرجعية في محلّه ومرتبته.

ومنها: رفع ما أشار إليه الماتن من احتمال مرجعية ما عدا الظنّ بعد الانسداد وعدم التمكن من الاحتياط من سائر الطرق الشرعية كالقرعة والتقليد[١].

ومنها: رفع ما أشار إليه الماتن أيضاً من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة، وبين التزام العمل بالظنّ، بالتوضيح المقرّر في المتن[٢].

ثمّ إنّه كما قد علم من توضيح ترتيب مراتب الامتثال بالمراتب الأربع عقلاً وجبلّةً وقهراً رفع إشكالات كذلك قد يتوهّم من ترتيب مراتب الامتثال بالمراتب الأربع عقلاً وقهراً ورود إشكالات.

منها: منافاة عدّه الظنّ بعد الانسداد كالعلم في المقام في الحجّية عقلاً بنفسه لا بجعل الشارع، لإطلاق عدّه الظنّ في أوّل حجّية القطع من الطرق المجعولة شرعاً لا المنجعلة نفساً.

ويمكن رفع المنافاة إمّا بحمل إطلاقه السابق بمجعولية حجّية الظنّ على صورة الانفتاح، لئلّا ينافيه انجعال حجّيته في صورة الانسداد، الذي هو مفروض الكلام في المقام.

وإمّا لابتناء انجعال حجّية الظنّ بنفسه بعد الانسداد على فرض عدم التمكّن من الاحتياط وامتثال العلمي الإجمالي، وأمّا مع التمكّن من الاحتياط الذي هو امتثال علمي إجمالي ولو في بعض الموارد كالمشكوكات فلا إشكال في مجعولية حجّية الظنّ شرعاً على تقدير حجّيته في هذا المقام؛ لأنّ تقديم ما حقّه التأخير بحسب الرتبة العقلية من كلّ من المراتب الأربع للامتثال لا يكون إلّا

---

(١) الفرائد: ١٢٧ـ١٢٨.

(٢) الفرائد: ١٢٨.

بجعل الشارع.

ومنها: منافاة ما صرّح به في المقدّمة الرابعة من مرجعية الظنّ بعد الانسداد، لما صرح به في المقدّمة الثالثة السابقة من مرجعية الاحتياط بعد الانسداد، غايته ثبوت عفو الشارع عن الاحتياط في الموهومات بأدلّة نفي العسر والحرج وثبوت عفوه تعالى عن الاحتياط في الموهومات، بل وفي المشكوكات لا ارتفاع مرجعية الاحتياط والامتثال العلمي الإجمالي في التتمة والبقية من الوقائع وتعيين مرجعية الظنّ فيها، ضرورة أنّ مرجعية الظنّ متأخرة عن مرتبة مرجعية الاحتياط والامتثال العلمي الإجمالي.

فمرجعية الاحتياط والامتثال العلمي الإجمالي مقدّم بحسب الرتبة العقلية على مرجعية الظنّ وإن ارتفع اليد عن أكثر موارده بواسطة عسر أو حرج أو ضرورة، فارتفاع اليد ولو عن أكثر موارد الاحتياط لا يوجب ارتفاع مرجعية الاحتياط في التتمة، وتعيين مرجعية الظنّ فيها وإن صادفت موارد الظنّ ألا ترى أنّ تجويز الشارع وترخيصه ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة بل جميعها إلّا مورداً واحداً لضرورة أو عسر أو حرج لا يوجب العدول عن مرجعية الاحتياط في التتمة ولو كان مورداً واحداً إلى تعيين مرجعية الظنّ فيه ولو كان مصادفاً لمورد الظنّ، ومع ذلك كيف يستند العمل في ما نحن فيه إلى الظنّ بعد فرض الانسداد؟ مع بقاء التمكن من الاحتياط والامتثال العلمي الاجمالي ولو في بعض الموارد، بل ولو صادفت تلك الموارد الممكن فيها الاحتياط لموارد الظنّ، فإن العمل بالمظنونات مع التمكن من الاحتياط مستند إلى الاحتياط، لا إلى الظنّ وإن صادف الاحتياط الظنّ مورداً، إلّا أنّ العمل ليس حينئذٍ بالمظنون بوصف أنّه مظنون كما لا يخفى. انتهى توجيه ورود هذا الإشكال أيضاً.

ولكن مع ذلك قد يعلم دفعه بما دفع به الإشكال السابق أخيراً وتقريبه: أنّه

وإن كان مرجعية الظنّ بعد الانسداد واستناد العمل إليه منافياً ـ لإمكان الاحتياط بحسب الرتبة العقلية ولو في الجملة لا بالجملة ـ إلّا أنّه ليس منافياً لتعبّد الشارع بمرجعيته وتقدّمه على مرجعية الاحتياط والامتثال العلمي الإجمالي، كما أنّ تأخير رتبة الامتثال الاحتمالي والموافقة الاحتمالية عن الامتثال الظنّي بحسب الرتبة عقلاً لا ينافي تعبّد الشارع بمرجعيته والاكتفاء بمجرّد الامتثال الاحتمالي، فإن طالبتنا بالشاهد والبيّنة على تعبّد الشارع بمرجعية الظنّ دون الاحتياط وإن تمكّن منه حوّلناك إلى التتبع في موارد الفقه، فإنّ من تتبّع أدنى تتبّع في الموارد الفقهية علم بالعلم القطعي أنّ بناء الفقهاء ليس على سدّ باب الاجتهاد والتقليد بعد فرض انسداد باب العلم عليهم بانحصار الأمر في الاحتياط، كما لا يخفى على أولي الاستنباط من التصريح والتلويح بذلك في كلمات الأصحاب.

قوله: «ولعلّه لذلك يجب العمل بالظنّ في الضرر والعدالة وأمثالهما»[1].

أقول: أمّا أمثالهما ممّا يجب العمل فيه بالظنّ فكالأنساب والوقفية والحرّية والملكية خصوصاً في الرباط والمساجد والأملاك والمماليك.

وأمّا وجه ترجّي اعتبار الظنّ المطلق في تحقّق هذه الموضوعات بقوله: و«لعلّه» فمبنيّ على كونها اسماً للمعاني الواقعية أو المعلومة التي لا يعلم تحقّقها لغير العالم بالغيوب عادة وغالباً، مع عدم جواز إهمال الأحكام المترتبة عليها شرعاً بناءً على أنّ العدالة: هي الملكة النفسانية، التي لا يعلم وجودها لغير العالم بالغيوب المنزّه عن العيوب مع العلم بعدم رضا الشارع لإهمال أحكامها من إقامة الحدود والحقوق والجمعة والجماعات والشهادات وفصل الخصومات، وكذا الضرر ممّا لا يعلم غالباً إلّا بعد الوقوع فيه فيلزم من نفيه الوقوع فيه المنافي للامتنان بنفيه لولا اعتبار الظنّ فيه، وكذلك الأنساب.

وأمّا الاحتمال الآخر المقابل لقوله: «ولعله» فهو اعتبار الظنّ فيها

---

(١) لم نجد هذه الفقرة في هذا الموضع وحواليه من متن فرائد الأُصول المطبوع المتوفر لدينا.

بالخصوص على وجه الموضوعية بناءً على كون المنفي هو مظنون الضررية لا الضرر الواقعي، والعدالة: هو حسن الظاهر والوثوق بها، لا الملكة، أو على وجه الطريقية الخاصّة بناءً على أنّ قوله عليه السلام: «**الولد للفراش**»[1] معناه اعتبار الظنّ بالولدية الحاصلة من الفراش وحجّيته فيه.

وكذلك الظنّ بالوقفية والحرية الحاصلة من الشهرة حجّة بالخصوص لمصلحة التوسعة، وحكمة تغليب جهة الوقفية والحرية.

قوله: «التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في امتثاله».

أقول: مضافاً إلى اندفاع ذلك حلّاً بما في المتن يندفع نقضاً: بأنّ العمل بالقطع قد لا يصادف الواقع أيضاً، إذ قد يكون جهلاً مركّباً فالالتزام به أيضاً ينافي بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم. ولكن الانتقاض بذلك مبنيّ على أن يكون الظنّ بعد انسداد باب العلم طريق منجعل كالقطع لا طريق جعلي، وإلّا فلقائل أن يجيب: بأنّ القطع لما كان طريقاً في نفسه لا بجعل الشارع فمعذورية العامل به في صورة عدم المصادفة لايستلزم التصويب أو تفويت المصلحة على الشارع الحكيم، بخلاف معذورية العامل بالظنّ فإنّه بعد فرضه طريقاً جعلياً يستلزم أحد المحذورين لا محالة.

قوله: «فيجب عقلاً. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ أقربية الظنّ من الوهم إلى الواقع وأرجحيّته منه عقلاً لا ينافي ما نحن بصدده من حجّيته عقلاً؛ نظراً إلى أنّ المرجّحية العقلية وإن كان لمطلق المزية ولا يستلزم الحجّية إلّا أنّه لا ينافيها أيضاً، فقد يجتمعان المرجّحية والحجّية.

---

(١) لاحظ الوسائل ١٣: ٣٧٦ ب «١٥» من أبواب أحكام الوصايا وج ١٤: ٥٦٥ ب «٥٦» من أبواب نكاح العبيد والإماء ح ١ وص ٥٦٨ ح ٢، ٣ و ٤ و ٧.

[مقدّمات الانسداد]

قال طاب ثراه: «أحدهما من يرى أنّ مقدّمات الانسداد لا يثبت إلّا اعتبار الظنّ وحجّيته في كون الشيء طريقاً شرعياً ...إلخ».

أقول: أمّا تصوير القول بحجّية الظنّ الطريقي دون الظنّ بالواقع فيظهر من ملاحظة افتراقه عن القول بالظنّ الخاصّ في اعتبار طرق الواقع وأدلّة الأحكام بالأدلة الظنّية، بخلاف القول بالظنّ الخاصّ، فإنّه يعتبرها بالأدلّة العلمية، وافتراقه أيضاً عن الظنّ المطلق في اعتبار الظنّ في المسائل الأُصولية، أعني أُصول الفقه دون نفس الفقه، بخلاف الظنّ المطلقي فإنّه بالعكس أو أعمّ منه، وفي اعتبار الشهرة مثلاً إذا كشف عن مدرك ظنّي دون الكاشف عن نفس الواقع من دون وساطة مدرك، بخلاف الظنّ الطريقي فإنّه بالعكس أو أعمّ منه على الخلاف.

ومن هنا يظهر عدم منافاة القول بالظنّ الطريقي لاعتبار بعض الشهرات في الفقه دون بعض، فلا يقال: إنّها إن كانت مظنونة الطريقية فما الوجه في عدم اعتبار بعضها في الفقه، وإن لم تكن مظنونة الطريقية فما الوجه في اعتبار بعضها؟ لما عرفت من أنّ طريقيتها منوطة بالكشف وهو أمر غير مطرد.

وأمّا محلّ النزاع في حجّية الظنّ الطريقي فيحتمل أن يكون في مطلوبية الأحكام الواقعية على وجه التقييد بالاتيان من الطرق المنصوبة مطلقاً، أي ولو في صورة العلم، فلو أُتي بالواقع من غير الطرق المنصوبة لم يجز ولو كان من باب

العلم، وهو مبنى إيراد الماتن ﷺ على تقييد مطلوبية الأحكام بالطرق المنصوبة[١] باقتضائه عدم إجزاء إتيان الواقع من باب العلم به.

ويحتمل أن يكون مطلوبية الأحكام الواقعية على وجه التقييد بالطرق المنصوبة لكن لا مطلقاً بل في غير صورة العلم بالواقع، فإنّه مجزىء بنفسه، فيكون إجزاء الإتيان بالواقع من باب العلم خارجاً عن محلّ النزاع.

ويحتمل أن يكون مطلوبية الواقع من الطرق المنصوبة على وجه الضمان لا التقييد، يعني أنّ الشارع ضمن للآتي بالواقع من الطرق المنصوبة ما يتخلّفه الطريق عن الواقع، بخلاف الطرق الغير المنصوبة فإنّه لم يضمن تخلفها، لكن لا بمعنى عدم إجزاء الواقع الحاصل من سلوكها كما هو مقتضى التقييد، بل بمعنى أنّ إجزاء السالك مسلكها مراعىً بمصادفة الواقع، وأمّا صورة التخلف وعدم المصادفة فلا يضمن الشارع دركه. وهذا الاحتمال هو الذي استظهره استاذنا العلّامة من القائلين بالظنّ الطريقي وإن نقل عن الهداية في بعض كلماته في هذه المسألة التصريح بالتقييد في غير صورة العلم بالواقع[٢]، كتصريح الفصول به أيضاً[٣].

ومن هنا يظهر عدم منافاة القول بالظنّ الطريقي للعمل في مقام العلم بالواقع بمجرّد العلم وإن لم يتعلق بالطريق، مع عدم العمل بالظنّ في مقامَ الظنّ إلّا إذا تعلق بالطريق.

وأمّا تحقيق الحقّ في مسألة حجّية الظنّ الطريقي فمجمل الكلام فيه: أنّ أدلّة تشريع الطرق المقررة للأحكام هل هي حاكمة على أدلّة مطلوبية الواقع فيها، أو مخصّصة ومقيّدة إيّاها، أم معارضة لها بالعموم من وجه أو التبائن، أم

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٢٩.

(٢) لاحظ هداية المسترشدين: ٣٨٤.

(٣) لاحظ الفصول: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

ليست بحاكمة ولا مخصّصه ولا مقيّدة ولا معارضة لأدلّة مطلوبية الواقع؟ وجوه: أظهرها الأخير فكأنّ مضمون أدلّة تشريع الطرق هو مطلوبيتها لكن لا مطلقاً ولو لم يصادف سلوكها الواقع حتى يكون لها حكومة أو تقييد على أدلّة مطلوبية الواقع، بل مطلوبيتها وإن كان حكمته التسهيل على المكلّفين وترغيبهم في الدين القويم إلّا أنّه من حيث الإيصال والكاشفية والناظرية إلى الواقع دون الإغماض ورفع اليد عن الواقع، فيرجع مطلوبيتها من هذه الحيثية إلى مطلوبية عين الواقع ونفس الواقع، لا إلى مطلوبية شيء مستقلّ في مقابل الواقع وفي عرض الواقع، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم بالواقع.

وعلى ذلك فلا تدلّ الأوامر الظاهرية على الإجزاء بعد كشف الخلاف بنفس طريقيتها للأحكام الواقعية وإن لم نأب من القول بدلالتها على ذلك بمعونة استقراء أو بناء عقلاء أو غير ذلك ممّا قيل في محلّه.

ولو سلّمنا دلالتها على الإجزاء وأنّ نصب الطرق ليس لمجرّد الكشف بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد بعضها تقييد الواقع بها، واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدّى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيداً له بحيث يكون ما عدا الطرق المنصوبة خارجاً عن نظرالشارع وساقطاً عن حيّز الاعتبار، فإنّ غاية أدلّة نصب الطرق إثبات الحكم لها، وإثبات شيء لشيء كيف ينفي ما عداه.

وممّا ذكرنا يظهر لك الجواب عن كلّ ما استدلّ به في الهداية على تقييد مطلوبية الواقع بالطرق المجعولة، أو يمكن الاستدلال به له عليه أولاً: بأنّ بين الظنّ بالواقع والظنّ بالمبرىء عنه عموم من وجه، وفي أنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية الأوليةإلّا أن يقوم دليل على الاكتفاء لغيره، أو أنّ الواجب أولاً هو تحصيل اليقين

بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراده الشارع في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمّتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها بما جعلها وسيلة للوصول إليها، سواء علم بمطابقة الواقع، أو ظن ذلك...إلى آخر ما في المتن من كلام صاحب الهداية[1].

قوله: «لاحتياج كلّ مكلّف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفة صلواته الخمس».

أقول:قد يرد عليه بأنّ المحتاج إلى معرفة الطريق خاصّ بالمجتهد دون غيره، كاختصاص معرفة الدماء بالنساء، والرجال بالجهاد والجمعة والقضاء، فأين احتياج كلّ مكلّف إليه؟ ويمكن الجواب: بأنّ معرفة الطريق وإن اختصّ بالمجتهد أصالةً كاختصاص النساء بالدماء والرجال بالقضاء إلّا أنّه بالتبعية وقياس المساواة ـ وهو احتياج كلّ من عدا المجتهد إلى المجتهد واحتياج المجتهد إلى معرفة الطريق ـ يعمّ احتياج كلّ مكلّف إليها؛ لأنّ المحتاج إلى ما يحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء بالتبعية وقياس المساواة.

وأمّا أكثرية الحاجة إلى معرفتها من الحاجة إلى صلواته الخمس فإنّما هو بالنسبة إلى المجتهد لا المقلد، وباعتبار أنّ الالتزام والتديّن بالأُصول أهمّ حاجةً وأعمّ حجّةً من الحاجة بالفروع، وباعتبار أنّ المترتّب على معرفة الأصل جميع الفروع المترتبة عليه من الطهارة إلى الديات، بخلاف معرفة الصلاة فلم يترتب ولم يتفرع عليها معرفة حكم آخر من أحكام الصوم والزكاة والحجّ وغيرها.

قوله: «كالشبهة المحصورة. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ الاحتياط المؤدّي إلى العسر هو الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة لا المحصورة، فتعليل لزوم العسر بصيرورة الشبهة

---

(١) هداية المسترشدين: ٣٨٤.

كالشبهة المحصورة تعليل بخلاف المدّعى على المدعي، إو اشارة إلى أنّ الاحتياط في المسائل الفرعية الملزم للعسر إنّما هو في ما لم يعارض بالاحتياط في المسألة الأُصولية، أعني نصب الطريق، وأمّا في ما عارضه كما في كثير من موارده إن لم يكن أكثر فبسبب لزوم ترجيح أحد الاحتياطين وإسقاط الآخر من البين لا يلزم منه عسر ولا شين، مثلاً الاحتياط في إعمال الطريق كالخبر والشهرة المقتضي بطلان الصلاة الرباعية بإتيان الركعة المشكوكة فيهما معارض بالاحتياط في نفس الفرع المقتضي اتيانها باستصحاب عدم اتيانها في السابق، فاذا أسقطنا أحد الاحتياطين وعملنا بالآخر لا يلزم منه عسر، بخلاف العمل بكلاهما.

قوله: «إذا شهد عنده عادل واحد بالحقّ لا يعمل به، وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه الخصومة يأخذ به».

[أقول:] ومثاله الخارجي: أنّه إذا شهد عنده عدل واحد بمديونية زيد لبكر لا يعمل به من جهة تعلق ظنّه بالحكم الواقعي، وأمّا لو أخبره بإقرار زيد بدين أو ثبوت البيّنة عليه أو حكم الحاكم به أو تزكية الشاهد به أخذ به، لتعلّقه بالطرق إلى الواقع لا نفس الواقع.

قوله: «كذلك القاضي عاجز عن الاجتها في الوقائع الشخصية. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى الفرق بينهما من حيث خفاء الأدلّة الظنّية والأُصول اللفظية والعملية للأحكام الكلّية على المقلّد، وعجزه رأساً من الوصول إليها وإلى كيفيتها، من حيث فهم الدلالة والسلامة والحجّية والمعارضة، فإنّها من الوظائف الخاصّة بالمجتهد بخلاف القاضي، فإنّه لا يخفى عليه الأُمور العادية والقرائن الظنّية والعادات العرفية في الوقائع الشخصية لتشخيص الحقوق الواقعية، إذ ليست من الوظائف الخاصّة بالمقلّد، بل المجتهد فيها أبصر وهي عليه أظهر.

قوله: «مع إمكان أن يقال ...إلخ».

أقول: هذا القول هو ثالث الوجوه المذكورة للفرق بين تعميم ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم للظنّ بكلّ من الطريق والواقع، وبين اختصاص ظنّ المقلد والقاضي بالطريق المنصوب له، فإنّ أوّلها: عدم انضباط ظنّ المقلد والقاضي بالواقع وانضباطه في المجتهد.

وثانيها: قيام الإجماع على الفرق المذكور بينهما وهو اعتبار ظنّ المجتهد بالواقع وعدم اعتبار ظنّ المقلّد والقاضي به في الوقائع الشخصية إجماعاً، بل هو في المقلّد ضروريّ الفساد بداهة.

ثالثها: بإغماض الشارع عن الواقع رأساً في إرجاع المقلّد إلى المجتهد، وفي إرجاع القاضي إلى البيّنة واليمين، بخلافه في المجتهد.

أمّا وجه هذا الوجه الثالث ـ وهو إغماض الشارع عن الواقع رأساً في المقلد والقاضي ـ فهو ظهور قوله تعالى في المقلّد: ﴿**فَاسئَلُوا أهلَ الذِّكر إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون**﴾[1] وقوله عليه السلام: «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا**»[2] ونحوه في الحصر الحقيقي، وقوله صلى الله عليه وآله: «**إنّما أقضي بينكم بالبيّنة واليمين**»[3] وعلينا بالظاهر والله وليّ السرائر في الحصر الحقيقي.

ولكن يضعّف: بأنّ حصر طريق المقلّد في تقليد المجتهد وقضاء القاضي في البيّنة واليمين إنّما هو حصر إضافي مثل: «ما أنا إلّا بشر مثلكم» بالإضافة إلى ما يعتاده الجهّال من الرجوع إلى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والقيافة

---

(١) النحل: ٤٣، الانبياء: ٧.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤ ضمن ح ٤، الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٩١ ضمن الحديث ٢٤٧، الاحتجاج: ٤٧٠، الوسائل ١٨: ١٠١ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٣) الكافي ٧: ٤١٤ ح ١، التهذيب ٦: ٢٢٩ ح ٥٥٢ الوسائل ١٨: ١٦٩ ب «٢» من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ح ١. هذا والظاهر أن الفقرة (وعلينا بالظاهر والله وليّ السرائر) تفسير وتبيين من المعلّق رحمه الله.

والحدس والرمل والجفر والأعداد والفال وسالفة التجار، وسائر طرق الفساد المعمولة في البلاد، لا حصر حقيقي بالإضافة إلى الواقع فإنّ لازمه القول ببطلان عبادة تارك السبيلين وإن صادف الواقع بالاحتياط، والقول بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه كما عن ابن جنيد[1]، وكلا اللازمين باطلان على المشهور المنصور فالملزوم مثله.

قوله: «الوجه الثاني ...إلخ».

أقول: الفرق بين الوجهين بعد اتّحادهما في المدّعى ـ هو حصر الحجّة بعد الانسداد في الظنّ الطريقي لا غير ـ من جهتين:

إحداهما من جهة إثبات حجّية الظنّ الطريقي في الوجه الأول بطريق التخصيص وتقييد أدلّة مطلوبية الواقع بأدلّة مطلوبية الطريق، نظراً إلى أنّه وإن كان بينهما بحسب المورد عموم من وجه إلّا أنّ أدلّة مطلوبية الطريق المجعول حاكم على أدلّة مطلوبية الواقع الأوّلي، بخلاف الوجه الثاني فإنّ مقتضاه حصر مفاد أدلّة مطلوبية التكاليف الشرعية بالأصالة وبالذات في خصوص مطلوبية مؤدّى الطرق لا غير.

والفرق الآخر بين الوجهين التعبير عما يقتضيه الانسداد في الوجه الأول بالظنّ الطريقي والطرق المجعولة وحجّية الظنّ في الطريق، وفي الوجه الثاني بالظنّ بالمبرىء وتفريغ الذمّة والظنّ بالبراءة، وهو فرق لفظي في مجرّد التعبير، كما أنّ الفرق الأول فرق في كيفية الاستدلال لا المدلول.

قوله: «كما سلك هذا المسلك ...إلخ».

أقول: والأصحّ تبديل قوله: «كما سلك» بقوله: «وقد سلك» كما في النسخ المتأخّرة، بل الأنسب بالمعنى العلاوة بذكر «بل» بأن يقال: «بل قد سلك هذا

---

(١) لاحظ الانتصار للسيد المرتضى: ٢٣٧ و ٢٤٢، المختلف: ٦٩٦.

المسلك...إلخ» يعني بل بنى صاحب القوانين على عدم الفرق بين الأسباب والموارد والاشخاص في حجّية الظنّ مع أنّ المدار عنده في حجّية مطلق الظنّ على الانسداد الشخصي دون التوقّف على الانسداد النوعي[1]، أعني انسداد معظم الأحكام وغالبها كما هو مدار حجّية مطلق الظنّ عند من عداه، فالفرق بينه وبين من عداه في حجّية مطلق الظنّ هو اكتفاؤه في الحجّية بالانسداد الشخصي ولو في مسألة واحدة من جميع مسائل الفقه، فإنّه أيضاً يبتنى على حجّية مطلق الظنّ في تلك المسألة ولو كان المفروض انفتاح باب العلم أو الظنّ الخاصّ عليه في سائر المسائل، بناءً منه على أنّ مجرّد انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ ولو في مسألة خاصّة من بين جميع المسائل موجب لحجّية مطلق الظنّ لا العمل بالاحتياط؛ زعماً منه عدم دلالة دليل على لزوم الاحتياط، وتنجّز العلم الإجمالي التكليف، ولا الرجوع إلى البراءة، زعماً منه تبعاً لأكثر القدماء أنّ المأخوذ في اعتبار البراءة إفادتها وصف الظنّ المنتفي ذلك الوصف المأخوذ شرطاً أو شطراً في اعتبار البراءة عند قيام الظنّ على خلافها.

وحاصل الفرق: أنّ المكتفي في حجّية مطلق الظنّ بالانسداد الشخصي ولو في مسألة واحدة من مسائل الفقه إنّما يبطل الرجوع إلى البراءة والاحتياط الذي هو من مقدّمات حجّية مطلق الظنّ بعدم المقتضي للرجوع إليهما، لابوجود المانع وهو لزوم الخروج عن الدين في الرجوع إلى البراءة، ولزوم العسر والحرج في الرجوع إلى الاحتياط، كما هو مذهب المختار، وفاقاً لمن عدا صاحب القوانين من البانين في حجّية مطلق الظنّ على تحقّق الانسداد النوعي، أعني الانسداد في معظم الأحكام وغالبها.

ثمّ إنّ البانين في حجّية مطلق الظنّ على الانسداد النوعي بين من يجعل

---

(١) لاحظ القوانين ١: ٤٤٠ ـ ٤٤٢ و٤٤٩.

الانسداد كاشفاً عن حكم الشارع بحجّية الظنّ كما هو المنسوب إلى شريف العلماء وصاحب الرياض، وظاهر الفصول[١] والهداية[٢]، وبين من يجعل الانسداد منشأً لحكم العقل المستقلّ بحجّية الظنّ وطريقيته، كما هو المختار المتن بتقريبه المقرّر فيه[٣].

فالقائلون بحجّية مطلق الظنّ إذن على مذاهب ثلاثة يشتركون كلّهم في أصل حجّية مطلق الظنّ، وفي الدلالة على التعميم من حيث الموارد والأشخاص، كما يشترك الأوّلان دون الثالث في انتاج حجّية مطلق الظنّ على وجه الإهمال لا التعميم من حيث الأسباب والرتبة، ولازم الإهمال من الجهتين عدم الإشكال في خروج القياس عن حجّية مطلق الظنّ.

ويفترق الأول عن الأخيرين في اكتفائه في إثبات الحجّية بالانسداد الشخصي، بخلاف الأخيرين.

كما يفترق الأخير عن الأولين في الدلالة على التعميم من حيث الأسباب، ولازم هذا التعميم الإشكال المعروف في خروج القياس.

كما يفترق الثاني ـ وهو الكشفي ـ عن الثالث ـ وهو الحكومتي ـ في استحقاق تارك طريق الظنّ، عقابا آخر غير ما يترتب على نفس المنهي عنه، وثوابا آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به.

بقي الكلام بعد معرفة مادّة اجتماع المسالك الثلاثة في حجّية مطلق الظنّ ومادّة افتراقها في تحقيق الحقّ من تلك المسالك.

قوله: «التلازم بين الحكمين إنّما هو مع قابلية المورد لهما، أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم».

---

(١) الفصول: ٢٧٧.

(٢) هداية المسترشدين: ٤٠٣.

(٣) الفرائد: ١٣٩.

[أقول:] وفيه: أنّ المراد من الحكمين المتلازمين عند القائلين بالتلازم إمّا الحكمان المتحدان، نظراً إلى اتحاد حاكميهما من حيث الوجود والموجود وكون التغاير بينهما اعتباري، كالفرق بين حكم اللسان وما يعقد عليه القلب والجنان، كما يقتضيه ظاهر التلازم بين الحكمين والاستدلال عليه: بأنّ العقل رسول باطني، كما أنّ الشرع رسول ظاهري.

وإمّا الحكمان المتماثلان بواسطة تغاير حاكميهما حقيقةً كالإمامين والنبيّين المختلفين شخصاً والمتحدين حكماً، فيكون الحكمان من قبيل الموجود الواحد بوجودين وموجدين.

وإمّا الحكمان المتغايران بالتأسيس والتأكيد والتحقيق والتصديق والإنشاء والإمضاء ليكون تغايرهما من قبيل الموجودين بوجودين وموجدين المتغايرين حكماً واسماً بخلافه في الأولين.

أمّا على الأول فالتلازم من الطرفين لقابلية كلّ مورد للحكمين، بل لرجوعهما إلى الاتحاد في الأثر والعين، لا معنى للانفكاك في البين.

وأمّا على الثاني والثالث فالتلازم بينهما كذلك، لأنّهما وإن اختلفا اسماً ورسماً إلّا أنّهما متحدان حكماً وعلماً وسلماً وتلازماً، لفرضهما على كلّ من المعنيين الاخرين كالنورين المتحدين في الأثر والعين والتلازم في البين، كما لعلّه المراد من قوله صلى الله عليه وآله: «**حسين مني وأنا من حسين**»[1].

وتوهّم أنّ تحصيل الحاصل ولزوم الدور مانع من التلازم بين الحكمين مدفوع: بأنّ الدور مانع من التلازم بمعنى التوقّف التدريجي، لا الدفعيّ والمعيّ. وأمّا تحصيل الحاصل فهو مانع من تلازمهما بلا داعٍ ولا راعٍ، وأمّا مع الداعي له

---

(١) الجامع الصحيح للترمذي ٥: ٦٥٨ ح٣٧٧٥، مجمع الزوائد ٩: ١٨١، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣: ٢٢٩ ح١٢٢٧، ولاحظ كشف الغمّة ٢: ٢١٨ و٢٢٢، البحار ٤٣: ٢٦١ ح١.

عقلاً أو بلاغةً فلا يلزم من تلازمهما تحصيل الحاصل، بل يلزم تكميل الكامل وتفضيل الفاضل ومزية الحكمة والبلاغة في العاقل، كبلاغة التكرار والإصرار لتسهيل الثواب على الأبرار، وتسجيل العذاب على الفجّار.

قوله: «وإجمالها. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ مجرّد إمكان الاقتصار على الطرق العقلية قادح في أصل النتيجة، وهو مجعولية الظنّ بعد الانسداد فكيف لايقدح في لازمها وكيفيتها؟ وهو الإجمال.

قوله: «في الجملة. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ إتمام استكشاف العقل بالإجماع يخرج الدليل عن العقلي إلى النقلي، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، والمركّب من الداخل والخارج خارج.

قوله: «ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجّحاً أحد اُمور ثلاثة».

أقول: أمّا الفرق بين المعيّن والمرجّح فهو وإن كان عموم مطلقاً والعموم من طرف المرجّح كالفرق بين الدليل والمؤيّد حيث يعتبر في الدليل الحجّية دون المؤيّد إلّا أنّ المراد من المرجّح هنا ليس ما لا يعتبر فيه الحجّية، كما توهّم لما سيصرّح به المصنف من الإيراد على ما ليس بحجّة من المرجّحات فيفهم منه كون المراد به الحجّة أيضاً.

فيفترق حينئذٍ عن المعيّن أمّا في المورد حيث يعمل بالمرجّح في مورد تعارض الدليلين وبالمعيّن في مورد تعارض الاحتمالين، وأمّا في الاعتبار بمعنى أنّه يسمّى مرجّحاً باعتبار ملاحظة تعارض الاحتمالين وتعادلهما لولاه، ومعيّناً باعتبار الإغماض عن هذه الملاحظة.

وأمّا الفرق بين الاُمور الثلاثة المرجّحة وهي تيقّن الاعتبار ومظنونه

والأقوى رتبةً من الظنّين فعموم من وجه؛ لتصادقهما على الخبر الصحيح الأعلائي الغير المعارض ولا الموهوم، ويفارق متيقن الاعتبار عن الآخرين في ما يكون الشكّ في اعتباره دائراً بين الأقلّ والأكثر كخبر الواحد بالنسبة إلى الإجماع المنقول والشهرة، وتفارق الأقوى رتبةً عن الآخرين في الظنّ القياسي القوي جدّاً مثل قياس الحجر الواحد من ذي الجهات الثلاث على ثلاثة أحجار الاستنجاء، وبفارق مظنون الاعتبار عن الأخيرين في ما يكون الشكّ في اعتباره دائراً بين المتبائنين، كالشهرة بالنسبة إلى الأولوية.

فالمراد من المتيقن ليس خصوص مقطوع الاعتبار حتى يباين المظنون، بل المراد هو الأقلّ سواء كان أقوى أو أضعف، وسواء كان مظنون الاعتبار أم مقطوع الاعتبار، كما أنّ المراد من المظنون هو الراجح سواء كان أقلّ بالنسبة إلى الأكثر، أم من قبيل المتبائنين.

ثمّ المراد من الظنّ في مظنون الاعتبار أعمّ من الظنّ التفصيلي والإجمالي، كما صرح به المتن. وأمّا توجيه كلّ من هذه الوجوه المرجّحة وتضعيفها فالمتكفل له المتن بأبلغ وجه[1].

قوله: «لغير دليل الانسداد. فتأمل».

[أقول:] لعلّ وجه التأمل أنّ تيقّن المتيقّن من أفراد حجّية الظنّ لا يكون إلّا لدليل خاصّ غير دليل الانسداد، لأنّ نسبة دليل الانسداد إلى جميع أفراد الظنّ متساوية لاخصوصية له بالنسبة إلى بعض دون بعض، حتى يصيّره متيقناً دون غيره، بخلاف سائر الأدلّة الخاصّة كآية النبأ[2] ونحوهما فإن نسبتها إلى أفراد تصديق العادل وأفراد الظنّ من حيث الشمول وعدمه متفاوت جداً، كتفاوت

---

(١) الفرائد: ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٢) الحجرات: ٦.

صدق الكلّي المشكّك على أفراده.

قوله: «كما لو ظنّ عدم حجّية بعض الأمارات».

أقول: بل وكذا مع عدم الظنّ بحجّيتها، ولعلّ قوله في ما بعد: «فافهم» إشارة إلى تلك العلاوة، أو إلى أنّ الأخذ بالمظنون حجّيته في صورة العلم التفصيلي متعيّن لا أولى، أو إلى دفع ما يقال من أنّه في صورة العلم الإجمالي دون التفصيلي بكون مظنون الحجّية دائراً بين أُمور يكون الأخذ بكلّ منها مشكوك الحجّية في نفسه فلا ترجيح له على غيره. وطريق دفعه: أنّ محتمل الحجّية بالنسبة إلى غير محتملها محتمل المرجّحية فهي ذي مزيّة على غيرها.

قوله: «مع أنّه لو كان بنفسه كثيراً كافياً لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة».

[أقول:] يعني لو سلّمنا كثرة المتيقن من حيث السند، لكن لا يسلّم كثرته من حيث الدلالة بعد العلم الإجمالي بطروّ المخصّصات على كلّ مقطوع السند ولو كان قرآناً.

قوله: «متيقن بالإضافة إلى ما بقي. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ المتيقن الحقيقي قليل الوجود بل هو مفقود، والإضافي منه مشكوك في نفسه وإن كان متيقناً بالإضافة إلى غيره، بل هو عامّ لجميع أفراد الظنّ حتى القياس، فإنّه بالإضافة إلى ظنّ الظنّان ونحوه متيقّن الاعتبار وإن كان في نفسه مشكوكاً بل موهوماً.

قوله: «ثمّ إنّه قد توهّم غير واحد ...إلخ».

أقول: ينبغي الكلام في بيان المراد من هذا التوهّم ومرجعه ومتوهّميه ووجوهه. والجواب عنها فنقول: أمّا المراد من هذا التوهّم المتوهّم فهو إثبات حجّية مظنون الحجّية بمطلق الظنّ في حجّية مظنون الحجّية. وبعبارةٍ:

إثبات مرجّحية مظنون الاعتبار على مظنون الواقع بمطلق الظنّ في اعتباره. وبعبارةٍ: تعيين كون الحجّة بدليل الانسداد في خصوص مظنون الحجّية وترجيحه على غير مظنون الحجّية بمطلق الظنّ الغير الثابت الحجّية والمرجّحية والمعيّنية.

وأمّا محذوره ووجه كونه توهّماً فلرجوعه إلى الدور والمصادرة، وهو تعيين الظنّ بمطلق الظنّ، وتعيين الظنّ الطريقي بعد الانسداد بمطلق الظنّ.

وأمّا الفرق بين هذا التوهّم وتوهّم الظنّ الطريقي المتقدّم فمن حيث رجوع التوهّم السابق في الظنّ الطريقي إلى التوهّم في المدّعى، وفي المقام إلى التوهّم في الدعوى. والاستدلال عليه بمثل الدور والمصادرة وهو تعيين الظنّ الطريقي بمطلق الظنّ فهو توهّم في توهّم، والكلام في المقام إنّما هو في توهّمه الثاني، وأمّا الاول فقد تقدّم هو وما فيه.

وأمّا متوهّمية فمحكي عن الهداية[١] والنراقي في العائدة الأُولى أو الثانية والأربعين من عوائده[٢].

وأمّا توجيه التوهّم المذكور على ما يظهر أو لعلّه يظهر من عبارة المتوهّم المحكية في المتن فأحد وجوه ثلاثة، على سبيل منع الخلوّ.

منها: ما لعلّه المراد من قوله: «ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ في مسألة تعيين القضية المهملة وإنّما المقصود ترجيح بعضها على بعض...إلخ»[٣]. يعني ليس المراد من ترجيح مظنون الحجّية بمطلق الظنّ الترجيح به في الواقع ونفس الأمر عند الشارع حتى يستلزم الدور والمصادرة والافتراء على الله القبيح عقلاً ونقلاً، بل المقصود الترجيح به عند النفس، ومن البيّن عقلاً عدم اعتبار الحجّية

---

(١) هداية المسترشدين: ٣٩٤.

(٢) العوائد: ٣٩٥ـ٣٩٨.

(٣) لاحظ الفرائد: ١٤٢، وأصله في هداية المسترشدين: ٣٩٤.

في المرجّحات النفسية، وكناية الترجيح النفسي الشيء على غيره عند العقل بأيّ داعٍ من الدواعي النفسية، إذ لا يلزم في الترجيحات النفسية بغير ثابت الحجّية من الدواعي النفسية ما يلزم في الترجيحات الواقعية النفس الأمرية من المصادرة والدور والافتراء على الله القبيح عقلاً ونقلاً.

وهذا التوجيه غير وجيه؛ لما فيه من أنّ عدم احتياج الترجيح النفسي إلى ما يحتاج إليه الترجيح الواقعي من حجّية مرجّحه إنّما هو في موارد تخيير النفس بين الشيئين عقلاً أو شرعاً، لا موارد دورانه بين المحذور وغيره كما في ما نحن فيه.

ومنها: ما يظهر من قوله: «الدليل العقلي المثبت لحجّيتها هو الدليل العقلي المذكور[١]...إلخ». يعني أنّ الدليل على اعتبار مطلق الظنّ في تعيين ذلك الظنّ المجمل هو عين دليل الانسداد القاضي بحجّية الظنّ في الأحكام بناءً على إرجاع الظنّ في تعيين الظنّ المجمل إلى الظنّ في الأحكام، أو مثله بناءً على تعميم دائرة الانسداد بدعوى انسداد آخر في تعيين الظنّ المجمل وراء الانسداد في تعيين الأحكام المجملة القاضي حجّية مطلق الظنّ، وهذان الوجهان محكيان عن النراقي في العوائد[٢].

وفي هذا التوجيه أيضاً أنّه إمّا أن يريد به عين الانسداد في الأحكام، أو انسداد آخر مثله، وعلى كلّ منهما إمّا أن يجعل الانسداد كاشفاً عن حجّية الظنّ في الجملة أو حاكماً.

أمّا على تقدير الحكومة فلا مورد للترجيح، لكون المفروض تعميم الظنّ من حيث الأسباب والمورد على تقديره، وأمّا على تقدير الكشف فيعود الكلام

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٤٣ وأصله في هداية المسترشدين: ٣٩٤.

(٢) لاحظ العوائد: ٣٩٦ ـ ٣٩٨.

بالمطالبة عن المرجّح والمعين لذلك الظنّ المجمل، إلّا أن يفرض اتحاد ذلك المجمل وانحصاره بحسب الخارج في أمارة واحدة، كما إذا فرض مظنون الاعتبار من الأمارات منحصر في ما قام أمارة واحدة على حجّيته فإنّه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذا انسدّ باب العلم في تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها إلى الأُصول حتى الاحتياط تعيّن الرجوع إلى الظنّ الموجود في المسألة فيؤخذ به، لما عرفت. وهو توجيه حسن، ولكنه مبنيّ على فرض اتحاد ذلك المجمل وانحصاره بحسب الاتفاق والخارج في أمارة واحدة، وهو خلاف المفروض.

ومنها: توجيه ثالث يظهر من قوله: «بل التعويل على القطع بالترجيح...إلخ»[1]. يعني أنّ الدليل على مرجّحية الظنّ في تعيين مظنون الحجّية هو القطع بمرجّحيته ومعيّنيته عقلاً، لرجوعه إلى ما صرّح به من قوله: «وقضية العقل في الدوران بين الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن...إلخ»[2] كما حكي هذا التوجيه عن الهداية[3]، ولكنه أيضاً ضعيف بما ذكره الماتن.

أولاً: بقوله: «فعلى الأول إذا كان الظنّ المذكور...إلخ».

يعني أنّ قاطعية العقل بمرجّحية الأخذ بالمتيقن على غيره في تعيين المتبع إنّما هو في ما دار بين البعض والكلّ، لا بين المحتملين والأبعاض التي لا متيقّن فيهما، كما في ما نحن فيه.

قول المتوهّم المرجّح وإن كان ظنّاً إلّا أنّ الترجيح به قطعي.

فيه: أنّه إن أُريد به قطعي الاعتبار فممنوع، وإن أُريد به قطعي الوجود فغير

(١ و ٢) الفرائد: ١٤٣.

(٣) هداية المسترشدين: ٣٩٥.

نافع؛ لأنّه نظير ترجيح الموزون الموضوع في أحد كفّتي الميزان بوضع حجر في جنبه، فإنّ الترجيح به وإن كان قطعياً إلّا أنّه غير نافع الترجيح.

وثانياً بقوله: «مع أنّ الظنّ المفروض...إلخ»[1].

يعني أنّ الظنّ المفروض المرجّحية والمعيّنية إنّما يقتضي الحجّية والمرجّحية لبعض الظنون على بعض في زمان الانفتاح ومن حيث الخصوصية، لا تعيين المتبع بعد الانسداد عقلاً، ففي ما يوجد الظنّ المرجّح ليس مورداً للترجيح، وفي ما يوجد المورد للترجيح ليس مرجّحاً لعدم الربط والمناسبة بين المرجّح ـ بالكسر ـ والمرجّح ـ بالفتح ـ فإنّ المجمل العقلي الخاصّ بزمان الانسداد لا يلائمه التعيين بمعيّن لفظي خاصّ بزمان الانفتاح.

قوله: «فتأمل».

[أقول:] لعلّ وجهه إمكان منع اختصاص الظنّ المرجّح لبعض الظنون على بعض بحال الانفتاح لا الانسداد، وبظنّ خاصّ لا بمطلق الظنّ، بفرض مرجّحيته وتعيينه الظنّ المتبع بدليل الانسداد بانسداد آخر مثبت لحجّية الظنّ المعيّن لذلك المتبع غير الدليل الخاصّ بحال الانفتاح، حسبما تقدّم من عدم المانع من تعدّد كشف العقل والانسداد عن حجّية ظنّ وعن تعيينه بمطلق الظنّ، لأنّه مضافاً إلى ترتّب الكشفين طبعاً لا مانع من ترتبهما وتدرّجهما عقلاً.

ولكن ذلك مبنيّ على فرض اتحاد الأمارة المرجّحة للظنّ الطريق وانحصارها في فرد خاصّ، وإلّا فيرجع الكلام في المعيّن لإهمال النتيجة في الانسداد الثاني على نحو وروده وإيراده في الانسداد الأول.

قوله: «ولا يجري دليلك فيه».

[أقول:] المعنى لا يجري دليل الانسداد في إثبات حجّية ما عدا المظنون

---

(١) الفرائد: ١٤٤.

الحجّية بعد فرض انفتاح باب الأحكام بمظنون الحجّية، وانتفاء ضرورة الانسداد القاضي بحجّية الظنّ نظراً إلى أنّ الضرورة تقدّر بقدرها.

أو أنّ المعنى لا يجري دليل مرجّحية مظنون الحجّية في غيره من مشكوك الحجّية وموهومه، للخصوصية الفارقة بينهما والمزية الخاصّة بمظنون الحجّية القاطعة للاشتراك بينها وبين مشكوك الحجّية وموهومها، بواسطة اختصاص الوصف العنواني، وهو مظنون الحجّية به دونه، وتبعية الأحكام لأسمائها، أو بواسطة اختصاص علّة الحكم وهو مناط حجّية الظنّ بعد الانسداد بخصوص ما يرفع ضرورة الانسداد بالانفتاح بما فيه الكفاية والغنية، وهو مظنون الحجّية دون غيره.

قوله: «لا مورد له. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى رفع ما قيل أو يقال في توجيه الإضراب من القبيح إلى المحال، باحتمال أن يريد به الترجيح بلا مرجّح في خصوص الإيجاد والتكوين الذي هو المحال، بناءً على أنّ كلّ محال قبيح ولا عكس، وطريق دفعه:

أولاً: بمنع الإجتماع من الطرفين، ألا ترى أنّ إجتماع كلّ من الضدّين وارتفاع المتناقضين ووجود المعلول بلا علّة والترجيح بلا مرجّح بمحال لا قبيح من التكوينيات وأنّ كلّاً من الظلم والجور على الحكيم والخطأ والزلل والعصيان والنقصان على خلفائه المعصومين والملائكة أجمعين قبيح لا محال إلّا بالمحال العادي لا العقلي الذي هو محطّ النظر.

وثانياً: بأن محطّ كلامنا معاشر علماء الفقه والأُصول في الترجيح بلا مرجّح إنّما هو في ما يكون من التكليفيات لا التكوينيات، فإنّها من محطّ نظر الفلاسفة لا الفقهاء.

قوله: «غير محتمل. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى كون المقدّمة الكبروية لصغرى قوله: « فحجّية الأولوية مع عدم حجّية الخبر» المانع والناهي عنها مطوية مقدّرة وهي: كلّما كان حجّيته مع عدم حجّية ما يقابله ويعادله غير محتملة خرج عما نحن فيه من تعيين المحتمل المهمل المجمل من نتيجة دليل الانسداد، الدائر بين الظنّين المحتمل الحجّية وعدم الحجّية إلى ما هو مقطوع الحجّية كالخبر، وغير محتمل الحجّية كالأولوية، وأين ذلك ممّا نحن فيه من تعيين المحتمل الحجّية وعدم الحجّية المجمل بين الفردين في فرد.

فمقصود المصنّف منع المانع من حجّية الأولوية لتعيينه نتيجة الانسداد المهملة المحتملة في خصوص الظنّ الطريقي ومظنون الحجّية لا غير:

أولاً: بعدم الدليل والمانع الظنّي على منع الأولوية حتى يتعيّن النتيجة المجملة المحتملة في خصوص الظنّ الطريقي ومظنون الحجّية، نظراً إلى أنّ الممنوع بخبر أبان إنّما هو القياس والأولوية الظنّية في مقابل النصّ لا مطلقاً.

وثانياً: لو سلّمنا عموم المنع والمانع فإنّما تصير الأولوية ممنوعة الحجّية بالقطع وبواسطة عدم الدخول في محتمل دليل الانسداد المفروض الإهمال والاحتمال، لا بواسطة تعيين محتمله بالترجيح الذي هو محطّ الكلام بيننا وبين الخصم، القائل بالظنّ الطريقي وتعيين النتيجة المهملة المحتملة فيه لاغير.

قوله: «الثاني أن يكون الظنّ القائم على حجّية ظنّ متحداً ...إلخ».

أقول: اتحاد المعيّن لا يوجب تعيين المتعدّد بالإجمال والإهمال والاحتمال المفروض في نتيجة الانسداد، إلّا بفرض انسداد آخر في خصوص تعيين المتبع المجمل في الانسداد الأول، وفرض الانسداد الثاني في تعيين المتبع بالانسداد الأول وإن كان فرضاً غير بعيد إلّا أنّ فرض اتحاد المعيّن بعيد جدّاً بحسب الاتفاق؛ لأنّ موجبات الظنّ بالمعيّن ـ بالكسر ـ هي بعينها موجبات الظنّ

بالمعيّن ـ بالفتح ـ ففرض اتحاد الموجب للظنّ بالأول دون الثاني بعيد جدّاً مع اشتراك الموجبين في الايجاب والتعدّد.

قوله: «نعلم بعدم تعرّض الإمام له».

[أقول:] وذلك لأنّ المسائل العقلية من وظيفة العقل بيانها كمّاً وكيفاً، وليس من وظيفة الشرع بيانها، لا كمّاً ولا كيفاً قولاً ولا فعلاً. ولكن يمكن للخصم منعه بأن الالتزام بكاشفية العقل عن أصل حجّية الظنّ في الجملة لا يلزم الالتزام بكاشفيته أيضاً في جميع كيفيات ذلك الظنّ المكشوف عنه وكمّياته على وجه لا يجوز التجاوز عن العقل، بل يجوز التجاوز عنه إلى التعبّد بإجماع في بعض كيفياته وكمّياته وإن كان أصل ثبوت حجّيته في الجملة بالعقل، وعلى ذلك يكون الاحتياج الموجب للتعدّي عن مظنون الاعتبار إلى بعض مشكوكات الاعتبار حكمةً، لا علّةً للتعدّي حتى يقتصر فيه على مورد الحاجة.

قوله: «الثالث من طرق التعميم ...إلخ».

أقول: التعميم بقاعدة «الاشتغال» ممنوع، لكن لا بما ذكره الماتن من المعارضة لما سيأتي ما فيه من عدم المقاومة، بل بوجوه أُخر:

منها: ابتناء مجرى الاشتغال في ما نحن فيه على تقدير أن لا يكون بين الظنون قدر متيقن كافٍ في الفقه، وإلّا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الذي هو مجرى البراءة لا الاشتغال.

ومنها: ابتناء مجرى الاشتغال على تقدير اعتبار الظنّ من باب الموضوعية، وأما على تقدير اعتباره من باب الطريقية فلا مجرى له، لصيرورة الأمر على هذا التقدير من قبيل دوران الأمر بين المحذورين الواجب والحرام الذي هو مجرى قاعدة التخيير لا الاشتغال.

قوله: «فيه: أنّ قاعدة «الاشتغال» في مسألة العمل بالظنّ معارضة في

بعض الموارد بقاعدة «الاشتغال» في المسألة الفرعية ...إلخ».

أقول: أمّا توجيه منعه التعميم بالاشتغال فبأنّ الاشتغال في الأُصول قد يعارض في بعض الموارد بالاشتغال في الفروع وهو على ثلاثة أقسام: قسم يقدّم فيه الاحتياط في الفروع على الاحتياط في الأُصول، كما في مثل ما لو كان مقتضى الاحتياط في الأُصول هو عدم وجوب ما يقتضي الاحتياط في الفروع وجوبه. وقسم بالعكس يقدّم فيه الاحتياط في الأُصول على الاحتياط في الفروع، كما في مثل ما لو كان الاحتياط في الأُصول مزيلاً للشكّ الموجب للاحتياط في الفروع. وقسم لا يقدّم فيه أحد الاحتياطين وهو صورة تعارض الاحتياطين في ما فرضه الماتن بقوله: «كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء...إلخ»[1] هذا ولكن في ما ذكره من منع تعميم قاعدة الاشتغال لحجّية الظنّ المهملة المجملة بواسطة معارضته بالاشتغال والاحتياط في الفروع منع من جهات.

أمّا أولاً: فمن جهة ما ذكره المصنف هو من إمكان الجمع بين مقتضى الاشتغالين[2] وانتفاء التنافي والمعارضة في البين بواسطة تغاير المتعلقين والاقتضائين.

وأمّا ثانياً: فمن جهة ما ذكره هو أيضاً من تقديم الاحتياط في المسألة الأُصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، لأنّ الاحتياط في المسألة الأُصولية ـ وهو حجّية الأدلّة ـ مزيل لموضوع الشكّ الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية[3] لا محالة، نظراً إلى عدم مقاومة الأصل للدليل، كما يقدّم الأصل والاستصحاب في موضوع حياة زيد على البراءة من حرمة ماله وزوجته،

(١ و ٣) الفرائد: ١٥١.

(٢) الفرائد: ١٥٠.

واستصحاب طهارة الماء على استصحاب نجاسة المغسول به وبقاء حدث المطهّر به، واستصحاب الطهارة السابقة على استصحاب بقاء اشتغال الذمّة بالمشروط بها.

وأمّا ما فرضه الماتن من مثال المعارضة بين الأصلين ـ في ما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء ودلّت على وجوب كلّ منهما أمارات نعلم إجمالاً بحجّية أحدها ـ فلا نسلم المقاومة في هذه المعارضة المفروضة أيضاً سيما على مسلكه هو من تقديم الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشكّ المسبّبي الناشيء من الشكّ الأول المزيل للشكّ الثاني.

ووجه ذلك أنّ تعارض الأصلين في المثال المفروض إن فرض من الشبهة الحكمية كالشكّ والعلم الإجمالي بحرمة إحدى صلاتي الظهر والجمعة يوم الجمعة الموجب لتركهما معاً بالاحتياط، الناشيء والمسبب عن الشكّ والعلم الإجمالي بحجّية أحد دليلهما الموجب لفعلهما معاً، فمن المقرّر المقرّ به هو تقديم الأصل في المزيل، والسبب على الأصل في المزال والمسبب، فلم يبقَ للمعارضة أثر ولا مقاومة.

وإن فرض من الشبهة الموضوعية كما لو كان الشكّ في حرمة الجمعة والظهر من جهة الشبهة في موضوع اليوم المذكور هل هو الخمس أو الجمعة مع تعيين حكمه والشكّ في وجوب أحدهما من جهة الشكّ والعلم الإجمالي بحجّية إحدى البيّنتين المعيّنتين لموضوعيهما فهو وإن تحقّق فيه معارضة الأصلين ـ لعدم تسبب أحد الشكّين فيه عن الآخر ـ إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام المعمّم، لأنّ كلامه في حجّية الظنّ المهمل المجمل في دليل الانسداد بقاعدة «الاشتغال» وهو من الشبهات الحكمية الناشئة من عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، لا من الشبهات الموضوعية الناشئة عن طروّ الموانع الخارجية من غفلة أو سترة أو

ظلمة، فما هو من محلّ الكلام في الشبهة الحكمية لم يوجد فيه المعارضة بين الأصلين، لعدم المقاومة في البين، وما وجد فيه المعارضة من الشبهة الموضوعية ليس من محلّ الكلام. نعم يمكن منع تعميم المعمّم بالاشتغال بما قدّمنا من وجهين آخرين.

قوله: «لم ينافِ مؤدّاه لاستحباب الاحتياط».

[أقول:] فإنّ المنافي للاحتياط إنّما هو العلم الواقعي التفصيلي الرافع لموضوع احتمال الخلاف لا لحكمه فقط، وأمّا العلم الظاهري الشرعي فغير منافٍ للاحتياط فضلاً عن غير العلم كالظنّ، لأنّ غايته أن يرفع حكم احتمال الخلاف لا موضوعه.

قوله: «ترك الجميع. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى دفع ما يقال من أنّ مقتضى كلّ من الاحتياطين في كلّ موردي العلم الإجمالي المتعارضين حكم عقلي لا يتأتّى فيه التعارض والشكّ والتخصيص، بالنسبة إلى نفس العاقل الحاكم به. وطريق دفعه: أنّ ذلك في الأحكام الفعلية القطعية الشخصية والواقعية الأوّلية كشكر المنعم وقبح الظلم، وأمّا العقلية الظنّية النوعية خصوصاً الظاهرية الثانوية المقرّرة للجاهل العاجز عن الواقع كما في ما نحن فيه فيتأتّى فيها كلّما يتأتّى في سائر الأحكام الشرعية الظاهرية، من الشكّ والتعارض واحتمال التخصيص بالنسبة إلى شخص العاقل الغير الحاكم به من حيث الشخصية.

قوله: «كان ملزوم العسر. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى رفع ما يقال من أنّ التسرّي إلى بعض الظنون المخالفة للاحتياط لدفع العسر يوجب التسرّي إلى بعضها الآخر بالإجماع المركّب. وطريق دفعه: ما تقدّم من أنّ بيان كميّة وكيفية الأحكام العقلية من

وظائف العقل، لا الشرع حتى يشخّص بالإجماع، للعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً إلّا من باب التقرير والتأكيد.

أو إشارة إلى دفع ما يقال من أنّ التسرّي إلى بعض الظنون المخالفة للاحتياط لأجل أولوية العمل بالظنّ من الاحتياط الموهوم والمشكوك بالفحوى والأولوية القطعية. وطريق دفعه: أنّ الأولوية المذكورة ملغاة بعد فرض استناد العمل بالظنّ إلى الاحتياط العامّ لموارد الظنّ والوهم وقطع النظر عن نفس المورد.

قال: «وكلّ واقعة ليست فيها أمارة كذلك يعمل فيها بالاحتياط ...إلخ».

أقول: ما ذكره من العمل بالاحتياط في ما عدا موارد الظنّ الاطمئناني مدفوع:

أولاً: باستلزامه لسدّ باب الاجتهاد والتقليد رأساً، ولمساواة المجتهد والمقلّد قطعاً.

وثانياً: باستلزام أن يكون جميع تعليلاتهم المذكورة لاستنباط الأحكام ـ من الأقربية والأقوائية والأظهرية والأرجحية والأشهرية والبراءة والاستصحاب والإطلاق، والعموم وغير ذلك من الأُصول العملية واللفظية، المعلّل بها الأحكام الدائر عليها المدار من أول صدر الإسلام إلى يومنا هذا ـ عليلة ذليلة غير كفيلة.

وثالثاً: باستلزام جعل الاطمئنان ميزاناً لرفع اليد عن الاحتياط التعليق على ما ليس له ضابطة كلّية، لأنّ الاطمئنان في الأحكام أمر مختلف بحسب الأوقات والأزمنة والأمكنة والأشخاص والموارد والحالات بحيث لا ينضبط غالباً، فكيف يصحّ جعله ميزاناً لرفع اليد عن الاحتياط؟

ورابعاً: باستلزامه التوقّف في مظنون الاستحباب ومظنون الكراهة ومظنون الإباحة وعدم الفتوى بشيء منها في الفقه لعدم الحجّة عليها بالفرض وعدم قضاء الاحتياط فعلها كما يقتضي فعل محتمل الوجوب، ولاتركها كما يقتضي ترك

محتمل الحرمة.

وخامساً: باستلزام العمل بالاحتياط في ما عدا مورد العسر المفروض في محلّ الاطمئنان لصحّة العمل به أيضاً في مورد العسر، وذلك لأنّ رفع العسر تفضّلاً لايستلزم بطلان الأعمال المعسورة، ولأنّهم اختلفوا في رفع العسر، فربما يقال بمنافاته للطف، وقيل: لا.

ثمّ القائلون بثبوته في الشريعة اختلفوا في حكومة أدلّة الأحكام الثابتة على أدلّة رفعه كحكومتها على أدلّة البراءة، أو حكومة أدلّة رفعه على أدلّة الأحكام كحكومة لا ضرر عليها، أو المعارضة بينهما ليكون المرجع في الترجيح إلى ما يقتضيه الشهرة أو غيرها من المرجّحات المختلفة باختلاف المقامات، ومع هذا الاختلاف الشديد في معنى العسر كيف يمكن للقائل بعد الانسداد بوجوب الاحتياط دون مطلق الظنّ تشخيص حكومة أدلّة رفعه على أدلّة سائر الأحكام من بين سائر معانيه ، المختلف فيها بغير إعمال مطلق الظنّ في تشخيصه، وهل هو إلّا كرّ على ما فرّ منه؟

لايقال: إنّ حجّية الظنّ الحاصل من ظواهر الألفاظ خارج عن محلّ النزاع.

لأنّا نقول: الخارج عن محلّ النزاع هو الظواهر الواقعية المعلوم ظهورها، وأمّا الظواهر الظاهرية المظنون ظهورها بالاجتهاد وإعمال الظنون المطلقة في ترجيحها على سائر المعاني المختلف فيها فحكمها حكم الظنون المطلقة؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدّمات.

وبالجملة: فالعمل بالاحتياط دون مطلق الظنّ بعد فرض الانسداد ممّا هو خلاف الإجماع بجميع أنحائه، بل وخلاف الضرورة والسيرة المستمرة على الاجتهاد والاستنباط في تشخيص الأحكام من لدن آدم إلى يومنا هذا، بل

وخلاف ما اعترف به الماتن أيضاً في مقدّمة بطلان الاحتياط من مقدّمات الانسداد من ذكره الإجماعات المنقولة والمحصّلة والسيرة والضرورة[١] على بطلان الاحتياط بعد فرض الانسداد، كما لا يخفى على المتتبع الخبير أيضاً في ما نبّهنا عليه سابقاً ممّا قبل مقدّمات الانسداد من سائر الأدلّة العقلية على حجّية مطلق الظنّ عند تعرض المصنف لردّها فراجع. هذا كلّه في جملة من النقوض الإجمالية لبطلان الاحتياط بعد فرض الانسداد.

وأمّا التفصيل والحلّ فتقريبه: منع ما ادّعاه الماتن ﷺ من إمكان الاحتياط وعدم استلزامه العسر وسهولة حصول الاطمئنان، وكثرة حصوله في الأمارات وعلّية العسر لرفع اليد عن الاحتياط، ليدور مدار وجوده دون كونه حكمةً ليعمّ، فإنّ هذه المقدّمات كلّها ممنوعة جدّاً، ثمّ تمثيله ما نحن فيه من العلم الإجمالي في الأحكام بمسألة القطيع من غنم مشتبهة[٢] تمثيل بما لا يطابق الممثل في الحكم، لأنّ الممثل من الشبهات الحكمية والمثال من الشبهات الموضوعية، والشبهة المحصورة وهما مختلفان في الحكم، لوضوح أنّ الأقوال في حكم الشبهة المحصورة محصورة في الاحتياط المطلق والبراءة المطلقة، والبراءة في ما عدا مقدار الحرام والقرعة، وأمّا العمل بمطلق الظنّ فيها أو الظنّ الاطمئناني فلم يعهد الفتوى به من أحد من السلف ولا من الخلف، ولعلّ سرّ الفرق هو اغتفار الشارع في الشبهات الموضوعية ما لا يغتفره في الشبهات الحكمية، من تخلّف الواقع ورفع اليد عنه، ولهذا كان الجاهل بالموضوع معذوراً في ما لا يعذر فيه الجاهل بالحكم، فتبيّن أنّ تمثيل الماتن ﷺ ما نحن فيه بمسألة القطيع تمثيل بما لا يطابق الممثل في الحكم، اللّهمّ إلّا أن يراد منه مجرد التنظير في الموضوع لا في

---

(١) لاحظ الفرائد: ١١٨.

(٢) الفرائد: ١٠٤.

الحكم، ومجرد التصوير للأقسام لا الأحكام. فتدبّر.

قوله: «ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها».

أقول: وذلك من جهة أن مقصودهم من تدوين الروايات تأسيس أساس الدين وحفظ آثار الأنبياء ومواريثهم، لنصّه عليه السلام في الأربعة «**لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة**»[1].

ومن جهة حثّ الأئمة وترغيبهم في اتقانها وحفظها والتحفّظ عليها من الخطأ والخلّل، والأمر بكتبها وبثّها ونشرها.

ومن جهة خوف المسامح فيها من الوقوع في الكذب على الله وعلى رسوله.

ومن بروز خطائه في الإيمان بين الأعيان والأقران.

ومن جهة شدّة اهتمامهم وإجماعهم واجتماعهم وتوفّر دواعيهم على الحفظ والتحفّظ من الخطأ والخلل في صدورها مع كثرتهم بمقدار أربعة.الآف محدّث صحابي للصادق عليه السلام وحده، مع توثيق ألف منهم وتصحيح أربعمائة أصل وكتاب معتمد لهم.

إلى غير ذلك من وجوه كثرة الوثوق والاطمئنان بجهة صدورها بما زعمه الأخبارية من وجوه القطع بصدورها فضلاً عن الظنّ الاطمئناني بها.

قوله: «وقد مرّ تضعيفه سابقاً. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الأمارات وقبل الاطّلاع عليها لا ينافي استناده في الواقع إلى العلم الإجمالي في حجّية الأمارات والشكّ فيها، كما أنّ ثبوت الشكّ في صحّة الصلاة

---

(١) رجال الكشي ١: ٣٩٨ الرقم ٢٨٦، الوسائل ١٨: ١٠٣ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ١٤.

قبل ملاحظة صحّة الوضوء لا ينافي استناده في الواقع إلى الشكّ في صحّة الوضوء وكونه مسبّباً عنه، وعدم كونه شكّاً مستقلّاً وراء ذلك الشكّ، بل تابعاً له وجوداً وعدماً بحيث يزول بزواله.

نعم، لو فرضنا ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي وبقاء الشكّ في التكليف مع فرض انتفاء العلم الإجمالي والشكّ في حجّية الأمارات كان شاهد صدق على عدم استناده إليه، وكون كلّ من الشكّين شكّاً مستقلّاً غير ناشىء عن الآخر.

قوله: «ودعوى اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بمورد الأمارات مضعّفة ...إلخ».

أقول: أمّا تقريب هذه الدعوى، أعني دعوى الاختصاص فبأن يقال: إنّ العلم الإجمالي بمخالفات الظواهر علم في الجملة منتزع عما بأيدينا من مواردها بحيث يرتفع ذلك العلم بعد الفحص عن تلك الموارد فضلاً عن ارتفاع أثره بعده.

وأمّا تقريب ضعفها فبأن يقال: إنّ ارتفاع العلم الإجمالي بمخالفات الظواهر بعد الفحص عن موارد الظواهر لا يثبت حجّية تلك الظواهر إلّا على القول بحجّية الأمارات المخالفة للظواهر، أعني المقيّدة والمخصّصة لها من باب الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق بتقرير الكشف، وأمّا على تقدير الحكومة المفروض عدم قضائها الحجّية فلا يثبت الحجّية، ضرورة أنّ ظهور اللفظ في التخصيص أو التقييد أو التعميم لا يثبت حجّية ذلك الظهور، إلّا بعد ثبوت حجّية ذلك المخصّص أو المقيد أو المعمّم له، والمفروض على تقدير الحكومة عدم ثبوته بعد، والنتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

ومما ذكر يظهر أنّ الجواب عن إجمال الظواهر بإطلاق ارتفاع الإجمال بعد الفحص ـ كما أجاب به المصنف في ما سبق وفي ما سيأتي كغير المصنف ـ ليس

على ما ينبغي، لما عرفت من ابتنائه على تقدير حجّية الظنّ بالخصوص، أو على تقدير حجّية مطلق الظنّ من باب الكشف، لا الحكومة التي ارتضاها الماتن[١]، فإطلاق الجواب مع عدم نهوضه إلى بعض المذاهب ليس في محلّه، سيما إذا كان ذلك المذهب الغير الناهض إليه الجواب هو مذهب المجيب المطلق في جوابه.

قوله: «فيقضي به تقدير الكشف».

[أقول:] وفيه: ما عرفت آنفاً من عدم قضاء تقدير الكشف بالظنّ في أُصول الفقه، إلّا بفرض انسداد شخصي في مورده وراء ذلك الانسداد الكلّي، اللّهمّ إلّا أن يوجّه قضاؤه بتقييد عدم قضائه الظنّ في الأُصول بصورة ما إذا لم يستلزم الظنّ في الأُصول الظنّ بالواقع في الفروع، وتقييد ما نحن فيه بما يستلزمه.

قوله: «فيشكل خروج القياس ...إلخ».

[أقول:] لا يقال: لم يلزم من تقريرك الحكومة حجّية الظنّ حتى يشكل في خروج القياس وإنّما لزم تبعيض الاحتياط ورفع اليد عنه في موارد الظنّ.

لأنّا نقول: هذا المقدار من اعتبار الظنّ عقلاً بعد الانسداد ولو على وجه الإناطة والعلامة ـ لا الحجّية ـ كافٍ في إشكال خروج الظنّ القياسي عنه.

قوله: «ضروري البطلان في المذهب».

أقول: في بطلانه منع قوّي فضلاً عن كونه ضروري البطلان؛ لأنّ بطلان العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح إنّما هو بالنظر إلى ذات الخبر الصحيح، مع الغضّ عن وهنه بعدم إفادة ما عدا الوهم في مقابل الظنّ القياسي المفروض، إمّا من جهة قصور في دلالته ـ كأخبار النهي عن التفسير بالرأي[٢] حيث إنّها مسوقة بقرينة المورد إلى منع المخالفين من التفسير بالرأي، لا

---

(١) الفرائد: ١٤٠.

(٢) لاحظ البحار ٩٢: ١٠٧ ـ ١١٢.

المؤالفين من التفسير بالظاهر ـ وإمّا من جهة قصور في جهة صدوره وإن صحّ صدوره، كأخبار سهو النبي[١]، وجواز الدفّ وأُجرة المغنّية في العرائس[٢]، فإنّها كلما ازدادت صحّةً زادت وهناً بحيث يكون العمل بها وإن كانت صحيحة وصريحة في مقابل الظنّ بخلافها وإن كان قياساً،ضروري البطلان دون العكس.

قوله: «جمع في الحكم بين ما يترأى مخالفة ...إلخ».

أقول: أمّا الجمع بين المختلفات فكنزح الثلاث دلاء لموت الفأرة والحيّة، مع اختلاف الميتة منهما من حيث الطهارة والنجاسة، والسبع لارتماس الكلب والجنب مع اختلافهما كذلك. وأمّا تفريق ما يتخيّل متوالفة فكنزح السبعين لموت الإنسان والكرّ لموت الحمار، ونزح الجميع للمني، والعشر للعذرة، والأربعين للهرّة، والعشر للشاة، والسبع للفأرة والدلو للعصفور، وقضاء الحائض الصوم دون الصلاة.

قوله: «وفيه: أنّ نتيجة المقدّمات المذكورة لا تتغيّر ...إلخ».

أقول: يمكن توجيه هذا الوجه في خروج القياس الذي ذكره القوانين في غير موضع منه[٣]: بأنّ للعقل في إثبات حجّية الظنّ بعد الانسداد نظرتين ولحاظين، فبالنظر إلى ردّ العمل بالاحتياط أو التقليد أو القرعة مثلاً بعد فرض الانسداد ينتج حجّية الظنّ على وجه الإهمال والإجمال، لورود حكمه بهذا النظر واللحاظ مورد بيان حكم آخر، وهو ردّ العمل بعد الانسداد بالاحتياط أو القرعة مثلاً، وبالنظر إلى ملاحظة أسباب الظنّ واتحادها في الطريقية والإيصال إلى الواقع ينتج حجّية الظنّ على وجه العموم والإطلاق، وخروج القياس إنّما هو من

---

(١) الوسائل ٥: ٣٠٧ ب «٣» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢ و ٤ و ٧ و ١٠ و ١١ و ١٦ و ١٧.

(٢) لاحظ الوسائل ١٢: ٨٤ ب «١٥» من أبواب ما يكتسب به.

(٣) القوانين ١: ٤٤٨.

مورد إهمال النتيجة فيكون من باب التخصّص لا مورد تفصيلها حتى يلزم التخصيص فكأنّه سئل العقل بعد الانسداد أولاً عن العمل بالاحتياط أو التقليد أو القرعة فأجاب عن ذلك السؤال بعدم جواز العمل بما عدا الظنّ من الاحتياط والتقليد والقرعة، على وجه الإهمال والإجمال عن مطلق الظنّ، أو خصوص ظنّ دون ظنّ، وثانياً: سئل عن العمل بمطلق الظنّ أو العمل ببعض الظنون دون بعض فأجاب عن هذا السؤال بلزوم العمل بمطلق الظنّ، لاتحادها في الطريقية والوصول إلى الواقع، فالنتيجة في المرحلة الأولى مهملة كتقرير الكشف، وفي المرحلة الثانية مطلقة ومعمّمة كتقرير الحكومة، وخروج القياس عن حكم حجّية الظنّ إنّما هو في المرحلة الأُولى فهو من باب التخصّص لا في المرحلة الثانية حتى يلزم التخصيص.

وهذا معنى قوله: «إنّ القياس مستثنى من الأدلّة الظنّية، لا أنّ الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ»[١] والمراد من الاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول لا داخلاً بالفعل. وبهذا الوجه يتوجه خروج القياس.

ويندفع عنه ما أورد عليه الماتن وغيره من: «أنّ هذا مجرد تغيير عبارة، وأنّ نتيجة المقدّمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه...إلخ»[٢] لأنّ تعبيره عن نتيجة دليل الانسداد في المرحلة الاولى بأسباب الظنّ وأدلّته دون نفس الظنّ كناية عن إهمال النتيجة، نظراً إلى أنّ الأنسب إنّما هو الإهمال في الأسباب الشأنية لإفادة الظنّ دون نفس الظنون الفعلية، فإنّ الأنسب فيها هو التعميم والإطلاق، نظراً إلى اختلاف موادّ الأسباب الشأنية للظنّ المحتملة لتطرّق المانع من فعليتها وإمكان اختلاف حكمها واتحاد أفراد الظنون الفعلية من حيثية

---

(١) القوانين ١: ٤٤٨.

(٢) الفرائد: ١٥٩.

المواد والخواصّ فلا يمكن اختلاف حكمها بعد ذلك.

ومما ذكرنا يندفع أيضاً ما يزعم من التناقض في كلمات صاحب القوانين المذكورة لتوجيه خروج القياس، حيث إنّ الظاهر من بعضها الإنطباق على تقرير الكشف، ومن بعضها الآخر الانطباق على تقدير الحكومة.

قال: «الوجه السابع: هو أنّ خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها...إلخ».

أقول: قد أورد عليه استاذنا العلّامة ـ دام ظلّه ـ.

أولاً: برجوعه إلى الوجه الثاني من وجوه خروج القياس، بل وإلى الوجه الرابع: فتدبّر.

وثانياً: بإمكان منع كون خصوصية القياس هي غلبة مخالفة الواقع، لاحتمال أن تكون الخصوصية هي التميّز بين أهل الوفاق والخلاف، أو مبغوضية التشبّه بالمخالفين في المسلك، أو من جهة عدم حصول الظنّ العادي من إعمال القياس في الموارد المتضمنة للنصوص الخاصّة، ومن جهة حكمة الاطّراد في سائر الموارد الخالية عن نص خاصّ تسهيلاً على العباد.

ولكن يندفع هذا الوجه: بأنّ خصوصية القياس وإن لم ينحصر عقلاً في غلبة مخالفته الواقع إلّا أنّ تعليلات حرمة العمل به إنّما تنطبق على غلبة مخالفة الواقع دون غيرها من الجهات المذكورة.

وثالثاً: بأنّ الظنّ بعد الانسداد قائم مقام العلم وحكمه حكم العلم، ومن جملة أحكام العلم عدم جواز تكليف العالم بترك علمه والأخذ بغير علمه، فكذا الظانّ.

ويندفع أولاً: بإبداء الفارق ومنع كون الظنّ كالعلم، وذلك لأنّ الظانّ ما لم يبلغ ظنّه مرتبة العلم يحتمل مخالفة ظنّه للواقع فيهون عليه التكليف بمخالفة

ظنّه، بخلاف العالم فإنّه لما لم يحتمل الخلاف حين كونه عالماً بالواقع أشكل تكليفه بمخالفة علمه مع كون المفروض إرادة الواقع، لأنّه كالتناقض.

وثانياً: بمنع الحكم في المقيس عليه وجواز تكليف العالم أيضاً بمخالفة علمه إذا فرض كثرة مخالفة علمه للواقع، وحصوله من الأسباب الغير العادية للعلم كالقطّاع.

ورابعاً: بأنّ لازم مانعية كثرة تخلّف القياس عن الواقع هو رجوعه إلى الاعتبار بزوال ذلك المانع، فيجوز ترجيح أحد الدليلين المتعارضين بموافقة القياس، بل ويجوز الاستناد إلى نفس القياس الموافق لأحد المتعارضين؛ لأنّ المفروض على الوجه السابع عدم المانع من اعتبار القياس سوى كثرة مخالفة الواقع وقد زال عنه ذلك المانع بموافقة أحد الدليلين المتعارضين، فيلزمه جواز ترجيح أحد المتعارضين بالقياس بل وجواز الاستناد إلى نفس القياس الموافق لأحد المتعارضين، والحال أنّ الظاهر من إطلاق عبائرهم عدم اعتبار القياس مطلقاً، اللّهمّ إلّا أن يمنع ذلك الظهور ويلتزم بذلك اللازم، وهو غير بعيد.

قال: «المقام الثاني: في ما إذا قام ظنّ من أفراد مطلق الظنّ على حرمة العمل ببعضها ...إلخ».

أقول: الكلام في تعارض المانع والممنوع يقع في مراحل: الأُولى: في معنى المانع والممنوع. والثانية: في تحرير محلّ النزاع. والثالثة: في بيان وجوه الخلاف وأقواله. والرابعة: في مدارك الوجوه والأقوال.

فنقول: أمّا معنى المانع والممنوع: فهما الظنّانّ القائم أحدهما على عدم حجّية الآخر وحرمة العمل به.

وأمّا تحرير محلّ النزاع فمن جهات:

الأُولى: أنّ النزاع في خصوص ما إذا لم يستند شيء من ظنّي المانع أو

الممنوع إلى مثل الأصل أو نحوه من المدارك الغير المفيدة للظن، فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجّية الشهرة لاستناد المانع إلى عدم الدليل على حجّية الشهرة وبقائها تحت الأصل، فيقدّم الممنوع عليه، وكذا يخرج مثل خبر الواحد القائم على حرمة ما يقتضي الشهرة جوازه لاستناد الممنوع إلى أصل الإباحة، فيقدّم المانع عليه.

الثانية: أنّ محلّ النزاع في خصوص ما إذا كان كلّ من ظنّي المانع والممنوع من الظنون المطلقة، وأمّا إذا كان المانع من الظنون الخاصّة فيقدم على الممنوع مطلقاً؛ لحكومته عليه سواء كان الممنوع من الظنون الخاصّة أيضاً أم كان من الظنون المطلقة، غاية الفرق أنّ المانع على التقدير الأول مانع من كون الممنوع من الظنون الخاصّة فلا يمنع كونه من الظنون المطلقة، بخلافه على التقدير الثاني فإنّه مانع من كونه من الظنون المطلقة، مثال ذلك: ما لو فرض حصول الظنّ من آية النبأ[1] على عدم اعتبار قول الفاسق، فإنّ الآية على التقدير الأول مانعة من اعتبار قول الفاسق من باب الظنّ الخاصّ، ولا يمنع من اعتباره من باب الظنّ المطلق، وعلى التقدير الثاني مانعة من اعتباره من باب الظنّ المطلق أيضاً.

وأمّا إذا كان الممنوع فقط من الظنون الخاصّة فيقدّم على المانع، بناءً على اعتبار ظنّه من باب التعبّد أو السببية المطلقة، وأمّا على تقدير اعتباره من باب السببية المقيّدة بعدم وجود الظنّ على خلافه فيندرج في محلّ النزاع الذي نحن فيه.

الثالثة: أنّ النزاع في المسألة مبني على القول باعتبار الظنّ المطلق مطلقاً حتى في المسائل الأُصولية، وأمّا على القول بعدم اعتباره في المسائل الأُصولية فلا ينبغي النزاع في تقديم الممنوع، وكذا أيضاً مبنيّ على القول باعتبار الظنّ

---

(١) الحجرات: ٦.

مطلقاً حتى الظنّ المتعلق بنفس الواقع، وأمّا على القول باعتباره في خصوص الطريق دون الواقع ـ كصاحب الفصول[1] ـ فلا ينبغي النزاع في تقديم المانع على الممنوع.

وربما قال الأُستاذ دام ظلّه بابتناء النزاع أيضاً على القول بخروج القياس عن الاعتبار بعد الانسداد، كما يقتضيه ما عدا الوجه الأول من سائر وجوه خروج القياس، وأمّا على القول بعدم خروج القياس عن الاعتبار بعد الانسداد ـ كما هو مقتضى الوجه الأول من تلك الوجوه ـ فينبغي القول بتقديم الممنوع وعدم مانعية المانع عنه مطلقاً، نظراً إلى أنّ عدم مانعية المانع القطعي عن اعتبار القياس يستلزم عدم مانعية المانع الظنّي عن اعتبار غير القياس من سائر الممنوعات بالطريق الأولى. انتهى.

ويبعّده: أنّ عدم مانعية المانع من اعتبار القياس على القول به إنّما هو بمعونة القرائن والعوارض الخارجة عن حيث المانع والممنوع، ومحلّ النزاع إنّما هو في حيث المانع والممنوع مع الإغماض عن سائر القرائن والعوارض الخارجية، كما هو محطّ نظر الباحثين في كلّ مسألة من المسائل المتنازع فيها كما لا يخفى.

قوله: «أنّه لا يتمّ في ما إذا كان الظنّ المانع والممنوع من جنس أمارة واحدة».

أقول: وذلك لأنّ المانع والممنوع إذا كانا من جنس أمارة واحدة كان فرض قيام المانع على عدم اعتبار الممنوع مستلزماً لقيامه على عدم اعتبار نفسه أيضاً؛ لأنّ المفروض اتحادهما في الجنس فيلزم من وجوده عدم نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فالملزوم ـ وهو قيام المانع على عدم اعتبار ما هو من

---

(١) الفصول: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

جنسه ـ مثله في البطلان.

ودعوى أنّه لا يعمّ نفسه مدفوعة بأنّه وإن لم يعمّ نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه إلّا أنّه يعلم أنّ الحكم ثابت لهذا الفرد للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم، بخلاف ما إذا كان من جنسين فإنّه لايستلزم ما استلزمه وحدة الجنس كما لا يخفى.

هذا غاية توجيه الإيراد الأول، ولكن ستعرف من اندفاع الإيراد الثاني اندفاعه أيضاً: بأنّ في رجوع تقدّم المانع على الممنوع إلى معنى تقدّم التخصّص على التخصيص خصوصية مخرجة للمانع عن حكم ما يتحد معه في الجنس، فكما لا إشكال في خروج المانع وتقدّمه على الممنوع لو قام على مانعيته دليل قطعي من إجماع أو نصّ كذلك ما هو بمنزلة القطع، وفي حكمه من الخصوصيات المقتضية مانعية المانع وتقدّمه على الممنوع.

قوله: «مما لا وجه له».

[أقول:] وذلك لأنّ المثال من الأمارات اللفظية التي يرجع حال المانع والممنوع فيها إلى الدوران بين التخصّص والتخصيص المتقدّم فيه التخصّص، بخلاف ما نحن فيه فإنّه من الأمارات العقلية التي لا يرجع حال المانع والممنوع فيها إلى الدوران بين التخصيص والتخصّص حتى يقدّم التخصّص فيها على التخصيص.

وفيه: أنّ حال المانع والممنوع في العقليات وإن لم يرجع إلى الدوران بين التخصّص والتخصيص نظراً إلى اختصاص صفة التخصّص والتخصيص اصطلاحاً بالأمارات اللفظية دون العقلية إلّا أنّه يرجع الى ما هو في معني التخصّص والتخصيص من الترجيح بالمرجّح، والترجيح بلا مرجّح، والطرح بالدليل، والطرح بلا دليل، وكما لا ريب عند العرف في تقديم التخصّص على التخصيص

كذلك لا ريب عند العقل والعقلاء في تقديم الترجيح بالمرجّح على الترجيح بلا مرجح، والطرح بالدليل على الطرح بلا دليل، فيقدّم المانع لأنّ طرحه طرح بلا دليل وترجيح بلا مرجح، بخلاف طرح الممنوع سواء كان مانعية المانع عن حجّية الظنّ الممنوع من باب الطريقية والكشف عن تخلّفه الواقع أم من باب الموضوعية، واشتمال الظنّ الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة إدراك الواقع.

أمّا تقديم المانع على التقدير الأول فلوروده على الممنوع ورفعه موضوع الظنّ الممنوع، وأمّا على التقدير الثاني فلأنّ في تقديم المانع تقديم دفع المفسدة المظنونة على جلب المصلحة المظنونة، وذلك لدوران الأمر بين أن يكون العمل بمقتضى الممنوع مشتملاً على مصلحة مظنونة بالظنّ الممنوع، وبين أن يكون مشتملاً على مفسدة مظنونة بالظنّ المانع، ولا ريب عند العقل والعقلاء في تقديم دفع المفسدة من حيث هي على جلب المصلحة من حيث هي مع الإغماض عما قد يرجّح بالقوّة والضعف، فإنّ الاطّلاع على قوّة المصالح والمفاسد الكامنة في الأحكام الواقعية مع أنّه مجرد فرض في المقام خارج عن محلّ الكلام. وممّا ذكرنا يظهر لك ما في كلام الماتن[1] من وجوه من الإبرام فلا تخفى على المتدرّب.

بقي الكلام في إشكال ربما يورد على تقدّم المانع على الممنوع.

بتقريب: أنّ ملاحظة التتبع والتدّرب في فقه الإمامية ومداركه ومظانّ استنباط علماء السلف الأحكام يفيد الظنّ بأنّ من مميّزات الإمامية عن فرقة العامّة هو أصالة حرمة العمل بالظنّ في الأحكام إلّا ما أخرجه الدليل عند الخاصّة، وأصالة عكسه عند العامّة حتى سمّوا بأصحاب الرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، كمميّزية حلّية المتعة وحجّ التمتع، والوضوء

---

(١) الفرائد: ١٦٣.

المنكوس، والتكفير في الصلاة، وغير ذلك من المميّزات بينهما.

ثمّ من ملاحظة تشابه الأزمان يظنّ اتحاد هذا الزمان مع الزمان السابق في الانسداد والانفتاح، بمعنى أنّه إن انسدّ باب العلم في الأزمنة السابقة فكذلك أيضاً في الأزمنة المتأخرة، وإن انفتح بابه في الأزمنة السابقة فكذلك أيضاً في الأزمنة المتأخرة، نظراً إلى أنّ تنقيح الأخبار وجمعها وضبطها وبسطها وتدوينها وتصحيحها الحاصلة في الأزمنة المتأخرة إذا لم يقتض أولوية انفتاح باب العلم فيها من انفتاحه في الأزمنة السابقة فلا أقلّ من التساوي بين الزمانين في الانسداد والانفتاح، وإذا كان المستفاد من التتبع في مميّزات الخاصّة عن العامّة وضميمة تشابه الأزمان هو الظنّ المطلق بعدم حجّية مطلق الظنّ ولو في فرض الانسداد وكان المفروض تقدّم المانع على الظنّ الممنوع لزم من فرض حجّية مطلق الظنّ بدليل الانسداد عدم حجّية مطلق الظنّ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فالملزوم ـ وهو تقدم المانع على الممنوع ـ مثله في البطلان.

ولكن يندفع هذا الإشكال:

أولاً: بمنع كون المستفاد من التتبع مميّزية العامّة عن الخاصّة في حجّية مطلق الظنّ حتى يلزم ما ذكر، بل المستفاد إنّما هو مميزيتهم عن الخاصّة في اختصاص عملهم بمطلق الظنّ حتى في مقابل ما هو علم أو كالعلم من نصوص المعصومين عليهم السلام، لا في جواز العمل بمطلق الظنّ الغير المقابل، ولا المعارض حتى يلزم ما لزم.

وثانياً: لو سلّمنا امتياز العامّة عن الخاصّة في العمل بمطلق الظنّ وعدمه فإنّما هو مختصّ بما قبل الانسداد، وأمّا في ما بعده فالمفروض قيام مطلق الظنّ مقام العلم في حكم العقل بحجّيته من باب الانجعال لا الجعل، وبعد هذا الفرض لا مسرح لتحقّق ظنّ مانع من حجّية مطلق الظنّ كما لا يخفى.

قوله: «من غير مرجّح. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى ما قد يقال من أنّ استلزام دخول الممنوع لخروج المانع دون العكس مرجّح لدخول الممنوع دون المانع، أو دفعه: بأنّ هذا الاستلزام من طرف دخول الممنوع مرجّح لدخوله لو لم يكن في إزائه من طرف دخول المانع عينية خروج الممنوع وأمّا بملاحظة ذلك فتقديم الممنوع ترجيح بلا مرجّح بل ترجيح للمرجوح.

قال: «الأمر الثالث: أنّه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظنّ الحاصل أولاً من الأمارة ...إلخ».

أقول: الكلام في حجّية الظنّ في أُصول الفقه في مقامين: الأول: في حجّية الظنون الخاصّة فيها، والثاني: في حجّية الظنون المطلقةِ فيها، وهو الذي تكفّله المتن وعقد له الأمر الثالث:

فنقول: أمّا الظنون الخاصّة كظواهر الآيات والسنّة فاختلفوا في حجّيتها في أُصول الفقه على قولين، فقول بحجّيتها في أُصول الفقه حملاً على فروعه، وقول بعدم حجّيتها في أُصول الفقه حملاً لها على أُصول الدين.

والأشهر الأول بل كاد يكون اتفاقاً إن لم يكن ضرورة، ألا ترى علماء الأعصار في جميع الأمصار خلفاً عن سلف من قديم الأيام إلى يومنا هذا متفقين على قطع النزاع في المسائل الأُصولية وفصل الخصومات المتفقة لهم في أُصول الفقه بمجرد احتجاج أحدهم على صاحبه بظاهر آية أو خبر، من غير نكير، ولا دغدغة فقد تراهم أنّ الاحتجاج بظاهر كتاب أو سنّة على المدّعى المتخاصم فيه من المسائل الأُصولية يتلقّونه بالقبول كما يتلقّونه بالقبول في المسائل الفرعية من غير نكير، ولا يردّون على الخصم بالفرق بأنّ المدّعى من المسائل الأُصولية ولا يثبت بمثله من الظنون الخاصّة.

هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين الفروع والأُصول في كون كلّ منهما حكماً شرعياً مكلّفاً به، فلا وجه للتفرقة بينهما واعتبار الظنون الخاصّة في أحدهما دون الآخر، فالدليل على اعتبار ما يعتبر في الفروع دليل على اعتباره في أُصول الفروع، لما عرفت من عدم الفرق بينهما في الحكم، بل ولا في الاسم فإنّ تسمية الأحكام الوضعية بالأُصول والتكليفية بالفروع تسمية حادثة، لا يوجب التفرقة بينهما في الحكم.

حجّة المانع من اعتبار الظنون الخاصّة في الأُصول وجهان:

أحدهما: أصالة الحرمة وعدم شمول دليل حجّية الظنون الخاصّة لما عدا الفروع بتقريب: أن عمدة أدلّة حجّية الظنون الخاصّة من ظواهر الكتاب والسنّة لبيّة من إجماع أو سيرة لا لفظية، فينبغي الاقتصار على المتيقّن، وهو حجّيتها في الفروع دون الأُصول.

ويضعّف بما عرفت من عدم الفرق وعدم الإجمال في أدلّة الحجّية حتى يقتصر على القدر المتيقن، وهو حجّيتها في الفروع دون الأُصول.

والثاني: مقايسة أُصول الفقه على أُصول الدين في اعتبار الجزم فيها وعدم كفاية الظنّ ولو كان خاصّاً.

ويضعّف بمنع الحكم في المقيس عليه فضلاً عن المقيس، ألا ترى احتجاج أهل الكلام في علم الكلام على كلّ من تعيين الإمام وعصمته، والمعاد وكيفياته بل وعلى أصل الإمامة المطلقة وغيرها من سائر أُصول الدين بالظنون الخاصّة من ظواهر الكتاب أو السنّة مع تلّقي الخصم لها بالقبول من غير نكير، ولا الردّ على المستدلّ بأنّ الدليل من الظنون الخاصّة ولا يثبت المسألة بها، بل ينحصر سبيل المانع في المناقشة في دلالة الدليل من تلك الظنون الخاصّة دون أصل دليلية الدليل منها، كما لا يخفى على المتتبع الخبير.

نعم، مطلوبية الجزم في أُصول الدين وعدم كفاية الظنّ لو سلّم فليس في مطلق أصول الدين، بل في خصوص ما خرج بمخرج خارجي من عقل أو اجماع، كما في مثل التوحيد والاعتقاد بأصل وجود الصانع وأصل وجوب النبوّة المطلقة، ونحوها مما لا مسرح للظنون الخاصّة من الكتاب والسنّة في إثباتها حذراً من لزوم الدور والمصادرة في الاستدلال كما لا يخفى. ثمّ إنّ هذا كلّه في حجّية الظنون الخاصّة في أُصول الفقه، وبيان خروجها عن محلّ النزاع.

بقي الكلام في حجّية الظنون المطلقة في أُصول الفقه ـ: وهي القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية ـ وتحرير محلّ النزاع من جهات:

الأُولى: أنّ النزاع في حجّية مطلق الظنّ في أُصول الفقه مبنيّ على القول بالكشف وإهمال نتيجة دليل الانسداد، وأمّا على القول بالحكومة وعموم دليل الانسداد فالظنّ كالعلم في عدم تعقّل الفرق في حجّيته بين الأُصول والفروع، بخلاف تقدير الكشف وإهمال النتيجة فإن المتيقن من السيرة والإجماع على هذا التقدير هو حجّية مطلق الظنّ في الفروع دون الأُصول، فإنّه مختلف فيه، واحتمال العكس ـ وهو حجّية مطلق الظنّ في أُصول الفقه وجري النزاع في الفروع ـ مدفوع بالإجماع والسيرة وملاحظة عدم تمامية مقدّمات دليل الانسداد من استلزام الاحتياط العسر والحرج واستلزام البراءة الخروج عن الدين لو أُجريت في أُصول الفقه، بخلاف مجراها في الفروع فإنّه يستدعي تمامية مقدّمات الانسداد.

والثانية: أنّ محلّ النزاع في حجّية مطلق الظنّ في أُصول الفقه إنّما هو في خصوص ما لا يتولّد منه الظنّ الفعلي بالحكم الفرعي، وأمّا ما يتولّد منه الظنّ الفعلي بالحكم الفرعي فلا نزاع في حجّيته بدليل الانسداد إن لم يكن أولى بالحجّية من الظنّ المتعلق بنفس الحكم الفرعي، من دون وساطة تعلّقه بالأصل.

ومن هنا يعلم خروج جميع المبادىء اللغوية والموضوعات المستنبطة، وبعض المسائل العقلية ـ كمقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ، واجتماع الأمر والنهي ـ عن محلّ النزاع في حجّية الظنّ في الأُصول وإن كانت من جملة مسائل الأُصول، نظراً إلى استلزام الظنّ بالظهور للظنّ الفعلي بالمراد، والظنّ بالمراد للظنّ الفعلي بالحكم الفرعي، فيبقى لمحلّ النزاع ما عدا المبادىء اللغوية من مثل: حجّية خبر الواحد، وحجّية الإجماع المنقول، ونحوهما مما لا يستلزم الظنّ به الظنّ الفعلي بالحكم الفرعي وإن كان قد يتفق غالباً.

ومما ذكرنا يعلم أنّ مقتضى دليل الانسداد في الفروع هو اعتبار قول اللغوي في المبادىء اللغوية، ونحوه من الظنون المتعلقة بأصل مستلزم للظنّ بالحكم الفرعي، من دون حاجة إلى مجرى انسداد آخر وراء الانسداد في الفروع، بل لو فرضنا عدم مجرى الانسداد في الأُصول بواسطة فرض التمكّن من العلم في جميع مسائله إلّا في مسألة واحدة لكفى الانسداد في الفروع لاعتبار الظنّ في تلك المسألة الأُصولية إذا استلزمت الظنّ بالحكم الفرعي لما تقدم.

ومما ذكرنا علم أيضاً أنّ مقتضى الانسداد في الفروع هو اعتبار الظنّ المتعلق بالموضوع الخارجي، ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة، فإنّ جميع ذلك وإن كان ظنّاً بالموضوع الخارجي إلّا أنّه لمّا كان منشأً للظنّ بالحكم الفرعي الكلّي المنسدّ فيه باب العلم عمل بمقتضاه من هذه الجهة وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلّقة بعدالة ذلك الرجل أو تشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

ومن هذا تبيّن أنّ الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق كالظنون اللغوية عند من قال بمطلق الظنّ في الأحكام، ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو الرواية، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة

بل يكتفى بتصحيح الغير وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر، المستلزم للظنّ بالحكم الفرعي الكلّي.

وملخّص ذلك: أنّ كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعي الكلّي فهو حجّة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً، كالظنّ بحجّية الاستصحاب تعبّداً، وبحجّية الأمارة الغير المفيدة للظنّ الفعلي بالحكم، وسواء تعلّق الظنّ أولاً بالمطالب العلمية أو غيرها إلى آخر ما أشار إليه الماتن[1] ﷺ من أنّ وجهه واضح، فإنّ مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظنّي وترجيح الراجح على المرجوح في العمل، حتى أنّه لو قلنا بخصوصية في الأمارات بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلّق تلك الأمارة بنفس الحكم أو بما يتولّد منه الظنّ بالحكم، ولا إشكال في ذلك أصلاً إلّا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدّعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

الثالثة: أنّ محلّ النزاع في حجّية مطلق الظنّ ـ في مثل حجّية خبر الواحد وأمثاله من مسائل الأُصول ـ مبنيّ على تقدير اعتبار الأمارات من باب التعبّد أو الظنّ الشأني والسببية المطلقة أو المقيّدة بعدم الظنّ بالخلاف، وأمّا على تقدير اعتبارها من باب الظنّ الفعلي فلا ينفكّ الظنّ بحجّيتها عن الظنّ بمؤدّاها فلا يبقى مسرح للنزاع في حجّية ذلك الظنّ.

قال: «الأمر الرابع: في أنّ الثابت بمقدّمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن ...إلخ».

أقول: لما بيّن في الأمر الثالث أنّ مقتضى حال الانسداد في الأحكام هو حجّية الظنّ في الفروع والأُصول ـ أعني في الأحكام وموضوعاتها المستنبطة

---

(١) الفرائد: ١٦٤.

مطلقاً سواء استلزام الظنّ بها للظنّ بالفروع أم لم يستلزم حسبما تقدّم ـ أراد من الأمر الرابع بيان مقتضى حال الانسداد في الأحكام بالنسبة إلى الموضوعات الصرفة هل هو كحاله بالنسبة إلى الموضوعات المستنبطة، أم لا كما هو الحقّ والمحقّق، وقبل الخوض في ذلك ينبغي:

أولاً: تشخيص كون الكلام في حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات الصرفة الذي تكفّله الأمر الرابع هل هو كلام في مسألة أُصولية كالكلام في حجّية الظنّ في الأُصول والموضوعات المستنبطة المتكفّل له الأمر السابق أم لا.

وثانياً: تشخيص معنى الموضوعات المستنبطة والصرفة لتبيّن فرقهما اسماً كما تبيّن حكماً.

وثالثاً: تشخيص محلّ الكلام وبيان المستثنيات عن محلّه، فالكلام إذن في مقامات.

أمّا في المقام الأول فتحقيقه: أنّ حجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة وعدم حجّيته فيها وإن كان أصلاً إلّا أنّه ليس من أُصول الفقه، يعني وإن كان مسألة كلّية وقاعدة من القواعد الشرعية إلّا أنّه ليس من القواعد المهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، حتى يعدّ في عداد أُصول الفقه، ألا ترى أنّ الكلام في حجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة نظير الكلام في نجاسة العصير العنبي ونجاسة ابن آوى ونحوهما في كونه مما يتعلق بالعمل بلاواسطة لا بواسطة فهو من مسائل الفقه لا الأُصول، فتعرض المصنف لها في الأُصول من باب الاطّراد والمناسبة ودفع توهّم كونها كالموضوعات المستنبطة في الحكم.

وأمّا الكلام في المقام الثاني فتفصيله: أنّ الموضوعات المستنبطة: هي الموضوعات الكلّية المنوط بها الأحكام الشرعية مثل: أنّ أوامر الكتاب والسنّة للوجوب أو الندب، وخبر المظنون صدوره حجّة أم لا، وأنّ قبلة العراق ما بين

المشرق والمغرب، وأمثال هذه المسائل مما يكون بيانه من وظيفة الفقيه، بل الشارع.

والموضوعات الصرفة: هي الموضوعات الجزئية الخارجية الغير المنوط بها الأحكام الشرعية، ككوني أتيت بالأمر الواجب الفلاني أم لا؟ وأنّ صلاتي هذه وقعت على القبلة أم لا؟ وأنّ هذا الشبح المرئي كلب أم لا؟ وأمثال ذلك مما ليس من شأن الفقيه فضلاً عن الشارع بيانه، بل المرجع في بيانه إلى الخارج من التذكّر بمذكّر، أو الاستضائة بمصباح، أو الاستعلام من بيّنة أو خبرة ونحوه. ومن هنا تبيّن الفرق ومبائنة الموضوعات المستنبطة للموضوعات الصرفة من جهات شتّى.

منها: الافتراق في الكلّية والجزئية وكون المستنبط من المفاهيم الكلّية الذهنية والموضوع الصرف من المصاديق الخارجية الجزئية.

ومنها: الافتراق في إناطة الأحكام الشرعية بالموضوعات المستنبطة على وجه التوقّف، ومقدّمية تعيين الموضوع لتعيين حكمه الشرعي، وعدم إناطتها بالموضوعات الصرفة بوجه من الوجوه، ومن أجل ذلك سمّي هذا بالموضوع الصرف وذلك بالمستنبط، أو لعلّه من أجل أنّ تشخيص الموضوع الصرف إنّما يتأتّي من الطرق الخارجية كالبيّنة ونحوه، والمستنبط إنّما يتأتّى تشخيصه من الطرق الداخلية، وهو ملاحظة معناه وحقيقته، فالموضوع الصرف إنّما يتشخّص بتوسط الأُمور الخارجية، والمستنبط إنّما يشخّص بتوسط فهم المعاني والحقائق، وهذا هو السرّ في اتفاقهم على حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات المستنبطة حتى على تقدير الانفتاح في الأحكام وعدم حجيته في الموضوعات الصرفة حتى على تقدير الانسداد في الأحكام.

وتوضيح ذلك: هو وضوح انسداد ما عدا الظنّ المطلق من أبواب العلم

والظنون الخاصّة من الكتاب والسنّة في تشخيص ما يتوقّف تشخيصه من الموضوعات على فهم معانيها وحقائقها، وعدم انسداد ما عداه في تشخيص ما يتوقّف تشخيصه من الموضوعات على الأُمور الخارجية من الرجوع إلى الخبرة أو البيّنة ونحوه.

وأمّا الكلام في المقام الثالث فتحقيقه: أنّ محلّ الكلام في عدم حجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة هو مطلق الموضوعات الصرفة إلّا ما خرج بدليل خارج، كالموضوع الصرف المنسدّ في تشخيصه باب ما عدا الظنّ المطلق، بحيث يلزم من عدم العمل بمطلق الظنّ في تشخيصه محذور عدم العمل بحكم الشارع المنوط بمفهوم كلّي ذلك الموضوع الصرف، كما في مثل العدالة والنسب والضرر وشبهها من الموضوعات المستنبطة، التي يلزم من إجراء الأُصول في موضوعاتها الصرفة عند عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً على وجه نعلم من الخارج عدم رضا الشارع بتلك المخالفة، وتعطيل الأحكام المترتبة على العدالة من قيام الجماعات وقبول الشهادات وفصل الخصومات، وعلى النسب من الإرث والاستيراث، وعلى الضرر من التحرز عن الوقوع في المضارّ والمهالك، بخلاف سائر الموضوعات من مثل الكلب والنجس والطاهر، والمباح والحرام، ونحوها مما لا يلزم من مجرى الأصل في موضوعاتها الصرفة عند عدم العلم ما لزم من مجراه في تلك الوقائع من المخالفة للواقع المنافية لغرض الشارع، كما لا يخفي على الخبير الجامع.

قوله: «الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى الفرق بين الوقوع في الضرر اللازم من عدم العمل بالظنّ في الضرر، وبين الوقوع في مخالفة الواقع اللازم من عدم العمل بالظنّ في العدالة وشبهه، من حيث إنّ دفع الضرر دفع للمفسدة بخلاف ما يترتب على

العدالة.

أو إشارة إلى دفعه بعدم الفارق بعد فرض رجوع تفويت حقوق الناس الكلية وحقوق الله النوعية الفرضية إلى الضرر والمفسدة أيضاً، فالفرق المذكور غير فارق.

وإذ قد عرفت هذه المقدّمات فلنرجع إلى ذي المقدّمة، وهو عدم اقتضاء الانسداد في الأحكام لحجّية مطلق الظنّ في الموضوعات الصرفة وإن اقتضى حجّيته في مطلق الأحكام، من غير فرق بين أُصوله وفروعه، ولا بين نفس الأحكام وموضوعاتها المستنبطة.

ووجه ذلك: هو عدم الملازمة بين حجّية مطلق الظنّ في الأحكام لحجّيته في الموضوعات الصرفة بالوجدان، وعدم الانسداد آخر في الموضوعات الصرفة بالفرض، فحجّية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجّيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن، وإلّا لكان الإذن في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرها، وهو بديهي البطلان؛ فعلم أنّ قياس الظنّ بالأُمور الخارجية على المسائل الأُصولية واللغوية واستلزامه للظنّ بالامتثال قياس مع الفارق، لأنّ جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظنّ بتعيين الحكم.

فتلخّص مما ذكرنا عدم حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات الصرفة، بل هو مما لم يعرف خلافه من أحد من العلماء، سوى ما حكي عن شريف العلماء﵀ من نسبته إلى القوانين، ولم نستعهده من القوانين إلّا في مثل الضرر والعدالة والنسب مما استثني عن محلّ الكلام، ولكن مع ذلك للموهم توهّمه بأمور:

منها: ما تقدّم من المقايسة على الموضوعات المستنبطة، وقد عرفت كونه مع الفارق.

ومنها: توهّم مجرى انسداد آخر في الموضوعات الصرفة وراء الانسداد في الأحكام، وقد عرفت أيضاً عدم مجراه وعدم تمامية مقدّماته المنتجة حجّية مطلق الظنّ فيها من استلزام الاحتياط العسر والحرج والبراءة الخروج عن الدين، فإنّ الموضوعات الصرفة لم يتغيّر حالها في هذا الزمان لحالها في الأزمنة السابقة كتغير الأحكام حتى يجري فيها ما يجري في الأحكام من الانسداد.

ومنها: توهم استلزام عدم حجّية مطلق الظنّ فيها ترجيح المرجوح، أعني الوهم على الراجح أعني الظنّ وهو قبيح. ويدفعه أولاً: النقض بكثير من الظنون المحرّمة العمل بالإجماع والضرورة. وثانياً: الحلّ بأنّ العمل في موارد الظنّ بالموضوعات الصرفة إنّما هو على الأُصول المقررة للشاكّ من البراءة أو الاحتياط، لا بالوهم حتى يلزم ترجيح المرجوح، حسبما تقدّم توضيحه في الجواب عن الاستدلال بقبح ترجيح المرجوح على حجّية مطلق الظنّ في الأحكام فراجع.

ومنها: توهم حجّية مطلق الظنّ فيها بلزوم دفع الضرر المظنون.

وفيه أيضاً ما تقدّم في الجواب عن الاستدلال به على حجّية الظنّ في الأحكام من منع الصغرى، وهو الظنّ بالضرر بعد الإجماع على إجراء الأُصول في الموضوعات الصرفة عند الشكّ حسبما تقدّم تفصيله.

ومنها: أنّ إلغاء الظنّ في الموضوعات الصرفة ولو بالتدريج إنّما يؤدّي بالأخرة إلى حصول العلم الإجمالي بالوقوع في مخالفة الواقع في أحدها.

وفيه: أولاً: النقض بجميع الأمارات الظاهرية والأدلة الشرعية، فإنّ العمل باليد أو السوق أو البيّنة أو الاجتهاد في جميع موارد الابتلاء من أول العمر إلى آخره لابدّ وأن يؤدّي إلى حصول العلم الإجمالي عادةً بالوقوع في مخالفة الواقع في أحدها لا محالة.

وثانياً: الحلّ بأنّ العلم الإجمالي على القول باعتباره إنّما يعتبر إذا كان علماً إجمالياً فعلياً في وقائع محصورة، وأمّا إذا كان علماً إجمالياً شأنياً حاصلاً بعد ارتكاب مواقع الشبهة الغير المحصورة فإنّه لا يؤثّر حرمة ارتكاب تلك الوقائع التدريجية إجماعاً، ولعدم تعقل تأثير المتأخّر في المتقدّم بحسب الوجود، كما في ما نحن فيه، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

قال: «الأمر الخامس: في اعتبار الظنّ في أُصول الدين ...إلخ».

أقول: الكلام في هذه المسألة من باب المناسبة والاطّراد وإلّا فليست هي بمسألة أُصولية، بل هي مسألة شرعية فرعية إن عبّرنا عنها كما عبّر الأكثر بأنّه هل يجوز الاكتفاء بالظنّ في أُصول الدين أم يجب القطع فيها؟ ومسألة عقلية حكمية إن عبّرنا عنها بما عن بعض من أنّ حقيقة الإسلام والإيمان هل هو القطع بأُصول الدين أم هو الظنّ؟

وكيف كان، فينبغي أولاً تنقيح محلّ النزاع فيها من جهات، أعني من جهة تشخيص كون النزاع هل هو في خصوص المعارف الخمس من أُصول الدين، أم في الأعمّ منه ومن تفاصيل المعارف، أم في الأعمّ منه ومن مطلق ضروريات الدين، بل وإجماعياته، أو في الأعمّ منه ومن مسائل الطبيعية والحكمة.

وأيضاً من جهة تشخيص كيفية وجوب الاعتقاد المطلوب في أُصول الدين هل هو على وجه الاستقلال ـ ليلحق فاقده بالفسقة والمستضعفين ـ أو على وجه يعتبر ذلك في تحقّق الإسلام، ليلحق فاقده بالكفرة والمشركين.

وأيضاً من جهة تشخيص كون النزاع في اعتباره في مطلق المكلّفين أو في خصوص المتمكنين بحسب الاستعداد، وعلوّ الفهم والهمّة من تحصيل مقدّمات استنباط المطالب الاعتقادية الأُصولية والعملية عن الأدلّة العقلية والنقلية.

وأيضاً من جهة تعداد الأقوال، وبيان المراد منها في المقال.

أمّا تحرير محلّ النزاع من الجهة الأُولى فتفصيله: أنّه وإن ذكر العلّامة[١] في باب الحادي عشر وجوب المعرفة بتفاصيل المعارف الخمس، وأمكن الاستشهاد له بعموم وجوب التفقّه في الدين في قوله تعالى: ﴿**ليتفقّهوا في الدّين**﴾[٢] ﴿**وما خلقْتُ الجنَّ والإنْسَ إلّا ليَعبُدُونِ**﴾[٣] أي ليعرفون، إلّا أنّ الحقّ المحقّق المشهور أنّ النزاع في وجوب الاعتقاد الجزمي إنّما هو في خصوص المعارف الإجمالية دون شيء من تفاصيلها، فضلاً عن وجوب الاعتقاد بضروريات الدين وإجماعياته فضلاً عن مسائل الطبيعية ويدلّ على ذلك الأدلّة الأربعة.

أمّا من الكتاب فيكفي عموم قوله: ﴿**وما جَعَلَ عَلَيكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٤] بعد قوله تعالى: ﴿**إنّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإسلام**﴾[٥] ولا ريب أنّ في وجوب معرفة تفاصيل المعارف فضلاً عن معرفة الضروريات والإجماعيات على المكلّفين عسر وحرج نوعي على أغلب المكلّفين، لا يتيسّر إلّا للأوحديين وهو منفي في مطلق الدين، لأنّ الدين وضع إلهي يتناول الأُصول والفروع.

وأمّا من السنّة فيكفي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرّفه الله تبارك وتعالى إيّاه، فيقرّ له بالطاعة، ويعرّفه نبيّه صلى الله عليه وآله، فيقرّ له بالطاعة، ويعرّفه إمامه وحجّته في أرضه وشاهده على خلقه، فيقرّ له بالطاعة، فقلت يا أمير المؤمنين: وإن جهل جميع الأشياء إلّا**

---

(١) الباب الحادي عشر: ٣.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) الحجّ: ٧٨.

(٥) آل عمران: ١٩.

ما وصفت؟ قال: نعم»[١] إلى غير ذلك من الأخبار المنقولة في المتن[٢] المستفيضة الصريحة في الدعوى.

وأمّا من الإجماع فيكفي السيرة المستمرّة ونقل الإجماع.

وأمّا من العقل فيكفي البراءة وأصالة عدم وجوب اعتقاد ما زاد على أصل المعارف من تفاصيلها، ومن ضروريات الدين.

وبالجملة: فمقتضى الأدلّة الأربعة هو تخصيص العمومات الدالّة على وجوب مطلق المعرفة بوجوب أصل المعارف، دون تفاصيلها، أو صرف ظهورها في الوجوب العيني إلى الوجوب الكفائي، أو إلى ضرب من الندب والرجحان. ولكن ليعلم أنّ المنفي بتلك الأدلّة الأربعة هو وجوب الاعتقاد المطلق بها، على وجه يكون تحصيل العلم بها من مقدّمات الواجب المطلق، لا وجوبه المشروط بحصول العلم؛ فإنّ وجوب الاعتقاد المشروط بحصول العلم مما لا مجال لإنكاره في الفروع فضلاً عن الأُصول وضروريات الدين، فالمنفي إنّما هو وجوب تحصيل الاعتقاد بتفاصيل الدين وضرورياته، لا وجوب أصل الاعتقاد لو حصل العلم بها، وحيثما كان المفروض عدم وجوب تحصيل الاعتقاد به كان الحقّ عدم وجوب العمل فيه بالظنّ المطلق لو فرض حصوله، ووجوب التوقف فيه للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم[٣].

وأمّا الظنّ الخاصّ فقد تقدّم لك أنّ حكمه حكم العلم من غير فرق بين الأُصول والفروع. خلافاً لما استظهره الماتن ﷺ عن كثير من الفرق[٤]، ولا فارق.

وأمّا تحرير محلّ النزاع من الجهة الثانية فتفصيله: أنّ المعتبر في الإسلام

---

(١) الكافي ٢: ٤١٤ ح ١، البحار ٦٩: ١٦ ح ٣.

(٢) الفرائد: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) لاحظ الوسائل ١٨: ٩ وص ١١١ ب «٤» و«١٢» من أبواب صفات القاضي.

(٤) الفرائد: ١٧٠.

من أُصول الدين التي يعدّ منكرها من الكافرين إنّما هو التصديق بأصل وجود صانع واجب الوجود بالذات للعالم، في مقابل الدهري المنكر لذلك من الكافرين، وبأصل التوحيد من جهة الذات ومن جهة الصفات، بمعنى أنّه تعالى لا تكثّر في ذاته، ولا شريك له في الذات، ولا كفو ولا شبيه له في الصفات، في مقابل المشركين من الكافرين، لا من سائر الجهات في مقابل المجسّمة والحلولية وأمثالهم، فإنّ التوحيد من هذه الجهات إنّما يعتبر في الإيمان وأُصول المذهب، لا في الإسلام وأُصول الدين.

وبأصل العدالة ـ المقابلة للجور لا الجبر ـ فإنّه أيضاً مما يعتبر في الإيمان والمذهب، لا الإسلام والدين.

وبأصل نبوّة نبيّنا محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله في مقابل اليهود والنصارى من الكافرين المنكرين، لا بسائر تفاصيل صفاته الشريفة من العصمة وغيرها في مقابل الأشاعرة وسائر العامّة، فإنّها من الإيمان والمذهب كالتصديق بإمامة الأئمة الإثني عشر وبأصل المعاد لجزاء الأعمال إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، في مقابل منكري الجزاء من الكافرين، لا بسائر تفاصيله وكيفياته، فإنّه لايعتبر في الدين والإسلام التصديق والاعتقاد بها ولو كانت من ضروريات الدين، إلّا بعد حصول العلم بها. ولو سلّمنا ما قيل من وجوب تحصيل العلم والتصديق بها أيضاً كما هوظاهر العلّامة قدس سره[1] فإنّما هو من باب الوجوب المستقلّ لا المعتبر في الإسلام أو الإيمان.

ثمّ إنّ عمدة الدليل على اعتبار المعارف الخمس بالمعاني المذكورة في تحقّق الإسلام دون اعتبار ما زاد والاكتفاء بما نقص هو الإجماع والضرورة، وإلّا فاستفادة ذلك من مجرد قحّ الأخبار الواردة في المضمار من دون ضميمة

---

(١) الباب الحادي عشر: ٣.

الإجماع لا يخلو من نوع تكلّف وإشكال، فإنّ لسان الأخبار الواردة في المضمار مختلف:

ففي بعضها اعتبار الإقرار بالشهادتين فقط في الإيمان[١].

وفي بعضها الآخر اعتبار المعرفة والإقرار بالإمامة فقط علاوة على الشهادتين في الإيمان أيضاً[٢].

وفي بعضها الثالث علاوة إقامة الصلاة والصيام وايتاء الزكاة وحجّ البيت على المعارف الثلاث في الدين[٣].

وفي بعضها الرابع علاوة الإقرار بما جاء به النبيّ من عند الله أيضاً على ما ذكر في تحقّق الإسلام، حسبما ذكر في المتن[٤] ألفاظ هذه الطوائف الأربع من الأخبار التي لا يكاد يستفاد منها اعتبار المعارف الخمس في الإسلام من جهات شتى.

أحدها: من جهة عدم التعرض في شيء منها لاعتبار العدل والمعاد المعتبرين في الإسلام إجماعاً.

وثانيها: من جهة اختلاف مفاد بعضها لبعض في حصر ما يعتبر من الشهادتين وما زاد على وجه الاختلاف بالتباين الكلّي الذي لا يكاد يجمع بينها إلّا بضرب من التكلّف.

وثالثها: من جهة اختلاف بعضها لبعض في اعتبار ما اعتبر في الإيمان تارةً، وفي الدين أُخرى، وفي الإسلام ثالثةً.

ولكن مع ذلك كلّه يمكن رفع الإشكال من الجهة الأُولى عنها بإلحاق العدل والمعاد بضميمة الإجماع أو بدلالة الملازمة، أعني ملازمة الإقرار بالتوحيد

(١ ـ ٣) لاحظ البحار ٦٩: ١ ـ ١٤٩.

(٤) الفرائد ١٧١ ـ ١٧٢.

للإقرار بالعدل، وبنبوّة النبيّ ﷺ للإقرار بالمعاد، أو بحمل الحصر في كلّ من الأخبار على الحصر الإضافي، أو القلب الغير المنافيين لإلحاق العدل والمعاد، نظراً إلى أنّهما كالمفروغ عنهما في مورد الأسئلة، وكأنّ السؤال عما عداهما من المعارف المعتبرة في الإسلام.

كما يمكن دفع الإشكال من الجهة الثانية أيضاً بحمل الحصر في كلّ من الطوائف على الحصر الإضافي، أو حصر القلب ليرجع اختلافهما عن التبائن الكلّي إلى مثل الاختلاف في الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص المتقدّم فيه التقييد على الإطلاق، والخصوص على العموم، فيحمل إطلاق كلّ ما يعتبر الأقلّ من المعارف في الإيمان على تقييد كلّ ما يعتبر الأكثر منها فيه، إلّا الأكثر الخارج اعتباره في الدين بالإجماع، كإقامة الصلاة والصوم.

وكما يمكن رفع الإشكال من الجهة الثالثة أيضاً عنها بحمل عموم الإيمان والدين على خصوص الإسلام، حملاً للعامّ على الخاصّ بعد اتحادهما في الحكم.

وأمّا تحرير محلّ النزاع من الجهة الثالثة فتحقيقه: أنّ ما يعتبر التصديق به في الإسلام كأصل المعارف، أو في الإيمان كبعض تفاصيلها إنّما هو واجب على مطلق المكلّفين دون خصوص المستعدّين لعلوّ الفهم والهمّة، لأنّ المفروض أنّ أدلّة كلّ مما يعتبر في الإسلام أو الإيمان أدلّة عقلية أو نقلية يتمكن منها كلّ المكلّفين حتى أهل البوادي والبراري، إلّا المنهمكين في البلاهة الخارجين عن التكليف بالقصور، وليست بأدلّة مشكلة حتى يختصّ فهمها بالمستعدّين فيختصّ التكليف بهم. نعم لو اعتبرنا في الإسلام أو الإيمان تفاصيل المعارف على وجه البسط والتفصيل أمكن اختصاص التكليف بها بالمستعدّين المتمكنين منه، ولكن قد عرفت ضعفه.

وأمّا تحرير محلّ النزاع من الجهة الرابعة فتفصيله: أنّ الأقوال الحاصلة من التتبع في كلمات العلماء ستّة لا سابع لها حسبما ما ذكرت في المتن[١]، ولكن لها سابع وهو تعيين التقليد وحرمة النظر والاستدلال، نقله القوانين عن بعض[٢].

أمّا مراد معتبري العلم فيها من النظر والاستدلال فهو وجوب الاعتقاد العلمي فيها من النظر والاستدلال.

لا يقال: إنّ الاعتقاد العلمي أمر غير مقدور بنفسه إلّا بتوسط الأسباب ومقدّماته المحصّلة له، فالتكليف به تكليف بها في الحقيقة.

لأنّا نقول: يرد عليه أولاً: النقض بجميع التكاليف الغير المقدورة بنفسها، من الصلاة والصيام، إلّا بالأسباب والمقدّمات المحصّلة لها.

وثانياً: الحلّ بأنّ ما في الاختيار لا ينافي الاختيار، وبأنّ المقدور بالواسطة مقدور، فالتكليف به ظاهراً لا صارف له عنه إلى التكليف بوسائطه، ومن هنا ذهب المشهور إلى أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالأُصول، وإلّا لكان تكليفهم بالفروع ظاهراً مصروفا إلى تكليفهم بالأُصول.

وبالجملة: فما في القوانين من تفسير قولهم: « يجب الاعتقاد في أُصول الدين، بوجوب أسبابه ومقدّماته المحصّلة له»[٣] خلاف المحقّق والمشهور، بل وخلاف ما هو مختاره في مقدّمة الواجب من أنّ التكليف بالمسببات تكليف بها لا بأسبابها وإن لم تكن مقدورة إلا بتوسط الأسباب[٤].

وأمّا المراد من وجوب الاعتقاد فيها فقد مرّ أنّه الوجوب المطلق الارتباطي في خصوص المعارف الخمس في الجملة، وأمّا في غيرها من التفاصيل فوجوب

---

(١) الفرائد: ١٦٩.

(٢) القوانين ٢: ١٨٢.

(٣) لاحظ القوانين ٢: ١٦٤.

(٤) القوانين ١: ١٠٥ـ١٠٦.

الاعتقاد على القول به فيها وجوب مشروط ارتباطي على المشهور، ووجوب مطلق استقلالي على غيره. وأمّا الوجوب المطلق الارتباطي فلا قائل به ظاهراً في ما عدا المعارف من التفاصيل.

وأمّا المراد بالعلم من معتبريه فليس مطلق الجزم ولو حصل من غير سبب أو من سبب غير عادي، بل خصوص الجزم الثابت عن سبب عادي من أسباب الجزم، كتواتر ونحوه، ويعبّر عن هذا الجزم غالباً بالقطع، وعن أسبابه العادية بالنظر والاستدلال، وعن أسبابه الغير العادية بالتقليد، فالمراد بالتقليد ممن اكتفى به في أُصول الدين ليس كالتقليد المكتفى به في الفروع، أعني مجرد التعبّد بقول الغير فإنّ الظاهر أنّ لا قائل بكفاية التقليد بهذا المعنى في الأُصول إلّا عن بعض الملاحدة، بل إنّما هو القطع أو الظنّ الحاصل من التعبّد بقول الغير لا مطلق التعبّد بقول الغير ولو لم يحصل منه قطع أو ظنّ...[١] اختلف التكليف بالأصول[٢] للتكليف بالفروع (من)[٣] جهة تعلقه في الأُصول[٤] بالإذعان والاعتقاد وفي الفروع[٥] بترتيب آثار الاعتقاد نفس الاعتقاد ولم يكن الاعتقاد من الأُمور الاختيارية [حتى] يصير مورداً للتكليف بتحصيله من مطلق التقليد والأخذ بقول الغير، فلابدّ من تقييده بالتقليد المفيد للاعتقاد الظنّي أو العلمي وإن لم يكن سبباً عادياً لشيء من الاعتقادين في طباع متعارف الناس.

وأمّا ما في القوانين من حمل التقليد في الأُصول على ما هو المراد منه في الفروع بحيث يكون معنى تقليد المجتهد القائل بنبوة نبيّناﷺ هو العمل بشريعته

---

(١) مقصوص بمقدار يسع لكلمة ولعلّها: (حيث).

(٢) مقصوص بمقدار يسع لكلمة والأنسب كونها: (بالأصول).

(٣) مقصوص بمقدار يسع لكلمة والأنسب كونها: (من).

(٤) قص اوّل الكلمة وأثبتنا حرف الجر (با) للمناسبة.

(٥) قص بمقدار يسع لكلمة واحدة والمناسب: (الفروع).

واتباع سنّته وإن لم يحصل له إذعان بحقّيته بالخصوص قطعاً ولا ظنّاً[١]، على ما هو المراد من التقليد في الفروع فلا قائل بجوازه في الأُصول مطلقاً، أي ولو لم يطابق الواقع إلّا ما عن بعض الملاحدة فحمل إطلاق كلام المجوّزين للتقليد في الأُصول عليه حمل على ما لا يرضى صاحبه.

لا يقال: على تقدير كون المراد من التقليد في الأُصول هو التقليد المفيد للظنّ لم يبقَ فرق بينه وبين القول باعتبار الظنّ.

لأنّا نقول: الفرق بينهما ما ذكرنا من كون المراد باعتبار الظنّ هو الظنّ الحاصل من الأسباب العادية للظنّ، وبالتقليد هو الظنّ الحاصل من الأسباب الغير العادية، فاتّضح الفرق بين القولين، ولم يتوقّف على ما زعمه القوانين.

وكذا ليس المراد من كفاية التقليد في الأُصول كفايته عن الواقع مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً، كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في الحقّ وسقوط النظر به عنه.

وأيضاً المراد من وجوب الاعتقاد بالمعارف من خصوص النظر والاستدلال أو التقليد عند المكتفي به هو خصوص الاعتقاد المصيب للواقع دون المخطىء فيه، فالاعتقاد المخالف للواقع بشيء من المعارف لا يعذر صاحبه وإن حصّله من النظر والاستدلال المؤدّي إلى العلم والقطع، فضلاً عما لو حصّله من التقليد، نظراً إلى الإجماع على عدم معذورية المخطىء في أُصول الدين.

ووجوب الاعتقاد بهذا الوجه على المكلف وإن كان في بادىء النظر موهم للتحكّم والتكليف بما لا يطاق إلّا أنّه مندفع بعد التأمل في إتمامه تعالى اللطف والحجّة بقيام الأدلّة العقلية على المعارف على الوجه الواضح على كلّ متأمّل فيها حتى المخدّرات في الحجور الطاعنة في أول حد البلوغ والتكليف، بحيث لا

---

(١) القوانين ٢: ١٦٤.

يخفى إلّا على المقصّر منهم في التأمل والنظر على وجه لا يعذر.

فإن قلت: إنّا نرى بالعيان كثيراً من عوامّ المخالفين قاصرين عن فهم الحقّ وامتيازه عن الباطل بحيث لا يتعقل غير الباطل حقّاً سيما البعيدين عن بلاد الإسلام سيما النساء والأطفال الطاعنة في أول البلوغ والتكليف.

قلت: نعم وإن كان مقتضى العقل هو تخصيص عموم خلود الكفّار في النار بغير القاصرين على تقدير وجود القاصر، كما هو المشاهد بزعمنا إلّا أنّه لما كان تنبيه المكلّفين في أول البلوغ أمر ممكن لله تعالى ميسور له بقدرته الكاملة ـ ولو بنوع من الإلهامات الخفيّة والإيهامات النفسية والإرشادات اللطفية إلى سبل الرشاد وطرق النجاة ولو حصل ذلك في آنٍ من الآنات ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾[1] حذفاً لمادّة العذر وقطعاً لسبيل الاعتذار ـ دار الأمر بين الالتزام بما نزعمه من وجود القاصرين فتخصّص به عموم خلود الكفّار في النار، وبين الالتزام بأنّه تعالى نبّههم الحقّ وأرشدهم إلى طريقه لا محالة ولو آناً ما من الآنات، حذراً من التخصيص عند إمكان التخصّص، ومن المعلوم تقديم التخصّص مهما أمكن على التخصيص.

إلّا أن يقال: بأنّ تنبيهه تعالى القصّر بزعمنا بنوع من الإلهامات الخفية والأسباب الغير العادية مستلزم لتخصيص عموم «**أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها العادية**»[2] وهو ليس بأولى من تخصيص عموم «**خلود الكفّار في النار**» بغير من نجده في زعمنا من القاصرين.

وإذ قد عرفت ما تلونا عليك من تحرير محلّ النزاع وتنقيح المرام فلنرجع إلى بيان الأدلّة في المقام، ونقول وبالله الاعتصام: الكلام في المسألة تارةً في بيان

---

(١) الأنفال: ٤٢.

(٢) البحار ٢: ٩٠ ح ١٤ و ١٥.

الدليل على أصل وجوب المعرفة، وتارةً أُخرى في تعيين وصف الدليل الموجب للمعرفة هل هو من مقولة العقل أم النقل؛ وتارةً ثالثةً في تشخيص كيفية الواجب من المعرفة هل هو القطع أم يكفي الظنّ؟ وعلى أيّ من التقديرين هل يلزم كونه من النظر والاستدلال أم يكفي التقليد؟ وتارةً رابعةً في كميّة ذلك الواجب ومقدار ما يجب من المعرفة فالكلام إذن في مراحل:

أمّا المرحلة الأُولى فمحصّل الكلام فيها أن: الدليل على وجوب المعرفة في الجملة هو كلّ من الأدلّة الاربعة، مضافاً إلى الضرورة عند كلّ من التزم بوجود صانع مدبّر للعالم، إلّا الدهرية المنكرة لوجوده، فلا يبقي للمعرفة عندهم من موضوع ومحلّ فضلاً عن الحكم والحلّ.

وأمّا المرحلة الثانية فتحقيق الكلام فيها: أنّ الدليل على وجوب المعرفة في الجملة ليس من النقل لاستلزامه الدور وإفحام الأنبياء، بل إنّما هو من العقل وهو لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّ من القريب إلى فطريات كلّ إنسان مكلّف إن لم يكن من فطريات كلّ حيوان هو إدراك أنّ ما يتوارده من النعم المتجدّدة العارية القابلة للبقاء والزوال إنّما هي من قبل غيره، لا من قبل نفسه، واحتماله ـ ولو وهماً ـ التضرّر بعدم معرفة ذلك الغير المنعم عليه ولو بفقد نعمة أو نقصها، وهذا الاحتمال والوهم ألم نفساني يستوجب العقل دفعه بتحصيل المعرفة، وأيضاً لزوم شكر المنعم الذي هو من المستقلّات العقلية يتوقّف على معرفة المنعم لئلا يتجاسر ويخطىء في كيفية شكره بما لا يليق بحاله.

أمّا لزوم شكر المنعم فتقريبه: أنّ من نظر بعين عقله إلى ما وهب له من القوى والحواسّ الباطنة والظاهرة وتأمّل بنور فطرته في ما ركّب في بدنه من دقائق الحكم الباهرة، وصرف بصر بصيرته نحو ما هو مغمور فيه من أنواع النعماء وأصناف الآلاء التي لا يحصر مقدارها ولا يقدر انحصارها فإن عقله

يحكم حكماً لازماً بأنّ من أنعم عليه بتلك النعم العظيمة والمنن الجسيمة حقيق بأن يشكر، ويليق بأن لا يكفر، ويقضي قضاءً جازماً بأنّ من أعرض عن شكر ألطافه العظام وتغافل عن حمد هاتيك الأيادي الجسام مع تواترها ليلاً ونهاراً وترادفها سرّاً وجهاراً فهو مستوجب للذّم والعقاب بل مستحقّ لأليم النكال وعظيم العقاب. وأمّا توقّفه على معرفة المشكور فلئلا يتجاسر في كيفية الشكر ويخطو في تأديته بالكفر، خلافاً للأشاعرة المدّعين انحصار دليل وجوب المعرفة في النقل دون العقل.

أمّا الاستدلال بلزوم الدور والإفحام فقد منعوه بدعوى أنّ من قدرته الكامنة ولطفه العميم بروز العلم والقطع من مجرّد النقل، يعني أنّ العلم بوجود واجب الوجود أو نبوّة نبيّه ﷺ يستفاد من مجرّد قوله تعالى أو قول نبيّه ﷺ بقدرته تعالى الخارقة للعادة، من دون أن يتوقّف على سبق ثبوته تعالى أو ثبوت نبوّة نبيّه ﷺ حتى يستلزم الدور وإفحام الأنبياء.

ويدفعه: مضافاً إلى مخالفته للعادة والعيان مخالفته للنقل والبرهان، بأنّه أبى الله أن يجري الأشياء إلّا باسبابها[1]، أي بأسبابها العادية دون الخارقة للعادة، إلّا لمصلحة خاصّة، فخلقه تعالى العلم اللدني من مجرد قول المدّعي بصدق دعواه من الأسباب الخارقة للعادات التي لا مقتضى لها.

وأمّا الاستدلال بلزوم دفع الضرر المحتمل فقد منعوه:

أولاً: بمنع الصغرى، أعني منع احتمال الضرر.

ويدفعه: شهادة الوجدان والعيان بوجود الاحتمال والوهم، إلّا من الغافل والقاصر عقلاً أو فهماً وهو على تقدير وجوده خارج عن محلّ النزاع.

وثانياً: بمنع الكبرى أولاً بأنّ احتمال التضرر من عدم تحصيل المعرفة

---

(١) تقدم في ص: ٦٢ الهامش (٢).

معارض باحتمال وقوع السالك طرق تحصيلها في الخطأ وخلاف الواقع المطلق من المعرفة، فيتيه الطالب لتشتّت طرق المعرفة واختلافها اختلافاً لا يكاد أن يسلم السالك فيها من الزلل والخلل، المنافي للغرض المطلوب من المعرفة.

ويدفعه: أنّ المعرفة المنحصر دليل وجوبها في ما ذكر من العقل إنّما هي المعرفة بوجود الصانع ونبوّة نبيّه ﷺ، لا المعرفة بسائر المعارف فضلاً عن سائر تفاصيل الإلهيات المقرّرة في كتب الحكمة والكلام حتى يحتمل وقوع سالكها في الخطأ وخلاف الواقع.

وثانياً: بأنّ احتمال الضرر مرجعه إلى أصالة البراءة لا لزوم دفعه.

ويدفعه: أنّ البراءة إن كان بالدليل الشرعي فيختصّ مجراه بما بعد ثبوت الشريعة من الفروع لابما قبله من الأُصول، فإنّه مجرى لأصالة الحظر لا الإباحة، ولو سلّمنا الإباحة فيه أيضاً فإنّما هو مشروط بما بعد الفحص ولو كان من الموضوعات الصرفة لا بما قبله، كما في ما نحن فيه، وإن كان بالدليل العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان فلا موضوع له في ما نحن فيه، لأنّ المفروض إلزام العقل بدفع الضرر المحتمل وهو بيان بل فوق البيان.

وثالثاً: بأنّ المحتمل من ضرر عدم تحصيل المعرفة إنّما هو زوال النعم الدنيوية لا الابتلاء بالعقوبات الأُخروية، ومن المبيّن أنّ إلزام العقل بدفعه إلزام إرشادي، كسائر الإلزامات العقلية، فيترتّب على مخالفته التضرّر بمجرّد ما احتمله من زوال النعم الدنيوية، لا إلزام حكمي كالالزامات المولوية ليترتب على مخالفته العقوبة الأُخروية وراء ما احتمله من زوال نعمه الدنيوية.

ويدفعه: عدم انحصار المحتمل في الضرر الدنيوي وزوال النعم الدنيوية، بل كما يحتمل ذلك يحتمل التضرّر بغيره من العقوبات الأُخروية فالمحتمل هو مطلق العقوبة على ترك المعرفة، فإلزام العقل وإن كان إرشادياً إلّا أنّه إرشاد إلى

ترتب مطلق ما يترتب عليه في الواقع سواء كان من المضارّ الدنيوية أم الأُخروية.

ورابعاً: سلّمنا كون المحتمل هو مطلق التضرر إلّا أنّ إلزام العقل خاصّ بدفع ما يتعلق بالمضارّ الدنيوية، فلا يترتب على مخالفته وراء تلك المضارّ الدنيوية استحقاق العقوبة الأُخروية وإن كانت أيضاً محتمله له.

ويدفعه: منع اختصاص إلزام العقل بدفع المضارّ الدنيوية، بل المضارّ الأُخروية أشدّ من المضارّ الدنيوية بأضعاف مضاعفة، فالملزم لدفع المحتمل من المضارّ الدنيوية ملزم لدفع المحتمل من المضارّ الأُخروية بالأولوية القطعية بعد فرض مساواتهما في الاحتمال.

وأمّا الاستدلال بلزوم شكر المنعم عقلاً فقد منعوه أيضاً:

أولاً: بإنكار إدراك العقل للحسن والقبح حتى يلزمنا بشكر المنعم، وهو إنكار للبديهي.

وثانياً: بأنّ الشكر إن كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلاً، وإن كان لفائدة فإمّا تعود إلى المشكور فهو متعال عن ذلك، وإمّا إلى الشاكر فهو منتفٍ، أمّا في الدنيا فلأنّه مشقّة بلا حظ، وأمّا في الآخرة فلا استقلال للعقل فيها، وأيضاً هو تصرف في مال الغير بدون إذنه فلا يجوز.

ويندفع: باختيار أنّ فائدته تعود إلى الشاكر، وهو محض حصول التقرّب فهو حسن بالذات، ولا يقتضي فائدة أُخرى مع أنّ عزل العقل عن حكمه بالفائدة الآجلة محض الدعوى، وقد أُثبت في محلّه، بل لا يحتاج في إثبات مطلق المعاد إلى الشرع والعقل حاكم به.

وثالثاً: بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر، بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر، سلّمنا عدم كفايتها، ولكن نمنع توقّفها على النظر، لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة، أو

بالإلهام على ما يراه البراهمة، أو بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية.

وأُجيب: بأنّ المذكورات تحتاج إلى النظر ليتميّز به صحيحها عن فاسدها، وأيضاً الكلام في المقدور، يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلّا النظر والتعليم والإلهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدوراً، والتصفية كما هو حقّها أيضاً في حكم غير المقدور لاحتياجها إلى مجاهدات شاقّة ومخاطرات كثيرة قلّ ما يفي بها المزاج.

ورابعاً: بمنع وجوب ما يتوقّف عليه الواجب. ويظهر جوابه مما حقّق في محلّه، من عدم المجال لإنكار وجوبه التبعي العقلي واللابدّي، وبه الكفاية في المطلوب.

وخامساً: بأنّ شكرنا معاشر التراب لا يليق بساحةِ نعماء ربّ الأرباب، فقالوا يعني الأشاعرة: إننا لو تنزّلنا لكم وسلّمنا أنّ الحسن والقبح عقليان وإنّا وإنّكم في الإذعان بذلك سيّان فإنّ عندنا ما يوجب تزييف قولكم بوجوب شكر المنعم بقضية العقل، وعندنا ما يستخف اعتقادكم ثبوت ذلك من دون ورود النقل؛ فإنّ ما جعلتموه دليلاً من خوف العقاب ومظنّة الثواب مردود إليكم ومقلوب عليكم، إذ الخوف المذكور قائم عند قيام العبد بوظائف الشكر ولطائف الحمد.

فإنّ كلّ من له أدنى مسكة يحكم حكماً لا ريب فيه، ولا شكّ يعتريه بأنّ الملك الكريم الذي ملك الأكناف شرقاً وغرباً وسخّر الأطراف بعداً وقرباً إذا مدّ لأهل مملكته من الخاصّ والعامّ مائدة عظيمة لا مقطوعة ولا ممنوعة على توالي الليل والنهار، مشتملة على أنواع المطاعم الشهية مشحونة بأصناف المشارب السنية، يجلس عليها الداني والقاصي وتمتّع بطيباتها المطيع والعاصي فحضرها في بعض الأيام مسكين لم يحضرها قبل ذلك قطّ فدفع إليه الملك لقمة واحدة فتناولها ذلك المسكين يمدحه بجليل الإنعام والإحسان، ويحمده على جزيل

الكرم والامتنان ولم يزل يصف تلك اللقمة ويذكرها ويعظّم شأنها ويشكرها، فلا شكّ في أنّ ذلك الشكر والثناء يكون منتظماً عند سائر العقلاء في سلك السخرية والاستهزاء، فكيف ونعم الله بالنسبة إلى ذلك الملك؟ لا يحويها الإحصاء ولا يحوم حولها الاستقصاء، فظهر أنّ تقاعدنا عن شكر نعمائه تعالى مما يقتضيه العقل السليم والكفّ عن حمد آلائه عزّ وعلا مما يحكم بوجوبه الرأي القويم والطبع المستقيم. انتهى.

قال البهائي في جوابهم ـ ولنعم ما قال ـ: لا يخفى على من سلك مسالك السداد ولم ينهج مناهج اللجاج والعناد أنّ لأصحابنا أن يقولوا: إنّ ما أوردتموه من الدليل وتكفّلتموه من التمثيل كلام مميل عليل لا يروي الغليل، ولا يصلح للتعويل؛ فإنّ تلك اللقمة لما كانت حقيرة المقدار في جميع الأنظار عديمة الاعتبار في كلّ الأقطار لا جرم صار الحمد والثناء على ذلك العطاء منخرطاً في سلك السخرية والاستهزاء.

فالمثال المناسب لما نحن فيه أن يقال: إذا كان في زاوية الخمول وهاوية الذهول مسكين أخرس اللسان مسؤوف الأركان مشلول اليدين معدوم الرجلين مبتلى بالأسقام والأمراض محروماً عن جميع المطالب والأغراض، فاقد السمع والأبصار لا يفرق بين السرّ والجهار ولا يميّز بين الليل والنهار، بل عادم للحواسّ الظاهرة بأسرها عارٍ عن المشاعرة الباطنة عن آخرها، فأخرجه الملك عن متاعب تلك الزاوية ومصاعب هاتيك الهاوية ومنّ عليه بإطلاق لسانه وتقوية أركانه وإزالة خلله وإماطة شلله، وتلطّف بإعطائه السمع والبصر وتعطف بهدايته إلى جلب النفع ودفع الضرر، وتكرّر بإعزازه وإكرامه وفضّله على كثير من أتباعه وخدّامه، ثمّ إنّه بعد تخليص الملك له من تلك الآفات العظيمة والبليّات العميمة وإنقاذه من الأمراض المتفاقمة والأسقام المتراكمة وإعطائه أنواع النعم الغامرة

وأصناف التكريمات الفاخرة طوى عن شكره كشحاً، وضرب عن حمده صفحاً، ولا يظهر منه ما يدلّ على الاعتناء بتلك النعماء التي ساحها ذلك الملك إليه والآلاء التي أفاضها عليه، بل كان حاله بعد وصولها كما له قبل حصولها، فلا ريب أنّه مذموم بكلّ لسان مستوجب للإهانة والخذلان، فدليلكم حقيق بأن نشرّده ولا نطّرده، وتمثيلكم خليق بأن ترفضوه ولا تحفظوه، فإنّ الطبع السليم يأباهما والذهن القويم لا يرضاهما.

وأمّا المرحلة الثالثة فقد تكفّل المتن تحقيق الكلام فيها بقوله: «فالكلام فيه يقع تارةً بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم، وأُخرى بالنسبة إلى العاجز...إلخ»[١] إلى آخر ما أشار إليه.

قوله: «والدليل على ما ذكرنا ...إلخ».

أقول: الدليل على ما ذكره من اعتبار القطع وعدم كفاية الظنّ في المعارف مضافاً إلى ما ذكره الماتن[٢] ﷺ من الآيات الناهية عن الظنّ والتقليد وسائر الآيات والأخبار ـ الدالّة على وجوب الإيمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتديّن ـ هي الإجماعات المنقولة، بل المحصّلة على وجوب العلم وعدم كفاية الظنّ.

وأمّا ما أورده صاحب القوانين على الآيات: «بأنّها ظنّية الدلالة، والمفروض عدم حجّية الظنّ في أُصول الدين فمن الاستدلال بها على عدم حجّية الظنّ في أُصول الدين يلزم عدم حجّية ظنّ نفسها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل»[٣] فقد يجاب عنه بمنع الملازمة أولاً: بأن الظنّ الحاصل من الآيات لم يتعلق بنفس أُصول الدين حتى يلزم من الاستدلال به على عدم حجّية الظنّ في

(١ و ٢) فرائد الاصول: ١٧٤.

(٣) القوانين ٢: ١٧٦.

أُصول الدين عدم حجّية نفسه، بل إنّما هو متعلق بكيفية الواجب في أُصول الدين هل هو القطع أم الظنّ؟

وبالجملة: فمدلول الآية هو عدم حجّية الظنّ في أُصول الدين، وأمّا نفس الآية فليس ظنّ بنفس أُصول الدين حتى يلزم من عدم حجّية الظنّ في أُصول الدين عدم حجّية نفسه، بل إنّما هو ظنّ بكيفية المطلوب في أُصول الدين هل هو القطع أم الظن؟ وشتان ما بينهما.

وثانياً: سلّمنا كونه ظنّاً بأُصول الدين، لكن ظواهر الآيات والأخبار من الظنون الخاصّة التي لا كلام في حجّيتها وإن تعلقت بنفس أصول الدين، بخلاف مدلولها وهو الظنّ المطلق بها فاختلف الدالّ والمدلول.

وأمّا ما أورده على الاستدلال بالآيات أيضاً: «بأنّ حجّيتها في أصول الدين يستلزم الدور وإن كانت نصوصاً قطعية الدلالة»[1] ففيه:

أولاً: منع الملازمة إلّا في الاستدلال بها على أصل إثبات وجود الصانع أو نبوّة النبي صلى الله عليه وآله، ومحلّ الكلام في الاستدلال بها على تشخيص كيفية المثبت هل هو العلم أُم الظن؟ بعد الفراغ عن أصل الإثبات.

وثانياً: لو سلّمنا الملازمة مطلقاً فإنّما نمنع بطلان اللازم لأنّ الدور إنّما هو مانع خارجي من الاستدلال بها، لا مانع من أصل حجّيتها في الواقع كما أنّ صلابة الحجر مانع من تأثّره وانكساره، لا من مقتضى الكسر والتأثير.

وأمّا[2] ما أورده على الإجماعات بوجود الخلاف من المحقّق الطوسي والأردبيلي وصاحب المدارك والبهائي والعلّامة المجلسي والكاشاني والأخبارية.

---

(١) القوانين ٢: ١٧٨.

(٢) القوانين ٢: ١٨٠.

ففيه: منع موضوع الخلاف من بعض هؤلاء، ومنع قدحه من آخرين، أمّا الأخبارية فلأنّهم إنّما يعوّلون على أخبار الآحاد، وهي ظنون خاصّة لا كلام لنا معاشر المشهور في حجّيتها في الأُصول، بل كلامنا إنّما هو في حجّية الظنون المطلقة وهم لم يخالفونا في منع حجّيتها.

وأمّا مخالفة غيرهم فهي وإن تحققت إلّا أنّها مع ذلك غير قادحة في تحقّق الإجماع المحصّل ولا المنقول: أمّا عدم قدح وجود المخالف في الإجماع المحصّل فإناطته عندنا معاشر الخاصّة بوفاق المعصوم لا باتفاق الكلّ، كما هو مصطلح العامّة، وأمّا عدم قدحه في المنقول فلتقدم المثبت وهو الناقل على النافي وهو المخالف كما لا يخفى.

وبالجملة: فما أورد صاحب القوانين[1] على ظواهر الآيات والأخبار والإجماعات المعتبرة للعلم في أُصول الدين بحمل العلم فيها أولاً: على مطلق الرجحان الشامل للظنّ، وثانياً: بأنّه لو سلّمنا فالمراد من العلم هو مطلق الجزم المطابق ولو لم يكن فيه ثبات بأنّ أمكن زواله بالتشكيك، وثالثاً: بأنّه لو سلّمنا فالمراد هو مطلق الجزم الثابت ولو لم يكن بمطابق للواقع، ورابعاً: بأنّه لو سلّمنا فهو تكليف المستعدّين لعلوّ الفهم والهمّة لا تكليف مطلق المكلّفين فخلاف ظاهر العلم ومنصرفه.

والحامل له على ذلك كلّه وجوه: احتجّ بها على كفاية مطلق الظنّ في أصول الدين.

أحدها: أصالة البراءة عن وجوب تحصيل ما يزيد على الظنّ من العلم.

ويضعّف: بعدم مقاومة الأصل لما ذكرنا من الأدلّة.

وثانيها: إطلاق العلم على الجزم المطابق بل مطلق الجزم في قوله تعالى

---

(١) القوانين ٢: ١٧٦ ـ ١٨١.

في سورة يوسف حكاية عن يوسف عليه السلام وإخوته: ﴿**ارْجِعُوا إلى أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَما شَهِدْنا إِلّا بما علمنا**﴾[١].

وفيه: منع كون الإطلاق حقيقةً بل هو مجاز، إمّا لعدم صدق العلم على مطلق الجزم، وإمّا لانصرافه عنه.

وثالثها: تنظير الأُصول بالفروع في مجرى انسداد باب العلم فيها واستلزام الاقتصار فيها على العلم، للعسر والحرج المنفيّين.

ويضعّفه: بمنع المقايسة، ووضوح الفرق بين أُصول الدين وفروعه خصوصاً في القدر الواجب منها وهو ما عدا التفاصيل.

ويمكن أن نضيف إلى وجوه احتجاجه وجه رابع: وهو أنّ اعتبار العلم في الأُصول يستلزم عدم حجّية ظواهر الكتاب والسنّة وعدم حجّية ظاهر مثل قول النبي صلى الله عليه وآله: «**إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي**»[٢] وقوله عليه السلام: «**من كنت مولاه فهذا علي مولاه**»[٣] ومثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ**﴾[٤] وقوله: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولي الأمرِ**﴾[٥] ومثل قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهلَ الْبَيْتِ**﴾[٦] إلى غير ذلك من الظواهر الدالّة على الإمامة والعصمة وغيرهما من أُصول الدين.

---

(١) يوسف: ٨١.

(٢) الوسائل ١٨: ١٩ ب «٥» من أبواب صفات القاضي ح٩، البحار ٢٣: ١٠٧ ح٩ و ١١ و١٢ و ١٣ و ١٤، مسند أحمد ٣: ١٤ و ١٧، المعجم الكبير للطبراني ٥: ٢١٠ ح ٥٠٤٠ وللاستزادة لاحظ سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٥٥ ح ١٧٦١.

(٣) البحار ٣٧: ١٢٣ ح١٨، معاني الاخبار: ٦٧ وانظر مسند أحمد ١: ٨٤ و ١١٩ و ١٥٢ و ٣١ وج ٤: ٢٨١ و ٣٦٨ و ٣٧٢ وج ٥: ٣٤٧ و ٣٦٦.

(٤) المائدة: ٥٥.

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) الأحزاب: ٣٣.

وفيه أولاً: منع الملازمة؛ لأنّ عدم كفاية الظنّ في الأُصول على القول به إنّما هو من جهة خروج الأُصول عن موضوع أدلّة حجّية الظواهر، لا عن حكمها حتى يستلزم تخصيص عموم أدلّة حجّية الظواهر بعدم حجّيتها في الأُصول، وذلك لأنّ اعتبار العلم في الأُصول على القول به ليس من باب الطريقية حتى يخصّص طريقية ما دونه من الطرق الظنّية، بل إنّما هو من باب أخذه موضوعاً أو جزءً في الموضوع.

وثانياً: لو سلّمنا الملازمة قلنا منع بطلان اللازم، لأنّ تخصيص العموم ليس بأمر عزيز، وعمومات حجّية الظواهر ليست بأقوى من سائر العمومات.

وأمّا حجج النافين لوجوب النظر، وهم بين من يقول بجوازه، وبين من يقول بحرمته فوجوه غير وجيهة.

منها: قوله ﷺ: «**عليكم بدين العجائز**»[1]. وهو على تقدير صحّة روايته لا دلالة فيه لهم، بل هو عليهم أدلّ.

ومنها: اكتفاؤه ﷺ في إسلام الكافرين بمجرد أن يقول: لا إله إلّا الله ومحمد رسول الله ﷺ. ويضعّف بمنع اكتفائه بذلك إلّا من العالمين برسالته من المعجزات.

ومنها: اكتفاء العلماء في جميع الأعصار والأمصار في إسلام المكلّفين وجواز المعاشرة والملاقاة وجريان أحكام الإسلام عليهم بمجرّد إظهار الشهادتين. ويضعّف بأنّ اكتفاءهم بذلك إنّما هو بحسب الظاهر، وفي مرحلة الظاهر حيث إنّ ظاهر الشهادتين هو علم الشاهد بهما، لا بحسب الواقع ونفس الأمر.

---

(١) البحار ٦٩: ١٣٥، إحياء علوم الدين ٣: ١١٨.

إلى غير ذلك مما يقف عليه، وعلى ضعفه المراجع للقوانين[١] أو المتأمل من المتدبّرين.

فتلخّص مما ذكرنا أنّ الحكم التكليفي هو وجوب العلم بالمعارف الخمس المتقدّمة، أعني الجزم الثابت المطابق للواقع وحرمة الاكتفاء بالظنّ فضلاً عن الشكّ، فالمكتفي بغير العلم من الظانّ أو الشاكّ في شيء منها عاصٍ فاسق لا محالة، إلّا إذا فرض قصوره أو غفلته.

وأمّا الحكم الوضعي ففي كون الظانّ أو الشاكّ في شيء منها كافراً أو غير كافر وجهان، من إطلاق ما دلّ على أنّ الشاكّ وغير المؤمن كافر، وظاهر ما دلّ من الكتاب والسنّة على حصر المكلّف في المؤمن والكافر، ومن تقييد كفر الشاكّ في غير واحد من الأخبار بالجحود[٢]، وهو الأظهر حملاً للمطلق على المقيّد.

وعلى ذلك فالمعتبر في تحقّق الإسلام هو الإقرار العلمي بكلّ من المعارف الخمس، وفي تحقّق الكفر هو الإنكار لكلّ من المعارف الخمس، فسبب الإسلام واحد.

وسبب الكفر خمسة إن قلنا بكاشفية إنكار الضروري عن إنكار النبي صلى الله عليه وآله، نظراً إلى الملازمة البيّنة المعتبرة بينهما: وستّة إن قلنا بسببيته مستقلّاً في عرض سائر أسباب الكفر، كما يقتضيه إطلاق الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «**أدنى ما يكون به العبد مشركاً قال: إذا قال للنواة حصاة وللحصاة نواة ودان به**»[٣].

---

(١) القوانين ٢: ١٨٢ ـ ١٩٢.

(٢) كالذي سيشير إليه في ص: ٧٥ الهامش (١).

(٣) عيون أخبار الرضا(ع) ١: ٣٠٣ ح٦٣، الوسائل ٨: ٩٢ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح١٣. عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه: (أدنى ما يخرج به الرّجل من الايمان أن يقول للحصاة: هذه نواة ثم يدين بذلك ويبرء ممّن

والمكاتبة:لا يخرجه ـ أي المسلم ـ إلى الكفر إلّا الجحود والاستحلال أن يقول للحرام: هذا حلال، وللحرام: هذا حلال، ودان بذلك فعندما يكون خارجاً عن الإسلام والإيمان داخلاً في الكفر...الحديث[١].

إلى غير ذلك من الإطلاقات الدالّة على سببية إنكار الضروري للخروج عن دين الإسلام بالاستقلال لا الكشف عن عدم الاعتقاد بالنبيﷺ.

وثمرة القولين تظهر في من أنكر ضرورياً وعلمنا أنّه غير شاكّ في صدق النبيﷺ بما جاء به كليّة فيحكم بكفره على السببية المستقلّة، وعدم كفره على القول بالكشف.

لايقال: لو تعبّدنا بالإطلاقات المذكورة في إفادتها السببية المستقلّة لزم الحكم بكفر مطلق من أنكر شيئاً من أحكام دين الإسلام وإن كان عن جهل وخطأ به.

لأنّا نقول: لولا ورود تقييدها بالإجماع والنصّ المشهور الآخر وهو «**ادرؤا الحدود بالشبهات**»[٢] لقلنا بإطلاقها من تلك الجهة أيضاً كما قلنا به من الجهة المتقدّمة، فمقتضى الأصل اللفظي هو الأخذ بالإطلاق من جميع الجهات خرجنا عنه في خصوص المنكر الجاهل والمخطىء بقوله: «**ادرؤا الحدود بالشبهات**» وبقي الباقي.

ومما ذكرنا علم أنّ المراد بالضروري الموجب إنكاره الكفر: هو مطلق ما لا شبهة لمنكره فيه من كلّ ما علم المنكر كونه من الدين وإن لم يكن ضروري

خالفه ...الحديث).

وفي معاني الأخبار: ٣٩٣ ح ٤٤، البحار ٢: ٣٠١ ح ٣٤ عن أبي عبدالله عليه السلام بتفاوت في اللفظ.

(١) الكافي ٢: ٢٧ ح ١، الوسائل ١٨: ٥٦٨ ب «١٠» من أبواب حدّ المرتد ح ٥٠.

(٢) الفقيه ٤: ٥٣ ح ١٩٠، الوسائل ١٨: ٣٣٦ ب «٢٤» من أبواب مقدّمات الحدود ح ٤.

الجميع بل ولا إجماعياً.

وأمّا الاستخفاف بالله، أو أحد من خلفائه بقول كالسبّ والشتم، أو بفعل دالّ على الاستخفاف والهتك عرفاً كإلقاء المصحف أو التربة الحسينية في القاذورات، أو قصداً كمدّ الرجل، أو إعطاء القفا إليها بقصد الهتك والاستخفاف في ما يقع على وجهين فسبب للكفر أيضاً.

إمّا لكشفه عن عدم الاعتقاد بجلاله المستخفّ والمستهزأ به مع أنّ جلالته واحترامه ضروريّ الإسلام. فيرجع إلى إنكار الضروري والخروج عن الدين حيث إن احترام شعائر الله تعالى وتعظيمها من ضروريات الدين، فالمستخفّ بها منكر الضروري بالفعل.

والمدار في الكفر والإسلام، العقيدة، فكلّ ما يكشف عنها في العرف والعادة من قول أو فعل هو معتبر، وعلى ذلك ففعل ما هو استخفاف في العادة أو في القصد في ما يقع على جهتين هو بحكم القول الصريح بأنّي اعتقد أن لا حرمة للمستخفّ، وعلى ذلك يكون المعتبر في الكفر الاستخفاف بكلّ ما كان تعظيمه ضرورياً في الفرقة التي منها المستخفّ، فإن كان من سائر المسلمين فاستخفافه بكلّ ما يكون وجوب تعظيمه ضروري الاسلام، كالباري والرسول وسائر الأنبياء، والملائكة والكعبة والقرآن، ومشهد النبيﷺ وضريحه المقدّس، وقبور سائر الأنبياء المعلومة، وإن كان من الفرقة الإثني عشرية فجميع الأئمة الإثني عشر وقبورهم وضرائحهم ومشاهدهم، ومنها التربة الحسينية المباركة المتّحذة بعنوان التعظيم.

وإمّا سبب مستقلّ في نفسه لا من حيث كشفه، كما يظهر من بعض العبارات فيكون سابع أسباب الكفر، ولكن في إقامة الدليل على كلّيته إشكال، لان أخبار تحديد حدّه بالقتل أعم من الكفر.

قوله: «لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة ...إلخ».

أقول: وهذا مبنيّ على حجّية قطع القطّاع، وأمّا على ما تقدّم من عدم حجّيته وعدم كونه قطعاً ـ وإنّما هو خيال قطع وتوهّم قطع في غير محلّه ومن غير سببه وأنّه في الواقع ونفس الأمر وهم صرف وشكّ بحت لأنّ سببه من أسباب الوهم والشكّ في الواقع ـ فلا ريب في خروجه عن موضوع القطع والمعرفة والتصديق والاعتقاد بالتخصّص، لا التخصيص فلا يشمله حكمها قطعاً.

قوله: «هو المجتهد الباذل ...إلخ».

[أقول:] يعني مورد الإجماع على عدم معذورية المجتهد المخطىء هو المجتهد المقصّر لا القاصر. وفيه: مضافاً إلى استلزامه التخصيص في معقد الإجماع يستلزم التخصيص في عموم ما دلّ على حصر الناس في المؤمن والكافر، وعموم ما دلّ على خلود الكفّار في النار مضافاً إلى شهادة الوجدان بقصور بعض المكلّفين مصادفة، لضرورة الوجدان على إدراك كلّ مكلّف عاقل وقدرته بالعقل الفطري، الذي فطر الناس عليها، بل الحيوانات أيضاً على معرفة الصانع القادر الحكيم، وبالعقل البديهي على معرفته ومعرفة سائر أُصول الدين فضلاً عن الإلهامات والإيهامات والألطاف الجليّة والخفيّة والاعتبارات العقليّة الموجودة في كلّ شيء، الكافية الوافية وفي إتمام الحجّة وقطع المحجّة وحسم مادّة العذر والمعذرة بأتمّ وجه وأبلغ خصوصاً بملاحظة نصوص قوله تعالى: **﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ﴾**[1] وعموم قوله تعالى: **﴿وَالّذينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنا﴾**[2] خصوصاً بملاحظة حكمة عدم خلوّ الزمان عن وجود نبيّ أو إمام ظاهر أو مستور المعبّر عنهما بلطف خاصّ ولطف عامّ ما دامت الأيّام والأعوام

---

(١) الأنعام: ١٤٩.

(٢) العنكبوت: ٦٩.

المحيط علمه بجميع الأنام حتى على الخطرات القلبية وأحوالها.

قوله: «فلا دليل على وجوب تحصيل الظنّ ...إلخ».

أقول: يكفي الدليل عليه كون الظنّ أيضاً فرداً من الاعتقاد الكلّي الواجب المتعذّر عليه فكما أنّ الميسور من الفعل المظنون لايسقط بتعذّر المعلوم عند انسداد باب العلم كذلك الميسور من الاعتقاد الظنّي لا يسقط بتعذر العلمي. غاية الفرق أنّ للاعتقاد مرتبتان لا يتجاوزهما إلى الشكّ بخلاف العمل، فإنّه قد يتجاوز إلى الشكّ والاحتمال لو تعذّر عليه ما فوقه، كما في موارد الاحتياط والإجمال، وهو غير فارق. ولهذا لو رجع الجاهل بحكم الاعتقاد الظنّي إلى العالم وجب عليه إرشاده إلى وجوب تحصيل الاعتقاد الظنّي بالحقّ وإلّا لما وجب على العالم إرشاد غير المكلّف بالشيء قطعاً، ولما كان وجوب النظر في تحصيل العلم بالمعرفة وجوباً مقدّمياً توصّلياً لأجل تحصيل المعرفة، كما هو المشهور المنصور الذي سيعترف به هو أيضاً، بل كان وجوبه وجوباً نفسياً وهو خلاف مختاره.

قوله: «وهذا مبني على أنّ الإسلام مجرد الإقرار الصوري».

أقول: بل ويحتمل أن يكون مبنياً على كون الواجب هو نفس الاعتقاد بالحقّ وقيام الظنّ مقام العلم، أو على كون الاعتقاد واجباً مستقلّاً.

قوله: «وبالإسلام إن لم يكونا كذلك».

أقول: مقتضى مدخلية وجوب معرفة الحقّ في الإيمان هو عدم الفرق بين فرضي التقليد الجزمي والظنّي بالباطل في الخروج عن الإيمان في الدنيا والآخرة، ولا بين فرضي الاعتقاد بموجب تقليده وعدمه أيضاً، من حيث الحكم بكفره من حيث عدم اعتقاد الحقّ وإن لم يعتقد الباطل، فإنّ مجرد عدم اعتقاد الباطل لا يدخله في الإيمان بعد فرض عدم اعتقاده بالحقّ خصوصاً من جهة

الخلود، غاية الأمر أنّ اعتقاد الباطل مع عدم اعتقاد الحقّ أشدّ عقوبة وأكثر من غير المعتقد بحقّ ولا باطل.

ثمّ إنّ قوله: «والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة»[١] فيه: منع الظهور؛ نظراً إلى اختصاص نصوص من يقام عليه الحجّة يوم القيامة بغير المكلّفين من خصوص المجانين وأطفال الكفّار لا غير، وأين هذا ممّن هو مفروض البحث؟ ثمّ إنّ تعدّد التمثيل لكلّ من فرضي الاعتقاد بالباطل وعدمه بقوله: «فالأول كمن أنكر ...إلخ»[٢] ممّا لم نقف له على وجه؛ فإنّ كلّ من المثالين كافٍ للفرضين.

قوله: «يحكم بكفر هما ...إلخ».

[أقول:] لا يقال: إنّ الحكم بكفر المقلّد في القسم الخامس والسادس لا يجامع فرض القول بجواز التقليد.

لأنّا نقول: قد مرّ في المتن أنّ المراد من جواز التقليد جوازه من حيث إنّه تقليد، لا جوازه مطلقاً حتى في باطل[٣].

قوله: «ثمّ ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد ...إلخ».

أقول: تكثير أقسامه على أقسام القول بجواز التقليد بأضعاف مما لم نقف له على وجه؛ فإن أقسام التقليد على القولين مما لا يتفاوت في البين.

قوله: «لأنّ وجوب ذلك توصّلي ...إلخ».

أقول: فيه: أنّ وجوب النظر وإن كان وجوباً مقدّمياً توصّلياً إلّا أنّه توصّل إلى المعرفة الحقيقية الواقعية ولو كان ظنّاً، لا مطلق المعرفة ولو كان شكّاً ووهماً في الواقع بالنظر إلى تبعية المسبب المتوصّل إليه لأسبابه الموصلة إليه، وهو

(١ و ٢) الفرائد: ١٧٧.

(٣) الفرائد: ١٧٥.

التقليد الذي لا يفيد الظنّ فضلاً عن الجزم بالمعرفة حتى يسقط وجوب المقدّمة الموصلة بمجرّد حصول المعرفة التقليدية، إلّا على القول بحجّية قطع القطّاع، وقد مرّ ضعفه.

لا يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿**إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ لايَسْتَطيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُولئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُم**﴾[1] الآية شاهد نصّ على وجود القاصر ومعذوريته في التقليد.

لأنّا نقول: المراد من المستضعفين بقرينة استثنائه من قوله: ﴿**أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها**﴾[2] القاصر من مهاجرة دار الحرب والعصيان، لا القاصر من فهم أُصول الدين الذي هو محلّ النزاع.

قال: «الأمر السادس: إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ...إلخ».

أقول: ينبغي الكلام تارةً في تحرير محلّ النزاع، وأُخرى في بيان الفرق بين المرجّح والمؤيّد، والجابر والموهن، وثالثةً في بيان شقوق المسألة وأقسامها.

فنقول: أمّا محلّ النزاع من جهة الجابر والمرجّح ـ بالكسر ـ ففي خصوص ما إذا كان ذلك الظنّ الجابر والمرجّح ـ بالكسر ـ من الظنون الغير القائم على حجّيتها دليل خاصّ ولا دليل مطلق كدليل الانسداد، وأمّا القائم على حجّيته دليل بالخصوص أو العموم فلا نزاع في مرجّحيته وموهنيته وجابريته.

ثمّ الأمارة الظنّية الغير القائم على حجّيتها دليل إمّا أن تكشف بالكشف القطعي، أو الظنّي عن مدرك قطعي أو ظنّي، أو عن نفس الواقع من غير توسط مدرك، ومحلّ النزاع من هذه الصور الستّ إنما هو في الظنّ الكاشف

---

(١) النساء: ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) النساء: ٩٧.

بالكشف الظنّي بأقسامه الثلاثة دون الكاشف بالكشف القطعي مطلقاً بأقسامه الثلاثة؛ لان الكشف القطعي إن كان عن مدرك قطعي أو عن نفس الواقع فهو قطعي لا شبهة في حجّيته بنفسه، وإن كان عن مدرك ظنّي فهو وإن لم يكن نفس القطع إلّا أنّه قطعي وظنّ من الظنون الخاصّة التي لاشبهة في حجّيته فضلاً عن مرجّحيته.

وأمّا محلّ النزاع من جهة المجبور والمرجّح ـ بالفتح ـ ففي خصوص ما إذا كان ذلك المجبور والمرجّح ـ بالفتح ـ معتبراً بالخصوص ومن باب الظنون الخاصّة، وأمّا إذا كان اعتباره بالعموم ومن باب الظنّ المطلق فلا كلام ولاخلاف في انجباره ورجحانه بمطلق الظنّ.

وأمّا الفرق بين المرجّح والمؤيّد والجابر والموهن فالنسبة بين موردها وإن كان عموماً من وجه وأمكن اجتماعها في محلّ واحد إلّا أنّ بين أنفسها تبائن كلّي، لأنّ حيث المرجّحية ناظر إلى تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر، وحيث المؤيّدية ناظر إلى موافقة الدليل وتقويته مع الإغماض عن ثبوت معارض له وعدمه، فضلاً عن تقديمه على معارضه، وحيث الجابرية ناظر إلى تكميل نقص الدليل بضعف سنده أو دلالته، وحيث الموهنية عكس ذلك، أعني تنقيص كمال الدليل، فالحيثيات مختلفة وإن أمكن اجتماعها في مورد واحد.

وأمّا شقوق محلّ النزاع فهي أنّ الظنّ الغير القائم على حجّيته دليل مطلقاً لا يخلو إمّا أن يكون مرجّحاً أو مؤيّداً أو جابراً أو موهناً، وعلى كلّ من الصور الأربعة إمّا أن يكون مما قام على عدم حجّيته دليل كالظنّ القياسي والاستحسان والمصالح المرسلة، أو مما لم يقم على حجّيته ولا على عدم حجّيته دليل كالشهرة والاستقراء والأولوية الظنّية ـ بناءً على عدم حجّيتها مطلقاً ـ وعلى كلّ

من الصور الثمانية إمّا أن يتعلق ذلك الظنّ المفروض بسند الدليل أو دلالته أو بمضمونه الخارج الموافق له في المضمون، ثمّ الظنّ المتعلق بسند الدليل إمّا أن يحصل من الأمر المتصل بالسند كعدالة الراوي ووثاقته، أو من الأمر المنفصل عنه كشهرة روايته، وكذا المتعلق بالدليل إمّا أن يتصل بنفسه كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر فيالانصراف إلى الإباحة، أو ينفصل عنه كشهرة القول بظهوره في معنى من المعاني، فترتقى الأقسام إلى أربعين قسماً.

ثمّ إنّه لما كان مرجّحية الظنّ أو جابريته مبنياً على القول باعتبار الأخبار من باب الظنّ الفعلي لا التعبد الصرف والموضوعية ـ كما عليه الحشوية ولا على القول بعدم اعتبارها مطلقاً ولا على القول باعتبارها مع صفات في الراوي كالعدالة والوثاقة والصداقة لا في الرواية كمظنون الصدور ـ فلابدّ من تشخيص هذا المبنى ليتحقّق تفريع الجابرية والمرجّحية عليه وإن كنّا قد شخصناه سابقاً في باب حجّية الأخبار بأبلغ وجه.

فنقول في تفصيله ارتجالاً: اختلفوا في اعتبار خبر الآحاد على أقوال:

فعن بعضهم القول بعدم اعتبار خبر الآحاد مطلقاً.

وعن بعضهم اعتباره.

ثمّ اختلف معتبريه، فعن المعالم[1] القول بتخصيص حجّية الآحاد بخبر العدل الواقعي، أو من أخبر العدلان بعدالته، وهو المعبّر عنه: بالصحيح الأعلائي.

وعن بعضهم الآخر ـ كالمدارك ـ التعدّي عنه إلى إلحاق خبر من عدّله بعض أهل الرجال، وهو المعبّر عنه: بالصحيح المشهوري.

وعن ثالث التعدّي عنه أيضاً إلى إلحاق خبر الحسن، أعني الإمامي الممدوح.

---

(١) معالم الدين: ٣٥٣.

وعن رابع كالماتن ﷺ التخصيص بالموثّق المفيد للظنّ الاطمئناني[١].

وعن خامس التعدّي عن ذلك إلى إلحاق مطلق خبر الموثّق.

وعن المشهور التعدّي عن ذلك أيضاً إلى إلحاق الضعيف المنجبر بالشهرة.

إلى غير ذلك من التفاصيل التي فصّلنا الكلام في وجوهها بما لا مزيد عليه في بحث حجّية الأخبار إلى أن عيّنّا وبرهنّا قوّة قول المشهور من اعتبار مطلق مظنون الصدور ولو بالظنّ المضموني؛ وذلك لأنّ المعلوم على كلّ من له ذوق سليم وفهم مستقيم أنّ اعتبار الشارع رواية الموثّق والمأمون والصادق بقوله عليه السلام: «**لأنّه موثق ولأنّه أمين**»[٢] ليس لمحض التعبّد بصفة الوثاقة والصداقة وإن لم يقرّب جهة الصدور إلى الواقع، أعني ليست العلّة هي محبوبية ذلك الراوي المتصف بتلك الصفات وإن لم تقرّب الرواية إلى الواقع ومبغوضية العاري عن تلك الصفات وإن قرّب روايته إلى الواقع، بل إنّما هو لأجل غلبةَ إيصال تلك الصفات إلى الظنّ بصدور الرواية وموافقتها الواقع، نظير ما لو أمر المولى عبده بشراء كلّ متاع من سوقه، فإنّ من المعلوم أنّه لأجل التوصل إلى ما هو الغالب من أرخصية كلّ متاع في سوقه، وأضبطية قيمته في سوقه، وألائمنية من الغبن فيه، لا لأجل التعبّد بسوق ذلك المتاع ومبغوضه سوق غيره كما لا يخفى.

فتبيّن ممّا ذكر عدم العبرة في حجّية الخبر بصفات الراوي بل العبرة إنّما هو بصفة الرواية وانحصار تلك الصفة في الظنّ بالصدور.

وأمّا ما أورد الماتن[٣] هنا على ذلك نقضاً بدعوى الشهرة على عدم اعتبار خبر الموثّق ولو أفاد الظنّ بالصدور، وعلى عدم اعتبار الضعيف المعتضد

---

(١) الفرائد ١٠٦.

(٢) الظاهر أنّه نقل بالمعنى لاحظ الوسائل ١٨: ١٠٠ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٤، ٢٧.

(٣) الفرائد: ١٨٠.

بالاستقراء والأولوية الظنّية، وعلى عدم اعتبار خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب نظراً إلى أنّ خبر الفاسق المتحرز لا يقتحم في العمل به عاقل حتى يحتاج إلى المنع منه بآية النبأ[1] فمندفع بنقوضها الثلاثة.

أمّا الأوّل: فبمنع الشهرة على عدم اعتبار الموثّق، وأنّه مجرد دعوى لا بيّنة عليه، بل البيّنة على خلافه.

وأمّا الثاني: فبأنّ عدم اعتبارهم الضعيف المعتضد بالاستقراء والأولوية لو سلّم فإنّما هو من جهة عدم استلزام موافقة الاستقراء والأولوية الخبر للظنّ بصدوره، كعدم استلزام الشهرة المضمونية له، فإنّ غاية ثمرة الاستقراء والأولوية وغيرهما من الأُمور الموافقة للخبر هو إفادة الظنّ بموافقة مضمون الخبر للواقع، ولا ملازمة بين موافقة مضمونه الواقع وصدور ألفاظه عن الواقع، بخلاف الشهرة السندية وغيرها مما يلازم الظنّ بصدور السند. وموافقته الواقع.

وبالجملة: فعدم اعتبارهم الضعيف الموافق للاستقراء والأولوية لو سلّم إنّما هو لأجل عدم إفادة الاستقراء والأولوية الظنّ بالصدور، لا من جهة عدم الاكتفاء بمظنون الصدور على تقدير حصول الظنّ بالصدور.

وأمّا الثالث: فبأنّه إن أراد من عدم اعتبار خبر الفاسق وإن أفاد الظنّ عدم اعتبار خبر الفاسق المفيد للظن البدوي، الذي يتسارع إليه الطباع غالباً بمجرد سماعه سيما طباع الأراجيف فمسلّم، لكنه لا ينقض المطلوب كما زعم، وإن أُريد منه عدم اعتبار خبر الفاسق وإن أفاد الظنّ المستقرّ الغير الزائل بالتأمل فممنوع جدّاً؛ فإنّ الممنوع منه بنص آية النبأ هو القسم الأول من خبر الفاسق لا الثاني، ومجرد إفادته الظنّ في بادىء الرأي وتسارع الأراجيف إلى قبوله كافٍ في وجه المنع وجهته.

---

(١) الحجرات: ٦.

وإذ قد تشخّص مبنى النزاع والخصومة ـ وهو اعتبار الأخبار من باب الظنّ بالصدور ـ فلنرجع إلى أصل النزاع وقطع الخصومة في ضمن مقامات أربعة:

الأوّل: في الجبر بالظنّ الغير المعتبر، وهو على قسمين: لأنّ عدم اعتباره إمّا من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ، وإمّا من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس[١].

أمّا الأول فلا ينبغي التأمل في جبره ضعف سند الأخبار بأقسامه الأربعة: من المسند والمرسل والمقطوع والمعلّق دون الموقوف، لعدم تحقّق خبريته حتى يتفرع عليه الجابرية، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع، أمّا وجود المقتضي فهو إطلاق ما دلّ على اعتبار مظنون الصدور من الآيات والأخبار.

وأمّا عدم المانع فلأنّ المانع من جبره ليس سوى توهم عدم اعتباره مستقلّاً لدخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ. وهو مندفع؛ بوضوح كون العمل إنّما هو بالمجبور وهو الخبر لا بالجابر له وهو الظنّ، وأمّا توقف العمل بالخبر على وجود الظنّ الجابر له بحيث ينتفي العمل به بانتفائه فإنّما هو من لوازم العمل بعموم دليل توقف اعتبار الخبر على وجود الظنّ الجابر له، لا من لوازم العمل بنفس الظنّ الجابر ولا بكلّ من الجابر والمجبور حتى ينافي فرض دخول الجابر تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ كما لا يخفى. هذا إذا كان الظنّ بالسند مستفاداً من نفس السند كوثاقة راويه وصداقته.

وإما إذا استفيد من الخارج كالشهرة فقد احتمل الماتن[٢] ﷺ عدم جبره استظهاراً من أدلّة حجّية مظنون الصدور حجّية المظنون صدوره من نفس السند كالوثاقة والأمانة، لا من الخارج عن السند. ولكن يدفعه إطلاق الأدلّة وفحواها،

---

(١) لاحظ الوسائل ١٨: ٢٠ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

(٢) الفرائد: ١٧٩.

مضافاً إلى عدم التفاوت وعدم الفرق، بل وأولوية الظنّ الحاصل من شهرة السند بصدوره من الظنّ الحاصل من مجرد وثاقة الراوي بصدور روايته.

هذا كله إذا كان الظنّ الجابر متعلقاً بنفس السند الضعيف، كالشهرة الروايتية المستند فتوى المشهور إلى العمل بتلك الرواية.

وأمّا غيره كالشهرة الفتوائية الموافقة مضمونها للرواية الضعيفة من دون استنادهم العمل إلى نفس الرواية ففي جابريتها وجهان بل قولان: من عدم الملازمة بين الظنّ بموافقة مضمون الرواية للواقع، وبين الظنّ بصدورها في الواقع فلا تجعل ولا تصيّر المفروض مشكوكية صدوره بالضعف مظنون الصدور، لتعلّق الظنّ بأمر خارج عن الصدور فيلحق بالخارج، ومن أنّ غلبة الصدق في نوع الأخبار، وغلبة عدم الجعل في خصوص صنف الأحكام الفرعية من الأخبار، وغلبة عدم الداعي العقلائي في خصوص شخص ما يوافق مضمونه المشهور إذا انضمّت إلى الخبر الضعيف سنده أجبرته وصيّرته مظنون الصدور. وهو أظهر الوجهين وأقرب القولين عندنا، وفاقاً لاستاذنا العلّامة، وخلافاً للماتن[1].

ومن هنا ينفتح سبيل لجبران أكثر الأخبار الضعاف المشهورة مضامينها والفتوى على وفقها وإن لم يستندوا إلى العمل بها.

ومن جملة تلك الأخبار: فقه الرضاعليه السلام فينجبر سنده على ذلك بمعاضدتها للشهرة الفتوائية عند الزاعمين ضعف سندها وانسداد سبيل جبرانها بغير ذلك وإن كان زعمه من قصور الباع وقصر الذراع، كما لا يخفى على أُولي الأسماع، فإنّ مراجيل الرجال في إحياء الأموات لا إماتة الأحياء وفي تعمير الخراب لا تخريب العمار. ثمّ هذا كلّه في جابرية الظنّ الغير المعتبر من جهة دخوله في عموم أصالة

---

(١) الفرائد: ١٧٩.

حرمة العمل بالظنّ.

وأمّا الظن الغير المعتبر من جهة ورود النهي عنه بالخصوص فالأقرب أنّ حاله حال الأول في الجابرية مطلقاً، أو التفصيل بين الظنّ الداخلي والخارجي، أو التفصيل بين السندي والمضموني منه. خلافاً لما في المتن[١] من اختيار جابرية القسم الأول في الجملة وعدم جابرية القسم الثاني بالجملة.

لنا على ما اخترناه عدم الفرق بينهما من حيث وجود المقتضي وعدم المانع إلّا في أُمور غير فارقة.

منها: ما اعتمد عليه الماتن[٢] من عموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين حتى على وجه الجبر. ويندفع: بمنع الفرق من هذه الجهة، لعدم قصور عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ عن عموم حرمة العمل بظنّ بالخصوص كالقياس، فكما أنّ الأول غير مانع من جبر ما يندرج تحت عمومه كذلك الثاني غير مانع من جبر ما يندرج تحت عمومه.

وبعبارةٍ لا فرق بين عموم قوله تعالى: ﴿**إنّ الظنّ لا يغني**﴾[٣] وبين عموم: «**إنّ دين الله لا يصاب بالعقول**»[٤].

وحلّه أولاً: بمنع العموم لأنّ عموم المنع إنّما هو في الظنّ في مقابل القطع والقياس في مقابل النصّ، لا المكمل له، وبالنسبة إلى العمل بنفسه لا العمل بالمجبور به.

وثانياً: سلّمنا العموم لكنه معارض بعموم حجّية المجبور.

ومنها: دعوى أنّ في الجبر بالثاني نوع استعمال وعمل به بخلاف الجبر بالأول. ويمنع أيضاً بما منعنا به هذه الدعوى في الجبر بالأول من أنّ العمل إنّما

(١ و ٢) الفرائد: ١٧٩.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) كمال الدين: ٣٢٤ ح ٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح ٤١.

هو بالمجبور، وبعموم أدلّة اشتراط الظنّ في اعتبار المجبور لا بالجابر.

ومنها: دعوى حكومة عموم ما يمنع بظنّ بالخصوص على عموم أدلّة اشتراط الظنّ في اعتبار الخبر. ويندفع أيضاً: بأنّ عموم ما يمنع من العمل بالقياس لو كان حاكماً على عموم أدلّة اشتراط الظنّ في اعتبار الخبر لكان عموم أصالة حرمة العمل بمطلق الظنّ أيضاً حاكماً على عموم أدلّة اشتراط الظنّ في الخبر، لعدم الفرق.

ومن جملة الفروق: دعوى أنّ المستفاد من تعليلات المنع من القياس هو عدم إفادة القياس الظنّ العادي حتى يجبر به الخبر، وهو الفارق بينه وبين الظنّ المندرج تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ.

ويندفع أيضاً: أولاً: بمنع عدم إفادة القياس الظنّ مطلقاً، إلّا القياس في مقابل النصّ الذي هو دأب العامّة.

وثانياً: لو سلّمنا عدم إفادة القياس الظنّ خرج عن محلّ النزاع في جبره لأنّ النزاع إنّما هو في جبره على تقدير إفادته الظنّ، وأمّا ما لا يفيد الظنّ فلا نزاع في عدم جبره وإن كان شهرة فضلاً عن كونه قياساً.

ومن جملة الفروق: دعوى أنّ الظاهر من أدلّة حجّية الخبر حجّية المظنون صدوره بنفسه كخبر العادل ونحوه، لا حجّية مظنون الصدور مطلقاً ولو حصل الظنّ بصدوره من الخارج، كالاعتضاد بالقياس ونحوه.

ويضعّف بإطلاق أدلّة حجّية المظنون صدوره ولو كان الظنّ بصدوره من الخارج كشهرة وغيرها. ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان جبر أقسام الظنّ بالسند بأقسامه الأربعة لأقسامه الأربعة.

وأمّا الظنّ بالدلالة فهو وإن ضعّف الماتن ﷺ انجبارها به مطلقاً وإن استند

إلى فهم الأصحاب[١]. إلّا أنّ الأقوى عدم الفرق من حيث وجود المقتضي وعدم المانع من صحّة الجبر بين الظنّ بالسند والظنّ بالدلالة المستند إلى فهم الأصحاب، لأنّ هذا الظنّ كاشف ظنّي عن قرينة على المراد.

ودعوى[٢] الماتن الفرق بين الظنّ بالظهور، وبين الظنّ بالمراد من الألفاظ في اعتبار الأول دون الثاني تحكّم بحت، بل كما جرى ديدن العرف والعقلاء من ابتداء خلقة آدم إلى يومنا هذا على الرجوع في تشخيص ظهور الألفاظ الماديّة إلى مطلق الظنّ الحاصل من فهم اللغويين، والهيئة إلى مطلق الظنّ الحاصل من قول الصرفية والنحوية والبيانية والأصولية من دون نكير، كذلك جرى ديدنهم في تشخيص المراد من الألفاظ إلى مطلق الظنّ الحاصل من قول اللغوية أو النحوية والصرفية من غير نكير.

وأيّ فرق بين الظنون الاجتهادية المعمولة في النحو والصرف والبيان والأُصول واللغة لتشخيص مثل كون الأمر المطلق للوجوب، والواقع عقيب الحظر للإباحة ـ مثلاً ـ وبين الظنون الحاصلة من فهم الأصحاب بكون الأمر بزيارة الحسين عليه السلام ـ مثلاً ـ للندب، وبقراءة الدعاء عند الهلال للاستحباب.

وهل ترى من نفسك الفرق بين الظنّ الحاصل من فهم الرجل الفاسق العاميّ كصاحب القاموس بكون المراد من الصعيد ـ مثلاً ـ هو مطلق وجه الأرض أو التراب، وبين الظنّ الحاصل من فهم العلّامة وأمثاله من الأعلام بكون المراد منه كذا وكذا.

فإن كان اعتبار فهم الأول من جهة كونه من أهل الخبرة فالثاني من أخبر أهل الخبرة.

وإن كان من جهة استناد فهمه إلى الحسّ دون الاجتهاد فهو ممنوع،

(١و٢) الفرائد: ١٧٩.

وعلى تسليمه فالثاني كذلك. وعلى تقدير التنزّل فأيّ فرق بين الظنّ الحاصل من الحدس والحسّ مع اشتراكهما في الحصول من المبادىء الحسّية، وعلى تقدير عدم الاشتراك أيضاً أيّ فرق بينهما؟ وتوهّم الفرق بينهما بكثرة الخطأ في الحدس دون الحسّ مدفوع نقضاً: باعتبارهم جميع العلوم المدّونة المستندة إلى الحدس كالطب والأُصول والكلام والمنطق وغيرها. وحلّاً: بأنّ كثرة الخطأ فيها لم يبلغ حدّاً يمنع من مجرى أصالة عدم الخطأ والغفلة، كما لم يبلغ في الحسيّات إلى حدّ يمنع من مجراه كيف والخطأ في الحسيّات أكثر من الخطأ في الحدسيات ألا ترى التباس الحسّ بأعمال الشعبذَة من التخييلات والأخذ بالعيون وغيرها من أسباب الالتباس على الحسّ، مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكناً والشط متحرّكاً، والرائي بالمنظرة يتخيّل الصغير كبيراً والبعيد قريباً، إلى غير ذلك.

وإن كان من جهة استناد الظنّ الأول إلى نفس اللفظ فهو منقوض: بأنّ الظنون الحاصلة من أصالة عدم النقل وعدم الاشتراك، ومن تشابه الأزمان والمقايسة والغلبة والمناسبة وأمثال ذلك كلّها ظنون خارجة، فيلزم من عدم اعتبار الخارج عدم اعتبارها واللازم باطل فالملزوم مثله.

مضافاً إلى أنّه لو كان المدار في حجّية الظنّ بالمراد على الاستناد إلى حاقّ اللفظ دون الخارج فلم لم يناقش أحد من السلف بهذا التفصيل في شيء من كتبهم على أحد من المستدلّين والمستمسكين بالظنّ الحاصل من الخارج بالمراد؟ بل لو كان المدار على هذا التفصيل لشاع وذاع حتى طرق الأسماع.

وإن كان من جهة أنّ الظنّ بالمراد المستند إلى حاقّ اللفظ متيقّن الاعتبار بخلاف الخارج فمضافاً إلى انتقاضه بما تقدّم، مطالب ببيان وجه تيقّنه، فإن كان من جهة تسالم اعتباره في ما بينهم على وجه الوفاق وعدم ظهور الخلاف فهو

ممنوع؛ لوجود الخلاف في كليهما أما تذكر مخالفة المصنف في اعتبار قول اللغوي[١] تبعاً لغيره في ما تقدّم واعتباره العلم في اعتباره.

وإن كان من جهة أنّ الظن بالمراد من حاقّ اللفظ ظنّ بقرينة الأمر الموجود بخلاف الظنّ به من الخارج، فإنّه ظنّ بوجود القرينة فالفرق مسلّم، إلّا أنّه غير فارق عقلاً ولا عرفاً، إذ أيّ فرق بين الظنّ بقرينية الموجود قطعاً والظنّ بوجود القرينة الثابت قرينتها قطعاً، فإن اعتبر الظنّ فليعتبر في كليهما، وإلّا فليسقط في كليهما.

المقام الثاني: في كون الظنّ الغير المعتبر موهناً.

ولما كان موهنيّته مبنيّاً على تشخيص كون المقابل له من الأمارات المعتبرة من باب الظنّ الفعلي أو النوعي المقيّد بعدم الظنّ بالخلاف لا من باب النوعي أو التعبّد المطلقين فلا بدّ من تشخيص هذا المبنى ليتحقّق تفريع الموهنية عليه، وقد أشبعنا الكلام في تحقيق هذا المبنى في ما سبق كراراً ومراراً فلا نطيل بالإعادة.

ومحصله: اعتبار كلّ من سند الأخبار ومن دلالتها من باب الظنّ الفعليّ فضلاً عن التقييد بعدم وجود الظنّ بالخلاف، لأنّه المتيقّن من أدلّة لبيّة اعتبارهما من الإجماع وبناء العرف والعقلاء، ولأنّه منصرف سائر أدلّة لفظية اعتبارهما من الإطلاقات، وعلى ذلك يتفرّع موهنية الظنّ الغير المعتبر لكلّ من سند الأخبار، ومن ظواهر الألفاظ المقابلة له.

نعم، لا نأبى من اعتبار الأمارات المعمولة في الموضوعات كاليد والسوق من باب الظنّ النوعي فلا يوهنها الظنّ الغير المعتبر القائم على خلافها فضلاً عن عدم حصول الظنّ الفعلي منها.

---

(١) الفرائد: ٤٦.

ولكن لا يخفى أنّ الغير القادح في اعتبار ما يعتبر من باب الظنّ النوعي إنّما هو الموانع الخارجية المفيدة للشكّ أو الظنّ بالخلاف، وأمّا المانع الداخلي كمعارضته بمثله فهو قادح في اعتباره مطلقاً إلّا على اعتباره من باب الموضوعية. ولهذا ترى المرجع في تعارض اليدين ونحوه من الأمارات المعتبرة من باب الظنّ النوعي إنّما هو إلى التساقط والرجوع إلى الأصل أو العموم المشروط اعتباره بعدمهما، لا إلى التخيير كما في تزاحم الحقّين وإنقاذ الغريقين، وذلك لأنّ المعتبر من باب الظنّ النوعي معناه إناطة اعتباره بغلبة إيصال نوعه لو خلّي وطبعه إلى الواقع، ومن الممتنع غلبة ذلك الإيصال في النوع المعارض بمثله لاستلزامه التناقض.

وكيف كان، فيتفرّع على ما ذكرنا موهنيّة الظنّ الغير المعتبر لكلّ ما يقابله من السند أو الدلالة مطلقاً ولو كان ذلك الظنّ الغير المعتبر غير معتبر من جهة النهي عنه بالخصوص.

كما يتفرّع على اعتبار الأخبار سنداً ودلالة من باب الظنّ الفعلي جبر الظنّ الغير المعتبر سندها ودلالتها مطلقاً ولو كان الجابر ممّا نهي عنه بالخصوص كالقياس، إلّا إذا استفدنا من النهي عنه كونه غالب المخالفة للواقع، وكون الظنّ الحاصل منه بالواقع من الظنون البدويّة الحاصلة من الأسباب الغير العادية فلا يجبر ولا يوهن ولا يرجّح، بل ينعكس أمره فيؤثر الوهن في مقام الجبر والجبر في مقام الوهن، أعني يفيد وهن ما يوافقه وجبر ما يخالفه من المسانيد أو الدلالات.

قوله: «ويؤيّد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان ...إلخ»[1].

---

(١) الكافي ٧: ٢٩٩ ح٦، التهذيب ١٠: ١٨٤ ح٧١٩، الفقيه ٤: ٨٨ ح ٢٨٣، الوسائل ١٩: ٢٦٨ ب «٤٤» من أبواب ديات الأعضاء ح ١.

[أقول:] وفيه: منع التأييد؛ لأنّ ردع الإمام عليه السلام إنّما هو من جهة إعماله القياس في ردّ سند الرواية المعتبرة وتكذيبه رأساً، لا من جهة ردّ ظهوره بالتأويل، كما هو المدّعى، فالرواية حينئذٍ دالّة على المنع من حجّية القياس وموهنيته في مقابل النصّ، كما هو الخاصّ بدأب العامّة، لا عدم اعتباره في مقابل ما يشترط اعتباره بالظنّ كما هو المدّعى.

وأمّا المقام الثالث ففي ترجيح أحد المتعارضين سنداً ودلالةً على مثله بالظنّ الغير المعتبر، وهو مبنيّ على جواز الترجيح بمطلق ما يوجد في أحد المتعارضين مزية ظنّية ليست في الطرف الآخر ولو كانت من الظنون الغير المعتبرة من جهة نهي الشارع كالقياس، إلّا إذا استفيد من النهي كونه من جهة غلبة مخالفته الواقع.

والدليل على صحّة هذا المبنى مضافاً إلى نقل الإجماع واستظهار شيخنا العلّامة إيّاه وظهور اختلاف الأخبار العلاجية وتعارضها على وجه لا يكاد يمكن الجمع بينهما إلّا بالحمل على المثل وإرادة الترجيح بمطلق مزية ظنّية في أحد المتعارضين ليست في الآخر المختلف حصول تلك المزية الظنّية باختلاف الموارد والمقامات فهي الباعثة لاختلاف أخبار العلاج.

فتلخّص ممّا ذكرنا من تصحيح المباني المذكورة صحّة الجبر والوهن والترجيح، بل التأييد أيضاً بكلّ من الظنون الغير المعتبرة مطلقاً ولو كان عدم اعتبارها من جهة النهي عنها بالخصوص كالقياس، إلّا إذا استفيد من أدلّة المنع من القياس كونه من جهة غلبة مخالفته الواقع ليكون الظنّ الحاصل منه من الظنون البدويّة الحاصلة من الأسباب الغير العادية، فلا يؤثّر شيئاً من الجبر والوهن والترجيح بل يؤثّر العكس في المراتب الثلاث بل الأربع، أعني يؤثّر الوهن في ما يوافقه والجبر والترجيح والتأييد في ما يخالفه من المسانيد

والدلالات.

ولكن الشأن كلّ الشأن في استفادة ذلك من أدلّة المنع من القياس وعدمه، فنقول: أمّا غلبة مخالفة مطلق القياس للواقع فخلاف الوجدان والعيان، كيف ومن المعلوم على كلّ متتبع خبير أن أكثر أحكامنا المستفادة من ظواهر الكتاب والسنّة موافقة للقياس والاستحسان والاعتبارات العقلية، بل وكذا أكثر أحكام العامّة المستفادة من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة أيضاً موافقة للواقع الذي بأيدينا من ظواهر الكتاب والسنّة، وعلى ذلك فلابدّ وأن يكون النهي عن القياس ليس لأجل مفسدة ذاتية فيه، بل إمّا لأجل مصلحة عرضية من قبيل المصالح المختلفة بالوجوه والاعتبارات، وهو التميّز عن دأب المخالفين والتخلّف عن مسلك المعاندين للدين القويم وإمّا لأجل اختصاص مفسدته الذاتية بخصوص ما عليه دأب العامّة من القياس في مقابل القطعيات من قول خلفاء الله دون القياس المعمول به في مقابل الوهميات، كما هو دأب من يعمل بالقياس من الخاصّة.

وعلى ذلك فيثبت للقياس كلّ ما يثبت لغيره من الجبر والوهن والترجيح والتأييد وفاقاً عن الإشارات والقوانين ومفاتيح السيّد[1] وغيرها، ولما اعترف به شيخنا العلّامة أيضاً وإن استظهر بعد الاعتراف الإجماع على خلافه من استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الأُصولية، فلو كان له أثر شرعيّ ولو في الوهن لوجب التعرّض لإمكانه في الأُصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كلّ مورد من موارد الفروع، لأنّ الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب وقد

---

(١) لاحظ مفاتيح الأصول ٧١٦.

تركه أصحابنا في الأُصول والفروع، وهو الإجماع المستظهر للماتن[١] وشيخنا العلّامة.

ولكن فيه ما لا يخفى من النقض والإبرام، فإنّ معقد السيرة والإجماع إنّما هو على عدم ملاحظة القياس دليلاً مستقلاً برأسه في عرض الكتاب والسنّة وفي مقابل القطعيّات منقول الأئمة كما عليه دأب العامّة، وأمّا العمل به في طول قول الأئمة وعند إعوزازها في مقابل الوهميات فلا سيرة ولا إجماع على خلافه إن لم يكونا على وفقه، كيف وقد عمل بهذا النحو من القياس جماعة من مؤسّسي مذهب الإمامية وأساطينهم كالاسكافي والعماني والقمّي وغيرهم ممن يقف المتتبع على مذهبهم في الفروع ولم يحضرني شيئاً من كتب المؤسّسين كالمبسوط ونحوه حتى اخرج منه ما لا يخفى من الفروع والفتاوى التي ليس لها وجه سوى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاعتبارات العقلية بالمعنى الأخصّ، أعني في مقابل الوهم عند إعوزاز النصوص، لا مطلقاً التي لم يعبرّوا عنها أصلاً وإن عبرّوا عبّروا عنها باتّحاد المناط ونحوه، مما يوهم غيرها تحرزاً عن ملابسة العامّة ومسلكهم.

ولو سلّمنا وتنزّلنا عن ذلك كلّه فمعقد السيرة والإجماع المستظهر إنّما هو العمل بالقياس مستقلاً لا العمل بما يجبره القياس أو يرجّحه، كيف وممن نسب إليه الجبر والترجيح والوهن بالقياس المحقّق القمّي والسيّد الطباطبائي في المفاتيح[٢] والفاضل الكرباسي في الإشارات وغيرهم من المشايخ والأعاظم.

قوله: «جزء المقتضي. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى وضوح أنّ جزئية الخبر إنّما هو بالنسبة إلى الظنّ

---

(١) الفرائد: ٤٧٠.

(٢) تقدم في ص: ٩٤.

الشأني، وأمّا بالنّسبة إلى الظنّ الفعلي المفروض فالقياس تمام المقتضي، والخبر المعارض من مقدّماته الخارجية ـ كنصب السلّم للصعود ـ لا الداخلية كالتدرّج له حتى يكون جزء منه.

قال: «الأول: الترجيح به في الدلالة ...إلخ».

أقول: المتعارضان في الدلالة إمّا نصّان كالمتبائنين، أو ظاهران كالعامّين من وجه، أو مختلفان كالأعمّ والأخصّ المطلق وكذا المطلق والمقيّد، والثاني إمّا نوعيان أو شخصيان شطراً كان الظنّ للدليل أو شرطاً، والنوعي إمّا مطلق، أو مقيّد بعدم الظنّ على الخلاف...إلى أخر ما في هامش بعض المتون من الحواشي.

وتفصيل الكلام فيها: أن يقال: أمّا المتعارضان بالعموم والخصوص المطلق فلا إشكال ولا خلاف في بناء العامّ على الخاصّ تقديماً للنصّ على الظاهر، نعم إن كان كلام وإشكال فإنّما هو في كيفية بناء العامّ على الخاصّ هل هو من باب التخصيص، أو النسخ حسبما قرّر في محلّه.

وأمّا المطلق والمقيّد فكذلك بعد إحراز اتحاد التكليف منهما في الإلزاميات، حملاً للظاهر على الأظهر، خلافاً للكرماني من تطليقه المقيّد دون تقييده المطلق حسبما قرّر في محلّه.

وأمّا العامّين من وجه فما كان منهما أقلّ أفراداً من الآخر، أو آبٍ من التخصيص بواسطة عموم حكمته عقلاً أو تعليله شرعاً، أو استهجان تخصيصه عرفاً للزوم تخصيصه بالأكثر ونحوه فهو في حكم الأخصّ المطلق في تقديمه على معارضه وترجيحه عليه عرفاً من غير خلاف ولا إشكال؛ لأنّ مرجّحه مرجّح داخلي لا خارجي.

وإنّما الإشكال والخلاف في ترجيح ما يكون منهما مرجّحه مرجّح

خارجي ظنّي لم يقم على حجّيته دليل، كالاستقراء والشهرة والأولوية حيث اختلف في الترجيح به وعدمه على وجهين.

والتحقيق فيه أيضاً عدم الخلاف والإشكال في الترجيح به على القول المشهور المنصور من اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعلي، بل وعلى القول باعتبارها من باب الظنّ النوعي، أو التعبّد المقيّدين بعدم الظنّ بالخلاف وإن كان مرجعه إلى إسقاط المخالف عن الحجّية لا إلى ترجيح الموافق.

كما لا إشكال ولا خلاف في عدم الترجيح به على القولين الآخرين، أعني قولي اعتبارها من باب الظنّ النوعي أو التعبّد المطلقين.

بل الإشكال والخلاف إنّما هو في ما لو لم يوجد ذلك الظنّ مع أحد المتعارضين العامّين من وجهٍ أو وجد ولكن لم نبن على الترجيح به، بأن بنينا على اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ النوعي أو التعبد المطلقين فهل المرجع في مادّة اجتماع تعارض العامّين من وجه حينئذٍ إلى التخيير على تقدير التعبّد ـ كما في انقاذ الغريقين المتزاحمين ـ وإلى التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجّيته مشروطاً بعدم وجودهما على تقدير الظنّ النوعي، كما في تعارض اليدين ونحوه مما يعتبر من باب الظنّ النوعي، أو المرجع أولاً إلى المرجّحات السندية كالأعدلية والأصدقية ونحوهما وبعد انتفائها فإلى ما ذكر من التخيير على تقدير التعبّد، والأصل على التقدير الآخر كما في المتن[1] وجهان، أقربهما بالقواعد والأُصول الأول، لا الثاني؛ لمنافاته القواعد من جهتين:

الأُولى: من جهة استلزامه التفكيك بين اعتبار سند واحد في مادّة الافتراق وعدم اعتباره في مادّة الاجتماع، والحال أنّ السند الواحد إن كان معتبراً اعتبر

---

(١) الفرائد: ١٨٩.

مطلقاً وإلّا لم يعتبر مطلقاً، فالتفكيك في اعتبار سند واحد في مادّة افتراقه عن المعارض وعدم اعتباره في مادّة اجتماعه معه خلاف القاعدة.

لا يقال: التفكيك بين اللازم والملزوم في الشرعيات غير عزيز.

لأنّا نقول: وإن لم يكن عزيزاً إلّا أنّه مع ندوره بالغاية والنهاية واختصاص وجوده بالموضوعات الشرعية لا الأحكام الشرعية لا يلتزم به إلّا بدليل مخرج، والمفروض انتفائه في ما نحن فيه.

الثانية: من جهة أنّ المرجّحات السندية بالنسبة إلى إجمال الدلالة الناشىء من تعارض العامّين من وجه والعلم الإجمالي بتضمّن أحدهما مخصّصية الآخر كالحجر في جنب الإنسان لا ينفع وجودها نقص الإجمال ولا عدمها ازدياد الإجمال بعد فرض الفراغ عن اعتبار سندها.

فإن قلت: عموم أدلّة إعمال المرجّحات السندية من الأعدلية والأوثقية وغيرهما قاضٍ بالرجوع إليها في تعارض السندين وفي تعارض الدلالتين.

قلت: عموم أدلّة إعمال المرجّحات السندية في تعارض الدلالتين معارض بعموم أدلّة حجّية سندي الدلالتين المتعارضتين، وتحكيم الأول على الثاني ليس بأولى من العكس بعد فرض أنّهما عامّين من وجه، وعدم المرجّح لتحكيم عموم إعمال المرجّحات السندية على عموم حجّية السندين، بل المرجّح مع العكس، أعني تحكيم عموم حجّية السندين على عموم إعمال المرجّحات؛ وذلك لأنّ إحراز السند مقدّم طبعاً ورتبةً على إحراز الكيفيات العارضة لها كتقدم المعروض على الأعراض، فينبغي تقدّم عموم أدلّة اعتباره على عموم أدلّة إعمال المرجّحات في حال تعارضه.

فإن قلت: عموم إعمال المرجّحات أخصّ من عموم حجّية السند مطلقاً لا من وجه، لأنّ مورد إعمال المرجّحات إنّما هو مورد التعارض فيقدّم عمومه

الشامل لتعارض السندين وتعارض الدلالتين على عموم حجّية السند الشامل لمورد لتعارض وعدم التعارض.

قلت: عموم أدلّة حجّية السند ليس من جهة شمول حال التعارض وعدم التعارض فقط حتى يقدّم عليه عموم إعمال المرجّحات بل هو من جهة أُخرى، أعني من جهة شمول حجّيته لحال تعارض سنده بسند آخر، أو دلالته بدلالة أُخرى.

فتلخّص مما ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة كون المرجع في تعارض العمومين من وجه بعد فقد المرجّحات الدلالتية ذاتاً أو اعتباراً إنّما هو إلى ما يوجد في موردهما من أصل أو عموم يكون حجّيته مشروطا بعدم وجودهما، لا إلى المرجّحات السندية إلّا بدليل تعبّدي مخرج كالإجماع، الذي ادّعاه الماتن[1] في محلّه من باب التعادل والتراجيح.

وأمّا المتبائنين دلالة كتعارض ظهور الأمر في وجوب شيء مع ظهور النهي في تحريمه، فإن وجد مع أحدهما مرجّح ولو ظنّي من الظنون الغير المعتبرة بالأصالة وقلنا باعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعلي أو السببية المقيّدة بعدم الظنّ بالخلاف قدّم صاحب تلك الضميمة على غيره وإن كان تقديمه عليه من باب سقوط المقدّم عليه عن الحجّية لا الترجيح.

وإلّا بأن لم يوجد مرجّح ظنّي أو وجد ولم يعتبر ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعلي أو السببية المقيّدة فإن قلنا بأولوية الجمع مهما أمكن من الطرح ولو كان الجمع عقلياً كما عن ظاهر ـ ابن أبي جمهور في العوالي[2] ـ جمع بينهما، وإلّا بأن منعنا أولويته نظراً إلى استلزامه العمل بالرأي مضافاً إلى استلزامه طرح ظهور

---

(١) الفرائد: ٤٣٦.

(٢) عوالي اللآلىء ٤: ١٣٦.

كلا المتعارضين فكيف يكون أولى من طرح أحدهما والعمل بالآخر، فإن قلنا باعتبار الأخبار من باب الموضوعية كان مقتضى الأصل الأوّلي هو التخيير، وإلّا بأن قلنا باعتبارها من باب الكاشفية والطريقية كان المرجع إلى المرجّحات السندية، ومع فقدها فمقتضى الأصل الأوّلي التساقط والرجوع إلى ما يوجد في مورد المتعارضين من أصل أو عموم يكون حجّيته مشروطاً بعدم وجودهما، ومقتضى الأصل الثانوي الوارد على ذلك الأصل الأولي هو التخيير. هذا كلّه مما لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في ما لو أمكن الجمع العرفي بحمل المتعارضين على أقرب المجازات الشائعة المحكّم عرفاً عند تعذّر الحقيقة، كحمل الأمر على الإباحة، والنهي المعارض له على الكراهة. فهل يقدّم ذلك الجمع العرفي على إعمال المرجّحات السندية كما عليه الشهيد الثاني وغيره، أم لا يقدم بل يبني على إعمال المرجّحات السندية، كما لو لم يمكن ذلك الجمع إلّا بتجوّز بعيد واستهجان طريد، كما عليه جماعة؟ وجهان بل قولان، أظهرهما الثاني، لإطلاق أدلّة إعمال المرجّحات السندية في المتعارضين.

فإن قلت: لو بنينا على إطلاقها لزم إعمالها حتى في المتعارضين بالعموم والخصوص المطلق.

قلت: الملازمة ممنوعة والقياس مع الفارق، لأنّ تعارض العامّ والخاصّ تعارض بدوي لا يشمله إطلاق التعارض الذي هو مورد إعمال المرجّحات السندية، لأن مجرد ورود الخاصّ بنفسه قرينة عرفية على صرف العامّ إليه بخلاف المتبائنين.

ولو تنزّلنا وسلّمنا عدم الفرق بين تعارض المتبائنين والعامّ والخاصّ المطلق في الاندراج تحت إطلاق التعارض الذي هو مورد إعمال المرجّحات

السندية، فخروج العامّ والخاصّ المطلق عن تحت ذلك بالإجماع لا يلزم خروج الفرد الآخر عنه، لما تقدّم في محلّه من حجّية العامّ المخصّص في الباقي.

فإن قلت: لو بنينا على إطلاق أدلّة إعمال المرجّحات السندية في المتبائنين الممكن حملهما على اقرب المجازات لزم إعمالها في ما لو كان تلك المتبائنان من الكتاب أيضاً، إذ لا فرق بين الأمر والنهي المتعارضين من السنّة والكتاب سوى كون الأول مظنون الصدور والثاني مقطوع الصدور، وهو غير فارق بعد فرض حجّية المظنون، فكما تحملهما على أقرب المجازات في الكتاب فكذا ينبغي أن تحملهما عليه فيالسنّة.

قلت: يمكن لنا منع الملازمة بإبداء الفرق بينهما لكن لا بمجرّد كون الكتاب مقطوع الصدور والسنّة مظنون الصدور حتى يقال بأنّه غير فارق بعد فرض حجّية المظنون، ولا من جهة أنّه لو لم نجمع الأمر والنهي المتعارضين من الكتاب بالحمل على أقرب المجازات لزم طرح السند المقطوع به بخلاف ما لو لم نجمع المتعارضين من السنّة فإنّه لا يلزم ذلك حتى يمنع الملازمة بإمكان الجمع بين سندي مقطوع الصدور وحمل مدلوليهما على الإجمال إذ لا ملازمة بين جمع السندين وجمع مدلوليهما.

بل منع الملازمة وإبداء الفرق إنّما هو من جهتين أُخرتين:

إحداهما: اختصاص مورد إعمال المرجّحات بمظنون الصدور، فلا ينهض إطلاق إعمالها إلى مقطوعي الصدور بخلاف مظنوني الصدور.

والأُخرى: أنّ قاعدة الجمع بحمل كلّ من الأمر والنهي المتعارضين على أقرب مجازاته إنّما هو فرع إحراز عدم إرادة الحقيقة في شيء منها، المختصّ إحرازه بمقطوعي الصدور دون مظنونيه، وذلك لأنّ تعذر إرادة الحقيقة في كلاهما وإن كان مشتركاً بين مقطوعي الصدور ومظنونيه إلّا أنّ تعذر إرادتها في شيء

منهما مختصّاً بمقطوعيه دون مظنونيه، نظراً إلى أنّ عدم إرادتها في أحدهما دون الآخر في مقطوعي الصدور ترجيح بلا مرجح قبيح يقتضي البناء على عدم إرادتها في شيء منهما بعد تعذر عدم إرادتها في كلاهما، وفي مظنونيه ليس ترجيح بلامرجح حتى يقتضي نفي إرادتها في شيء منهما. فتدبّر جدّاً؛ فإنّ هذا الفرق دقيق.

قوله: «كما في العامّين من وجه وأشباهه».

أقول: شبه العامّين من وجه كلّ متعارضين في الظهور بحيث يتوقّف الجمع بينهما على شاهد واحد كالعامّين من وجه، كتعارض ظهور الأمر بغسل الجمعة في الوجوب مع ظهور «ينبغي غسل الجمعة» في الاستحباب وجه الشبه: أنّ الجمع بينهما كالجمع بين العامّين من وجه يتوقّف على شاهد واحد يأوّل أحد الظهورين إلى الآخر بخلاف المتبائنين كتعارض الأمر والنهي، فإنّ الجمع بينهما يتوقّف على شاهدين أحدهما صرف الأمر عن ظاهر الوجوب إلى الإباحة، والآخر صرف النهي عن ظاهر الحرمة إلى الكراهة، وهذا هو وجه الشبه والفرق الحكمي بين العامّين من وجه والمتبائنين.

قوله: «لكن يخرج عن كونه مرجّحاً، بل يصير سبباً لسقوط ظهور المقابل له ...إلخ».

أقول: الفرق بين الوجهين كالفرق بين يوسف أحسن أخوته، بمعنى ذي حسن منهم، أو ذي مزية حسنة على حسنهم، على وجه أفعل التفضيل المستلزم لوجود الفضل في المفضول عليه.

قوله: «وأولى من هذا إذا قلنا باشتراط حجّية الظواهر بحصول الظنّ منها».

أقول: وجه الأولوية أن سقوط المخالف للظنّ من المتعارضين على الأول

من باب وجود المانع، وعلى الثاني من باب عدم المقتضي للحجّية.

قوله: «هذا القول سخيف جدّاً، والأول بعيد».

أقول: قد تقدّم ما فيه من منع السخافة والبعد، بعد فرض الشكّ في مقتضى الأدلّة اللبّية من الإجماع وبناء العرف والعقلاء، في كيفية حجّية الظواهر وكمّيتها، وكون الأصل في ما خالفه الاقتصار على المتيقن الأيقن، فالأيقن من أفرادها وهو الظهور المظنون الظهورية من نفسه، ودونه المظنون من الخارج ودونه المقيّد بعدم الظنّ بخلافه، ودونه المظنون بالظنّ الشأني، ودونه التعبّد بالظهور من باب الموضوعية لا الكاشفية، ومن البيّن أن دليل حجّية الظواهر المذكورة منحصر في ما عرفت في الأدلّة اللبّية التي لا عموم فيها ولا إطلاق، وأنّ الأصل فيما خالف الأصل الاقتصار على الأيقن فالأيقن لا العموم.

قوله: «فالمتجّه حينئذٍ الرجوع في المسألة بعد الفراغ من المرجّحات من حيث السند، أو من حيث الصدور تقيّةً، أو لبيان الواقع إلى الطهارة».

أقول: في ارجاع المسألة إلى كلّ من المرجّحات السندية أولاً، وإلى أصالة الطهارة بالخصوص ثانياً تأمّل؛ بل منع أمّا مرجعية المرجّحات الصدورية وجهة الصدور في ما نحن فيه من المتعارضين من وجه فلمنافاته القواعد من جهتين:

الأُولى: من جهة استلزامه التفكيك بين اعتبار سند واحد في مادّة الافتراق، وعدم اعتباره في مادّة الاجتماع، والحال أنّ السند الواحد إن كان معتبراً اعتبر مطلقاً، وإلّا لم يعتبر مطلقاً، فالتفكيك في اعتبار سند واحد في مادّة افتراقه عن المعارض وعدم اعتباره في مادّة اجتماعه معه خلاف القاعدة.

الثانية: من جهة أنّ المرجّحات السندية بالنسبة إلى إجمال الدلالة الناشىء من تعارض العامّين من وجه والعلم الإجمالي بتضمّن أحدهما مخصّصية الآخر،

كالحجر في جنب الإنسان لا ينفع وجودها نقص الإجمال، ولا عدمها ازدياد الإجمال بعد فرض الفراغ عن اعتبار سندها، حسبما تقدّم تفصيله في الترجيح الدلالتي منّا آنفاً.

وأمّا مرجعية أصل الطهارة بعد فرض عدم المرجّح الصدوري في تعارض عموم «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[١] مع عموم «**لا بأس بخرء الطير**»[٢] فلابتنائه:

أولاً: على جحّية الظواهر من باب الكاشفية، وأمّا على التعبّد والموضوعية ولو بحسب النصّ فالمرجع بعد فقد المرجّح الصدوري إلى التخيير كما في تزاحم الغريقين في الإنقاذ لا إلى الأصل كتعارض اليدين.

وثانياً: على كون الأصل في الشبهات التحريمية الحكمية الطهارة والإباحة والبراءة، وأمّا على أصالة الحظر فيها كما عن الشيخ[٣] وجلّ الأخبارية فالأصل الحرمة والاحتياط[٤] كما سيخبر.

قوله: «كذلك الدليل المخيّر في العمل به ...إلخ».

أقول: وإن كان الدليل المخيّر للعمل بالمتعارضين بموجب الظهور حاكماً على أصالة الاحتياط وأدلة الاحتياط في الحكم الفرعي، بل وعلى الاستصحاب الموافق لأحد المتعارضين إلّا أنّه كما هو حاكم على الأُصول في الحكم الفرعي كذلك حاكم على ما قرّرت من قاعدة «الاشتغال» بل والأخذ بالمتيقن في المسألة

---

(١) الكافي ٣: ٥٧ ح٣، التهذيب ١: ٢٦٤ ح ٧٧٠، الوسائل ٢: ١٠٠٧ ب «٨» من أبواب النجاسات ح ٢.

(٢) لاحظ الكافي ٣: ٥٨ ح٩، التهذيب ١: ٢٦٦ ح٧٧٩، الوسائل ٢: ١٠١٣ ب «١٠» من أبواب النجاسات ح ١.

(٣) العدة ٢: ٧٤٢ ـ ٧٤٣. وظاهره التوقّف.

(٤) الحدائق ١: ٤٤. نقلاً عن قول وضعّفه.

الأُصولية التي نحن فيه.

قوله: «فالترجيح بها يدلّ على أنّ العبرة بالأقربية من أيّ سبب حصلت».

أقول: فيه أولاً: بأنّ إناطة المرجّحية في ما ذكر بمطلق الأقربية علّة مستنبطة، لا منصوصة حتى يكون حجّة.

وثانياً: باحتمال كون العبرة بالأقربية الداخلية الحاصلة من سبب داخلي، كالأعدلية والأصدقية والأوثقية، لا مطلق الأقربية الحاصلة من الموافقة الاتفاقية لمضمون أمارة خارجية غير معتبرة، كشهرة أو أولوية مضمونية غير معتبرة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: «وكذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمال في أحدهما مفقود في الآخر. فتدبّر».

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّه إن كان تشبيه كثير من المرجّحات الأُخر بخصوص ما دلّ على الترجيح بمطلق الظن بالأقربية والمزية بواسطة عموم العلّة المنصوصة فمن المعلوم أنّ هذا الوجه من الشبه خاصّ بخصوص الترجيح بالشهرة أو مخالفة العامّة، دون غيرهما من سائر المرجّحات المنصوصة فضلاً عن كثيرها.

وإن كان وجه الشبه وتشبيه كثير من المرجّحات الأُخر بعموم ما دلّ على الترجيح بمثل الأعدلية والأصدقية وإن لم يعلّل بعموم الأقربية والمزية بل كان ذلك علّة مستنبطة فمن المعلوم عدم اختصاص التشبيه في ما ذكر بالكثير من المرجّحات بل يعمّ كلّها.

قوله: «والفرق بين الوجهين ...إلخ».

أقول: لا يكاد يفهم الفرق بينهما لا اسماً ولا حكماً، أمّا اسماً فلأنّ أبعدية المخالف للعامّة عن التقية إنّما هو عين أقربيته إلى الواقع، والكاشف عن وجه

الصدور عين الكاشف عن الواقع، فلا يكاد يفهم الفرق بينهما إلّا من حيث العبارة، وأمّا حكماً فلأنّه وإن سلّم الفرق المذكور إلّا أنّه لا يجدي الفرق بينهما حكماً، من حيث استناد الأول إلى العلّة المستنبطة والثاني إلى العلّة المنصوصة كما زعم، بل الوجهين كلاهما مستندين ومندرجين في العلّة المنصوصة ومن أفرادها، لأنّ الفرق المذكور على تقدير تسليمه غير فارقٍ في فردية العموم.

وإلى هنا تمّ المقال وبلغ الكمال اقتبسناه واستفدناه في شرح المجلّد الأول من كتاب فرائد الأُصول، ويتلوه شرح البقية على النهج المقبول بحول الله وقوّته في جمادى الأولى من شهور سنة الألف والمائتين بعد السبعة والتسعين (١٢٩٧ هـ).

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الأدلة العقلية، وبيان حكم العقل من الحجّية والملازمة وعدمهما، وقبل الخوض ينبغي تعريف العقل وبيان تقسيمه وأقسامه.

فنقول مقدّمةً: دليل العقل على ما قاله جماعة منهم القوانين: حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي[1].

ثمّ قسّموه إلى ما يستقلّ به العقل ويحكم به من دون وساطة خطاب الشرع، وإلى ما لا يستقلّ ولا يحكم به إلا بواسطة خطاب الشرع، ثمّ عدّوا من القسم الأول قبح الظلم وحسن الإحسان ووجوب قضاء الدين وردّ الوديعة، ومن القسم الثاني الاستلزامات كوجوب مقدّمة الواجب وحرمة ضدّه واستحالة اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال ونحوها من سائر الاستلزامات، بل والمفاهيم العرفية كمفهوم الشرط والقيد، بل وعن الفاضل التوني إلحاق الاستلزامات الشرعية بها كقوله عليه السلام: «**كلّما قصّرت أفطرت وكلّما أفطرت قصّرت**»[2] و«من ملك شيئاً ملك الإقرار به»[3].

ولكن لنا في كلّ من تعريف حكم العقل وتقسيمه وأقسامه نظر.

أمّا ما في تعريفه من النظر فهو أنّ الدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما

---

(١) القوانين ٢: ٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٨٠ ح ١٢٧٠، التهذيب ٣: ٢٢٠ ح ٥٥١، الوسائل ٥: ٥٢٨ ب «١٥» من أبواب صلاة المسافر ح ١٧.

(٣) الظاهر أنها قاعدة فقهية لاحظ رسالة قاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به للشيخ الانصاري المطبوعة مع كتاب المكاسب: ٣٦٨.

يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري، والمراد من الوصول أعمّ من المركّبات من القضايا ومن المفردات التي يمكن التوصّل بالنظر الصحيح فيها إلى المطلوب الخبري سواء كانت قضية واحدة أو غيرها، فالعالم عند الأُصوليين دليل على إثبات الصانع، وعند المنطقيين مجموع(العالم حادث، وكلّ حادث له صانع) ولذلك ترى الأُصوليين يريدون بالأدلّة الفقهية الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، فإمكان التوصل وإن كان ظاهره شأنية التوصّل كالمفردات، فيخرج بقيد الإمكان ماله فعلية التوصل كالقضايا المركّبة، إلّا أنّ الأظهر المصرّح به في حاشية القوانين كون المراد من الإمكان ما قابل الاستحالة ممّا لا يستحيل التوصل به، فيدخل في تعريف الدليل الدليل المغفول عنه وإن لم يكن فيه فعلية التوصل ولا الشأنية القريبة، فلا يشترط شأنية التوصل حتى يخرج الفعلي، ولا فعليته حتى يخرج الشأني وقيد الخبري لإخراج الحدّ.

وكيف كان، فما وجه العدول في تعريف دليل العقل عن عموم إمكان التوصّل المصرّح به إلى حصول نفس التوصل المستلزم لإخراج الدليل الشأني فضلاً عن الشأني البعيد شأنيته المقابل للاستحالة كالمغفول عنه.

وأمّا ما في تقسيمه من النظر فلأنّ الاستلزامات التي هي أقوى أمثلة القسم الثاني كوجوب مقدمة الواجب وحرمة ضدّه وامتناع اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال كلّها من القسم الأول، الذي يحكم به العقل من دون توسط خطاب الشرع، نظراً إلى بداهة حكم العقل بوجوب مقدّمة الواجب كلّية وحرمة ضدّه كلية وامتناع اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال من دون توسّط خطاب، بل ومع فرض عدم وجود خطاب أصلاً فما وجه تقسيم حكم العقل بقسمين بعد رجوع الثاني إلى الأول.

وأمّا ما في أقسامه من النظر فلإدخالهم المفاهيم في غير المستقلّ من الأدلّة العقلية مع أنّها من الاستلزامات العرفية والالتزامات البيّنة بالمعنى الأخصّ

المعدودة من عداد الدلالات اللفظية الخارجة عن قسمي الأدلّة العقلية، كما يشهد به الاستناد فيها إلى التبادر والاستقراء ونحوهما. وأشكل من إدخال المفاهيم فيها إدخال الاستلزامات الشرعية كقوله ﷺ: «**كلّما قصّرت أفطرت، وكلّما أفطرت قصّرت**»[١] وقولهم: «من ملك شيئا ملك الإقرار به»[٢].

ويمكن الاعتذار عن أخصّيّة الحدّ بواسطة تجريده عن قيد الإمكان بأنّه مسوق لشرح الاسم وامتياز المسمّى عمّا عداه في الجملة لا بالجملة، فهو من التقريبات اللفظية لا من التحديدات الحقيقية، فكأنّه في مقام امتياز دليل العقل عن النقل عند الفراغ عن سائر قيوده وفصوله، وما كان من المعرّفات كذلك جاز تعريفه بالأخصّ كما جاز بالأعمّ، بل وبالمباين في جميع الفنون، ألا ترى تعريف الصرفيين الثلاثي:ـ مثلاً ـ بأنّه ما كان على ثلاثة أحرف، لمجرّد امتيازه عن الرباعي مع عدم انتقاضه بشمول الاسم لانطواء قيد الفعلية فيه، وتعريف الفقهاء البيع: بأنّه الإيجاب والقبول بلفظ «بعت وشريت» لمجرد امتيازه عن الصلح والإجارة مع عدم انتقاضه بمباينة المسمّى، فضلاً عن عمومه وخصوصه... وهكذا سائر التعريفات المسوقة لمجرد امتياز المعرّف عن بعض مشاركاته المفروغ امتيازه عن سائر مشاركاته والمطوي فيها سائر قيود المعرّف.

وعلى ذلك يبتني ما تراه من كثرة التعريفات المتداولة والمتعارفة في جميع الفنون والعلوم بالأخصّ والأعمّ والمباين على وجه لا يكاد يسلم شيئاً منها عن شيء، فلا يخفى صحّة هذا المبنى وما يبتنى عليه.

كما يمكن الجواب عن الإشكال الثاني بأنّ ما يستقل بحكمه العقل من دون توسط خطاب الشرع من الاستلزامات هو كلّي وجوب مقدّمة الواجب وحرمة ضدّه، واجتماع الأمر والنهي، واستصحاب الحال على وجه الفرض

(١ و ٢) تقدم في ص: ١٠٧ الهامش (٢ و ٣).

والتعليق الغير النافع للفقيه في مقام فعلية الفتوى والتنجيز، وأمّا النافع للفقيه في الموارد الجزئية المحتاجة إلى فعلية الفتوى فيها والحكم التنجيزي بوجوب المقدّمة وحرمة الضدّ وامتناع اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال في الموارد الجزئية فيتوقف على توسط خطاب الشرع البتّة، وتحقق الوقوع في المفروض قطعاً.

وكما يمكن الجواب أيضاً عن إشكال دخول المفاهيم في مداليل العقل بتوسط خطاب الشرع بأنّ دخولها في المداليل اللفظية إنّما هو بالنظر إلى دلالة اللفظ على ملزومها ومنطوقها الدالّ على أصل التعليق والربط بين الشيئين، وأمّا دلالة ذلك الملزوم والمنطوق على الربط وتعليق شي على شيء على الانتفاء عند الانتفاء فإنّما هو بحكم العقل بعد توسط خطاب الشرع، وهو المنطوق والملزوم اللفظي كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إطلاق العقلي على كلّ من قسميه المستقلّ الغير المحتاج إلى توسط خطاب الشرع والغير المستقلّ المحتاج إليه هل هو على وجه الاشتراك اللفظي ـ كالعين في النابعة والباكية ـ أم على وجه الاشتراك المعنوى ـ كالعالم في أفراده ـ وجهان، والأصل الثاني لا الأول، لأصالة عدم النقل والاشتراك.

ثمّ المراد من العقل في محلّ الكلام وفي اشتراط التكليف وفي قوله عليه السلام: «**العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان**»[1] هل هو عقل العقل بالهيولي، أو بالملكة، أو بالفعل، أو العقل المستفاد، أظهرها الثاني.

توضيحه: أنّ اتصاف العاقل بصفة العقل كاتصاف الكاتب بصفة الكتابة له مراتب واعتبارات أول مرتبة صدق الكاتب هو مرتبة انعقاد نطفته باعتبار القابلية البعيدة في مقابل ما ليس له تلك القابلية من الحيوانات فيسمّى الكاتب بهذا

---

(١) الكافي ١: ١١ ح٣، المحاسن ١: ٣١٠ ح١٥، الوسائل ١١: ١٦١ ب «٨» من أبواب جهاد النفس ح٣، البحار ١: ١١٦ ح٨.

الاعتبار في اصطلاح الحكماء كاتباً بالهيولي، ويتلو هذه المرتبة قابليته القريبة إلى الفعل ويسمّى بهذا الاعتبار في اصطلاح الحكماء كاتباً بالملكة، ويتلو هذه المرتبة مرتبة تحصيل الكتابة وتصديرها منه ويسمّى بهذا الاعتبار في هذه المرتبة كاتباً بالفعل، ويتلو هذه المرتبة مرتبة حصول الكتابة وصدورها منه على وجه الكثرة والغلبة الموجبة للمهارة في الوصف ويسمّى بهذا الاعتبار في هذه المرتبة كاتباً بالمستفاد كذلك العاقل له مرتبة لا يدرك فيها حسن الأشياء وقبحها كما قبل التمييز ويسمّى في هذه المرتبة عاقلاً بالهيولي ويتلو هذه المرتبة مرتبة يدرك فيها الحسن والقبح كما بعد التمييز ويسمّى في هذه المرتبة عاقلاً بالملكة، ويتلوه مرتبة ترتيبه المقدّمات الضرورية الموصلة إلى المطلوب ويسمّى في هذه المرتبة عاقلاً بالفعل، ويتلوه مرتبة استنتاج النتيجة وحصولها على وجه الغلبة والكثرة الموجبة لمهارته وحذاقته ويسمّى في هذه المرتبة عاقلاً بالمستفاد.

والمراد من العاقل في قولنا: «العقل هو حكم عقليّ يتوصّل به» ويشترط في التكليف العقل، وفي قوله عليه السلام: «**العقل ما عبد به الرحمن**»[1] هو العاقل بالملكة دون الهيولي لعدم تلبّسه بالعقل بعد، ودون الفعلي فضلاً عن المستفاد، وذلك لأنّ العاقل كالعالم مما يعتبر في تلبّسه الملكة لا الفعل كما لا يخفى.

ثم إنّ الدليل المركّب من القضايا إمّا أن يكون الصغرى والكبرى منه كلاهما عقليين أو نقليين أو مختلفين، ولا إشكال في تسمية الدليل المركّب من العقليين عقلياً، كما لا إشكال في تسمية المركّب من النقليين نقلياً، إنّما الإشكال في تسمية المركّب من المختلفين بالعقلي أو بالنقلي أو بكلاهما باعتبارين، فباعتبار أحد مقدّمتيه عقلياً، وباعتبار الأُخرى نقلياً وجوه.

لكن الإشكال إنّما يتوجه على ما هو المصطلح عند المنطقيين من

---

(١) تقدّم في ص: ١١٠ الهامش (١).

اعتبارهم في الدليل التركيب من مجموع الصغرى والكبرى، وأمّا على مصطلح الأُصوليين من صدق الدليل على المفرد أيضاً فالعبرة في العقلية والنقلية على كلّ من الصغرى والكبرى بنفسه، وعلى ذلك يسمّى المركّب من المختلفين بالعقلي والنقلي معاً حقيقة لا اعتباراً لتعدّد الدليل حينئذٍ بالحقيقة، لا بمجرد الاعتبار فلا يخفى.

ثمّ إنّ من جملة أقسام العقل المستقلّ: أصالة البراءة المستندة إلى قبح العقاب بلا بيان، وأمّا عدم عدّها من الأحكام العقلية فناظر إلى تعريف الحكم بخطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير، فلا يشمل نفي الحكم ولا مشاحة فيه.

ومن جملة الأدلّة العقلية أصالة الإباحة، كما صرّح غير واحد من الفحول بأنّ إباحة الأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة، كشمّ الرياحين من مستقلّات العقل نظراً إلى أنّ العقل يستقلّ من شاهد حال ونحوه باستحالة مؤاخذة المولى عبده، أو استبعاد مؤاخذته جدّاً على الاستنفاع بالأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة به ولا بالمولى.

وأمّا من لم يعدّه من الأدلّة العقلية فلعلّه من جهة توهم رجوعه إلى أصالة البراءة النافية للحكم لا المثبتة له.

ويضعّف بأنّهما وإن اتحدا من حيث جريان كلّ منهما في الشكّ في الحكم وفي الشكّ في الموضوع، إلّا أنّهما يفترقان من حيث إنّ مضمون أدلّة البراءة من قبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع[١] والوضع[٢] هو نفي العقاب، دون إنشاء الحكم، بخلاف مضمون أدلّة الإباحة من قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[٣]

(١ و ٢) أُنظر الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

(٣) الفقيه ١: ٢٠٨ ح٩٣٧ عوالي اللآلىء ٣: ٤٦٢ ح ١. الوسائل ٤: ٩١٧ ب «١٩» من أبواب القنوت ح ٣.

و «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[١].

وباختلاف مستندها لمستند البراءة حيث إنّ مستند البراءة هو قبح العقاب بلا بيان، ومستند أصالة الإباحة هو استحالة العقل من شاهد حال ونحوه مؤاخذة المولى عبده أو استبعاده جدّاً مؤاخذته على استنفاعه بالأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة به ولا بالمولى.

أو لعلّه من جهة توهم استناد مأخذ الإباحة إلى مجرد الظنّ وهو استبعاد مؤاخذة المولى عبده على الاستنفاع بالأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة.

ويضعّف أولاً: باستناد مأخذه إلى استحالة العقل المؤاخذة من شاهد حال ونحوه، لا إلى مجرّد الاستبعاد.

وثانياً: لو سلّمنا استناده إلى مجرد الاستبعاد لكن لا يخرجه ذلك عن الدليل العقلي، إذ الدليل العقلي كسائر الأدلّة على قسمين: قطعي وظنّي، فالظنّي من العقلي أيضاً مندرج في العقلي وإن كان كلام فهو في حجّية الظنّي من العقلي لا في عقليته.

أو لعلّه من جهة توهم استناد مأخذها إلى مجرد الأدلّة النقلية، كقوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**» و «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه**».

ويضعف بأنّ المستند إلى الأدلّة السمعية إنّما هو الإباحة الشرعية التي يعمّ موردها الأشياء النافعة كشمّ الطيب والغير النافعة كشرب التتن، لا الإباحة العقلية المنحصر موردها بالأشياء النافعة.

أو لعلّه من جهة اقتصار نظرهم إلى جزئيات عنوانه الكلّي التي لا يستقلّ بها العقل، كشمّ الورد وأكل الفاكهة وغيرها من جزئياته التي لا يستقلّ العقل

---

(١) الوسائل ١٧: ٩١ ب «٦١» من أبواب الاطعمة المباحة ح ١ و ٧.

بإباحتها من حيث الخصوص، وإلّا فإباحة عنوانها الكلّي وهو الشيء النافع الخالي عن أمارة المضرّة مما يستقلّ بإباحته العقل من غير وساطة خطاب الشرع.

ومن جملة المستقلّات العقلية: اعتبار الاستصحاب واليد والسوق، على القول بأنّ اعتبارها الشارع ليس من باب الجعل والتنزيل بل إنّما هو من باب البيان لحكم العقل باعتبارها من جهة أنّ قوام نظم العالم وأساس عيش بني آدم عليه، فإنّ هذا النوع من الظنّ أيضاً من الجبليّات المقهور عليها الطبع غير قابل للجعل، لا إثباتاً ولا نفياً.

ثمّ إنّه لا إشكال ولا خلاف في إدراك العقل الغير المستقلّ للملازمات العقلية، بل والمفاهيم العرفية على وجه، بل والملازمات الشرعية على قول، ولا في حجّية تلك المدركات لذلك العقل، كما لا إشكال ولا خلاف أيضاً في إدراك العقل المستقلّ في الجملة ولا في حجّيته في الجملة، وإنّما الإشكال والخلاف في إدراكه بالجملة، وحجّيته بالجملة.

تفصيل ذلك: أنّ ما يدرك بالعقل المستقلّ إمّا فطري كوجود الصانع للمصنوعات وذي الظلّ لكلّ ظلّ ونحوها من فطريات العقل الخالي عن شوائب الأوهام.

وإمّا بديهي كالكلّ أعظم من الجزء، والضدّان لا يجتمعان، ونحوهما من بديهيات العقل.

وإمّا حسّي كإدراك ما يوافق الطبع مثل حسن صفاء اللؤلؤ، وما يخالفه كقبح قذارة القذر، أو ما يقرب إليه في الرجوع إلى المبادىء الحسّية كمشاهدة المعجزة برأي العين وسماع الكلام بالمشافهة.

وعلى كلّ من هذه الأقسام إمّا أن يكون إدراكه على وجه القطع أو الظن، وعلى كلّ منها إمّا أن يكون حجّة، أو غير حجّة.

والتحقيق في هذا التقسيم أنّه لا إشكال ولا خلاف في إدراك العقل المستقلّ فطرياته ـ كوجود الصانع للمصنوعات وذي الظلّ لكلّ ظلّ ـ ولا بديهياته ـ كالكلّ أعظم من الجزء والضدّان لا يجتمعان ـ ولا حسياته كصفاء اللؤلؤ وقذارة القذر ولا في حجية هذه المدركات للعقل.

بل ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى الحرج واللاحرج في الأشياء.

ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى موافقة الطبع ومخالفته كحسن صفاء اللؤلؤ وقبح قذارة القذر.

ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى موافقة غرض المولى ومخالفته، كحسن التصدّي لأغراض المولى وقبح التعرض لنقض أغراضه.

ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص الفاعل، أعني استحقاق المدح والذّم من حيث حسن سريرة الفاعل وخبثها، كدنوّ النفس ونقصه بالتجرّي على المولى، وعلوّ النفس وكماله بالانقياد له، إذ لا مجال لإنكار الحسن والقبح بشيء من هذه المعاني الأربعة.

إنّما الإشكال والخلاف بيننا وبين الأشاعرة في إدراكه الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب على الفعل، فالأشاعرة لا تنكر قبح الظلم وحسن الإحسان بمعنى الحرج واللاحرج، ولا بمعنى مخالفة الطبع وملائمته، ولا بمعنى مخالفة الغرض وموافقته، ولا بمعنى النقص والكمال أعني خبث الفاعل وحسنه، وإنّما إنكارهم ونزاعهم معنىً في إدراكه المدح والذمّ على الفعل، بمعنى إدراكه استحقاق الثواب والعقاب على الأشياء، فإنّه وإن نسب بعض الأفاضل إليهم إنكار إدراك العقل فوق ذلك المعنى من معاني الحسن والقبح العقليين، رافعاً لاستبعاد ذلك بأنّه ليس بأعظم من قولهم بإمكان أن لايدرك الحس والنظر من كلّ حاذق النظر صفوف المقاتلين بين يديه وإن جرى عادة الله تعالى بإرائته وإمكان أن يدرك الحس والنظر من كلّ من هو في المشرق دبيب النملة الموجودة في

المغرب في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، وإن جرى عادته تعالى بعدم إراءته.

إلّا أنّ الظاهر المصرّح به في كلماتهم انحصار محلّ النزاع في خصوص إدراك العقل الحسن والقبح في الأشياء، بمعنى استحقاق العقاب والثواب عليهما فلاحظ كلماتهم.

فإنّ بعضهم عبّر عن محلّ النزاع بأنّه هل العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب.

وبعضهم الآخر عبّر بأنّه هل العقل يدرك المدح والذمّ، ثمّ فسّر المدح بجزاء الخير والذمّ بجزاء الشرّ.

وبعضهم الآخر عبّر بأنّه هل العقل يدرك المدح والذمّ في حكم الله، وهو الثواب والعقاب.

إلى غير ذلك من تعبيراتهم التي لم يحضرني الآن مظانّها الصريحة في أنّ نزاعهم في إدراك العقل المدح والذمّ بمعنى الثواب والعقاب، بل ظاهر بعضهم عدم الفرق بين المدح والذمّ والثواب والعقاب إلّا في العاجل والآجل أو في القول والفعل، حيث إنّ الثواب والعقاب جزاء بالفعل، والمدح والذمّ جزاء بالقول، وإلّا فكلّ منهما جزاء العمل لا صفة العامل، فقد قيل: إنّ المدح والذمّ يكونان بالقول كالثناء والشتمّ، وبالفعل كالقيام إجلالاً والإعراض إهانة، وبالترك كترك جواب الشاتم والمسلّم.

وبالجملة: فتلخّص مما ذكرنا أنّه لا نزاع في إدراك العقل الحسن والقبح بمعنى الحرج واللاحرج، ولا بمعنى ملائمة الطبع ومخالفته، ولا بمعنى موافقة الغرض ومخالفته، ولا بمعنى كمال النفس ونقصه، لعدم المجال لإنكار شيء من تلك المعاني الأربعة.

وإنّما النزاع في معنى بل معاني أُخر:

أحدها:النزاع في إدراك العقل الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب حيث أنكره الأشاعرة في قبالنا، ومرادهم من إنكار إدراكه الثواب والعقاب ليس بمعنى السلب بانتفاء المحمول، ـ كما قد يتوهّم أيضاً ـ بل بمعنى السلب بانتفاء الموضوع، أعني إنكار أن يكون لأفعال العباد بالذات أو بالوجوه والاعتبار حسناً أو قبحاً ملزماً، لاستحقاق الثواب والعقاب عليها قبل تعلّق غرض المولى بها فعلاً أو تركاً حتى يدركهما العقل، لا إنكار إدراكهما العقل وتسليم ثبوتهما في نفس الأمر قبل عروض غرض المولى بطلبهما.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ إنكارهم الحسن والقبح الملازمين للثواب والعقاب مستند إلى عدم وجودهما، لا عدم إدراكهما العقل بعد الوجود.

وثانيهما ما عن الأخبارية[1] وبعض الأشاعرة من إنكار إدراك العقل الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب، وهو وإن اتّحد مع الوجه الأول في رجوع كليهما إلى النزاع الصغروي ـ وهو إنكار إدراك العقل لهما ـ إلّا أنّه يفترق عن الأول في استناد الإنكار إلى انتفاء الإدراك، لا انتفاء المدرك، يعني إلى السلب بانتفاء المحمول لا الموضوع، ولهذا علّلوا الإنكار بأنّ عقولنا مشوبة لافطرية حتى تدرك المدركات الموجودة على ما هي عليها واقعاً من الحسن والقبح الواقعيين، ولم يثبت في العمل بهذا العقل ما ثبت في العمل بالنقل من المؤمّن وضمان درك ما يتّفق أحياناً من المخالفة للواقع حتى يجوز العمل به.

ومحصّل كلام الأخبارية في المسألة: هو القول بعدم حجّية كلّ ما يحتمل من الطرق الخطأ في سلوكه وعدم إيصاله إلى الواقع المفروض مطلوبيته إلّا أن يضمن الشرع صور مخالفته الواقع وقناعته بقدر ما يوافقه عن قدر ما يخالفه، كما ضمن ذلك في الأدلّة والأمارات الظنّية التي اعتبرها أو يكون احتمال مخالفته

---

(١) لاحظ الفوائد المدنيّة: ١٦١ ـ ١٦٢، الوافية: ١٧١.

مجرّد فرض لا وقوع له أصلاً، كالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام المثبت لوجود الصانع للمصنوعات وذي الظلّ لكلّ ظلّ، أو احتمالاً غير عقلائي كبديهيات العقل وضرورياته من مثل: «الكلّ أعظم من الجزء»، و«الضدّان لايجتمعان»، أو كان الاعتناء باحتمال مخالفته مستلزماً للعسر والحرج وسدّ أبواب المعاد والمعاش والخروج عن ربقة التكاليف الفرعية والأصلية، وسدّ أبواب ثبوت الشرائع والأديان ورسالة الرسل ونبوة الأنبياء، وغير ذلك مما يوجب القطع بعدم رضا العقل والشرع به وبالاعتناء بما يستلزمه، كاحتمال الخلاف في المحسوسات العقلية وما يقرب إليها في الرجوع إلى المبادىء الحسّية كمشاهدة المعجزة برأي العين وسماع الكلام بالمشافهة، وأمّا ما عدا ذلك من العقول النظرية المشوبة بشوائب الأوهام فلا مضمن ولا مومّن من درك ما يتفق فيه من المخالفة للواقع حتى يكون حجّة وملازماً للحكم الشرعي.

وثالثهاً: ما عن السيّد الصدر في شرح الوافية[1] تبعاً للزركشي من منع ملازمة حكم العقل لحكم الشرع[2]، لكن لا لما عليه الأشعرية من عدم تبعية أحكام الشرع للحسن والقبح العقليين وأنّ الحسن والقبح العقليين تابعةً لأحكام الشرع ومتفرعة عليها، بل لدعوى أنّ الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للحسن والقبح العقليين، وإدراك العقل الحسن المنوط به الثواب والقبح المنوط به العقاب، إلّا أن من خصائص ألطافه الواجبة عليه تعالى عدم ترتّبه استحقاق الثواب والعقاب على ما يدركه العقل العاري من غير استمداد النقل، وعدم إناطته الثواب والعقاب بمجرّد العلم بحسن شيء أو قبحه واقعاً من غير أن يضيف إليه تأكيد الخطاب بلسان النبيﷺ والأئمة الأحباب لقوله تعالى: ﴿**وما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى**

---

(١) شرح الوافية: لوحة ٨١ و٨٢ (مخطوط).

(٢) نقله عنه في الوافية: ١٧٥.

﴿نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[١] وسائر الأخبار الدالّة على عدم قبول شيء من الممدوحات العقلية ما لم يكن بدلالة وليّ الله تعالى.

ورابعها: ما ذهب إليه الفصول من منع ملازمة حكم العقل للشرع[٢]، لكن لا لمنع إدراك العقل الحسن والقبح العقليين بأحد وجهيه من السلب بانتفاء الموضوع أو المحمول، ولا لإناطة الحكم الشرعي بخصوص النقل بأحد وجهيه من جهة تجويز خلاء الواقعة عن الحكم الشرعي رأساً لا موافقاً ولا مخالفاً ليرجع إلى منع الملازمة من طرف العقل للشرع دون العكس، أو من جهة تجويز حكم الشرع بخلاف ما حكم به العقل ليرجع إلى منع الملازمة من الطرفين، بل إنّما هو من جهة إمكان معارضة حسن الفعل بقبح التكليف به كموارد التقية وقبحه بحسن التكليف به كالأوامر الابتلائية، لقاعدة «الإمكان» ولوقوعه شرعاً أعني وقوع المعارضة والمزاحمة المانعة من الملازمة بين حسن الفعل وقبحه، وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه في الموارد الستّة التي ذكرها الفصول منها: أوامر التقية، والأوامر الابتلائية[٣].

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ منع ملازمة حكم العقل للشرع في محلّ النزاع، إمّا أن يكون من جهة منع إدراك العقل للحسن والقبح العقليين بأحد وجهي المنع، أعني من باب السلب بانتفاء الموضوع كأكثر الأشاعرة، أو من باب السلب بانتفاء المحمول كبعض الأشاعرة والأخبارية.

وإمّا من جهة إناطة الأحكام الشرعية بخصوص النقل بأحد وجهيه، أعني من جهة إمكان خلاء بعض الوقائع الحاكم فيها العقل بحكم عن الحكم الشرعي، أو من جهة إمكان مخالفة الشرع لما حكم به العقل بأحد وجهيه، أعني من جهة

---

(١) الاسراء: ١٥.

(٢) الفصول ٣٣٧.

(٣) الفصول: ٣٣٧ـ٣٣٨.

قصور عقولنا النظرية المشوبة بشوائب الأوهام، أو من جهة إمكان عفو الشارع عن العقوبة والمؤاخذة بمحض العقل ما لم يؤكّده بدليل النقل لطفاً وعفواً منه على العباد، كما زعمه الأخبارية من قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[١].

وإمّا من جهة معارضة حسن الفعل بقبح التكليف به كموارد التقية أو قبح الفعل بحسن التكليف به كالأوامر الامتحانية والابتلائية، كما زعمه الفصول في منعه الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع[٢] وإن سلّم الملازمة بينهما بحسب الظاهر، أعني بعموم ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبات**﴾[٣] «وحرّم الخبائث»[٤]، وعموم ﴿**إِنَّ اللهَ يَأمُرُ بِالعَدْلِ والإحسان** ....**وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[٥] إلى غير ذلك من العمومات والإطلاقات وبأصالة عدم المعارضة والمزاحمة الموجبة، لعدم الملازمة.

وإذ قدعرفت ذلك فاعلم: أنّ منع الملازمة بأيّ جهة من الجهات المذكورة وإن كان محلّاً للنزاع إلّا أنّ منعها من جهة قصور عقولنا ليس محلّاً للنزاع في هذه المسألة، وإنّما هو محلّ للنزاع في حجّية القطع والتفصيل بين قطع القطّاع الحاصل من الأسباب الغير العادية وغيره، وإنّما النزاع في هذه المسألة في ملازمة حكم العقل للشرع من إحدى الجهات الأُخر المذكورة من حيث إنّه عقل الكلّ حتى عقل الأنبياء، لا من حيث إنّه عقلنا حتى يعتريه جهة القصور والعدم.

وإذ قد تشخّص تحرير محلّ النزاع في المسألة فاعلم: أنّ حجّة كلّ من

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) الفصول: ٣٣٧.

(٣) المائدة: ٥.

(٤) اشارة الى الآية (١٥٧) من سورة الأعراف: ﴿ويُحَرّم عَلَيهم الخبائث﴾.

(٥) النحل: ٩٠.

مثبتي الملازمة وعدمها.

أمّا من الجهة الأُولى، أعني من جهة منع إدراك العقل الحسن والقبح العقليين من باب السلب بانتفاء الموضوع، كما هو مذهب الأشاعرة فوجوه تصدّى الفصول لتفصيلها بما فيه الكفاية؛ بل الغنية لمن راجع[1].

وأمّا من الجهة الثانية، أعني منع إدراك العقل الحسن والقبح من باب السلب بانتفاء المحمول كما هو مذهب الأخبارية فلهم عليه مقدّمتان كبروي وصغروي:

أمّا مقدّمتهم الكبروية: فهي عدم حجّية كلّما يحتمل من الطرق الخطأ في سلوكه وعدم إيصاله إلى الواقع المفروض مطلوبيته، إلّا أن يضمن الشرع صور مخالفته الواقع وقناعته بقدر ما يوافقه عن قدر ما يخالفه، كما ضمن ذلك في الأدلّة والأمارات الظنّية التي اعتبرها، أو يكون احتمال مخالفته مجرّد فرض لاوقوع له أصلاً كالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام المثبت لوجود الصانع للمصنوعات وذي الظلّ لكلّ ظلّ، أو احتمالاً غير عقلائي كبديهيات العقل وضرورياته من مثل:

«الكلّ أعظم من الجزء» و «الضدّان لا يجتمعان»، أو كان الاعتناء باحتمال مخالفته مستلزماً للعسر والحرج وسدّ أبواب المعاد والمعاش والخروج عن ربقة التكاليف الفرعية والأصلية وسدّ أبواب ثبوت الشرائع والأديان ورسالة الرسل ونبوّة الأنبياء، وغير ذلك مما يوجب القطع بعدم رضا العقل والشرع به وبالاعتناء بما يستلزمه، كاحتمال الخلاف في المحسوسات العقلية وما يقرب إليها في الرجوع إلى المبادىء الحسّية، كمشاهدة المعجزة برأي العين وسماع الكلام بالمشافهة.

---

(١) الفصول: ٣٤١ـ٣٤٣.

وأمّا مقدّمتهم الصغروية : فهي إحدى دعويين.

إمّا دعوى أنّ القطع الحاصل من المقدّمات العقلية النظرية غير مأمون من احتمال الخلاف، ولا من درك ما يترتّب على ذلك الخلاف من المفاسد والعقوبة بكفالة المعصوم وضمانته ، دَرَكه بخلاف ما يحصل من أخبار الكتب الأربعة، بل مطلق الأُصول الأربعمائة، فإنّ احتمال الخلاف فيها عند أكثرهم ملحق بالاحتمالات الغير العقلائية، للوجوه التي أقاموها على ذلك من كثرة الوثوق برواتها وجامعيها وشدّة تورّعهم في الاحتياط والتقوى وحرصهم على اتقان ضبطها، وغير ذلك مما ادّعوا قضاء العادة من ملاحظته القطع بصدور جميع ما في الكتب الأربعة وصحّتها، ونفي احتمال الخلاف فيها وخروجه عن الاحتمالات العقلائية، كخروج احتمال عدم إصابة السماع والحسّ فيها عن الاحتمالات العقلائية لو سمعت مشافهة من غير واسطة.

وإمّا دعوى أنّ احتمال الخلاف فيها وإن لم يلحق بالاحتمال الغير العقلائي إلّا أنّ المعصومين عليهم السلام ضمنوا لدرك ما يترتّب على الخلاف المتفق من سلوك طرق أخبارهم وآثارهم بواسطة الإعراض عن سلوك طرق أعدائهم والركون إلى مفاسد آرائهم ـ الأقيسة ومستحسنات الأوهام ـ لتنصيصهم في عدّة من الأخبار بمثل قولهم: «**من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا**»[1] وما يقرب من هذا المضمون. انتهى محصّل مستند الأخبارية في منع الملازمة.

أقول: أمّا مقدّمتهم الكبروية فمما لا كلام فيها بيننا وبينهم، وليس لنا في قباله كلام ينافيه بوجه من الوجوه، وإنّما للعامّة في قباله ما ينافيه من القول بالتصويب وتبعية الأحكام الواقعية لظنّيات العقل ومستحسنات أوهامهم الفاسدة وعدم إثبات واقع لها سوى ما يحدثه آرائهم الباطلة، فكلامهم الكبروي إذن كلام

---

(١) إشارة إلى ما ورد في الوسائل ١٨: ٥١ ب «٧» من أبواب صفات القاضي ح ٣٧.

ينبغي أن يكون في قبال المصوّبة من العامّة، لا في قبالنا معاشر المخطّئة من أهل الصواب.

وأمّا مقدّمتهم الصغروية المبتنية على دعوى الفرق بين قطعيات العقل النظري في حكمهم بعدم حجّيتها لمحض احتمال مخالفتها الواقع وعدم إيصالها اليد، وبين قطعيات النقل الوصوي في حكمهم بحجّيتها استناداً إلى إلحاق احتمال مخالفتها الواقع بالاحتمالات الغير العقلائية، كما هو مستند أكثرهم، أو إلى دعوى اختصاص الضمانة وكفالة المعصوم بها خاصّة.

ففيه: منع الفرق باختصاص النقل دون العقل بإلحاق احتمال مخالفة الواقع بالاحتمال الغير العقلائي أو اختصاص النقل دون العقل أيضاً بالضمانة وكفاية ما لا يصادف الواقع.

أمّا وجه منع الفرق الأول فلضرورة أنّ دعوى عدم احتمال مخالفة النقليات الواقع احتمالاً عقلائياً ليس بأولى من دعوى عدم احتمال مخالفة العقليات الواقع احتمالاً عقلائياً إن لم يكن العكس أولى.

وأمّا وجه منع الفرق الثاني فلما فيه أولاً. من منع مدخلية توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله تعالى، كيف والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب إطاعة الله لم يحتج ذلك إلى توسّط مبلّغ. ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظّنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات، وإلّا فإدراك العقل البديهي لحكم شرعي نظري في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة. وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من أنّ

«**دين الله لا يصاب بالعقول**»[١].

وثانياً: سلّمنا مدخلية تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة لكنّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة مضافاً إلى ما ورد من قوله في خطبة حجّة الوداع: «**معاشر الناس ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويباعدكم عن النار إلّا أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم إلى النار ويباعدكم عن الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه**»[٢] ثمّ أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ، وإمّا بواسطة مقدّمة عقلية يجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة عليه السلام فيكون الإطاعة بواسطة الحجّة، إلى آخر ما في أوائل الفرائد في ردّ المانعين من إطلاق حجّية القطع من الأخبارية[٣].

وأمّا منع الملازمة من جهة إناطة الأحكام الشرعية بخصوص النقل بأحد وجهيه، أعني من جهة إمكان الخلاء، أو من جهة قصور عقولنا النظرية المشوبة بشوائب الأوهام عن إدراك الواقع فلعلّه الجمود على ظاهر قولهم عليهم السلام «**حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا**»[٤] وقولهم: «**ولو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وحجّ دهره وتصدّق بجميع ماله ولم يعرف ولاية وليّ الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله الثواب**»[٥] وقولهم عليهم السلام «**من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا**»[٦] من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها حججه عليهم السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم

---

(١) كمال الدين: ٣٢٤ ح ٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح ٤١.

(٢) الكافي ٢: ٧٤ ح ٢، الوسائل ١٢: ٢٧ ب «١٢» من أبواب مقدمات التجارة ح ٢.

(٣) الفرائد: ٨ ـ ١٠.

(٤) الكافي ٢: ٤٠٢ ذ ح ١، الوسائل ١٨: ٤٧ ب «٧» من أبواب صفات القاضي ح ٢٥، وفيه: «أما إنّه شرٌّ عليكم ...».

(٥) الكافي ٢: ١٩ ذيل ح ٥، الوسائل ١٨: ٤٤ ب «٧» من ابواب صفات القاضي ح ١١.

(٦) تقدم في ص: ١٢٢ الهامش (١).

يجب امتثاله، بل يكون من قبيل «**اسكتوا عمّا سكت الله**»[١] فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه تبليغه، وحينئذٍ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجّة ملغىً في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصدّق بجميع المال مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

وقد أُجيب أولاً: بأنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنّية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات، وإلّا فإدراك العقل البديهي لحكم شرعي نظري في غاية الندرة، بل لانعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة[٢] إلى آخر ما في أوائل الفرائد من تفصيل الجواب.

وأمّا منع الملازمة من سائر الجهات الباقية فيوهمه وجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[٣] و﴿**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلّا ما آتاها**﴾[٤] وكذا الأخبار الدالّة على أن لا تكليف إلّا بعد بعث الرسل ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾[٥]، إلى غير ذلك من الوجوه المجاب عنها في الفصول[٦] والقوانين[٧] بما فيه الكفاية بل الغنية للمراجع.

ثمّ إنّ معنى الملازمة وكون كلّما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس يتصوّر على وجوه ثلاثة.

أحدها: أنّ كلّ من حكمي العقل والشرع وحاكميهما متماثلان، فيكون

---

(١) عوالي اللآلىء ٣: ١٦٦ ح ٦١.

(٢) الفرائد: ١١.

(٣) الإسراء: ١٥.

(٤) الطلاق: ٧.

(٥) الأنفال: ٤٢.

(٦) الفصول: ٣٤٢.

(٧) القوانين ٢: ٥.

معنى الملازمة على ذلك: أنّ كلّما يحكم به العقل يحكم بمثله الشرع، فيكون حكم العقل مثل حكم الشرع وبالعكس، وأنّ العقل أيضاً مثل الشرع وبالعكس في الحجّية ووجوب الاتباع، نظير ما يقال: إنّ الإمام كالنبي في الحجّية ووجوب الاتباع.

ثانيها: أنّ كلّما حكم به العقل يمضيه الشرع وكلّما حكم به الشرع يمضيه العقل، فيكون كلّ منهما غير الآخر لا مثل الآخر.

وثالثها: أن كلّما حكم به العقل فهو عين ما حكم به الشرع وبالعكس، وأنّ العقل رسول باطن، كما أنّ الشرع رسول ظاهر.

والفرق بين المعاني الثلاثة رجوع الملازمة على الأول إلى أنّ الحكمين موجودان بوجودين من قبيل التأسيس، وعلى الثاني إلى أنّهما وجودان والموجود واحد من قبيل التأكيد والتصديق، وعلى الثالث إلى أنّهما متحدان بحسب الوجود والموجود وإن اختلف الحاكمات بحسب الخارج، نظير اتحاد ما يقوله اللسان لما انعقد عليه القلب والجنان وإن اختلف بحسب الخارج الفاعلان.

ثمّ إنّ الملازمة وإن احتمل لكلّ من المعاني الثلاثة المذكورة إلّا أنّها بكلّ من المعنيين الأولين ـ وهما المماثلة بين الحكمين أو المغايرة ـ بينهما خلاف ظاهر تعبيرهم عنه بـ«كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» حيث إنّ ظاهره العينية لا المماثلة ولا المغايرة بينهما، مضافاً إلى اقتضاء المماثلة تعدّد آثارهما وخواصّهما وهو خلاف ظاهر آخر، فتعيّن إرادة المعنى الثالث، وهو العينية.

وكيف كان، فإذا ضربت معاني الملازمة الثلاثة في جهات الملازمة الستّ بلغت ثمانية عشر وجهاً، قد عرفت السليم من السقيم منها إجمالاً.

وقد يشكل الملازمة ببعض الجهات المذكورة أُمور توهم منع الملازمة.

منها: ماذهب إليه أكثر المحقّقين من أن دلالة الألفاظ وضعية وأنّ إرادة الواضع مرجّحة لوضع بعض الألفاظ لبعض المعاني، لا أنّ المناسبات الذاتية

مرجّحة للوضع. ووجه الإشكال: أنّ الإرادة إذا كانت هي المرجّحة لوضع الألفاظ دون مناسباتها الذاتية اللفظية، فلم لا يكون هي المرجّحة أيضاً لجعل الأحكام دون المصالح والمفاسد النفس الأمرية، وما الفرق بين وضع الألفاظ وجعل الأحكام؟

ومن جملة الإشكالات الموهمة منع الملازمة أيضاً: اتفاقهم على استحقاق الثواب على موافقة أوامر الشرع والعقاب على مخالفتها، والحال أنّ مقتضى الملازمة واستتباع الأحكام الشرعية المصالح والمفاسد النفس الأمرية الكامنة هو سوق الأوامر الشرعية بأسرها لمجرّد النصح والإرشاد إلى تحصيل مصالحها والحذر عن مفاسدها، دون شيء آخر وراء ذلك من ثواب أو عقاب.

ومن جملة الإشكالات الموهمة منع الملازمة أيضاً: دعوى اتفاقهم على أنّ أفعال الله ليست معلّلة بالأغراض.

والجواب أمّا عن الإشكال الأول: فأولاً: بمنع ملازمة مرجّحية الإرادة في الأوضاع لمرجّحيتها في جعل الأحكام، والفارق الإجماع والنصوص على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، دون تبعية الأوضاع للمناسبات الذاتية.

وثانياً: سلّمنا كون الإرادة مرجّحة في جعل الأحكام كما أنّها مرجّحة في وضع الألفاظ إلّا أنّا نقول: إنّ الإرادة من الحكيم المرجّحة للشيء لايكون إلّا عن مصلحة ومفسدة كامنة، فضلاً عن صدور الإرادة من أحكم الحاكمين، فالإرادة المرجّحة منه في وضع الألفاظ وإن لم تكن عن مناسباتها الجليّة المعلومة لنا إلّا أنّ الحكمة الباعثة للإرادة لا ينحصر في مناسباتها الجليّة.

وأمّا عن الثاني فأوّلاً: بمنع ملازمة استكشاف الأحكام الشرعية عن المصالح والمفاسد النفس الأمرية لإرشادية الأوامر الشرعية طراً، وعدم ترتّب استحقاق الثواب والعقاب عليها رأساً؛ لأنّ الثواب والعقاب من الحكيم لا يصدر إلّا عن مصلحة أو مفسدة واقعية، لا عن تشهيّات نفسانية فضلاً عمن هو أحكم

الحاكمين، فيكون الثواب والعقاب المترتب على الأوامر الشرعية أيضاً من جملة المصالح والألطاف الخفية المقرّبة للطاعة والمبعّدة عن المعصية.

وثانياً: سلّمنا الملازمة، لكن نمنع بطلان اللازم بتقريب: أنّ إرشادية جميع الأوامر الشرعية من جهة خاصّة لا تنافي مولويتها وترتّب استحقاق الثواب والعقاب عليها من جهة أُخرى، فإنّ جهة الإرشاد وهو سوق الأمر بداعي النصح وإنفاع المأمور قد يجتمع مع جهة المولوية وهو سوق الأمر بداعي آخر في مورد واحد وإن كان بين الجهتين تباين كلّي بحسب المفهوم.

وأمّا عن الإشكال الثالث.

فأولاً: بالمنع من اتفاق غير الأشعري على أنّ أفعال الله ليست معلّلةً بالأغراض بل قد نقل عن غير الأشعري القول بأنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض، يعني ناشئة عن المصالح والمفاسد النفس الأمرية والحكم الكامنة الواقعية، لا عن مجرّد الاتفاقات الخارجية، كما هو زعم بعض الأشعرية.

وثانياً: لو سلّمنا الاتفاق على أنّ أفعاله تعالى ليست معلّلةً بالأغراض فإنّما المراد نفي الغرض العائد من أفعاله إلى نفسه المقدّسة، لا نفي مطلق الغرض وإن عاد إلى مصلحة خلقه.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المراد من نفي الغرض في أفعاله تعالى نفي العلّية الغائية في أفعاله، وبيان أنّ أفعاله تعالى ليست كأفعال غيره في احتياجها إلى علل أربع: علّة فاعلية، وعلّة صورية، وعلّة مادّية، وعلّة غائية راجعة إلى مصلحة الفاعل ونفعه، بل أفعاله تعالى لا محالة مستندة إلى ما عدا العلّة الغائية من سائر العلل الاربع، لتنزّه أفعاله تعالى عن الغاية العائدة إلى نفسه نفعها، فإنّ الله غنيّ عن العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله حمداً يدوم بالدوام ، وصلّى الله على محمد وآله خير الأنام ، ما دامت الأُصول متقنة بالأحكام ، ومشروحة بفهم الأعلام .

أمّا بعد :

فلمّا ساعدَنا سواعد التوفيقات على اختتام المجلّد الأوّل ممّا استفدناه من أُستادنا الربّانيّ وأبينا الروحاني جعلني الله فداه وعلّقناه على المقصدين الأوّلين من مقاصد كتاب فرائد أُصول أستاد أساتيدنا الأعلام شرعت في ارتسام المجلّد الثاني ممّا أستفيده منه دام ظلّه وأُعلّقه على سائر مقاصده الآتية على نهج التعليقة والشرح أيضاً .

فنقول : مقدّمة :

الكلام في أصل البراءة يقع في بيان معاني الأصل وأقسامه ، وفروق الأقسام ونسبها ، وبيان المراد منها ومن إضافة الأصل إليها ، وبيان أحكامها ومداركها وكيفية مفادها واعتبارها ، إلى غير ذلك من تفاصيلها .

فنقول : أمّا معاني الأصل فهي وإن أنهاها بعضهم ـ كما عن الشيخ الحرّ في فوائده الطوسيّة[1] ـ إلى أربعة عشر كالمبنى والمأخذ والمرجع والمستند والمطّرد والغالب والكتاب المعتمد ، ومنه قول أهل الرجال : أصل حريز ، والأُصول الأربعمائة ـ أي الكتب المعتمدة ـ إلّا أنّ مرجع كلّها كما صرّح به غير واحد[2] إلى الأربعة المتداولة : الدليل ، والقاعدة ، والاستصحاب ، والراجح ، وذلك لجري

---

(١) الفوائد الطوسيّة : ١٩٨ .

(٢) راجع القوانين ٢ : ١٣ ـ ١٤ ، الضوابط : ٤ في المقدمة في تعريف العلم و٣٦٣ في الجهة الخامسة من الأمر الأوّل من مقدمة أصل البراءة .

اصطلاحهم على تسمية مؤدّى «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[١] مثلاً بأصل البراءة، ومؤدّى «**لا تنقض اليقين بالشكّ**»[٢] بالاستصحاب، وهكذا، فاقتصار الأصل على الأربعة المتداولة دون الأنقص مستند إلى الاصطلاح والوضع التعيّني أو التعييني وإلّا فكما أرجعوا ما عدا الأربعة من معاني الأصل إلى الأربعة كذلك أمكن إرجاع الأربعة إلى واحد منها لوجود الجامع القريب فيها وهو القاعدة أو الراجح، إلا أنّ الاصطلاح هو الفارق كما عن الضوابط[٣] وتمهيد القواعد[٤] التصريح به.

وأمّا الصالح لإرادته من لفظ الأصل في قولنا: أصل البراءة، فهو كلّ واحد من الأربعة أو الثلاثة الأخيرة أو الثاني أو الثالث أو الجميع مع الإضمار ولا يصحّ مع عدم الإضمار.

وتوضيح المطلوب: انّ إضافة الأصل إلى البراءة إمّا بيانية أو لاميّة أو ظرفيّة، والظاهر كون الإضافة في البياني مجازاً ضرورة أنّ الاضافة البيانية تقتضي اتّحاد المضاف مع المضاف إليه وظاهر الاضافة التغاير، فاستعماله في المتّحدين مجاز مضافاً إلى عدم صلاحيته في المقام لوضوح كون البراءة ليس دليلاً ولا قاعدة ولا استصحاباً بل هي مؤدّى هذه الثلاثة، فتعيّن كون الاضافة على أحد الوجهين الأخيرين فحينئذٍ يحتاج إلى إضمار ما هو متعلّق لـ «في» أو

---

(١) الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب النجاسات ح ١١، و ج ١٦: ٣٠٧ ب «٣٨» من أبواب الذبح ح ٢، و ج ١٧: ٣٧٣ ب «٢٣» من كتاب اللقطة ح ١، وفيه: هم في سعة حتى يعلموا.

وفي مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠ ب «١٢» من أبواب مقدمات الحدود ٤، وفيه: الناس في سعة ما لم يعلموا.

(٢) التهذيب ١: ٨ ح ١١، الوسائل ١: ١٧٤ ب «١» من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

(٣) راجع الضوابط ١: ٣٦٣ ولا تصريح له بذلك بل التصريح في الموضع الأول خلافه.

(٤) راجع تمهيد القواعد: ٣٢، وهو غير صريح في ذلك.

اللام بحسب ما يناسب المقام ، فيكون معنى أصل البراءة هو الدليل المقتضي للبراءة أو الثابت فيها أو القاعدة المحرّرة لها أو فيها . وهكذا الكلام في الأخيرين فتبيّن لابدّية الاضمار في إضافة الأصل إلى البراءة وصلوح إرادة كلّ من معاني الأصل معه وإن اختلف مؤدّى العبارة في كلّ منها .

فعلى تقدير أن يراد من الأصل في أصل البراءة الدليل ، يكون عبارة عن نفس الروايات الدالّة على البراءة كقوله : «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[١] ونحوه .

وعلى تقدير أن يراد منه . القاعدة ، يكون عبارة عن الضابطة الكلّيّة المستفادة من تلك الروايات ، لا نفس الروايات .

وعلى تقدير إرادة الاستصحاب منه ، يكون عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان المستفادة من قوله عليه السلام : «**لا تنقض اليقين بالشك**»[٢].

وعلى تقدير إرادة الراجح منه ، يكون عبارة عن العلم أو الظنّ الحاصل من الأدلّة بحكم الله الظاهري إن عمّمنا الراجح للعلم والظنّ : فظهر مما قرّرنا صلوح أن يراد من الأصل في أصل البراءة كل واحد من معانيه الأربعة إلّا أنّ في القوانين بعد ما ذكر المعاني الأربعة قال : والمناسب الثلاثة الأخيرة[٣]. ولم يذكر وجه عدم مناسبة الدليل . وفي الفصول قال : المراد بالأصل هنا القاعدة وجعل الإضافة بمعنى اللام أو في ، ووجه عدم مناسبة الدليل بأن البراءة مدلول الدليل لا نفسه[٤]. وفيه : انّه مصادرة لأنّا إن جعلنا الأصل بمعنى القاعدة يكون مدلول الدليل ، وأمّا إن جعلناه بمعنى الدليل يكون نفسه ، ونحن الآن بصدد تشخيص هذا المطلوب .

---

(١) راجع ص : ١٩٨ الهامش (١) .

(٢) راجع ص : ١٩٨ الهامش (٢) .

(٣) القوانين ١ : ١٤ ، قال : وهو هنا قابل لثلاثة منها .

(٤) الفصول : ٣٥١ .

فالتحقيق تعيين كونه بمعنى القاعدة لكن لا لما ذكر ، بل لما ذكرنا من أنّ اصطلاحهم في الأصل ما لا يكون اعتباره من باب الكشف فإن كان المراد به الدليل أعني نفس «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[1] لكان الوجه أن يسمّوه دليلاً لأنّ الرواية كاشفة عن حكم الله الظاهري واعتبارها أيضاً من هذه الحيثية ، فحمل لفظ الأصل على ما جرى عليه اصطلاحهم أولى من حمله على المعنى اللغوي .

وأمّا الاستصحاب فهو وإن حسن إرادته أيضاً بل وقع دليلاً لإثبات البراءة كما سنذكره ، ولكن قد عرفت أنّ الملحوظ في الاستصحاب الحالة السابقة وهو غير ملحوظ عند الاستدلال بالبراءة فلا يحسن إرادته منه .

وأمّا وقوعه دليلاً فلعلّه وقع على فرض التنزّل كما جعلوا دليل الانسداد في حجّية خبر الواحد رابع الأدلّة مع أنّ المقصود في الاستدلال إثبات الظن الخاص لا الظنّ المطلق ، مضافاً إلى أنّ البراءة ممّا أجمع على حجّيته بخلاف الاستصحاب فإنّه محلّ خلاف فكيف يمكن أن يكون مراداً من أصل البراءة ؟

وأما عدم إرادة الراجح فلعلّه مقطوع به لأنّ الدليل في اصطلاحهم هو المثبت للعلم وما يتكرّر به الوسط لا نفس العلم من غير فرق في ذلك بين الإجتهادي والفقاهتي ، وكيف كان فالمراد من الأصل على أيٍّ من معانيه هو كلّ دليل لم يكن المنظور في حجّيته جهة الكشف والمرآتية عن الواقع وإن كان كاشفاً ومرآة عنه ، والمراد من الدليل ما كان المناط والمنظور في حجّيته جهة الكاشفية والمرآتية عن الواقع ، فإن كان مثبتاً للحكم الشرعي اختصّ باسم الدليل اصطلاحاً وإن كان مثبتاً للموضوع كاليد والسوق اختص باسم الأمارة فيقال : أمارة الموضوعات ، كما يقال : أدلّة الأحكام ، ولا يقال : أدلّة الموضوعات ، كما لا يقال أمارة الأحكام اصطلاحاً .

---

(١) تقدم ذكر مصادره في ص : ١٩٨ الهامش (١) .

قال الماتن : وقد يقيّد بالاجتهادي كما أن الأول قد سمّي بالدليل مقيداً بالفقاهتي ، وهذان القيدان إصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد[١].

أقول : توضيح ذلك : انّ تعريف الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية ولو كانت واقعية ، وتعريف الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية الواقعية ولو ظنّاً . فحينئذٍ كلّ دليل يفيد لعامله العلم بالحكم الفعلي العملي ولو كان واقعياً فهو دليل فقاهتي ، لإيراثه العلم بالحكم الفعلي العملي الذي كان مناطاً لصدق تعريف الفقه ، وكلّ دليل يفيد لعامله الوصول إلى الحكم الواقعي ولو بالظن فهو دليل اجتهادي ، لناظريته إلى الواقع المنظور في الاجتهاد . فالنسبة بين الدليلين عموم من وجه لتصادقهما على العلم بالواقع ، وافتراق الفقاهتي عن الاجتهادي في الأصل لعدم الوصول معه إلى الواقع وإن ثبت معه العلم بالحكم الظاهري ، وافتراق الاجتهادي عن الفقاهتي في الأدلّة الظنّيّة والأمارات الغير العلمية للوصول معها إلى الواقع ولو ظنّاً .

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الأُصول عقليّة[٢] كانت أم شرعية أدلّة فقاهية لعدم النظر فيها إلى الواقع .

وأما الأدلّة فالعلميّ منها قد عرفت اشتماله على الجهتين ، وأما الظنّي فمع قطع النظر عن أدلّة الحجّية اجتهادي ومع ملاحظتها فهو كالدليل العلمي ، إن قلنا بأعمّيّة العلم المعتبر في التعريف من العلم الوجداني والشرعي ، وإلّا رجع إلى الاجتهادي . وأمّا العلم الدالّ على حجّية تلك الأدلّة والأمارات ففي كونه فقاهيّاً أو اجتهاديّاً وجهان من كون مؤدّاه وجوب اتّباع هذا الظن فقاهي لعدم إيراثه العلم

---

(١) فرائد الأُصول : ١٩١ .

(٢) في النسخة : عقلياً .

بالواقع ، ومن أنّ مفاده التنزيل وإراءة أنّ هذه المظنونات واقعيات فاجتهادي لصيرورته مورثاً للعلم بالواقع ولو تنزيلاً . وهذا حسن لأن العامل بخبر الواحد لا يعمل به لكونه شاكّاً .

فإن قلت : لا شكّ أنّ زمان حصول العلم بمخالفة الخبر للواقع لا يجب بل لا يجوز العمل بهذا الدليل الظنّي ، فهذا دليل على أنّ الواجب اتّباع هذه الأدلّة حال الشكّ فيكون مفاده الحكم الظاهري الذي يكون معه الدليل فقاهياً .

قلت : فرق بيّن بين ثبوت حكم حال الشكّ وبين ثبوت حكم إلى زمان حصول العلم ، والمجديّ لجعل الدليل فقاهياً هو الأول لا الثاني ، وليس الثاني في معنى الأول كما هو واضح ، فتدبر جداً .

ثم إن هذا كلّه في بيان الحكم الظاهري والواقعي مفهوماً وأسامي كلّ واحد منهما اصطلاحاً .

وأما النسبة بين الأصل والدليل ففيه خلاف ، ولكن محلّ الخلاف إنّما هو في نسبة الأدلّة الظنّية مع الأُصول الشرعيّة ، وأمّا الأدلّة العلمية فلا إشكال في أن نسبتها الورود على الأُصول ، كما لا إشكال في ورود كلّ دليل على الأُصول التي حجّيتها من باب العقل حسبما يستفاد من المتن[1].

ثم إنّ المحصّل من صدر كلام المتن إلى ذيله أن الأقوال والوجوه في محلّ النزاع خمسة :

الأوّل : أن يكون الدليل وارداً على الأصل سواء كان علمياً أو ظنياً معتبراً .

الثاني : أن يكون النسبة بينهما عموماً من وجه وهو ظاهر كل من عارض الأصل بالدليل أو رجّح الدليل على الأصل ، وتقريره : إن مفاد أدلّة الأُصول كالبراءة مثلاً البناء على عدم التكليف عند الشكّ فيه سواء قام مورده خبر أم لا ،

---

(١) راجع فرائد الأُصول : ١٩٢ .

وظاهر أدلّة الأخبار وجوب البناء عليها حال الشكّ سواء كان في التكليف أم لا، فيتعارضان.

الثالث: أن تكون النسبة عموماً مطلقاً على أن يكون الدليل أخصّ من الأصل، وتقريره: أنّ ظاهر النسبة وإن كان العموم من وجه إلّا أنّ العموم في طرف الدليل محلّ الاجماع فيلحق بالنصّ ويبقى طرف الآخر على ظهوره فيحمل على نصّ الآخر.

والأولى أن يقال: إنّ بعد قيام الاجماع على هذا العموم لا يبقى عموم الآخر على عمومه حتى يقع التعارض إلّا أن يكتفى في المعارضة بصورة العموم. والحاصل هذا العموم من وجه ينقلب حكماً إلى العموم المطلق. وهذا الوجه ظاهر كلّ من أطلق الخاصّ على الدليل والعام على الأصل.

الرابع: حكومة الدليل على الأصل ووجهه مبنيّ على بيان الفرق بينه وبين الورود، فنقول: الدليل الوارد على الآخر، هو كلّ دليل مثبت لشيءٍ يكون الدليل الآخر مغيّى به أو مقيّداً بعدمه أو ينتفي موضوع الآخر بوجوده.

مثال الأول: قوله عليه السلام: «**كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر**»[1] فالعلم وقع غاية في الحكم المذكور.

ومثال الثاني: ما لو قال في المثال: «ما لم تعلم بقذارته».

مثال الثالث: قولهم: «كل شيء مشكوك الطهارة طاهر» فأخذ الشكّ في موضوع الحكم على وجه ينتفي بوجود الدليل العلمي على النجاسة، فالدليل العلمي وارد على هذه الأدلّة الثلاثة.

والحاكم كلّ دليل يكون ناظراً ومتعرّضاً بمدلوله اللفظي إلى الدليل الآخر مفسّراً لما أجمله، مبيّناً لما أهمله، كما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال في كلام

---

(١) مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣ ب «٣٠» من أبواب النجاسات والأواني ح ٤.

آخر : إنّ الجعفري مثلاً عالم ، أو قال : إنه ليس بعالم ، فيبيّن في الأول أن المراد بالعالم الذي أخذ موضوعاً في الكلام الأول أعم من الجعفري في حكم الآمر ، وفي الثاني يبيّن أنّه أخصّ منه في حكمه .

إذا عرفت هذا فنقول : إن الأدلّة الظنيّة وإن لم تكن رافعاً لموضوع الأُصول لبقاء الشكّ معها إلا أنّ مفاد أدلّة حجّيتها كونها علماً في نظر الشارع ، أو أن مؤدّاها واقع فلا يعتنى بالشكّ الموجود معها . ومن ذلك ظهر بطلان الوجهين السابقين ـ أعني فرضي التعارض وكون النسبة بين الأصل والدليل هو العموم المطلق أو من وجه ـ ضرورة أنّ وجوب العمل بالأدلّة الظنّية على المكلّف ليس من جهة كونه شاكّاً والحكم الثابت بسببه ليس ثابتاً للواقعة المشكوكة بل المكلّف يعمل عليه لكونه علماً وكونه واقعاً ، بل ظهر فساد الأول أيضاً وهو فرض الورود ، ويمكن الجمع بينهما بأن الحكومة إنّما هو بين دليلي اعتبار الأدلّة والأُصول ، والورود بين نفس الخبر مثلاً مع الأصل ضرورة أنّه بعد أن بيّن الشارع أنّ العلم في موضوع الأُصول أعمّ من الشرعي والوجداني ، أو الشكّ أخصّ من الوجود مع الخبر ، يختصّ موضوع الأُصول بغير مورد الخبر ، فتدبّر .

الخامس : الورود في التخيير بل كل أصل أخذ في موضوعه عدم البيان يكون الظنّ بياناً ، والحكومة في غيره .

وفيه : أنّ الظنّ بيان تنزيلي ، فعلى هذا إن أخذ النسبة بين دليلي الاعتبار فلا يخرج عن الحكومة في الجميع ، وإن أخذ النسبة بين أنفسهما فلا يخرج عن الورود ، فتدبّر .

ويمكن أن يكون مراد المفصّل التفصيل بين الأُصول الشرعية والعقلية فيقول بالحكومة في الأولى والورود في الثانية لأنّ موضوع حكم العقل عدم البيان ، والأدلّة الظنيّة بيان بجعل الشارع ، والمراد بالبيان في حكم العقل هو

الأعم من ذلك فيكون ورود اً .

وهذا التفصيل حسن قد أشار إليه المصنّف في قوله : وأما الأدلّة العقلية[١]...الخ .

فظهر أنّ أصحّ الوجوه والأقوال في المقال هو الحكومة في دليلي الاعتبار والورود في نفس الأدلّة مع الأُصول . ولعلّ هذا مراد القائل بالورود المطلق والحكومة المطلقة فليس تفصيلاً وقولاً سادساً في المسألة ، وهذا أيضاً مراد المصنّف حيث قال في أوّل المسألة : وممّا ذكرنا من تأخّر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلّة على الأُصول لأنّ موضوع الأُصول يرتفع بوجود الدليل[٢]...إلخ ، هذا الكلام ظاهر في الورود ، وأمّا قوله فيما بعد : ولكن التحقيق أنّ دليل تلك الامارة[٣]...الخ فظاهر في حكومة أدلّة الحجّية ، فلا تهافت بين العبارتين بعد ما ذكرنا من أنّ مراده بالورود ، ورود نفس الدليل ، ومراده بالحكومة كما هو نص كلامه الأخير حكومة دليل الاعتبار ، هذا كلّه في بيان نسبة الأُصول مع الأدلّة .

وأما أقسام الأُصول ، فبيانه : أن الجاري في مسألة الشكّ في التكليف مطلقاً أو في الجملة أُصول : الأول أصل البراءة . الثاني استصحابها . الثالث أصل العدم . الرابع : عدم الدليل دليل العدم . الخامس أصالة عدم الأكثر عند الشكّ في الأكثر .

والمقصود بالبحث هنا بيان الفرق بين هذه الأُصول مفاداً ، والنسبة بينها مورداً ، وبيان ما هو الحجّة منها إذا احتمع بعضها مع بعض أحياناً .

فنقول : الفرق بين الأوّلين مفاداً واضح ، وأما مورداً فيمكن القول

---

(١) فرائد الأُصول ، المقصد الثالث : ١٩٢ .

(٢ و ٣) فرائد الأُصول ، المقصد الثالث : ١٩١ .

بالتساوي ويمكن القول بأعميّة أصل البراءة من استصحابها بناء على أنّ التخيير في الدوران بين المحظورين هو البراءة فيجري البراءة دون استصحابها ضرورة انقلاب الحالة السابقة . وهل كلاهما حجة ، أو الحجة هو الأصل دون الاستصحاب أو بالعكس ؟ وجوه من أنّ البراءة إنما ينفع في مقام رفع التنجّز ولا شك أنّ الشكّ في أصل التكليف كافٍ في رفع التنجّز ولا يحتاج إلى استصحاب البراءة ، ومن أن البراءة ليس برافع للشك الذي عليه مدار الاستصحاب فهو جارٍ مع جريان الأصل ، وأما عدم الفائدة فليس ميزاناً لجريان الاستصحاب وعدمه ولا لجريان الأدلّة وإلّا لزم عند اجتماع دليلين عدم حجّية أحدهما ، ومن إمكان القول بعدم حجّية البراءة لزوال الشكّ الذي هو موضوع البراءة باستصحابها .

وفيه : انّه إن أريد رفع موضوع الشكّ حقيقة فممنوع جدّاً بالوجدان ، وإن أريد رفع حكم الشكّ تعبداً ورفع موضوعه تنزيلاً فلا مانع في ذلك من حجّية البراءة سوى عدم الحاجة التي لا مانعيّة فيها ، فتبيّن أنّ الاجتماع غير مانع من حجّية المجتمعين من أصل البراءة واستصحابها .

وأما الفرق بين أصالة البراءة وأصالة العدم . فاعلم أن للتكليف ملاحظتان :

الأُولى : حيث تقرّره ووجوده في الخارج .

والثانية : حيث تعلّقه بالمكلّف .

والفرق بين الجهتين عدم توقّف الأُولى منهما على علم المكلف ولا على جهله بل هي موجودة مع الحالين بخلاف الجهة الثانية فإنه مشروط بالعلم . وعلى ذلك فالشك في وجود أصل التكليف كاف لعدم تعلّقه بالمكلّف . ولذا ذكرنا أنّ في مقام جريان أصل البراءة لا حاجة إلى استصحابها ، فأصالة العدم ناظر إلى حيث الوجود ونافٍ لوجود الشيء المشكوك فيه فهو نافع في المرتبة الأولى . وأما أصالة البراءة فناظر إلى حيث التنجّز فهو نافع للمرتبة الثانية . فظهر الفرق بينهما

مفاداً .

وأمّا مورداً فأصالة العدم يجري في التكليفات والوضعيات بل في الموضوعات الخارجية الجزئية كموت زيد وقتل عمرو . وأما البراءة فلا يجري في غير التكليفات فالنسبة عموم المطلق .

ويمكن أن يقال : عموم من وجه ، بناءً على أنه في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب يجري البراءة دون أصالة العدم ، للعلم الإجمالي بانقلاب العدم الأزلي إلى الوجود في ضمن الوجوب أو الندب والمفروض أنّ أصالة عدم الوجوب معارض بأصالة عدم الندب .

ويمكن المناقشة فيه بأنّ المراد بالعدم ليس عدم كلّ شيء حتى يقال : إنّه انقلب وجوداً ، بل المراد عدم الإلزام والكلفة الذي لا ينافيه الاستحباب ، نعم لو قلنا بأن التخيير عند الدوران بين المحظورين أيضاً براءة لا حكم آخر وراءها ، بل هو من شؤون البراءة ، يكون النسبة العموم من وجه .

وأمّا الكلام في حجّيتهما أو حجّية أحدهما فيعرف مما سبق .

ثم المراد بأصالة العدم واستصحاب العدم واحد .

وأما الفرق بين أصالة البراءة وعدم الدليل دليل العدم فيتوقّف على بيان محتملات لفظه . فنقول : إنّ هذه العبارة تحتمل لمعانٍ :

الأوّل : أن يكون المراد : عدم الدليل على الحكم في ما بأيدينا وبين أظهرنا دليل على عدم الحكم واقعاً إما علماً ـ كما نسب إلى الأخبارية[1] : أنّ هذا الأصل فيما يعمّ به البلوى مفيد للعلم العادي ـ أو ظناً ـ كما عن بعض ـ ، أو علماً في بعض المقامات وظناً في بعض ـ كما عن بعض أيضاً ـ .

الثاني : أن يكون المراد : عدم الدليل في زمان دليل على عدم الحكم .

---

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ١ : ٤٦ ، الدرر النجفية : ٢٥ .

الثالث : أن يكون المراد : عدم الدليل فيما بأيدينا دليل على عدم الدليل لتوفّر الدواعي على نقله لو كان فيدلّ على عدم الحكم بالالتزام كما انّ الأول يدلّ على نفي الدليل بالالتزام .

ثم إنّه على الأوّلين يمكن أن يكون عدم الحكم الذي هو مؤدّى العبارة هو العدم الواقعي فحينئذٍ يكون عدم الدليل دليلاً اجتهادياً كاشفاً عن العدم الواقعي . ويمكن أن يكون عدم ما في مرحلة الظاهر بمعنى أن الشاكّ يترتّب عليه آثار العدم فيكون المراد أنّ عدم الدليل دليل على عدم التنجّز . ومنشأه قبح العقاب بلا بيان ، وهذا هو الظاهر من صدر كلام المحقّق القمّي[1] في أول البراءة فراجع . ولكن فيه : انّ الدليل حينئذٍ هو الحكم العقلي القطعي الذي ذكرت فإسناد الدليلية إلى عدم الدليل يكون بنحو من التسامح والمجاز ، فلا يحمل عليه ظاهر الكلمات مع عدم القرينة .

فالاحتمالات ثلاثة لا رابع لها ، والظاهر الأولين بل الأول منهما كما لا يخفى على المراجع إلى كلامهم في المقام ، بل اختصاص بعضهم ذلك بعام البلوى كالمنادي بذلك . وكيف كان ظهر الفرق بينهما حيث إنّ البراءة أصل ، وهو دليل اجتهادي . كما ظهر ورود الدليل على الأصل وعدم حجية الأصل في مورد الاجتماع مع الدليل .

أمّا النسبة بينهما فعموم مطلق ضرورة عدم جريان البراءة إلّا في نفي التكليف بخلاف ذلك ، فإنّه جارٍ في التكليفات والوضعيّات . أو عموم من وجه لأنّ البراءة يجري في الشبهات الخارجية ، دون عدم الدليل فإنّه لا يجري إلّا في الحكم عن الموضوعات العامّة .

ثم إنّ عدم الدليل في المسائل العامّة البلوى مفيد للعلم العادي . وأما في

---

(١) القوانين ٢ : ١٤ ـ ١٥ .

غيرها فقد يفيد الظن وقد لا يفيده أيضاً . أما في صورة عدم إفادته فلا إشكال في عدم حجّيته ، وأما في صورة إفادته الظن فمبنيّ على حجّية الظن ، فإن تمّ إجماع فهو وإلّا فمحل إشكال .

وكيف كان فجريانه في المسائل العامّة البلوى محلّ إجماع ولو لم يفد العلم.

ثم إن معارضة هذا الدليل بقولهم : «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود» إنّما يتمّ لو كان المراد بالدليل المعنى الثالث دون الأوّلين ، وقد عرفت ظهوره في أحد الأوّلين بل خصوص الأوّل فلا يتمّ المعارضة . مضافاً إلى أن مراد المعارض من عدم الدلالة إن كان عدمه حتى ظنّاً فهو كذب ، وإن كان عدمه علماً فإنّما يتمّ لو كان المراد في الدليل الدلالة علماً وإلّا لو كان عدمها الأعم أو خصوص الظن فلا يتمّ المعارضة . مضافاً إلى أنّ المأخوذ في الدليل ليس عدم وجدان الدليل ، بل المراد عدم وجوده ، فحينئذٍ تكون المعارضة مغالطة .

وأما أصالة عدم الأكثر فإن كان المراد به نفي التعلّق كما هو ظاهر بعض كالشيخ المصنّف في الكتاب[1]، فهومن شؤون البراءة . وإن كان المراد به نفي الوجود فهو من شؤون أصالة العدم ، فلا يحسن عدّها قسيماً لهذين . وظهر ممّا قرّرنا وجه الفرق بين أصالة العدم مع عدم الدليل .

بقي الكلام في بيان الفرق بين البراءة العقلية والاباحة العقلية وثمرة تعدّد النزاع .

فنقول : إنّهم ذكروا للفرق بينهما وجوه أنهاها السيد على ما حكى عن ضوابطه[2] إلى عشرة . ولكن تحقيق المرام يقتضي تفصيل الكلام واستيناف المقام

---

(١) راجع فرائد الأُصول : ٢٢٨ و ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

(٢) ضوابط الأُصول : ٣٦٠ المقام الرابع في بيان الفرق بين أصل البراءة وأصل الاباحة .

في أصل الاباحة على وجه التمام .

فنقول : من جملة الأدلّة العقلية أصل الاباحة عند الأكثر . وتفصيل الكلام فيها : انّهم اختلفوا في حكم الأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة قبل ورود الشرع فالمنسوب فيه إلى الأكثر الاباحة ، وإلى الأقلّ الحظر ، وإلى الحاجبي[١] عدم الحكم ، وإلى شيخ الاشاعرة التوقف[٢]، وفسّر تارة بعدم العلم بالحكم فتربّع الأقوال ، وأُخرى بعدم الحكم فترجع إلى التثليث .

وكيف كان فقبل الخوض في تحقيق المسألة وبيان الترجيح فيها ينبغي الكلام .

تارة في تحرير محلّ النزاع وتفسير المفردات المأخوذة في عنوان المسألة .

وتارة في بيان ثمرة النزاع .

وثالثة في تأسيس الأصل في المسألة لو فرضنا الشكّ في ترجيح المسألة أو فرضنا الشكّ في تشخيص موضوعها .

ورابعة في بيان الفرق والنسبة بين أصالة الاباحة العقلية والشرعية وأصل البراءة ، فالكلام إذن في مقامات :

الأوّل : في تحرير محلّ النزاع وتحريره من حيث المفهوم والمصداق من جهات :

الأُولى : إن نزاع القائلين بإدراك العقل في الأشياء والحسن والقبح الذين بمعنى استحقاق فاعلها الثواب أو العقاب ، في أنّ الفعل الذي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها بالمعنى المتقدّم هل يدرك إباحتها أو حظرها ، إنما هو فيما لا

---

(١) راجع شرح العضدي المطبوع مع حاشيتي التفتازاني والشريف الجرجاني ١ : ٢١٨ .

(٢) تهذيب شرح الأسنوي ١ : ١٠١ وراجع شرح اللمع ٢ : ٩٧٧ ، ميزان الأُصول ١ : ٣١٤ .

يدرك العقل حسنه ولا قبحه ، بمعنى أن ليس فيه من الوجوه المحسّنة ولا المقبّحة حتى يدركه العقل ، لا بمعنى أنه لا يحتمل فيه ذلك ولكن لا يدركه العقل كما توهّمه بعض[١]، بل نسب إلى ظاهر شارح الجواد حيث إنّه بعد ما ذكر أنّ بعض الأفعال ممّا يدرك العقل حسنها أو قبحها وقسّمها إلى الأحكام الخمسة قال : وما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً فقد اختلفوا في إباحتها وحظرها . وتبعه على ذلك صاحب الفصول[٢] بل نسبه إلى الأكثر .

فإنّ ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون النزاع في ما جهله العقل ، فكأنّ العلماء بعد ما فرغوا عن معلومات العقل شرعوا في بيان ما جهله العقل هل الحكم فيه الاباحة أو الحظر ؟ وهذا غفلة عن محلّ النزاع . ويرشد إلى ما ذكرنا أنّ[٣] الحاظر إنّما تمسّك بأنّه تصرف في ملك الغير فكأنّ المانع ليس في نظره إلّا هذا فلو كان النزاع فيما لا يدرك العقل بالمعنى الذي ذكروه لكان لأحد أن يتمسّك بقاعدة دفع الضرر المحتمل .

وممّا يؤيّد ذلك أنّ المحقق القمّي[٤] بعد ما قال : إن بعض الأفعال ممّا لا يدرك العقل فيه شيئاً قال : والأشاعرة يقولون بعدم إدراكه على طريق السلب الكلّي ولا شكّ أنّ السلب الكلّي عند الأشعري ليس إلّا لانتفاء الموضوع فإنّه يقول : ليس في ذات الافعال شيء يدركه العقل . وأيضاً إنّ الحكم بالإباحة عند القائلين بها ليس من جهة كونه مجهول الحكم لأنهم يعلّلون الاباحة بأنّه شيء ذات منفعة خالية عن الضرر مأذون من الشارع فلا وجه لحرمته .

فهذا التعليل يرشد إلى أن مرادهم من المعلول أعني الإباحة هو الحكم

---

(١) راجع القوانين ٢ : ٩ .

(٢) الفصول : ٣٤٦ و ٣٤٩ .

(٣) في النسخة : «ان انّ الحاظر» بتكرار «انّ» .

(٤) القوانين ٢ : ٨ .

الواقعي الثابت لنفس الشيء مع قطع النظر عن الجهل ، إلا أنّ الإباحة مثل البراءة ثابت للشيء المشكوك من جهة أنّه مشكوك .

وممّا يؤيّد ذلك قول القائل بالتوقّف أو عدم الحكم حيث لا معنى لهما في الحكم الظاهري سيما الأخير إلّا على مذهب المجوّز خلاء الواقعة عن الحكم .

والحاصل إنّ الشواهد لما ذكرنا في كلماتهم من التلويح والتصريح فوق حدّ الإحصاء ، بل كلام شارح الجواد[١] كما يظهر من أخيره ليس مريداً به ظاهره فإنّه قال أخيراً : لكن يبقى شيء وهو انّ الحكم بالحسن في ما نحن فيه لا يجتمع مع فرض كونه مما لا يدرك العقل حسنها أو قبحها .

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر إلى خصوصياته ويحكم حكماً عاماً بالنسبة إلى الجميع .

ومراده من الجواب انّ العقل كما يحكم في بعض الأفعال بأنه واجب أو قبيح بالنظر إلى ذاته ، لا يحكم في بعض الأفعال أنّه مباح ، بل يحكم بإباحته ـ إن حكم ـ لكونه مصداقاً لكبرى كلّي وهو أنّ كل ما فيه منفعة خالية عن الضرر فهو مأذون من الشارع ، فمن هنا يحكم بإباحته ، فالمراد بالسلب السلب بالنظر إلى ذاته والمراد بالإيجاب الاثبات بالنظر إلى الاعتبار الخارجي .

وهذا الجواب مع أصل الإشكال ينبيء عن عدم كونه خارجاً عن محلّ النزاع بكلّه كما أنّه ليس بداخل في محل النزاع أيضاً بكلّه فإنّه يرد عليه كما أورد عليه صاحب القوانين[٢] : بأن العقل بعد ملاحظته هذا الكبرى وضمّه إلى الصغرى يحكم في الصغرى بالإباحة بخصوصه ، فلا وجه لإدخال هذافي مالا يدرك العقل حكمها، مضافاً إلى أنّ العقل لا يحكم في خصوص شيء بأنّه مباح إلّا بعد إحراز

---

(١) نقله عنه القمي في القوانين ٢ : ١٠ .

(٢) راجع القوانين ٢ : ١٠ .

كونه مأذوناً فيه من الشرع وبعد إحراز كونه ممّا أذن فيه الشارع يحكم بالإباحة . ولا شك أنّ عنوان كونه ممّا أذن فيه الشارع عنوان عام فلا فرق بين الموارد . فلا وجه حينئذٍ لتقسيم ما يدرك العقل حكمها إلى الأحكام الخمسة فتنبّه جداً .

وظهر من ذلك كلّه أنّ المتّفق عليه بين القائلين بالتحسين والتقبيح إنّما هو الأحكام الأربعة ضرورة أنّك عرفت أنّ الاباحة مختلف فيها . هذا أحد جهات تحرير محلّ النزاع في المسألة .

الجهة الثانية لتحرير محلّ النزاع : إنّ الأفعال التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها على أقسام ، إذ لا تخلو إمّا أن يكون فعلها من ضروريات العيش بحيث يلزم من تركها اختلال نظام المعاش أو العسر والحرج كحبس النفس زائداً على الطاقة أو على القدر المتعارف الموجب تحمّله العسر . وإمّا أن لا يكون من ضرورياته ، وهو أيضاً ينقسم إلى ما يكون فيه منفعة ـ أي غرض عقلائي ـ كشمّ الطيب وأكل الفاكهة مثلاً ، وإلى ما لا يكون فيه منفعة كالأفعال اللغوية والعبثية وعلى أيّ منهما إما أن يخلو الفعل عن مضرّة عاجلة وآجلة أو عن أمارة مضرّة كذلك بناءً على أنّ الضرر الذي لا أمارة عليه ليس بموضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، ومصداق هذا القسم من الأمثلة هو العبث بتحريك شيء من الجوارح ، وإما أن يخلو كبعض الملاهي كصيد اللهو .

أمّا ضروريات العيش فلا إشكال في خروجها عن محلّ النزاع لاتّفاقهم على حكم العقل فيها بالرخصة بل بالوجوب لأنّ تركها موجب لتهلكة النفس المحترمة القبيحة عقلاً المنافية لغرض الخالق من خلقه . كما لا إشكال أيضاً في خروج ما فيه أمارة مضرّة عاجلة أو آجلة عن محلّ النزاع ولو اشتمل على منفعة وغرض عقلائي . فضلاً عن غير المشتمل لحكم القوّة العاقلة على دفع الضرر المحتمل فضلاً عن المقطوع .

وأمّا ما لا منفعة فيه أصلاً مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ، ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ ، فلا حكم للعقل فيها عند الكلّ ، ولهذا عنونوا العنوان بما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة . والمراد من عدم حكم للعقل فيها عدم حكم بالخصوص مع قطع النظر عن كونه مجهول الحكم وإلّا فالعقل يحكم بأصالة البراءة عن التكليف بوجوب الاجتناب .

والفرق واضح بين أصالة البراءة والإباحة من وجوه ستأتي . فانحصر وتعيّن أن يكون النزاع في مافيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة كشمّ الورد وأكل الفاكهة .

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ محلّ النزاع في المسألة من حيث المفهوم في ما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة ، كما تبيّن أنّه من حيث المصداق في مثل شمّ الورد وأكل الفاكهة والتفرّج بالمنزهات الخضرية والمائية ونحوها .

الجهة الثالثة : إنّ المراد ممّا قبل الشرع في عنوان من عنون النزاع بقوله : هل الأشياء النافعة قبل الشرع على الحظر أو الإباحة ؟ ليس القبليّة الزمانية لأنّها إنّما توافق مذهب العامة القائلة بالفترة وجواز خلوّ الزمان عن الحجّة ، ولا القبليّة الرتبية لأنّها إنما توافق القول بالإباحة الظاهريّة لا الواقعية التي هي محلّ النزاع ، بل المراد قبل النظر إلى دليل الشرع ـ يعني مع الإغماض عن الشرع أو الاطمينان بعدم منع الشرع ـ ، هل يدرك العقل حكم تلك الأشياء من الإباحة والحظر الواقعية لئلّا يحتاج في حكمها إلى بيان الشرع أم لا يدرك فيحتاج إلى بيان الشرع ؟ فما قبل الشرع قيد احترز به في العنوان عن الإباحة الظاهرية لا عن الإباحة الواقعية .

نعم يمكن أن يكون المراد به قبل وصول الشرع عند الحاظر أو المتوقّف أو من قال بالاباحة مستنداً إلى عدم أمارة الضرر ، ضرورة أنّ حكم الشرع حينئذٍ

وارد عليه ـ لو كان بالاباحة ـ بالنسبة إلى الحظري ، ضرورة أنّ سبب حظره عدم إذن الشارع وهو يرتفع ببيانه ، ومطلقاً بالنسبة إلى المتوقّف ، وبالحظر بالنسبة إلى المستبيح بالاباحة الشرعية ، ضرورة أنّ مدركه عدم الأمارة وحكم الشرع أمارة فيرتفع موضوعه .

وأمّا بالنسبة إلى الاباحة الناشئة عن الحكم العقلي القطعي المستند إلى عدم الضرر ، فإن كان الدليل الواصل من الشرع قطعيّاً بحيث يرفع القطع الحاصل بعدم الضرر فهو ، وإلّا فالحكم العقلي مقدّم عليه لكون الأمارات الظنيّة حجّة ما لم يقطع بخلافها .

وممّا ذكرنا في تحرير محلّ النزاع من هذه الجهة تبيّن ثمرة النزاع وظهورها في احتياج موضوع المسألة وهو كلّ ما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة إلى الحكم الشرعي بناء على أصالة الحظر ، وعدم الاحتياج إليه بناءً على أصالة الإباحة .

وفي انّه على تقدير القول بأصالة الحظر إن صدر حكم شرعي على وفقه كان تأكيداً له ، وإن صدر على خلافه كان وارداً عليه مطلقاً ، بخلاف ذلك على تقدير القول بأصالة الاباحة فإنّه إن صدر على طبقه كان تأكيداً له وإن صدر على خلافه فإن كان الصادر عن الشرع دليلاً قطعيّاً رافعاً للقطع الحاصل بعدم الضرر كان وارداً عليه ، وإلّا فالحكم العقلي بالاباحة مقدّم عليه لكون الأمارات الظنيّة حجّة ما لم يقطع بخلافها . ثم إنّ هذا كلّه في تحرير محلّ النزاع وبيان ثمرة الأقوال في المسألة .

وأمّا تأسيس الأصل في المسألة ـ لو فرضنا الشكّ في حكمها ـ هل هو الحظر أو الاباحة عند عدم تأدية الاجتهاد إلى ترجيح شيء منهما ؟ أو فرضنا الشكّ في موضوعها هل هو ممّا ليس فيه حسن ولا قبح أم ممّا فيه ؟ أو علمنا

ذلك ولكن شككنا في أنّه هل هو ممّا فيه منفعة أم لا ؟ أو علمنا ذلك أيضاً ولكن شككنا في أنّه هل هو خال عن أمارة المضرّة أم لا ؟

فتفصيله أن يقال : أمّا صورة فرض الشكّ في أنّ حكم ما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة هل هو الحظر أو الإباحة ؟ فعن الفصول[١] اختيار الإباحة فيها، وعن القوانين[٢] اختيار الحظر فيها ، حيث قال في مقام الفرق بين القول بالحظر والتوقّف : انّهما يكفّان ، أما الأول فلأجل الحرمة ، وأمّا الثاني فلخوف الوقوع في الحرام. إلّا أنّ الظاهر عدم الخلاف بينهما ، وأن القائل منهما بالحظر إنّما يقول به بالنسبة إلى الحكم الواقعي العقلي كما يومي إليه استناده الكفّ إلى خوف الوقوع في الحرام ، وقاعدة دفع الضرر المحتمل . والقائل منهما بالاباحة إنّما يقول بها بالنسبة إلى الحكم الظاهري الشرعي وذلك لأنّ المسألة من جزئيات الشبهة الحكمية التحريمية المختصّ فيها المخالف بالأخبارية لاتّفاق الأصولية فيها على البراءة والاباحة الظاهرية بقبح العقاب بلا بيان ، وعموم حديث الرفع[٣]، والوضع[٤]، والاطلاق[٥].

فإن قلت غاية هذه الوجوه إنّما هو ثبوت البراءة لا الاباحة .

قلت : أوّلاً : في بعض تلك الوجوه ما يدل على الاباحة بالمطابقة كقوله :

---

(١) الفصول : ٣٤٧.

(٢) القوانين ٢ : ١١.

(٣) التوحيد : ٣٥٣ ح ١٤ ، الخصال : ٤١٧ ح ٩ ، الوسائل ١١ : ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٤) الوسائل ٤ : ١٢٨٤ ب «٣٧» من أبواب قواطع الصلاة ح ٢ و ج ٥ : ٣٤٥ ب «٣٠» من ابواب الخلل ح ٢ و ج ١١ : ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ٣ وكذا ج ١٨ : ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

(٥) الفقيه ١ : ٢٠٨ ح ٩٣٧ ، الوسائل ٤ : ٩١٧ ب «١٩» من ابواب القنوت ح ٣.

«**كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[1]. وثانياً : لو سلمنا عدم دلالة شيء منها على الاباحة لكن مجرّد دلالتها على البراءة يستلزم دلالتها على الاباحة بضميمة امتناع خلاء الواقعة عن حكم عندنا .

لا يقال : إنّ امتناع خلاء الواقعة عن حكم ، على القول به ، إنّما يقتضي عدم خلوّ مورد البراءة عن حكم ما في الواقع لا في الظاهر .

لأنّا نقول عدم خلوّه عن حكم ما في الواقع يستلزم عدم خلوّه عنه أيضاً في الظاهر لا محالة لعدم انفكاك الواقع عن الظاهر ، وإن انفكّ الظاهر عن الواقع ، وبعد انتفاء ما عدا الاباحة عن مورد البراءة في مرحلة الظاهر يتعيّن ذلك الحكم الواقعي الكلّي في الاباحة الظاهرية لا محالة.

هذا كلّه في بيان حال الأصل عند فرض الشكّ في حكم المسألة .

وأمّا الأصل عند فرض الشكّ في موضوعها هل هو ممّا لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ، أم ممّا يدرك ؟ أو هل هو ممّا فيه منفعة ، أم لا ؟ أو هل هو خال عن أمارة المضرّة أم لا ؟

فهو كالأصل في السابق من الإباحة الظاهرية بل هي في المسألة وفاقية ، وإن كانت في السابقة خلافية لأن هذه المسألة من جزئيّات الشبهة الموضوعية المتّفق فيها الأخبارية والأصولية على مجرى الإباحة الظاهرية ، بخلاف المسألة السابقة ، بل قد نقل عن بعض الإباحة الواقعية في المسألة ، ولكنّه على تقدير صحّة القول به إفراط ، كما أن القول بالحظر فيها وعدم الاباحة الظاهرية تفريط .

هذا كلّه في تأسيس الأصل في المسألة لمن شك في حكمها أو في تحقّق موضوعها. وأما تحقيق الحقّ فيها والترجيح بين أقوالها فالحق الإباحة الواقعية

---

(١) الوسائل ٤ : ٩١٧ ب «١٩» من أبواب القنوت ح ٣.

في ما كلّ ما[١] فيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة ، لأنّ الإذن من الله تعالى فيه معلوم بشاهد حال ونحوه ، لأن عدم الإذن منه في فعل شيء مع احتياجنا إليه في الجملة ، وعدم تضرّره به بوجه من الوجوه ، وغنائهِ تعالى عنه من جميع الوجوه يشبه بالبخل الّذي هو من أرذل الملكات التي لا يرضى بنسبته إليه اَحَـد دانـي فضلاً عن عالي ، فضلاً عمّن هو أعلى وتعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأوّل: أنّ المراد بعدم الأمارة أن لا يكون هناك شيء يكون احتمال الضرر معه عقلائيّاً ، وليس المراد به الأمارات المعتبرة كالخبر الصحيح ، أو ما هو فـي حكم الصحيح . وهل الحكم معه قطعي أو ظنّي ؟ الأصحّ الأوّل لأن هذا الاحتمال وإن كان موجوداً وهو ينافي كون الحكم قطعياً إلا انّ عدم الاعتداد به قـطعي ، وهذا هو الوجه في تسمية الاطمينان علماً لأن احتمال الخلاف ممّا لا يعتنى به عند العقلاء .

ومن هنا ظهر أنّه يكفي في أمارة المضرّة فتوى الفقيه الواحد لكون احتمال المضرّة معه عقلائيّاً .

ومن هنا يظهر أنّ الحكم بالاباحة في مثل زماننا بمجرّد عدم الدليل على الحكم مشكل لوجود المفتي بخلافه ، إلّا أن يقال بأنّ وجود الفـتوى المـعلوم استناده إلى ما لا سند فيه قطعاً بمنزلة العدم عند العقل والعقلاء ، أو يستند فـي الحكم بالاباحة إلى مثل «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[٢] ممّا يفيد الاباحة الظاهرية لا الواقعية .

الثاني: أنّه لا فرق في ما ذكرنا من حكم العقل بالاباحة في موردها بين

---

(١) كذا في النسخة ، والظاهر فيها زيادة .

(٢) تقدم مصادره في ص : ٢١٧ الهامش (١) .

هذا الزمان وزمان قبل البعثة بل و زمان قبل الشرع نعم يتفاوت الأزمان بحسب طروّ الاحتمالات وعدمه، فإنّ بعد البعثة والعلم بأنّ أكثر ما حكم العقل فيها بالاباحة قد حكم الشرع بحرمتها، وهو يكشف عن وجود مفسدة كامنة لم يعلم بها العقل قد يضعف حكمه في إحراز الصغرى والعلم بخلوّ المورد عن الضرر، ويقلّ جدوى الأصل ومنفعته بعد البعثة.

الثالث: قد ظهر ممّا قرّرنا الفرق بين أصل الاباحة وأصل البراءة من جهات: من جهة الذات، ومن جهة الوصف، ومن جهة المورد.

أما: من جهة الذات فلكون الاباحة بقسميها حكم من الأحكام الخمسة والبراءة بحسب الذات نفي حكم لا حكم.

وأمّا من جهة المورد فلاختصاص الإباحة الواقعية بمورد العلم لا الشكّ، وبالشبهات التحريمية لا الوجوبية، وبما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة دون ما ليس فيها، بخلاف البراءة والاباحة الظاهرية، فإنّ موردهما يختص بمورد الشكّ لا العلم ويعمّ الشبهة التحريمية، والوجوبية، والأشياء النافعة الخالية عن أمارة المضرّة وغيرها.

وأمّا من جهة الوصف فلأنّ كلّاً من البراءة والإباحة الشرعية أصل من الأُصول الشرعية الجارية في حال الشكّ بخلاف الاباحة العقلية فإنّها من الأدلّة الاجتهادية الناظرة إلى الواقع والرافعة لموضوع الشكّ سواء استندت إلى الأدلّة النقلية مثل قوله تعالى: **﴿قُل مَن حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتي اَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّيِّباتِ مِن الرِّزقِ﴾**[1] أم استندت إلى مستقلّات العقل التي لا يحتاج إلى واسطة خطاب الشرع.

وأمّا مَن عدَّه من الفقهاء في غير المستقلّات حيث حصر المستقلّات في

---

(١) الاعراف: ٣٢.

أربعة من الأحكام[١] الخمسة باخراج الاباحة منها فلعلّه من جهة بنائه على الحظر في موضوع ما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرّة، أو لعلّه من جهة بنائه على حصر المستقلّات الوفاقية دون الخلافية، أو لعلّه من جهة اقتصار نظره إلى جزئيّات عنوانه الكلّي الّتي لا يستقلّ العقل بإباحتها من حيث الخصوص وإن استقلّ بإباحة عنوانها الكلّي وهو الشيء النافع الخالي عن أمارة المضرّة من غير وساطة خطاب الشرع.

ثم إنّ هذا كلّه في بيان معاني الأصل وأقسامه، وفروق الأقسام ونسبها.

وأما محلّ النزاع فمن جهات:

الأُولى: أنّ محلّ النزاع إنّما هو في الشبهات الحكميّة وهي ما من شأن الشارع بيانها كحكم شرب التتن ونحوه، وفي الموضوعات المستنبطة، وهي المتوقّف تشخيصها على الاستنباط بمراجعة فهم العرف ونحوه من موضوعات أحكام الشرع وعناوينها كتشخيص موضوع الغناء، هل هو مطلق الترجيع، أو الترجيع مع الطرب؟ دون الموضوعات الصرفة، وهي الموضوعات الجزئيّة الّتي يكون الباعث على اشتباهها هو طروّ الموانع الخارجية من ظلمة ونحوها.

والمرجع في امتيازها هو رفع ذلك المانع الخارجي وزواله فإنّها خارجة عن محلّ النزاع في المسألة بل المرجع في تشخيصها بعنوان الجزئية إلى زوال المانع الطارىء وبعنوان الكلية إلى قاعدة اليد والسوق والقرعة، دون البراءة، إلاّ ما يتوقّف على بيانه من الموضوعات الصرفة أحكام كلّية كالمترتّب على تشخيص حال الرجال وامتياز بعضها عن بعض، وعلى تشخيص حال الأخبار من جهة الصدور والعدم فإنّ الشبهة في هذا النحو من الموضوعات الصّرفة ملحقة بالشبهات الحكمية والموضوعات المستنبطة في الدخول في محلّ النزاع في

---

(١) راجع القوانين ٢: ٩.

مسألة البراءة.

الثانية: أنّ محلّ النزاع في مجرى البراءة أو الاشتغال، هل يختص بمشكوك الوجوب والحرمة دون الندب والكراهة أم يعمّهما؟ قولان ذهب إلى الاختصاص صاحب القوانين[١] مستنداً إلى أنّ المراد البراءة من التكليف ولا يطلق التكليف على ما عدا الوجوب والحرمة نظراً إلى أنّ التكليف مأخوذ من الكلفة والمشقّة الغير الصادقة على غيرهما ممّا أذن في تركه. وضعّفه الفصول[٢] بأنّ ذلك معنى التكليف لغة، وأما في الاصطلاح فهو الأعم من ذلك قطعاً لتناوله الوجوب والحرمة بأنواعهما قولاً واحداً، ومن الواضح أنّه لا كلفة فيهما وكان المتداول في كلامهم استعمال أصل البراءة في نفي الوجوب، وأصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة، والتعميم أولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الّذي ذكرناه مع اشتراك الجميع في الأدلة.

فهذه الأحكام الأربعة كلّها مخالفة للأصل وإن كان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة الندب والكراهة له باعتبار واحد، ولهذا يرجّح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الأمر بينهما. انتهى.

وربما ضعّفه الأستاذ العلامة منتصراً لصاحب القوانين، بأنّ المنفي بقوله تعالى: **﴿لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها﴾**[٣] و **﴿إلّا وسعها﴾**[٤] إنّما هو التكليف اللغوي الخاص بكلفة الوجوب والحرمة لا التكليف الإصطلاحي العام لهما وللندب والكراهة، ضرورة تأخّر ذلك الاصطلاح عن حال الخطاب فلا يحمل عليه ذلك الخطاب، وبأنّ سائر أدلّة البراءة من قوله: «**الناس في سعة ما لا**

---

(١) القوانين ٢: ١٤.

(٢) الفصول: ٣٥١.

(٣) الطلاق: ٧.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

يعلمون»[١] و «**ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع**»[٢] وإن كانت بحسب الاطلاق تعمّ الأحكام الأربعة إلاّ أنّ منصرفها خصوص نفي الوجوب والحرمة دون أخويها.

أقول: قد اعترضت عليه دام ظلّه أوّلاً بأن في أدلّة البراءة عمومات لا تقبل الانصراف كقوله عليه السلام: «**كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[٣]. وثانياً بأن انصراف إطلاق مطلقاتها ممّا لا سبب له في المقام فلا وجه للتخصيص والتقييد. وكأنّه قبل الاعتراض إذ لم يقنعني بجواب، وهو الصواب كما لا يخفى على أولي الألباب.

الثالثة: أنّ الشكّ في الوجوب والحرمة بعد العلم الاجمالي بأحدهما هل هو من أقسام الشكّ في التكليف اصطلاحاً أم من أقسام الشكّ في المكلّف به؟

وجهان: أصحّهما الأوّل وهو مبنيّ على بيان مطلب وهو: أنّهم اصطلحوا على أنّ المراد من الأحكام التكليفية هي الأحكام الخمسة المعروفة من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة في مقابل الأحكام الوضعيّة المنتهية إلى السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، أو إلى أزيد، أو إلى ما لا نهاية له على الخلاف فيه، وفي كونها منتزعة عن التكليفية أو مجعولة بجعل على حدة، فالاباحة أيضاً في اصطلاحهم من الأحكام التكليفية وإن لم يكن فيها تكلّف بل ولا طلب إلاّ من باب التغليب.

وكيف كان فاصطلاحهم جارٍ على أنّ المراد من الحكم التكليفي هو كلّ من

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٧٢ ب «٢٣» من أبواب اللقطة ح ١. تقدّم ذكر مصادر الحديث واختلاف لفظه عما نقله هنا في ص: ١٩٨ الهامش (١).

(٢) الكافي ١: ١٦٤ ح ٣، التوحيد: ٤١٣ ح ٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨. بتفاوت يسير.

(٣) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٣٧. الوسائل ٤: ٩١٧ ب «١٩» من أبواب القنوت ح ٣.

الأحكام الخمسة لكن لا مطلقاً ولو كان جنساً مجرّداً عن أحد فصولها الخمسة كمطلق الطلب والإلزام الدائر بين كونه في ضمن الوجوب أو الحرمة فإنّ ذلك لا يسمّى في اصطلاحهم حكماً تكليفياً، بل المراد من الحكم التكليفي في اصطلاحهم هو الحكم الخاص المركّب من مجموع الجنس والفصل، كما أنّ المراد من الحكم الوضعي أيضاً هو الحكم الخاص المركّب من مجموع الجنس والفصل دون الجنس المجرّد عن أحد الفصول كالتوقّف الدائر بين كونه في ضمن السببيّة أو غيرها فإنّه أيضاً لا يسمّى في اصطلاحهم حكماً وضعيّاً.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الشكّ في الوجوب والحرمة إنما هو من أقسام الشكّ في التكليف اصطلاحاً لا من أقسام الشكّ في المكلّف به بواسطة مجرّد إحراز جنس الإلزام الدائر كونه في ضمن الوجوب أو الحرمة، لما عرفت من خروج تسمية الإلزام المجرّد تكليفاً عن الاصطلاح، وإن كان تكليفاً لغوياً، وعلى ذلك يكون أقسام الشكّ في التكليف ثلاثة:

أحدها: الشكّ في الوجوب، ومثاله الواقعي في الشريعة، الشكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ووجوب الاستعاذة في الصلاة.

وثانيها: الشكّ في الحرمة، ومثاله الواقعي الشكّ في حرمة شرب التتن والقهوة.

وثالثها: الشكّ في وجوب شيء وحرمته بعد إحراز جنس الإلزام فيه وكون الشكّ في وجوب فعله أو وجوب تركه، ومثاله الواقعي صلاة المرأة في أيّام الاستظهار فإنّه دائر بين الوجوب والحرمة بناءً على شمول الحرمة في اصطلاحهم للحرمة التشريعية، وإلّا فليس لدوران الأمر بين الوجوب والحرمة مثال واقعي في الشريعة سوى مجرّد الفرض، كما قيل.

كما انّ أقسام الشكّ في المكلّف به أيضاً ثلاثة:

أحدها: الشكّ في امتياز الواجب عن غيره بعد إحراز الوجوب ومثاله الواقعي الشكّ في كون الواجب في يوم الجمعة هو الظهر أو الجمعة.

وثانيها: الشكّ في امتياز الحرام عن غيره، ومثاله الواقعي اشتباه الإناء الطاهر بالنجس، والخمر بالخلّ، واشتباه محلّلة الوطي من النساء بالمحرّمة أصالةً أو عرضاً.

وثالثها: الشكّ في امتياز الواجب عن المحرّم ومثاله الواقعي ما لو اشتبهت الزوجة الواجبة وطيها بنذر، أو مضيّ أربعة أشهر بالمحرّمة وطيها بإيلاء أو غيره، وما لو قال الشارع: «**يجب في يوم الجمعة مثلاً صلاة، ويحرم صلاة**» ثمّ اشتبه كون الواجب هو الظهر، والحرام هو الجمعة أو العكس. ولكنّه مثال فرضي، بخلاف المثال الأوّل فإنّه واقعي.

وكيف كان فالجامع لأمثلة الشكّ في التكليف رجوع الشكّ والدوران إلى أصل الحكم الشرعي وهو المسند. والجامع لأمثلة الشكّ في المكلّف به رجوع الشكّ والدوران إلى تشخيص الموضوع المحكوم عليه وهو المسند إليه، فلا تغفل فإنّ ذلك مايز حايز لا عاجز.

فإن قلت: لازم ما ذكرت من عدّ الشكّ في الوجوب والحرمة من أقسام الشكّ في التكليف لا الشكّ في المكلّف به هو الإلتزام فيه بمجرى البراءة لا الاشتغال.

قلت: أوّلاً نمنع الملازمة لأنّا في صدد التنبيه على تشخيص موضوع الشكّ في التكليف على ما هو المصطلح بينهم مع الإغماض عن أن يكون حكمه البراءة أو الاشتغال، ولا ملازمة بين موضوع الشكّ في التكليف وبين الحكم فيه بالبراءة، ألا ترى ذهاب الأخبارية فيه إلى الاشتغال[1]؟ كما لا ملازمة بين

---

(١) راجع الفوائد المدنية: ١٣٩ ـ ١٥٩، والوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل

موضوع الشكّ في المكلّف به وبين الحكم فيه بالاشتغال، ألا ترى ذهاب صاحب القوانين فيه إلى البراءة[1] أيضاً ؟ فالملازمة المذكورة ممنوعة.

وثانياً سلّمنا الملازمة، لكن نمنع بطلان اللازم، بل نلتزم به كما التزم به غير واحد، بل من لم يلتزم بالبراءة فيه، مع فرضه من الشكّ في التكليف ـ كالمصنّف ـ فقد زعَم وجود المانع الخارجي من الإلتزام به كإجماع ونحوه.

وإذا تمهّدت تلك المقدّمات وحرّر لك محلّ النزاع من جهات فلنرجع إلى شرح ما يحتاج إلى الشرح من كلمات المتن التي منها:

قوله: «وهي منحصرة في أربعة ...إلخ».

أقول: أمّا وجه الإنحصار فمبنيّ على الإستقراء والمختار، وإلا فحصر الأُصول العلمية في الأربعة ليس كحصر مواردها في الأربعة حصراً عقليّاً دائراً بين النفي والإثبات المتعذّر فيه الواسطة حتى يتعذّر فيه الزيادة والنقصان، بل لولا ثبوت جري اصطلاحهم على الأربعة لأمكن نقصها بإرجاع بعضها إلى بعض، كما انّه لولا اختيار كون أصالة الإباحة من الأدلّة الإجتهادية والبناء على إرجاع أصالة العدم إلى استصحابها وأصالة عدم الأكثر إلى البراءة أو الاستصحاب لأمكن ازدياد الأُصول العملية الجارية في موارد الشكّ في الحكم على الأربعة أيضاً.

وأمّا وجه عدّه الاحتياط من الأُصول فمبنيّ على أن يريد منه قاعدة الاشتغال المختص مجراه بمورد الشكّ في المكلّف به، وإلاّ فالاحتياط المطلق الّذي هو عبارة عن الأخذ بالأوثق ليس من الأُصول، لأن الأصل عبارة عما يقبل التخصيص والتقييد بمورد دون مورد من موارده بخلاف الاحتياط المطلق، فإنّ

---

٢٨. الحدائق الناضرة ١: ٤٤.

(١) القوانين ٢: ٢٥.

حسنه حسن عقلي يتأتّى في كل مورد يرتجى فيه إدراك الواقع سواء كان الواقع مشكوكاً أو مظنوناً أو معلوماً بالعلم الشرعي التنزيلي.

وأمّا المعلوم بالعلم الوجداني فعدم حسن الاحتياط فيه إنّما هو من جهة انتفاء مورد رجاء الواقع في ماوراء المعلوم بالعلم الوجداني، فخروجه عن مورد الاحتياط من باب التخصّص لا التخصيص بخلاف كل واحد من الأُصول فإنّه قابل للتخصيص وحكومة غيره عليه، ولهذا اعترض المصنّف في كتاب البيع من متاجره[1] على من قال بأن الأصل في التمليك البيع، بأنّ الأصل عبارة عما يقبل التخصيص، والتمليك بعوض لا زال بيعاً على وجه لا يقبل التخصيص.

وأمّا الهبة المعوّضة، والمصالحة المعوّضة فليس شيء منهما من التمليك بعوض، بل هما هبتان معوّضتان ومصالحتان معوّضتان على ما قيل، فخروجهما عن البيع من باب التخصّص لا التخصيص.

قوله: «وصور الاشتباه كثيرة».

[أقول:] لأنّ التحريم المشتبه بغير الوجوب إمّا مشتبه بالمستحب أو بالمكروه أو بالمباح أو بكل الثلاثة أو بإثنين منها، كما إذا اشتبه التحريم بالندب والمكروه أو بالمباح والمكروه أو بالندب والمباح، فيبلغ مجموع صوره ـ الوحادية وهي ثلاثة، والثنائية وهي أيضاً ثلاثة، والثلاثية وهي واحدة ـ سبعة.

وهكذا الحال في دوران الأمر في الوجوب المشتبه بغير التحريم تبلغ مجموع صور اشتباهه الوحادية والثنائية والثلاثية سبعة، وإذا ضربت صور الإشتباه الأربعة عشر هذه في صورتي كون الشكّ في التكليف أو المكلّف به، بلغت ثمانية وعشرين صورة.

وإذا ضربت هذه الثمانية والعشرين في صور منشأ الاشتباه الثلاثة، أعني:

---

(١) كتاب المكاسب: ٨٠.

فقد النص، وإجمال النص، أو تعارض النصّين، بلغت أربعاً وثمانين صورة. ولكن أمّهاتها هي الصور الاثني عشر الّتي أشار إليها الماتن.

قوله: «ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان».

[أقول:] أي لا باعتبار الذات، بل باعتبار الأدلّة كما ستعرف من اتّفاقهم على اجتناب الشبهة التحريمية، وان اختلافهم من جهة اختلاف الأدلّة حيث استدلّ بعضهم بأخبار التوقّف، مثل «**قفوا عند الشبهات فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة**»[١] فقال بالتوقّف، واستدلّ آخرون منهم بأخبار الاحتياط مثل «**أخوك دينك فاحتط لدينك ما شئت**»[٢] فاختار الاحتياط، واستدلّ ثالث منهم بخبر[٣] التثليث فحكم بالحرمة الظاهرية، ورابع منهم استدلّ بأوامر ترك الشبهات[٤] من حيث إنّها شبهات فحكم بالحرمة الواقعية، فتبيّن أنّ تغاير الأقوال تغاير باعتبار الأدلّة لاباعتبار الذات.

قوله: «إذ لا جامع ....الخ».

أقول: ويمكن فرض الجامع القريب بينهما بفرض الموصول عبارة عن الشيء الأعمّ من نفس الحكم ومن الفعل المحكوم عليه وفرض الايتاء عبارة عن الايتاء المطلق الشامل لإعلام الحكم، ولإقدار المحكوم عليه، فإنّ كلّاً منهما ايتاء لمتعلّقه عرفاً، فيكون التغاير والتعدّد في متعلّق الايتاء لا في نفس الايتاء حتى يستلزم استعماله في أكثر من معنى، نظير الإكرام المأمور به المختلف باختلاف متعلّقه، بحيث يكون بالنسبة إلى الجاهل هو التأديب بضرب ونحوه، وبالنسبة إلى العاقل هو الإنعام، وبالنسبة إلى الجائع هو الإطعام، وبالنسبة إلى الصحيح هو الغذاء، وبالنسبة إلى المريض هو الدّواء، وبالنسبة إلى الجاهل تعليمه، وإلى العالم التعلّم منه، وإلى الغافل تنبيهه، إلى غير ذلك ممّا يتعدّد فيه

(١ ـ ٤) راجع الوسائل ١٨: ١١ ب «١٢» من أبواب صفاة القاضي.

متعلّق الإكرام مع اتّحاد نفس الإكرام بالنسبة إلى جميع متعلّقاته . ولعلّ قوله : فافهم ، إشارة إلى ذلك ، أو إلى تقوية نفي الجامع بين (لا يكلّف الله بغير المقدور) و (غير المعلوم) بعد فرض الغير المعلوم مقدوراً لرجوع المعنى إلى أنه لا يكلف بالمقدور وغير المقدور .

ولكن فيه : أنّ الجامع للمنفيين هو النفي ، مضافاً إلى عموم حذف المتعلّق ، فيتمّ الإستدلال بالآية على البراءة بأبلغ وجه لكن على القول بحجية ظواهر الكتاب لا على قول خصمنا الأخبارية المانعة من حجّية ظواهر الكتاب إلّا بضميمة تفسير المعصوم[١]، واستدلاله بها في رواية عبد الأعلى[٢] بناءً على عموم المعرفة المنفيّة وجوبها لمعرفة الفروع، أو عدم الفرق بين المعرفتين في نفي الوجوب إلّا أن يمنع العموم بدعوى انصراف السؤال إلى معرفة الأُصول، أو بدعوى الفرق بين المعرفتين بأنّ نفس معرفة الأُصول غير مقدور الإحراز بالاحتياط فينفى وجوبها بأصل البراءة بخلاف معرفة الحكم الفرعي والوصول إليه بالاحتياط أمر مقدور فلا ينفى وجوبها بالبراءة.

ولكن فيه إنّ النكرة في سياق النفي، وحذف المتعلّق، وترك الاستفصال في جواب السؤال كل منها في الخبر يفيد عموم النفي والمنفيّ، فيتمّ الاستدلال به بأبلغ وجه وأتم.

قوله: «بأنّ نفي فعليّة التعذيب ـ إلى قوله ـ فإنّ الاخبار بنفي التعذيب إن دلّ ...الخ».

أقول: أمّا قوله: بأن إلخ. فهو تعليل لردّ الاستدلال بنفي التعذيب على نفي الملازمة بين حكمي الشرع والعقل، والردّ على نفي الملازمة مثبت للملازمة

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٢٧.

(٢) الكافي ٣: ٣٣ ح ٤، التهذيب ١: ٣٦٣ ح ١٠٩٧، الوسائل ١: ٣٢٧ ب «٣٩» من أبواب الوضوء ح ٥.

بينهما بأعمّية نفي التعذيب من نفي الاستحقاق.

وأما قوله: فإنّ الأخبار الخ. فهو تعليل للتناقض الوارد بين الاستدلال بنفي التعذيب في الآية[١]، على الاباحة المستلزمة بعموم نفي التعذيب لنفيها في مورد حكم العقل باستحقاق العقاب ووجوب الاحتياط وبين الردّ لنفي الملازمة بين حكم الشرع بنفي التعذيب في مورد حكم العقل باستحقاق التعذيب لعموم نفيه شرعاً لمورد ثبوته عقلاً، فنفي التعذيب شرعاً على وجه العموم الشامل لمورد استحقاقه عقلاً ناقض لثبوته عقلاً على تقدير الملازمة بين حكمي العقل والشرع المفروضة من الرادّ لنفي الملازمة.

وبعبارة المتن[٢]: إنّ الإخبار بنفي التعذيب إن دلّ على نفي التكليف شرعاً ـ يعني على البراءة الشرعية ـ فلا وجه للثاني ـ يعني للردّ على نفي الملازمة ـ وإن لم يدل فلا وجه للأوّل ـ يعني للاستدلال على البراءة ـ.

وبعبارة: إنّ الآية إن دلّت بعمومها على البراءة ونفي التعذيب، لزم منه بدلالة الإلتزام نفي الملازمة. وإن لم يدل فلا وجه للاستدلال بها على البراءة الشرعية. فالاستدلال على البراءة بعمومها النافي للملازمة مناقض لفرض الملازمة وعمومها، إلّا أن يجيب بما أجاب من أنّ نفي فعليّة التعذيب أعمّ من نفيه المطلق.

وبعبارة يمكن رفع التناقض المذكور بالتزام الملازمة بين حكمي العقل والشرع، من طرف النفي دون الإثبات لإحراز مسلّميته من طرف النافين لوجوب الاحتياط وهم البراءتيين، وعدمه في طرف المثبتين للملازمة.

قوله: «والإنصاف انّ الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين».

---

(١) الاسراء: ١٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٩٤.

[أقول:] أي لا في مقام البراءة ولا في مقام الملازمة. وذلك: إمّا لما قاله الماتن من ظهورها في نفي العقاب الدنيوي من المسخ والخسف بقرينة سبق حكايتهما، او بقرينة تعلّق النفي بلفظ الماضي.

وإمّا لما اختاره الفصول[1] من أعمّية نفي التعذيب قبل البعثة من نفيه بعدها. إذ لا ريب أنّ المقصود بالبحث إنّما هو بيان الحال بالنسبة إلى هذه الأمّة، حيث لا غرض لنا بالبحث عن أحوال غيرهم. وظاهر أنّ البعثة متحقّقة في حقّهم مع وصول كثير من الأحكام اليهم تفصيلاً، ووصول الباقي إجمالاً مستفاداً ممّا دلّ على أنّه ما من واقعة إلّا وله حكم مخزون عند أهله حتى أرش الخدش في الوجه، فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة إليهم. غاية ما في الباب دلالتها على نفي التعذيب في حقّ من لم يتحقّق في حقّه البعثة كأهل الصدر الأوّل على مذهب العامّة. وأما على مذهب الخاصّة من عدم خلوّ زمان عن البعثة، فيجوز أن يكون المراد من التعذيب الثابت إنما كان بعد البعثة وإتمام الحجّة وإكمالها فيكون مسوقة لبيان مزيد استحقاقهم وتناهيهم في العصيان لا أنه لو لم يقع البعثة لم يقع التعذيب. ونظيره شايع في الاستعمال.

وإمّا لما قيل: من أعمّية نفي التعذيب من نفي استحقاقه، وذلك لأنّ الملازم لنفي الاستحقاق هو الإباحة والرّخصة فيه، ولا دلالة لنفي التعذيب على الإباحة والرخصة لا مطابقة ولا إلتزاماً. أمّا عدمها مطابقة فظاهر. وأمّا عدمها التزاماً فلعدم الملازمة بين نفي التعذيب ونفي الاستحقاق، اذ لا منافاة بين نفي العقاب والعذاب عن الشيء تفضّلًا وعفواً، وبين ثبوته عليه استحقاقاً، كما في الّظهار، حيث قيل: إنّه محرّم معفوّ عنه، وكما في نيّة السوء حيث ورد أنّها لا تكتب على

---

(١) الفصول: ٣٤٢.

هذه الأمّة تفضّلًا[١]. ولا ريب أن المجيب عن الاستدلال بالآية بأيّ من الجوابين الأوّلين في أحد المقامين لا يجوز له التمسّك بها في المقام الآخر منهما ألبتّة.

وكذا المجيب بالجواب الثالث في مقام الملازمة لا يجوز له التمسّك به في مقام البراءة لأن نفي التعذيب الأعمّ من نفي الاستحقاق أعمّ من المدّعا وهو أثبات البراءة في الواقع والإباحة في الظاهر عند معاشر القائلين بامتناع خلاء الواقعة عن الحكم، ضرورة أنّ مجرّد نفي العقاب عن شرب التتن في ما نحن فيه لا يصيّره مباح الفعل في الظاهر حتى يجوز ارتكابه كما هو المدّعا بل يصيّره من المعاصي الموعود عليها العفو، كالظهار وسائر الصغائر المحرّمة الغير المباحة لا ظاهراً ولا واقعاً وإن أوعد بالعفو عنها.

وقد وجّه الماتن تمسّك المتمسك بها في مقام البراءة مع ردّه المتمسك بها على نفي الملازمة بأعميّة نفي التعذيب من نفي الاستحقاق بفرض التزام الخصم من الخارج في مقام البراءة بملازمة نفي التعذيب لنفي الاستحقاق وعدم التزام الخصم من الخارج في مقام الملازمة بتلك الملازمة فيكون الاستدلال بنفي التعذيب كافياً في إلزام الخصم بالبراءة بعد فرض التزامه من الخارج بملازمة نفي التعذيب لنفي استحقاقه وكافياً في إلزام الخصم بنفي الملازمة بعد فرض التزامه من الخارج بعدم تلك الملازمة، نظير بيعك العبد على من اعترف سابقاً بحرّيته، ومن لم يعترف، حيث ينعتق على المشتري الأوّل من غير تملّكه بالبيع، وعدم انعتاقه على الثاني بل يتملّكه.

وقد وجّهه استادنا العلّامة بتوجيه آخر أوجه وهو: فرض ملازمة نفي التعذيب لنفي الاستحقاق في مقام البراءة مستنداً إلى انتفاء منشأ استحقاقه حيث

---

(١) لاحظ إحياء علوم الدين ٣: ٦٣، اتحاف السادة المتّقين ٧: ٢٩٢، وراجع الوسائل ١: ٣٥ ب «٦» من أبواب مقدّمة العبادات.

إنّ مورد البراءة في غير المستقلّات العقليّة، ولا ريب أنّ نفي العقاب عمّا لا يستقلّ العقل فيه بشيء ملازم لنفي الاستحقاق عنه، بخلاف مقام الملازمة فإنّه في مستقلّات العقل الّتي يكون نفي العقاب عنها غير ملازم لنفي الاستحقاق، لبقاء ما يصلح للاستحقاق فيها، وهو حكم العقل، فيكون المثبت لملازمة نفي العقاب لنفي الاستحقاق في مقام البراءة هو انتفاء منشأ الاستحقاق، ولعدم ملازمته له في مقام الملازمة هو بقاء منشأ الاستحقاق فيه بعد نفي التعذيب. ولكن لا يخلو كل من التوجيهين عن نظر:

أما الأوّل: فلتوقّفه على مجرّد فرض التزام الخصم في مقام البراءة بالملازمة من الخارج، وعدم التزام الخصم في مقام الملازمة بتلك الملازمة، وهو وإن كان فرضاً ممكناً بواسطة أنّ الخصم في أحد المقامين غير الخصم في المقام الآخر إلا إنّه فرض غير واقع، بل الواقع خلافه، ضرورة أنّ الخصم في مقام الملازمة ملتزم بالملازمة كما يظهر من تفريعهم على نفي الملازمة وثبوتها، تكليف القاصرين والبعيدين عن صيت الاسلام بمستقلّات العقل على تقدير الملازمة فيعاقبون على مخالفتها، وعدم تكليفهم على تقدير عدم الملازمة فلا يعاقبون على مخالفتها.

وأما الثاني: فلأنّ مجرّد عدم إدراك منشأ الاستحقاق في مقام البراءة لا يقتضي انتفاء الاستحقاق في الواقع لأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود فلا ملازمة.

قوله: «إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام».

أقول: أمّا وجه تفسير الإضلال بالخذلان فلأنّه أقرب مجازات الإضلال الحقيقي المتعذّر صدوره من الله تعالى. وأمّا وجه عدم الاستلزام فلأنّ الخذلان عبارة عن إكالة العبد إلى نفسه بعد إتمام الحجّة عليه واليأس من خيره. ومن البيّن

ان الخذلان بهذا المعنى إهانة دنيويّة وتوقّفه على البيان لا يستلزم المطلوب، وهو توقّف العقوبة الأخرويّة على البيان إلّا من باب دلالة الفحوى والأولويّة الممنوعة في المقام إن لم تكن معكوسة، [إذ لا ملازمة من الطرفين أما من طرف انفكاك عذاب الدنيا عن الآخرة، فلما ترى من تعذيب الصغار قي الدنيا تبعاً للكبار والأخيار تبعاً للأشرار، بل الحيوانات تبعاً للاناسي كما في موارد الخسف والمسخ والغرق والوباء والطاعون المتّفق في الأمم السالفة. ويشهد عليه قوله تعالى: **﴿واتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّة﴾**[١].

وأمّا من طرف انفكاك عذاب الآخرة عن الدنيا، فلما ترى من إنظار إبليس والكفّار في الدنيا مع استحقاقهم أشدّ عذاب الآخرة، وما ورد من أن «**الدّنيا سجن المؤمن وجنة الكافر**»[٢] وقوله: **﴿وَلَوْلا أن يَكُونَ الناسُ أُمّةً واحِدَةً﴾**[٣] الآية. ولهذا قد يثبت الكفّارة على الكبيرة ولا يثبت على الأكبر منها]

قوله: «وفي دلالتها تأمّل ظاهر».

[أقول:] وذلك لأن قوله تعالى: **﴿ليهلك﴾**[٤]...الخ تعليل لنصرة الإسلام والمسلمين في حرب بدر مع قلّتهم ومحق الكفر فيه مع كثرتهم المشار إليه بقوله في ما قبل الآية **﴿إذ أنتُم بالعُدوَةِ الدُّنيا وَ هُم بِالعُدْوَةِ القُصْوىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُم وَ لَوْ تَواعَدْتُم لَاختَلَفْتُم في الْميعادِ وَلِكنْ لِيَقْضِيَ اللهُ أمْراً كانَ مَفْعُولاً لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾**[٥] أي بعد حجّة ظاهرة، وهو نصر المؤمنين مع قلّتهم على جيوش الكفّار مع كثرتهم، فتبيّن أنّ مدلول الآية بقرينة سبقها وسياقها أو ظهور نفسها إنّما هو توقّف الهلاك والحياة الدنيويين يعني الكفر والإيمان على

---

(١) الأنفال: ٢٥.

(٢) معاني الأخبار: ٢٨٩ ح ٣، عنه بحار الأنوار ٦: ١٥٤.

(٣) الزخرف: ٣٣.

(٤ و ٥) الأنفال: ٤٢.

البيّنة وهو لا يستلزم توقّف الهلاك والحياة الأخرويين على البيّنة إلاّ من باب دلالة الفحوى والأولويّة الممنوعة، بل المعكوسة في المقام.

قوله: «إلا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة».

[أقول:] ووجه ذلك أنّ استدلاله صلّى الله عليه وآله بعدم الوجدان على إبطال التحريم بقوله صلى الله عليه وآله: «لا أجد» يكشف عن دلالة عدم الوجدان على إبطال التحريم وإلاّ للغي الاستدلال وبطل. أو أنّ الأمر بالاستدلال به بقوله تعالى: ﴿**قل لا أجد**﴾[١] الآية، يستلزم الأمر بقبول دلالته وإلاّ للَغي ثمرة الأمر بالاستدلال كما أنّ حرمة الكتمان في قوله تعالى: ﴿**والّذين يكتمون**﴾[٢] الآية، يستلزم وجوب القبول عند الإظهار حذراً من لزوم اللغوية.

ولهذا استدلّوا بتلك الآية على حجّية خبر الواحد، وبآية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء[٣] على وجوب تصديقهن، وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة[٤]، كلُّ ذلك بدلالة الإلتزام البيّن بالمعنى الأعم الّتي لا إشكال في اعتبارها، ألا ترى انّك لو أمرت أحد عبيدك بإخبار الآخر شيئاً وأمرت ذلك الآخر بعدم قبول الإخبار منه لزم اللغوية والاستهزاء؟

وبالجملة فكما أنّ صحّة الإظهار والإخبار وغيرها تستلزم بالالتزام البيّن قبول المظهر، والمخبر، في هذه الأشباه والنظائر العرفية والشرعية، حذراً من لزوم اللغوية كذلك استدلاله صلى الله عليه وآله بعدم الوجدان، أو الأمر بالاستدلال به، يكشف عن ثبوت الدلالة ويستلزم قبولها إلا أن يمنع الإلتزام

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) البقرة: ١٥٩.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) البقره: ٢٨٢ و٢٨٣.

بفرض أن يكون لنفس الاستدلال نكتة وفائدة غير الدلالة وقبولها. كما يمكن ذلك الفرض في سائر أشباهه ونظائره المذكورة.

أو يسلم الملازمة والدلالة لكن يمنع إطلاق دلالة عدم وجدانه على المطلوب، بدعوى الفرق بين عدم وجدانه صلى الله عليه وآله التحريم في جملة ما أوحي إليه وما صدر عنه تعالى، فيدلّ على عدم التحريم، وبين عدم وجداننا التحريم في جملة ما بأيدينا من الأحكام المعلوم لنا إجمالاً اختفاء كثير منها، فلا يدلّ. وكان إيراد المصنّف على دلالة الآية أوّلاً بأنّ ما فيها إشارة وإشعار على المطلوب، لا دلالة، إشارة إلى الاعتراض الأوّل وهو منع استلزام استدلاله صلى الله عليه وآله بعدم الوجدان للدلالة على عدم الوجود بالتقريب المتقدّم. كما أنّ إيراده الثاني إشارة إلى الاعتراض الثاني.

وكيف كان فيمكن دفع الاعتراضين ورفع الإيرادين.

أما الأوّل، فلتوقّفه على ثبوت نكتة وفائدة مأنوسة لنفس الاستدلال غير إفادة الدلالة، وأنّى له بإثباته؟

وأما الثاني، فلأنّ ما يتخيّل من الفرق بين عدم وجدانه صلّى الله عليه وآله التحريم فيفيد القطع بالعدم، وبين عدم وجداننا فلا يفيده، فممنوع. لكن لا لمجرّد أنه لو كان دليل على الحرمة في غير ما بأيدينا لوصل إلينا فعدم الوصول بقضاء العادة، وتوفير الدّواعي، دليل على عدمه، حتى يختص دلالته بما يعمّ به البلوى من المسائل دون مالا يعمّ به البلوى منها، بل لأنّ دعوى العلم الإجمالي باختفاء كثير من الأحكام وراء ما بأيدينا المستند إليها الفرق ممنوعة جداً، وإلّا للزم عدم فائدة الفحص عن المخصّص والمعارض في ما بأيدينا من الأحكام لبقاء أثر العلم الاجمالي بعده. فاتّفاقهم على كفاية الفحص عن المخصّص والمعارض عمّا بأيدينا من الأحكام في جواز العمل بالعمومات والأدلة، دليل على عدم علم

إجماليّ بشيء ممّا وراء ما بأيدينا من الأحكام، وأنّه علم في الجملة يرتفع أثره بعد الفحص حسبما فصّل في باب الفحص عن المخصّص.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ النزاع في الشبهة التحريمية في ما نحن فيه ليس منشأه احتمال وجود النص فيه على التحريم المختفي علينا حتى يستند الفرق إليه، بل منشأ النزاع إنّما هو مجرّد احتمال التحريم في الواقع، ولو علم عدم وجود النصّ عليه لا في ما بأيدينا ولا في غير ما بأيدينا. فعلى هذا لم يبق فرق بين عدم وجدانه صلى الله عليه وآله وعدم وجداننا إذ كما انّ احتمال الحرمة الواقعية اللازم لطبيعة البشرية لا يقدح في دلالة عدم وجدانه صلى الله عليه وآله على العدم، كذلك لا يقدح في دلالة عدم وجداننا على العدم كما لا يخفى.

ثمّ إن في المقام طائفة أخرى من الآيات أصرح دلالة على المطلوب ممّا ذكر، قد أهملها الماتن ولم نتحقق وجهه، وهي قوله تعالى: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿قل مَن حرّم زينةَ اللهِ الّتي أخرج لِعباده والطيّبات من الرزق قل هي للّذين آمنوا في الحياة الدّنيا خالصة﴾**[2] فإنها كالصّريح في الدلالة على عدم تحريم ما لا نصّ فيه سيما بملاحظة وقوعها موقع الامتنان.

[سيما بملاحظة تكرّر مضمونها فيما يقرب من نيف وعشرين آية من القرآن، سيما بملاحظة تأكّد منطوقاتها الصريحة بمفاهيم حصره المحرّمات بقوله تعالى: **﴿انّما حرّم عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير﴾**[3] الآية، وبقوله: **﴿قل انّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن**

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الاعراف: ٣٢.

(٣) النحل: ١١٥.

تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[١] إلى غير ذلك من المفاهيم الصريحة في أن حلّ الطيبات والتمتّع بالمستلذات ليس بحرام، بل الحكم بحرمتها حرام لدخوله في **﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾** سيما بملاحظة استدلال جمهور علماء العامة والخاصّة بتلك الآيات على أن الأصل في الأشياء الاباحة تأكيداً للعقل منهم. الطبرسي في تفسيره[٢]، والمجلسي في كتاب السماء والعالم[٣]].

وربما يعتذر عن إهمالها بوجوه غير وجيهة.

منها: دلالة هذه الطائفة من الآيات على الإباحة الشرعية في مالا نصّ فيه، والحال أنّ النزاع في الأعم منها ومن البراءة.

ويندفع بأنّ هذا غير قادح في الاستدلال إن لم يكن أنفع به لأنه مثبت للمدّعىٰ وزيادة لا أنّه أخص من المدّعىٰ.

ومنها: ما توهّمه غير واحد من حضّار الدرس من أنّ دلالتها إنما هو على إباحة الاستنفاع بما في الأرض في الجملة، وأمّا كيفيّة الاستنفاع وكمّيته فيتوقّف على إذن وبيان آخر. وأنت خبير بمنافاة ذلك لورود تلك الآيات مورد الامتنان، وبإيراثه إجمال الآيات المخالف للأصل ولوظيفة الشارع الذي هو معنى المبين.

ومنها: ما توهّمه بعض الحضّار أيضاً من أن معنى الآية هو إباحة الاستنفاع والانتفاع بما فيه منفعة واقعية، وأمّا تشخيص موضوع النافع عن غير النافع في الواقع فيتوقّف على إذن وبيان غير ذلك. وأنت خبير بما فيه.

أوّلاً: من أنّ الإباحة المستفادة من الآية متعلّقة بمطلق ما في الأرض لا بخصوص النافع منه.

---

(١) الأعراف: ٣٣.

(٢) مجمع البيان ١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٣) بحار الأنوار ٦٥: ٩٧ ـ ١٠٠.

وثانياً: لو سلّمنا تعلّقه بخصوص النافع فهو من الموضوعات المستنبطة التي مرجع استنباطها إلى عرف الشارع إن كان له عرف فيها، والعرف العام إن لم يكن، ومطلق الظن إن لم يكونا من غير أن يتوقّف على إذن خاص وبيان جديد كما توهّم، مضافاً إلى أنّ توقّفه على ذلك مناف للامتنان وأصالة عدم الإجمال ووظيفة الشارع، ألا ترى انّك لو مننت على أحد بضيافة ووضع طعام أمامه، ثمّ تقيّد إباحته عليه بالاحتياج إلى إذن جديد في كيفيّة الأكل وكمّيته وتفصيله، كان قبيحاً عند العقل بالغاية، وفضيحاً عند العرف بالنهاية؟ فإذا لم يرض العقل ولا العرف بهذا الامتنان من أدنى الناس رتبة فكيف يرضاه ويجوّزه على أكرم الأكرمين وخالقهم من حيث لا يشعر؟! وهل هذا الفجاج إلّا من فرط اللجاج، وكثرة الإعوجاج، والانحراف عن المنهاج، أعاذنا الله منه ومن سائر أمراض المزاج.

وأمّا إيراد المتن على جميع الآيات والأخبار المذكورة في المضمار بقوله: والانصاف ما ذكرنا من أنّ الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بالاحتياط، إلخ[1]، فيمكن الجواب عنه بوجوه:

منها: منع عدم نزاع الأخبارية في أصالة البراءة عن التكليف في مالم يعلم بعقل أو نقل التكليف به، وانحصار دعواهم في قيام الدليل العقلي أو النقلي الوارد على ذلك الأصل، بل الظاهر من جلّهم أو كلّهم أنّ وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الذي نحن فيه إنّما هو من مقتضى نفس احتمال الحرمة الواقعية لا من مقتضى الدليل الخارجي الوارد على أصالة البراءة المسلّمة، بل الظاهر أنّ جميع ما تمسّكوا به على الاحتياط من العقل والنقل إنّما يريدون به الاسترشاد إلى استناد الاحتياط إلى نفس احتمال الحرمة والشبهة، كما هو ظاهر تلك الأدلّة بل

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٥.

صريح بعضها حسبما ستعرف، لا أنّهم يريدون استناد الاحتياط إلى التعبّد بتلك الأدلّة على وجه لولاه لكان مقتضى الأصل البراءة عندهم، وإلّا لزم التصالح، وارتفاع النزاع، ورجوعه إلى النزاع الصغروي بل اللفظي، وهو خلاف الظاهر من أحوالهم وأقوالهم خصوصاً القول بالتوقّف، بل الاحتياط، بل الحرمة الظاهرية لا الواقعية.

ثم ومن جملة ما يقرب إرادة استنادهم الاحتياط إلى مجرّد الشبهة واحتمال الحرمة لا إلى الدليل الخارج ـ مضافاً إلى ما ذكرنا ـ وجوه من الأشباه والنظائر:

منها: استناد الحظرين، الحظر في موارده إلى مجرّد احتمال الحظر والحرمة في الواقع لا إلى دليل خارجي وراء ذلك.

ومنها: استناد لزوم دفع الضرر المحتمل في موارد لزومه إلى مجرّد احتمال الضّرر لا إلى دليل خارجي وراء ذلك.

ومنها: قول القائلين بأن الحسن والقبح في الأشياء ذاتي لا بالوجوه والاعتبار.

ومنها: زعم الزاعم أنّ للحرام الواقعي من المفسدة والمنقصة الذاتية اللّازمة له قهراً المؤثّرة أثرها في حال العلم والجهل كتأثير سموم الأفاعي والحيّات تأثيرها في مطلق الحالات ما يقتضي بنفسه الاحتياط والاجتناب عن مشتبه الحرمة، كما يقتضيه مشتبه السمّية، من غير أن يقوم على اقتضائه دليل خارجي، وحينئذ فيرجع دعوى الأخبارية إلى تثليث شروط تنجّز الواقع على المكلف، والمجتهدين إلى تربيعها بإضافة اشتراط العلم في تنجّزها على اشتراط العقل والبلوغ والقدرة.

فكأنّ الأخبارية قائلة بأصالة الحظر في الشبهات واستناد الاحتياط فيها

إلى مقتضي الأصل الأوّلي الغير المحتاج إلى دليل، وأنّ المحتاج إلى الدليل هو البراءة وعدم الاحتياط، على عكس ما يقوله المجتهدون من أنّ البراءة هو مقتضى الأصل الأوّلي الغير المحتاج ثبوته إلى دليل، وأنّ المحتاج ثبوته إلى الدّليل هو الاحتياط.

وعلى هذا التقدير لم يبق إشكال في ورود الآيات والأخبار المذكورة في المضمار على ردّ الأخبارية ونهوضها على إبطال دعواهم بأبلغ وجه، من قبيل ورود الدليل على الأصل ونهوضه على ارتفاع مجراه لوضوح أنّ مدلول لسان الآيات والأخبار الدالّة على البراءة حينئذ إنّما هو التعرّض لبيان عدم الاعتناء بالشبهة، واحتمال الحرمة الواقعية ما لم تعلم بها، وإن كان مقتضى احتماله في الواقع هو التوقّف والاحتياط حذراً من الوقوع فيه.

ومن جملة وجوه الجواب عن إيراد المتن على مجموع الآيات والأخبار بعدم نهوضها إلى إبطال القول بالاحتياط: انّ في تلك الآيات كثيراً ما يأبى سياقها ولسانها إباءً شديداً عن المأمورية والمحكومية لأدلّة الاحتياط بحيث لم يبق معها مسرح لجواب الأخبارية بورود أدلّة الاحتياط عليها كآية ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فيما أوحيَ إِلَيَّ مُحرَّماً**﴾[1] وآية ﴿**وَ ما لَكُم أَنْ لاَ تأكُلُوا مِمّا ذُكِرَ اسمُ اللهِ عَلَيهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم ما حَرَّمَ**﴾[2] وآية ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ**﴾[3] وذلك لرجوع مدلول هذه الطائفة من الآيات على تقدير موروديّتها ومحكوميّتها لأدلّة الاحتياط إلى مثل تصريح الشارع في ضمن تلك الأخبار بأنّي لا أحرّم الشبهة التحريمية مالم أبيّن تحريمها، ولكن بيّنت تحريمها.

ومن البيّن انّ المقصود إن كان تحريم الشبهة التحريمية فمجرّد الابتداء

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) الأنعام: ١١٩.

(٣) الأعراف: ٣٢.

بتحريمه مغن عن التطويل المتقدّم بما لا طائل تحته، وبمنزلة الأكل من القفاء ضرورة أنّه لم يبق مورد أصلاً ولا فائدة رأساً لتلك الأخبار النافية للتحريم، مع كثرتها وورودها مورد الامتنان بعد ورود التحريم عليها على الوجه المستوعب لموردها، وهو بمكان من الحزازة والخروج عن كلام العقلاء، فضلاً عن البلغاء، نظير استهجان الاستثناء والتخصيص المستوعبين، فينزّه عنه كلام أبلغ البلغاء.

نعم، لو لم يستوعب التحريم الوارد جميع موارد المورود عليه، كما لو فرض ورود التحريم على مثل قوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها**﴾[1] ومثل حديث الرفع[2]، ونحوهما ممّا يعمّ مورده الشبهة التحريمية وغيرها بحيث يبقى لها مورد بعد إخراج الشبهة التحريمية اتّجه الجواب عن الأخبارية بمورودیّتها ومحكوميّتها. ولكن قد عرفت عدم انحصار آيات البراءة بها، ومعه لم يبق لإطلاق جواب المجيب عن الأخباريّة وجه.

قوله: «فهو نظير قوله: ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع».

أقول: وجه الشبهة والتنظير إنّما هو ظهور «**ما حجب الله علمه**»[3] في الشبهة الحكميّة فإن الشبهة في الموضوعات إنّما يستند بالأصالة إلى طروّ الموانع الخارجيّة من ظلمة ونحوها لا إلى حجاب الله، كما لا يخفى.

قوله: «ويمكن أن يورد عليه. أنتهى».

أقول: محصّل ما يمكن الإيراد به على حديث الرفع هو المناقشة في سنده أو دلالته أو دعوى وهنه، ولا شيء منها بوارد.

---

(١) الطلاق: ٧.

(٢) التوحيد للصدوق: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٣) الكافي ١: ١٦٤ ح ٣، التوحيد: ٤١٣ ح ٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

أمّا المناقشة في سنده بأنّه نبويّ، فمدفوع بوروده في الأخبار الوصوية بمسانيد صحيحة مضافاً إلى شهرتها رواية وعملاً. وفي المستدركات[١] نقله عن فقه الرضا بزيادة ألفاظ «**وما اتّقى منه**» و «**ما لا يتعمّد**». وعن الصادق عليه السلام بزيادة «**ما جهلوا حتّى يعلموا**»[٢]. وعن النبيّ صلى الله عليه وآله بزيادة «**ما حدّث به أنفسهم**»[٣] إلى غير ذلك ممّا يثبت كون الحديث متواتراً بالمعنى.

وأمّا الإيراد بوهنه لاشتمال آخره على رفع ما ينافي ظاهر الأخبار الكثيرة كرفع الحسد والطيرة والوسوسة، بل وعلى ما ينافي ظاهره لتنزيه الأنبياء عمّا يجب تنزيههم، كقوله: «**ثلاث لم يعر منها نبيّ فمن دونه: الطيرة والحسد والتفكّر**»[٤] فيرتفع بما تصدّى له الماتن[٥] في خاتمة الحديث من الجمع والشرح بما لا مزيد عليه.

وأمّا المناقشة في دلالته بما ذكره الماتن من أنّ الظاهر من الموصول في ما لا يعلمون بقرينة أخواتها هو الموضوع[٦] إلخ. نظراً إلى أغلبيّة السهو والنسيان في الموضوعات منه في الأحكام من جهة أعميّة الابتلاء بالموضوعات منه في الأحكام، ووجوب الفحص في الأحكام دون الموضوعات بخلاف الجهل فإنّه بالعكس. فيضعف أولاً بما سنبيّنه من أنّ الأظهر هو عموم الموصول في أخواتها على وجه يشمل الموضوع والحكم باستظهار ن يكون المعنى هو رفع منشئيّة السهو وأخواته للمؤاخذة أو لشيء من الآثار لا رفع المؤاخذة على نفس المذكورات حتى يرد عليه ما في المتن من أنّه لا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة فيختصّ بالشبهات الموضوعية، بل رفع منشئيّة المذكورات

(١ ـ ٣) مستدرك الوسائل ١٢: ٢٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح٦ و ١٠ و ٧.

(٤) الخصال: ٨٩ ح٢٧.

(٥) فرائد الأصول: ١٩٦ ـ ١٩٨.

(٦) فرائد الأصول: ١٩٥.

للمؤاخذة أو لشيء من الآثار المجعولة فيعمّ رفع المؤاخذة على نفسها المتحقّق في الشبهات الموضوعية، وعلى ما يترتّب على نفسها المتحقّق في الشبهات الحكمية كرفع ما يترتّب على الوطي من المهر في النكاح المكره وأخواته، وعلى الأكل من ضمان قيمة المأكول في البيع المكره وأخواته، وعلى تخلّل جزء أو شرط من القضاء والإعادة في العبادات المكرهة والمنسيّة وأخواتهما.

وثانياً: سلّمنا اختصاص الموصول في أخوات (ما لا يعلمون) بالموضوع لكن مجرّد ذلك لا يوجب تخصيص عموم الموصول في (ما لا يعلمون) لعدم قرينيّة ذلك على التخصيص لا عقلاً ولا عرفاً.

قوله: «لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد إلخ».

أقول: وعلى ذلك فيتعيّن معنى الرفع في أحد التقديرين الآخرين ـ أعني تقدير رفع خصوص المؤاخذة، أو رفع جميع الآثار التكليفيّة والوضعيّة ـ، ويترتّب على كلّ من التقديرين فوائد وثمرات كما أنّ لكلّ منهما مقرّبات ومبعّدات.

أمّا الفوائد والثمرات المترتّبة على تقدير رفع جميع الآثار التكليفيّة والوضعيّة **فمنها**: تأسّس أصل أصيل وهو تقييد جميع الأجزاء والشروط المعتبرة في الماهيّات بالاختبار والعلم شرعاً إلّا ما خرج بالدليل كأركان الصلاة وذلك لعموم رفع الإكراه والنسيان[1].

ومنها: تأسّس أصالة الإجزاء في جميع العبادات الصادرة عن المكلّف على وجه التقيّة من الصلاة والصوم والحجّ والوضوء والغسل وغيرها فيسقط القضاء والإعادة فيها بعد رفع التقيّة إلّا ما خرج بالدليل، وذلك أيضاً لعموم رفع ما

---

(١) راجع الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس.

استكرهوا عليه[١].

ومنها: عدم توقّف تشخيص ماهيّات العبادات المركّبة من الأجزاء والشروط على ما تصدّى لتحقيقه صاحب القوانين[٢] من أصالة عدم ما عدا المعلوم جزئيّته أو شرطيّته حتى يناقش بأنّ أصالة عدم الزائد لا يثبت كون الماهيّة في ما عداه من الأجزاء والشروط، لكونه مثبتاً ـ كما توهّم ـ بل يكفي في تشخيص ماهيّة كلّ عبادة من العبادات المركّبة من الأجزاء والشروط بمجرّد عدم العلم والوقوف على جزئيّة ما عدا المعلوم جزئيّته، أو شرطيّته من سائر الأجزاء والشروط المشكوكة بعموم قوله ﷺ: «**رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون**»[٣] كما بنى عليه الفصول قدّس سرّه تشخيص ماهية العبادات المركّبة[٤] بعد ما كان بانياً ـ باعترافه ـ على عدم تشخيصها بأصالة العدم لكونه مثبتاً[٥].

وأما مقرّبات تقدير خصوص المؤاخذة: فمنها: دعوى تبادرها، وأقر بيّنتها عرفاً من تقدير جميع الآثار، كما ادّعاه الماتن[٦] ونقله شيخنا العلاّمة عن غيره.

ومنها: دعوى دوران الأمر بين قلّة الإضمار وكثرته، والأصل عدم الزائد.

ومنها: دعوى أنّ المتيقّن هو رفع المؤاخذة فيقتصر عليه.

ومنها: أنّ المصرّح به فيما استوهبه النبيّ ﷺ من ربّه تعالى ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه بقوله: ﴿**ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾[٧] الآية. إنّما هو المؤاخذة فيحمل عليه المقدّر حملاً للخبر على الآية، وللمقدّر على

---

(١) راجع الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس.

(٢) القوانين ٥٥ ـ ٥٦ وراجع أيضاً ج ٢: ٣٠.

(٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٤) الفصول: ٥١.

(٥) الفصول: ٥٠.

(٦) فرائد الاصول: ١٩٥.

(٧) البقرة: ٢٨٦.

المصرّح نظراً إلى أنّ الكتاب والسنّة بعضه يفسّر بعضه.

ويضعف الأوّل بمنع التبادر، وعدم حصول الأقربية العرفية المتّبعة في مباحث الألفاظ إلّا بأغلبية الاستعمال، ومن المعلوم عدم أغلبيّة استعمال رفع الشيء ـ المتعذّر إرادة معناه الحقيقي وهو رفع ذاته لاستلزامه الكذب المحال ـ في رفع المؤاخذة عليه من استعماله في رفع جميع آثاره.

ويضعف الثاني بأنّ تقدير جميع الآثار لا يلزم تعدّد الإضمار حتّى يردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر فيرجع إلى أصالة عدم الأكثر، بل إضمار جميع الآثار هو مضمون إضمار الإلزام وهو كإضمار المؤاخذة إضمار واحد لا متعدّد، فالشكّ فيه ليس شكّاً في الحدوث حتّى يكون مجرى لأصالة العدم، بل هو شكّ في تعيين الحادث، ولا عبرة، بل لا مجرى للأصل فيه عند العقلاء.

ويضعف الثالث بما في المتن من أنّ الأخذ بالمتيقّن إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة، إلّا أن يراد إثبات ظهورها من حيث إنّ حملها على المؤاخذة يوجب عدم التخصيص، وعموم الأدلّة المثبتة لآثار تلك الامور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلّة مبيّن لتلك الرواية، إلى أن قال: فتأمّل[1]. ووجه التأمّل محتمل لأُمور:

أحدها: الإشارة إلى ما قيل: من أنّ تبيين إجمال المخصّص بعموم العام إنّما يتمّ على القول باعتبار أصالة العموم من باب التعبّد لا من باب الظهور العرفي المستند إلى الظنّ الفعلي، كما هو الأصحّ. ولكن في ابتناء تمامية المطلوب على القول المذكور دون القول الآخر، نظر لعلّ ما يظهر وجهه بالتأمّل أو مراجعة المحل.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٦.

وثانيها: الإشارة إلى أنّ تبيين إجمال المخصّص بعموم العام إنّما يتمّ على تقدير اتّصال التخصيص بالعمومات، أو انفصاله الغير المتأخّر عن زمن الحاجة فيها. وأمّا على تقدير انفصاله المؤخّر عن زمن الحاجة فيها أو المجهول حال تأخّره عنها فلا يتمّ تبيين إجمال التخصيص بعموم العام. ولو سلّمنا تبيين إجماله بعموم العام فلا يثبت ظهوره في المبيّن، نظير ما لو فسّر إجمال ليلة القدر مثلاً بعد مضيّ زمن الحاجة المعوّل فيها على الاحتياط أو الأصول، بدليل منفصل متأخّر عن زمن الحاجة في أنّه لا يثبت تبيينها. وإن أثبته لا يثبت ظهورها، فإنّ تبيين الإرادة قد يحصل من غير ظهور الدلالة.

وقد اعترضت عليه دام ظلّه بأن المطلوب وهو دلالة حديث الرفع على البراءة غير متوقّف على ظهور الحديث في رفع المؤاخذة بل يكفي ولو بتبيين المراد منه بدليل متأخّر منفصل، فسلّم ورود الاعتراض دام ظلّه.

وثالثها: الإشارة إلى أنّ فرض حديث الرفع مخصّصاً وحاكماً على عمومات الأدلّة المثبتة للآثار يقتضي تقديم رتبة العمومات على حديث الرفع بتقديم رتبة المفسّر والمبيّن ـ بالفتح ـ على رتبة المفسّر والمبيّن ـ بالكسر ـ وفرض العمومات مبيّنة لإجمال حديث الرفع يقتضي العكس ـ أعني تقديم رتبة الحديث على العمومات لكونها مفسّرة ومبيّنة له ـ فيلزم كالتهافت والتناقض.

ويندفع التأمّل من هذه الجهة كاندفاعه من الجهتين المتقدّمتين بأن تقدّم المفسّر والمبيّن ـ بالكسر ـ على المفسّر والمبيّن ـ بالفتح ـ ليس تقدّماً زمانيّاً ولا لفظيّاً حتى يلزم من اجتماعه مع التأخّر في المحلّ الواحد التناقض المذكور، بل إنّما هو تقدّم رتبيّ، والتقدّم والتأخّر بحسب الرتبة يجوز اجتماعهما في المحلّ الواحد باختلاف الجهات، كما يجوز اجتماع تقديم رتبة شخص على شخص من جهة الحسب مثلاً، مع تأخّر رتبته عنه من جهة النسب مثلاً.

وحينئذ فلا منافاة بين تأخير رتبة حديث الرفع عن العمومات المحكومة من جهة تفسيره وتبيينه أصل التخصيص فيها في الجملة، وبين تأخّر رتبة العمومات عن حديث الرفع الحاكم عليها من جهة تفسيرها وتبيينها مقدار تخصيصه وكميّته.

وعلى ذلك فتقدّم العمومات على حديث الرفع رتبةً غير مانع من تفسيرها وتبيينها إجمال ما حقّه التأخير من حديث الرفع، كما أن تقدّم الخاصّ والمقيّد على العامّ والمطلق لفظاً لا يمنع من تفسيرهما العامّ والمطلق بالتخصيص والتقييد ألا ترى كثيراً ما يفسّر المصنّفين المجملات الآتية في كلماتهم قبل الورود فيها، وكثيراً ما يقع الشرح قبل المتن في كلمات الشارحين، فتتبّع.

ويضعف الرابع من مقرّبات تقدير خصوص المؤاخذة بأن حمل المقدّر في حديث الرفع على المصّرح به في الآية[1] إنّما يحسن فيما لو أجمل المقدّر ولم يكن له مبيّن سوى ذلك، فإنّه يحمل عليه حينئذ تفصيّاً من ندور الإجمال وقلّته، وأمّا فيما لم يجمل المقدّر وكان إلى تبيينه وتفسيره سبيل واسع غير ذلك الحمل من الأقربيّة العرفيّة، وورود التفسير، وعموم المقتضي، وحذف المتعلّق ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا مسرح للحمل المذكور أصلاً، كما لا يخفي.

هذا كلّه في بيان مقرّبات تقدير المؤاخذة المبعّدة لتقدير جميع الآثار وبيان ما فيها من الضعف والحرف.

وأمّا مقرّبات تقدير الإلزام ورفع جميع الآثار المبعّدة لتقدير المؤاخذة فوجوه أكثرها وجيهة:

منها: أقربيّة رفع جميع الآثار عرفاً، واعتباراً إلى المعنى الحقيقي المتعذّر إرادته، وهو ذات الخطأ والنسيان لاستلزامه الكذب المستحيل.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

وأمّا ما في المتن[١]، من فرض الأقربيّة المذكورة اعتبارية، وزعم أقربيّة رفع المؤاخذة عرفيّة، فتقدّم على الإعتبارية عند التعارض والدّوران فممنوع جدّاً، لما عرفت من أنّ الأقربيّة العرفيّة لا تحصل إلّا بأغلبيّة استعمال اللفظ في شيء، من استعماله في الآخر، نظير أغلبيّة استعمال الأمر في الندب من استعماله في الوجوب الغيري، ولهذا يحمل الأمر عند تعذّر معناه الحقيقي وهو الوجوب على الندب لا الوجوب الغيري مع كونه أقرب اعتباراً إلى الوجوب المطلق، ومن الواضح انّ تقدير المؤاخذة ليس كذلك.

ومنها: أفيديّة تقدير جميع الآثار من تقدير المؤاخذة وأولويّة الحمل على ما يكون عائدته أكثر بعد تعدّد المحامل، وصحّتها، سيما في كلام الشارع المبنيّ على كثرة اللطف، وعموم الامتنان. إلّا أنّ صلوح الأولويّة الاعتبارية للقرينيّة والتعيين مبنيّ على حجّية مطلق الظنّ على وجه الحكومة لا الكشف كما رفع عنه الحرف.

ومنها: استشهاد الامام عليه السلام في بعض الروايات[٢] بحديث الرفع، على رفع جميع الآثار على وجه يكون استشهاده به شاهداً على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة.

وأمّا ما قيل في المتن من أنّ النبويّ المحكي في استشهاد الامام عليه السلام مختصّ بثلاثة من التسعة فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها[٣].

فمدفوع بأنّه إذا ثبت تقدير جميع الآثار في الثلاثة المذكورة ثبت تقديره في جميعها بملاحظة وحدة السياق وعدم المفراق، فالوجه الوفاق، ولعلّ وجه تأمّل الماتن في ما قال إشارة إلى هذا الدفع.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٥.

(٢) راجع الوسائل ١٦: ١٣٦ ب «١٢» من كتاب الايمان ح ١٢ وص ١٤٤ ح ٦.

(٣) فرائد الاصول: ١٩٦.

ومنها: ما ذكره الماتن بقوله: وممّا يؤيّد إرادة العموم ظهور كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواصّ أمّة النبيّ صلى الله عليه وآله[١] إلى أن ضعّفه نقضاً بآية **﴿ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾**[٢] الآية. حيث إنّ المصرّح فيها هو رفع المؤاخذة، فيكون الاشكال مشترك الورود، فبما يجيب به عن الآية يجاب به عن الرواية. وحلّاً بمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذة بقول مطلق فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين عن ترك التحفّظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على «مالا يعلمون» مع إمكان الاحتياط وكذا التكليف الشاقّ الناشيء عن اختيار المكلّف، كالغسل في الشتاء بماء الثلج، حيث تعمّد الجنابة عن اختيار، فإنّ وجوب هذا التكليف الشاقّ والمؤاخذة على تركه ما لا يستقلّ العقل بقبحه، بل قد أفتى به بعض، فيمكن الامتنان برفعه عن هذه الأُمّة.

بل قال أُستادنا العلّامة: ومثل التكليف الشاقّ النّاشيء عن اختيار المكلّف، التكليف بما لا يطاق الناشيء عن سوء الاختيار، كتوسّط أرض مغصوب عمداً، في جواز المؤاخذة عليه عقلاً، فيمكن الامتنان برفعه عن هذه الأُمّة بعموم حديث الرفع، فاستنتج من ذلك دام ظلّه بطلان قول المجوّزين للتكليف بمالا يطاق مطلقاً أو عقاباً لا خطاباً.

ولكن اعترضت عليه دام ظلّه بأنّ سند جواز مجوّزيه انّما هو إلى حديث **«من سنّ سنّة سيّئة كان له مثل وزر من عمل بها»**[٣] وإلى اتّفاق الفقهاء سلفاً عن خلف على عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في حكم غير الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، ومن البيّن حكومة هذين السندين على عموم الرفع وتخصيصهما إيّاه.

نعم، لو استند جواز مجوّزيه إلى مجرّد وجود المقتضي وعدم المانع العقلي

---

(١) فرائد الاصول: ١٩٦.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) راجع الوسائل ١١: ٤٣٧ ب «١٦» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما.

منه كان حديث الرفع حاكماً عليه، والاستنتاج في محلّه.

فإن قلت: لو كان المرفوع في الحديث هو جميع الآثار لزم كون الأصل في الأجزاء والشروط أن تكون علميّة وذكريّة واختياريّة لا واقعيّة، والمشهور على العكس.

قلت: نسلّم الملازمة لكن بطلان اللازم ممنوع، وأمّا ما تراه في الخارج وعند المشهور من كثرة كون الأجزاء والشروط واقعية فيمكن استناده إلى مقتضى الدليل المخرّج عن تحت الأصل لا إلى الأصل.

فإن قلت: استناد الأجزاء والشروط الواقعيّة إلى مقتضى الدليل المخرّج يستلزم التخصيص بالأكثر في الأصل.

قلت: نمنع الملازمة؛ أمّا أوّلاً: فلعلّة كون الأجزاء والشروط واقعيّة في العبادات. ألا ترى أنّه لاتعاد الصلاة إلّا من خمس؟ كما لا يخفى على المتتبّع الخبير في حال العبادات.

وأمّا ثانياً فلأنّ الخارج عن تحت الأصل المذكور وإن فرض كثرته إلّا إنّه لم يبلغ في الكثرة مقدار ما بقي تحته، فضلاً عن أكثريّته.

وغاية ما يقوّي هذا الإشكال هو أن يقال: لو كان المرفوع هو جميع الآثار لزم الالتزام بتخصيص عمومه باستثناء الآثار العقلية، وكذا الآثار العادية، فإنّها تتبع حكم العقل والعادة كالإحراق اللازم للنار بالعقل والعادة. فلو مَسستَ شيئاً يحكم العقل والعادة بحصول الاحتراق، ولا يمكن الحكم بعدمه بقول الشارع:

«إذا لم يعلم الاحتراق بعد مسّ النار يحكم بعدمه».

ومن ذلك يظهر عدم اندراج الأصول المثبتة في أخبار الاستصحاب.

ومن قبيل الآثار العقلية والعادية الآثار الشرعية الثابتة بملازمة أمر عقليّ أو عاديّ فإنّها تتبع وضعاً ورفعاً الملزوم العقلي أو العادي، فاللوازم الشرعيّة

الثابتة بأمر عقلي أو عادي كاللوازم العقليّة والعادية في عدم صلاحيتها للجعل.

وكذا لو كان المرفوع هو جميع الآثار لزم تخصيص عمومه أيضاً باستثناء الآثار المترتّبة على خصوص العنوانات المرفوعة في الحديث من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتّبة على خصوص الخطأ والنسيان من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفّارة المترتّب على قتل الخطأ، ووجوب سجدتي السهو المترتّب على نسيان بعض الأجزاء.

وكذا لزم تخصيص عمومه باستثناء الآثار المترتّبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، فإنّ الأثر المترتّب على الشيء بوصف عدم الخطأ يستحيل البقاء بنفسه، كما أنّ المترتّب على عنوان الخطأ وأخواته مستحيل الارتفاع، فلا يندرجان في عموم حديث الرفع.

وكذا لزم تخصّص[1] عمومه باستثناء الآثار المترتّبة على اليد والإتلاف والتسبيب من أسباب الضمان، حيث يستوي فيها الجهل والعلم والعمد والخطأ والنسيان.

وكذا لزم تخصّصه[2] باستثناء القضاء والإعادة للسهو والخطأ في كثير من الأجزاء وشروط العبادات، ومن الواضح أنّ طروّ هذا القدر من التخصّصات على عموم حديث الرفع مستلزم لتخصيصه بالأكثر.

وتوضيح رفع هذه الشبهة ودفع هذا الاشكال هو أن يقال: إنّ المرفوع بقرينة الامتنان وغيره في حديث الرفع إنّما هو الآثار المجعولة الممكنة للبقاء والارتفاع، والغير المنافية للامتنان. فالآثار العقليّة والعاديّة لم تكن داخلة لعدم مجعوليّتها، فخروجها من باب التخصّص لا التخصيص.

وكذا المترتّبة على عناوين العمد والسهو والخطأ لم تكن داخلة لعدم إمكان

(١ و ٢) كذا في النسخة.

البقاء والارتفاع فيها، بل هي إمّا لازمة البقاء كتلك الآثار بالنسبة إلى نفس موضوعاتها، أو لازمة الارتفاع بالذات لا بالجعل كتلك الآثار بالنسبة إلى غير موضوعاتها، كالأثر المترتّب على العمد بالنسبة إلى السهو، فإنّه مرتفع عند السهو بالذات لا بجعل، فخروجها عن عموم حديث الرفع أيضاً من باب التخصّص لا التخصيص.

وكذا الآثار المترتّبة على اليد والاتلاف والتسبيب من الضمانات المستوي فيها العلم والجهل، والعمد والخطأ، لم تكن داخلة في حديث الرفع لمنافاة دفعها للامتنان المقرون بالحديث، فإنّ الامتنان على أحد برفع ما يتضرّر به الغير كالامتنان عليه بمال الغير في الاستهجان، فخروجها عن عموم حديث الرفع أيضاً من باب التخصّص لا التخصيص.

فلم يبق ما يخرج عن عموم حديث الرفع من باب التخصيص من المستثنيات المتقدّمة سوى الأخير، وهو القضاء والإعادة المترتّبان على تخلّل بعض الأجزاء والشروط في العبادات. ومن الواضح عدم استلزام خروج مثله عن مثل عموم حديث الرفع للتخصيص المساوي فضلاً عن التخصيص بالأكثر سيما إذا كان خروجها باستثناء واحد كقوله عليه السلام: «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمس**»[1].

وممّن تمسّك بعموم حديث الرفع لرفع جميع الآثار أعني: رفع مأخذ المؤاخذة لا خصوص المؤاخذة الحلّي في باب الصلاة في المكان المغصوب من السرائر، قال ما لفظه: (فإن تقدّم العلم بالغصب للمكان والثوب، ثمّ نسي ذلك وسها العالم بهما وقت صلاته، فلا اعادة عليه، وحمله على النجاسة في الثوب، وتقدّم العلم بها، قياس محض، ونحن لا نقول به، لقوله صلى الله عليه وآله: «**رفع عن أُمّتي الخطأ**

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩١، الخصال: ٢٨٤ ح ٣٥، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ١: ٢٦٠ ب «٣» من أبواب الوضوء ح ٨.

والنسيان، وما استكرهوا عليه» ولعمري إنّ المراد بـه أحكـام النسـيان، فـمن أوجب الإعادة فما رفع عنه الأحكام، ولولا إجماع أصحابنا المنعقد على إعادة صلاة من تقدّم علمه بالنجاسة نسيها لما أوجبنا الإعادة عليه)[1] انتهى.

ونقل مثله الرياض[2] عن جماعة أيضاً.

قوله: «فإنّ الحلف بالطلاق....إلخ».

أقول: أمّا الحلف بالطلاق وأخواتـها فـيحتمل الحـلف بـه بـدل الحـلف بالجلالة، ويحتمل الحلف عليه على أن يكون الحلف بالجلالة، والمحلوف عليه هو الطلاق وأخواه.

أمّا بالمعنى الأوّل فهو باطل عندنا وعند العامّة معاً، لتعلّقه بغير الجـلالة والحلف خاصّ بها.

وأمّا بالمعنى الثاني فلا جه لبطلانه لا عندنا ولا عند العامّة، إلّا أن يـريد ببطلانه الخاصّ عندنا دون العامّة عدم تحقّق الطلاق والانعتاق بنفس الحلف عليه من غير تعقّب إنشاء الطلاق والعتق على تقدير الوفـاء، والكـفّارة عـلى تـقدير الحنث لا بمعنى عدم انعقاده رأساً.

قوله: «وكذلك في الجزء المنسيّ. فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى ضعف كون الشرطيّة والجزئيّة قابلا للرفع والوضع بناءً على مختار المصنف من كون الأحكام الوضعيّة أمور منتزعة من الأحكـام التكليفيّة فلا تقبل الجعل أيضاً.

إلّا أن يقال: قابليّتها باعتبار قابليّة منشأ انتزاعها الأحكام التكليفيّة،أو إلى أنّ رفع المؤاخذة إذا كان برفع مأخذه وهو التكليف المسبّب له صحّ ما ذكر من

---

(١) السرائر ١: ٢٠٧.

(٢) رياض المسائل ٣: ١٩٦.

رفع جميع الآثار دائماً.

وأمّا على تقدير رفع خصوص المؤاخذة فيخرج المرفوع عن العموم والدوام إلى خصوص التقييد بما دام ناسياً أو جاهلاً لا دائماً.

قوله: «على المكره ـ بالفتح ـ فافهم».

[أقول:] لعلّه[١] إشارة إلى دفع ما يقال من أنّ حكم الشارع بالرفع كيف يستتبع إرادة المكره، بأنّه تابع لتحقّق موضوع الإكراه (وصدقه)[٢] المتعلّق بإرادة المكره لا بنفس إرادته مطلقاً، ولو لم يكره عليها.

أو إشارة إلى أنّ الإكراه بإضرار الغير ممنوع الرفع، خصوصاً على إطلاقه في ما أكره على إضرار الغير كثيراً أو تحمّل الضرر القليل، فإنّ إضرار الغير إضراراً كثيراً لرفع تحمّل ضرر قليل عن نفسه وإن لم يناف عموم الرفع، وعموم امتنانه، إلّا انّه ينافي العدل والإحسان والإنصاف والإيمان ووجوب حقوق الإخوان وعموم «**المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه**»[٣] و «**المؤمن من أمن على إخوانه وكان الناس منه في راحة ونفسه منه في تعب**»[٤].

ولو سلّمنا رفع مؤاخذة المكره على إضراره بالغير فلا نسلّم رفع ضمانه، كما إذا اضطرّ في المخمصة على أكل مال الغير، وفي الجهاد على قتل المؤمن المتستّر به الكفّار، بل لم يعهد من الأنبياء ولا من الصلحاء الإضرار بالغير بمجرّد الإكراه والتقيّة. وقد كان علي بن يقطين مكرهاً في الوزارة والتقيّة فيجبّ الخراج

---

(١) وردت هذه التعليقة في الأصل مرّة هنا محلّها المناسب مع ساير التعاليق، باختصار إلى قوله: ولو لم يكره عليها. وثانية بعد ثلاث صفحات تقريباً فيه بزيادة كما أوردناها إلى آخر التعليقة.

(٢) وردت في المكرّرة.

(٣) الفقيه ٤: ٢٦٢ ضمن وصايا النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام والكافي ٢: ٢٣٥ ح ١٢ و ١٩ وراجع السنن الكبرى للبيهقي ١٠: ١٨٧، صحيح البخاري ١: ٩.

(٤) هذا مضمون عدّة من الأحاديث الشريفة نحو ما ورد في الوسائل ٨: ٥٩٧ ب «١٥٢» من أبواب أحكام العشرة ح ١ وج ١١: ١٤٣ ب «٤» من أبواب جهاد النفس ح ٩ وغيرهما.

للرشيد من الناس في النهار والجهار، ويردّه إليهم سرّاً في لياليه[١]، فتدبّر.

قوله: «كيف قدّر فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ التفكّر بهذا المعنى ممّا لم يرفع ابتلاء الأنبياء به، فلا يدخل في حديث الرفع، بل يختصّ بحديث الخصال[٢]، أو إلى أنّ الطَيَرة بمعنى الشرك المعتقد استناد التأثير إلى نفس الطير المتشأم به، وإن لم يدخل في حديث الرفع، إلا أنّه بما دون ذلك ممّا لم يستند التأثير إلى نفس الطير، بل استند إليه العلامة والكشف عن المؤثّر لا مانع من دخوله في عموم الرفع.

قوله: «وفيه انّ الظاهر ممّا حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد لا ما بيّنه واختفى عليهم إلخ».

أقول: إن كان العلم الإجمالي باختفاء كثير من الأحكام بعد بيانه علينا علماً إجمالياً بالجملة بحيث لا يرتفع أثره بعد الفحص عمّا بأيدينا منها فهو مانع كلّيّ عن حجّية الظواهر والاصول اللفظيّة والعمليّة كلّاً وطرّاً، فضلاً عن البراءة. وإن لم يكن كذلك، بل كان علماً إجماليّاً في الجملة لا بالجملة يعني بخصوص ما في أيدينا بحيث يرتفع أثره بعد الفحص عمّا في أيدينا منها، فهو وإن منع من حجّية الأصول في الجملة قبل الفحص لكن لا يمنع من حجّيتها بالجملة حتى بعد الفحص.

قوله: «فالرواية[٣] مساوقة لما ورد[٤] إلخ».

---

(١) راجع الكافي ٥: ١١٠ ح٣، الوسائل ١٢: ١٤٠ ب «٤٦» من أبواب ما يكتسب به ح ٨.

(٢) الخصال: ص٨٩ ح٢٧.

(٣) التوحيد: ٤١٣ ح٩، الكافي ١: ١٦٤ ح٣. الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح٢٨.

(٤) عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلّفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها راجع الفقيه ٤: ٥٣ ح١٥، الوسائل ١٨: ١٢٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٦١.

أقول: وإن كانت مساوقة ولكنّها على خلاف المدّعى أدلّ خصوصاً قوله: (وسكت عن أشياء) إلخ.

قوله: «وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى منع السياق الآبي عن التخصيص فيه لأنّ السياق الآبي عن التخصيص هو حمل الجهالة على صورة المعذوريّة العقليّة من الغفلة والجهل المركّب، وأمّا على ظهوره في العموم كما فرض فلا يأبي عن التخصيص، أو إشارة إلى أنّ المقصّر كالعامد خارج بالتخصّص لا التخصيص، أو أنّ خروج المقصّر مشترك الورود بين اختصاص الجهالة بالغافل وبين تعميمه للشاكّ.

قال: «ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1] إلخ».

أقول: الكلام في هذا الحديث تارة في ضبط لفظه، وتارة في بيان سنده، وثالثة في تقريب دلالته ودفع موهمات ردّه.

أمّا ضبط لفظه، فهو وإن كان في بعض النسخ: «**حتّى يرد فيه نصّ**»، وفي أُخرى: «**حتّى يرد فيه نهي**»، وفي ثالثة بزيادة: «**أو أمر**» إلّا أنّ اختلاف ضبط لفظه بهذا الاختلاف غير قادح ولا نافع في شيء.

وأمّا سنده، فهو وإن كان مرسلاً، إلّا أنّه منجبر بالاعتبار من جهات شتّى: من جهة شهرة روايته حيث تعرّض الأكثر لذكره من غير أن يقدح أحد فيه.

ومن جهة شهرة مضمونه حيث ذهب الأكثر إلى أصالة الإباحة، والبراءة في الأشياء والأحكام حتّى يثبت الحظر.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠٨ ح٩٣٧، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي، ح ٦٠.

ومن جهة تبيّنه بما يوجب اندراجه في منطوق آية النبأ[١]، لكن لا لمجرّد كونه من أخبار الكتب الأربعة المقطوعة الصدور عند الأخبارية حتى يمنع قطعيّة صدور جميع ما فيها عند الأُصوليين، ولا لمجرّد ذكره في أمالي الصدوق[٢] المصرّح في ديباجته بأنّي لا أذكر فيه إلّا ما هو حجّة بيني وبين ربّي، حتّى يمنع استمرار عزمه على ذلك في الكتاب، بل لأنّ مجرّد كونه من أخبار الفقيه والأمالي كاف في تبيّنه واندراجه في الخبر المبيّن، ومظنون الصدور المفروض عندنا معاشر المشهور حجيّته بمنطوق آية النبأ وغيرها.

وأمّا تقريب دلالته، فمن جهات:

أحدها: من جهة كون ظاهره إخبار عن أنّ الأشياء المجهولة موضوعاً أو حكماً على الإباحة في الظاهر حتى يرد فيه الحظر الدالّ على البراءة، ونفي العقاب بالالتزام.

وثانيها: من جهة دلالته على إنشاء الإباحة في الأشياء المجهولة موضوعاً أو حكماً في الظاهر، فيدلّ على البراءة أيضاً بالالتزام.

وثالثها: من جهة دلالته على البراءة بالمطابقة بناءً على أنّ المراد من المطلق هو الإطلاق عن التقييد بأحد الأحكام الخمسة، لا الإطلاق عن التقييد بأحد أقسام الاقتضاء الأربعة ـ كما هو المراد في الوجهين السابقين.

وعلى كلّ من التقادير الثلاث ثبت دلالة الحديث على البراءة، وبه صرّح

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الظاهر وقوع سهوهنا فإن الحديث لم يرد في أمالي الصدوق كما أن تصريحه المشار إليه جاء في ديباجة كتابه الشريف (من لا يحضره الفقيه) وأماليه خالية عن ذلك.
راجع الفقيه ١: ٣. نعم ورد هذا المضمون عن أبي عبدالله عليه السلام في أمالي الشيخ الطوسي: ٦٦٩ ح ١٤٠٥ (١٢).

السيّد الصدرفي ماحكي عنه في شرح الوافية من أنّ معنى الحديث إمّا كلّ شيء مباح حتّى يرد فيه نهي، أو كلّ شيء محكوم عليه بالإباحة حتى يرد فيه نهي، وعلى كلّ من التقديرين ثبت الإباحة والبراءة.

وعن القوانين[١] الإيراد عليه بعدم الفرق بين المعنيين وعن الفصول[٢] ردّه ببداهة الفرق ووضوحه.

والمحاكمة بينهما يحصل بحمل نظر القوانين على عدم الفرق بين تعبير «كلّ شيء مباح» أو «محكوم بالاباحة»، ونظر الفصول إلى وضوح الفرق بين معنى الإنشاء والإخبار فإنّه الغير القابل للمنع.

ألا ترى انّه لا مجال لإنكار الفرق بين معنى «بعتُ» في مقام الانشاء ومعنى «بعتُ» في مقام الإخبار، ومعنى قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم الصيام**﴾[٣] في مقام الإخبار ومعنى ﴿**أقيموا الصلاة**﴾[٤] في مقام الإنشاء، ومعنى قولهم في الفارسية: «فروختم» و«فروختهام» و«مباح كردم» و«مباح كردهام»؟ ونظر القوانين ليس إلى إنكار هذا الفرق قطعاً، وإنّما هو إلى إنكار الفرق بين تعبير «كلّ شيء مباح» و«كلّ شي محكوم عليه بالإباحة» حيث إنّ كلاً من التعبيرين قابل للإنشاء والإخبار.

فالفرق المذكور في التأدية لا يجدي الفرق في المؤدّى من حيث للإنشاء والإخبار، ولا من حيث حمل إحدى التأديتين على الإباحة الظاهرية والاخرى على الاباحة الواقعية. مضافاً إلى عدم قابلية الحكم الواقعي للتقييد بغاية العلم

---

(١) القوانين ٢: ٧.

(٢) الفصول: ٣٤٤.

(٣) البقرة: ١٨٣.

(٤) البقرة: ٤٣.

والجهل المقيد بهما الحديث.

وكيف كان فالحديث دالّ على المطلوب على كلّ من تقاديره.

وقد يبعّد دلالته من جهات:

الأولى: ما أورده أُستادنا العلاّمة من أنّ دلالته على المطلوب مبنيّ على تقدير أن يكون المراد من الغاية في قوله: «حتى يرد النهي» حتى يعلم النهي، لا حتى يرد النهي في الواقع وإن لم يعلم، ومن المعلوم عدم صحّة هذا المبني إلاّ على القول بوضع الألفاظ للمعاني المعلومة، دون القول بوضعها للمعاني النفس الأمريّة الّذي هو المشهور المنصور.

ولكن يمكن دفع هذا الإيراد وتصحيح المبنى المذكور من دون الابتناء على وضع الألفاظ للمعاني المعلومة، ولا الالتزام بانصرافها إلى المعلومة حتى يضعف بمخالفته المشهور المنصور، ولا الابتناء على أصالة عدم ورود النهي في الواقع عند عدم العلم به حتى يضعف بأنّه أصل مثبت لا يحرز به الموضوع في الألفاظ، بل نصحّحه بمعونة انّ حمل ورود النهي على الورود الواقعي يرجع إلى نفي المحصّل عن معنى الحديث لرجوعه إلى معنى أنّ كلّ مطلق في الواقع مطلق في الواقع، وكلّ مباح في الواقع مباح في الواقع، فينتفي الفائدة والجدوى والمحصّل للحديث الشريف.

ومن الواضح انّ ذلك قرينة صارفة للحديث عن ذلك المعنى، ومعيّنة لإرادة العلم من الورود. ولعلّ إلى ذلك ينظر استدلال المشهور على المطلوب بهذا الحديث مع إبائهم عن وضع الألفاظ أو انصرافها إلى المعلومات.

الثانية: ما أورده أستادنا العلاّمة أيضاً من أنّ تقدير كون المراد من الغاية في قوله: «**حتى يرد فيه نهي**» حتى يعلم به، يستلزم تقدير العلم المغيّى به الحكم مأخوذاً من باب الموضوعية الّتي من خصائصها عدم قيام الأمارات والبيّنات

مقامه، ولازمه الحكم بالبراءة ما لم يعلم خلافه، وإن قامت البيّنة والأمارة الشرعيّة على خلافه.

ويمكن رفعه أيضاً بأنّ الغالب اعتبار العلم حيث ما اعتبر من باب الطريقيّة لا الموضوعيّة، فتقوم الأمارات مقامه، بل لم نستعهد لاعتباره من باب الموضوعيّة مثالاً متّفقاً عليه في شيء من الفقه سوى مجرّد الفرض، أو التعليق في النذر، ونحوه.

والثالثة: ما قيل من أنّ غاية مفاد الحديث هو الظنّ بأصل البراءة، والظنّ في الاصول غير حجّة.

وفيه: أوّلاً: منع عدم حجّية الظنّ إلّا في أُصول الدين، بل في بعضها الثابت اعتبار العلم فيها بالدليل الخارج، وما نحن فيه من مسألة البراءة ليس من أُصول الدين، فضلاً عمّا يعتبر فيه العلم منها، بل هو:

إمّا مسألة أُصوليّة من أصول الفقه، نظراً إلى أنّ البحث فيها بحث في قاعدة ممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، أو بحث في المستقلّات العقليّة أعني كون البراءة حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي وهو الاباحة في المجهولات الحكميّة والموضوعيّة. ولو كان رجوع البراءة إلى الحكم بواسطة ضميمة مقدّمة امتناع خلوّ الواقعة عن الحكم.

وإمّا مسألة فقهيّة وقاعدة من القواعد الكلّية، كقاعدة الطهارة.

وإمّا مسألة كلامية، نظراً إلى إمكان إرجاع البحث فيها إلى البحث عن أحوال المبدء والمعاد ـ أعني قبح العقاب من الباري بلا بيان وعدمه.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو سلّم عدم حجّية الظنّ في الأُصول فإنّما يسلّم في الظنّ المطلق، لا الظنّ الخاصّ لعموم أدلّة حجّيته، وعدم الفارق بين الأُصول وغيره حسب ما قرّر في محلّه.

الرابعة: ما أورده الشيخ الحرّ في بعض أبواب القضاء من الوسائل من أنّ النهي في قوله: «**حتّى يرد فيه نهي**» يشمل النهي العامّ والخاصّ، والنهي العامّ قد بلَغَنا بأخبار الاحتياط[1].

وفيه: أوّلاً: انّ ظهور النهي وإن عمّ النهي العامّ والخاصّ إلّا أنّ ظهور قوله: «فيه» في النهي عنه من حيث الخصوص لا من حيث كونه مجهول الحكم أظهر، فيقدّم على ظهور النهي في العموم تقديماً للأظهر على الظاهر.

وثانياً: نمنع ورود النهي العام بأخبار الاحتياط لما سيأتي ما فيها.

وثالثاً: سلّمنا ورود النهي العام بأخبار الاحتياط، لكنّها معارضة بهذا الخبر وغيره من أخبار البراءة والترجيح من حيث الدلالة، بل ومن حيث السند مع أخبار البراءة.

أمّا من جهة الدلالة، فلأنّ في أخبار البراءة عمومات مثل «كلّ شيء مطلق»، ومثل حديث الرفع كادت أن تأبى من التخصيص جدّاً، بخلاف أخبار الاحتياط ـ كما ستعرف ـ.

وأمّا من جهة السند، فلتواتر أخبار البراءة معنى ـ إن لم يكن لفظاً ـ ولأشهريّة أخبار البراءة من أخبار الاحتياط رواية وفتوى فتقدّم عليها.

وأمّا ما ذكره الشيخ الحرّفي بعض أبواب القضاء من الوسائل من أنّ «**كلّ شيء مطلق**» خبر واحد لا يعارض المتواتر من أخبار الاحتياط، فلابّد من حمله على التقيّة لموافقة البراءة مذهب العامّة، أو على الخطاب الشرعي خاصّة ـ يعني كلّ شيء من الخطابات الشرعية يتعيّن حمله على إطلاقه وعمومه حتى يعلم التقييد والتخصيص ـ، أو على التخصيص بالشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة، أو بما قبل كمال الشريعة، أو بالغافل والقاصر عن بلوغ أخبار الاحتياط إليه، أو

---

(١) الوسائل ١٨: ١٢٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل ح ٦٠.

بالشبهة الوجوبيّة لا التحريميّة، أو بالأشياء المهمّة العامّة البلوى الّتي يقتضي العادة بأنّه لو كان فيها حكم مخالف للأصل لنقل[١].

ففيه: أوّلاً: انّ دعوى تواتر أخبار الاحتياط دون أخبار البراءة ليس بأولى من العكس، إن لم يكن الأولى العكس.

وثانياً: إنّ الحديث المذكور آبٍ من الحمل على التقيّة، لأنّ موافقة البراءة ليست من الموافقات الخاصّة بالعامّة حتّى يوجب الظنّ بالتقيّة، بل هي موافقة أيضاً لأكثر الخاصّة على وجه ينزل مخالفة الأخباريّة لهم منزلة العدم والشاذّ والنادر المأمور بتركه في المتعارضين:

وبعبارة أُخرى: إنّ الأخذ بمخالف العامّة في المتعارضين لم يثبت من باب التعبّد، وإنّما ثبت من باب الطريقيّة والكشف عن ورود الموافق تقيّةً، ومن البيّن عدم حصول الظنّ بالتقيّة من مطلق الموافقة حتى الموافقة الموافقة لأكثر الخاصّة المنزّل مخالفتهم منزلة الشاذّ والنادر المأمور بتركه في المتعارضين.

وكذلك أيضاً آبٍ من الحمل على خصوص الخطاب الشرعي ـ يعني إرادة بيان حمل المطلقات والعمومات الشرعيّة على الاطلاق والعموم حتى يثبت التقييد والتخصيص ـ، وذلك لأنّ حمل المطلقات على إطلاقها، والعمومات على عمومها، حتى يثبت التقييد والتخصيص من القواعد العرفيّة الوفاقيّة بين أهل اللسان الخارجة عن وظيفة الشارع، بل لم يعهد بيان مثله منهم عليهم السلام.

ومن النظر في ماأوردنا على المحملين المذكورين تقدر على النظر في سائر محامله المذكورة للحديث.

قوله: «ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ».

أقول: وجه أوضحيّة دلالته من سائر الأدلّة هو اشتماله على أقوى أداة

---

(١) الوسائل ١٨: ١٢٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل ح ٦٠.

العموم من لفظ الكلّ، مع سياقه كسياق ما يأبى من التخصيص من مثل «**كلّ شيء طاهر**»[١] ونحوه، بخلاف سائر الأدلّة، فإنّ أغلبها إطلاقات يمكن دعوى انصرافها إلى غير المطلوب، واشتماله على الظهور في الإنشاء لا الإخبار، وعلى كون الحكم بالاطلاق مغيىّ بغاية النهي عنه الخاصّ بالشبهات الحكميّة لا بغاية التبيّن الخاصّ.

قوله: «وفيه انّ الجهل بكونها في العدّة إلخ».

أقول: محصل الجواب عن الصحيحة[٢] أنّ موردها إمّا الشبهة الحكميّة وهو الجهل بالحرمة، أو الشبهة الموضوعيّة وهو الجهل بالعدّة.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون الجهل بأصل الحرمة أو بمقدار الحرمة.

كما على الثاني أيضاً إمّا أن يكون الجهل بأصل العدّة أو في انقضائها.

وعلى كلّ من هذه الصور الأربعة، إمّا أن يحمل الجهل على الغفلة أن الشكّ.

وعلى كلّ من هذه الصور الثمانية، إمّا أن تكون المعذوريّة عبارة عن إسقاط الحكم التكليفي وهو العقاب والمؤاخذة، أو عن إسقاط الحكم الوضعي، وهو تأبيد حرمة المتزوّج بها في العدّة وعدمه.

أما المعذوريّة في الحكم الوضعي وهو عدم تأبيد الحرمة فهو وإن دلّ عليها الرواية، إلّا انّ المعذورية في الحكم الوضعي خارج عن محلّ النزاع بأقسامه الثمانية.

وأمّا المعذوريّة في الحكم التكليفي، فامّا صور الجهل بمعنى الغفلة، فالمعذوريّة في كلّ من صوره الأربعة أيضاً خارج عن محلّ النزاع بالوفاق على

---

(١) المقنع للصدوق: ١٥ مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣ ب «٣٠» من أبواب النجاسات ح ٤.

(٢) الكافي ٥: ٤٢٧ ح ٣، التهذيب ٧: ٣٠٦ ح ١٢٧٤، الاستبصار ٣: ١٨٦ ح ٦٧٦، الوسائل ١٤: ٣٤٥ ب «١٧» من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٤.

معذوريّة الغافل مطلقاً.

وأمّا صورتا الجهل بالموضوع، فأيضاً خارجان عن محلّ النزاع، سواء دلّت الرواية على المعذوريّة فيهما أم لم تدلّ.

وأمّا صورتا الجهل بالحكم، فهما وإن كانا من محلّ النزاع إلّا أنّه لا دلالة في الرواية على معذوريّة الجاهل فيهما، سيما إذا استند الجهل إلى التقصير. فما هو داخل في محلّ النزاع من الصور لا تدلّ الرواية على معذوريّة الجاهل فيه، وما تدلّ الرواية على معذوريّة الجاهل فيه من الصور لا يدخل في محلّ النزاع.

بقي الكلام في الإشكال الوارد على الرواية على كلّ من تقديري دلالته على المطلوب وعدمه.

وتقريب هذا الإشكال هو دلالة الرواية على أعذريّة الجهل في الحكم من الجهل بالموضوع، لإمكان الاحتياط في الثاني دون الأوّل، مع أنّه إن أُريد من الجهل الجهل المركّب وهو الغفلة، لم يمكن الاحتياط في كلتا الصورتين. وإن أُريد الجهل البسيط وهو الشكّ، أمكن الاحتياط في كلتا الصورتين. وإن أُريد من الجهل الغفلة في الأوّل، والشكّ في الثاني، نسلّم إمكان الاحتياط في الثاني دون الأوّل، إلّا انّه يستلزم التفكيك بين الجهالتين وهو معيب معنىً ولفظاً.

أمّا معنىً فلأن إرادة الغفلة من الجهل في الحكم، والشكّ من الجهل في الموضوع مع انقسام الجهل في كلٍّ منهما إلى القسمين منافٍ للبلاغة في الكلام إذا لم يستند إلى نكتة مطابقة لمقتضى الحال.

وأمّا لفظاً فلاستلزامه استعمال الجهالة في أكثر من معنى واحد.

ويندفع هذا الإشكال بإمكان أن يكون نكتة التفكيك بين الجهالتين هو استناد الجهل في ذات العدّة إلى الغفلة غالباً لا إلى الشكّ سيما ممّن نشأ في بلد الاسلام، بخلاف الجهل في موضوع العدّة فإنّه بالعكس غالباً، حيث إنّ الجهل في

كون المرأة في عدّة الغير وعدمه بعد فرض العلم بالحكم وهو حرمتها على الأوّل، وعدم حرمتها على الثاني، لا يكون غالباً إلّا عن الشكّ لا الغفلة.

كما يمكن أيضاً دفع إشكال الاستعمال في أكثر من معنى بوجود الجامع بين الجهلين والقدر المشترك بين المعنيين، وهو عدم العلم مع وجود القرينة على إرادته، وهي إمكان الاحتياط في أحدهما وعدم إمكانه في الأُخرى.

قوله: «وليس الغرض من ذكر هذا الوصف ...إلخ».

[أقول:] يعني أنّ المقصود من التقييد بما فيه حلال وحرام ليس مجرّد الاحتراز عمّا ذكر، بل فيه فائدتان: إحداهما: الاحتراز عمّا ذكر، والأُخرى: البيان بكون المقصود هو مشتبه الحرمة والحلّية.

ويرد عليه ما في القوانين[1] من منع كون القيد احترازيّاً عمّا ذكر، ومنع كونه بيانياً لما ذكر.

أمّا وجه منع الأوّل فلأنّه لا معنى حينئذ لاعتبار المفهوم المخالف إلّا بأخذ السالبة منفيّة الموضوع وهي غير مفيدة. يعني انّ مفهوم الرواية[2] حينئذ: ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله ليس بحلال، وليس في ما ليس فيه حرام وحلال بالتفسير المذكور مجهول، فيتعيّن أخذ السالبة منفيّة الموضوع، ولا فائدة فيها.

هذا مع أنّه لا يسلم أن يكون للكلام المذكور مفهوماً لأنّه إن كان باعتبار القيد بالوصف، فقد قرّر في محلّه منع دلالته عليه، وإن كان باعتبار تضمين الجملة معنى الشرط فممنوع.

وأمّا وجه منع الثاني فلظهور القيد المذكور في بيان منشأ الاشتباه، لا ما فيه الاشتباه، فتختصّ الرواية بالشبهات الموضوعيّة لا الحكميّة، حيث إنّ

---

(١) القوانين ٢: ١٩.

(٢) المحاسن: ٤٩٦ ح ٦٠١ الوسائل ١٧: ٩٢ ب «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة ح ٧.

الانقسام الفعلي إلى القسمين هو المنشأ لاشتباه حكم مشتبه الموضوع دون اشتباه حكم مشتبه الحكم، فإنّ منشأه إمّا عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصَّين.

وأمّا ما تصدّى له الفصول[١] من دفع الإيراد الأوّل بأنّ الضمير في قوله: «**فهو لك حلال**» راجع إلى الشيء المحتمل ليعتبر له المفهوم المخالف ويعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، لا أنّه راجع إلى الشيء المجهول حتى يلغى اعتبار مفهومه.

لأنّه إن أراد أنّ الضمير راجع إلى المجهول المضاف إلى الشيء المقيّد بالقيد المذكور ففاسد لعدم سبق ذكره.

وإن أراد إضمار المجهول المضاف إلى ضمير الشيء المذكور فحذف المضاف وأبدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه، ففاسد أيضاً لأنّه إضمار بتكلّف بعيد، بل غير سديد من غير قرينة ولا ضرورة محوجة.

فيندفع بأنّ مقصوده ليس شيئاً من الشقّين حتى يرد ما ذكر، بل مقصوده أنّه لمّا كان من المعلوم بحسب الخارج أنّ المراد بقوله: «**فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه**»[٢] بيان الحكم الظاهري لا الواقعي، وانّ من لوازم الحكم الظاهري تعلّقه بموضوع المجهول والمشتبه دلّت الرواية على اعتبار الجهل في مراجع الضمير بدلالة الالتزام كدلالة الآيتين[٣] على أقلّ الحمل.

قوله: «سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته ....إلخ».

[أقول:] وكأنّ الترديد إشارة إلى الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، وعدم وجوده، إلّا في ضمن الأفراد، وإلّا فاختلاف التعبيرين بالاعتبار، ومؤدّاهما متّحد في الاشارة إلى الشبهة الموضوعية. وأمّا الشبهة الحكميّة فقد

---

(١) الفصول: ٣٥٣.

(٢) المحاسن: ٤٩٦ ح ٦٠١، الوسائل ١٧: ٩٢ «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة ح ٧.

(٣) أي الآية ١٥ من سورة الأحقاف والآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

أُشير إلى إدخالها بقوله: «أم لا»[١].

قوله: «ولا دخل له في هذا الحكم».

[أقول:] وهو قوله: «**فهو لك حلال**»[٢] حتى يكون ذكره لفائدة الإشعار بالعلّيّة، كـ«أكرم الرجل العادل، ولا تكرم الرجل الفاسق» في كون الحكم المتعلّق بالوصف المناسب مشعراً بالعلّيّة. ومنه تقييد حرمة الربائب بقوله تعالى ﴿**اللّاتي في حجوركم**﴾[٣].

قوله: «ولا في تحقّق الموضوع ....إلخ».

[أقول:] وهو قوله عليه السلام «**كلّ شيء**» حتى يكون ذكره لإفادة تحقّق الموضوع، كالإضافة من قوله عليه السلام: «**ثمن العذرة سحت**»[٤] و «**بيع الخمر حرام**»[٥]. وبالجملة فالقيد الوارد في كلام الحكيم إمّا أن يكون له دخل في تحقّق الموضوع أو الحكم وإلّا فالملغى عن الفائدة لا يقع في كلام بليغ أو حكيم فضلاً عن أبلغ الحكماء.

قوله: «وليته أمرَ بالتأمّل في الإيراد الأول».

أقول: وجه التأمّل في الإيراد الأوّل ما عرفت من أنّ المستدلّ نزّل الاستدلال على معنى «كلّ ما يحتمل الحرام والحلال» وهو عنوان عامّ واحد يشمل كلا المعنيين، لا استعمال للّفظ في معنيين.

وأمّا وجه التأمّل في الإيراد الثاني فلأنّ اختلاف طرق المعرفة وتعدّدها لا

---

(١) راجع فرائد الأُصول: ٢٠٠.

(٢) المحاسن: ٤٩٦ ح ٦٠١، الوسائل ١٧: ٩٢ ب «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة ح ٧.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) التهذيب ٦: ٣٧٢ ح ١٠٨٠، الاستبصار ٣: ٥٦ ح ١٨٢، الوسائل ١٢: ١٢٦ ب «٤٠» من أبواب ما يكتسب به ح ١.

(٥) هذا مفاد جملة من الروايات الواردة في باب الخمر، كما في الوسائل ١٦: ٤٠٥ ب «٦٦» من أبواب الأطعمة المحرّمة ح ١ وج ١٧: ٣٠١ ب «٣٤» من أبواب الأشربة المحرّمة ح ٤ وغيرهما.

يوجب اختلاف في المعرفة، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وأمّا ما قرّره أستادنا العلّامة لاختلاف نفس المعرفة في الموضوعات للمعرفة في الأحكام، من أنّ العلم المتعلّق بالموضوعات علم وجداني، بخلاف العلم المتعلّق بالأحكام فإنّه تنزيلي.

فقد اعترضت عليه دام ظلّه بالمنع من إطلاق ذلك، بل كما أنّ في الأحكام معارف تنزيليّة من الأدلّة الشرعيّة كذلك في الموضوعات أيضاً معارف تنزيليّة من السوق واليد والبيّنة.

وكما أنّ في الموضوعات معارف حقيقيّة كالعلوم الوجدانية من حسّ أو وجدان، كذلك في الأحكام الشرعيّة أسباب علميّة من إجماع أو ضرورة أو تواتر. وقد عرفت انّ الاختلاف في أسباب العلم وطرقه لا يوجب اختلاف نفس العلم.

وأمّا ما قرّره دام ظلّه للافتراق والاختلاف من جهة أُخرى بأنّ المدار في الموضوعات على العلم ولو قبل الفحص، وفي الأحكام على العلم المقيّد بما بعد الفحص.

فقد اعترضت عليه أيضاً بأنّ ذلك أيضاً لا يوجب اختلاف نفس العلم ضرورة أنّ لزوم الفحص إنّما هو من مقتضيات وجود العلم الاجمالي بالمخالف والمعارض حيثما وجد.

ودعوى اختصاص وجوده بالأحكام:

أوّلاً: ممنوع، بل قد يوجد في الموضوعات كما في الشبهة المحصورة.

لا يقال: إنّه وإن وجد العلم الاجمالي بالخلاف في الموضوعات أيضاً إلّا أنّ أثره وهو لزوم الفحص خاصّ بالأحكام.

لأنّا نقول: هذا أيضاً ممنوع، إذ كما أنّ لزوم الفحص في الأحكام

مشهوريّ، كذلك وجوب الاجتناب عن الشبهات المحصورة أيضاً مشهوريّ.

وكما أنّ القول بعدم لزوم الفحص والاجتناب عن الشبهة المحصورة موجود، كذلك القول بعدم لزوم الفحص في الأحكام أيضاً موجود.

وثانياً: سلّمنا اختصاص وجود العلم الاجمالي المقتضي للفحص بالأحكام دون الموضوعات، لكن من المعلوم أنّ العلم الحاصل بعد الفحص في الأحكام لوجود مقتضيه لا يغاير العلم الحاصل قبله في الموضوعات لعدم وجود مقتضيه، حتى يلزم من إرادتهما استعمال لفظ العلم في أكثر من معنى واحد.

قوله: «إن كان الغرض ممّا ذكر من عدم التخطئة .....إلخ».

أقول: بعد تسليم ثبوت السيرة المستمرة القطعيّة في جميع الشرائع على عدم تخطئة المبادر إلى ارتكاب المشتهيات بمجرّد احتمال الحرمة لا يبقى مسرح لورود شقّ من شقّي الإيراد عليه.

أمّا عدم ورود الشق الأوّل عليه، وهو استناد السيرة المذكورة إلى قاعدة قبح العقاب المعلّق على عدم البيان، فلأنّ المفروض كون السيرة سيرة منجّزة محصّلة، فلا يصحّ استنادها إلى أمير معلّق إلا بالرجوع إلى منع أصل السيرة المنجّزة المفروض عدم منعه، بل عدم المجال لمنعه.

وأمّا وجه عدم ورود الشقّ الثاني عليه، وهو ابتناء السيرة المذكورة على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل فلما فيه: نقضاً بأنّ ابتناء العمل بالسيرة المذكورة نظير ابتنائك العمل بالدليل المسلّم الدليليّة على عدم وجوب العمل بالأصل المأخوذ في موضوعه عدم ذلك الدليل وحلّاً بأنّ السيرة بعد الثبوت دليل وارد على قاعدة دفع الضرر، ورافع لموضوعه كسائر الأدلّة الواردة على الأُصول، فعدم وجوب دفع الضرر المحتمل في مورد السيرة المذكورة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لا من قبيل السالبة بانتفاء المحمول، كما يوهمه ظاهر

الابتناء المذكور، كما سيتّضح.

قوله: «فلو تمّت عوقب على مخالفتها، وإن لم يكن تكليف في الواقع».

أقول: ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ أعميّة مورد قاعدة وجوب الدفع إنّما يقتضي ورود قاعدة القبح عليها لو لم يعمّ القبح مورد عدم التكليف الواقعي بالطريق الأولى. ومن البيّن انّ قبح العقاب بلا بيان في مورد التكليف الواقعي، وكشف الخلاف، يقتضي قبحه في مورد عدم التكليف، وعدم كشف الخلاف بالأولوية، فاتّحد مورد القاعدتين، ورجع التنافي في البين.

وثانياً: أنّ تعليله الثاني لورود قاعدة القبح بعدم احتماله العقاب المحتمل في قاعدة الدفع ممنوع جدّاً، لأنّ قاعدة القبح حكمه عدم العقاب لا عدم احتماله، وموضوعه عدم البيان لا عدم القدرة والإمكان، وإلّا لاستقلّ العقل بقبحه وخرج عمّا نحن فيه.

وثالثاً: أنّ قوله: «فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع، إلخ»[1]. أيضاً ممنوع:

أوّلاً: بما فرضه أوّلاً من أعمّية مورد قاعدة وجوب الدفع لمورد عدم التكليف الواقعي، وأنّ الدفع واجب وإن لم يكن في مورده تكليف واقعي.

وثانياً: أغمضنا عن تلك المنافاة لكن يخصّص مورد الدفع، بخصوص مورد ثبوت العقاب والعلم الاجمالي بالتكليف، كما في الشبهة المحصورة، مناف لجريه في وجوب شكر المنعم، والنظر في المعجزة، وتكليف الكفار بالفروع، مضافاً إلى انّه يقتضي ورود قاعدة الدفع على قبح العقاب بلا بيان دون العكس الذي هو المدّعي نظراً إلى أنّ ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي والعقاب المفروض

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٣.

بيان رافع لموضوع عدم البيان.

ورابعاً: بأن تعليق تماميّتها بـ(لو) الامتناعية مشعر بامتناع تماميّتها، والحال انّه صرّح هو وغيره ـ في ضمن ما سبق من الأدلّة العقلية لإثبات حجّيّة الظنّ ـ بتماميتها بالعقل المستقلّ، وبناء العقلاء، وبأنّه لولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجّة، وذلك لأنّ إلزام المكلّف بالنظر في المعجزة واستحقاق العقاب على تركه بالدليل الشرعي قبل إثبات أصل الشرع دور باطل، فينحصر الملزم له في الدليل العقلي، وهو استقلال العقل بدفع الضرر ولو محتملاً.

وبالجملة فلو لم يتمّ لزوم دفع الضرر، أو تمّ ولم يكن وارداً على قبح العقاب بلا بيان، لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجّة. والحال أنّ وجوب النظر في المعجزة، وثبوت الحجّة على غير الناظر، وعدم معذوريّة الجاهل المقصّر في شيء من الأُصول، ولا من الفروع من الوفاقيات.

وخامساً: أنّ المصنّف سيصرّح هو بورود أدلّة الاحتياط على قبح العقاب بلا بيان في ضمن قوله: «فاعلم أنّ هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدّم من الأدلّة العقلية معلّق على عدم تماميّة أدلّة الاحتياط إلخ»[1]. والحال أنّ قاعدة دفع الضررالمحتمل متّحد مع أدلّة الاحتياط على قبح العقاب بلا بيان، وعدم ورود قاعدة لزوم دفع الضرر عليه مع اتّحادهما في المفاد واللسان. ودعوى المصنّف الفرق بينهما بقوله: «إنّ قاعدة دفع الضرر لو تمّت عوقب على مخالفتها، وإن لم يكن تكليف في الواقع» بخلاف أدلّة الاحتياط، فإنّها إرشاديّة لا يعاقب على

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٤.

مخالفة نفسها، وإنّما يعاقب على مخالفة المرشد إليه[١]. تحكّم لا دليل عليه كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل سواء كانت قاعدة إلزاميّة يعاقب على مخالفة نفسها، كما زعمه الماتن، أو كانت إرشاديّة لا يعاقب إلّا على مخالفة المرشد إليه، كما هو الحقّ، كانت واردة على قاعدة القبح.

وسادساً: لو سلّمنا موروديّة قاعدة دفع الضرر على قاعدة القبح، فإنّما هو مبنيّ على تقدير ثبوت قاعدة القبح، ومن الواضح عدم ثبوتها.

أمّا عدم ثبوتها عقلاً، فلأنّ ما يستقبحه العقل إنّما هو العقاب على غير المقدور، كالغافل أو الملتفت القاصر والعاجز.

وأمّا عدم ثبوته شرعاً فلأنّ الكلام الآن ليس في إثباته شرعاً، بل ثبوته شرعاً في المقام أوّل الكلام.

والعجب كلّ العجب من الماتن حيث ناقش في تماميّة كلّ من الأدلّة الأربعة القائمة على البراءة، حتّى في تماميّة السيرة القطعية القائمة عليها، ولم يناقش في تماميّة قبح العقاب بلا بيان عقلاً، والحال انّه لا دلالة للعقل عليه أصلاً، وانّه إن ثبت فإنّما هو بالشرع لا غير، مع مناقشته في تماميّة دفع الضرر المحتمل، مع أنّه لولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يقم لله على غير الناظر حجّة، ولم يعاقب الجاهل المقصّر في شيء من الأُصول والفروع.

قوله: «بل قاعدة القبح واردة عليها ....إلخ».

أقول: قد أورد عليه أُستادنا العلّامة بأن إثبات وجوب المعرفة، ووجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة، إلى غير ذلك من الواجبات، إنّما يثبت

---

(١) لم يصرّح بذلك فرقاً بين القاعدة والاحتياط وإنما يستفاد من ضمّ ما ذكره عن القاعدة، الى ما ذكره عن أدلة الاحتياط، راجع فرائد الأُصول: ٢٠٣ و٢١٦ ـ ٢١٧.

وجوبها بقاعدة دفع الضرر المحتمل، فكيف يمكن أن تكون مورودة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟ إذ لو كانت مورودة لقاعدة القبح لم يثبت وجوب شيء من شكر المنعم، ولا وجوب المعرفة، ولا وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجّة، وجاز الإغماض عن النظر إلى المعجزة، واللوازم كلّها باطلة بالاتّفاق على عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في ما عدا مسألتي القصر والإتمام، والجهر والإخفات، من مسائل الأُصول، ولا من مسائل الفروع، وعلى معاقبة الكفّار في الفروع كعقابهم على الأُصول. انتهى إيراد الأُستاد دام ظلّه.

وقد اعترضت عليه: بأنّه يمكن منع الملازمة بأنّ وجوب النظر في المعجزة ونحوه بقاعدة دفع الضرر كوجوب الفحص عن الدليل والمعارض في سائر موارد البراءة، إنّما هو لإحراز البيان الّذي عدمه موضوع قبح العقاب، لأنّ البيان الواجب على الحكيم هو البيان بحسب العادة، لا البيان بخرق العادة. ومن المعلوم أنّ البيان العادي حاصل للمكلّف بمجرّد بعث الرسول. فلو أغمض النظر عن المعجزة، أو دفعه قبل حصول المعرفة به عوقب على كلّ ما أتى به من البيانات الاصولية والفروعية.

ومن هنا عوقب الكفّار على الفروع كعقابهم على الاصول مع عدم معرفتهم بشيء من الفروع، وليس ذلك إلّا من جهة صدق البيان المطلق في حقّهم، واستناد عدمه فيما جهلوه إلى تقصيرهم عن النظر والفحص، وجريان البيان في السياسات على حسب الأسباب العادية، لا على خرق العادات حتى يعذر متوقّعها. ومفاد أدلّة البراءة، ومحلّ النزاع فيها إنّما هو في إثبات البراءة بعد الفحص عن البيان، وإحراز عدم البيان لا تفصيلاً ولا إجمالاً حتى يتحقّق موضوع البراءة، لا في إثبات البراءة قبل الفحص حتّى ينافيها قاعدة دفع الضرر المقتضي للفحص عن البيان، وترد قاعدة الدفع عليها، بل الورود إنّما هو لقاعدة قبح

العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر.

ولكن هذا مبنيّ على تماميّة قبح العقاب عقلاً، وأمّا على تقدير عدم تماميتها عقلاً، وأنّها لو تمّت فإنّما هو شرعاً كما هو الحقّ فلا إشكال في ورودها على قاعدة دفع الضرر مطلقاً، سواء اعتبرت قاعدة الدفع من باب الإلزام أو الارشاد إلى الحذر عن مخالفة الواقع.

قوله: «مدفوع بأنّه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاكّ في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل، وإلّا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور».

[أقول:] يعني: مدفوع بأنّه إن قام دليل من الخارج على الاكتفاء في امتثال التكليف المجهول بوصف أنّه مجهول أغنى ذلك التكليف الظاهري من التكليف المجهول المحتمل في الواقع، وإلّا فإتيان المشكوك بوصف أنّه مشكوك ومجهول المطلوبية لا ينفع في تحصيل الغرض المطلوب من إتيان المطلوب بوصف المطلوبية هذا.

وفيه: أوّلاً: أنّ امتناع هذا القسم من التكليف وخروجه عن المقدور شاهد صدق على عدم متعلّق الشكّ فيه، وخروجه عن محلّ النزاع، وكون النزاع في المشكوك الممكن الامتثال به في الظاهر، وهو إتيان المشكوك بوصف انّه مشكوك على ما هو عليه في الواقع من وصف المطلوبية وعدمه.

وثانياً: لو سلّمنا اعتبار نيّة الوجه وتعيينه في الظاهر، فإنّما هو في العبادات لا غير.

وثالثاً: لو سلّمنا اعتبارها مطلقاً، فإنّما هو في ما يمكن تعيين الوجه، كما لو كان وجه التكليف معلوماً معيّناً للمكلّف لا مطلقاً ولو لم يمكن، كما لو كان مجهولاً مشكوكاً، كما في ما نحن فيه.

الحاصل: انّ الغير المقدور من التكليف المجهول إنّما هو الغافل، وأمّا

الشاكّ فهو مقدور له مطلقاً، سواء علم التكليف به أو لم يعلم، وسواء كان الغرض منه الانقياد والإطاعة أو نفس الفعل.

قوله: «والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل».

أقول: فيه: أنّه لو كان المطلوب في الآن اللاحق هو القطع بالعدم السابق لكان الاستصحاب من الأدلّة القطعيّة: كالتواتر والاجماع، أو العقلية المستقلّة: كقبح الظلم ووجوب شكر المنعم، بل ولم يتحقّق استصحاب أصلاً لكون المفروض أنّ مجراه عند الشكّ لا القطع، ومفاده «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا رفع الشكّ واللوازم باطلة، فالملزوم مثلها، بل المطلوب من الاستصحاب ما هو المطلوب من سائر الأدلّة من الرجوع إلى القطعي، وما ينتهي اعتباره وحجّيّته إلى القطع لا نفس القطع، وظنّيّة الطريق لا ينافي قطعيّة الحكم.

قوله: «فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر».

[أقول:] يعني: في عدم استلزام نفي أحدهما ثبوت الآخر إلّا بواسطة انتفاء الواسطة بينهما، وهو الأصل المثبت.

وفيه: أوّلاً: أنّ نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر إنّما هو إثبات الإذن الشرعي والإباحة باستصحاب عدم التكليف الأزليّ العقليّ، حيث إنّه الّذي لا يستلزم نفيه ثبوت الإذن الشرعي، لإمكان الواسطة بين نفي التكليف العقلي، وعدم الرخصة، كما في البهائم والمجانين، وهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو في إثبات الإذن، والاباحة باستصحاب عدم التكليف الشرعيّ، ونفيه عن المكلّف قبل البلوغ بساعة مثلاً بنصوص «**لا تنقض**»[1] وهو مستلزم للإذن والإباحة الشرعيّة من غير توسّط واسطة خارجيّة عدم خلوّ فعل المكلّف

---

(١) التهذيب ١: ٨ ح ١١، الوسائل ١: ١٧٤ ب «١» من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

عن أحد الأحكام الخمسة، وإلّا لما صحّ استصحاب نفي تكليف أصلاً، إلّا على القول بالأصل المثبت، فالّذي هو محلّ الكلام من استصحاب نفي التكليف الشرعيّ مستلزم للبراءة والاباحة بلاواسطة، والّذي لا يستلزمه إلّا بالواسطة خارج عن محلّ الكلام.

وثانياً: لو سلّمنا الواسطة بين استصحاب نفي التكليف الشرعيّ، وثبوت الإذن والإباحة فهي واسطة خفيّة في حكم عدم الواسطة.

قوله: «فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب. فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ العبرة في بقاء موضوع الاستصحاب الشرعي على المسامحة العرفيّة، لا المداقّة العقليّة، حتى ينتفي العلم ببقائه، مضافاً إلى إمكان استصحاب حكم الصغير القابل المراهق للتكليف لا الغير القابل حتى يلزم تبدّل فيه تبدّل الموضوع.

قوله: «وفيه ما لا يخفى».

[أقول:] يعني: من خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ النزاع في ما لو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب لا الوجوب، و(لا)[1] من أوجب الاحتياط إنّما أوجبه فيما يمكن فيه الاحتياط، لا ما لا يمكن.

قوله: «ليس من ذلك».

[أقول:] وذلك لأنّ البراءة المحكوم بها حكم ظاهري لا واقعي، ومعلوم بأدلّتها الثلاث، بل الأربع لا غير معلوم، فالّذي حكم به معلوم، والّذي هو غير معلوم لم يحكم به.

قوله: «فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة».

أقول: وجه منع المنافاة بينهما: إمّا من جهة أنّ الارتكاب المنافي للتقوى

---

(١) كذا في النسخة، ولكنها زائدة.

والمجاهدة هو الارتكاب الغير المستند إلى قبح العقاب بلا بيان، والمفروض في ما نحن استناده إليه، ومن المعلوم أنّ العمل المستند إلى تقليد أو اجتهاد صحيح غير مناف لشيء من التقوى والمجاهدة، وأنّ المنافي لهما هو العمل الغير المستند إلى أحد الطريقين.

وإمّا من جهة اختصاص معنى المجاهدة والتقوى بغير اجتناب الشبهات البدوية الّذي نحن فيه.

أمّا المجاهدة في الله فلاختصاص معناه بخصوص المجاهدة في سبيله، مع إعلاء الدين، فيكون المقصود من تأكيده بحقّ الجهاد هو كمال بذل الجهد والمال والنفس لإعلاء كلمة الإسلام، وإقامة شعائر الايمان، وعدم الزحف والتواني عن الاستقامة مع أعداء الدين كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُمْ بُنْيانٌ مَرْصوصٌ**﴾[1].

أو اختصاصه بخصوص المجاهدة في عبادته تعالى حقّ الجهاد، أي كما ينبغي بجذب النفس وخلوصها عن شوائب الرياء والسمعة، مع الخشوع والخضوع والجهاد مع النفس الأمّارة واللوّامة في نصرة النفس العاقلة المطمئنّة، كما قال عليه السلام: «**أُعبُدْ ربَّك كأنّك تَراه، فإنْ لم تكُنْ تَراهُ فَإنّه يَراكَ**»[2] وهو الجهاد الأكبر المعنيّ بقوله عليه السلام لمّا رجع عن بعض غزواته: «**رجعنا عن الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر**»[3].

وكما انّ الارتكاب غير منافٍ لكمال المجاهدة في الله بأحد معنييه

---

(١) الصف: ٤.

(٢) البحار ٢٥: ٢٠٤ ح ١٦ وج ٧٢: ٢٧٩ ضمن بيان للحديث، وج٧٧: ٧٦ ضمن ح ٣ وراجع صحيح البخاري ١: ٢٠، مسلم ١: ٣٩ ح ٥، مسند أحمد ٢: ١٥٩ ح٩٢١٧.

(٣) الوسائل ١١: ١٢٢ ب «١» من أبواب جهاد النفس ح ١ مع اختلاف يسير وراجع الدرر المنتثرة للسيوطي: ٧٨ ح ٢٤٥.

المذكورين، كذلك غير منافٍ لكمال الإتّقاء بشيءٍ من معنييه.

المرويّ: أحدهما عن أبي عبدالله، وهو أن يطاع ولا يُعصى، ويشكر ولا يكفر، ويذكر فلا ينسى[١].

وثانيهما انّه المجاهدة في الله، وأن لا تأخذه في الله لومة لائم، وأن يقام له بالقسط على كلّ حال؛ في حال الخوف والأمن. ومن المعلوم عدم منافاة الارتكاب لكمال الاتّقاء بمعنييه المذكورين.

قوله: «والتوقّف في العمل لا معنى له».

[أقول:] وذلك لأنّ المكلّف لا يخلو من كونه إمّا فاعلاً أو تاركاً، فلم يبق معنى للتوقّف في العمل. لأنّ كلّاً من الفعل والترك لابدّ وأن يستند إلى حكم غير معلوم مشترك الورود بين قولي البراءة والتوقّف، كما كان مشتركاً بينها وبين الاحتياط. ووجه عدم ورود هذالإيراد مشترك الورود مع ذلك هو ما استظهر المصنّف هو، من أنّ ظاهر التوقّف هو السكون وعدم الحركة.

ولكن فيه: أنّ هذا إنّما يقطع الشركة في التوقّف في الفتوى، أو في العمل، إذا كان تاركاً، وأمّا إذا كان فاعلاً كما في الشبهة الوجوبية فلا يقطع الشركة، بل يرجع الإيراد.

قوله: «وتركك حديثاً لم تروه».

[أقول:] بفتح ما قبل الآخر، من (تُرْوَ)، مبنيّاً للمفعول، أو بكسره، مبنيّاً للفاعل.

قوله: « خير من روايتك حديثاً لم تحصِه»[٢].

---

(١) الزهد للحسين بن سعيد: ١٧ ح٣٧، معاني الاخبار: ٢٤٠ ح١، الوسائل ١١: ١٨٦ ب «١٨» من أبواب جهاد النفس ح٧.

(٢) تفسير العيّاشي ١: ٨ ح٢، المحاسن: ٢١٥ ح١٠٢، الكافي ١: ٥٠ ح٩، الوسائل ١٨: ١٢٦ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح٥٠.

[أقول:] ومعنى عدم إحصائه: إمّا عدم العلم والإحاطة به لكونه مجهولاً، فيتّحد الحديث المفضّل والمفضّل عليه، ويكون تغايرهما باعتبار الفعل والترك ـ أي ترك الحديث المجهول ـ خير من روايته.

وإمّا معناه عدم الإحاطة بأفراده لكثرتها، فيختلف الحديث المفضّل والمفضّل عليه، فكان المعنى ترك الحديث المجهول خير من رواية الأحاديث الكثيرة الّتي لا تحصى.

والمعنى الأوّل أوفق بظاهر انفراد الضمير، والثاني أوفق بظاهر لفظ الإحصاء.

قوله: «حتى يحملوكم إلى القصد»[1].

[أقول:] أي إلى المقصود والمراد، أو إلى الوسط والاقتصاد.

قوله: «فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه».

أقول: وجه ذلك: هو أنّ مدلول تلك الأخبار على تقدير سوقها للإرشاد مساوق لمدلول قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فكما أنّ مدلول لزوم دفع الضرر المحتمل لا ينفع في إحداث موضوعه، وهو احتمال الضرر، كذلك تلك الأخبار المساوقة له في المدلول لا تنفع في إحداث موضوعها، وهو احتمال العقاب.

وكما أنّ قاعدة الدفع لا تنفع في إحداث حكم احتمال الضرر وراء مجرّد الإرشاد إلى حكم المرشد إليه، كذلك تلك الأخبار أيضاً لا تنفع في حكم احتمال العقاب وراء مجرّد الإرشاد إلى حكم المرشد إليه.

قوله: «وما ذكرنا أولى».

[أقول:] وجه الأولويّة أنّ هذا تخصيص وما ذكرنا من حملها على بيان

---

(١) الكافي ١: ٥٠ ح ١٠، المحاسن: ٢١٦ ح ١٠٦، الوسائل ١٨: ١١٢ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٣.

الحكم الكبروي وهو الاحتياط عن التهلكة الواقعية، إن واجباً فواجب، وإن مستحبّ فمستحبّ، تخصّص لا تخصيص، والتخصّص مقدّم على التخصيص.

قوله: «وفيه: ما تقدّم من أن أكثر أدلّة البراءة ... إلخ».

أقول: محصل ما فيه ممّا يمكن أن يستفاد من المتن وجوه أربعة، بل خمسة:

أحدها: أنّ أدلّة البراءة بالإضافة إلى أخبار التوقّف[١] من قبيل الأصل والدليل لا من قبيل الخاصّ والعامّ. ولكن هذا الجواب إنّما يتمّ في أكثر أخبار البراءة، لا في جميعها.

وثانيها: أنّ أكثر أخبار البراءة بالإضافة إلى أخبار التوقّف من قبيل الأصل والدليل، وأمّا ما يبقى فهو وإن كان ظاهر الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريميّة مثل قوله: «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[٢] إلا أنّه يوجد في أخبار التوقّف ما لا يكون أعمّ منه، كبعض الروايات المتقدّمة الخاصّة[٣] بتعارض النصّين، فإنّ النسبة بينه وبين أخبار البراءة تباين كلّيّ، لا ما زعم من العموم والخصوص المطلق، ضرورة اختصاص «**كلّ شيء مطلق**» بمورد فقد النصّ أو إجماله، والرواية المفروضة من أخبار التوقّف بمورد تعارض النصّين، فإذا وجب التوقّف في تعارض النصّين وجب فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، فتدخل الشبهات التحريمية في أخبار التوقّف بضميمة الإجماع المركّب.

وثالثها: انّ النّسبة بين «**كلّ شيء مطلق**» مع سائر أخبار التوقّف وإن كان عموم وخصوص مطلق إلا أنّ أخبار التوقّف لما اشتملت على مورد تعارض النصّين الّذي لم يشتمل عليه خبر «**كلّ شيء مطلق**» فضلاً عن سائر أخبار

---

(١) راجع الوسائل ١٨: ١١٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٢٢، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٦٠.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ١ و ٢١.

البراءة، وكان القول بالتوقّف في تعارض النصّين مستلزماً للقول به في مالا نصّ فيه بالاجماع المركّب، خرجت الشبهات الحكميّة عن خبر «**كلّ شيء مطلق**» ودخلت في أخبار التوقّف.

ولكن في كلّ من هذين الجوابين التأمّل المأمور به في المتن[1]. ولعلّ وجهه هو منع التوقّف في تعارض النصين حتى يحمل عليه ما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، بل حكم المتعارضين عند المشهور هو التخيير لا التوقّف، إلّا على قول نادر.

أو لعلّ وجهه: إمكان قلب الإجماع المركّب بتقريب: أنّ الحكم بالتوقّف في تعارض النصيّن وإلحاق ما لا نصّ فيه به بالإجماع المركّب ليس بأولى من العكس، والحكم بالبراءة فيما لا نصّ فيه، وإلحاق تعارض النصيّن به بالإجماع المركّب.

أو لعلّ وجهه: هو ما اختار هو سابقاً من أنّ مدلول أدلّة التوقّف مساوق لمدلول قاعدة دفع الضرر المحتمل الّذي اختار المصنّف هو أيضاً ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليه، فيكون أخبار البراءة المساوقة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على أخبار التوقّف المساوقة لقاعدة دفع الضرر المحتمل، حملاً للشيء على مساوقه.

أو لعلّ وجهه: هو كون العبرة في النسبة بين الدليلين على دلالتهما لا المراد منهما بالضمائم الخارجية عن الدلالة. ولكن هذا الوجه غير وجيه، لأنّ العبرة في أخذ النسبة إنّما هو على مطلق الدلالة، سواء حصلت من حاق اللفظ أم منه ومن ضمائمه اللاحقة له من إجماع ونحوه، كما في ما نحن فيه، لا على دلالة حاق اللفظ مع الأغماض عن ضمائمه اللاحقة له. نعم، لا عبرة بملاحظة الدليل

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٩.

مع الضمائم الّتي ليس نسبتها إليه أولى من نسبتها إلى معارضه، كما لا يخفى.

رابعها: أنّ جميع موارد الشبهة الّتي أمر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة سواء كان عملاً أم حكماً اعتقاداً، فلو بنينا على إخراج محتمل الحرمة عن تحت أدلّة التوقّف لم يبق لها مورد أصلاً، بخلاف ما لو بنينا على إخراج محتمل الحرمة عن تحت أدلّة البراءة، فإنّها لم تخل عن مورد لبقاء الشبهات الموضوعيّة والوجوبيّة تحتها. ولكن أمَر المصنّف بالتأمّل فيه، ولعلّ وجهه: هو ظهور كون المراد من محتمل الحرمة المفروض خروجه عن تحت أدلّة التوقّف هو العمل دون الحكم والاعتقاد، فإنّهما يبقيان تحت أدلّة التوقّف.

أو لعلّ وجهه: أنّ المراد من محتمل الحرمة، وإن عمّ العمل والحكم والاعتقاد، إلّا أنّه مع ذلك لم تخل أدلّة التوقّف عن مورد لبقاء المشتبه من العقائد الدينيّة تحتها، كالاعتقاد في صفات الباري ورسوله والأئمّة.

أو لعلّ وجهه: أنّه وإن سلّمنا أنّ الاعتقاد في أُصول الدين كالاعتقاد في الفروع في خروج مشتبهاتها عن تحت أدلّة التوقّف، إلّا أنّه مع ذلك لم تخل أدلّة التوقّف عن مورد لبقاء الشبهات المحصورة تحتها، بل والشبهات البدويّة قبل الفحص بأسرها باقية تحت أدلّة التوقّف، فلم تخلُ عن مورد.

خامسها: أنّ جميع موارد الشبهة الّتي أمر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان وجوبيّاً أم تحريميّاً أم ندبيّاً أم كراهيّاً، وسواء كان حكمياً أم موضوعياً، وسواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً.

وعلى ذلك تكون النسبة بين أخبار التوقّف وأخبار البراءة تبائن كلّيّ، كتبائن «أكرم العلماء» لقولك: «لا تكرم العلماء» لا ما زعم من العموم والخصوص من وجه.

وحينئذ يكون التأمّل فيه إشارة إلى منع رجوع الشبهات الوجوبيّة

والموضوعيّة إلى التحريميّة إلّا بتأويل بعيد وتكلّف شديد.

ولا يخفى أنّ جميع هذه الوجوه الخمسة المذكورة راجعة إلى صريح أحد الوجوه الثلاثة المرقومة في المتن، أو محتمله، كالوجهين الأخيرين، فإنّهما محتملا الأخير من وجوه المتن، وسابقيهما محتملا الثاني من وجوه المتن، كما أنّ الأوّل هو صريح الأوّل من وجوه المتن، كما لا يخفى.

قوله: «إمّا نفس واقعة الصيد .... إلخ».

[أقول:] وبعبارة أُخرى إمّا أن يكون السؤال عن كميّة العمل ومقدار فعل الجزاء في واقعة الصيد، وإمّا عن كيفيّة الحكم والفتوى في تلك الواقعة.

قوله: «لم يكن ما نحن فيه مماثلاً له».

[أقول:] وذلك لأنّ الشبهة في ما نحن فيه شبهة بدويّة تحريميّة لم يثبت التكليف فيه رأساً لا إجمالاً ولا في الجملة، بخلاف الشبهة المفروضة، فإنّها شبهة استمراريّة وجوبيّة ثبت التكليف فيها إجمالاً أو في الجملة، فوجوب الاحتياط فيها لو سلّم لا يقتضي وجوبه فيما نحن فيه.

قوله: «ولا مضائقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة».

[أقول:] وذلك لأنّ السؤال عن الإمام عليه السلام للمتمكّن منه في ذلك الزمان بمنزلة الفحص عن الدليل لغير المتمكّن من السؤال في هذا الزمان، فكما لا يجوز إجراء البراءة في هذا الزمان قبل الفحص، كذلك لا يجوز في ذلك الزمان قبل السؤال عن الامام عليه السلام.

قوله: «لم ينفع في مانحن فيه».

[أقول:] وذلك لما عرفت من أنّ الشبهة في ما نحن فيه شبهة بدويّة تحريميّة لم يثبت التكليف فيه رأساً لا إجمالاً ولا في الجملة، بخلاف الشبهة المقررة في الفرض، فإنّها شبهة وجوبيّة ثبت التكليف فيها إجمالاً أو في الجملة،

فوجوب الاحتياط فيها على تقدير تسليمة لا يقتضي وجوبه في ما نحن فيه من جهات ثلاثة:

إحداها: من جهة كون الشبهة في ما نحن فيه بدويّة، وفي مورد الرواية استمراريّة.

ثانيها: من جهة أنّ الشبهة في ما نحن فيه تحريميّة، وفي مورد الرواية وجوبيّة.

ثالثها: من جهة أنّ في مورد الرواية دائر بين الأقلّ والأكثر، وهو وإن كان محلّاً للنزاع في مجرى البراءة أو الاحتياط أيضاً إلا أنّ النزاع فيه غير النزاع في المقام، بل المنازعين فيه غير المنازعين في المقام، فإنّ المنازع للبراءتيين في المقام هم الأخباريّة، وفي ثمّة لا ينحصر في الأخباريّة.

قوله: «فيه انّ الإلزام من هذا الأمر فلا ريبة فيه».

[**أقول**:] وبعبارة أُخرى أوضح: إنّ الإلزام الناشيء من الأمر بترك الريب ـ على تقدير أن يكون فيه ثقل وريب ـ ريب عارض من الحكم بترك الريب، فلا يعقل دخوله في موضوع ذلك الحكم المتأخّر عنه وضعاً ورتبة، للزوم تقدّم الشيء على نفسه. فلفظ الأمر بترك الريب قاصر بحسب الدلالة عن شمول الريب العارض من نفس الأمر، كما أنّ الآيات[1] الناهية عن العمل بالظنّ قاصرة بحسب الدلالة عن شمول نفسها، إلّا بدعوى تنقيح مناط ونحوه من الضمائم الخارجية القائمة على عدم الفرق، واتّحاد الحكم بين الريبتين والظنّين، كما هو غير بعيد.

وقد أورد أُستادنا العلّامة على الاستدلال بحديث الريب[2] بإيراد آخر، تقريبه:

---

(١) الاسراء: ٣٦، النجم: ٢٨.

(٢) الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٣٨ و ٤٧ و ٥٦.

أوّلاً: إنّ حديث الريب مجمل، لما عن الصحاح من تفسيره بالشكّ والتّهمة، وظاهره الاشتراك اللفظي بينهما، ولا قرينة في الحديث على تعيين إرادة الشكّ منه، فحمله على إرادة الشكّ ليس بأولى من حمله على إرادة التهمة ليكون معناه «**اترك ما يتّهمك، واذهب إلى ما لا يتّهمك**» نظير قوله عليه السلام: «**اتّقوا مواضع التهم**»[1].

وثانياً: سلّمنا إرادة الشكّ منه، ولكن مع ذلك لا ينطبق على المدّعى ـ وهو رجحان الاحتياط، ومرجوحيّة البراءة ـ إلّا بتكلّف بعيد، وذلك لعدم كون أصل البراءة منشئاً ومحدثاً فيك الشكّ حتّى يصدق عليه قوله: «**دع ما يشكّك**» بل شكّك المفروض في حكم الواقعة عبارة عن عدم علمك وجهلك المستمر من قبل، ما لم يزله مزيل، وكذلك الاحتياط ليس ممّا لا يشكّك حتى يصدق عليه لا يريبك، بل هو يوقيك ويزيل شكّك.

فعلى تقدير إرادة الشكّ من الريب لا ينطبق الحديث على العمل بالاحتياط وترك أصالة البراءة، بل لابدّ إمّا من حمله على إرادة الاستصحاب، وإبقاء ما كان على ما كان، ليكون نظير «**لا تنقض اليقين بالشكّ**»[2] فإنّ نقض اليقين السابق بالشكّ ممّا يُريبك ويوقعك في شكّ فدعه، وعدم نقضه بالشكّ أو نقضه بيقين مثله ممّا لا يريبك ولا يوقعك في شكّ فلا تدعه. انتهى.

ولكن في إيراده الثاني ـ وهو عدم انطباق الحديث على المدّعىٰ ـ نظر، لأنّ الموجب للريب والشكّ هو العمل بطبق البراءة، لا نفس الاستناد إلى البراءة حتى يمنع إيجابه الشكّ، والموجب لعدم الشكّ والريب هو عدم العمل بطبق البراءة، فانطبق الحديث على المدّعىٰ، إلّا انّه يبقى الإيراد الأوّل، إذ كما ينطبق

---

(١) لم نعثر على هذا اللفظ في أحاديثنا، راجع الوسائل ٨: ٤٢٢ ب «١٩». نعم، ورد هذا اللفظ في إحياء علوم الدين للغزالي ٣: ٣٦.

(٢) التهذيب ١: ٨ ح ١١، الوسائل ١: ١٧٤ ب «١» من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

على ذلك ينطبق على معنى «**اتّقوا مواضع التهم**»[١] وعلى معنى «**لا تنقض اليقين بالشكّ**»[٢] وإذ لا معيّن، فيجمل ويسقط عن الاستدلال، مضافاً إلى احتمال إرادة الإرشاد أو غيره من محامل أخبار الاحتياط.

قوله: «ودون هذا في الظهور النبويّ المرويّ عن الصادق».

[أقول:] وهي رواية جميل المتقدّمة في أخبار التوقّف عن الصادق عليه السلام: «**الأُمور ثلاثة: أمر بيّن لك رشده فاتّبعه، وأمر بيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله ورسوله**»[٣].

ووجه أدونيّته أنّ ظهوره في وجوب الاحتياط من جهة واحدة، وهي ظهور الأمر بالردّ إلى الله في الوجوب، وظهور ما نحن فيه علاوة على ذلك من جهة أخرى، وهي الاستشهاد بوجوب ترك الشبهات على وجوب ترك الشاذ.

قوله: «وكذا مرسلة الصدوق»[٤].

[أقول:] أي الآتية في ضمن الأخبار المؤيّدة للحمل على الاستحباب.

قوله: «من الشارع، فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى ظهور الخبر في تشبيه وجوب ترك الشاذّ بترك الشبهات، والاستشهاد على ترك الشاذّ بترك الشبهات، لا بيان محض المناسبة بين التركين، وتشبيه أحدهما بالآخر في خصوص الخاصية وفائدة التحذر عن مخالفة الواقع في البين دون التشبيه في الحكم.

قوله: «وتخصيصه بالشبهة الحكميّة مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد مناف

---

(١) لاحظ الهامش (١) في ص: ٢٨٥.

(٢) لاحظ ص: ٢٨٥ الهامش (٢).

(٣) الفقيه ٤: ٢٨٥ ذيل ح ٣٤، الخصال ١: ١٥٣ ح ١٨٩، امالي الصدوق: ٣٨١ ذيل ح ٤٨٦، الوسائل ١٨: ١١٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٣.

(٤) الفقيه ٤: ٥٣ ح ١٥، الوسائل ١٨: ١١٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

للسياق».

[أقول:] أي لسياق حصر الأُمور في ثلاثة، لاستلزام إخراج الشبهة الموضوعيّة لتربيع الأُمور، لا حصرها في ثلاثة.

وفيه: منع اللازمين:

أمّا الأوّل: فلأنّ الباقي بعد إخراج الشبهة الموضوعيّة موارد العلم الإجمالي مطلقاً، والشبهة الحكميّة قبل الفحص مطلقاً، وبعده في التحريميّة.

وأمّا الثاني: فلأنّ إخراج الشبهة الموضوعيّة عن الحكم لا يستلزم الخروج عن موضوع الشبهة حتى ينافي الحصر في الثلاثة، فليتدبّر.

قوله: «فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي انّ الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّم».

أقول: فيه: أنّ ظاهر الاستدلال بمحذوريّة القرب إلى الحرام، والميل إليه، والهمّ به، وما يوجب التجرّي والوصول إليه من المقدّمات المتحذّر عنه في نصوص الشبهات، إنّما هو مسلّمية الكبرى الكلّية المطويّة المركوزة في الذهن، وهو أنّ مقدّمة الحرام حرام، وإلّا فبيان الصغرى للكبرى المطويّة المجملة، أو الغير المسلّمة، ينافي البلاغة في الكلام، وكثرة المزيد في الاهتمام والاستشهاد به في المقام، وإلّا لكان الكلام ناقصاً عن الاتمام.

قوله: «والظنّ غير منافٍ له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً .... إلخ».

أقول: أمّا عدم منافاته له بنفسه فلوضوح عدم انتقاض العلم إلّا بمثله، وانتفاء مثليّة الظنّ له بنفسه.

لا يقال: إنّ العلم بالشيء ينافيه الظنّ بخلافه قطعاً.

لأنّا نقول: الظنّ بالخلاف إنّما ينافي نفس العلم وهو ليس بمقصود، وأمّا حكم العلم ومقتضاه العقلي. وهو لزوم العمل بطبقه فلا ينافيه الظنّ بنفسه.

وأمّا عدم منافاته له بملاحظة اعتباره شرعاً فلعدم ثبوت اعتباره على وجه البدليّة والعوضيّة عن العلم بالواقع حتى ينافيه، وذلك لأنّ اعتبار الطريق إلى الشيء كما يحتمل أن يكون اعتباره طريقاً على وجه البدليّة والعوضيّة عن ذي الطريق المطلوب، كذلك يحتمل أن يكون اعتباره طريقاً على وجه المراعاة، فإن صادف ذي الطريق المطلوب فبها، وإلّا كان المطلوب باقياً على مطلوبيّته، فيرجع في الوصول إليه إلى طريق آخر وهو الاحتياط في ما نحن فيه.

ونظير الخلاف في طريقيّة الطرق الظنّيّة: الخلاف في أنّ الصلاة بالطهارة المستصحبة ـ مثلاً ـ هل تجزي عن الصلاة الواقعيّة وتبرىء الذمّة بعد كشف الخلاف وظهور عدم الطهارة، أم لا؟ حيث إنّ منشأه الخلاف في كيفيّة اعتبار المطلقة أم على وجه التقييد بالإيصال وعدم كشف الخلاف؟ ونظيرها من الأمثلة الخارجية العرفية ما لو دان ديّان لشخص ألف دينار مثلاً، ثمّ قبل من المديون بإزاء دَينه ما ليس من جنس الدَّين من الأعيان أو النقود المغايرة لدَينه، فكما يحتمل أن يكون قبول غير جنس الدَّين من المديون على وجه العوضيّة والبدليّة المطلقة عن جميع الدَين بحيث لا يبقى منه شيء، كذلك يحتمل أن يكون قبوله على وجه التقييد بمقدار قيمته من الدَّين، فيبقى المقدار الزائد من الدَّين على تقدير نقصان المدفوع عنه، على حاله مطلوباً من المديون. وكيف كان، فالجواب عنه:

أوّلاً: بإمكان منع منجّزية العلم الإجمالي للتكليف، ووجوب الاحتياط معه، كما هو مذهب جماعة من الأُصوليّين كالقميّ[1]، بل جلّ الأخبارية

(١) القوانين ٢: ٢٤ ـ ٢٥.

كالمجلسي[١] وغيره من الأخبارية المنكرة لحجّيه ما عدا الكتب الأربعة[٢] حتى العقل والإجماع. فإنّ هذا الاستدلال غير منطبق على أُصولهم المقرّرة من إنكار حجّية العقل والإجماع، ولهذا لم يعهد الاستدلال منهم بالعلم الإجمالي، وكأنّ الأُصوليّين استدلّوا به عن قِبَلهم فضولة لأجل ردّه.

وثانياً: سلّمنا تنجّز العلم الاجمالي التكليف بالاحتياط، إلّا أنّا نمنع العلم الاجمالي بالمقدار الزائد عن مؤدّى الطرق الشرعية الّتي بأيدينا. ومن الواضح ارتفاع العلم الإجمالي الحاصل من تلك الطرق بتفصيل تلك الطرق لذلك الإجمال، ضرورة انتفاء الإجمال الناشىء عن شيء بتفصيل ذلك الشيء له.

كما أنّ الدَّين الثابت إجماله بما في دفتر، أو بقول شخص يرتفع إجماله بتفصيل ذلك الدفتر أو ذلك الشخص، وليس للديّان أخذ إجمال الدَّين من ذلك الدفتر أو ذلك الشخص مع عدم القناعة بتفصيله، بأن يطالب الزائد على ذلك التفصيل بقاعدة الاشتغال والاحتياط. كما ليس لليهوديّ والنصرانيّ أخذ حقّية موسى وعيسى من شريعتنا مع عدم قبول شريعتنا في منسوخيّته، بأن يبني على استصحابه ويطالب منسوخيّته منّا بدليل آخر خارج عن شريعتنا، ضرورة أنّ المعتبر في إثبات إجمال الشيء أو إطلاقه معتبر في إثبات تفصيل ذلك الإجمال أو تقييد ذلك المطلق، والغير المعتبر في إثبات التفصيل والتقييد ينبغي أن لا يعتبر مطلقاً فلا وجه للتفكيك.

لا يقال: إنّا نرى التفكيك في الشريعة في قبول قول المعترف بالدَّين مع عدم قبول قوله في الوفاء.

لأنّا نقول: قول المعترف بالدَّين إنّما قُبل واعتبر من جهة خاصّة خارجيّة ـ

---

(١) البحار ٦٥: ٢٥٥ ذيل ح ١٠ و ٢٤٧ ذيل ح ٥.

(٢) راجع الفوائد المدنية: ١٢٨ حيث بيّن انحصار المدارك في أحاديثهم عليهم السلام و: ١٨١ حيث صحّح الكتب الأربعة وراجع الحدائق الناضرة ١: ٢٥.

أعني من جهة «إقرار العقلاء على أنفسهم حجّة» ـ لا من جهة عامّة داخليّة، وهو كونه قول قائل مطلقاً، فاعتبار قول المعترف بضرر نفسه إنّما هو من حيث كونه ضرراً على نفسه لا من حيث إنّه قوله مطلقاً حتّى يتعدّى، بخلاف ما نحن فيه من أدلّة اعتبار الطرق الظاهرية، فإنّها إنّما اعتبرت الطرق من حيث هي لا من حيث كونها مثبتة للتكاليف دون كونها رافعة وإلّا لوجب الإلتزام بالاحتياط مطلقاً حتى في موارد تلك الطرق والنصوص.

واللازم باطل بوفاق من الأخبارية، بل جميع ملل الإسلام، فإنّ الخلاف والنزاع الناشىء من الأخبارية في وجوب الاحتياط إنّما هو في خصوص ما لا نصّ فيه دون ما فيه نصّ من موارد الطرق الشرعيّة، وإلّا للزم الجمع حتى في موارد النصوص والطرق الشرعية بين العمل بمؤدّاها مع العمل بالاحتياط، ولم يلتزم به أحد لا من الأُصولية ولا من الأُخبارية.

فبطلان هذا اللازم مع عموم أدلّة اعتبار الطرق من جملة القرائن والشواهد الدالّة على اعتبار الطرق الشرعيّة والأمارات الظاهريّة مطلقاً ـ أعني في الاثبات والرفع والإجمال والتفصيل ـ.

وقد اعترضت عليه دام ظلّه بأن العلم الإجمالي بالتكاليف ليس حاصلاً من الطرق الشرعية الّتي بأيدينا حتى يرتفع إجماله بتفصيلها الحاصل بعد الفحص، بل إنّما هو حاصل بالإجماع والضرورة، بل الفطرة والطينة، فلا يرتفع أثره بتفصيل الطرق الظاهرية.

فأجاب دام ظلّه بالمنع، وأنّه لا دليل على العلم الإجمالي إلّا ما يحصل من مؤدّى الطرق الظاهرية الّتي بأيدينا اليوم، فيرتفع بمراجعتها وتفصيلها الإجمال الحاصل لنا منها. فدائرة العلم الإجمالي إنّما هو في خصوص ما بأيدينا من الطرق وليس لنا علم إجمالي في ما وراء ما بأيدينا من الطرق أصلاً، لا من

الإجماع ولا من غيره، فيرجع محصّل هذا جواب إلى تضييق دائرة العلم الإجمالي المدّعىٰ، وانحصاره في خصوص ما بأيدينا من الطرق الظاهريّة دون ما ورائها، ورجوعه إلى العلم في الجملة المرتفع بعد الفحص لا العلم الإجمالي الواسع الزائد عن ذلك.

وثالثاً: سلّمنا تنجّز العلم الإجمالي للتكليف، وسلّمنا سعة دائرته لما في أيدينا وغيره من الطرق وغيرها، إلّا انّه يمكن دعوى اعتبار الشارع الطرق الظاهريّة على وجه البدليّة والعوضية عن التكليفات الواقعية، بحيث يكون التكليف الواقعي مبدَّلاً بمؤدّى تلك الطرق الظاهريّة ومنقلباً إليه، كما هو مذهب الفصول[1].

ورابعاً: سلّمنا عدم تبديل الشارع الأحكام الواقعية بمؤدّى الطرق الظاهريّة، إلّا انّه اقتنع بمقدار تأدية الطرق الظاهريّة وإصابتها الواقع عن المقدار الزائد الغير المؤدّى إليه، بحيث يكون المقدار الزائد عن مؤدّى الطرق من الوقائع معفوّاً عنه مجاناً وتفضّلاً لا مبدّل عنه، كما هو مذهب القائلة بإجزاء الأوامر الظاهريّة عن الواقع حتى بعد كشف الخلاف، وهو المشهور المنصور المتحصّل من الجمع بين أدلّة ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره، وبين أدلّة اعتبار الطرق الظاهريّة بدلالة الإيماء والإشارة، كدلالة الآيتين[2] على أقلّ الحمل وتوضيحه في محلّه. وهو الأوّل من جوابي المتن.

وخامساً: سلّمنا عدم اعتبار الطرق إلّا من باب الإيصال إلى الواقع، وبمقدار الإيصال إليه خاصّة، إلا أنّ هذا المقدار من اعتبارها أيضاً كافٍ في رفع العلم الإجمالي المدّعىٰ، إذ لا أقلّ من احتمال مصادفة مؤدّى الطريق للواقع في تشخيص التكليفات الواقعيّة، ومع وجود هذا الاحتمال يرتفع العلم الإجمالي بلا

---

(١) الفصول: ٤٠٦.

(٢) أي الآية: ١٥ من سورة الأحقاف والآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

إشكال. وهو ثاني جوابي المتن.

ولكنّ الأوفق بمذهب كلٍّ من الأخبارية والأُصوليّة إنّما هو الجواب الثاني من الأجوبة الخمسة المقرّرة، دون الأوّل منها لعدم انطباقه إلّا على مذهب الأخبارية وبعض الأُصوليّة، ودون سائر الأجوبة الثلاثة الأُخر لعدم انطباقها إلّا على مذهب الأُصولية لاغير، لبناء الأخبارية على زعمهم انتفاء أصل الطرق المجعولة للشارع في الأحكام وراء الطرق العقليّة المنجعلة فيها، كالعلم وما يحذو حذوه، فضلاً عن أن يكون كيفيّة مجعوليّتها على وجه البدليّة أو الطريقية بأحد قسميه.

قوله: «والحاصل انّه لا ينبغي الشكّ في أنّ بناء المحقّق.... إلخ».

أقول: المحصّل من جميع هذا البحث انّ التفصيل المحكيّ عن المحقّق[1] في حجّيّة البراءة لا أصل له، بل هو قائل بحجيّتها مطلقاً من غير تفصيل بين ما يعمّ به البلوى وغيره، وتفصيله المذكور إنّما هو في حجّيّة قاعدة عدم الدليل دليل العدم، لا في حجّيّة أصل البراءة، كما لا يخفى على من راجع العبارات المتقدّمة المنقولة عن كتبه. والفرق بين البراءة وقاعدة عدم الدليل هو الفرق بين الأصل والدليل، كما قرّرناه في مقدّمات المسألة بالتفصيل.

قوله: «الثاني في مقتضى الأدلّة المتقدّمة كون الحكم ....إلخ».

أقول: محصّل الكلام في هذا المقام: تارة في تشخيص كون البراءة في مورد عدم النصّ والدليل، هل هي مفيدة للقطع بالبراءة وعدم الدليل في الواقع، أو للظنّ بها، أم غير مفيدة لشيءٍ منهما أصلاً؟ وتارة في تشخيص كون اعتبار البراءة على تقدير اعتبارها، هل هو من باب القطع أو الظنّ الفعلي أو الشأني، أو التعبّد الصرف؟

---

(١) راجع فرائد الأُصول: ٢١٤.

فالكلام الأوّل في تشخيص مفاد البراءة في مواردها. والثاني في تشخيص كيفيّة اعتبارها.

فنقول: أمّا الكلام في المقام الأوّل فتحقيقه: انّه لا إشكال ولا خلاف في عدم إفادة البراءة، وهي قبح العقاب بلا بيان القطع بالبراءة في الواقع في شيء من مواردها إلّافي مايعمّ به البلوى من المسائل، فإنّه بمعونة قضاء العادة في خصوصه ربّما يفيد القطع بالبراءة في الواقع، وأنّه لو كان دليل أو حكم واقعي على خلافها لبان، ولو بان لَوَصَل إلينا، لعموم البلوى وتوفّر الدواعي فيه.

كما لا إشكال ولا خلاف في إفادتها القطع أو الظنّ بالبراءة ونفي الحكم في الظاهر حسبما يأتي تفصيله. وإنّما الخلاف والإشكال في إفادتها الظنّ بالواقع في مالا يعمّ به البلوى. فظاهر المتن عدم إفادتها. والأصحّ إفادتها، نظراً إلى غلبة استناد عدم وجدان الشيء في مظانّ وجوده إلى عدم وجوده في الواقع، فبملاحظة هذه الغلبة تفيد البراءة الظنّ بالواقع، سيما البراءة الأصليّة المسمّاة باستصحاب النفي واستصحاب العدمي، فإنّه مفيد للظنّ بالواقع وإن لم يفده الاستصحاب الوجودي، على ما سيأتي في محلّه.

وعلى ذلك فيظهر لك منع ما في ظاهر كلام المتن من عدم إفادتها الظنّ بالواقع.

هذا حال البراءة بالنسبة إلى الواقع. وأمّا بالنسبة إلى الظاهر فقد عرفت عدم الإشكال والخلاف في إفادتها القطع أو الظنّ بنفي الحكم نعم، الخلاف فيه إنّما هو في تعيين مفادها بالنسبة إلى الظاهر، هل هو القطع ـ كما صرّح به الماتن[1] ـ أو الظنّ ـ كما اختاره القوانين[2] ـ؟ ولعلّ نظر الماتن إلى تماميّة قبح

---

(١) فرائد الاصول: ٢١٦.

(٢) القوانين ٢: ١٥.

العقاب بلا بيان العقلي، كما أتمّه سابقاً، ونظر القوانين إلى عدم تماميّة ما عدا أدلّتها الظنّيّة دلالتها، وكيف كان فالخطب سهل جدّاً. هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأمّا الكلام في المقام الثاني، فتفصيله: انّ في اعتبار أصالة البراءة على القول باعتبارها من باب الظنّ الفعلي أو الشأني أو التعبّد الصرف، وجوه بل أقوال. والمحكيّ عن ظاهر جماعة، بل المشهور اعتباره من باب الظنّ، وكونه من الأدلّة الظنّيّة، كخبر الواحد والسوق، وإن احتمل ظهور كلامهم في خصوص البراءة الأصليّة أو في خصوص موارد إفادتها الظنّ لا اعتبارها من باب الظنّ. وصريح المتن تبعاً لظاهر آخرين اعتبارها من باب التعبّد الصرف والإغماض عن الواقع، لا من باب الظنّ، وإن أفادته.

ومنشأ هذا الخلاف ظاهراً هو اختلاف لسان أدلّة البراءة، حيث إنّ لسان بعضها ظاهر، بل صريح في اعتبار البراءة من باب التعبّد الصرف، كلسان قوله تعالى: ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها**﴾[1] و ﴿**إلّا وسعها**﴾[2]، وقوله عليه السلام: «**رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون**»[3] و «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[4] ونحو ذلك ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم، مع قطع النظر عن نفس ذلك الشيء وثبوته في الواقع، على عكس لسان أدلّة اعتبار الخبر المعلّلة بمثل: «خذ بقول فلان لأنّه ثقة أمين ومأمون على الدين والدنيا» ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف ثبوته في الواقع وحكايته وكاشفيّته عنه.

---

(١) الطلاق: ٧.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) هذا تقطيع لحديث الرفع راجع الخصال: ٤١٧ ح ٩، التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤ الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٤) الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب النجاسات ح ١١، و١٦: ٣٠٧ ب «٣٨» من أبواب الذبح ح ٢، و١٧: ٣٧٢ ب «٢٣» من أبواب اللقطة ح ١ وفيه: هم في سعة حتى يعلموا. وفي مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠ ب «١٢» من أبواب مقدّمات الحدود ح ٤ وفيه: الناس في سعة ما لم يعلموا.

ولكن قد عرفت فيما تقدّم عدم اختصاص أدلّة البراءة في ما ذكر ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم مع قطع النظر عن نفس ذلك الشيء وثبوته في الواقع، بل له أدلّة أُخر ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف ثبوته في الواقع، كسائر الأدلّة الاجتهادية الناظرة والحاكية عن الواقع، مثل قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ لَكم ما في الأرضِ جَميعاً**﴾[١] وقوله: ﴿**قل مَنْ حَرَّمَ زينَةَ اللهِ الّتي أخرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَيِّباتِ مِنَ الرِزقِ قُلْ هِيَ لِلّذينَ آمَنوا في الحَياةِ الدُّنيا خالِصَةً**﴾[٢] فإنّها وإن لم تكن معلّلة بالتصريح، إلّا أنّها كالصريحة في الدلالة على عدم تحريم ما لا نصّ فيه بوصف عدم تحريمه في الواقع، لا بوصف أنّه مجهول الحكم، سيما بملاحظة تأكّد منطوق تلك الآيات بمفاهيم حصره المحرمات بقوله تعالى: ﴿**إنّما حَرَّمَ عَليكُم الميتَةَ وَالدَّمَ**﴾[٣] الآية، وبقوله: ﴿**قُلْ إنَّما حَرَّمَ رَبّيَ الْفَواحِشَ**﴾[٤] الآية، إلى غير ذلك من الأدلّة الدالّة على أنّ الأشياء الغير المعلوم الحرمة مباحة في الواقع، لا في الظاهر فقط.

فيتوجّه به ما نسب إلى ظاهر جماعة، بل المشهور من كون البراءة من الأدلّة لا الأُصول لوفاء الأدلّة به أيضاً، كما عرفت.

فلا بد في جعلها من الأدلّة مضافاً إلى ما عن القوانين[٥] من تصريحه بكون المراد من البراءة في مقابل الاخبارية أعمّ من البراءة بمعنى الأصل، ومن قاعدة عدم الدليل دليل العدم، بمعنى الدليل.

وبالجملة: فبعد ظهور كلام القوم، مع ظهور بعض الأدلّة، مع تصريح

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الاعراف: ٣٢.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٤) الاعراف: ٣٣.

(٥) القوانين ٢: ١٤ ـ ١٥.

بعضهم في كون البراءة من الأدلّة الاجتهادية، لا ينبغي الإشكال في كونه كذلك.

وعلى ذلك فيظهر لك ما في كلام الماتن من قوله: «والتحقيق أنّه لو فرض حصول الظنّ من الحالة السابقة فلا يعتبر... إلخ»[1] فإنّه مبنيّ على الاقتصار على بعض أدلّة البراءة، والإغماض عن بعض أدلّتها الأُخر، بل التحقيق الجامع لمدلول الصنفين من أدلّتها أن يعتبر البراءة في موارد عدم حصول الظنّ منها من باب الأصل، وفي موارد حصول الظنّ منها من باب الدليل، جمعاً بين مدلولي أدلّتها. فهي من الأُصول في موارد عدم حصول الظنّ منها، ومن الأدلّة الاجتهادية في موارد حصول الظنّ منها.

ولا بعد في اعتبار ذات الجهتين من جهتين. ولا يخفى قوّته وثمراته في أكثر أبواب المعارضة من الفقه. وأمّا قول الماتن: لا حاجة إلى اعتبارها من باب الظنّ بعد إثبات اعتبارها من باب الأصل[2]، فممنوع. نعم إنّما لا حاجة إليه في مقابل ردّ الأخباريّة وإثبات البراءة في الجملة، وأمّا في باب المعارضات ونحوه فيحتاج إليه قطعاً.

ثم إنّه على تقدير اعتبارها من باب الظنّ، فهل هو من باب الظنّ النوعي، أو الفعلي؟ وجهان: أيقنهما الثاني، ولكن أقواهما الأوّل، نظراً إلى ما تقدّم من دلالة بعض الأدلّة على اعتبار البراءة في موارد الجهل الصرف، فضلاً عن موارد الظنّ النوعي.

قوله: «ومن سياق جلّ الأخبار الوارد في ذلك».

[أقول:] أي: في انسياقها إلى مجرّد الإرشاد إلى ما يترتّب على الاحتياط من خاصّية التأمين من مخالفة الواقع دون المطلوبيّة النفسيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٦.

(٢) راجع فرائد الأُصول: ٢١٦.

ولكن فيه: انّه لا منافاة بين انسياقها إلى الإرشاد إلى خاصيّة التأمين من مخالفة الواقع وبين بقاء الأمر على ما هو ظاهر فيه بعد انصراف الحقيقة من المطلوبيّة النفسيّة الّذي هو ملاك الاستحباب، وإذا انتفى المانع والمنافات بينهما فالمقتضي للاستحباب في أوامر الاحتياط وهو ظهورها في المطلوبية النفسيّة باق على ما كان، ولا موجب لرفع اليد عنه.

ثم إنّه كما لا منافاة بين مفاد الارشاد والاستحباب النفسي في أوامر الاحتياط كذلك لا منافاة بين هذا الاستحباب ووجوب الاحتياط في خصوص موارد العلم الإجمالي، أو مطلق الشبهة[1] ـ كما هو قول الأخبارية ـ لأنّ المقصود من استحبابها مطلق المطلوبيّة النفسيّة المقابل لعدم المطلوبيّة رأساً، لا خصوص الاستحباب المقابل للوجوب.

وكذلك لا منافاة بين القول بالارشاد المحض في أخبار الاحتياط وبين لزوم الاحتياط فيها، لأنّ الإرشاد كأوامر الطبيب إلى الشيء الملزم ملزم ـ كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الملزم ـ وإلى الغير الملزم غير ملزم ـ كما في دفع المضارّ الجزئيّة وموارد الشبهة الموضوعيّة ـ وإلى دفع هذه المنافاة أشار بقوله: «والظاهر أنّ حكم العقل بالاحتياط[2]....إلخ».

قوله:«ولكن الظاهر من بعض الأخبار ... إلخ».

أقول: وجه ظهور خصوص هذه الأخبار[3] في الاستحباب النفسي مع عدم الأمر فيها سوى الإرشاد إلى خصوصيّة خاصيّة التوقّف والاحتياط هو التحفّظ عن مخالفة الواقع والاقتحام فيها، أنّ التحفّظ والتورّع المرشد إليه الحاصل من

---

(١) أي مطلق الشبهة التحريميّة، راجع الوسائل ١٨: ١٢٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل ح ٦٠ عند قوله:وسابعها، الحدائق الناضرة ١: ٤٤ ـ ٤٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٦.

(٣) الوسائل ١٨: ١١١ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٢، ٣٩، ٦١ وغيرها.

الاحتياط والتوقّف في هذه الأخبار من أعلى مراتب التقوى والزهد والورع المطلوب نفساً، والمرغوب عقلاً وشرعاً.

أقول: بل الأظهر من تلك الأخبار ـ دلالة على ذلك ـ النصوص المطلقة عن الارشاد إلى الخاصيّة، مثل قوله: «**أخوك دينك فاحتط لدينك ما شئت**»[١]، و «**تأخذ بالحائطة لدينك**»[٢] و «**خذ الاحتياط في جميع أُمورك**»[٣].

قوله: «ولا يتوهّم من ذلك».

[أقول:] أي لا يتوهّم من حسن احتياط ترك ما يحتمل الندب والحرمة بأولوّية دفع المفسدة الملزمة للترك من جلب المصلحة الغير الملزمة، عدم حسن الاحتياط بفعل ما يحتمل الندب من محتمل العبادة، بل يحسن الاحتياط بتركه.

قوله: «إذ لا ينفكّ ... إلخ».

[أقول:] تعليل لوجه التوهّم المنفيّ، كما أنّ قوله بعد: «لأنّ حرمة التشريع[٤]، إلخ» تعليل لنفي التوهّم.

وبعبارة: إنّ النهي التشريعيّ في محتمل العبادة عبارة عن نفس احتمال عدم الاستحباب، فلا يقاوم احتمال وجوده المقتضي بنفسه، فضلاً عن قاعدة التسامح للاحتياط بفعله، بخلاف محتمل الحرمة بالنهي النفسي الغير التشريعي، فإنّ الاحتياط فيه إنّما هو بالعكس أي بالترك لا الفعل.

ويتفرّع على رفع هذا التوهّم من تشخيص كون الاحتياط بالفعل أو الترك،

---

(١) أمالي الشيخ الطوسي: ١١٠ ح ١٦٨ (٢٢). الوسائل ١٨: ١٢٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ٦٨، الاستبصار ١: ٢٦٤، ح ١٣ الوسائل ١٨: ١٢٢ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٣٧.

(٣) الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٥٤.

(٤) فرائد الاصول: ٢١٧.

فروع فقهيّة:

منها: حسن الاحتياط بفعل الطهارات لا بتركها، لمستصحبها في كلّ محتمل الانتقاض بالشبهة الموضوعية: كالنوم والبول، والحكميّة: كالمذي والمدي والرعاف.

وبالعكس ـ أي حسن الاحتياط بتركها ـ في ما لو احتمل فيها الضرر والإضرار، أو التبذير والإسراف، أو كثرة الشكّ والوسواس، أو التعاون على الإثم والعدوان.

ومنها: حسن الاحتياط في تكرار كلّ غسلة من غَسلات الوضوء في ما لو فرضنا تضعيف نصوص استحبابه سنداً أو دلالة، وفرضنا عدم تماميّة قاعدة التسامح لإثبات الاستحباب الشرعيّ النفسيّ، لكفاية حسن الاحتياط شرعاً في استحباب تكرار الغسلات، وتثنية كلّ غسلة من غسلات الوضوء بمجرّد احتمال استحبابه الغير المعارض باحتمال حرمته الغير التشريعي.

نعم، لو فرضنا عدم دلالة أخبار الاحتياط إلّا على حسنه العقلي الغيريّ الإرشادي، وهو صرف التحفّظ عن مخالفة الواقع دون الاستحباب الشرعيّ النفسيّ، انقلب الاحتياط في تكرار الغسلات إلى الاحتياط في تركها، لكن لا من جهة التشريع لعدم تحقّقه مع ما في الفعل بقصد الاحتياط، ولا من جهة احتمال حرمته النفسي لكون المفروض عدم احتماله في تكرار الغسلة الثانية؛ بل إنّما هو من جهة الإخلال بها في بقاء التوالي المعتبر في أعضاء الوضوء، أو في بقاء بلله المعتبر في المسح.

ومن هنا سرى الوهم في الاحتياط بتركها، وترك أكثر المستحبّات الأكيدة شرعاً، مع أنّهم لم يحتاطوا بالترك في موارد كون الاحتياط في الترك من محتملات الحرمة، والضرر والإضرار، والتبذير والاسراف، والنجاسة والوسوسة،

حتّى في مثل اللحوم والفروج.

ومنها: كون الاحتياط في الفعل، لا الترك، في مثل: صلاة الجمعة، والعيدين، والغفيلة، والوتيرة للمسافر، والتطوّع في وقت الفريضة، في ما لو فرضنا استضعاف نصوصها سنداً أو دلالة، ولم نتمّم قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

وبالعكس في مثل: صلاة التراويح، ومحتمل الحيضة، وكثير الشك، والوسوسة، والمزاحمة لضيق الوقت، والقضاء، أو تفويت واجب، أو أداء دَين.

وكذلك الاحتياط في كل مشكوك الفعل، من أجزاء الصلاة وشروطها هو الفعل، وفي عدد ركعاتها هو الترك، لما في اعدادها من احتمال حرمة الفعل دون اجزائها وشروطها، إلّا إذا استند الشك فيها الى محتمل الحرمة، كالوسوسة وكثرة الشك، والضرر والاضرار، والمزاحمة لضيق الوقت، أو أداء الدّين، فينعكس الاحتياط فيها بالترك لا الفعل.

وكذلك الاحتياط في جميع المناسك هو الفعل، وفي الأشواط هو الترك.

قوله: «والرخصة، فتأمّل».

[أقول:] وجهه ظاهر لظهور عدم المنافاة بين الاباحة الواقعيّة والحرمة، من حيث كون الشيء مجهول الحكم في الظاهر، ومن حيث كون الحرام الظاهري حرام واقعي ثانوي.

قوله: «وليس معناها أنّ المشتبه حرام واقعاً، بل معناه أنّه ليس فيه إلّا الحرام الواقعيّ».

أقول: والفرق أنّ اتّصاف الحرام في كلّ من الوجوه السابقة إنّما هو من قبيل الوصف بحال نفسه حقيقة، وفي هذا الوجه من قبيل الوصف بحال متعلّقه مجازاً، أي واقعي غايته المترتّبة عليه لا نفسه، بمعنى أنّه حرام ظاهري في

نفسه، إلّا أنّ الغاية المترتّبة عليه تحصيل الواقع حرام واقعي، يعني ترك الاحتياط حرام واقعي، لكن [لا] بنفسه، بل بسببيّته، وبموصليّته إلى الحرام الواقعي أحياناً.

قال: «الخامس: إنّ أصل الاباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي».

أقول: لا فرق في هذا الحكم بين أن يكون موضوعه، وهو مشتبه الحكم من قبيل الشبهة الموضوعيّة، كمشكوك التذكية وعدمها من اللحوم، أم من قبيل الشبهة الحكميّة، كمشكوك الحكم من الحيوان المتولّد من طاهر ونجس، لا يتبعهما في الإسم، وليس له مماثل.

ولا بين أن يكون الأصل الحاكم على الإباحة مخالفاً لها، كأصالة عدم التذكية في مشكوك التذكية بناءً على أنّ التذكية أمر وجوديّ، والأصل عدمه عند الشكّ فيثبت الحرمة، أم موافقاً لها كأصالة عدم الموت حتف الأنف بناءً على أنّ الموت أمر وجوديّ، والأصل عند الشكّ عدمه فتثبت الحلّيّة. اللّهمّ إلّا أن يكون الأصل الموضوعيّ المفروض حكومته على أصل الإباحة معارضاً بمثله، فتسلم الإباحة حينئذ عن المحكوميّة، فتعود المرجعية إليها، كما لو بنى على أنّ كلّاً من التذكية والموت أمر وجوديّ، فيعارض أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، فيتساقطان ويرجع إلى أصل الإباحة في الأشياء.

توضيح ذلك: إنّ المشرب المحكيّ عن العلماء في مثل مشكوك التذكية من الشبهات الموضوعيّة مختلف على وجوه ثلاثة:

لأنّه إمّا أن يفرض عنوان الحلّية في لحوم الحيوان هو التذكية، نظراً إلى قوله تعالى: ﴿**إلّا ما ذكّيتم**﴾[1] ويفرض التذكية أمراً وجودياً، نظراً إلى أنّ التذكية عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع الشرائط المقرّرة من إسلام الذابح، واستقبال

---

(١) المائدة: ٣.

القبلة، والتسمية، وغيرها. والأصل في الوجوديّ المسبوق بالعدم العدم، فيثبت الحرمة.

وإمّا أن يفرض عنوان الحرمة هو الميتة، وهو أمر وجوديّ إذا شكّ فيها كان الأصل عدمها بخلاف الحلّيّة، نظراً إلى أنّه لا عنوان لها، وإن ذكر التذكية عنواناً لها من باب المثال والعدول عن الشيء إلى بعض أضداده.

وإمّا أن يفرض كلّ من الميتة والتذكية عنواناً لحكم من الحرمة والحلّيّة، وفرض كلّ منهما أمراً وجوديّاً فيتعارض أصالة عدم كلّ منهما بأصالة عدم الآخر، كتعارض أصالة عدم كلٍّ من الضدَّين الوجوديين بأصالة عدم الآخر، فتسلم أصالة الإباحة حينئذ عن الأصل الموضوعيّ الحاكم عليه لابتلاء ذلك الحاكم بمعارض.

فتبيّن أنّ الأصل الحاكم على الإباحة في الفرض الأوّل هو أصالة عدم التذكية المقتضية لحرمة المشكوك، وفي الفرض الثاني هو أصالة عدم الموت حتف الأنف المقتضية لحلّيّة المشكوك، كما أنّه في الفرض الثالث لا حاكم على أصل الإباحة بل هو المحكم. [ولكن فيه تأمّل، بل منع، فإنّ عدم التذكية على تقدير كونها وجوديّة شرط وسبب مستقلّ للحرمة في عرض سببيّة الموت، بخلاف عدم الموت، فإنّه على هذا التقدير ليس شرطاً وسبباً مستقلاً للحلّيّة حتى يتعارضان، فإذا انتفت المعارضة بينهما سلمت حكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة لتقدّم الأصل الموضوعي على الحكمي كما لا يخفى].

هذا كلّه في بيان حكومة الأصل الموضوعي على أصل الاباحة في الشبهة الموضوعية.

وأمّا في الشبهة الحكمية، كالحيوان المتولّد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الإسم، فالبيان البيان أيضاً بتقريب أنّه إن فرض عنوان المحلّل بقوله تعالى:

﴿أحلّ لكم الطّيّبات﴾[١] ونحوه أمراً وجوديّاً دون عنوان المحرّم، كان أصالة عدم الطيب حاكماً على أصالة الحل، كحكومة أصالة عدم التذكية عليه.

وإن فرض عنوان المحرّم بقوله تعالى: ﴿يحرّم عليكم الخبائث﴾[٢] ونحوه أمراً وجوديّاً دون عنوان المحلّل، كان أصالة عدم الخباثة حاكماً على أصل الحلّ.

وإن اتّحد مقتضاهما، وإن فرض كلّ من عنواني المحرّم والمحلّل وجوديّاً كان أصالة عدم كلٍّ منهما معارضاً بأصالة عدم الآخر، وتساقطا، وسلم أصالة الإباحة منهما، فيرجع إليها. [هكذا قرّره الأُستاد في المباحث السابقة ولكن عدل عنه أخيراً بما عرفت من منع المعارضة في هذا التقدير. وكيف كان] فما ذكره الماتن[٣] عن المحقّق[٤] والشهيد[٥] الثانيين من أنّ الحيوان المتولّد من طاهر ونجس، لا يتبعهما في الإسم، وليس له مماثل، الأصل فيه الطهارة والحرمة.

لا يخلو إطلاقه من نظر ومنع، وذلك لأنّه إن كان الوجه في حرمته أصالة عدم التذكية، ففيه:

انّه إن أُريد من الأصل الأصل العملي وهو الاستصحاب، فإنّما يحسن مع الشكّ في تحقّق التذكية ـ أعني الشبهة الموضوعيّة ـ وما نحن فيه من قبيل الشكّ في قبول التذكية بعد إحراز تحقّقها أعني الشبهة الحكميّة بعد إحراز الموضوع ـ.

وإن أُريد منه الأصل اللفظيّ، فإنّما يحسن مع الشكّ في قبول التذكية، ووجود عموم يدلّ على عدم جواز التذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، وهو غير موجود، بل الموجود في الأدلّة عكسه، أعني وجود عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، وذلك لأنّ في أصالة جواز تذكية كلّ

---

(١) المائدة: ٥.

(٢) الاعراف: ١٥٧.

(٣ ـ ٥) فرائد الاصول: ٢١٨ ولاحظ جامع المقاصد ١: ١٦٦، الروضة البهية (شرح اللمعة) ١: ٤٩.

حيوان إلّا ما أخرجه الدليل أو عدمه.

وإن كان وجهان مبنيّان على إطلاق المستثنى بقوله: ﴿إلّا ما ذَكَّيْتُم﴾[1] أي كلّما ذبحتم بشرائطه المقرّرة له، من استقبال ونحوه، سواء ثبت قابليّته للتذكية أم لم يثبت، أو عدم إطلاقه لما لم يثبت قابليّته للتذكية من الخارج.

وبعبارة أُخرى: إنّ وجود عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل وعدمه مبنيّ على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في التذكية حتى لا يجوز التمسّك بعمومها وعدم ثبوتها حتّى يجوز التمسّك بعمومها المقتضي جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، إلّا أنّ الظاهر والأصل عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة في التذكية وبقاؤها في المعنى اللغويّ، وهو الذبح، أو ما في حكمه، وخروج الشروط الشرعيّة المعتبرة فيه عن معناه.

بل لو سلّمنا وتنزّلنا عن عموم التذكية، وبنينا على إهمالها وإجمالها من حيث العموم وعدمه، فمجرّد الشكّ في قابلية التذكية ومجرى أصالة عدم التذكية لا يثبت حرمة لحمه.

أمّا أوّلاً: فلعدم الحالة السابقة لعدم قابلية التذكية.

وأمّا ثانياً: فلعدم ترتّب الوجود على أصالة العدم ـ أعني عدم ترتّب العناوين الموجودة للمحرّمات من الميتة ونحوها ـ على أصالة العدم، لكون الأصل في مثله مثبتاً، فيعود المرجعية إلى أصالة الإباحة والحلّيّة أيضاً.

فتلخّص أنّه إن كان الوجه في أصالة حرمة اللحوم هو أصالة عدم التذكية فهو غير وجيه لما عرفت من أنّ كلّاً من الأصل العملي واللفظي هو جواز التذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، وحلّيّة كلّ لحكم إلّا ما أخرجه الدليل.

وإن كان الوجه هو أصالة الحرمة في اللحوم، ففيه: انّ في كون الأصل في

---

(١) المائدة: ٣.

اللحوم الحرمة أو الحلّيّة وجهان:

من ظهور قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الخِنزِيرِ....وَمَا أَكَلَ السَبُعُ إلّا مَا ذَكيتُم﴾[1] في تخصيص عموم الحرمة باستثناء المذكّى الواقعي، فما لم يعلم تذكيته لم يعلم استثناؤه وخروجه، فهو باق تحت أصالة الحرمة.

ومن ظهور قوله تعالى: ﴿قُلْ لا أجِدُ فِيما أوحِيَ إلَيَّ مُحَرّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلّا أنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾[2] الآية، في تخصيص عموم ﴿لا أجِدُ مُحرَّماً﴾ باستثناء الميتة الواقعية، فما لم يعلم كونه ميتة لم يعلم استثناؤه وخروجه، فهو باق تحت أصالة عموم ﴿لا أجد محرّماً﴾ بناءً على مرجعيّة العموم وحكومته على إجمال مخصّصه، ولو كان الإجمال في مصداق المخصّص لا مفهومه إلّا أنّ في صحّة هذا المبنى نظر، بل منع.

وعلى تقدير صحّته، فالأظهر حكومة أصالة الحرمة وعموم الآية الأولى على أصالة الحلّيّة المستفادة من الآية الثانية، وذلك لأنّ الحصر المستفاد من الآية الثانية حصر إضافي لا حقيقي حتّى يؤخذ بعمومه، وإلّا للزم التخصيص بالأكثر.

هذا كلّه مقتضى الأصل اللفظي.

وأمّا مقتضى الأصل العملي فإن فرضنا كون الميتة الّتي هي موضوع النجاسة والحرمة عبارة عمّا لم يذكّ حيوانه، أو لم يذكر اسم الله عليه، كما لو فرضنا حرمة أكل الحيوان الحيّ، وكون التذكية سبباً لحلّيّته ـ كما نقل بعض أساتيدنا الاتّفاق عن شيخه عليه ـ كان الأصل العملي عند الشكّ هو الحرمة لأنّه من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، والأصل عندنا عدمه.

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الانعام: ١٤٥.

فإن أورد أوّلاً: بأن أصالة عدم التذكية حينئذ معارض بمثله، وهو أصالة عدم الموت حتف الأنف.

وثانياً: بأنّه مثبت لموضوع الميتة، والأصل المثبت غير حجّة عندنا.

فقد أجيب: أمّا عن الأوّل فبابتناء المعارضة ـ لو سلّمت ـ على تقدير أن يكون الميتة كالتذكية أمراً وجودياً، وأمّا على تقدير كونه عدميّاً عبارة عن عدم التذكية، كما هو مفروض الكلام، فأصالة عدم التذكية حاكم على أصالة عدم الحرمة، ومزيل لأصالة عدم الموت من قبيل حكومة الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشكّ المسبّبي.

لا يقال: إنّ حكومة الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشكّ المسبّبي مبنيّ على مذهب جماعة، وأمّا على مذهب آخرين فهو معارض إن لم يكن محكوماً.

لأنّا نقول: المبتنى على مذهب جماعة تقديمه هو الأصل الجاري في الحكم، كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بمشكوك الكرّية، حيث إنّ الشكّ في نجاسة مشكوك الكرّية مسبّب عن الشكّ في نجاسة الثوب المغسول به، بخلاف الشكّ في نجاسة الثوب، فإنّه غير مسبّب عن الشكّ في كرّية المغسول به. وأمّا الأصل السببي المزيل الجاري في الموضوع فلا خلاف في حكومته على الأصل في مسبّبه، كما لا يخفى.

وأمّا عن الثاني، فبمنع مثبتيّة أصالة عدم التذكية لموضوع الميتة.

أمّا نقضاً: فكمنع مثبتيّة أصالة عدم الدَّين لموضوع وجوب الحّج، وهو الاستطاعة.

وأمّا حلّاً: فبأنّ الأصل المثبت المختلف في حجّيّته إنّما هو الأصل المقتضي لموضوع غير شرعيّ، كأصالة عدم جفاف بلل النجاسة المقتضي

لموضوع نجاسة ملاقيه وهو تبلّل ملاقيه. وأمّا الأصل المقتضي رفع المانع عن الموضوع كأصالة عدم الدَّين المانع من تحقّق الاستطاعة، وأصالة عدم التذكية المانع من تحقّق الموت فلا خلاف ولا ريب في اعتباره وحجّيّته.

وإن فرضنا كون الميتة عبارة عمّا زهق روحه بحتف الأنف، كما لو فرضنا حلّيّة أكل الحيوان الحيّ كطهارته، وكون الموت حتف الأنف سبباً لحرمته، كما هو سبب لنجاسته، كان مقتضي الأصل عند الشكّ هو حلّيّته وطهارته، لأنّه من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، والأصل عندنا عدمه. ولكن قد عرفت ورود نقل الإجماع ـ لو ثبت ـ على حرمة أكل الحيوان الحيّ.

فإن قلت: لعلّ وجه الإجماع ـ لو ثبت ـ هو موت الحيوان عند أكله وعلسه[1].

قلت: الكلام في ما أمكن بلعه حيّاً، كالعصافير الصغار وما يشبهها.

فإن قلت: لعلّ وجه الإجماع على حرمة بلع الحيوان الحيّ لو سلّم هو اشتماله على الأجزاء المحرّمة.

قلت: أوّلاً: في نهوض أدلّة حرمة الجزء المحرّم من الحيوان إلى حرمة أكل المشتمل على ذلك الجزء، وصدق أكل الجزء المحرّم على أكل المشتمل على ذلك الجزء إشكال، مضافاً إلى إشكال الحكم بتحريم ما يحرم من الحيوان الكبار في الحيوان الصغار الغير المتميّز فيها الجزء المحرّم عن غيره لاستلزامه تحريم جميعه أو أكثره للاشتباه. ولهذا استجود الشهيد في الرَّوضة[2] اختصاص حكم التحريم بالنعَم ونحوها من الحيوان الوحشي دون العصفور وما أشبهه.

---

(١) كذا في النسخة، ولعلّ المقصود (وبلعه).

(٢) الروضة البهية ٧: ٣١٢.

وثانياً: لو سلّمنا حرمة بلع الحيوان الحيّ، من جهة استلزامه الموت، أو من جهة اشتماله على الجزء المحرّم، فهو خروج عن محلّ الفرض، وهو حرمته من جهة عدم الذبح المدّعىٰ عليه الاجماع. ولكن في تحقّق هذا الإجماع المحكيّ على حرمة أكل الحيوان الحيّ إشكال، بل ادّعى أُستادنا الآخر العلّامة عدم وجدانه.

وإن فرضنا إجمال معنى الميتة كان المرجع إلى قاعدة أُخرى، وهي قاعدة الحلّ والطهارة دون شيء من الأصلين المذكورين.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأصل في كلّ حيوان جواز التذكية وقابليّته لها، إلّا ما خرج دون عدم جوازه، وأنّ الأصل في اللحوم أيضاً الحلّيّة دون الحرمة.

وإن كان الوجه من أصالة الحرمة في اللحوم الغلبة والاستقراء، بدعوى أنّ من استقرأ أنواع الحيوانات وجد أكثرها وأغلبها محرّمة، سيما الحيوانات البحريّة، فإنّه لا يحلّ منها إلّا ذوالفلس من سمكة، بخلاف سائر أنواعه، وكذا الحيوانات الأهليّة والبريّة، فإنّها لا يحلّ منها إلّا الأنعام الثلاثة، بخلاف سائر أنواعها من الحشرات والمسوخ والسباع والبراغيث والقمّل واليربوع والقنفذ والوبر ونحوها، وكذا من الطيور.

ففيه: أنّ غلبة نوع المحرّمات من الحيوان ـ لو سلّمت هي وحجّيتها ـ فهي معارضة بغلبة أفراد المحلّلات على أنواع المحرّمات ـ كما لا يخفى ـ ولا أقلّ من الشكّ والرجوع أيضاً إلى أصل الاباحة والحلّيّة.

وإن كان وجه أصالة حرمة اللحوم كون الطيب المعلّق عليه الحلّ صفة زائدة وجوديّة، فكلّ ما شكّ في كونه طيباً الأصل عدم إحلال الشارع له.

ففيه: المنع من كون الطيب صفة زائدة وجوديّة، بل الخبائة المعلّق

عليها الحرمة صفة زائدة وجوديّة، والطيب وصف عدميّ، كالطهارة والنجاسة، والأصل في مشكوك الاستطابة هو الحلّيّة وعدم الخباثة، كالأصل في مشكوك الطهارة.

ولو سلّمنا تعارض الأصلين، وكون كلٍّ من الاستطابة والخباثة صفة زائدة وجوديّة، فالمرجع إلى أصالة الإباحة.

[ولكن قد عرفت ما فيه من منع التعارض في هذا الفرض].

وإن كان الوجه هو ما حكي عن الفاضل الهندي[1] من أنّ كلاًّ من النجاسات والمحلّلات محصورة بدليل الاستقراء، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، ومراده من هذا الأصل ظاهراً هو الأصل اللفظي ـ أعني عموم مفهوم حصر النجاسات والمحلّلات ـ.

ولكن فيه: أنّ هذا الأصل معارض بمثله ـ أعني بعموم مفهوم حصر المحرّمات ـ فإنّ المحرّمات أيضاً محصورة في الشريعة كالمحلّلات ـ كما لا يخفى على المتتبّع ـ. والمرجع في تعارضهما إلى الأصل العملي، وهو الإباحة والحلّيّة، [أو العكس، كما عليه الحدس].

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل في الحيوانات هو جواز التذكية إلّا ما خرج، وأنّ الأصل في اللحوم الحلّيّة ـ كالطهارة ـ إلّا ما خرج، وانتفاء وجه وجيه لأصالة الحرمة في اللحوم المحكيّ عن المحقّق والشهيد الثانيين[2] بأبلغ وجه، وأنّه ليس في البين أصل موضوعيّ حاكم على أصالة الحلّيّة في اللحوم، إلّا إذا كان الشكّ ناشئاً عن الشكّ في تحقّق التذكية ليكون الشبهة موضوعية، أو عن الشكّ في قبول التذكية مع فرض التذكية أمراً وجوديّاً، وإلّا فلا، كما عرفت

---

(١) كما في فرائد الاصول: ٢١٨.

(٢) المحقق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٦٦، الشهيد الثاني في الروضة ١: ٤٩.

التفصيل بالتكميل.

[هذا ولكنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿**إلّا ما ذكّيتم**﴾[١] كون التذكية أمراً وجوديّاً لا عدمياً وإلّا لاقتضت البلاغة تبديله بقوله: إلّا ما كان مذكّى أو ما بقي على التذكية الأصلية.

فإن قلت: ظاهر كثير من النصوص الحكم بالتذكية حتى يعلم كونه ميتة كموثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام في تقليد السَّيف في الصلاة فيه الفرا والكيمخت قال: لا بأس ما لم يعلم أنّه ميتة[٢]. ومثلها غيرها من الروايات.

قلنا: ظاهر هذه الرواية أخصّ من المدّعىٰ، أوّلاً: من جهة أنّ جواز خصوص الصلاة في ما لم يعلم أنّه ميتة لا يلزم الطهارة والحلّيّة.

وثانياً: لو سلّمنا الملازمة فلعلّها من جهة الامارات الشرعية الدالّة على التذكية كيد المسلم ونحوه لا مطلقاً].

قوله: «ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقلّ من مفاسد ارتكاب المشتبه».

أقول: فيه انّ مفاسد الالتزام بالإحتياط ليس إلّا لزوم التعسّر أو التعذّر ـ غالباً ـ المنفي أو المنهي لإفضائه إلى الوسواس واعتبار الالتباس، وبعد فرض عدم الالتزام بما يلزم المحذور المنفيّ أو المنهيّ لا مفسدة يمنع من الاحتياط، بخلاف مفاسد ارتكاب الشبهات، فإنّه معرض الوقوع في المحرّمات، والاقتحام في الهلكات، والتجرّي في الخطرات لكثرة المشتبهات.

فإذا أفتى المفتي بأصل البراءة والإباحة فيها كلّيّة في كلّها أو عمل به في جزئيّاتها انفتح باب التجرّي والتعدّي على الجّهال بمالا يأمن من الضلال

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١١، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب النجاسات ح ١٢.

والإضلال، والخروج عن العدل والاعتدال، في كلّ مشتبه الحرام والحلال، بما ينافي حكمة الحكيم المتعال، ومصالح الحال والأحوال، ويوجب الخلل والاختلال، وسوء الفعال في أحكام الحرام والحلال.

كما ترى إفضاء الفتوى بغير الحظر والتقوى إلى ما ترى وجرى، من تجاهر العباد في جميع البلاد والسواد بالفساد والإفساد، وسوء الاعتياد بالوافور والملاهي، والقليان والچاهي، واستصغار المعاصي، والاقتحام في المناهي والنواهي، وانفتاح أبواب المحظورات من الملهيات والإسراف والتبذيرات والمكروهات والمحرّمات، بل هجروا كلّ المستحّبات، وجل الواجبات من النوافل والتلاوات، ومحافظة أوقات الصلَوات والجمعة والجماعات، وقيام الليل وصيام النهار ووظائف الساعات، وهجر العبادات والمجاهدات، بواسطة استغراق الأوقات بالملهيات والقهوات إلى غير النهايات وأبعد الغايات.

[**قوله**: «كان داخلاً في الشبهة في طريق الحكم».

[أقول :] يعنى: في الشبهة الموضوعية المتّفق على البراءة فيها الأُصولي والأخباري أيضاً، لا في الشبهة الحكميّة المختلف فيه بينهما.

وأمّا وجه فساده فلوضوح الفرق بين الشبهة في الموضوع الكلّي المستنبط الراجع إلى الشبهة في الحكم، بل الناشىء عنها كالغناء والخمر المردّدين من جهة الإطلاق والتقييد بالمطرب والمسكر كما في ما نحن فيه، وبين الشبهة في الموضوع الجزئي الصرف الراجع، بل الناشىء عن طروّ الموانع الخارجيّة من ظلمة وبعد ونحوهما، كالمايع المردّد بين الخلّ والخمر، فإنّ الشبهة الموضوعية هو الثاني لا الأوّل، لما عرفت من رجوعه إلى الشبهة في الحكم، فهو من الشبهة في الحكم].

قال: «المسألة الثالثة أن يدور الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصّين، وعدم ثبوت ما يكون مرجّحاً لأحدهما...إلخ».

أقول: المناسب في المسألة ـ ولو من باب الاطّراد ـ هو سوق الكلام؛ تارة إلى تشخيص إمكان موضوع المسألة ـ أعني إمكان تعادل النصّين المتعارضين وعدمه ـ، وتارة إلى تشخيص وقوعه بعد الإمكان وعدمه، وثالثة إلى تشخيص حكمه بعد الوقوع هل هو الاحتياط أو البراءة؟ فالكلام إذن في مراحل ثلاثة: أمّا الاولىٰ: فتفصيل الكلام فيها انّ في إمكان تعادل النصّين المتعارضين وعدم إمكانه ـ كما عن العلّامة ـ[1] قولان من أصالة الإمكان، ومن أنّ جعل التعادل بين الطريقين المختلفين لا يخلو: إمّا أن يريد منه مؤدّى كلٍّ منهما في الواقع فيؤدّي إلى التناقض المستحيل على الحكيم، وإمّا أن يريد من كلاهما الإباحة، ففي العدول عن بيانه بلفظ الإباحة إلى بيانه بالنصّين المتعادلين، لغو ينزّه عنه كلام الحكيم.

ولكن فيه: منع اللغوية، أوّلاً: بوجود الفرق بين الإباحتين ـ أعني بين الإباحة الصريحة والمستفادة من مؤدّى النصّين المتعادلين ـ.

وثانياً: بوجود المصلحة الكامنة في العدول عن الإباحة الصريحة إلى الإباحة المستفادة من تعادل النصّين المتعارضين، كملاحظة ضرب من التقية، أو إيقاع المخاطبين في إعمال الفكر وسلوك سبيل الاجتهاد، أو غير ذلك من المصالح الكامنة، كمصلحة العدول في تأدية المعنى المراد من الحقيقة التي لا يحتاج إلى المؤنة إلى المجاز المحتاج إلى مؤنة كثيرة.

فتبيّن أنّ الأصحّ هو إمكان تعادل النصّين المتعارضين، وعدم المانع من إمكانه، سيما إذا حصل التعادل من غير جعل الجاعل، بل بالدلالة القهريّة الغير

---

(١) راجع نهاية الأصول (مخطوط): لوحة ٢٢٥، (الفصل الثالث: في التعادل).

المقصودة، كما هو محتمل الأخبار.

وأمّا ما عن العلّامة من استحالته فلعلّ مراده استحالة التعادل المقصود منه مؤدّى كلّ منهما في الواقع لا مطلق التعادل. هذا كلّه في بيان إمكانه.

وأمّا وقوعه فممّا لا خلاف ولا إشكال فيه. وأمّا حكمه بعد الوقوع فقد تصدّى لبيانه الماتن بأبلغ وجه.

قوله: «وهذه الرواية[1] وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير».

[أقول:] وجه الأخصّيّة اختصاص التخيير فيها بما لا يتأتّىٰ فيه الاحتياط، فيقدّم الاحتياط في ما يمكن فيه الاحتياط على التخيير.

قوله: «أو كون الحكم الوقف أو التساقط».

أقول: الفرق أمّا بحسب المفهوم، فاستلزام التساقط فرض عدم النصّ في مورد النصّ وخلوّ المورد عن النصّين المتعارضين، بخلاف الوقف، فإنّه لايستلزم ذلك.

وأمّا بحسب الثمرة، فيظهر في استلزام الوقف في النصّين المتعارضين نفي الثالث بخلاف التساقط.

قوله: «فيفارق مسألة تعارض المبيح والحاظر».

[أقول:] ووجه الافتراق فرض الناقل والمقرّر في الشبهة الوجوبيّة، وتعارض المبيح والحاظر في الشبهة التحريمية.

قال: «المسألة الرابعة ...إلخ».

أقول: الكلام في هذه المسألة كلام في حكم الشبهة في الموضوع الصرف الدائر بين الحرمة وغير الوجوب، دون الشبهة الحكمية، وهي ما من شأن الشارع بيانها، كحكم شرب التتن ونحوه. ودون الشبهة في الموضوع المستنبط، وهو

---

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩.

المتوقّف تشخيصه على الاستنباط بمراجعة فهم العرف ونحوه من موضوعات أحكام الشرع وعناوينها، كتشخيص موضوع الغناء والصعيد لرجوعها إلى الشبهة الحكمية أيضاً.

بل المراد من الشبهة الموضوعية في هذه المسألة الموضوعية الصرفة، وهي الموضوعات الجزئيّة الّتي يكون الباعث على الشبهة فيها هو طروّ الموانع الخارجية من ظلمة أو بعد أو عمى، دون إجمال النصّ، أو فقد النصّ، أو تعارض النصّين، ممّا يكون باعثاً على الشبهة في الحكم، ولهذا خصّ الشبهة الحكمية بالتقسيم بتلك الأقسام، دون الشبهة الموضوعية فإنّ الباعث على الشبهة فيها ليس هو إجمال النصّ، أو فقده، أو تعارضه، حتى يقسم بها، بل هو طروّ الموانع الخارجيّة من ظلمة أو بعد أو نحوهما. والمرجع في إمتيازها هو رفع تلك الموانع الخارجيّة وزوالها.

ولهذا كان الكلام في حكمها من المسائل الفقهيّة دون المسائل الأُصولية، لأنّ الأُصول هي القواعد الكلّيّة الممهّدة لاستنباط الأحكام الجزئيّة الفرعية، بخلاف الفقه، فإنّه العلم بالأحكام الجزئية الفرعية.

وأمّا تعرّض المصنّف وغيره لتلك الشبهة الموضوعية في عداد المسائل الأُصولية فهو من باب التبعيّة طرداً للباب، وإلّا فهي خارجة عن محلّ نزاع الأُصولي، كما أنّها خارجة عن محل النزاع الفقهي بوفاق الأخبارية وغيرهم على البراءة فيها وعدم وجدان الخلاف فيها عن أحد الفريقين.

فتلّخص ممّا ذكرنا افتراق هذه المسألة عمّا سبقها من المسائل الأُخر من وجوه، وإن رجع بعضها إلى بعض:

أحدها: من جهة كون الشبهة في هذه المسألة شبهة في الموضوع الصرف، بخلاف الشبهة في السابق، فإنّها إمّا في الحكم، أو في الموضوع المستنبط.

ثانيها: من جهة انحصار منشأ الشبهة الحكميّة في فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، بخلاف الشبهة في الموضوع الصرف، فإنّ منشأه منحصر في طروّ الموانع الخارجيّة من ظلمة أو بعد أو نحوهما.

وثالثها: من جهة اندراج الشبهة الحكميّة بأقسامها الثلاثة في مسائل الأُصول، بخلاف الشبهة في الموضوع الصرف، فانها من المسائل الفقهية، فذكرها في طيّ المسائل الأُصوليّة من باب التبعيّة طرداً للباب.

رابعها: من جهة خروج هذه المسألة عن محلّ نزاع الأُصولي والأخباري، لوفاقهم فيها معاً على البراءة، بخلاف المسألة السابقة، فإنّها محلّ الخلاف بينهم.

ثمّ الوجه في وفاقهم على البراءة في الشبهات الموضوعية، مضافاً إلى العمومات المتقدّمة الدالّة على البراءة من الكتاب والسنّة، هو خصوص النصوص الصريحة في الشبهات الموضوعية.

وأمّا العقل فلم يستقل دلالته على البراءة مع الإغماض عن تلك الأدلّة الشرعيّة، بل إنّما يستقلّ على عدم البراءة، لكن لا من باب مقدّمية الاجتناب عن الشبهة للاجتناب عن الحرام الواقعي كما توهّم، حتى يندفع ذلك الوهم بأنّ الحرام إن كان هو الموضوع الواقعي على وجه الإطلاق بأن يؤخذ ذلك الإطلاق قيداً فيه، فمقدّمية الاجتناب عن مطلق المشتبه، وإن سلّمت له، إلّا أنّ وجوب ذي المقدمة المفروض غير مسلّم، لأنّ الألفاظ وإن لم توضع لخصوص المعلومة، إلا انّها أيضاً لم توضع لمطلق الواقعي الأعمّ من المعلومة والمجهولة على وجه يؤخذ ذلك الإطلاق قيداً فيه، حتّى يكون الاجتناب عن كلّ مشتبه مقدّمة للاجتناب عن الموضوع الواقعي، وينقلب الشكّ في التكليف إلى الشكّ في المكلّف به.

وإن كان الحرام هو الموضوع المعلوم أو الموضوع الواقعي في الجملة ـ أي على وجه الإهمال لا الإطلاق ـ فمقدّمية الاجتناب عن كلّ مشتبه للاجتناب عن

ذلك الموضوع ممنوعة لا مسلّمة.

ولا من باب أنّ ارتكاب المشتبه إلقاء للنفس في التهلكة المنهيّ عنه[1]، كما توهّم، حتى يندفع أيضاً بأنّ الإلقاء في التهلكة وإن كان من الألفاظ الموضوعة للمعاني الواقعية لا لخصوص المعلومة منها، إلّا انّه لم يوضع للمعنى الواقعي الأعمّ من المعلوم والمجهول على وجهٍ يؤخذ الإطلاق قيداً فيه، حتى يكون الاجتناب عن المجهول المشتبه أيضاً من لوازم الاجتناب عنه، بل إنّما وضع للواقع على وجه الإجمال والإهمال فلم يعلم اشتماله لغير الموضوع المعلوم بأحد قسميه.

بل دلالة العقل على عدم البراءة إنّما هو من باب أنّ قبح العقاب بلا بيان، وإن كان على تقدير تسليم قبحه وارداً على لزوم دفع الضرر المحتمل، ورافعاً لموضوعه، إلا أنّ مسلّميّة قبحه إنّما هو بحسب الشرع دون العقل، فيسلم لزوم دفع الضرر المحتمل العقلي من وارد ورافع عقليّ مفروض.

قوله: «قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأُخروي ...إلخ».

أقول: تعليق التسليم على لفظ «لو» مشعر بامتناع تسليم احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأُخروي، ووجهه على ما قاله الأُستاد دام ظلّه: هو فرض بيان الضرر الأُخروي من جملة الألطاف المطلقة الواجبة على الحكيم كوجود الإمام، فيستحيل فرض المصلحة في عدم بيانه كاستحالة فرضها في عدم وجود الإمام.

نعم، يمكن استناد احتمال عدم البيان إلى إخفاء البيان وعدم الوصول إليه، لا إلى عدم وجوده أصلاً، كإمكان استناد عدم وجدان الإمام إلى إختفائه لا عدم

---

(١) البقرة: ١٩٥.

وجوده.

ولكن هذا التوجيه غير وجيه، لأنّ البيان الّذي هو من الألطاف الواجبة على الحكيم مطلقاً لا مشروطاً كوجود الإمام، إنّما هو بيان كلّيّ اضرار الأُخروية، وأمّا الضرر الجزئي من أضرار الأُخروية فيمكن أن يكون في عدم بيانه مع وكول الأُمر فيه إلى العقل مصلحة، وليس كعدم بيان كلّيّ أضرار الأُخروية، إذ لا يمكن وكول الأمر في كليهما إلى العقل حتّى يتخلّص عن مفسدة عدم بيانه.

ثمّ محصّل الكلام في أقسام دفع الضرر وأحكامه هو أن يقال: أمّا رؤوس أقسام الضرر فهي أنّ الضرر إمّا محض أو معارض بمثله. والمحض إمّا دنيويّ أو أُخروي، والمعارض إمّا معارض بضرر مثله أو بمنفعة والمعارض بضرر مثله إمّا دنيويّان، وأخرويّان، أو مختلفان. والمعارض بالمنفعة أيضاً إمّا دنيويّان، أو أُخرويّان، أو الضرر دنيويّ والمنفعة أُخرويّة، أو بالعكس. فبلغت رؤوس أقسامه إلى تسعه.

وأمّا أحكامها: فأمّا الضرر المحض فهو ممّا يقتضي العقل القطع بلزوم دفعه مطلقاً، سواء كان دنيويّاً أم أخرويّاً، بل وسواء كان قطعيّاً أم ظنّياً أم شكّيّاً أم وهميّاً، لكن لا بالوهم الغير العقلائي.

وأمّا المعارض بمثله فالدنيويّان والأُخرويّان من أقسامه يقدّم فيه دفع الأرجح منهما بحسب الكثرة والقلّة، أو بحسب الشدّة والضعف في نفس الضررين، أو في مدركيهما، كتقدّم القطع على الظنّي، والظنّي على الوهميّ، حسب ما يقتضيه النظر الصائب.

وأمّا المختلفان فيقدّم دفع الضرر الأُخرويّ منهما ولو كان أقلّ قليل على دفع الضرر الدنيويّ ولو كان أكثر من أن يحصى مطلقاً، لورود دليل دفع الضرر

الأُخرويّ أو حكومته على دليل دفع الضرر الدنيويّ مطلقاً.

وأمّا الضرر المعارض بمنفعة فحكمه حكم الضررين المتعارضين، ففي الدنيويّين والأُخرويّين منهما يقدّم دفع الأرجح فالأرجح، بحسب ما ذكر من وجوه الترجيح. وفي المختلفين يقدّم دفع الضرر الأُخرويّ على جلب المنفعة الدنيويّة وجلب المنفعة الأُخرويّة على دفع الضرر الدنيوي لما تقدّم من حكومة دليل الأُخرويّ على دليل الدنيوي. ولسيد أساتيد مشايخنا ـ صاحب الضوابط[1] ـ عثرات في بعض أحكام صور دفع الضرر قد تعرّضنا لها سابقاً عند استدلال المصنّف على حجّيّة مطلق الظنّ بدفع الضرر المظنون في ضمن أدلّته العقليّة، ومَن شاء راجع فلا نطيل بالإعادة.

قال: «محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقتضي بالحرمة ...إلخ».

أقول: وربّما يورد على اشتراط الإباحة في الشبهات الموضوعية بهذا الشرط:

أوّلا: بأنّ أصالة عدم حصول العلاقة الزوجية في المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة، وعدم حصول الملكيّة في الثوب المردّد بين المغصوب والملك معارض بأصالة عدم زوجية المرأة للغير، وعدم ملكيّة الغير للثوب، ومقتضى تعارضهما التساقط، والرجوع إلى أصل الإباحة، فكيف تحكم فيهما بالحرمة؟

وثانياً: بصراحة رواية سعد[2] المتقدّمة على كون الأصل الإباحة في الثوب المردّد بين الغصب والملك، وفي العبد المردّد بين الحرّ والملك، والمرأة المردّدة بين الزوجة والرضيعة.

---

(١) ج ١: ٤٥٧.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ح ٤. وهي عن مسعدة كما هو المشهور الواضح.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبأنّ أصالة عدم زوجيّة المرأة لغيرك لا يثبت زوجيّتها لك، وأصالة عدم ملكيّة الثوب للغير لا يثبت ملكيّته لك، لكونه من الآثار الغير الشرعيّة، فلا تثبت بالأُصول إلّا على القول بحجيّة الأصل المثبت، أو القول بعدم توقّف الحلّيّة في المناكح والأملاك على إحراز سبب وعنوان محلّل وراء رفع سبب الحرمة وعنوان الحرام ولو بالأصل.

وأما عن الثاني، فبأنّ الحكم بالإباحة في رواية سعد المتقدّمة إنّما هو مستند في مثال الثوب والعبد إلى اليد بحيث لولا اليد فيهما لكان الأصل فيهما الحرمة، وفي مثال الزوجة إلى أصالة عدم تحقّق النسب والرضاع لا إلى مجرّد أصل الإباحة.

قوله: «بل المحرّمات الخارجيّة المعلومة أكثر بمراتب من المحرّمات الكلّيّة».

أقول: وإن كان الأمر كذلك إلّا أنّ الحلال الخارجي المعلوم الحلّيّة ـ على تقدير وجوده ـ نادر جدّاً، بحيث حصر تمثيله في المناهج[1] بمثل ماء المطر النازل من السماء، لخصوص المحيز لها، مع إمكان منع العلم بحلّيّته أيضاً من جهة آلة الحيازة ومحلّها وحال المحيز، إذ كثيراً ما يكون المحيز محجوراً في الواقع من الحيازة بفسق أو ارتداد أو دين مانع لم يعلم به.

قوله: «فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة ما تطمئنّ به النفس».

أقول: أيّ باب من أبواب الأُصول والفروع لم تختلف فيه الأخبار؟ ومع ذلك لا يكاد يخفى فيه الظهور المطمئنّ به النفس لمن جَدَّ وَجَدَ[2] خصوصاً مسألة كيفيّة علم الأنبياء وكميّته الّتي هي كسائر المعارف الخمس يكون اختلاف

---

(١) مناهج الأحكام (الأصول): ٢١٦، في حكم الشبهة في الموضوع عند نقل كلام الشيخ الحرّ العاملي في الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم.

(٢) اقتباس من حكم النبي صلى الله عليه وآله راجع نهج الفصاحة: ٦٢٢ الحكمة ٣٠٦٢.

نصوصها من قبيل اختلاف المحكم والمتشابه، والنصّ والظاهر، بل ومورد جميع وجوه أصناف المرجّحات الدلالتية والسندية والداخليّة والخارجيّة، ووجوه القرائن العقليّة والنقلّية بحيث لا يكاد يخفى فيه الظهور، بل القطع بجميع أصنافه لمن جدّ وَجدَ، كما قال الله تعالى: ﴿**والَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا**﴾[1].

ولقد كتبنا في سالف الزمان رسائل في المعارف والمعرفة لإثبات عموم كيفيّة علم الإمام وكميّته، والجمع بين المحكمات والمتشابهات من الآيات والأخبار بأبلغ وجه من وجوه الأدلّة الأربع، ﴿**ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون**﴾[2].

قوله: «فالأولى وكول علم ذلك إليهم».

أقول: وجه الأولويّة مبنيّ على كون المسألة من تفاصيل الأُصول الخارجة عن محلّ التكليف بها، ومن المشكلات الّتي يردّ حكمها إلى الله ورسوله بحديث التثليث[3]. ولكن المبنى بكلا شقّيه ممنوع.

أمّا فرض الإشكال فحلّه بما تقدّم من المجاهدة والمراجعة.

وأمّا خروجها عن محلّ التكليف فأظهر منعاً، لأنّ معرفة مراتب خلفاء الرحمن من الأصول الواجب على المكلّفين من الإنس والجانّ بنصّ قوله ﷺ: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة**»[4] والاهتمام بمثله أولى من الاهتمام في المسائل الفرعيّة قطعاً، لكفاية التقليد في ما دونه.

قوله: «الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) تلفيق بين آية (٣٨) من سورة يوسف ومثل آيتي (٢١) و(٦٨) من سورة يوسف.

(٣) الوسائل ١٨: ١١٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٩، ٢٢، ٢٣ وغيرها.

(٤) الوسائل ١١: ٤٩١ ب «٣٣» من أبواب الأمر والنهي ح ٢٣ وبهذا المضمون في مسند احمد ٤: ٤٧٦ ح ١٥٢٦٩ وكنز العمال ١: ١٠٣ ح ٤٦٤ وج ٦: ٦٥ ح ١٤٨٦٣.

في طريق الحكم ...إلخ».

أقول: وجه الأُولويّة أنّ وجوب ذي المقدّمة المفروضة وهو وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي حتى في صورة الجهل، على تقدير ثبوته موقوف في الشبهة الحكمية على انتزاع ذلك الوجوب من ضمّ تكليف مجهول إلى تكليف معلوم، بخلاف ذلك الوجوب في الشبهة الموضوعيّة، فإنّه على تقدير ثبوته مستفاد من فرض تعميم المكلّف به المعلوم والمجهول. ومن البيّن عند الدوران بين فرضي تعدّد التكليف والمكلّف به كان فرض التعميم في الموضوع أولى وأسهل.

قوله: «وهذا لا دخل له لإكمال الدين وعدمه، ولا لكون الحسن والقبح، أو الوجوب والتحريم عقليين أو شرعيين».

أقول: ويمكن توجيه كلام هذا المحدّث بأنّ الغرض من إكمال الدين، وكون الحسن والقبح عقليّين، وتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة لا العلم والجهل، وبيان الأحكام الواقعية، والإلزام بها، وإخزانها عند أهله بوصف أنّها مجهولة عندنا، ليس إلّا الإلزام بها على كلّ حالي العلم والجهل، والتوصّل إليه على كلّ تقدير، حَذراً من تفويت الواقع ومصلحته وذاتيّته وإكماله وإخزانه، وإلّا لم يكن وجه لجعله الواقعي، وإلزامه وإكماله وإخزانه عند أهله مع وصف أنّه مجهول عندنا.

لا يقال: إنّ الحكم بالبراءة والاباحة أيضاً لا يخلو من المصلحة.

لأنّا نقول: مصلحة الاباحة مصلحة في نفس الجعل والجاعل، لا تفوت ولا تنقض بمخالفة الفاعل، بخلاف مصلحة الحكم إلالزامي، فإنّها في نفس العمل والالتزام، تفوت بفواته وتنقض بنفيه بالأصل لا محالة، فنفيه بالأصل نقض لغرض الشارع وحكمه ومصالحه المخزونة في الواقع.

وعلى ذلك يرجع كلام هذا المحدّث إلى كلام سائر الأخباريّة، وينحصر الجواب عنه في الجواب عن سائر الأخبارية.

نقضاً: بأنّه لو كان في العمل بالبراءة في الشبهات الحكميّة منافاة ونقض لغرض الشارع وحكمه ومصالحه وبيانه، لكان العمل بها كذلك مطلقاً حتى في الشبهات الموضوعيّة. فاللازم باطل بالاتّفاق، فالملزوم مثله.

وحلّاً: بأنّ المنافاة والنقض إنّما يحصل من العمل بالبراءة لو لم يستند إلى قول الشارع، وأمّا لو استند إليه فعهدة تدارك ما يفوت من الواقع إنّما هو على الشارع الجاعل له، كسائر ما ليس دائم المطابقة من مجعولاته ومجعولات كلّ جاعل من الأمارات والأدلّة.

قوله: «الثاني: انّه لا إشكال في رجحان الاحتياط ...إلخ».

أقول: ينبغي سوق الكلام:

أوّلاً: في بيان معنى الاحتياط وموارده.

وثانياً: في رجحانه وعدمه.

وثالثاً: في ترتّب الثواب عليه وعدمه.

ورابعاً: في تشخيص كون المثاب عليه هل هو الانقياد المقارن للفعل المنقاد والمحتاط به، أو الفعل المقارن للانقياد والاحتياط؟ وهذا هو المنعقد فيه بحث الماتن.

ويظهر ثمرة الوجهين في صيرورة العبادات المعادة احتياطاً من جملة العبادات ليرتّب عليها أحكام العبادة، وعدم صيرورتها كذلك، وفي صيرورة الأعمال المأتيّ بها بعنوان الاحتياط من باب التسامح في أدلّة السنن مستحبّة شرعاً، ليترتّب عليها لوازم الاستحباب، وعدم صيرورتها كذلك.

فنقول: أمّا الكلام في معنى الاحتياط، فهو في اللغة: الأخذ بالثقة والوقاية

ممّا يخاف[١].

وفي الحديث: «**خذ بالحائطة لدينك**»[٢] أي: بالأحوط، وهو الأوثق والأحفظ والأوقى ممّا يخاف.

وفي اصطلاح المتشرّعة: هو إتيان الشيء برجاء محبوبيّته ومطلوبيّته للمولى، عكس التجرّي وهو إتيان الشيء مع احتمال مبغوضيّته للمولى. ويسمّى الاحتياط بالاطاعة الحكميّة، كما يسمّى التجرّي بالمعصية الحكميّة، في مقابل الاطاعة والمعصية الحقيقيّتين.

وأمّا الكلام في موارده، فمن البيّن أنّ معنى الاحتياط وصدقه يعمّ ما عدا معلومي الرجحان وعدم الرجحان من موارد المشكوك، والموهوم، والمظنون رجحانه، أو عدم رجحانه، ولو بالظنّ المعتبر.

وأمّا حكمه، فمن المعلوم أنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً، لاستقلال العقل بحسنة مطلقاً، ولا في ترتّب الثواب عليه شرعاً إذا أتى به برجاء الثواب والتماسه لاستفاضة الأخبار بذلك؛ بل قال الماتن: «الحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناءً على أنّها في حكم المعصية وإن لم يفعل محرّما»[٣].

ولعلّ وجه الأولويّة أنّ رحمته تعالى سبقت غضبه، وما في الأخبار الدالّة على أنّ من نوى حسنة كتبت له حسنة، فإن فعلها كتبت له عشراً، ومن نوى معصية لم تكتب له، فإن فعلها كتبت عليه سيّئة[٤].

---

(١) لسان العرب ٧: ٢٧٩ مادّة «حوط».

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٣١، الاستبصار ١: ٢٦٤، الوسائل ١٨: ١٢٢ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٣٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٨.

(٤) راجع الوسائل ١: ٣٦ ب «٦» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٦ و ٧ و ٨ و ٢٠.

قوله: «قد يناقش في تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثواباً».

أقول: هذه المناقشة مبنيّة على ما هو مصطلح أهل الكلام في تفسير الثواب بالنفع المستحقّ المقارن للتعظيم، دون ما هو المتبادر عرفاً ولغةً، مع كون الثواب هو مطلق الجزاء والعوض ولو عن تفضّل وجعل دون استحقاق وانجعال، إلّا أن يقال: إنّ المنساق من الثواب المترتّب على إتيان المحتمل هو الثواب التفضّلي الجعلي لا الاستحقاقي في المنجعل.

قوله: «ولا يترتّب عليه رفع الحدث، فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ ترتّب رفع الحدث عليه إنّما هو مبنيّ على صدق موضوع الطهارة الشرعيّة، وهو مبنيّ على ترتّب الثواب على نفسها المفروض.

قوله: «وإن قلنا باستحبابه شرعاً فافهم».

[أقول:] إشارة إلى عدم الملازمة بين استحبابه الشرعيّ وجزئيّته للوضوء المصحّح للمسح ببلله، فإنّ المعتبر في المسح كونه ببلل الوضوء لا ببلل آخر وإن استحبّ شرعاً.

وفيه: أنّه وإن لم يستلزم استحبابه لجزئيّته، كما لا يستلزم غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق لجزئيتها في الوضوء، واستحباب الأذان والإقامة لجزئيّتهما للصلاة، إلّا أنّ وقوع استحباب غسل مسترسل اللحية في أثناء أجزاء الوضوء يستلزم الملازمة بين استحبابه وجزئيّته، لأنّ استحباب الجملة المعترضة بين أجزاء الوضوء في غاية البعد عقلاً وشرعاً.

وأمّا الكلام في تشخيص المثاب عليه فتفصيله: انه لا إشكال في رجحان الاحتياط والانقياد والعمل بالأمر الإرشادي، وترتّب الثواب عليه عقلاً وشرعاً ـ

حسبما ذكر ـ.

كما لا إشكال في قبح ما يقابله من التجرّي وترتّب العقاب عليه عقلاً وشرعاً، فإنّ الفعل كما قد يكون منشأ للإطاعة في مقابل ما يكون منشأ للمعصية، كذلك قد يكون منشأً للانقياد والاحتياط المسمّى بالإطاعة الحكميّة في مقابل ما يكون منشأً للتجرّي المسمّى بالمعصية الحكميّة، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال والخلاف في أنّ مجرّد حسن ذلك الاحتياط والانقياد والاسترشاد هل يوجب حسن الفعل المحتاط به، وتعلّق الأمر والرجحان والثواب بذلك الفعل المرشد إليه، أم هو كاشف عن مجرّد حسن الفاعل لذلك الفعل دون حسن الفعل، أو عن حسن الانقياد المقارن للفعل لا عن نفس الفعل المقارن للانقياد، بل نفس الفعل باقٍ على ما كان له من الحكم؟ كالخلاف في أنّ قبح التجرّي وحرمته هل يوجب قبح الفعل المتجرّى به، أم هو مجرّد قبح الفاعل، أو قبح العزم المقارن للفعل؟

ومختار المتن هنا العدم، كاختياره العدم في مسألة التجرّي.

ويمكن الاستدلال على إيجابه بوجوه مستفادة من المتن:

منها: أنّ ترتّب الثواب على الفعل يوجب تعلّق الأمر به.

وقد أجاب المتن عنه بأنّ ذلك لا يوجب تعلّق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع[1]، إلخ.

ويعني بهذا الجواب منع ترتّب الثواب على نفس الفعل المحتاط به، لاحتمال ترتّبه على حسن الفاعل للاحتياط والانقياد، دون حسن الفعل، أو على حسن قصد الانقياد المقارن للفعل، لا على نفس الفعل المقارن للقصد.

---

(١) فرائد الأصول: ٢٢٨.

ومنها: دعوى أنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً.

وأجاب عنه أيضاً بما يكون تفصيله: انّ الأمر بالاحتياط والانقياد أمر إرشادي، والأمر الارشادي إمّا معلوم، أو مظنون، أو موهوم، أو مشكوك.

وعلى كلّ من صوره الأربعة إمّا أن يفرض المرشد إليه لذلك الأمر تعبّدياً، أو توصّلياً، أو مشكوكاً محتمل الأمرين.

وإذا ضربت صور الأمر الإرشادي الأربعة في صور الأمر المرشد إليه الثلاث بلغت اثني عشر صورة. والأمر الارشادي المعلوم ـ فضلاً عن غيره ـ إنّما هو تابع كالتأكيد إرشادي محض لا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على نفس وجود المأمور به، أو عدمه، فيكون مراعى به، بل لا يمكن أن يوجب الأمر الإرشادي أمراً زئداً. على ما يوجبه المرشد إليه لمنافاته التبعيّة والارشاديّة، واستلزامه الدَّور. كما لا يمكن أن يوجب الأمر المرشد إليه التعبّد واعتبار القربة في المأمور به بنفسه، للزوم نقض غرضه؛ بل استفادة ذلك من شؤون الدليل العقلي في طريق الإطاعة.

وإذا تبيّن أنّ الأمر الإرشادي المعلوم لم يوجب الأمر والحسن الشرعي في المرشد إليه، فالمظنون والمشكوك والموهوم أولى منه في عدم إيجابه ذلك.

وأمّا الأمر المرشد إليه فإن كان معلوم التعبّد أو معلوم التوصّل فبها، وإلّا فالمرجع في المشكوك المردّد إلى ما هو الأصل في الأوامر المشكوكة، هل هو التعبّد، أم التوصّل؟

فتبيّن من ذلك أنّ حسن الاسترشاد بالأوامر الإرشادية بأقسامها الاثني عشر لا يوجب حسن الفعل المرشد إليه، بل هو مراعى لما فيه من الحسن والعدم.

ومنها: استقرار سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرّد الاحتياط، والخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة، بالتقريب المقرّر في المتن.

هذا ولكنّ المختار في هذه المسألة هو المختار في مسألة التجرّي، فكما كان المختار عندنا في مسألة التجرّي هو قبح الفعل المتجرّى به وحرمته بالأدلّة الأربع المذكورة ثمة[١]، كذلك المختار عندنا في الاحتياط والانقياد هو رجحان فعل المحتاط والمنقاد به بالأدلّة الأربع أيضاً.

فمن الكتاب: ما استدلّ به الذكرى[٢] في خاتمة[٣] قضاء الفوائت على شرعيّة قضاء الصلاة لمجرّد احتمال خلل فيها موهوم، لقوله تعالى: ﴿**فاتَّقُوا اللهَ ما اسْتَطَعْتم**﴾[٤]، و﴿**اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقاتِهِ**﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُؤتُونَ ما آتَوا وَقُلُوبُهمْ وَجِلَةً أَنَّهُمْ إلى رَبّهِم راجِعُون**﴾[٦].

وأمّا ما أورد عليه الماتن من أنّ أوامر الاحتياط لا يجدي في صحّة المحتاط به، لأنّ موضوع التقوى والاحتياط ـ الّذي يتوقّف عليه هذه الأوامر ـ لا يتحقّق إلّا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نيّة القربة، وإلّا لم يكن احتياطاً[٧] وإرشاداً لما في معنى الاحتياط والارشاد من التبعيّة للمرشد إليه، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر الإرشادية منشأً للقربة المنويّة، وإلّا لاستلزم الدَّور.

---

(١) راجع ج ١: ٣٦ ـ ٤٢.

(٢) ذكرى الشيعة: ١٣٨.

(٣) تحرير الخط يشبه بما يقرأ (جماعة).

(٤) التغابن: ١٦.

(٥) آل عمران: ١٠٢.

(٦) المؤمنون: ٦٠.

(٧) فرائد الاصول: ٢٢٩.

فقد أُجيب بما حاصله: انّ القربة المعتبرة في العبادة المكرّرة إنّما هي من لوازم إطاعة الأمر الاحتياطي بها.

وأمّا ما قيل من أنّ الأمر الاحتياطي إرشادي تابع للمرشد إليه فلا يعقل أن يفيد القربة فيه.

ففيه: أنّه تابع له فيما عدا القربة من اعتبار سائر الأجزاء والشرائط دون القربة، وذلك لأنّ تلك القربة المعتبرة بالأمر المرشد إليه تابعة لوجود الأمر المرشد إليه، ولمّا ارتفع الأمر المرشد إليه بواسطة فرض امتثاله وإطاعته ارتفعت القربة الناشية منه، فلم يبق منشأ لاعتبارها إلّا من الأمر الإرشادي إليه، كما لا يخفى.

ولكن لا يخفى ابتناء هذا الجواب على أصالة التعبّد في الأوامر إلّا ما ثبت من الخارج كونه للتوصّل، وهو مبنى قويّ قرّر وجهه في محلّه.

والحاصل: انّ وجه قول المصنّف: «لا يجوز أن يكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنويّة فيها»، إن كان من جهة لزوم الدَّور.

ففيه ـ بعد النقض بورود الإيراد المذكور في الأوامر الواقعيّة حسبما في المتن ـ منع الملازمة، وكون الدَّور المذكور معيّاً لا ترتيبيّاً، أو كون الأمر بالاحتياط كاشفاً وعلامة مستلزمة لمقربيّة المأمور به على وجهِ الإنّ لا اللِمّ.

وإن كان من جهة تعليل أوامر الاحتياط بالارشاد والتبعيّة لحصول المرشد إليه، والتوصّل إليه على وجه المراعات بمصادفة الواقع لا مطلقاً.

ففيه ـ بعد النقض المذكور أيضاً ـ ما عرفت من أنّ الإرشاد في الأمر غير مانع من مطلوبيّة المأمور به على وجه الإطلاق والنفسيّة لا المراعاة، بل هو مؤكّد للمطلوبيّة النفسيّة، وإلّا لزم خلوّ جميع الأوامر الشرعيّة عن الطلب المطلق.

هذا مضافاً إلى أنّ نصوص من بلغ[١] غير معلّلة بالإرشاد إلى الواقع، بل وبعض نصوص الاحتياط[٢] أيضاً غير معلّلة به، ولا يتأتّى قاعدة تقييد المطلق بالمقيّد فيه.

ومن السنّة: الأخبار المستفيضة الدالّة على استحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب[٣]. واحتمال كون الثواب على حسن الفاعل، أو حسن الرجاء المقارن للفعل دون نفس الفعل، خلاف ظاهر تلك الأخبار جدّاً، كما لا يخفى على المتأمّل فيها.

واحتمال كون الثواب فيها من باب التفضّل مترتّباً على الداعي النفساني المقارن للعمل، وهو داعي البلوغ والرجاء.

يبعده ترتّب الثواب في بعض تلك الأخبار على نفس العمل البالغ.

واحتمال تقييده ببعض الأخبار الأُخر المرتّبة للثواب على العمل بعنوان الرجاء.

يدفعه ما قرّر في محلّه من عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات، لعدم إحراز اتّحاد المطلوب منهما في المستحبّات، بخلاف الواجبات.

كما أنّ احتمال تخصيص مواردها بصورة تحقّق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاصّ لا مطلق الثواب، كقوله: «**صيام ستّة بعد الفطر يعادل صوم الدهر**»[٤] و«صوم عرفة يعادل كذا»[٥] و«صلاة الغفيلة تعادل كذا»[٦] ممّا هو معلوم

---

(١) راجع الوسائل ١: ٥٩ ب «١٨» من أبواب مقدمة العبادات.

(٢ و ٣) راجع الوسائل ١٨: ١١١ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ١ و ٤١ وغيرهما.

(٤) الظاهر أنّه نقل بالمعنى راجع عوالي اللئالي ١: ٤٢٥ ح ١١٢، بحار الانوار ٩٧: ١٠٨ ح ٤٦ وصحيح مسلم ٢: ٨٢٢ ح ١١٦٤.

(٥) اشارة إلى ما ورد في صوم يوم عرفة، راجع الوسائل ٧: ٣٤٤ ب «٢٣» من أبواب الصوم المندوب.

(٦) اشارة الى ما ورد في صلاة الغفيلة، راجع الوسائل ٥: ٢٤٩ ب «٢٠» من أبواب بقية الصلوات

العبادة والاستحباب من الخارج، وكون البالغ هو الثواب الخاصّ لا مطلق الثواب كقوله عليه السلام: «**تسريح اللحية أو حفّ الشوارب ثواب**»[١] ممّا ليس بمعلوم العبادة والاستحباب إلّا من هذا الأمر البالغ.

مردود بإطلاق «من بلغه ثواب» لمطلق الثواب، خصوصاً بإطلاق أوامر الاحتياط لمطلق الشبهات، وبأصالة عدم التخصيص خصوصاً بالثواب الخاصّ خصوصاً في المستحبّات.

وكما أنّ قوله: «وثالثة بظهورها في ما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضاً أو مع الثواب»[٢]. كالخبر الضعيف الدالّ على الحرمة أو الكراهة المحضين أو المتعارضين بما يدلّ على الثواب، بل ولا في ضعاف ما دلّ على استحباب الفعل أو وجوبه دون نفس الثواب.

مدفوع أيضاً بإطلاق بلوغ الثواب لبلوغه بالمطابقة، ولبلوغه بالالتزام، مضافاً إلى تنقيح المناط، وانجبار الدلالة على تقدير قصورها بفهم الأصحاب، وشهرة عدم الفارق.

وكما أن احتمال اختصاص مورد هذه الأخبار بما إذا كان منشأ الاحتمال خبراً ضعيفاً دون ما إذا كان شبهة عقليّة أو فتوائية.

ممكن الاندفاع بتنقيح مناط الحسن والثواب في إتيان المحتمل بعنوان الرجاء، والقطع بعدم مدخليّة خصوص البلوغ، لا في الإتيان، ولا في الاحتمال، ولا في الرجاء. أو باستناد غير مورد من بلغ إلى غير أخبار من بلغ مثل قوله عليه السلام في حجّة الوداع «**يا أيّها الناس، كلّ ما يقرّبكم إلى الطاعة فقد أمرتكم به، وكلّ ما**

المندوبة.

(١) تمثيل عمّا ورد في تسريح اللحية أو حفّ الشوارب، راجع الوسائل ١: ٤٢٣ ب «٦٧» و«٧٣» و«٧٥» و«٧٦» من أبواب آداب الحمام.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

يبعّدكم عن المعصية فقد نهيتكم عنه»[1] ولا شكّ أنّ الاحتياط، وإتيان الفعل برجاء المحبوبيّة، مقرّب إلى الطاعة، فتكون مأموراً به بهذا الحديث، وإن لم يشمله خصوص أخبار من بلغ.

وأمّا من العقل: فاستقلاله بحسن الانقياد بإتيان شيء رجاء مطلوبيّته للمولى، والتماس محبوبيّته له، وأنّه إطاعة حكميّة وإن لم يصادف الواقع، كاستقلاله بقبح التجرّي وأنّه عصيان وطغيان مع المولى.

وأمّا استبعاد أن يكون احتمال الشيء موافقاً للشيء في الحكم فيدفعه:

أوّلاً: أنّه مجرّد استبعاد.

وثانياً: أنّه لا يخلو من الأشباه والنظائر في الشريعة.

فمن جملة نظائره: مساواة احتمال الضرر للقطع به في رفعه عن الشريعة، واحتمال البراءة للقطع بها في الحكم بالبراءة، واحتمال الطهارة للقطع بها في الحكم بالطهارة، واحتمال الاشتغال للقطع به في موارد الاشتغال، واحتمال الشيء لليقين به في موارد الاستصحاب، إلى غير ذلك من الأشباه والنظائر الشرعية.

وأمّا من الإجماع: فلاستقرار سيرة المفتين على الإفتاء باستحباب الفعل في موارد الاحتياط وإن لم يعلم المقلّد كون الفعل ممّا شكّ في كونه عبادة، ولم يأت بداعي احتمال المطلوبيّة. ولو أُريد بالاحتياط معناه الحقيقي، وهو إتيان الفعل بداعي احتمال المطلوبيّة لم يجز للمجتهد الإفتاء باستحبابه، إلّا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة المفتين على خلافه.

---

(١) راجع الكافي ٢: ٧٤ ح ٢، الوسائل ١٢: ٢٧ ب «١٢» من أبواب مقدمات التجارة ح ٢ وفيه: (ما من شيء يقرّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به وما من شيء يقرّبكم من النار إلا وقد نهيتكم عنه).

فعلم من ذلك تحقّق الإجماع على استحباب نفس الفعل المحتاط فيه، لا خصوص الداعي المقارن به.

قال: «الثالث انّ الظاهر اختصاص أدلّة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب العينيّ ...إلخ».

أقول: محصّل صور الشكّ: أنّه تارة بين أصل الوجوب وعدمه، وتارة بين الوجوب العيني والكفائي، وتارة بين التعييني والتخييري، وتارة بين المطلق والمشروط، وتارة بين النفسي والغيري.

ومحصّل حكمها انّ الكلام تارة في مقتضى الأصل اللفظي فيها، وتارة في مقتضى الأصل العملي.

أمّا الأصل اللفظي، فتفصيله: انّ الظاهر المتبادر من الأمر عند الإطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني المطلق، لا الندب ولا الوجوب الغيري والكفائي والتخييري والمشروط، فإنّ ذلك كلّه خلاف الظاهر المتبادر عندنا. هذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في استناد بعضهم التبادر المتعلّق بأصل الوجوب إلى الوضع، وبأحد كيفيّاته الأربعة المذكورة إلى الإطلاق أو الانصراف مع فرض اتّحاد التبادر وإن تعدّد متعلّقه. ولا مدفع لهذا الإشكال إلّا بمنع اتّحاد التبادر وفرض تعدّده بتعدّد متعلّقه، أو فرض اتّحاد وصفه بالوضعي في الجميع كما عليه القوانين[1]، أو بالاطلاق في الجميع كما عليه الفصول[2]، ووافقه بعض أساتيدنا الفحول، وإلّا فكيف يمكن اتّصاف الشيء الواحد بالوصفين المتضادّين؟

وكيف كان فمن مقتضيات ذلك الأصل اللفظي ـ في ما لو قام ـ قرينة على

---

(١) القوانين ١: ١٠٠.

(٢) الفصول: ٦٤ ـ ٦٥ و ٧٩، وقد صرّح بالتبادر الاطلاقي في أصل الوجوب والوجوب المطلق ولم نظفر على دعواه ذلك في التعيينية والنفسية والعينية.

انصراف ظاهر الأمر عن أحد قيوده الخمسة المذكورة، ودار الأمر بين الاستحباب والوجوب الكفائي، أو التخييري، أو المشروط، أو الغيري، هو تقديم الندب على سائر أخويه المخالفة للظاهر، ثم تقديم الوجوب الغيري على سائر أخواته لكون كلّ من الندب والوجوب الغيري أقرب مجازات الأمر عرفاً من سائر أخواته من المجازات بواسطة أغلبيّة الاستعمال وآنسيته حتى قيل بحقيقة الأمر فيهما دون مجازيّته.

وأمّا لو دار الأمر بين غير الندب والوجوب الغيري، كما لو دار بين الوجوب الكفائي والتخييري، أو الوجوب المشروط والكفائي فليس أصل لفظي في البين، بل يتعيّن مرجعيّة الأصل العملي فيهما، كما يتعيّن مرجعيّة سائر الصور المتقدّمة إذا فرض انتفاء الأصل اللفظي فيها.

فنقول: التفصيل في مرجعيّة الأصل العملي في تلك الصور هو أن يقال: أمّا إن دار الأمر بين الوجوب العيني والاستحباب، فلا ريب في أنّ الأصل عدم الوجوب، ومرجعيّة الأصل بجميع معانيه في نفي الوجوب من قبح العقاب العقلي والشرعي، وقاعدة عدم الدليل دليل العدم، واستصحاب عدم الوجوب، وأصالة عدمه.

لا يقال: إنّ نفي الوجوب بشيء من هذه الأُصول لا يثبت الاستحباب.

لأنّا نقول: أوّلاً: لم نكن نحن في صدد إثبات الاستحباب، بل الغرض الحال نفي الوجوب.

وثانياً: لو كان غرضنا إثبات الاستحباب بنفي الوجوب كان لنا في تلك الأُصول العدميّة ما يثبته، كقاعدة «عدم الدليل دليل العدم» فإنّه من الأدلّة الاجتهاديّة لا الأُصول، وكسائر اخواته من أصالة العدم، وقبح العقاب بلا بيان بناءً على حجّيّة الأصل المثبت، أو بناءً على أنّ الوجوب عبارة عن تأكّد

الرجحان الندبيّ لا مبائن له، فإذا رفع التأكّد بأيّ أصل من الأُصول العدميّة ثبت الرجحان الاستحبابيّ الباقي، كثبوت الأقلّ بمجرّد رفع الأكثر في سائر موارد الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

وثالثاً: يمكن لنا الاكتفاء في إثبات الاستحباب ـ بعد نفي الوجوب ـ بأدلّة التسامح في السنن[١].

وأمّا إن كان الشكّ والدوران بين الوجوب التخييري والاستحباب فقد تكفّله المتن.

قوله: «الظاهر اختصاص أدلّة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب التعييني ...إلخ».

أقول: وإن كان الظاهر من لفظ الوجوب وتقدير المؤاخذة في حديث رفعه هو رفع الوجوب التعييني لا التخييري، واختصاص أدلّة البراءة عن التكليف برفع ما فيه الكلفة والمشقّة من الإلزاميّات المحضة، لا الغير الإلزاميات، كالندب والكراهة، ولا الإلزاميات الغير المحضة كالوجوب التخييري، حيث إنّه في سعة من كلفة التعييني، إلّا أنّ الظاهر من عموم أدلّة الرفع[٢] والوضع[٣] والسعة[٤] وعموم حذف المتعلّق فيها، وتنقيح المناط منها، عموم مجرى البراءة عن التكليف بجميع الأقسام، بل وعن جميع ما عدا الإباحة من الأحكام ولو كان ندباً أو كراهةً كما عرفته سابقاً.

قوله: «وفي جريان أصالة العدم تفصيل».

أقول: أمّا الفرق بين البراءة وأصالة العدم، فمن جهة رجوع البراءة إلى الأصل الشرعي، بخلاف أصالة العدم، فإنّه راجع إلى الأصل العقلي، وهو قبح

---

(١) الوسائل ١: ٥٩ ب «١٨» من أبواب مقدمة العبادات.

(٢ ـ ٤) الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس وج ١٧: ٢٩٧ ب «٢٣» من أبواب اللقطة ح١ وج ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح٢٨.

العقاب بلا بيان، أو الدليل العقلي، وهو قاعدة عدم الوجدان دليل العدم، أو استصحاب العدم المعتبر فيه ملاحظة الحالة السابقة. ولو لم يفرق بينهما معنى بأحد الوجوه المذكورة لم يفرق بينهما حكماً بالتفصيل المفصّل بقوله: «تفصيل لأنّه إن كان الشكّ...إلخ».

أقول: أمّا أصل التفصيل فهو التفصيل بين التخيير العقلي الدائر بين أفراد الكلّي الواجب بالوجوب المتّحد الّذي لا تعدّد فيه، بالنسبة إلى مشكوك الفردية له، وبين التخيير الشرعي الدائر بين أقسام الواجبات العديدة، بالنسبة إلى مشكوك القسيمية لها.

وأمّا وجه التفصيل، فلما في المتن من أنّ وجوب التخييري العقلي بين الكلّي وفرده ليس إلّا وجوب واحد لا تعدّد فيه حتى يستصحب عدمه في مشكوك الفرديّة، وذلك لعدم إحراز العدم السابق في مشكوك الفرديّة للكلّي، وكون الشكّ فيه شكّاً في الحادث الغير المسبوق بالعدم الأزلي حتى يستصحب عدمه، بخلاف الوجوب التخييري الشرعي بالنسبة إلى مشكوك القسيمية، فإنّه وجوب متعدّد آخر غير وجوب قسيمه، والشكّ فيه شكّ في الحدوث المسبوق بالعدم السابق الأزلي، فيستصحب عدمه.

قوله: «يظهر ممّا ذكرنا، فافهم».

[أقول:] يعني: أنّه لو شكّ في كون المسلّم هل قصد المصلّي بالخصوص ليتعيّن الجواب عليه، أو بالعموم ليكفي جواب الغير عنه من باب الاكتفاء في الواجب الكفائي بمن به الكفاية، كان الأصل عدم وجوبه العيني على المصلّي، كما لو شكّ في أصل التسليم الموجب للجواب.

قوله: «فافهم».

[أقول:] إشارة إلى دفع ما يقال من استصحاب عدم سقوط الواجب من

التسليم بجواب الغير، أو أنّ الاشتغال اليقيني بوجوب الجواب يقتضي البراءة اليقينيّة، وعدم كفاية جواب الغير عنه.

وطريق دفعه أنّ استصحاب كلّي الوجوب الدائر بين العينيّ والكفائيّ لا يثبت خصوص العينيّ منه، إلّا على الأصل المثبت، وانّ اقتضاء الاشتغال اليقيني إنّما هو بقدر اليقين بالاشتغال لا الزيادة.

قال: «المسألة الثانية: في ما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ ...إلخ».

أقول: إجمال النصّ الموجب لاشتباه الحكم يتصوّر على وجوه:

منها: إجمال الحكم المستفاد من النصّ، كما في لفظ الأمر على القول باشتراكه بين الوجوب والندب أو الإباحة.

ومنها: إجمال موضوعه المستنبط دون حكمه، كلفظ الصلاة ـ بناءً على القول بالصحيحي ـ حيث يعلم حكمه من الوجوب أو الاستحباب، ولكن لم يعلم موضوعه على القول بالصحيحي هل هو مع السورة أم بدونها ـ مثلاً ـ؟

ومنها: إجمال موضوعه الصرف دون حكمه ودون موضوعه المستنبط، كالشخص الدائر بين الحرّ والعبد للمريد عتقه كفّارة.

أمّا اشتباه الحكم الناشيء عن إجمال حكم النصّ، فلا ريب في دخوله في محلّ البحث والنزاع في مجرى البراءة والاحتياط، كما لا نزاع في خروج الإجمال في الموضوع المستنبط عنه للاتّفاق من الفريقين على البراءة فيها.

وأمّا إجمال النصّ بالمعنى الثاني ـ وهو إجمال موضوعه المستنبط ومتعلّق الحكم ـ فما كان الاشتباه منه دائراً بين الأقلّ والأكثر، كالشكّ بين الأجزاء والشروط ـ ولو كانت ارتباطيّة عندنا معاشر المشهور ـ فهو داخل في محلّ هذا البحث والنزاع في مجرى البراءة أو الاحتياط، لرجوعه إلى الشكّ في التكليف

عندنا ـ وإن لم يكن المخالف فيه كالمخالف في سابقه خاصّاً بالأخباريّة.

وما كان الاشتباه منه دائراً بين المتبائنين، كالظهر والجمعة يوم الجمعة، والأجزاء والشروط الارتباطية، عند من زعم رجوع الشكّ فيها إلى الشكّ بين المتبائنين، لم يدخل في هذا البحث والنزاع في مجرى البراءة.

قوله: «وثانياً: انّ مرجع ذلك ...إلخ».

أقول: الفرق بينه وبين الإيراد الأوّل هو رجوع الأوّل إلى منع الدليل على جواز البراءة ـ وإن أمكن وجوده ـ والثاني إلى استحالة الدليل عليه لمعارضته للقواعد العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والحِكَم الخفيّة.

قوله: «فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب ...إلخ».

أقول: العمل بالبراءة المستندة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وإن لم يرجع إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب بحسب القول، إلّا أنّه يرجع إليه بحسب الفعل.

ومن البيّن أنّ حكم الله عند الأخباريّة كنبوّة النبيّ ﷺ في وجوب التحفّظ عليه مطلقاً، وعدم جواز التخلّف عنه فعلاً، كما لا يجوز التخلّف عنه قولاً[1].

فالعمل بالبراءة عمّا كان بتلك المثابة في المطلوبيّة نقض لغرض الطالب لا يجوز الاعتماد عليه ألبتّة.

فجواب المصنّف عن الأخباريّة المانعين من العمل بالبراءة لا يتوجّه على مذهب الأخباريّة، على كلّ من شقّي البراءة، ـ أعني: فرضي استنادها إلى قبح العقاب بلا بيان، أو الظنّ بالبراءة ـ لجواز تخلّفها الواقع المفروض عندهم، كنبوّة النبيّ ﷺ على كلا شقّيها وعدم استلزامها الواقع، ولا المؤمّن من تخلّفه عندهم،

---

(١) هذا معنى ما ذهبوا اليه من نفي أصل البراءة في الشبهات التحريمية مع ايجاب الاحتياط في الشبهات الحكمية على التفصيل المذكور في كتبهم، أنظر الحدائق الناضرة ١: ٤٤، ٦٨ ـ ٧٦.

كما لا يخفى، بل الجواب المتوجّه على مذهبهم هو النقض عليهم:

أوّلاً: بمجرى البراءة في صورة فقدان النصّ عندهم، وفي الشبهات الموضوعيّة باتّفاقهم مع عدم الفارق، سيما بين ما لا نصّ فيه، وما أُجمل فيه النصّ.

والحلّ ثانياً: بأنّ الأحكام الشرعيّة وإن كانت عندنا تابعة للمصالح والحِكَم الخفيّة إلّا أنّها ليست بذاتيات لا يمكن الانفكاك، بل هي تتغيّر وتتبدّل بالوجوه والاعتبارات، فكما أنّ فرض الدليل على حكم الشارع بالبراءة في مالا نصّ فيه يكشف عن تبدّل المصلحة باعتبار اختصاص نبيّنا ﷺ بزيادة التفضّل، بواسطة التساهل والتسامح والتسهيل على أُمّته وفي شريعته، كذلك فرض الدليل على حكمه (تعالى) بالبراءة فيما أجمل فيه النصّ يكشف عن تلك المصلحة، ولا ينفكّ عن المصلحة.

قوله: «لم يدخل في مواردها».

[أقول:] لأنّ موردها معلوميّة بلوغ الثواب، كمورد النصّ الضعيف، أو تعارض النصّين، لا مورد احتماله، أو إجماله المفروض فيه الكلام.

ولكن قدّمنا الجواب عنه: بأنّ مقتضى تنقيح المناط عدم مدخليّة السماع ولا المسموع، فضلاً عن العلم به في حسنه، بل المناط هو حسنه العقليّ والشرعيّ والانقياد الحكميّ لو لم يكن سماع ولا مسموع كصِرف احتماله فضلاً عن إجماله المفروض فيه الكلام.

قال: «المسألة الثالثة فيما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة تعارض النصّين ...إلخ».

أقول: المراد من تعارض النصّين في المقام هو تعادلهما، لا مطلق

التعارض وإلا كان المرجع إلى إعمال المرجّحات الدلالتيّة والسنديّة لا الأُصول العلميّة.

ثمّ الكلام الموهوم في امتناع التعادل قد سبق منّا دفعه بأبلغ وجه، فليراجع[1].

والمراد من النصيّن المتعادلين هو مطلق الدليلين المتعادلين، ولو كانا إجماعين. وذكر النصّين من باب المثال، أو إرجاع غير النصّين إلى النصّين.

ثمّ إن تعارض النصّين في المقام وإن اختلف عن تعارض النصّين المتقدّم من حيث إنّ متعلّق التعارض ثَمة هو الحرمة وغير الوجوب، ومتعلّق التعارض هنا هو الوجوب وغير الحرمة، إلّا أنّ المسألتين متّحدان بحسب الحكم والوجوه والأقوال.

فجعل الماتن المسألة ذات قولين، مع فرضه المسألة السابقة ذات وجوه سبعة، إنّما هو من باب الاقتصار لا الانحصار.

قوله: «نقله الامام عليه السلام بالمعنى ...إلخ».

أقول: ويبعده أنّ النقل بالمعنى ليس من وظيفة الامام عليه السلام، خصوصاً النقل المخالف للواقع، بل وللظاهر، من حيث استناد شبهة ثبوت التكبير للنهوض في الظاهر إلى عموم التكبير لكلّ انتقال، لا إلى خصوص التكبير للنهوض.

فالأقرب في الجواب عن جميع ما في التوقيع من الإشكال ـ بعد اعتبار سنده ـ أن يقال: إنّ جوابه عليه السلام مبنيّ على الطفرة عن جواب ما ليس بمهمّ سؤله، ولا جوابه إلى جواب ما هو الأهمّ بالسؤل والأتمّ بالمقال والأبلغ بمقتضى الحال، نظير قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنّاسِ وَالحَجّ**﴾[2]

---

(١) في ج ١: ٤٠٩.

(٢) البقرة: ١٨٩.

و﴿يَسْأَلونَكَ مَاذا يُنْفِقُونَ قُلْ ما أنفقْتُمْ مِنْ خَيرٍ فَلِلْوالِدَينِ وَالأقْربينَ﴾[١] و﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُل الروحُ مِنْ أمرِ رَبِي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلّا قَليلاً﴾[٢] وجواب الصديق عليه السلام حيث سئل ﴿نَبِّئْنا بِتَأويلِهِ﴾[٣]، ﴿قالَ لا يأتيكُما طَعامٌ تُرْزَقانِهِ إلّا نَبأتُكُما بِتَأوِيلِه﴾[٤]، ﴿يا صاحِبَيِ السّجْنِ ءَأَربابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيرٌ أمِ اللهُ الْوَاحِدُ القَهّارُ﴾[٥] فأجاب طفرة عن سؤالهم بما هو أبلغ بمقتضى حالهم وأنسب بمقالهم.

فكذلك ما نحن فيه لمّا كان سؤالاً عن مسألة استحباب التكبير وعدمه في النهوض إلى القيام، وهي مسألة غير خفيّة وغير مهمّة، خصوصاً من مثل الشيخ الحميري السائل الّذي هو من أصحاب الإجماع، وكان الأهمّ والأبلغ بحال السائل وزمانه وعموم البلوى به بحسب ما يعلمه الإمام عليه السلام البليغ في الكلام، الحكيم الطبيب بمرضى الأنام، إنّما هو الطفرة عن جوابه إلى الجواب عمّا هو أهمّ فتوى وأعمّ بلوى، وهو: بيان حكم تعارض الأخبار وحكم اختلافها الّتي هي من المسائل الأُصوليّة الغامضة المهمّة الّتي ارتدّ فيها الشلمغاني وغيره من رؤساء الشيعة ممّن لم يفهم حُكْمها ولا حِكَمها.

قوله: «ولعلّ هذا كلّه مع قطع النظر عن الأخبار بأن يكون تقدّم الناقل لمجرّد قاعدة أولويّة التأسيس من التأكيد».

[أقول:] وبالجملة: لرفع المنافاة اللازم من اختلاف حكم المسألتين وجوه:

منها: فرض اختلاف موضوعيهما بالتبائن الكلّيّ، بأن يفرض موضوع حكمهم بتقديم الناقل هو خصوص الخبر المفيد للحرمة على المفيد للإباحة، لا

---

(١) البقرة: ٢١٥.

(٢) الاسراء: ٨٥.

(٣) يوسف: ٣٦ و ٣٧ و ٣٩.

مطلق الناقل، ولو كان مفيداً للوجوب.

وموضوع حكمهم بتقديم المقرّر هو خصوص الخبر المفيد للوجوب بالنسبة إلى المفيد للإباحة، دون المفيد للحرمة بالنسبة إلى المفيد للإباحة، بناءً على أنّ موضوعي المسألتين وإن كانا مطلقين، إلا أنّ المراد من كلّ من المطلقين غير ما أُريد من الآخر، تقييداً للمطلق.

ومنها: منع ما قيل من اختلاف حكمي المسألتين، وفرض اتّحاد حكمهما، بأن يفرض المخالف من العامّة أو ممّن لم يعبأ به.

ومنها: فرض اختلاف الجهة، والنظر في اختلاف حكمي المسألتين، بأن يفرض جهة حكمهم بتقديم الناقل النظر إلى مقتضى نفس مدلولي الخبرين، أعني النظر إلى مجرّد قاعدة أولويّة التأسيس من التأكيد، مع قطع النظر عن الأخبار الدالّة على الإباحة والتخيير. وجهة حكمهم بتقديم المقرّر على الناقل هو النظر إلى الأخبار الواردة على الأولويّة المذكورة.

قال: «المسألة الرابعة: أن يدور الحكم بين الوجوب وغير الحرمة من جهة الاشتباه في موضوع الحكم ...إلخ».

أقول: المراد من موضوع الحكم موضوعه الصِّرف، لا المستنبط، لأنّ الاشتباه في الموضوع المستنبط قد تقدّم الكلام فيه في المسألة الثانية. فكما أنّ المسألة الرابعة من مسائل دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب معقودة في الموضوع الصرف، كذلك المسألة الرابعة من مسائل دوران الحكم بين الوجوب وغير الحرمة معقودة في الموضوع الصرف.

وأمّا حكم المسألة فحكم سائر المسائل الأربعة، لما تقدّم فيها من الأدلّة على البراءة، إلا أنّه تختصّ هذه المسألة وتنفرد عن أخواتها بإشكالات:

أحدها: حكم المشهور بوجوب الاحتياط في ما إذا تردّدت الفائتة بين

الأقلّ والأكثر، مع حكمهم بالبراءة في حقّ الناس المتردّد بين الأقلّ والأكثر، بل وفي ما لو تردّد ما فات عن أبويه، وفي ما تحمّله بالإجارة بين الأقلّ والأكثر، بل وفي ما لو تردّد الفائت عن نفسه بين العصر فقط وبين العصر والظهر معاً، مع أنّ الفرق بين الموارد المذكورة وما نحن فيه غير بيّن، بل ولا مبيَّن إلّا من بعض المحقّقين.

وثانيها: تشخيص الفرق المبيّن، وفارقيّته بين الموارد من دعوى كون الشكّ في ما نحن فيه شكّ في السقوط الّذي هو مجرى الاحتياط، وفي سائر الموارد شكّ في الثبوت الّذي هو مجرى البراءة.

وثالثها: حكم المشهور أيضاً بحجّيّة الظنّ، وجواز الاكتفاء به في قضاء الفوائت، مع حكمهم بعدم حجّيته، وعدم جواز الاكتفاء به، في سائر الموضوعات الصرفة.

أمّا الإشكال الأوّل: وهو حكم المشهور بوجوب الاحتياطفي مانحن فيه ففي تقريبه وتوجيهه وجوه:

منها: وجوب الأكثر من باب المقدّمة لتحصيل ما فات في الواقع.

ويضعّفه إمكان منع الدليل على وجوب ذي المقدّمة، وهو تحصيل قضاء ما فات في الواقع على كلّ حال.

ومنها: وجوب الأكثر من جهة كون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة على المذاهب المشهور المنصور، لالخصوص المعلومة.

ويضعّف بأنّه وإن كانت موضوعة للمعاني الواقعيّة إلّا أنّه لا على وجه الإطلاق والعموم الشامل للمعلوم وغير العلوم، بل إنّما هي موضوعة للواقع على وجه الإهمال والسكوت عن صورتي العلم والجهل.

ولو سلّمنا فالتكليف المتعلّق بتلك الموضوعات الواقعيّة مهملة لا إطلاق

فيها يعمّ صورتي العلم والجهل، كما لا يخفى. مضافاً إلى أنّه لو تمّ شيء من هذين الوجهين استلزم وجوب الاحتياط بالأكثر في جميع الموارد حتى في حقوق الناس، ولم يلتزم به الخصم.

ومنها: دعوى أنّ المنساق من قوله عليه السلام: «**اقض ما فات**»[1] هو وجوب قضاء مطلق الفائت الواقعي على ما هو عليه في الواقع من الكيفيّة والكمّيّة.

وفيه: أنّ المنساق من قوله: «**اقض ما فات**» ـ بملاحظة الأشباه والنظائر ـ إنّما هو بيان الحكم الكبرويّ، وهو: وجوب قضاء الفائت في الجملة، في مقابل توهّم عدم وجوبه بالمرّة، وأمّا مقدار الفائت وكمّيته عند الاشتباه فمسكوت عنه، وليس الكلام مسوقاً لبيان حكمه.

نعم، لو كان قوله: «اقض ما فات» جواباً للسؤال عن حكم الفائت المشتبه مقداره بالخصوص، كان مقتضى ظاهر انطباق الجواب على السؤال هو انسياقه إلى بيان الحكم الصغرويّ، ومطلوبيّة قضاء الفائت الواقعي على ما هو عليه من الكمّيّة والمقدار. ولكنّه خلاف الفرض، إذ لم تقف على نصّ من نصوص قضاء الفوائت يكون مورده خصوص صورة الاشتباه، إلّا الوارد في قضاء النوافل مع قصور دلالته على المدّعىٰ أيضاً.

ومنها: استصحاب بقاء الواجب في الذمّة وعدم براءة الذمّة إلّا بإتيان الأكثر.

وفيه نقضاً: بأنّه لو اقتضى الاستصحاب الاحتياط في ما نحن فيه، لاقتضاه في جميع الموارد حتى في حقوق الناس الدائرة بين الأقلّ والأكثر.

وحلّاً: بأنّ المعتبر في مجرى الاستصحاب هو اليقين السابق، وليس في ما

---

(١) لم نجد هذا اللفظ في المصادر الحديثية والظاهر أنه تعبير آخر عمّا ورد في هذا الباب، لاحظ الوسائل ٥: ٣٤٨، أبواب قضاء الصلوات.

نحن فيه يقين سابق بما عدا الأقلّ، فلا وجه لاعتبار إتيان الأكثر المشكوك بشكٍّ بدويّ صِرف من دون سبق اليقين به قطعاً.

ومنها: قاعدة الشغل اليقيني القاضي بالبراءة اليقينية.

وفيه ما في الاستصحاب من النقض والحلّ المتقدّمين، فإنّ المعتبر في مجرى قاعدة الشغل أيضاً هو اليقين السابق وإن لم يعتبر فيها ما اعتبر في مجرى الاستصحاب من ملاحظتها.

وقد عرفت أن ليس فيما نحن فيه يقين سابق بما عدا الأقلّ وإن فرضت تعلّق اليقين السابق بالمجمل الدائر بين الأقل والأكثر، ومطلوبيّة ذلك المجمل من المكلّف بوصف الإجمال.

وعلى كلّ حال فلا دليل على وقوع هذا الفرض فيما نحن فيه. ولو سلّم رجع استناد الاحتياط بالأكثر إلى إطلاق مطلوبيّة المجمل بقوله عليه السلام: «**اقض ما فات**»[1] مثلاً، لا إلى قاعدة الاشتغال.

ومنها: الإجماع المنقول والشهرة المحصّلة.

ويضعف بفرض استنادهما في كلام الشيخ[2] والعلّامة[3] والشهيدين[4] والرياض[5] ومن تبعهم إلى مالا يصلح للمدركيّة بالفرض من المدارك المتقدّمة، كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال.

نعم، لو لم نقف في كلامهم على الاستناد إلى ذلك المدرك حملناهم على الاستناد إلى مدرك صحيح وصل إليهم وإن لم يصل إلينا بناءً على حجّيّة نقلهم

---

(١) تقدم في ص: ٣٤٣ الهامش (١).

(٢) التهذيب ٢: ١٩٨.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١ م٦٣.

(٤) ذكرى الشيعة: ١٣٧، روض الجنان: ٣٥٩.

(٥) رياض المسائل ٤: ٢٨٩.

الإجماع والشهرة.

ومنها: أصالة عدم أداء الصلاة الواجبة في وقتها، فيترتّب عليه وجوب قضاء كلّ ما لم يعلم أدائه في وقته، إلى آخر ما تصدّى الماتن في تقريبه وتزييفه مفصّلاً.

وأمّا الفرق الّذي نقله الماتن[1] عن بعض المحقّقين ـ وهو الشيخ أسد الله ـ بين ما نحن فيه وبين سائر الموارد، فالكلام تارة في تحقّق ذلك الفرق وعدمه، وأُخرى في فارقيّته وعدمها.

أمّا الأوّل: فمحصّل الكلام في الفرق المذكور هو دعوى رجوع الشكّ في ما نحن فيه إلى الشكّ في السقوط، وفي سائر الموارد إلى الشكّ في الثبوت.

ولأجل ذلك خصّ المثال لما نحن فيه بما لو عرض الشكّ في مقدار الفائت بعد تخلّل العلم به، وعروض النسيان عليه، حتى يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في السقوط، بخلاف صورة عدم تخلّل العلم وعروض النسيان، مثل ما لو شكّ المفيق من سكرته، أو المستيقظ من نومته، في مقدار الفائت منه حال السكرة والنوم، أو شكّ الملتفت إلى بطلان طهارته في مقدار الفائت منه بتلك الطهارة، فإنّه من قبيل الشكّ في الثبوت، والأصل فيه البراءة.

وهذا الفرق إن تمّ فلا إشكال في فارقيّته، كما لو شكّ المكلّف في صحّة صلاة المصلّي على جنازة، فإنّه عند الشكّ في الثبوت يسقط، كما لو تكلّف المكلّف بعد وقوع الصلاة المشكوكة من الغير على الجنازة، وعند الشكّ في السقوط لا يسقط، كما لو تكلّف قبل وقوع الصلاة عليها.

ولكنّ الشأن في إثبات هذا الفرق في ما نحن فيه فإنّه في حيّز النظر، بل المنع، ضرورة أنّ الشكّ في سقوط التكليف بالأقلّ في ما مثّل به للشكّ في

---

(١) راجع فرائد الاصول: ٢٣٤.

السقوط كصورة تخلّل العلم وعروض النسيان على مقدار الفائت، إنّما هو شكّ سارٍ راجع إلى الشكّ في ثبوت التكليف بالأكثر قطعاً، وليس شكّاً في سقوط المنسيّ بواسطة عروض النسيان، أو سقوط الأكثر بفعل الأقلّ قطعاً، وإنّما هو راجع في الحقيقة إلى الشكّ في ثبوت التكليف بالأكثر حال النسيان، لا مسقطيّة النسيان له، كما لا يخفى.

بخلاف مثال ما لو شكّ المكلّف في صحّة صلاة المصلّي على جنازة حيث كان مكلّفاً قبل وقوع تلك الصلاة عليها، فإنّه شكّ في السقوط ومسقطيّة الصلاة المشكوكة الواقعة من الغير عن صلاته المكلّف بها من قبل.

فتلخّص أنّ الفرق المذكور بين ما نحن فيه وبين سائر الموارد من الشكّ في السقوط والثبوت وإن كان فرقاً فارقاً إلا أنّه غير محقّق في ما نحن فيه قطعاً. وأنّ أمثلة الشكّ في مقدار الفائت كلّها من قبيل الشكّ في الثبوت، سواء تخلّل العلم وعرض النسيان بعده فيها أم لا.

ويرشد إلى ذلك أنّ تخلّل العلم وعروض النسيان في مقدار الفائت لو أوجب صيرورة الشكّ من قبيل الشكّ في السقوط الموجب لاستصحاب الاشتغال والاحتياط بالأكثر، لأوجبه في الديون من حقوق الناس أيضاً. ومن المعلوم خلافه، وعدم تفصيل أحد في مجرى البراءة عند الشكّ في الأكثر فيها بين صورة تخلّل العلم وعروض النسيان، وبين عدمه في حقوق الناس.

قوله: «الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للأخر ...إلخ».

[أقول :] وفيه: انّ مجرّد كون القضاء بأمر جديد وتغاير تكليفي الأداء والقضاء لا يقتضي تغاير مطلوبيهما وموضوعيهما المانع من مجرى قاعدتي الاستصحاب والاشتغال، فتدبّر.

قوله: «كما يكشف عن ذلك تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل، وأمر القضاء بوصف الفوت ...إلخ».

[أقول :] وفيه: انّ تعلّق القضاء بوصف الفوت لا يوجب المغايرة بين الفائت وقضائه في نفس الفعل، كالمغايرة بين الأصل وبدله، كالتيمّم بدل الوضوء، والكفّارة بدل المعصية، والفدية بدل المفدى عنه، والحسنة بدل السيّئة، بل لا مغايرة بينهما إلّا في وقت الفعل، كمغايرة فرد لفرد آخر من أفراد الكلّي الجامع لهما وإن اختلف الزمان والمكان، فإنّ صريح «اقض ما فات»[1] افعل نفس مالم تفعله في وقته، لا إفعل بدله، أو فديته، أو كفّارته من الأبدال المبائنة لأصلها ومبدلها.

قوله: «ويؤيّده بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلاً وهو قضاءه عدا الولاية»[2].

[أقول :] وفيه: انّ تفاوت الفريضة للولاية من حيث بدليّة القضاء للفريضة حتى من الغير كالوليّ والأجير والمتبرّع، وعدم بدليّة شيءٍ منها للولاية الفائتة لايستلزم تفاوت القضاء للأداء وتغايرهما في نفس الفعل المطلوب وإن اختلفا من حيث الطلب.

قوله:«فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه».

[أقول :] لفرض تغاير المطلوب بتغاير الطلب، وتغاير الموضوع بتغاير حكمه.

ولكن قد عرفت منع تبدّل الموضوع بمجرّد تبدّل حكمه، خصوصاً تبدّل الموضوع على الوجه المانع من مجرى الاستصحاب والاشتغال، فإنّ المدار في

---

(١) تقدم في ص: ٣٤٣ الهامش (١).

(٢) الخصال ٢٧٨ ح ٢١، الوسائل ١: ١٤ ب «١» من أبواب مقدمة العبادات ح ٢٤ وفيه: (فجعل في أربع منها رخصة ولم يجعل في الولاية رخصة. الحديث).

انسحاب الحكم السابق إلى اللاحق بقاعدتي الاستصحاب والاشتغال على بقاء موضوعه على وجه المسامحة العرفية، لا المداقّة الفلسفية، وإلّا لا نسدّ باب الاستصحاب في الأحكام وصار قياساً، كما زعمه الأخبارية المانعين منه[1].

قوله:«بطريق أولى، فتأمّل».

[أقول]: لعلّه إشارة إلى أنّ أولويّة الاحتياط في الفريضة من الاحتياط في النافلة، لا يقضى بوجوب الاحتياط المدّعى في الفريضة بعد فرض استحبابه في النافلة قطعاً، بل يقتضي بأولويّته في الفريضة على الوجه المطلوب في النافلة، وهو الندب، أو صورة العلم الإجمالي بكثرة الفائت دون الشكّ المفروض في محلّ الكلام، فالاحتياط في قضاء النوافل لا يقتضي الاحتياط في قضاء الفرائض للفرق الفارق من جهات:

من جهة كون الاحتياط في المقيس عليه مندوب ولا كلام في وجوبه.

ومن جهة أنّه معلوم الكثرة، وفي مانحن فيه مشكوك، مضافاً إلى كون الاحتياط بالأكثر خلاف الأصل فيقتصر فيه على مورد النصّ، مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: «**قضى حتّى لا يدري كم صلّى من كثرته**»[2] معناه: القضاء حتى يحتمل الوفاء، لا حتّى يعلم الوفاء.

بقي الكلام في الاشكال الثالث الموعود عليه في أوّل المسألة، وهو: حجّيّة الظنّ، وجواز الاكتفاء به في مقدار الفائت على القول بوجوب الاحتياط في ما نحن فيه، مع عدم حجّيته، وعدم جواز الاكتفاء به في سائر الموضوعات الصرفة.

ويندفع بأنّ البانين على الاحتياط في قضاء الفوائت لمّا رأوا أنّ الابتلاء به

---

(١) الفوائد الطوسية: ٢١٧.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٣ ح١٣، التهذيب ٢: ١١ ح٢٥، المحاسن ٣١٥ ح٣٣ الوسائل ٣: ٥٥ ب «١٨» من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح ٢ باختلاف يسير.

من عمومات البلوى، بل لا يكاد يسلم منه الأوحدين بحيث يستلزم الاحتياط فيه ـ بعدم الاكتفاء بالظنّ والمظنون ـ العسر والحرج المنفيّين عن الشريعة بالكتاب[١] والسنّة[٢]، تخلّصوا بالفرار عن ذلك بحجّيّة الظنّ، والاكتفاء بالمظنون فيه، جبراً لعسر الاحتياط، وتلافياً للحرج اللازم منه.

قوله: «الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة».

أقول: أمّا أمثلة ذلك من الشبهات الحكميّة كثيرة من الطهارة إلى الديّات:

منها: ما لو انحصر الطهارة الخبثيّة أو الحدثيّة في غسالة النجس، أو غسالة الاستنجاء، أو المستعمل في رفع الحدثين، أو القليل النجس المتمّم كرّاً، أو البئر الملاقي للنجس قبل النزح المطهّر له، أو النابع القليل الملاقي للنجاسة، أو الكرّ المتغيّر تقديراً لاحسّاً، أو الزائل تغيّره من قِبَل نفسه، أو الانهار الكبار المملوكة الّتي لم يأذن المالك استعمال الغير منها، إلى غير ذلك ممّا يدور الأمر فيه عند الانحصار بين وجوب الاستعمال على القول بالطهارة والإباحة، وحرمته على القول بالعدم.

ومن أمثلة الباب دوران الأمر في دفن المرتدّ الفطري في مقابر المسلمين وعلى آداب المسلمين إذا مات عن توبة بين الوجوب ـ على القول بقبول توبته ـ والحرمة ـ على القول بعدمه ـ، ونقل الميّت الموصي بنقله إلى المشاهد، فإنّه على القول بجواز النقل يجب العمل بالوصيّة، وعلى القول بعدم جوازه يحرم.

ومن كتاب الصلاة: صلاة الجمعة والعيدين، فإنّه على اشتراطه بحضور الامام عليه السلام يحرم في زمان الغيبة، وعلى عدمه يجب.

---

(١) نفي العسر ففي البقرة: ١٨٥، ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾. وأما الحرج ففي المائدة: ٦، ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾. والحج: ٧٨، ﴿وما جعل عليكم في الدّين من حرج﴾.

(٢) راجع الوسائل ١: ١١٥ ب «٨» من أبواب الماء المطلق ح ١١ وب «٩» منها ح ١٤ وج ٢: ٩٨٠ ب «١٣» من أبواب التيمم ح ١ وغيرها.

ومن النكاح: العقد على المرتضعة من لبن العاقد عشر رضعات، أو من لبن إخوة العاقد خمسة عشر رضعة، حيث يدور الأمر في حقّ المضاجعة والوطي بين الوجوب ـ على القول بعدم نشر الحرمة ـ والحرمة ـ على نشرها ـ ومن الميراث: في وجوب إحباء الولد الأكبر من تركة المديون أو المستغرق بالديون، وحرمته.

ومن الحدود: دَوَران الأمر بين وجوب قتل المرتدّ الفطري التائب وحرمته.

قوله: «وليس العلم بجنس التكليف المردّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف».

[**أقول**:] أي: ليس العلم بجنس التكليف ـ وهو الإلزام الدائر بين الوجوب والحرمة ـ كالعلم بنوعه، كالطلب الدائر بين الوجوب والندب في نفي الثالث، وعدم إمكان الرجوع فيه إلى الإباحة.

ولعلّ الفرق ـ على تقدير تسليمه ـ إنّما هو في صدق العلم، لا الجهل على ما علم نوع التكليف المردّد، فيشمله عموم أدلّة التكليف، لا البراءة. وصدق موضوع الجهل، لا العلم على ما علم جنسه المردّد بين نوعيه، فيشمله أدلّة البراءة، لا التكليف.

قوله: «في مقام التعارض، فافهم».

[**أقول**:] إشارة إلى الفرق الفارق بين النصّين المتعارضين وما نحن فيه من الاحتمالين، بأنّه لو قيل: يمنع الفرق المذكور بينهما من جهة اعتبار الأخبار من باب الموضوعيّة والسببيّة، فلا مانع من مقايسة ما نحن فيه على حجّيّة الأخبار المحكوم في متعارضيهما بالتخيير.

قلنا: سلّمنا انتفاء الفرق بينهما من جهة الموضوعيّة، وكون احتماله احتمالاً موهوماً لا يبطل الاستدلال بالمقايسة واتّحاد المناط، إلّا أنّ مجرّد الفرق بينهما، باعتبار عموم حجّيّة الأخبار للمتعارضين دون المحتملين، كافٍ في

الفارقية، وبطلان الاحتمال للاستدلال.

قوله: «من حيث العمل، فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ تقييد منعهم من الرجوع إلى قول ثالث في المسألة من حيث العمل منافٍ لإطلاق المنع منه، بل ولعموم النكرة في سياق النفي بقوله: لا يجوز، بل ولصريح المنع من الرجوع إلى الأصل، بل ولصريح تعليل المنع باستلزامه المخالفة وطرح قول الإمام عليه السلام، وبأنّه لو جاز مخالفة حكمه المردّد لجاز مخالفة حكمه المتعيّن، بل ولصريح تفريعه على المنع منع اتّفاقهم بعد الاختلاف، وابطال القول السابق.

أو إلى أنّ المخالفة الالتزاميّة ربّما تؤدّي إلى المخالفة العمليّة تدريجاً، أو أنّها وإن كانت مخالفة قوليّة صوريّة لا عملية إلّا أنّها لا تخلو من شائبة التجرّي والتجاسر القبيح، فالتوقّف في مثل المسألة خير من الاقتحام في معرض الهلكة.

قوله: «أدلّة الاباحة في محتمل الحرمة ينصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب ...إلخ».

أقول: فيه: أوّلاً: انّ الانصراف يتوقّف على وجود صارف، وهو مفقود والأصل أيضاً عدمه.

وثانياً: انّ الانصراف على تقدير وجود الصارف له إنّما يتأتّى في المطلقات لا العمومات، مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه**»[1] و«**كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[2] و «**كلّ ما حجب الله علمه فهو موضوع**»[3].

---

(١) الوسائل ١٧: ٩٢ ب «٦١» من أبواب الاطعمة المباحة ح ١، ٢، ٧، بتفاوت يسير.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح٩٣٧، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٦٠.

(٣) الكافي ١: ١٦٤ ح٣، التوحيد ٤١٣ ح٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح٢٨، بتفاوت يسير.

قوله: «وأدلّة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا يفيد إلّا عدم المؤاخذة ...إلخ».

أقول: الّذي لا يفيد إلّا عدم المؤاخذة دون البراءة والإباحة إنّما هو أدلّة نفي التكليف عن البهائم، ومن في حكمها، من الصبيّ والمجنون، في قبح المؤاخذة وتكليف ما لا يطاق.

وأمّا أدلّة نفي التكليف عن المكلّف العاقل البالغ القادر ـ الّتي هي محلّ الكلام ـ فلا ريب أنّها مستلزمة لإثبات البراءة، والإباحة الظاهريّة، في موارد الشبهات مطلقاً، بحيث لا يخلو واقعة عن حكم ظاهري.

ويشهد عليه تفريعهم على تلك الأدلّة النافية الفتوى بالبراءة والإباحة من أوّل الفقه إلى آخره، لا مجرّد نفي المؤاخذة المنفيّة عن البهائم والمجانين، وتسميتهم مدلول تلك الأدلّة النافية بالحكم الظاهري والواقعي الثانوي، وعدّهم إيّاه في عداد الأحكام الشرعيّة، وحصرهم حكم الشبهات في حكمي البراءة والاحتياط دون القول بمجرّد نفي التكليف، وعدم مناقشة أحد منهم ـ على كثرة مناقشاتهم ـ في أدلّة نفي التكليف بأنّها لاتفيد إلّا نفي المؤاخذة، لا البراءة والإباحة الّذي هو محلّ الكلام.

قوله: «اجتناب السيّئات أولى من اكتساب الحسنات».

[أقول]: وفيه: انّ الظاهر من الحسنات في لسان المعصومين هي المندوبات دون الواجبات، فإنّ الواجبات في لسانهم يعبّر عنها غالباً بالفروض، فلا شهادة في الخبر على المطلوب.

نعم، ربّما يشهد له بأوامر الحثّ على التقوى، وحصر قبول تمام الأعمال من الأُصول والفروع في التقوى بقوله تعالى: ﴿**إنّما يتقبّل الله من المتّقين**﴾[1]،

---

(١) المائدة: ٢٧.

وتفسيره بالورع عن محارم الله، وقوله عليه السلام: «**ما أفضل الأعمال؟ فقال عليه السلام: الورع عن محارم الله**»[١]. ولكن يمكن الجواب بأنّ ترك الواجب من المحارم.

وربّما يشهد له بأنّ جميع الحدود والتعزيرات الشرعيّة إنّما رتّب شرعاً على فعل المحرّمات دون ترك الواجبات. ولكن يحتمل أن يكون ذلك من جهة أنّ ترك الواجب أعظم عقوبة من فعل المحرّمات، ولهذا لم يرتّب عليه حدّ وتعزير دنيويّ.

وربّما يشهد له بقوله عليه السلام: «**ما اجتمع الحلال والحرام إلّا وغلب الحرام الحلال**»[٢].

ويضعّف: أوّلاً: بأنّ الظاهر من الحلال غير الواجب.

وثانياً: بأنّ الظاهر من اجتماعهما هو الشبهة الموضوعيّة لا الحكميّة الّتي نحن فيه.

وثالثاً: بمعارضة الخبر بما هو أقوى سنداً ودلالةً، كقوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[٣]، فلابّد من حمل الخبر على الاستحباب كسائر أخبار الاحتياط، أو فرض الحرام منصوباً لا مرفوعاً ليكون هو المغلوب، لا الغالب.

قوله: «لأنّ مقصود الحرمة يتأتّى بالترك».

[أقول:] يعني أنّ ترك المحرّمات من التوصّليّات المطلوبة مطلقاً، بخلاف

---

(١) فضائل الاشهر الثلاثة ٧٨ ـ ٧٩ ضمن ح ٦١، امالي الصدوق ١٥٥ ضمن ح ١٤٩، عيون اخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٧ ضمن ح ٥٣، الوسائل ٧: ٢٢٨ ب «١٨» من أبواب احكام شهر رمضان ضمن ح ٢٠.

(٢) عوالي اللئالي ٢: ٢٣٦ ح ٧ وفيه: ما اشتبه الحلال و ...

(٣) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦ ح ١٠٠٢، التهذيب ٩: ٧٩ ح ٣٣٧، الوسائل ١٢: ٥٩ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ح ١.

فعل الواجبات، فإنّه قد يكون من التعبّديّات المطلوبة في حال دون حال، أو في وقت دون وقت.

وفيه: أوّلاً: إنّ مطلوبيّة الشيء على وجه الإطلاق لا يترجّح على مطلوبيّة الشيء على وجه التقييد إن لم يكن الترجيح بالعكس، نظراً إلى تقديم المقيّد على المطلق.

وثانياً: لو سلّم الترجيح به فهو أخصّ من المدّعى لعدم نهوضه في ما فرض الواجب المحتمل توصّلياً كالحرام، أو احتمل كونه توصّلياً.

وثالثاً: انّ الترجيح بهذا إن كان له محصّلاً فهو راجع إلى الترجيح بأولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة، لا مرجّح على حدة.

قوله: «ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه».

[أقول:] ووجه حكومته أنّ الشكّ في جواز العدول مسبّب عن الشكّ في استمرار التخيير، فاستصحاب التخيير مزيل للشكّ في جواز العدول، بخلاف استصحاب الحكم المختار، فإنّه مُزال، نظير استصحاب طهارة الماء المشكوك الكّريّة، حيث يزيل الشكّ في طهارة المغسول به، بخلاف استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، فإنّه مُزال، لا مزيل للشكّ في كرّيّة الماء.

قوله: «فالحكم فيه كما في المسألة السابقة ...إلخ».

أقول: إنّما تتّحد هذه المسألة مع المسألة السابقة في الحكم إذا اتّحدتا في الموضوع، وهو الدلالة على نفي الثالث، وأمّا إذا فرضنا عدم دلالة الدليل المجمل الدائر بين الوجوب والحرمة على نفي احتمال ثالث في المسألة، فمقتضى القاعدة فيه التساقط والرجوع إلى الأصل الأوّلي في فرض عدم النصّ، من رأس لا الحكم بالتوقّف بالنسبة إلى الواقع والبناء على خلوّ الواقعة عن حكم في الظاهر،

كما هو أوجه وجوه المسألة السابقة المفروض فيها نفي الثالث للقولين المتعارضين.

قوله: «المسألة الثالثة ...إلخ».

أقول: حكم هذه المسألة: أما من حيث القاعدة، فيختلف باختلاف المباني:

فعلى تقدير عدم دلالة النصّين المتعارضين على نفي الثالث، يكون أوجه الوجوه فيها هو التساقط والرجوع إلى الأصل الأوّلي المفروض في ما يفرض فيه عدم النصّ. وأمّا على تقدير دلالتهما على نفي الثالث ولو بالالتزام البيّن بالمعنى الأعمّ، كدلالة الأمر بالشيء على نفي ضدّه ـ كما هو الأسدّ ـ. فإن قلنا باعتبار الأخبار من باب الموضوعيّة والسببيّة، ناسب أن يكون الحكم فيه هو التخيير، كالتخيير في إنقاذ الغريقين. إلا أنّ الفرق كون التخيير في إنقاذ الغريقين واقعي لكون المفروض مطلوبيّة إنقاذهما معاً في الواقع، والتخيير إنّما جاء من جهة فرض عدم القدرة على الجمع بينهما بعد عدم المرجّح، وفيما نحن فيه ظاهريّ من جهة كون المفروض مطلوبيّة أحدهما خاصّة. وإن قلنا باعتبارها من باب الطريقيّة، ناسب أن يكون الحكم في المسألة هو حكم المسألة السابقة، أعني التوقّف في الحكم الواقعي والبناء على البراءة، أو خلوّ الواقع عن حكم حيث لايحتاج إليه في الظاهر. فالفرق بين التساقط والتوقّف: أمّا من حيث المفهوم، فهو استلزام التساقط فرض عدم النصّ في مورد النصّ، وخلوّ المورد عن النصّين المتعارضين، بخلاف الوقف، فإنّه لايستلزم ذلك.

وأمّا بحسب الثمرة، فتظهر في استلزام الوقف في النصّين المتعادلين نفي الثالث، بخلاف التساقط. هذا كلّه من حيث القاعدة الأوّليّة.

وأمّا من حيث الدليل فالنصوص والفتاوى متّفقة على التخيير في مسألة

تعارض الأخبار إلّا مّمن لا يعبأ بمخالفته جدّاً.

ثم إن ما ذكرنا من وجوه المسألة إنّما هي أُمّهات الوجوه فيها.

وأمّا تفصيلها: فمنها: التخيير، وهو: إمّا واقعيّ أو ظاهريّ، وعلى كلّ منهما إمّا استمراريّ أو بدويّ، أو التفصيل بين ما ينوى الالتزام به من التخييرين، فيلزم ذلك دون غيره، أو التخيير بين المختار والتخيير ومرجعه إلى ما قبله.

ومنها: التساقط مع الرجوع بعده إلى الإباحة لأصله أو الحرمة لأصله.

ومنها: التوقّف مع ترجيح جانب الحرمة أو عدمه.

ومنها: الجمع بين المتعارضين بحمل الأمر على الإذن والنهي على الكراهة، كما عليه الشهيد الثاني[1] وابن أبي جمهور. فبلغت الوجوه إلى عشرة كاملة:

أمّا وجه التخيير الواقعي، فمبنيّ على اعتبار الأخبار من باب الموضوعيّة مطلقاً، ولو كانت متعارضة.

وأمّا وجه التخيير الظاهري، فمبنيّ على اعتبارها من باب الموضوعيّة في الجملة، لا بالجملة، أو التعبّد بأخبار التخيير ولو فرض اعتبارها من باب الطريقية.

وأمّا وجه التساقط، فمبنيّ على عدم اعتبار دلالة المتعارضين على نفي الثالث والرجوع إلى الأصل في فرض انتفاء الدليل.

وأمّا وجه التوقّف، فهو اعتبار الأخبار من باب الطريقيّة، واعتبار دلالة المتعارضين على انتفاء الثالث، فيتوقّف بالنسبة إلى الحكم الواقعي، ويبنى في الظاهر على خلوّ الواقعة عن حكم حيث لا مرجّح في البين، ولا احتياج إلى الحكم في الظاهر.

---

(١) مسالك الافهام ٥: ٣٧١.

وأمّا وجه الجمع، فمبنيّ على أولويّة الجمع مهما أمكن من الطرح، أو على فرض كون الجمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإذن والنهي على الكراهة، من أقرب مجازات الجمع بينهما، المعيّن بحكم العرف والعقل المصير إليه عند تعذّر الحقيقة.

ولكن هذا الجمع لو سلّم لا يتأتّى في جميع صور المتعارضين، ولو كانا بلفظ الوجوب والحرمة، بل يختصّ بلفظ الأمر والنهي، لأنّ حمل الوجوب على الإذن ليس كحمل الأمر عليه في القرب. هذا كلّه في وجوه المسألة وتوجيه الوجوه.

وأمّا أوجه الأوجه منها، بل المستقرب عليه الاتّفاق إلّا ممّن لا يعبأ به ـ فهو التخيير الظاهري، لتضافر الأخبار السليمة عن المعارض به.

قوله: «وبعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى أنّ الأخذ بأحدهما إنّما يرفع حكم الحيرة في الظاهر، لا نفس الحيرة في الواقع. وعليه يتفرّع جواز عدول المقلّد عن مجتهده إلى مجتهد آخر اختياراً، وعدم جوازه إلّا لعذر.

قوله: «وقد مثّل له باشتباه الحليلة ...إلخ».

أقول: محلّ الكلام في حكم المسألة ـ كسائر مسائل الباب ـ إنّما هو في ما لم يمكن في البين أصل الموضوعي حاكم على ما يقتضيه الأصل الحكمي في المسألة، فإنّ الكلام إنّما هو فيما يقتضيه الأصل الحكمي في المسألة لا غير، لأنّ الأصل الموضوعي أمر غير مطّرد، بل هو مختلف باختلاف الموارد والمواضع، فليس الكلام في المسألة إلّا كسائر مسائل الباب في ما لم يكن في البين أصل موضوعي.

ومن هنا يتّضح لك وجه عدم صحّة التمثيل للمسألة باشتباه الحليلة

الواجب وطئها بالأجنبيّة، لا شتماله على الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم الزوجيّة بينهما الحاكم على ما يخالفه ويوافقه أصالة عدم الوجوب، فيتعيّن الحرمة.

وعدم صحّة التمثيل أيضاً بالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمر، لاشتماله أيضاً على الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم الحلف عليه الحاكم على ما يخالفه ويوافقه أيضاً أصالة الإباحة، فيتعيّن الحلّيّة.

وأمّا فرض الماتن المثل للمسألة في ما إذا وجب «إكرام العدول» وحرم «إكرام الفسّاق» واشتبه حال «زيد» من حيث الفسق والعدالة، فهو وإن كان أولى من المثالين السابقين، نظراً إلى معارضة الأصل الموضوعي فيه، وهو أصالة عدم الفسق بمثله، وهو أصالة عدم العدالة، بناءً على أن كلّاً من الفسق والعدالة وجوديّان، وأنّه لا واسطة بينهما، فيكون وجود الأصل الموضوعي فيه كعدمه، إلّا أنّ الأولى منه ـ على ما قاله الأُستاد دام ظلّه ـ هو التمثيل بما لو نذر شيئاً ثمّ اشتبه المنذور عليه هل هو وطي الحليلة، أو ترك وطيها، أو هو فعل شيء، أو تركه؟

أقول: تمثيل الأُستاد بهذا المثال وإن كان أقرب من مثال المصنّف من جهة أنّ الفعل والترك من الأضداد الّتي لا ثالث بينهما، بخلاف الفسق والعدالة على بعض الوجوه، إلّا انّه أبعد من جهة خروج مثاله عمّا نحن فيه من باب الشكّ في التكليف ودخوله في الشكّ في المكلّف به، وذلك لأنّ المعيار المايز بين الشكّ في التكليف والمكلّف به هو: أنّه لو علمنا نوع التكليف، وجهلنا متعلّقه، سواء كان التكليف وجوبيّاً أو تحريميّاً، فالشكّ إنّما هو في المكلّف به، لا التكليف لعلمنا به، وأمّا إذا علمنا جنس التكليف، وجهلنا نوعه، فيكون الشكّ حينئذٍ في التكليف، كما إذا علمنا الالزام، وجهلنا هل هو على وجه الوجوب أو الحرمة،

فالشكّ في التكليف، لأنّا ما علمناه.

نعم، قد يتّفق مورد يكون الشكّ في بادىء الرأي في المكلّف به، إلّا أنّه بعد التأمّل يرجع إلى الشكّ في التكليف، كدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ـ سيما الاستقلاليّ منه ـ لأول الأمر إلى العلم التفصيلي في الأقلّ والشكّ الصرف في الأكثر.

فتبيّن عدم انطباق شيء من الأمثلة المذكورة على ما نحن فيه.

نعم، قد مثّل له بعض أصحاب البحث مثال منطبق سليم عن كلّ ما ذكر، وهو جهر الخنثى في الجهريّة، وإخفاتها الدائر بين الوجوب والحرمة على تقديري ذكوريّته وأنوثّيته، وكذا لبسها كلّاً من مختصّي الرجال والإناث، وكذلك كشف رأسها في الإحرام الدائر بين الوجوب والحرمة على تقديري الذكوريّة والانوثيّة.

قوله: «الموضع الثاني في الشكّ في المكلّف به ...إلخ».

أقول: بعد تشخيص موضوع المسألة ينبغي الكلام تارة: في صورها، وأُخرى: في وجوهها وأقوالها، وثالثة: في تحرير محلّ النزاع لها.

أمّا تشخيص موضوعها على وجه تمتاز الشبهة المحصورة عن الغير المحصورة فسيأتي تعرّض المصنّف له في مابعد.

وأما محصّل صور هذه المسألة فبعد تشخيص موضوعها، هو دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، أو الواجب وغير الحرام، أو الحرام والواجب.

وباعتبار انقسام كلّ من هذه الصور الثلاثة إلى الشبهة في الموضوع، وإلى الشبهة في الحكم، تبلغ الصور ستّة.

وباعتبار انقسامها إلى كون الشبهة إمّا من جهة طروّ الموانع الخارجيّة من ظلمة ونحوه، أو من جهة فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، تبلغ أربعة

وعشرين صورة.

وباعتبار انقسامها إلى كون الدوران تارة بين المتبائنين، وأُخرى بين الأقلّ والأكثر تبلغ ثمانية وأربعين صورة وهو منتهى الأقسام والصور.

وإنّما لم نقسمها أيضاً باعتبار انقسام الدوران بين الأقلّ والأكثر إلى الارتباطي والاستقلالي لرجوع الارتباطي الى الشكّ في التكليف، ومفروض هذا البحث الشكّ في المكلّف به.

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان صور المسألة بعد تشخيص موضوعها.

وأمّا وجوه المسألة وأقوالها:

فمنها: جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة المحصورة مطلقاً، تعويلاً على أصالة البراءة، وهو الّذي مال إليه القوانين ونسبه إلى المجلسي[1] ﷺ.

ومنها: العدم مطلقاً، وهو المشهور، تعويلاً على عموم «اجتنب عن النجس»[2] مثلاً لكلا قسمي المعلوم منه، كما عليه الماتن. أو على بناء العقلاء، كما عليه الضوابط ـ في ظنّي[3] ـ.

ومنها: التفصيل بين ارتكاب ما يقصد به التوصّل إلى الحرام، فيحرم للتجرّي، وبين مالا يقصد به ذلك، فلا يحرم للأصل. وهو وجه في المسألة وإن لم نقف على تصريح قائل به.

---

(١) القوانين ٢: ٢٧.

(٢) لم يرد هذا اللفظ في أحاديث المعصومين عليهم السلام. وانّما هو انتزاع من أدلّة أحكام النجاسة من الأمر بغسل ما اصابته أعيان النجاسة وإهراق ما اصابته النجاسة والحكم ببطلان الصلاة معها وغير ذلك كما يظهر بالمراجعة الى أبواب النجاسات واحكام لباس المصلّي وبدنه وغيرها.

(٣) لاحظ ضوابط الأُصول: ٣٨٩. قال ـ بعد ما أورد الاحتمالات في المسألة ـ: فالأظهر في النظر هو الاحتمال الأخير وما سواه فاسد. ومراده من الاحتمال الأخير ما بيّنه بقوله ـ قبل ذلك ـ: ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية الخ.

ومنها: التفصيل ـ المذكور في المتن عن الحدائق[١] ـ بين ما إذا كان المردّد بين المشتبهين فرداً من عنوان، كالخمر مثلاً، فيجب الاجتناب، وبين كونه مردّداً بين عنوانين من العناوين المحرّمة، كدوران الحرام المشتبه بين الخمر والمغصوب، فلا يجب.

ومنها: التفصيل بين ارتكاب أطراف الشبهة تدريجاً فيجوز، ودفعةً فلا.

والمراد بارتكابها دفعة ليس الخلط ومزج الإنائين المشتبهين وشربها دفعة حتى يورد بعدم جواز ذلك بالاتّفاق ضرورة العلم التفصيلي بحرمة المخلوط والممزوج بالحرام، فيخرج عن محلّ النزاع، ويرجع التفصيل بينه وبين التدريجي إلى الاطلاق، بل المراد بالارتكاب الدفعيّ ارتكابها في زمان واحد بأن يشرب أحد الإناءين المشتبهين ويريق الآخر مثلاً في المسجد، أو يبيعه بناءً على حرمة بيع النجس بحيث يعلم ارتكاب المخالفة القطعيّة في زمان واحد، في قبال العلم الحاصل بها من الارتكاب في زمانين مختلفين.

ومنها: التفصيل بين ما عدا مقدار الحرام فيحلّ ومقداره فيحرم، إمّا لقيام الدليل الخارجي القاطع للأصل، كإجماع ونحوه، كما عليه القوانين[٢]، أو لأجل الرجوع في العامّ المخصّص وهو «اجتنب عن النجس الواقعي» مثلاً بأدلّة البراءة عمّا لم يعلم، إلى عموم العامّ في ما عدا المتيقّن من التخصيص، وهو مقدار الحرام، كما عن الفاضل النراقي، حيث بنى في مثل «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم» مثلاً على الرجوع إلى عموم القتل فيما عدا المتيقّن من البعض، وهو الواحد، تحكيماً لبيان العموم على إجمال المخصّص[٣].

---

(١) راجع الفرائد: ٢٤٨ والحدائق الناضرة ١: ٥١٧.

(٢) القوانين ٢: ٢٥.

(٣) مناهج الأحكام (الأصول): يستفاد هذا المعنى من كلامه في نهاية البحث الأول من الفصل الرابع في الأدلة العقليّة عند التعرّض للشبهة المحصورة، ص: ٢١٥.

ومنها: العمل بالقرعة بناءً على عمومها لكلّ أمر مشكل.

وأمّا محلّ النزاع لهذه الوجوه والأقوال، ففي ما لم يجر في المسألة أصل موضوعي كدوران المشتبه بين الزوجة والأجنبيّة حيث يختصّ بإجراء الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم الزوجيّة المقتضية للحرمة.

وبهذا يخرج هذا الفرض عن محلّ النزاع، ويكون النقض به على مجوزي ارتكاب الشبهة من صاحب الفصول[١] نقضاً بالفارق، لا ورود له على المجوّز.

وأيضاً محلّ النزاع إنّما هو في الشبهة المحصورة من حيث هي، مع الإغماض عن الحيثيّات الخارجيّة العارضة لها أحياناً، كما في المقصود به التوصّل إلى الحرام، حيث يوجب عنوان التجرّي في الارتكاب، وكما في الوضوء، حيث اختصّ المنع من استعمال الشبهة المحصورة فيه بالنصوص الخاصّة الآمرة بإراقة المشتبه والتيمّم. وكما في الفروج، حيث تأكّد الاحتياط فيها شرعاً وفي الخمر والدماء حيث يستشعر تأكّد الاحتياط فيهما من مذاق الشارع، ومن قوله عليه السلام: «**ادرؤا الحدود بالشبهات**»[٢]، وقوله عليه السلام: «**لا أتّقي في ثلاث الخمر والدماء، إلخ**»[٣] إلى غير ذلك من الموارد الخارجة، أو الممكنة خروجها عن محلّ النزاع، بواسطة اشتمالها على العناوين والحيثيّات الخارجيّة، كما لا يخفى.

قوله: «وأمّا عدم المانع ...إلخ».

أقول: وجه عدم المانع أمّا أوّلاً: فلأنّ المانع العقلي هو عدم القدرة والتمكّن

---

(١) الفصول: ٣٦٢.

(٢) الفقيه ٤: ٥٣ ح ٩٠، الوسائل ١٨: ٣٣٦ ب« ٢٤» من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة ح ٤.

(٣) لم نعثر على حديث بهذا اللفظ والوارد يختصّ بالمسكر من دون تعرّض للدماء راجع الوسائل ١٧: ٢٨٠ ب « ٢٢» من أبواب الأشربة المحرّمة. نعم ورد ما ينفي التقيّة في الدم، كما في الوسائل ٢١: ٤٨٣ ب « ٣١» من أبواب الأمر والنهي.

من امتثال التكليف، والمفروض وجود القدرة والتمكّن من امتثال التكليف بالاحتياط حتى في الشبهة البدويّة، فضلاً عن مورد العلم الإجمالي.

وأمّا ثانياً: فلأنّ وجود المانع العقلي كعدم المقتضي ممّا لم يحتمله الخصم، ولم يعتمد عليه في تجويزه الارتكاب، بل الظاهر انحصار معتمدهم في المانع الشرعيّ.

قوله:«بعينه تأكيد للضمير ...إلخ».

[أقول:] وفيه ـ مضافاً إلى أنّ التأسيس خير من التأكيدـ: ما نقل في علم البيان من أنّ النفس والعين إنّما يؤكّدان المحكوم عليه لا الحكم، وأنّ تأكيد الحكم بتكراره لا بذكر النفس والعين.

[قوله:«لأن قوله: «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم».

أقول: وفيه: أنّ قوله: «بعينه» إن كان تأكيداً لضمير الشيء وهو المعلوم لا العلم، كما هو الظاهر، كان معناه رفع الاشتباه والإجمال عن المعلوم لا العلم، فيكون المعنى حتى يكون المعلوم الحرمة معلوماً بالتفصيل، لا الإجمال، لا حتّى يكون علمه علماً حقيقيّاً، لا مجازيّاً، من الوهم والخيال، ذلك لما عن البيانيّين من أنّ النفس والعين إنّما يؤكّدان المحكوم عليه، لا الحكم، وأنّ تأكيد الحكم إنّما هو بتكريره، لا بذكر النفس والعين، كما أنّ تأكيد الضمير المستتر في «تعلم» وهو العالم، كما احتمله بعض، إنّما هو بإظهار الضمير بقوله: «أنت بعينك لا بغيرك» وهو خلاف المفاد والمراد]**(١)**.

---

(١) هذه تكرار للتعليقة على قوله: بعينه تأكيد للضمير. استدركت في النسخة بعد تسع صفحات تقريباً اثناء ما فصّله في التعليقة على قول الماتن: وأما الحاكم فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له الخ وبالتحديد بين قوله في تلك التعليقه (وحمله على الشبهة البدوية او الغير المحصورة الخارج أحد أطرافه عن تحت ابتلاء المكلف)، وبين قوله بعد ذلك (فان قلت: نمنع الملازمة بمنع ثبوت الحرمة

قوله:«فله ظهور في ما ذكر».

أقول: وجه الظهور ليس هو أولويّة التأسيس من التأكيد، فإنّه مشترك بين الحديثين، بل إنّما هو أمران آخران مختصّان بالحديث الثاني.

أحدهما: ظهور المعرفة في تشخيص الأُمور الجزئيّة من جميع الجهات، بخلاف العلم.

ثانيهما: ظهور قوله في الحديث الثاني: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام**»[1] على مورد العلم الإجمالي، لا مجرّد الشبهة البدويّة، بخلاف قوله في الحديث الأوّل: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم**»[2].

إلّا أنّ إبقاء الحديث الثاني على ذلك الظهور لمّا استلزم حلّيّة الحرام المردّد، في الواقع دون الظاهر، وتبديل المفروض حرمته في الواقع قبل طروّ الشبهة، بالحلال في الواقع بمجرّد طروّ الشبهة، المنافي للاستصحاب، والمستلزم للتصويب في الموضوعات الّذي لم يلتزم به أحد حتى المصوّبة، فلا بدّ من فرضه كالحديث الأوّل في التجريد عن ذلك الظهور، والحمل على الشبهة البدويّة، أو الغير المحصورة، أو المحصورة الخارج أحد أطرافه عن تحت ابتلاء المكلّف.

فإن قلت: نمنع الملازمة المذكورة، أوّلاً: بمنع مخالفة الحكم الظاهريّ المفروض للواقع.

وثانياً: سلّمنا المخالفة ولزوم التصويب، لكن نمنع بطلان اللازم من

الواقعية، الخ).

(١) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦ ح ١٠٠٢ التهذيب ٩: ٧٩ ح ٣٣٧، مستطرفات السرائر: ٨٤ ح ٢٧، الوسائل ١٢: ٥٩ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ح ١.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

المخالفة والتصويب، لوجود القائل به، كصاحب الحدائق[1] والشيخ أسد الله قدّس سرهما سيما في الطهارة والنجاسة.

وثالثاً: سلّمنا بطلان اللازم من التصويب ومخالفة الواقع، لكن إنّما هو في ما لا بدل له، وهنا له بدل، وهو ترك أحد طرفي الشبهة عند ارتكاب الآخر.

قلت: الجواب أمّا عن الأوّل، فبأنّ منع لزوم التصويب والمخالفة بين الحكم الظاهري والواقعي راجع إلى منع المقتضي للاجتناب، وقد فرضنا ثبوته، والوفاق حتى من الخصم في ثبوته.

وأمّا عن الثاني، فمبنيّ على ما قرّر في أوّل الكتاب من أنّ المشهور المنصور هو بطلان التصويب.

وأمّا عن الثالث، فبعدم صلوح بدليّة الترك القهريّ لأحد المشتبهين عن فعل الآخر.

نقضاً: بأنّه لو صلح بدليّة ترك الضدّ المقارن لفعل ضدّه الآخر عن ذلك الفعل لصلح بدليّة ترك الزنا المقارن لشرب الخمر عن شرب الخمر، بل وبدليّة ترك كلّ حرام عن فعل حرام آخر، فيلزم استحلال جميع المحرّمات، إذ ما من فعل محرّم إلا ويقارنه ترك محرّم آخر، وما يضع الغاصب رجله على موضع من الأرض المغصوبة إلّا ويرفعها عن الموضع الأوّل، فيلزم استحلال الثاني لاقترانه بترك الأوّل، وهكذا.

وأمّا حلّاً: فأوّلاً: إنّ نفس الترك المقارن لفعل، من الأُمور العدميّة المقارنة قهراً لفعل الشيء، لا يصلح أن يكون بدلاً عن ذلك الفعل إلّا بضميمة الالتزام أو القصد إلى ذلك الترك، أو إرادة الكفّ من الترك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ بدليّة الشيء عن آخر لا يحصل إلّا بجعل الشارع، ولم

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٣٦.

يثبت في ما نحن فيه جعله البدليّة للترك عن الفعل المفروض.

والحاصل: أنّا وإن قلنا بمقالة المشهور المنصور من أنّ التخيير **مطلقاً**، سواء كان واقعيّاً أو ظاهريّاً، كما يقع بين الفعلين، كذلك يقع بين التركين، وبين الترك والفعل أيضاً.

ولم نقل بما قيل: من اختصاصه بالفعلين، إلّا ان الترك هنا مع ذلك لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل، وذلك لأنّا وإن قلنا بظهور التخيير بين الشيئين في حكمين مستقلّين لكلّ من المخيّر فيهما.

ولم نقل برجوع التخيير بين الشيئين إلى التكليف بأحدهما المنتزع حتى يختصّ بالفعلين، ويؤول التخيير بين التركين كالتخيير بين الأُختين ونحوه إلى عدم التخيير، وإلى النهي عن صفة الجمع بينهما، إلّا على تقدير رجوع الترك إلى الكفّ ونحوه، ولكن مع ذلك كلّه لا يصلح أن يكون الترك هنا بدلاً عن الفعل، لما تقدّم من النقض والحلّ.

قوله: «وأمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهريّة».

أقول: توضيح ذلك: أنّ تغريم الحاكم المقرَّ بشيء لشخصين، بذلك الشيء لأحدهما، وبقيمته للآخر، مع علمه بمخالفة أحد الإقرارين والتغريمين للواقع، ليس من باب الإخبار عن الواقع والإرشاد والناظريّة إليه حتى ينافيه المخالفة المفروضة له، بل إنّما هو: إمّا من باب الإخبار عن مقتضى الدليل في الظاهر والإرشاد إليه، وبيان تكليف كلّ من الأخذين في نفسه، مع الإغماض عن تكليف الآخر، فلم يكن الحاكم على هذا التقدير ناقلاً للتكليفين عن الواقع حتّى ينافيه المخالفة المفروضة له، بل إنّما هو ناقل ومترجم تكليف كلّ من الأخذين، مع الإغماض عن الآخر. ومن المقرّر أنّ نقل الكفر ليس بكفر فضلاً عن نقل

الخلاف.

وإمّا من باب الحكومة والسياسة الشرعيّة الثابتة للحاكم بعموم أدلّة ولايته وحكومته المنتظم بها أُمور الناس ومصالحهم معاداً ومعاشاً، مع الإغماض عمّا يلزمه من المخالفة للواقع أحياناً، لاشتماله على تلك المصلحة المداركة لتلك المخالفة، وعموم أدلّة حكومة الحكّام، والنيابة عن الإمام عليه الصلاة والسلام.

ثمّ إنّ هذا كلّه في وجه القول المشهور المنصور من وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة.

وأمّا وجه القول الآخر:

فمنها: منع ما ذكر من وجود المقتضي للاجتناب، من جهة ما هو المشهور المنصور من عدم عموم الخطاب الشفاهي لأمثالنا معاشر الغائبين، بل المعدومين حال الخطاب.

وإذا لم يكن في الخطاب بقوله: «اجتنبوا عن الرجس»[1] ـ مثلاً ـ عموم شامل لأمثالنا، واحتيج في تعدّي الحكم إلينا إلى أدلّة الاشتراك، واحتمل مخالفتنا للمخاطبين في ما له مدخليّة في الحكم، وكون الحاضرين واجدين لما هو مفقود فينا ممّا له مدخليّة في الحكم، كالاتّصاف بالعلم التفصيلي في مانحن فيه، وبوجدان السلطان العادل في صلاة الجمعة، لم يمكن لنا التمسّك بإطلاق ذلك الخطاب، لكن لا لمجرّد عدم عموم الخطاب لنا حتى يقتضي عدم جواز التمسّك بشيء من سائر الإطلاقات، لاشتراك الكلّ في عدم العموم لنا، بل لاحتمال أن يكون إطلاق الخطاب في ما نحن فيه، وعدم تقييده بالعلم التفصيلي، من جهة وجدان الحاضرين لذلك القيد.

وفيه: أنّ وجدانهم لذلك القيد إنّما يغني عن التقييد، ويمنع من الأخذ

---

(١) لعلّه اقتباس من قوله تعالى في سورة الحج، الآية ٣٠: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان ...﴾.

بإطلاقه، إذا كان ذلك القيد من الأوصاف الدائمة أو الغالبة لهم، على وجه يصرف الإطلاق إلى الغالب ولا يشمل النادر، كالاتّصاف بلسان العربيّ في المخاطبين بـ﴿أوفوا بالعقود﴾[1]، حيث إنّه من الأوصاف الدائمة لهم.

ولهذا لا يجوز لنا كما لا يجوز لهم التمسّك بإطلاق الوفاء بالعقود على جواز العقد بالفارسي، وكما لا اتّصاف بوجدان الإمام في المخاطبين بوجوب صلاة الجمعة، حيث إنّه من الأوصاف الغالبة فيهم، لغلبة حضورهم ـ الواجدين معه الإمام ـ على أسفارهم ـ الفاقدين له معه ـ ولهذا لا يجوز لنا كما لا يجوز لهم التمسّك بإطلاقه على وجوب الجمعة مع فقد الإمام عليه السلام.

وأمّا إذا كان ذلك القيد من الأوصاف الغير الدائمة ولا الغالبة الموجبة لصرف الإطلاق إليه، كالاتّصاف بالعلم التفصيلي، فإنّه لا يكثر على الاتّصاف بالعلم الإجمالي للمخاطبين، فلا مانع لنا من التمسّك بإطلاقه على الحالتين، كما لا مانع لهم أيضاً من التمسّك به عليهما، كما لا يخفى.

فالتمسّك بإطلاق المطلق وعدمه ليس من ثمرات القول بعموم خطاب المشافهة وعدمه، كما توهّم، بل هو أمر تابع لوجود الإطلاق وعدمه. فإن كان إطلاق للمطلق جاز التمسّك به مطلقاً للمشافه وغيره. وإلّا فلا يجوز مطلقاً لا للمشافه ولا لغيره.

ومنها: منع المقتضي أيضاً، لكن لا من جهة منع عموم الخطاب لغير المشافه، بل من جهة أنّ الخطاب والحكم إن تعلّق بأمر عامّ أو بحصّة شايعة، كالعامّ والمطلق والجنس ممّا يشمل أفراد نفسه، استتبعه عموم الأحوال والأزمان والأمكنة العارضة لتلك الأفراد.

فإطلاق شيء من جهة الأفراد يستتبعه الإطلاق من سائر الجهات عرفاً،

---

(١) المائدة: ١.

بخلاف ما لو تعلّق الخطاب والحكم بشخص أو أشخاص خاصّة، لم يكن فيه عموم أو إطلاق من جهة الأفراد، فإنّه لا يعمّ سائر الجهات كمافي مانحن فيه، فإنّ الخطاب والحكم بالاجتناب عن النجس متعلّق ومتوجّه إلى المخاطبين، وهم أشخاص خاصّة لا عموم فيها من جهة الأفراد حتى يستتبعه عموم أحوالها ـ أعني حالتي العلم التفصيلي والإجمالي ـ بل لابدّ حينئذ من الاقتصار في الخطاب الشخصيّ على الحالة الّتي خوطب بها، فإن كانت معلومة فبِها، وإلّا اقتصر على المتيقّن من الحالتين، وهو حالة العلم التفصيلي دون الإجمالي، هكذا قرّر الاستاد.

وأنت خبير بما فيه:

أوّلاً: من أنّه أخصّ من المدّعى، لاختصاصه نفي مقتضى الخطاب من هذه الجهة بخصوص الأحكام المتعلّقة بألفاظ الخطاب، كـ **﴿يا أيّها الّذين آمنوا﴾** ونحوه، دون الغير المتعلّقة بالخطاب، مثل «الخمر حرام» ـ مثلاً ـ و«الكلب نجس».

وثانياً: اختصاص الخطاب بالحالة الّتي خوطب بها المخاطب في الواقع لا ينافي عموم حكم المخاطب لحالتيه. ألا ترى صحّة قولك: «أيّها القائم يجب عليك كذا» في حالتي القيام والقعود؟ فإذا صحّ تعميم الحكم بالتصريح صحّ بالإطلاق أيضاً، فيكون إطلاق الحكم حاكماً ومبيّناً لإجمال الخطاب وسكوته دون العكس.

ومنها: منع المقتضي أيضاً، لكن لا لما تقدّم من الجهتين المذكورتين، بل لما قيل من أنّ اطلاقات الكتاب في قوله: **﴿أقيموا الصلاة﴾**[1] ونحوه، واردة مورد حكم آخر، وهو: بيان أصل التشريع دون الزائد عليه.

---

(١) البقرة: ٤٣.

وفيه: أوّلاً: أنّ ورود الإطلاق مورد حكم الآخر خلاف ظاهر اللفظ والغالب منه، فلا يرجع إليه إلّا بعد ثبوت صارف ومانع خارجيّ، والأصل عند الشكّ عدمه. فالإطلاق مقتضي، والمقتضي لا يصار إلى خلافه إلّا بعد ثبوت المانع، والأصل عند الشكّ في ثبوته العدم.

ومنها: أنّ العلم الإجمالي لو كان مقتضياً للتكليف لزم اتّحاده مع العلم التفصيلي، في حجّيّته في نفسه بالانجعال العقليّ، وعدم قابليّته للجعل نفياً ولا إثباتاً. ويمكن المنع من بطلان اللازم، بل هو ملتزم به عند المشهور.

ومنها: أنّ العلم الإجمالي لو كان مقتضياً للتكليف لزم القول بأصالة الحظر في الأشياء، حتّى في الشبهات البدويّة، لأنّ وجود المقتضي كافٍ في الحظر، ولزوم دفع الضرر المحتمل، ما لم يثبت المانع العقلي أو الشرعي.

وفيه: أنّه إن أُريد من لزوم أصالة الحظر، الأصل الأوّلي، فبطلان اللازم ممنوع. وإن أُريد منه الأصل الثانوي، فالملازمة ممنوعة، لأنّ العلم الإجمالي وإن كان مقتضياً للتكليف إلّا أنّ المانع الشرعي ـ وهو البراءة الشرعيّة ـ قد ورد في الشبهات البدويّة تلطّفاً وامتناناً، وبقي الباقي تحت الأصل الأوّلي، وهو الحظر.

وبالجملة فلا ينبغي الكلام، بل ولا كلام في ثبوت المقتضي للتكليف بالاجتناب عن الشبهة المحصورة، بل وعن غير المحصورة، بل وعن الشبهة البدويّة، على ما هو المشهور المنصور من لزوم دفع الضرر المحتمل عقلاً.

نعم، لو قلنا بتماميّة قبح العقاب بلا بيان عقلاً، انتفى المقتضي للتكليف في الشبهات البدويّة خاصّة. وأمّا على ما هو المشهور المنصور من أنّ قبح العقاب بلا بيان شرعيّ لا عقليّ، وإنّما العقلي هو لزوم دفع الضرر المحتمل، فمن المعلوم من سياق أدلّته الشرعيّة من حيث ورودها مورد التلطّف والامتنان بمثل قوله:

«**رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون**»[١] ونحوه[٢]، هو ثبوت المقتضي للتكليف حتّى في الشبهات البدويّة، فضلاً عن غيرها.

وأمّا المانع: فالعقليّ منه معلوم العدم لما تقدّم، وأمّا الشرعي، فمثل قوله: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه**»[٣] وإن كان له ظهور في الشبهة المحصورة، إلا أنّ إبقاءه على ذلك الظهور لمّا كان مستلزماً لحلّيّة الحرام المردّد في الواقع دون الظاهر، وتبديل المفروض حرمته في الواقع قبل طروّ الشبهة بالحلال في الواقع بمجرّد طروّ الشبهة، المستلزم للتصويب في الموضوعات الّذي لم يلتزم به أحد حتى المصوّبة، فلا بدّ من تجريده عن ذلك الظهور، وحمله على الشبهة البدويّة، أو الغير المحصورة، أو المحصورة الخارج أحد أطرافه عن تحت ابتلاء المكلّف.

فإن قلت: نمنع الملازمة بمنع ثبوت الحرمة الواقعيّة في المشتبه، حتّى يستلزم تحليله في الواقع التصويب بفرض الحديث الدالّ على حلّيّة المشتبه، كاشفاً عن عدم حرمته في الواقع، نظير كاشفيّة المخصّص والمقيّد عن عدم دخول الخاصّ في المراد من العامّ، وإن أدخل في مدلوله اللفظي لنكتة، نظراً إلى أنّ الحديث الدالّ على حلّيّة المشتبه نسبته إلى ما دلّ على حرمة الحرام الواقعي في الواقع من قبيل نسبة الخاصّ إلى العامّ، ونسبة المقيّد إلى المطلق.

فكما لا يلزم التصويب والتناقض من تخصيص العمومات وتقييد المطلقات، فكذا هنا.

قلت: نعم، لولا الاتّفاق من الخارج على عدم حلّيّة الحرام المشتبه في الواقع، وعدم صلوح الاشتباه لتبديل حكم الواقع في الواقع، أمكن منع الملازمة

(١ و ٢) انظر الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس وما يناسبه وج ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح٢٨.

(٣) راجع الوسائل ١٧: ٩٢ ب «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة.

المذكورة بمنع ثبوت الحرمة الواقعيّة للمشتبه بنحو من التخصيص والتقييد المذكور في الأحكام الواقعيّة. ولكن بعد ثبوت هذا الاتّفاق لا مجال لمنع الحرمة الواقعيّة في المشتبه.

نعم، يمكن لنا منع الملازمة المذكورة بمنع ثبوت الحلّيّة الواقعيّة للمشتبه، بدعوى: أنّ الثابت له إنّما هو الحلّيّة الظاهريّة في الظاهر، على وجه لا ينافي ثبوت الحرمة الواقعيّة له في الواقع، كما في الشبهات البدويّة، والغير المحصورة، وغيرهما من الأحكام الظاهريّة الثابتة للجاهل حين الجهل في الواقعة، مع اتّصاف تلك الأحكام بالمخالفة للحكم الواقعي الثابت للواقعة في الواقع.

وأمّا دعوى الماتن الفرق بين الجهلين بصلوح البدويّ منهما لمعذوريّة الجاهل عن الحكم الواقعي المفروض عليه، أو بدلية الحكم الظاهري عن الواقع بالنسبة إليه، دون صلوح الجهل في مورد العلم الاجمالي، ففرق غير فارق، مضافاً إلى اختصاصه بالشبهة البدوية.

وأما بين الشبهة المحصورة وغيرها من سائر موارد نقض العلم الاجمالي المذكورة في المتن فلا فرق أصلاً، فضلاً عن كونه فارقاً، فكما ان الجهل في الشبهة الغير المحصورة واخواته يصلح لمعذورية الجاهل، وبدليّة الحكم الظاهري عن الواقع في موارد ذلك الجهل، فليصلح أيضاً لذلك في الشبهة المحصورة، إذ لا فرق، فضلاً عن الفارق من حيث شمول النصّ المفروض وغيره من سائر الحيثيّات.

اللّهمّ إلّا أن ينحصر الفرق في أقربيّة العلم الإجمالي الموجود في الشبهة المحصورة إلى العلم التفصيلي من العلم الإجمالي الموجود في غير المحصورة، على وجه توجب الأقربيّة انصراف ظهور العلم عن العلم البعيد الموجود في غير المحصور، أو ينحصر الفرق في إعراض المشهور عن ظهور النصّ المذكور في

الشبهة المحصورة دون غيره. ولعلّ بمثله الكفاية في وهن الدلالة والفارقيّة.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه بعد تسليم ظهور النصّ الذكور في تحليل الشبهة المحصورة، لا مجال لرفع اليد عنه، بما ذكره الماتن من لزوم التصويب والمنافاة للواقع في الواقع، لما عرفت من منع تلك الملازمة بالنقض بكثرة المخالفة للعلم الإجمالي في الشريعة، مضافاً إلى الحَلّ بما عرفت، إلّا بدعوى وهن الظهور المذكور بواسطة إعراض المشهور، والانحراف المذكور.

هذا كلّه، مضافاً إلى ظهور الخبر المذكور بملاحظة قوله عليه السلام في ذيله: «**وذلك مثل الثوب**»[1] إلى آخره بسياق القضيّة الحمليّة يعطي اختصاص الحكم المذكور فيها بما كان مثله، وليس مثله المشتبه بالمحصور، بل الذي مثله إمّا المشتبه الغير المحصور، أو الشبهة البدويّة، أو خصوص ما كان فيه أمارة الحلّ من يد المسلمين، أو سوقهم المعتبرة شرعاً.

قوله: «والحاصل أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار ...إلخ».

أقول: محصّل هذا الحاصل هو: تنظير حال الأصل في اقتضاء تحليل أحد المشتبهين بحال الأمارة الظاهريّة القائمة على تحليل أحدهما في استلزام اقتضائه تحليل كلّ منهما لتعيين الحرمة في الآخر، ألاترى لو قامت بيّنة على حلّيّة أحد المشتبهين تعيّن الحرمة في الآخر بدلالة الإشارة والالتزام؟ فالأصل أيضاً كالبيّنة في استلزام تحليل أحد المشتبهين لتعيين حرمة الآخر.

ومحصّل الجواب عنه في المتن منع التنظير، وبيان الفارق:

أوّلاً: بأنّ مدلول أخبار الأصل إنّما هو حلّيّة المشتبه تعبّداً، لا البناء على كونه الموضوع المحلّل حتى يستلزمه تعيين المحرّم في المشتبه الآخر، بخلاف

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ ب «٤» من ابواب ما يكتسب به ح ٤.

مدلول البيّنة ونحوها من الأمارات الشرعيّة، فإنّ الأمارات بمدلولها اللفظي، وبناظريّة أدلّة اعتبارها الشرعي، إنّما يقتضي البناء على تشخيص موضوع الحكم، لا مجرّد التعبّد بالحكم، وبهذا يفترق الأُصول عن الأمارات.

وثانياً: لو سلّم التنظّر وعدم الفارق، لكان مقتضاه البناء على كون كلٍّ من المشتبهين كذلك، لاستواء حال الأصل بالنسبة إلى كلٍّ منهما. ولازم ذلك رفع اليد عمّا هو المفروض والمدّعى من حرمة الحرام الواقعي، وإبقاء أحد المشتبهين بدلاً عن الآخر، فالأصل إمّا لا يجري في شيء من المشتبهين، أو يجري في كليهما، ولمّا كان الثاني باطلاً بالوفاق من الخصم تعين الأوّل.

قوله: «إلّا أنّ الشرط شرط بوصف كونه معلوم التحقّق، لا لذات الحرام».

[أقول :] يعني أنّ شرط الاجتماع شرط تحقّق العلم بالحرام الغير المعلوم، لا شرط ذات الحرام المعلوم حرمته، وعدم اشتراطه بالاجتماع، بل قد يحصل بالانفراد أيضاً.

وبعبارة الفارسيّة: اجتماع شرط علم بشدن، نه كردن حرام است، كه حرام باشد.

قوله: «حمل الحرام على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل، كالربا ...إلخ».

أقول: ولحمل الحرام في الرواية المفروضة على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل محملان آخران غير الربا، بل أقربان منه جدّاً:

أحدهما: حمل الحرام المختلط بالحلال فيه على الحرام الضالّ عن صاحبه كاللقطة، أو الضالّ عنه صاحبه كالمجهول المالك، فيكون نفي البأس عن أخذه من جهة تصدّق الآخذ به عن صاحبه، أو احتسابه على نفس الآخذ صدقة من جهة فقره.

ثانيهما: حمل اختلاط الحرام على اختلاطه عند العامل المأخوذ منه لا اختلاطه عند الآخذ، فيكون نفي البأس عن أخذه للآخذ من جهة خروج أحد طرفي الشبهة عن تحت ابتلاء الآخذ، أو من جهة كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم، ومتفرّعاً على تصرّفه المحمول على الصحّة عند الشكّ، ولو كان جايراً من عمّال بني أُميّة، إذ لا تقلّ يده عن يد السارق والسلطان الجائر الجائز منهما الشراء، والأخذ بأحد الوجهين المتقدّمين.

ويحتمل: **ثالثاً**: حمل الحرام على العامل دون الآخذ، كأموال الخراج والمقاسمة لحرمتها على الجائر دون الآخذ لقوله عليه السلام: «**لك المهنى وعليه الرزء**»[1].

والحاصل: أنّه إذا لم تكف في وجوب الإحتياط والاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة مجرّد قاعدة المقدّمية فلتكف بانضمام الشهرة المحصّلة والإجماعات المنقولة والاستقراء الحاصل من تتبّع أكثر موارد الشبهة المحصورة والنصوص الآمرة بالاحتياط في مطلق الشبهات[2]، فإنّ كلّ من هذه الوجوه المذكورة إن لم يتمّ دلالته على المطلوب بنفسه، فبانضمام بعض، وإن لم يتمّ مع ذلك فبانضمام الجميع، فإنّ القاعدة بانضمام جميع هذه الأُمور تكاد أن تفيد القطع بالمطلوب جزماً، فضلاً عن الاطمينان، فإنّ كلّاً من هذه الأُمور وإن كان بنفسه لا يفيد زيادة على الظنّ إلّا أنّه بتراكم جميع هذه الظنون لا مجال لإنكار القطع ألبتّة.

قوله: «وثانياً إنّ القاعدة المذكورة إلخ».

أقول: ومراده من القاعدة المذكورة قاعدة الاحتياط اللازمة في الشبهات،

---

(١) الفقيه ٣: ١٠٨ ح ٤٤٩، التهذيب ٦: ٣٣٨ ح ٩٤٠ الوسائل ١٢: ١٥٦ ب «٥١» من أبواب ما يكتسب به ح ١. وفي المصادر: (عليه الوزر).

(٢) راجع الوسائل ١٨: ١١١ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي.

لاقاعدة البراءة والإباحة التي تأيّد بها المدارك لمدّعاه[١].

ثمّ التفصيل في المسألة أنّ الحرام على أربعة وجوه: لأنّ عنوان الحرام ومتعلّقه إمّا كلاهما مشخّصات، أو كلاهما مردّدان، أو عنوانه مشخّص دون متعلّقه، أو بالعكس.

مثال الأوّل: الخمر المشخّص حكمه وموضوعه حيث إنّه مشخّص العنوان والمتعلّق معاً.

مثال الثاني: الحرام المردّد بين الخمر والمرأة الاجنبيّة حيث إنّه على الأول عنوانه الاجتناب ومتعلّقه الخمر وعلى الثاني عنوانه ﴿**لا تقربوا الزنا**﴾[٢] ومتعلّقه الوطي.

مثال الثالث: الخمر المردّد بين المايعين والنجس المردّد بين لباس المصلّي وموضع سجدته حيث إنّ عنوانه الاجتناب عن النجس في التقديرين ولكن متعلّقه على الأوّل التلبّس، وعلى الثاني السجدة عليه.

مثال الرابع: الحرام المردّد بين كونه نجساً أو مال الغير حيث إنّ المتعلّق مشخّص في الأكل على التقديرين ولكن عنوانه على الأوّل الإجتناب وعلى الثاني «**لا يحلّ مال امرءٍ مسلم إلّا عن طيب نفسه**»[٣].

ثم إنّ إشكال المفصّل بين الحرام المشخّص عنوانه ومتعلّقه وبين غيره من سائر الوجوه الثلاثة، أقوى في المتردّد عنوانه من المتردّد متعلّقه، كما أنّه في المتردّد عنوانه ومتعلّقه أقوى من المتردّد عنوانه فقط. ومنه يمكن تثليث التفصيل

---

(١) مدارك الأحكام ١: ١٠٨، حيث قال: ويستفاد من قواعد الأصحاب أنّه لو تعلّق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله.

(٢) الاسراء: ٣٢.

(٣) راجع الوسائل ٣: ٤٢٤ ب «٣» من أبواب مكان المصلّي ح ١ وج ١٩: ٣ ب «١» من أبواب القصاص في النفس ح ٣ باختلاف. هذا وقد جاء هذا اللفظ في سنن الدار قطني ٣: ٢٦ ح ٩١ و ٩٢، السنن الكبرى للبيهقي ٦: ١٠٠.

في المسألة وإن اتّحد القول فيه.

ولكن الحق عدم الوجه للتفصيل فضلاً عن التفاصيل لما في المتن من الوجهين المذكورين بقوله: أمّا أوّلا فلعموم الأدلّة[1] إلخ.

قوله: «الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كل إلخ».

أقول: أمّا الثمرة المترتّبة على كون وجوب الاجتناب عن الشبهة نفسيّاً أو إرشادياً، فتظهر في أصل ترتّب العقاب وعدمه على الإرتكاب الغير المصادف للحرام، وفي تعدّد العقاب بتعدّد الإرتكاب وعدمه.

فعلى القول بالحرمة الإرشادية:

لو ارتكب أحد الشخصين أكثر أطراف الشبهة المحصورة ولم يتّفق فيها المصادفة للحرام الواقعي وارتكب الآخر الباقي المتّفق فيه المصادفة، اختصّ عقاب الحرام بالمرتكب ذلك الواحد، ولم يترتّب شيء على المرتكب أكثرها.

وأما على القول الآخر فيتعدّد العقاب بتعدّد الإرتكاب.

وأمّا أصل المسألة فجزئيّ من جزئيّات حرمة التجرّي وعدمها، ومبنيّة على تلك المسألة. فمن قال بحرمة التجرّي هناك قال بالحرمة الذاتية في ارتكاب كلٍّ من أطراف الشبهة، وبتعدّد العقاب بتعدّده، ومن قال بعدم حرمة التجرّي، قال بالحرمة الإرشادية المنوط عقابها بالمصادفة للحرام. هكذا قيل.

ولكن يمكن التفكيك بين القول بحرمة التجرّي ذاتاً في الجملة، والقول بعدم الحرمة الذاتية في ارتكاب أحد طرفي الشبهة، نظراً إلى أخفّيّة التجرّي الكائن في ضمن ارتكاب محتمل الحرمة من التجرّي الكائن في ضمن معلوم الحرمة.

وأمّا وجه القول بالحرمة الذاتية المبتنية على حرمة التجرّي فمقدّمتان،

---

(١) فرائد الأصول: ٢٤٨.

صغراهما: أنّ الغير المصادف فعله الحرام مساوٍ مع المصادف فعله الحرام من حيث انكشاف خبث السريرة، وصيرورة الفاعل معرضاً للطغيان والعصيان مع الخالق المنّان، على وجه لا يكاد يفترق بين الفعلين والفاعلين إلّا من حيث المصادفة وعدمها المستندين إلى البخت والطالع والإتّفاق الخارجيّ الخارج عن اختيار المكلّف، فلا يصحّ إناطة العقاب بهما، فالفعل الغير المصادف للحرام بالنسبة إلى فاعله كالمصادف له من جميع المقتضيات سوى من جهة المانع الخارجيّ الخارج عن اختياره فلا يصحّ إناطة العقاب به، بل يستحيل أن يعود من طرف المعلول والفعل أثر حقيقي إلى العلّة والفاعل، لاستلزامه الدَّور، فضلاً عن تقدير عدم وجود المعلول والفعل الحرام، فيتعيّن على ذلك مساوات الفاعلين والفعلين من جميع الجهات الاختيارية، وانتفاء الفرق بينهما إلّا من بعض الجهات الخارجية.

وكبراهما: إناطة العقاب كالثواب إنّما هما منوطان بالأمور الإختيارية المستندة إلى المقتضيات الداخلية دون الخارجية التي لا مدخليّة لها فيما هو مناط العقاب والثواب كما لا يخفى على أولى الألباب.

ويمكن المناقشة أوّلاً: بمنع حرمة التجرّي بمعنى حرمة قبح الفعل المتجرّى به كما هو مختار الماتن، نظراً إلى أنّ مصادفة الفعل وعدم مصادفته للحرام وإن خرجا عن القدرة والإختيار بالأصل، إلا أنّهما لم تخرجا عنه بتوسّط الفعل، والمقدور بالواسطة مقدور، وإذا فرض استناد المصادفة إلى الاختيار فالفرق بينه وبين عدم المصادفة في ما هو مناط العقاب والثواب واضح بيّن.

واستحالة أن يعود من طرف الفعل والمعلول أثر حقيقيّ إلى الفاعل والعلّة، لا ينافي استرجاع الثواب والعقاب منه إلى الفاعل والعلّة، لأنّ الثواب والعقاب ليسا من الآثار الحقيقية القهريّة للفعل والمعلول، بل هما من الآثار الخارجيّة وإن ترتّبا على الفعل والمعلول كالأجر والجزاء.

وثانياً: سلّمنا حرمة التجرّي ذاتاً، لكن لنا منع الصغرى، وهو تحقّق التجرّي بمجرّد ارتكاب محتمل الحرمة، ودعوى اختصاصه بارتكاب معلوم الحرمة.

وقد يقرّب الحرمة الذاتية بمخالفة الإحتياط في مانحن فيه بدعوى الحرمة الذاتية بمخالفته في الأشباه والنظائر لما نحن فيه.

فمنها: ما في المتن من الحرمة الذاتية في مخالفة مظنون الضرريّة وإن لم يصادف الضرر في الواقع.

والجواب عنه ما في المتن من حجّيّة الظن في الضرر الدنيوى، واستناد الحرمة الذاتية فيه إلى مخالفة دليل حجّيّة الظن، لا إلى محض المخالفة الذي هو محطّ النظر. فتنظير ما نحن فيه به تنظير بغير نظير لوجود الفارق.

ومنها: دعوى استحقاق العقاب لمن ترك الشكر بمجرّد ترك دفع الضرر المحتمل الموجب عليه، ولو لم يصادف وجوب الشكر في الواقع.

وفيه: المنع من إطلاقه، وإنّما هو في صورة المصادفة بمقتضى تعليلاتهم، وإن أطلق بعضهم في التعبير.

ومنها: دعوى ترتّب المعصية والعصيان على مجرّد ترك صلاة الإحتياط، وإن تذكّر في ما بعده تماميّة الصلاة وعدم الحاجة إليه، مع كون الإحتياط فيه ـ كالإحتياط في غيره ـ لمجرّد التوصّل إلى الواقع والمحاذرة عن مخالفته.

وفيه: منع إطلاق العصيان في ما عدى المصادفة لترك الواجب، كمعرفة مسائل الشكوك حيث صرّح في محلّه بعدم وجوبها نفساً وراء وجوبها المقدّميّ العقليّ.

ومنها: الوفاق على استحباب الاحتياط نفساً حتّى في الشبهات البدويّة، وكلّ من لم يحمل أخبار الإحتياط على الوجوب فقد حملها على الإستحباب النفسي، فلو لم يكن رجحان الإحتياط ذاتياً لم يكن استحبابه ذاتياً لعدم المقتضي

للتفاوت بالإستحباب.

وأجاب عنه الأستاذ بأنّ إستحبابه النفسي لعلّه من بعض الجهات التي لا يتأتّى في الوجوب من مثل التحرّز والتحرّس عن القساوة والحراوة ونحوهما.

أقول: وفي الكلّ نظر.

أمّا أوّلاً: فلأنّ جهة الإرشاد وتعليل الطلب به ليس كالضدّين مانعة الجمع مع بقاء الأمر والطلب على ظاهر الطلب وإلّا لكان جميع الأوامر الشرعية مجرّدة ومنسلخة عن معنى الطلب إلى مجرّد الإخبار عن خاصّية المأمور به لأن الأوامر والنواهي الشرعية بأسرها تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، فلو كان جهة الإرشاد إلى المصلحة والمفسدة مانعة الجمع مع الطلب لكانت جميع الأوامر الشرعية بأسرها أوامر إرشادية ومنسلخة عن معنى الطلب وهو خلاف الواقع والظاهر، كيف وإستعمال الإنشاء في محض الإخبار على العكس نادر جدّاً، بل الأصل الأصيل، وظاهر الدليل كلّية في جميع الإنشائيّات الشرعية حتى المطابقة للعقل المحض كـ ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾[١] والأمر بالإحسان[٢]، والمنع عن الظلم[٣]، بل وفي الإنشاءات الطبيب أيضاً لا صارف لها عن الطلب إلّا ما أخرجه الدليل الخارج المقتضي صرف الإرشاد لا غير، كالطبيب (الداني عن المتطبب)[٤]، بحيث يعلم من الخارج أن لا جهة لطلبه سوى محض الإرشاد إلى خاصّية المأمور به. ومن هنا ظهر الفرق في ذلك بين استناد وجوب الاجتناب إلى العقل وبين استناده إلى الأوامر الشرعية. ودعوى المصنّف عدم الفرق ممنوع جدّاً.

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) هود: ١١٣.

(٤) كذا استقربنا في قرائتهما والكتابة في النسخة غير محكّمة، وكيف كان فالمراد معلوم.

قوله: «والمفروض أنّ الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه .... إلخ».

[أقول :] وفيه: أنّه لا فرق بين مظنون الضرر من السفر والصوم والطهارة المائية ونحوها ممّا حرّمه الشرع، وبين النهي عن ارتكاب الشبهات في مورد الاحتياط ممّا حرّمه الشارع وأمر بالإحتياط فيه، فكما فهم المطلوبيّة الشرعيّة من الأمر الشرعي بالظن والنهي الشرعي عن تركه، كذلك يفهم المطلوبيّة الشرعية من الأمر بالاحتياط والنهي الشرعي عن تركه.

قوله: «حكمهم باستحقاق العقاب لأجل مصادفة الإحتمال للواقع.

[أقول :] وفيه: أنّ تقييد حكمهم بصورة المصادفة مناف لإطلاق الحكم، وكلّيّة قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وعقلّيته.

قوله: «الظاهر من الاحتياط التحرّز عن الوقوع في الحرام».

قلت: نعم، ولكن لا ينافي بقاء طلب الاحتياط على ظاهره، وهو المطلوبيّة الشرعيّة كما هو الظاهر. فالخروج عن ظاهر الطلب وصرفه إلى محض الإخبار يحتاج إلى المخرج والصارف وإذ ليس فليس.

قوله: «إلّا أنّ تشخيص ذلك مشكل جدّاً ...إلخ».

أقول: الكلام في المسألة تارة: في بيان أصل المسألة، وتارة: في صحّتها وسقمها.

أمّا الكلام في الأوّل، فتوضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ مراتب دخول أطراف الشبهة تحت ابتلاء المكلّف، كالكلّي المشكّك، يختلف جدّاً ألا ترى أنّ دوران النجاسة بين ماء الإناء وأطرافه، أقرب إلى الابتلاء من دورانه بين الماء وظهر الإناء؟

وكذلك فرض دوَرانه بين الماء وظهر الاناء، أقرب من دورانه بين الماء وما يحاذيه من الأرض.

وكذلك المحاذاة المفروض أحد طرفي الشبهة يختلف في البعد والقرب إلى الابتلاء، على وجه التشكيك، بحيث يكون بعضها معلوم الدخول تحت ابتلاء المكلّف، وبعضها معلوم الخروج، وبعضها مظنون، وبعضها مشكوك.

ولمّا لم يكن الدخول تحت الابتلاء من الموضوعات المستنبطة، بل لم يقع التعبير به عن المسألة في كلام من سبق على الماتن، حتى يرجع في مراتبه المشكوكة إلى العرف أو الظنّ، لا محالة كان المرجع في مراتبه المشكوكة، وما في حكمها من المظنون، إلى أصالة الحظر أو الإباحة، على الخلاف في كون الأصل الأوّلي هو الحظر أو الإباحة.

ولعلّ الأقوى الحظر في المسألة، وإن قلنا في غيرها بالإباحة والبراءة، نظراً إلى وجود المقتضي للحظر، وهو العلم الإجمالي بالحرام، وكون الشكّ في وجود المانع، والأصل عدمه، وإلى أنّ المتيقّن من حكومة أدلّة البراءة والإباحة على أصالة الحظر ـ على القول به ـ إنّما هو في الشكوك البدويّة، وموارد الشكّ في المقتضي، لا مورد العلم الإجمالي ووجود المقتضي للحظر، مضافاً إلى ما في المتن من وجه آخر[1]:

و محصّله: أنّ الدخول تحت ابتلاء المكلّف، هل هو شرط في تنجّز التكليف حتى يكون المرجع في مصاديقه المشكوكة إلى البراءة عن التكليف، وأصالة عدمه، أم عدمه مانع، حتى يكون المرجع فيها إلى استصحاب قضاء المقتضي، وأصالة عدم المانع؟

وجهان: فمن جوّز الرجوع إلى إطلاق المطلق المقيّد بالمجمل المصداقي في تشخيص المشكوك، وتشخيص الموضوع بالاطلاق، اختار الثاني، وهو الاشتغال، كالماتن في المقام، والشهيد الثاني في إلحاق الخنثى بالرجل في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٢.

الحدود[١]، أخذاً بعموم «**من خرج عن دينه**»[٢] والجواهر في بعض المسائل.

ومن لم يجوّز ذلك كالمشهور المنصور، اختار الأوّل، وهو البراءة، إلّا أن يحرز من الخارج تحقّق المقتضي ومانعيّة الخروج عن تحت ابتلاء المكلّف، كما هو الأقرب إلى النظر في ما نحن فيه، نظراً إلى أنّ من المعلوم في الخارج عدم اشتراط تنّجز التكليف بما وراء العلم والقدرة والعقل والبلوغ المفروض حصولها في المقام، فيتعيّن مانعيّة الخروج عن الابتلاء، لا شرطيّة الدخول تحت الابتلاء. هذا كلّه في بيان الدعوى.

وأمّا صحّتها فيمكن الخدشة فيه:

أوّلاً: بأنّ اعتبار دخول طرفي الشبهة تحت الابتلاء من منفردات الماتن الّتي لم يسبقه أحد في اعتباره، بل لم يعتبره هو أيضاً في الشبهة المحصورة الوجوبيّة، كاشتباه القبلة، حيث صرّح بأنه لو تعذّر على المشتبه أحد جهات القبلة لم يسقط عنه الصلاة إلى سائر الجهات الباقية، لقاعدة الاشتغال.

والحال أنّه لافارق من حيث المقتضي للتكليف، وعدم المانع بين الشبهة المحصورة الوجوبيّة والتحريميّة، فإذا كان تعذّر أحد أطراف الشبهة مسقطاً لتنجّز التكليف به في التحريميّة، فليكن مسقطاً في الوجوبيّة أيضاً، وإذا لم يكن مسقطاً في الوجوبيّة، فلا ينبغي أن يكون مسقطاً في التحريميّة أيضاً، لعدم الفارق.

وثانياً: بأنّ ما قلت من الإشكال في تشخيص محلّ الابتلاء وعدمه، لامحلّ له بعد إناطتك الحكم باستهجان العرف تنجّز التكليف وعدمه.

وثالثاً: بأنّ الظاهر من إناطة الحكم باستهجان تنجّز التكليف وعدمه، إنّما هو إناطة الحكم بالابتلاء الشخصي وعدمه، لا الابتلاء النوعي ولازم ذلك دوران

---

(١) الروضة البهية (شرح اللمعة الدمشقية) ٨: ٣٠.

(٢) عوالي اللئالي ٢: ٢٣٩ ح ٥ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٤٨ ح ٢٥٣٥. وفيهما: (من بدّل دينه فاقتلوه).

حكم الشبهة المحصورة من الاجتناب وعدمه مدار إرادة المكلّف وعدمه، فكلّما أراد المكلّف تناوله من أطراف الشبهة المحصورة دخل تحت ابتلاء المكلّف، وإن امتنع شرعاً، ككونه ملكاً للغير، وكلّما لم يرد المكلّف تناوله خرج عن ابتلاء المكلف، وان لم يمتنع لا عقلاً ولا شرعاً، بل وان وجب عليه تناوله دفعاً لمرض ونحوه، فلزم إناطته تنجّز حكم الشبهة المحصورة بإرادة المكلّف التناول، وهو كما ترى شرط زائد خارج عن شروط التنجّز الأربعة من: العقل والبلوغ والعلم والقدرة.

ورابعاً: بأنّ إناطة تنجّز الحكم على الابتلاء وعدمه إنّما يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد، وأمّا على المشهور المنصور الّذي عليه الماتن أيضاً من تعلّقها بالطبايع، فلا يدور تنجّزه مدار الابتلاء بالأفراد وعدمه، بل هو دائر مدار القدرة على الامتثال وعدمه، ولو بواسطة الفرد الّذي يعدّ مقدّمة لتلك الطبيعة الكلّيّة.

وعلى ذلك ففرض خروج بعض الأفراد عن تحت القدرة الفعليّة مع بقاء بعضها الآخر، ليس إلّا كخروج بعض مقدّمات الفعل عن تحت القدرة مع بقاء بعضها الآخر، في عدم اقتضائه عقلاً سقوط التكليف الكلّي رأساً، إلّا من السبيل الخارج عن مقدوره دون السبيل الباقي تحت قدرته.

وخامساً: بأنّ الاستهجان العرفي، النهي عمّا لم يدخل تحت ابتلاء المكلّف ـ إنّما هو في ما لو تعلّق النهي عنه بخصوصه على الوجه المخصوص، بأن يقول: أيّها الغير المقدور، أو الغير المبتلى بالمنهيّ لا تفعله، من جهة عدم مطابقته لمقتضى الحال المعتبر في البلاغة المفروض انتفاء مثله في خطابات الشرع.

وأمّا إن تعلّقت بأنواع المكلّفين على وجه الكلّيّة، كما هو الواقع في جميع خطابات الشرع فيكفي في صحّته، وتنجّزه، وبلاغته، ورفع استهجانه العرفي

المستند إلى عدم البلاغة، بمجّرد القدرة الشأنيّة والتمكّن العقلي ولو في بعض أفراد المكلّفين، ولا يتوقّف على وجود المقدور فعلاً، فضلاً عن القدرة الفعليّة بالخصوص في كلّ فرد، خصوصاً في النواهي الحاصل امتثالها بمجرّد الترك، وهو من إفادات غير واحد من أساتيدنا الأعلام، كالعلّامة الإيرواني وشيخنا الكاظميني.

ولعلّ توهّم المتوهّم اشتراط الدخول تحت الابتلاء ناشيء عن توهّم أنّ استهجان خطاب غير المبتلى بالشيء تنجيزاً مستند إلى انتفاء شيء من شرائط تنجيزه والحال انّه إنّما يستند استهجانه إلى عدم البلاغة الّتي هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال في خصوص المقام المفروض انتفاء وقوع مثله في خطابات الشرع.

وأمّا المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه: سألته عن رجل رعف فامتخط، فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه، هل يصحّ الوضوء منه؟ قال: «**إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضّأ منه**»[1] فهو ـ على تقدير صحّة سنده، وإلاغماض عن معارضه ـ كالإجماع التقييدي غير معلوم الوجه، إذ لم يعلم استناد الحكم بطهارة الماء إلى خروج أحد طرفي الشبهة عن تحت ابتلاء المكلّف.

بل لعلّه مستند إلى القول بعدم نجاسة الملاقي لنحو رؤوس الإبَر الّتي لا تدرك بالطرف من الدم، كما هو مذهب الشيخ[2] ومن تبعه.

أو إلى القول بعدم وجوب الاجتناب عن مطلق الشبهة المحصورة، كما عن

---

(١) الكافي ٣: ٧٤ ح١٦، التهذيب ١: ٤١٢ ح١٢٩٩، الاستبصار ١: ٢٣ ح٥٧، مسائل علي بن جعفر: ١١٩ ح٦٤، الوسائل ١: ١١٢ ب «٨» من أبواب الماء المطلق ح١.

(٢) المبسوط ١: ٧، الاستبصار ١: ٢٣ ذيل ح١٢.

الأردبيلي[١] والمدارك[٢] متأيّداً بتلك الصحيحة.

أو إلى فرض الصحيحة موردها الشبهة البدويّة، بأن يكون المسؤول فيها عن إصابته الإناء على وجه يشكّ معه إصابة الماء، أو على وجه يتبيّن منه عدم إصابة الماء.

أو فرض موردها الشبهة الغير المحصورة، كما عن الحدائق. وحينئذٍ فلا دلالة في نفس الصحيحة، ولا فيما يفتى به من مضمونها على ما أفتى به الماتن في الشبهة المحصورة من التفصيل بين ما يدخل تحت ابتلاء المكلّف وما يخرج.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما قيل من ضعف السند، ومن معارضته برواية هـذا الراوي عن هذا المرويّ «**عن رجل رعف وهو يتوضّأ فقطر قطرة في إنائه، هل يصحّ الوضوء منه؟ قال: لا**»[٣]، بل قيل: إنّها ذيل الرواية الأولى.

قوله: «لأجل النصّ، فافهم».

[أقول:] إشارة إلى أنّه لو قيل: حمل الصحيحة على التفصيل في الشبهة المحصورة بين الابتلاء وعدمه، وإن لم يوجب ما زعمه المدارك من خروجها عن قاعدة الشبهة المحصورة بالمرّة والكلّيّة[٤]، إلّا أنّه يوجبه في الجملة.

يجاب: بأنّ خروج غير محلّ الابتلاء عن القاعدة بالتخصّص والخـروج الموضوعي، لا بالتخصيص والخروج الحكمي، لإرجاع الشكّ فيه إلى الشكّ في أصل تنجّز التكليف، لا في المكلّف به.

قوله: «وهل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان ...إلخ».

أقول: قبل الخوض في تحقّق وجوه المسألة، ينبغي تحرير محلّ النزاع في

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٨٢ وج ٢: ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٢) مدارك الاحكام ١: ١٠٧ ـ ١٠٨ وج ٣: ٢٥٣.

(٣) الكافي ٣: ٧٤ ذيل ح١٦ الوسائل ١: ١١٣ ب «٨» من ابواب الماء المطلق ذيل ح ١.

(٤) مدارك الاحكام ١: ١٤٠.

حكم الملاقي للشبهة المحصورة، وهو من جهات:

الأولى: أنّ النزاع في حكم الملاقي للشبهة المحصورة مبنيّ ومتفرّع على القول بوجوب الاجتناب عن أصل الشبهة المحصورة.

وأمّا على القول بعدم وجوب الاجتناب مطلقاً، أو عمّا عدا مقدار الحرام فلا نزاع في الملاقي مطلقاً على الإطلاق، ومقيّداً للملاقي بما عدا الباقي من مقدار الحرام على التفصيل.

فمحلّ النزاع ليس في حكم الملاقي للشبهة المحصورة مطلقاً، بل إنّما هو في حكم الملاقي لخصوص ما يجب الاجتناب عنه، فيعتبر في نزاع الملاقي ـ بالكسر ـ أن يكون الملاقي ـ بالفتح ـ واجب الاجتناب، ككلٍّ من أطراف الشبهة على القول بالاجتناب مطلقاً، والباقي من مقدار الحرام على القول بالتفصيل.

الثانية: أنّ النزاع في حكم الملاقي لأحد طرفي الشبهة. وأمّا الملاقي لجميع أطرافها فلا نزاع في تنجّسه وحرمته، لتبدّل الشبهة حينئذ بالعلم التفصيلي.

الثالثة: أنّ النزاع في حكم الملاقي ليس في حكمه الوضعي، كالنجاسة، والفسق، والضمان، والحدّ، ونحوها، لاستتباع الأحكام الوضعيّة وترتّبها على العناوين الواقعيّة دون المشتبهة.

ولا في حكمه الشرعيّ الواقعيّ، وهو وجوب الاجتناب عنه شرعاً في الواقع، لأنّ الأحكام الشرعيّة الواقعيّة إنّما تتبع موضوعاتها الواقعيّة أيضاً، لا العناوين المشتبهة.

بل إنّما النزاع في حكمه العقليّ الظاهريّ، وهو وجوب الاجتناب عنه عقلاً في الظاهر لمحض الاحتياط، ومن باب المقدّمة، والتحذّر عن الوقوع في خلاف الواقع دون النجاسة، والحدّ، والضمان، فإنّها تتبع العناوين الواقعيّة.

والرابعة: أنّ النزاع المذكور لا يختصّ بنفس الملاقي للشبهة المحصورة،

بل يعمّ الملاقي لها بنفسه، أو بواسطة، أو بوسائط محصورة، أو غير محصورة، فيعمّ النزاع للملاقي للشبهة، وللملاقي للملاقي لها، وللملاقي للملاقي للملاقي، وهكذا إلى ما لا يحصى.

وليس توسّط الملاقي، بل ولا تعدّده، فارقاً في حكم المسألة وإنّما المناط متّحد. فإذا وجب الاجتناب عن الملاقي، وجب عن ملاقي الملاقي له، وعن ملاقي الملاقي الملاقي له، وهكذا. وإذا لم يجب لم يجب عن الكلّ.

فلا فرق في مجرى هذا النزاع على كلّ من قوليه بين الملاقي وملاقيه، إلّا إذا انتهى عدد ملاقي الملاقي إلى غير المحصور، فيلحقه حكمه، ويخرج عن عنوان هذا النزاع.

كما انّه لو وجد مع الملاقي لأحد المشتبهين ملاقي المشتبه الآخر دخل في الشبهة المحصورة، ولحقه حكمها، وخرج عن عنوان هذا النزاع أيضاً، سواء بقيا المشتبهان معاً، أم فقدا معاً، أم فقد أحدهما وبقي الآخر. وسواء بقيا الملاقيان لهما معاً أم فقد أحدهما وبقي الآخر، لأنّ كلّ موجود من الملاقيين يصير حينئذٍ من أطراف الشبهة المحصورة، وكلّ مفقود من المشتبهين يقوم ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه، إلّا إذا فرض العلم الاجمالي بين الموجود والمفقود حاصلاً بعد فقد المفقود، فلا يؤثّر الاجتناب عن الموجود الباقي، بناءً على اشتراط التأثير بدخول جميع الأطراف تحت الابتلاء.

الخامسة: الظاهر أنّه لانزاع في ثبوت المقتضي للاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ للشبهة، وهو التجّنب عنه من باب المقدّمة للتحرّز عن مخالفة الواقع اللازم عقلاً بقاعدة دفع الضرر المحتمل، بعد فرض وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالفتح ـ.

كما لا نزاع في انتفاء المانع العقلي منه، وإنّما النزاع في وجود المانع

الشرعيّ، وهو المؤمّن من درك المخالفة للواقع من مجرى أصالة الإباحة، وأصالة الطهارة، والبراءة عن وجوب الاجتناب، وعدم ذلك المانع الشرعي، فالمجوّز لارتكاب الملاقي ـ بالكسر ـ مع التزامه الاجتناب عن الملاقي ـ بالفتح ـ ناظر إلى افتراقهما بسلامة مجرى الأصل الموضوعي، وهو أصالة الطهارة، وعدم الملاقاة مع النجس في الملاقي ـ بالكسر ـ، عمّا لم يسلم منه مجرى الأصل في الملاقي ـ بالفتح ـ من المعارضة بالمثل، والموجب للاجتناب عنه كالاجتناب عن الأصل مبنيّ على عدم المانع الشرعيّ منه كعدمه في الأصل، وعلى عدم فارقيّة الفرق المذكور بينهما.

وإذ قد عرفت محلّ النزاع من تلك الجهات في المسألة، فلنرجع إلى تحقّق الحقّ فيها. ونقول:

محصّل الكلام في حكم المسألة: أنّه إذا ثبت وجوب الاجتناب عن كلٍّ من المشتبهين من باب المقدّمة بحكم العقل، وبناء العقلاء، فهل يحكم أيضاً بوجوب الاجتناب عن ملاقي كلٍّ من المشتبهين، أم لا؟

وجهان، بل قولان مبنيّان على أنّ تنجّس الملاقي هل هو من آثار حكم النجاسة، وهو لزوم الاجتناب، حتّى يدور مداره وجوداً وعدماً، كما استدلّ السيّد[1] على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بوجوب هجر النجاسات من قوله تعالى: ﴿**والرّجز فاهجر**﴾[2].

وكما استدلّ المعصوم عليه السلام في رواية عمر على حرمة الطعام الملاقي للفأرة الميتة بـ «**أنّ الله حرّم الميتة**»[3].

---

(١) الناصريات ضمن الجوامع الفقهية: ٢١٤.

(٢) المدثر: ٥.

(٣) التهذيب ١: ٤٢٠ ح١٣٢٧، الاستبصار ١: ٢٤ ح ٦٠ الوسائل ١: ١٤٩ ب «٥» من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٢.

أو هو من آثار عين النجاسة الواقعيّة حتى يدور مدار عنوان النجس الواقعي وجوداً وعدماً، نظير وجوب الحدّ للخمر، فبمجرّد الشكّ في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة والإباحة، لكون الشبهة في الملاقى ـ بالفتح ـ من قبيل الشبهة الموضوعيّة والشكّ في الملاقي ـ بالكسر ـ من قبيل الشكّ البدويّ؟

والأقوى الثاني، لمنع دلالة الآية والرواية المتقدّمتين على ملازمة حكم الملاقي ـ بالفتح ـ للملاقي ـ بالكسر ـ.

أمّا الآية فلعدم دلالة وجوب هجر النجس على وجوب هجر الملاقي بوجه من الوجوه إلّا بتوسّط بعض الأمارات الخارجيّة، كما يستفاد نجاسة البلل المشتبه من جهة استظهار تقديم الشارع الظاهر، أو استصحاب بقاء البول في مجراه ـ وإن كان مثبتاً ـ، على أصالة الطهارة في هذا المورد، بل قد يحكي عن غير واحد ـ كالفيض وغيره ـ عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي النجاسات مطلقاً[1].

ولو سلّمنا دلالة الآية فإنّما هي على هجر ما يلاقي النجس، لا هجر ما يلاقي المحتمل للنجس.

بل لو سلّمنا أيضاً دلالة الآية على هجر ما يلاقي المحتمل للنجاسة، كدلالة وجوب التوضّي بعد خروج البلل المشتبه قبل الاستبراء على نجاسة ذلك البلل، فلا نسلّم دلالة العقل على وجوب الاجتناب عن كلٍّ من المشتبهين من باب المقدّمة، على وجوب الاجتناب عن ملاقي كلٍّ منهما، فإنّ الوجوب

---

(١) الظاهر من العبارة، نسبة عدم وجوب الاجتناب عن نفس الملاقي للنجاسة مطلقاً، لكن ظاهر المحدّث الكاشاني تقييد الحكم بالأجسام الصقيلة بعد المسح وازالة النجاسة به راجع المفاتيح ١: ٧٧.

وهناك بحث آخر عن تنجيس المتنجّس وعدمه، ونسب الثاني إلى الفيض رحمه الله في الحدائق ٢: ١٠، فلاحظ مفاتيح الشرايع ١: ٧٥ والوافي ٦: ١٤٩ ـ ١٥٠.

المستفاد من العقل وجوب إرشاديّ، بخلاف المستفاد من الآية.

وأمّا الرواية فمضافاً إلى ضعف سندها، لا تدلّ على الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، لعين ما مرّ في الآية، بل الظاهر دلالتها على الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، وذلك لأنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسة، فضلاً عن تنجّس الملاقي، إلّا بارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات: كالمسكرات الغير المايعة، والسمومات المضرّة، والخبائث، والمغصوب من أموال الناس، حيث إنّ التحريم في كلٍّ من هذه المحرّمات لا يقتضي تحريم ملاقيها، وارتكاب التخصيص بإخراجها عن تعليل الرواية حرمة الملاقي ـ بالكسر ـ بحرمة الملاقي ـ بالفتح ـ، كما ترى، تخصيص بالأكثر.

فلابدّ من جهة التحذّر عن ورود هذا المحذور في الرواية من حملها على إرادة الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، لا تحريم الشيء وتحريم ملاقيه. فلا تكون الرواية سنداً على المدّعى في ما نحن فيه، وهو تحريم الملاقي للشبهة المحصورة، لأنّ المفروض تحريم كلٍّ من طرفي الشبهة لا نجاسته حتى يستلزم نجاسة ملاقيه.

وإذ قد تبيّن عدم دلالة الآية، ولا الرواية، على الملازمة بين تحريم الشيء وتحريم ملاقيه، فالمرجع في حكم الملاقي إلى الأُصول، وهو: أصالة البراءة، والإباحة، والطهارة، مضافاً إلى الاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم الملاقاة للنجس. ولا مانع من مرجعيّة هذا الأصل سوى ما يتخيّل من أُمور:

منها: تخيّل معارضة أصالة عدم ملاقاة الملاقي مع النجس لأصالة عدم ملاقاته مع الطاهر.

ويدفعه أنّ الملاقاة مع الطاهر ممّا لم يترتّب عليه أثر في العناوين الشرعيّة

حتى يكون الأصل عدمه، بخلاف الملاقاة مع النجس. ومن المقرّر أنّ ما ليس له أثر من الأُصول لا يعارض ما له أثر.

ومنها: تخيّل حكومة مجرى الأصل في الملاقى لكونه سببيّاً، على مجرى الأصل في الملاقي لكونه مسبّبيّاً، والشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في الملاقى ـ بالفتح ـ.

ويدفعه: أوّلاً: بما في المتن من أن استتباع الشكّ المسبّب للشكّ السببي في الحكم إنّما هو في ما لم يمنع مانع من مجرى الأصل في السببي، وأمّا فيما منعه مانع ـ كما في ما نحن فيه ـ فلا مانع من مجرى الأصل في المسبّب، وانقطاع استتباعه الشكّ السببي في الحكم.

وثانياً: بأنّ استتباع الشكّ المسبّب للشكّ السببي، وحكومة الأصل في السببي على الأصل في المسبّب، إنّما هو في خصوص ما لو ثبت الاتّحاد والملازمة بين حكمي الشكّ السببي والمسبّب، كما في طهارة الماء المستلزمة لإباحة الشرب منه، ولطهارة المتنجّس المغسول به.

وقد عرفت عدم الدليل على الاتّحاد والملازمة في ما نحن فيه، لا عقلاً ولا شرعاً.

قوله: «ولا يخفى وجهه، فتأمّل».

[أقول:] ولعلّ وجه التأمّل الإشارة إلى إمكان الاعتراض بأنّ مقتضى جريان أصالة الاحتياط في الشكّ السببي الّذي في الملاقى ـ بالفتح ـ، هو عدم جريان أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ، لحكومة الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشكّ المسبّبي، أو بأنّ علّة وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ،وهو تحصيل العلم بالموافقة القطعيّة، موجود في الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ.

والجواب عن الأوّل: بما مرّ آنفاً.

وعن الثاني: بأن مجرّد حصول العلم بالموافقة القطعيّة لو كان علّة تامّة للزوم الموافقة القطعيّة للزم الاجتناب عن غير الشبهة المحصورة من الشبهات البدويّة أيضاً، بل العلّة التامّة هي مطلوبيّة العلم بالموافقة، والمفروض عدم الدليل على المطلوبيّة، لا عقلاً ولا شرعاً، في الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ.

هذا كلّه على ما اخترناه في سابق الأيّام، وفاقاً لغير واحد من مشايخنا الأعلام، ولكن لمّا راجعنا المسألة مجدّداً عند شيخنا الكاظميني وجدّد النظر عنده، قوي في نظرنا الرجوع عمّا كنا عليه، والموافقة لشيخنا الكاظميني من وجوه:

منها: اشتراك الملاقي ـ بالكسر ـ للملاقِي ـ بالفتح ـ في المقتضي للاجتناب، وعدم المانع.

أمّا المقتضي المشترك بينهما، فهو التحذّر عن الاقتحام في النجاسة الواقعيّة المطلوب اجتنابها بعموم انصراف موضوع النجس إلى النجس الواقعي الشامل لصورتي العلم به، وإن لم نقل بعموم خطاب التكليف به أصالة، فإنّ ذلك كما يقتضي الاجتناب عن نفس الملاقى ـ بالفتح ـ من باب المقدّمة العلميّة تحصيلاً للمطلوب الواقعي، كذلك يقتضي الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ من باب المقدّمة العلميّة تحصيلاً له أيضاً، من غير فرق أصلاً.

وأمّا عدم المانع المشترك بينهما، فلإنحصار المانع في الشرعي، وهو أصالة البراءة، وأصالة الطهارة، واستصحابها، فكما أنّ تلك الأُصول غير مانعة ولاجارية في نفس الملاقِي ـ بالفتح ـ من جهة المعارضة، أو الترجيح بلا مرجّح، أو غير ذلك من الوجوه المقرّرة، فكذلك تلك الأُصول غير مانعة ولا جارية في الملاقي ـ بالكسر ـ لعين تلك الجهات، ودعوى الفرق غير فارق لمن تأمّل.

ومنها: تصريحهم بأنّه لو تلف الملاقى ـ بالفتح ـ قام الملاقي ـ بالكسر ـ مقامه في الاجتناب، والحال انّه لا فرق بينه وبين بقاء الملاقى من حيث تسرّي قاعدة المقدّمية وغيرها.

ومنها: تصريحهم ـ كما عن محكيّ المنتهى ـ بأنّه لو اشتبه أحد الإناءين المشتبهين بإناء ثالث طاهر وجب اجتناب الثلاثة جميعاً[1]، لعين ما يقتضي الاجتناب عن الأوّلين من قاعدة المقدّمية.

والحال انّه لا فرق أيضاً من حيث تسرّي قاعدة المقدّمية بين الملاقي لأحد المشتبهين وبين المشتبه بأحدهما أصلاً.

كما لا فرق من تلك الحيثيّة بين بقاء الملاقى ـ بالفتح ـ وتلفه، فالتزامهم بالاجتناب في هذين الفرعين دون ما نحن فيه كالتحكّم الصرف، كالتزامهم بالاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ دون الملاقي ـ بالكسر ـ، فتدبّر.

ومنها: كما أنّ اجتناب مستصحب النجاسة، وإن لم يستلزم النجاسة، ولكنّه يقتضي اجتناب ملاقيه، كذلك اجتناب الملاقى ـ بالفتح ـ وإن لم يستلزم النجاسة، ولكنّه يقتضي اجتناب ملاقيه، لعدم الفرق.

ومنها: حكومة مجرى الأصل ـ أعني قاعدة دفع الضرر المحتمل عقلاً ـ، ونصوص الاحتياط شرعاً في الملاقى ـ بالفتح ـ لكونه سببياً على مجرى الأصل، البراءة، والطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ لكونه مسبّبياً.

قوله: «الخامس: لو اضطرّ ...إلخ».

أقول: الحكم بالتفصيل المذكور غير مختصٍّ بصورة الاضطرار إلى البعض، بل يعمّ صورة تلف البعض أيضاً.

نعم، لو انتفى حكم البعض بواسطة قيام أمارة شرعيّة كالبيّنة أو القرعة

---

(١) حكاه عنه في جواهر الكلام ١: ٣٠٢، ولاحظ منتهى المطلب ١: ١٧٨.

على تعيين المحرّم أو النجس، جاز ارتكاب الباقي مطلقاً من دون التفصيل المذكور.

وأمّا لو انتفى حكم البعض من غير أمارة شرعيّة، فلا فرق في إتيان التفصيل المذكور بين استناد انتفاء الحكم إلى الاضطرار، أو إلى انتفاء الموضوع كالتلف.

قوله: «عدم وجوب الاجتناب».

أقول: والسرّ في ذلك أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي المقتضي للتكليف، فكما أنّ الاضطرار إلى الشيء المعيّن من الموانع الّتي إذا سبق على العلم التفصيلي المقتضي للتكليف رفع موضوعه عن مورد الاضطرار وإذا تأخر عنه، أو كان المضطر إليه غير معيّن، رفع حكمه عن مورد الاضطرار بمقدار مانعيّة الاضطرار لا أزيد، كذلك الاضطرار إلى الشيء المعيّن إذا سبق على العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط رفع موضوعه، فلم يبق لتبعيض حكمه، وهو الاحتياط مسرح، وإذا تأخّر عنه، أو كان المضطرّ إليه غير معيّن رفع حكمه عن مورد الاضطرار بمقدار مانعيّة الاضطرار لا أزيد.

ألا ترى أنّ التكليف بعد تنجّزه يقتضي الامتثال بالعلم التفصيلي، وإذا وجد المانع عنه فبالظنّ التفصيلي، وإذا وجد المانع عنه فبالظنّ الإجمالي، وهكذا إلى أن يصل المانع إلى حدّ الوهم ولم يسقط التكليف بعد تنجّزه في شيء من مراتب وجود المانع إلّا بمقدار مانعيّة المانع بحكم العقل، والعرف، ومقدار مانعيّة الاضطرار إلى أحد المشتبهين معيّناً إذا حصل بعد العلم الاجمالي المقتضي لحرمة المخالفة القطعيّة، ولوجوب الموافقة القطعيّة، هو منع وجوب الموافقة القطعيّة فقط. ويبقى حرمة المخالفة القطعيّة القاضية بوجوب الاجتناب عن الباقي الغير المضطرّ إليه، سليمة عن المانع والمعارض.

وكذا مقدار مانعيّة الاضطرار إلى أحدهما على البدل، ولو حصل قبل العلم الإجمالي، هو منع وجوب الموافقة القطعيّة، لامنع حرمة المخالفة القطعيّة.

ووجه كون الاضطرار المتقدّم على العلم الإجمالي إلى أحد المشتبهين على التعيين، رافعاً لموضوع العلم الاجمالي، أنّ هذا الاضطرار بعد تعلّقه بالمعيّن المحتمل لكونه الحرام واقعاً لم يبق في المشتبه الآخر إلّا مجرّد احتمال الحرمة، فينقلب موضوع العلم الإجمالي بالحرمة إلى مجرّد الشكّ البدويّ، وهو الاحتمال.

ووجه أنّ الاضطرار المتأخّر عن العلم الإجمالي، إلى أحد المشتبهين معيّناً، والاضطرار إلى أحدهما على البدل، لم يرفعا موضوع العلم الإجمالي، وإنّما يرفعان حكمه بمقدار المانعيّة:

أمّا في الصورة الأخيرة، فوجهه: أنّ الاضطرار في الواقع إنّما يتعلّق بالمباح المعيّن وإن قنع في الظاهر بأحد محتملاته لا على التعيين، كما قنع في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب، فيبقى موضوع العلم الإجمالي، وهو الحرام الواقعي، وما قنع الشارع به عنه اضطراراً على حاله.

وأمّا في الصورة الأُولى فوجهه: أنّه وإن لم يعلم تعلّق الاضطرار بالمباح واقعاً، إلّا أنّ مجرّد احتمال تعلّقه به لا بالحرام كافٍ في بقاء موضوع العلم الإجمالي بالحرام المنجّز للتكليف، فتدبّر.

ولكن لا يخفى أنّ الفرق المذكور بين الصورة الاولى وسائر الصور الثلاثة، بكون الاضطرار المتقدّم على العلم الإجمالي إلى أحد المشتبهين على التعيين رافعاً لموضوع العلم الإجمالي، بخلافه في سائر الصور الأربع، إنّما هو مبنيّ على ما ذهب إليه الماتن هو في التنبيه السابق من أنّ خروج أحد أطراف الشبهة من تحت الابتلاء مانع من تنجّز التكليف، أو أنّ دخوله شرط في تنجّزه.

وأمّا على ما ذهب إليه أُستادنا العلّامة من أنّ متعلّق الأحكام الطبائع لا الأفراد، وأنّ الدخول والخروج تحت الابتلاء، لا مدخليّة له في شيء من شروط التنجيز، فمن البيّن أنّ تقدّم الاضطرار كتأخّره، وتعيين المضطرّ إليه كعدم تعيينه، لا يرفعان موضوع العلم الإجمالي، ولا يمنعان من اقتضاء المقتضي لتنجيز حكمه المتعلّق بالطبائع المطلقة من قيد الأفراد وغيرها، خصوصاً على تقدير عدم كون العلم كالعقل والقدرة من الشروط العقليّة لتنجيز التكليف حتى يكون تأخيره مانعاً من تحقّق التكليف قبله، بل الجهل عذر والعلم كاشف عن سبق تنجّز الأحكام الواقعيّة على وجه يستوي فيه العالم والجاهل، بل الموجود والمعدوم، كما هو مذهب المخطّئة، وعدم انحصار التكليف بالظّاهر ومؤدّى الطرق الظاهريّة. ويصدّقه قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل الملزم بها وجوب شكر المنعم، ووجوب تحصيل المعرفة، والنظر في المعجزة، وصحّة عقوبة جميع الكَفَرة، حتّى المخدّرات في الحجر على كلّ ما يفوتهم من الأُصول والفروع، ولو كانت محتملة.

قوله: «فهل يجب على الزوج ...إلخ».

[أقول:] ومبنى هذين الوجهين أنّ الخطاب هل يتوقّف تنجّزه على وجود موضوعه، والأمر الآتي غير موجود فعلاً، أو أنّ الزمان لا دخل له في الخطاب، وليس هو إلّا قيداً للمطلوب، فالتكليف يتعلّق بما سيأتي؟ فمعنى وجوب الحجّ على المستطيع أنّه يجب عليه في زمان الحجّ في الوقت المقرّر له، لا أنّ وجوبه مشروط بحضور الوقت. فالزمان ليس قيداً في الطلب مع وجود الطلب فعلاً.

ولذا حكموا بوجوب المسافرة للحجّ على النائي قبل دخول وقته، وحمل الماء في السفر للعالم بعدم وجدانه في الوقت.

وبمثل ذلك فرّق الفصول بين الواجب المعلّق والمشروط، حيث قسّم

الواجب إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف، ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة ويسمّى منجّزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحجّ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له.

وفرّق بينه وبين الواجب المشروط بأنّ التوقّف في الأوّل للفعل، وفي الثاني للوجوب.

ثمّ اعترض على نفسه بأنّه مع توقّف الفعل على أمر غير مقدور امتنع الوجوب قبله، لاستلزامه التكليف بالمحال.

وأجاب عنه: بأنّه ليس المراد من وجوبه قبله أن يكون الزمان المتقدّم ظرفاً للوجوب والفعل معاً، بل المراد أنّه يجب على المكلّف في الزمان السابق أن يأتي بالفعل في الزمان اللاحق، كما يجب على المكلّف في المكان الممنوع من العبادة فيه أن يأتي بها خارجه، فالزمان السابق ظرف للطلب، واللاحق ظرف له وللمطلوب معاً، ففرق حينئذ بين قول القائل: «إذا دخل وقت كذا فافعل كذا»، وبين قوله: «افعل كذا في وقت كذا»[1]. انتهى كلامه ملخّصاً.

ثمّ إنّه فرّع على الفرق المذكور ثمرات عديدة، وإن أورد عليه بوجوه غير وجيهة.

وكيف كان فعلى هذا التقدير يكون الخطاب متوجّهاً إلى الفرد الغير الموجود من المشتبهين، فيدخل ذلك في عنوان الشبهة المحصورة ويتعلّق به حكمها.

[قوله: «فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر»؟

[أقول:] هذا الفرض إنّما يتمّ فيما لو كانت مستدامة الدم في تمام الشهر

---

(١) الفصول الغروية: ٧٩ ـ ٨٠.

وإلّا فيتضيّق دائرة الاجتناب بمقدار زمان اشتباه الدمين: الحيض وغيره، وفي ما لو أغمض عن نصوص جعل اختيار حيضها إليها في ما شاءت من أيّام استمرار الدم][1].

قوله: «ولكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط ...إلخ».

أقول: مناط التفصيل والفرق: امّا اختلاف العرف حيث يعدّون الابتلاء في اليوم الواحد أو الليلة الواحدة بالابتلاء دفعة عند العرف، بخلاف الابتلاء في أوّل الشهر مع الابتلاء في آخره، فإنّهم لا يعدّونه من الابتلاء دفعة بحسب العرف.

وامّا أنّ وجه الفرق اختلاف خطابات الشرع.

وتوضيحه أن يقال: إنّ كلّ خطاب يفيد مثل إفادة قوله تعالى﴿**أحلّ الله البيع**﴾[2] من حرمة الشيء في الواقع من دون اعتبار شيء زائد من زمان أو وصف، فحكمه حكم الشبهة المحصورة لثبوت التكليف فعلاً، ومقتضاه الاحتياط.

وكلّ ما كان من قبيل ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾[3] و «**دعي الصلاة أيّام اقرائك**»[4] في اعتبار شيءٍ آخر، فحكمه غير حكمها لتقييد الخطاب بقيد يجب إحرازه في فعليّته، فقبل زمان وجود القيد لا يثبت الحكم الّذي أفاده الخطاب.

ولو شكّ في كون الخطاب من أيّ القسمين، فالأقوى الاحتياط، لأصالة

---

(١) ما بين الحاصرتين تكرار للتعليقة على قول الماتن قدس سرّه: (فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر)، أوردناه هنا وقد ورد في ص٢١٥ من النسخة بعد التعليقة على قوله: (الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية فتأمل)، وقبل التعليقة على قوله: (لانصرافها الى غيرها).

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الاسراء: ٧٨.

(٤) عوالي اللآلي ٢: ٢٠٧ ح ١٢٤. ولاحظ الوسائل ٢: ٥٣٧ ب «٣» من أبواب الحيض ح٣ وغيره في غير هذا الباب.

عدم القيد.

قوله: «لعدم جريان الاستصحاب الطهر».

[أقول :] ووجهه وجود العلم الإجمالي بانتقاض الطهر إمّا في خصوص المقدار الباقي أو قبل ذلك المقدار. وعلى أيٍّ من التقديرين لا مجرى لاستصحاب الطهر في خصوص المقدار الباقي.

قوله: «الظاهر الفرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة، فتأمّل».

[أقول :] إشارة إلى أنّ الفرق مبنيّ على اعتبار العلم الإجمالي وتنجّز الواقع.

وأمّا على ما هو المفروض في المقام من عدم اعتبار شيء من العلم؛ والواقع في المقام سوى ما ينحصر في مؤدّى الظاهر والعلم التفصيلي، فلم يبق فرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة من حيث التعبّد، وعدم الموصليّة إلى الواقع.

قوله: «لانصرافها إلى غيرها».

أقول: وجه هذا الانصراف: ندور وجود الخنثى بحيث يكاد أن يلحق بالممتنعات العاديّة كالعنقاء، إلّا أنّه غير وجيه، لكن لا لأنّ ندور الوجود، وإن بلغ ما بلغ، لا يوجب الانصراف ما لم ينضمّ إليه ندور الاستعمال، حتى يضعف بأنّ ندور الوجود البالغ بتلك المثابة لا ينفكّ عن ندور الاستعمال، بل لأنّ الغلبة الموجبة لانصراف الأحكام، إنّما هي في الشبهات الحكميّة، مثل النهي عن حلق اللحى المنصرف إلى لحاء الرجال دون لحية النساء المتّفقة أحياناً، لندورها.

وأمّا الشبهات الموضوعيّة المفروض أنّ اشتباه الحكم فيها من جهة اشتباه الموضوع، لا الحكم، فندور ذلك الموضوع لايوجب انصراف الحكم المقرّر له في الواقع بالفرض قطعاً وجزماً، كما في الخنثى المفروض ثبوت أحد حكمي الرجل والمرأة عليه في الواقع قطعاً، وأنّ الاشتباه في حكمه ناشيء عن اشتباه

موضوعه بين معلومي الحكم في الواقع، فندور مثل ذلك الموضوع وإن بلغ حدّ الامتناع لا يوجب صرف الحكم المفروض ثبوته له في الواقع. وإلى ذلك أشار الماتن بأنّ دعوى الانصراف كما ترى.

قوله: «الثامن: إنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية».

أقول ـ في توضيح ذلك ـ: إنّ نزاع المجوّزين لارتكاب الشبهة المحصورة في الجملة أو بالجملة، هل يختصّ بما لو كانت الحالة السابقة في ما قبل الاشتباه هو الحلّيّة والطهارة، كما لو عرضت النجاسة المشتبهة، أو الحرمة المشتبهة على معلومي الطهارة والحلّيّة، أم يعمّ ما لو كانت الحالة السابقة في ما قبل الاشتباه هو الحرمة والنجاسة، كما لو عرضت الطهارة والحلّية على أحد معلومي النجاسة والحرمة، وما لم يعلم الحالة السابقة فيهما أصلاً؟

وجهان: وظاهر كلام الأصحاب وأدلّتهم هو تعميم جواز المجوّزين في المسألة، وعدم اختصاص جوازهم بالأوّل، كما لا يختصّ بالمحرّمات الماليّة ونحوها، بل يعمّ ظاهراً الأنفس والأعراض والخمر ونحوها، كما لا يخفى.

قوله: «لأنّ أدلّة نفي العسر والحرج ...إلخ».

أقول: ـ في توضيح ذلك ـ: هل المدار على العسر الشخصيّ المنوط بخصوص كلّ شخص شخص من آحاد المكلّفين، لئلّا يلزم من نفيه عمّن تحقّق في حقّه العسر من الأشخاص، نفيه عمّن لم يتحقّق في حقّه العسر منهم، أم المدار على العسر النوعي المنوط بتحقّقه في نوع المكلّفين وأغلبهم، وإن لم يتحقّق في نادر الأشخاص، ليلزم من نفيه عن النوع، نفيه عن كلّ شخص شخص، وإن لم يتحقّق في حقّه العسر؟

وبعبارة أخصر: هل العسر علّة للحكم، ليلزم اطّراده في جميع موارد حكمه، أم حكمة له، ليكتفي في نفيه عن الكلّ بوجوده في الغالب؟

وجهان: الحقّ التفصيل بين العسر الرافع للتكاليف الثابت نوعها في الشريعة، فيدور رفع العسر مدار تحقّقه في الشخص، فلا يستلزم نفيه عمّن تحقّق في حقّه، نفيه عمّن لم يتحقّق في حقّه، وبين الدافع لأصل تشريع التكليف وتنجّزه في الشريعة، فيدور مدار تحقّق العسر في نوع المكلّفين وأغلبهم فينفى عن كلّ شخص وإن لم يتحقّق عليه العسر بذلك التكليف، كما في تشريع القصر على المسافر، والطهارة في الحديد.

وذلك لأنّ ارتفاعه عن النوع والغالب لو لم يستلزم ارتفاعه عن الشخص والنادر الباقي أيضاً، لاستلزم إيقاع المكلّف في حيص وبيص من جهة تشخيص اندراج نفسه في كلّ آنٍ من الآنات الطارية عليه، وكلّ حال من الأحوال العارضة له، تحت نوع الغالب، ليلحقه حكم الرفع، أو النادر لئلاّ يلحقه الحكم، فيلزم من وجود نفي العسر عدمه، ومن عدمه وجوده، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

ولأنّ المستفاد من الاستقراء والتتبع كون أحكام الشارع وسياساته، مبنيّة على طبق سائر أحكام العقلاء وسياساتهم في إلحاق الشخص في الحكم بالنوع، والنادر بالغالب، لا العكس ـ أعني إلحاق النوع بالشخص، والغالب بالنادر ـ، فلهذا لم يرتفع العسر في الشقّ الأوّل عن النوع والغالب بواسطة ارتفاعه عن الشخص والنادر، وارتفع في الشقّ الثاني عن الشخص والنادر بواسطة ارتفاعه عن النوع والغالب.

فإن قلتَ: إرادة التفصيل المذكور من العسر المنفيّ، يستلزم استعماله في أكثر من معنى.

قلت: الملازمة ممنوعة، أوّلاً: بأنّ العسر المنفيّ أمر بسيط، واختلافه بالرفع والدفع ناشيء عن اختلاف محلّ العسر المنفيّ، فلا يلزم استعماله في أكثر من معنى إذا أُريد من نفيه الرفع والدفع، كما لا يلزم من قولك: لا أرضى أن يكون

في داري ـ مثلاً ـ فاسق، إذا أُريد منه إخراج الموجود فيه من الفاسقين، وعدم إدخال الخارج عنه من الفاسقين.

وثانياً: سلّمنا اختلاف العسر المدفوع والمرفوع بالذات، لا بالخارج، إلّا أنّ بينهما جامع يجمعهما في إرادة وهو نفي العسر، فإنّه لا يقصر عن العالم الجامع لأفراده المتبائنة بالتشخيص جدّاً.

وحلّ ذلك كلّه أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ**﴾[1] ﴿**وما جَعَلَ عَلَيكُمْ فِي الدّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[2] هو علّيّة العسر لكلٍّ من الرفع والدفع، ودَوَرانه وجوداً وعدماً مدار الأشخاص، وعدم لحوق الفاقد للعسر بالواجد له في الحكم، كما في المقام اَلرفع.

وأمّا مقام الدفع فاستتباعه للغالب، وإلحاق النادر به، فإنّما هو من جهة ضميمة إحراز اتّحاد التكليف، وعدم تبعّضه من الخارج.

وبعبارة أُخرى: إنّ العسر اللازم لأغلب المكلّفين من توجّه بعض الأحكام وتنجّزها عليهم، وإن استلزم الدفع والمنع من تنجّز ذلك الحكم العسري على خصوص المتعسّر عليهم فقط، كما في مقام الرفع، إلّا أنّه بضميمة علمنا من الخارج بالإجماع المركّب، وعدم القول بالفصل، وعدم تبعّض الحكم في المكلّفين يعلم إلحاق سائر المكلّفين الغير المتعسّر عليهم ذلك الحكم بالمتعسّر عليهم. فَدَورانه مدار النوع وتخلّفه عن العلّيّة في مقام الدفع إنّما نَشأ من ضميمة الدليل الخارجي إلى أدلّة العسر، لا من مجرّد دليل العسر، حتّى يلزم استعماله في أكثر من معنى واحد.

وقد تقدّم الكلام منّا في قاعدة العسر مستقصياً في شرح مقدّمات الانسداد

---

(١) البقره: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

من المجلّد الأوّل[١]، فليراجعه من شاء.

قوله: «وأمّا ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الغالب».

أقول: الّذي ورد دورانه مدار الغالب إنّما هو في الموضوعات: كاليد، والسوق، والبلد حسبما ورد من أنّ ما غلب عليه المسلمون[٢]، الحديث.

وأمّا الأحكام، فلم يرد خبر من الأخبار في دورانها مدار السهولة على الغالب، سوى ما يستنبط من ضميمة إجماع مركّب ونحوه إلى دليل العسر في خصوص مقام الدفع، لا الرفع.

قوله: «لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليست بواقعة حكم فيها بحكم ...إلخ».

[أقول:] يعني أنّ تعدّد واقعة الشبهة الغير المحصورة بحسب الأموال، والأعراض، والنفوس، والأحكام التكليفيّة: كالخمر والميتة والخبائث، والوضعيّة: كالنجاسة وتعدّد أحكامها الثابتة من حيث المقتضي بعموم «اجتنب عن الخمر والنجس ومال الغير والأعراض والنفوس»، وعدم المانع العقلي والشرعي ـ بالفرض ـ، مانع من فرض العسر فيها مانعاً ودافعاً للحكم الغير الثابت، كمشقّة السفر المانع من الإتمام فيه، وعسر الاجتناب عن الحديد المانع من ثبوت نجاسته، بل يقتضي رفعه الحكم الثابت من حيث المقتضي وعدم المانع، مضافاً إلى إمكان منع أصل العسر في اجتناب أكثر وقايع الشبهة الغير المحصورة، وإلى خروج أكثر موارده عن تحت الابتلاء.

أقول: وقد يرد عليه أوّلاً: بأنّ تعدّد وقائع الشبهة الغير المحصورة غير مانع من إلحاق الواقعة الغير العسرة بالواقعة العسرة منها، لأنّ المدار في الإلحاق إن

---

(١) في ج ١: ٤٨٣ ـ ٤٩٩.

(٢) راجع التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٢، الوسائل ٢: ١٠٧٢ «ب» من أبواب النجاسات ح ٥.

كان على مقام الدفع، فمن المعلوم أنّ تعدّد وقائع الشبهة لا يصيّرها من مقام الرفع المانع من الإلحاق، وإن كان على ضميمة الإجماع المركّب ونحوها إلى دليل العسر، نظراً إلى ظهور دليل نفي العسر في غلبة العسر، ودورانه مدار الشخص، إلّا إذا استفيد الإلحاق من ضميمة الإجماع المركّب على اتّحاد التكليف وعدم تبعّضه واختلافه، فمن البيّن أيضاً أنّه كما فرض إلحاق الشخص الغير المعسور عليه التكليف بالشخص المعسور عليه في دفع التكليف عنه بضميمة الإجماع المركّب ونحوه إلى دليل العسر في الواقعة الواحدة، كذلك يمكن إلحاق الواقعة الغير المعسورة على الناس اجتنابها من الشبهة الغير المحصورة ـ كشبهة الرضيعة ـ بالواقعة المعسورة على الناس اجتنابها ـ كشبهة النجاسة ـ بضميمة إجماع مركّب ونحوه إلى دليل نفي العسر.

وإن كان المدار في الإلحاق على تحقّق العسر في غالب المكلّفين ليلحق النادر به، فمن البيّن أيضاً أنّ تعدّد وقائع الشبهة الغير المحصورة لا يمنع من تحقّق غلبه العسر في كلٍّ من وقائعها المتعدّدة على غالب المكلّفين الموجب لإلحاق النادر بهم بالفرض. ألا ترى أنّ كلاً من وقائع الشبهة الغير المحصورة حتى واقعة اشتباه الرضيعة بغيرها، إنّما هي كواقعة اشتباه النجس بالطاهر، ممّا يعسر الاجتناب عنه على أغلب المكلّفين؟ نظراً إلى أنّ الاجتناب عن غالب المحلّلات بواسطة اختلاطها بمحرّم واحد، وتغليب محرّم واحد على المحلّلات العديدة الغير المحصورة، ممّا يعسر على غالب المكلّفين بداهة في كلّ واقعة من الوقايع، ولو لم يكن واقعة الطهارة والنجاسة، كما لا يخفى.

إلّا أن يقال: إنّ الغالب المعهود إناطة الأحكام بالعسر النوعي، وهو إلحاق النادر بالغالب من أفراد نوع واحد، وأمّا إلحاق الغالب من الوقائع المختلفة نوعها بالغالب من أفراد نوع واحد، كإلحاق واقعة الشبهة الغير المحصورة من الخمر،

ومن الخبائث، ومن الميتة، ومن مال الناس، ومن الرضيعة، ومن الأجنبيّة، وغيرها من أنواع المحرّمات بالعسر الغالب في أفراد الشبهة الغير المحصورة بالنجاسة، لجامع الاشتراك بينهما في جنس الحرام، فهو عسر جنسي، لا شخصيّ ولا نوعيّ، فهو أشبه شيء بالقياس الباطل.

قوله: «والحاصل انّ أخبار الحلّ نصّ ...ألخ».

أقول: هذا الحاصل مخالف لمحصوله جدّاً بحيث لا يكاد الجمع بينهما، فينبغي تبديل لفظ الحاصل بلفظ (وثالثاً) كما نقل عن بعض النسخ المصحّحة، وإن لم نقف عليه فيما بأيدينا اليوم من النسخ.

قوله: «إلّا أن يدعى أنّ المراد ...إلخ».

أقول: محصّل هذه الدعوى: أنّ المراد جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، بالمقايسة على ذلك المكان المجعول فيه، فتصير الشبهة حينئذ بدويّة لاشبهة غير محصورة.

إلّا أنّ هذه الدعوى خلاف الظاهر من مساق السؤال والجواب.

أمّا مخالفته لمساق السؤال فلظهور كون السؤال عن دخول المكان المجعول فيه الميتة في أطراف الشبهة لا خروجه عنها، وكون السؤال عن مقايسة سائر الأماكن به حتّى تصير الشبهة بدويّة.

وأمّا مخالفته لمساق الجواب فلظهور التطابق، لا التخالف بين الجواب والسؤال.

وأمّا قوله عليه السلام: «**وإنّي لأعترض السوق...إلخ**»[1] فهو وإن كان في نفسه محتملاً لإرادة الشبهة البدويّة، كالجواب المتقدّم بالتقريب المتقدّم، ولاستناد الحكم إلى السوق لا إلى الشبهة، إلّا أنّه بملاحظة كونه كالتعليل والتنظير

---

(١) المحاسن ٤٩٥ ح٥٩٧ الوسائل ١٧: ٩١ ب «٦١» من أبواب الاطعمة المباحة ح ٥.

والتقريب، للحكم المتقدّم في الجواب بقوله: «أمِن أجل مكـان واحـد...إلخ»، ظاهر في ما كان الأوّل ظاهراً فيه من بيان حكم الشبهة الغير المحصورة، وإلّا كان تنظيراً بغير نظير، وتقريباً للأقوى بالأضعف، وهو بعيد.

قوله: «غير معتبر مع العلم الإجمالي ...إلخ».

[أقول :] لكونه من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل في عدم المقاومة، وإن لم يكن كالأصل في عدم الناظريّة إلى الواقع.

قوله: «فتأمّل».

[أقول :] لعلّه إشارة إلى أنّ عدم مقاومة اعتبار سوق المسلمين إنّما هو في مقابل العلم الإجمالي المعتبر، وأنّى بثبوت الاعتبار في الشبهة الغير المحصورة.

أو إشارة إلى أنّ مقتضى العلم الاجمالي مطلقاً ولو كان معتبراً إنّما هو أصل الاحتياط الغير المقاوم قطعاً لسوق المسلمين الّذي هـو كـالبيّنة مـن الأمـارات الواقعيّة المعتبرة شرعاً.

قوله: «ولم يعتبر العلم بعدم اتيانه، فتأمّل».

[أقول :] إشارة إلى إمكان استناد الفرق المذكور في دفع الضرر المحتمل بين المحصور وغيره إلى خصوص الضرر الدنيويّ، وأمّا الضرر الأخرويّ الّذي نحن فيه فلم يفرق العقل في وجوب دفعه بين المحصور وغيره.

قوله: «مع عدم العزم على ذلك ...إلخ».

أقول : قد اعترض عليه بعض الطلبة بأنّه بعد فرض جواز ارتكاب الكلّ لاوجه لتأثير العزم عليه، الحرمة وصدق المعصية، وهل هو إلّا كجواز ارتكاب الشبهة البدويّة مع فرض المعصية على العزم عليه، بل كجواز شرب الماء المباح مع فرض المعصية على العزم عليه؟

فأجبت عنه بأنّ جواز ارتكاب الكلّ على القول به لمّا لم يستند إلى دليل

اجتهاديّ يدلّ على الجواز الواقعي، بل استند إلى محض البراءة المفيدة للجواز في مرحلة الظاهر حال الجهل بالحكم الواقعي المفروض بقاءه في حقّ العالم فعلاً والجاهل شأناً، كان من لوازم بقائه تأثير العَزم على ارتكابه التجرّي الحرام، وصدق المعصية الحكميّة، كتأثير العزم على تركه، الانقياد وصدق الإطاعة الحكميّة.

وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين مثل شرب الماء المباح بعزم الحرام، كما ظهر عدم الفرق بينه وبين الشبهة البدويّة في ذلك الحكم، كما لا يخفى.

قوله: «في بيان ضابط المحصور وغيره».

[أقول:] اعلم أنّ انضباط المحصور وغيره بالعرف لمّا كان موجباً لإشكال انطباق حكم كلّ منهما على موضوعه، لا جرم كان انضباطهما بالرجوع إلى جريان دليل حكم كلٍّ منهما، أقرب إلى الانضباط، فيرجع إليه.

ولكن كما يمكن الرجوع إلى الدليل الخامس: وهو بناء العقلاء، وملاحظة كلّ مورد لا يعبأ العقلاء باحتمال الضرر فيه، فيحكم بأنّه من موارد الغير المحصور، وإلّا فمن موارد المحصور، كذلك يمكن الرجوع أيضاً في انضباطهما إلى موارد لزوم العسر من الاجتناب وموارد عدم لزومه منه، بناءً على أنّ دليل [عدم] وجوب الاجتناب عن غير المحصور هو العسر والحرج، وفي المحصور ما لا يستلزم.

والرجوع في ضبط موضوع المحصور وغيره إلى موارد جريان حكم العسر وعدمه، وإن كان يوجب الإشكال، نظراً إلى ان العسر وان كان شخصياً إلّا انّ المدار فيه ليس على العسر الظاهر بالنسبة الى كلّ شخص، بحيث يكون المعيار في العسر وعدمه، بالنسبة إلى كلّ شخص على نفسه،فيتبدّل حكم العسر

الوارد على الشخص المتعسّر، بعدم العسر بالنسبة إلى غير هذا الشخص من أمثاله وأقرانه الغير المتعسّر عليهم ذلك الحكم، بسبب اعتياد نفوسهم بالرياضيات الموجبة لسهولة العسر.

ويتبدّل حكم عدم العسر الوارد على الشخص الغير المتعسّر بالعسر بالنسبة إلى غيره من أمثاله وأقرانه المتعسّر عليهم ذلك بسبب اعتياد نفوسهم بالكسالة والوَجَل وقصور الهمّة، حتى يستسهل ضبط موارد العسر وعدمه، بل المدار إنّما هو على العسر الواقعيّ الشخصي بالنسبة إلى كلّ شخص، بحيث لا يتبدّل حكم العسر بعدم العسر، ولا العكس بخيال تبدّل الموضوع باعتياد النفس على خلاف المعتاد.

لكن هذا الإشكال غير ناشىء عن جعل المعيار في ضبط المحصور وغيره على مجرى العسر وعدمه، بل هو من الإشكالات المستلزمة للعمل بحكم العسر والحرج، سواء جعلت المعيار المذكور عليه، أم لم تجعل، بخلاف الاشكال اللازم من جعل المعيار في ضبطهما على العرف، فإنّه:

أوّلاً: مبنيّ على تحقّق كون المحصور وغير المحصور من الموضوعات المستنبطة بمجرّد وقوعه معقد الإجماعات المنقولة والشهرات المحصّلة، كما اختاره أُستادنا العلاّمة وفاقاً للشهيد[١] والمحقّق الثانيين[٢] والمدارك[٣] والميسي، بدعوى الاستكشاف من اتّفاق من عَبّر بتلك العبارتين، أنّ المناط في حكم المعصوم، على تلك العبارتين، ودعوى القطع بأنّه لو سئل المعصوم عليه السلام، اليوم عن المسألة لما عبّر إلاّ بتلك العبارتين، نظراً إلى أجمعيّتهما وأخصريّتهما من كلّ ما يمكن أن يعبّر عنهما.

(١ ـ ٣) لم نظفر بتصريح لهم بذلك وربما استفيد من ظواهر كلماتهم، راجع مسالك الافهام ١: ١٨٠ وجامع المقاصد ٢: ١٦٦ ومدارك الاحكام ٣: ٢٥٣. وللاستزاده راجع مفتاح الكرامة ٢: ٢٥٣.

وفيه: مالا يخفى من أنّ الاتّفاق على الحكم ـ على تقدير تسليمه، واستناد الحكم إلى خصوصه ـ لا يكشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم بخصوص معقده. ودعوى القطع بأنّه لو سئل المعصوم لعبّر بهما مبنيّ على انحصار التعبير فيهما. وليس كذلك، لأنّ إناطة الحكم بالمحصور وغير المحصور ليس بأولى من إناطته بالميسور والمعسور، أو ببناء العقلاء، أو بما وقع في الأخبار من قوله عليه السلام: «**أمِن أهل مكان واحد، الحديث**»[1].

وثانياً: بأنّ ما لا ينضبط من مصاديق المحصور وغير المحصور بالرجوع إلى العرف، أكثر ممّا ينضبط به بأضعاف مضاعفة، فيلزم من الرجوع إلى العرف فيهما الرجوع في مصاديقهما المشكوكة الكثيرة الّتي لا تنضبط بالعرف، إلى الظنّ، إن وجد، وإلّا فإلى الأصل المختلف في المسألة باختلاف الرأي في ثبوت المقتضي للاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة، كالمحصورة، كما يقتضيه التمسّك فيها بالعسر والحرج، وكون الشكّ في المانع، والأصل عدمه، أو عدم المقتضي كما يقتضيه الوجه الخامس المتمسّك به في المسألة، حتى يكون الأصل في المشكوكات البراءة.

وحينئذٍ فالرجوع إلى العرف في ما يلزم منه ذلك رجوع إلى ما هو قليل الجدوى، وما يكون إثمه أكثر من نفعه، وإناطة حكم الشارع بمثله بعيد.

وهذا بخلاف الرجوع في الضابط إلى العسر والحرج، فإنّه مضافاً إلى أنّ دليل العسر والحرج أقوى وجوه المسألة من حيث السند والدلالة أقرب إلى الاحتياط في المسألة، وأضبط لمورد المسألة، بحيث لم يبق منها مورد مشكوك يحتاج فيه إلى مرجع آخر، وذلك لأنّ ضابطيّة العسر إن كان أعمّ من ضابطيّة غيره لمورد المسألة في الواقع فلا بأس في العمل بعمومه، لحكومة دليله على

---

(١) المحاسن ٤٩٥ ح٥٩٧ الوسائل ١٧: ٩١ ب «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة ح ٥.

جميع الأدلّة المثبتة للتكاليف وإن كان أخصّ فالاقتصار عليه مطابق للاحتياط.

فتبيّن أنّ الرجوع في المسألة إلى ضابطيّة العسر أقرب وأحوط وأقوى من الرجوع إلى غيره، فالميزان المانع الجامع الضابط إنّما هو في إناطة الحكم بكون الاجتناب عتن الشبهة ميسوراً أو معسوراً، إلّا أنّ انضباط الميسور والمعسور منه لمّا كان في الغالب منوطاً بالمحصور وغير المحصور كان للتعبير بهما وجه، ولعلّه الوجه في انحصار تعبير القوم بهما.

قوله: «يؤدّي إلى الترك غالباً».

[أقول :] يعني أنّ كلّ مشتبه يستلزم الاجتناب عن أطراف، ترك نوع المشتبه غالباً، فهو غير محصور، كترك نوع الصلاة غالباً اللازم من ترك مشتبهاتها الدائرة بين الصحيحة والفاسدة، وترك لحم الشاة غالباً اللازم من ترك مشتبهاته بالحرام، وترك أصل التزويج غالباً اللازم من ترك مشتبهاته بالحرام.

قوله: «وفيه مالا يخفى من عدم الضبط».

[أقول :] إذ كثيراً ما يستلزم الاجتناب عن أطرافه ترك نوع المشتبه غالباً، وهو محصور قطعاً، وما لا يستلزمه، وهو غير محصور قطعاً، مضافاً إلى استلزامه رجوع موضوع المحصور وغير المحصور إلى حكم اليسرو العسر النوعي.

قوله: «فالظاهر أنّه ملحق بالشبهة المحصورة».

[أقول :] وسبيل إلحاقه بالشبهة الغير المحصورة هو أن يفرض كلّ واحد من الحلال المنضمّ إلى آخر من ذلك الألف، احتمالاً في مقابل كلّ واحد من أفراد الخمسمائة المحرّمة، فيرتقي أقسام الحلال من الألف، باعتبار انضمام كلّ منه مع آخر منه، أو مع آخر من أفراد الحرام بحسب الضرب، إلى ما يستغرق في جنب أقسامه، أقسام الخمسمائة المحرّمة، نظير استغراق الكلب في البحر.

وسبيل اندفاعه ما أشار إليه المصنّف من أنّ احتمالات هذا الحرام،

المتبائنة في الواقع، ثلاثة كاشتباه الواحد في الثلاثة، وما عدا هذه الاحتمالات الثلاثة، من الاحتمالات المحلّلة، المتعسّر إحصاءها، فهي وإن كانت متبائنة ظاهراً، إلّا أنّها متداخلة بواسطة تبديل أحد فردي الحلال بفرد آخر منه، أو بفرد آخر من الحرام.

وعلى أيّ تقدير فلا تعارض كثرتها قلّة احتمالات الحرام، على وجه تنزلهما منزلة العدم منها.

أمّا على التقدير الأوّل، فلأنّها مكرّرة لا يرتّب على كثرتها حكم واقعيّ، حتى يتخيّل تغليبها على قلّة احتمال الحرمة.

وأمّا على الثاني، فلأنّها لا تنفكّ عن الحرام حتى يتخيّل تعارضها لقلّة احتمال الحرمة، فضلاً عن تغليبها عليه.

وبعبارة: إن سرّ حكمة الحكم على غير المحصور بالحلّيّة، لما كان غلبة الأفراد المحلّلة على المحرّمة، فإذا انتفت غلبة احتمالات المحلّلة بواسطة كثرة محتملات الحرمة بالنسبة إلى المحلّلة، لحقها حكم المحصور، وهو الاجتناب والاحتياط. ولكن ذلك يبنى على استناد حكم المحصور وغير المحصور بالحظر والاباحة، إلى الوجه الخامس من وجوهه، وهو قلّة محتملات الحرمة على وجه لا يعبأ به العقلاء.

وأمّا على ما عرفت من التأمّل فيه، وانحصار المستند في عسر الاجتناب وعدمه، فمن المعلوم أن تكثّر محتملات الحرمة ولو في الظاهر دون الواقع يوجب تعسّر الاجتناب والحظر عنها غالباً.

قوله: «كما إذا تردّد الغناء بين مفهومين[1] بينهما عموم من وجه».

[أقول:] كما لو تردّد الغناء بين ألحان أهل الفسق والفجور، وبين الترجيع،

---

(١) في النسخة: (مفهومي) والصحيح ما اثبتناه كما في المتن ايضاً.

فإنّ مادّتي الافتراق من قسم المشتبه بالحرام.

قوله: «واختلف في تعيينه».

[أقول :] هل هو أذان العصر من يوم الجمعة كما هو المشهور، أو الأذان الثاني بعد الخطبة، أو الثاني بعد الإعلام.

وعلى كلّ تقدير فهو ثالث باعتبار كون الأوّل أذان الفجر، أو باعتبار عدّ الإقامة ثانياً، كما صرّح به الصدوق[1].

قوله: «كما اعترف به غير واحد ممّن قال بالبراءة في ما نحن فيه».

[أقول :] وهو في ما ثبت من الخارج وجوب أحد طرفي الواجب المردّد بين الظهر والجمعة، والقصر والإتمام، إذ لو كان المانع عنه عقلياً[2]، كالتكليف الغير المقدور، لم يسوّغه الدليل الخارج.

قوله: «برجوعها إلى ما تقدّم ...إلخ».

[أقول :] أي برجوع الدعوى إلى ما قدّمناه من كون عدم الجهل من شروط وجود المأموربه، نظير الجنابة، لامن شروط وجوبه، نظير القدرة والاستطاعة، وذلك لأنّ تكليف الجاهل المقصّر في حال الجهل برفع الجهل لمّا لم يكن تكليفاً نفسيّاً، بل كان غيريّاً مقدّمياً لأجل التوصّل إلى الواقع، فلا جَرَم كان دعوى وجوبه موقوفاً على وجوب الواقع، فكيف يكون وجوب الواقع موقوفاً عليه؟ وحينئذ فقوله: «وقد تقدّم بطلانها» باطل إلّا إذا أُريد من بطلانها بطلان أصل الدعوى، لا الجواب عنه بقوله: «لرجوعها إلى ما تقدّم».

قوله: «إمّا تعييناً».

[أقول :] كحكمه باستصحاب حال الوجوب من القصر والإتمام، أو الظهر

---

(١) لم نعثر عليه وللاستزادة راجع مفتاح الكرامه ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٤.

(٢) في النسخة: (عقلي).

والجمعة في حال الأوّل، أو تخييراً، كما في ما لا يسع الوقت إلّا لأحد المحتملين، أو تعارض النصّين.

قوله: «إذ لا إجمال في الخطاب».

[أقول:] هذا مضافاً إلى اختصاص قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بغير ما نحن فيه من جهة أُخرى، وهو الخطاب بما له ظاهر، وأُريد خلافه مع تأخير البيان والقرينة الصارفة عن وقت الحاجة المستلزم للإغراء بالجهل القبيح، لا في ما يكون الخطاب مجملاً وأُريد به أحد معنييه المعيّن في الواقع محوّلاً بيانه إلى ما يقتضيه العقل، وهو تعيينه بالاحتياط، كما في ما نحن ممّا لايستلزم الإغراء القبيح.

قوله: «فلا يكون العلم شرطاً عقليّاً».

[أقول:] إذ لو كان لأبى من التخصيص في العقليّات، ولصار العلم كالقدرة من الشروط العقليّة الآبية من التخصيص، وعدم العلم كعدم القدرة من الموانع المانعة من التكليف مطلقاً، ولو صرّح به المولى.

قوله: «سقوط قصد التعيين إنّما حصل بمجرّد التردّد ...إلخ».

[أقول:] يعني سقوط التعيين إنّما حصل من عدم القدرة عليه، فيقتصر في السقوط على القدر الغير المقدور مع الجهل، وهو خصوص تعيين الواجب لا سقوط إتيانه رأساً، لا أنّه حصل من عدم العلم حتى يوجب سقوط أصل التكليف الغير المعلوم رأساً.

قوله: «ثانيهما: أن ينوي بكلٍّ منهما حصول الواجب».

[أقول:] والفرق بين الطريقين: أنّ المطلوب النفسي الأصليّ المقرّب في الثاني، إنّما هو الكلّي الواقعي الحاصل في ضمن أحد المحتملين، وفي الأوّل هو كلّ من المحتملين، من باب وجوب المقدّمة العلميّة.

قوله: «أمّا الوجه الأوّل فيرد عليه ...إلخ».

[أقول :] ولكن ورود هذا الإيراد مبنيّ على القول بعدم وجوب مقدّمة الواجب، وكون الأمر المقدّمي الغيري التوصّلي الإرشادي منسلخاً عن الطلب الأصليّ، وأنّ المطلوب منه صرف الإرشاد إلى مطلوبيّة المرشد إليه، وموصّلية المقدّمة إلى ذيها.

وأما على القول الآخر ـ كما هو الأظهر ـ من وجوبها، وأنّ الإرشاد والمقدّمية لا ينافي المطلوبيّة أيضاً، فلا وجه لصارفيّه الإرشاد، والمقدّمية عن المطلوبيّة رأساً. نعم، إنّما هي صارفة عن مطلوبيّتها نفساً، ضرورة أنّ طلب المقدّمة ولو من باب المقدّمية والتوصّل والإرشاد إلى مطلوبيّة الغير في الظاهر، غير بيان معنى المقدّمية والموصليّة، وكون الخاصية الوصل إلى الغير وحصول الغير، فإنّه خلاف ظاهر الطلب، ووظيفة الطالب. فالطلب المقدّمي الإرشادي وإن كان من قبيل أوامر الطبيب والأوامر العقليّة كـ ﴿**أطيعوا الله ورسوله**﴾[1] الّتي تنافي المطلوبيّة نفساً، لكن لا تنافيها رأساً، بل تؤكّده معنىً.

قوله: «فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة».

[أقول :] إشارة إلى أنّ معنى وجوب مقدّمة الواجب هو وجوب ذي المقدّمة، لا وجوب المقدّمة، والوجوب الغيري هو وجوب الغير، لا الوجوب للغير. ولكن عرفت أنّه خلاف الظاهر بلا وجه صارف.

قوله: «منع جريان الاستصحاب في هذا المقام».

[أقول :] إذ بعد حكومة العقل فيه لا حكم للأصل، بل لا موضوع له، إذ ليس لموضوع الشكّ سبيل مع وجود الدليل.

قوله: «فلا يدلّ عليه الاستصحاب».

---

(١) كما في الآية (٢٠) من سورة الأنفال.

[**أقول**:] لأنّه من لوازم وجود المستصحب واقعاً لا تنزيلاً.

قوله: «متوجّه إلى المكلّفين، فتأمّل».

[**أقول**:] إشارة إلى ما سيذكره آنفاً من أنّ توجّه الخطاب إلى المكلّفين مبنيّ على حضورهم مجلس الخطاب، أو شمول الخطاب للغائبين. والأوّل خلاف المفروض، والثاني خلاف المشهور.

قوله: «عدم ظهور كلامه في الموافقة».

[**أقول**:] يعني في الموافقة الكلّية في لزوم الاحتياط مطلقاً من جهتي الإجمال الأصلي والطارىء معاً، وأمّا موافقته في الاحتياط من جهة الإجمال الأصليّ الذاتيّ فقط، فلعدم استلزامها الموافقة في الاحتياط من الجهة الأُخرىٰ لم يعدها من الموافقة المطلقة.

قوله: «المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم».

[**أقول**:] إشارة إلى أنّه إن قيل: بالفرق بين الإجمالي الأصلي والطاري من حيث وجوب الاحتياط وعدمه، ومن حيث مانعيّة الإجمال الطاري من توجّه التكليف دون الإجمال الأصلي الذاتي.

قلنا: مانعيّة الاجمال الطاري على تقديره يستلزم صيرورة الإجمال، كالعجز في عموم المانعية عقلاً من توجّه التكليف بالمجمل إذا كان إجماله أصليّاً، ومن بقائه إذا صار طارياً. واللازم باطل بالفرض، فالملزوم مثله.

بل المستفاد عدم فقد النصّ ولا الإجمال الذاتي في شيء من الأحكام، وأنّ الإجمال الحاصل إنّما هو إجمال الطاري بواسطة عروض أسباب التقيّة، والخفاء، والإخفاء، واختفاء الأوصياء، وتظاهر الأعداء بسفك الدماء، وقتل الأوصياء والأولياء، وتحريف الكتاب والسنن، وإظهار الفتن والمحن، وتغيير الأحكام، وإخفاء الامام، وتحليل الحرام، واتّباع الأصنام، لقوله تعالى: ﴿**ولا**

رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين﴾[١] و﴿**كلّ شيء أحصيناه في إمام مبين﴾**[٢] وقوله في المتواتر عن الصادقين: «**وعندنا الجامعة، قلت: وما الجامعة؟ قال: الجامعة صحيفة فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش**»[٣] وإنّ «**لكلّ شيء حدٌّ ولمن تجاوز الحدّ حدّ**»[٤] إلى غير ذلك من نصوص الاحتياط، وأنّه سبيل النجاة، وأخبار البيانية، ونصوص بطلان الرأي والقياس[٥].

قوله: «وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشروط».

أقول: فعلى هذا لا يدور الأمر بين إهماله وإهمال الشرط المجهول، بل لو سلّمنا ذلك فلا وجه لترجيح إهمال الشرط المجهول على إهماله. هذا كلّه على تقدير اعتبار شرطيّة الوجه، وإلّا مزاحم للشرَط المجهول أصلاً.

قوله: «وحاصله أنّه ينوي ...إلخ».

[**أقول**:] وذلك لأنّ العجز عن الشيء المعتبر لا يقتضي سقوط اعتباره رأساً، بل بمقدار العجز عنه لدليل العقل والنقل[٦] على أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، ففرض العجز عن تعيين المقرّب، إنما يقتضي سقوط اعتبار تعيين المقرّب، لا سقوط اعتبار نيّة الجزم بإتيان المقرّب الحاصل من نيّة فعل كلٍّ منهما منضّماً إلى فعل الآخر، لا مع قطع النظر عن نيّة انضمام فعل الآخر.

قوله: «وهذا غير كافٍ في العبادات المعلومة التعبّد بها».

أقول: معلوميّة التعبّد بالعبادات لا يقتضي الجزم في إتيان كلّ من محتمليه

---

(١) الأنعام: ٥٩.

(٢) يس: ١٢.

(٣) الكافي ١: ٢٣٩ ح ١، الوسائل ١٩: ٢٧١ ب «٤٨» من أبواب ديات الأعضاء.

(٤) راجع الوسائل ١٨: ٣١٠ ب «٢» من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة.

(٥) الوسائل ١٨: ٢٠ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

(٦) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح ٢٠٥.

بإتيان الآخر، بل يكفي الجزم بإتيان المحتمل برجاء أنّه الواقع، ولهذا صحّ على الأصحّ عبادة الجاهل المقصّر إذا صادف الواقع، وصحّ على الأصحّ وقف الكافر وعتقه.

ولو سلّمنا عدم كفايته، واعتبار الجزم حين فعله بإتيان صاحبته، فإنّما هو في الأجزاء، أو ما هو في حكم الأجزاء الارتباطيّة من العبادات المعلومة، كصلاة الاحتياط بالنسبة إلى الصلاة المشكوكة الموجبة له.

وأمّا بالنسبة إلى المحتملات الغير الارتباطيّة فلا موجب عند إتيان أحدها للجزم بإتيان الآخر، لأنّ هذا الجزم بإتيان الآخر لا يجعل المأتيَّ بـه المـحتمل مجزوم المصادفة، والمجهول معلوم المطابقة للواجب الواقعي، وعدمه لا يوجب عدم امتثال الواجب الواقعي على ما هو عليه من احتمال المطابقة للمأتيّ به.

وأمّا عدم قصد امتثال الواجب الواقعي بوجه آخر فهو من الأحكام الواجبة على المكلّف، لا من أوصاف المكلّف به حتى يجب اشتراطه في امتثاله ـ على القول باعتبار نيّة الوجه في الامتثال ـ فإنّ نيّة الوجه ـ على القول به ـ إنّما هو إتيان المكلّف به على ما هو عليه من الوجه والوصف الواقعي، إن كان معيّناً فعلى وجه التعيين، وإن كان مجملاً فعلى وجه الإجمال. ومن المعلوم أنّ هذا الوجـه حاصل في إتيان كلٍّ من المحتملين برجاء الواجب الواقعي، وإن لم يجزم حـين فعله بإتيان المحتمل الآخر.

قوله: «وقد تقدّم إجمالاً ضعفه».

[أقول:] أي بعدم حجّية الأصل المثبت للوازم الغير الشرعية من الوسائط العادية والعقليّة للأحكام الشرعيّة، نظراً إلى أنّ اللوازم الغـير الشـرعية للشـيء المستصحب لازمة لوجوده الواقعي، لا التعبّدي التنزيلي، إلّا أنّ الواسـطة بـين استصحاب الكلّي لإبقاء فرده ـ كما في ما نحن فيه ـ خفيّ جدّاً، محكوم بالعدم

عرفاً، وليست واسطة جليّة كاستصحاب حياة زيد لإثبات حرمته المترتّبة على واسطة شيخوخته وشيبوبته، أو لإثبات حقّ القصاص والدية على من قدّه، المرتّبة على واسطة قتله.

قوله: «وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلّي المتحيّر في القبلة، جميع المحتملات لم يستحقّ إلّا عقاباً واحداً.

أقول: عدم تعدّد العقاب في ترك جميع المحتملات ليس مترتّباً على عدم مطلوبيّة المحتملات شرعاً، بل هو لازم أعمّ منه ومن مطلوبيّته على وجه الاستحباب أو الوجوب المردّد أو المخيّر بين المحتملات، فإنّ مطلوبيّة المحتملات على كلٍّ من هذه الوجوه مطلوبيّة شرعيّة أصليّة نفسيّة، ومع ذلك كلّه لا يترتّب على تركها إلّا عقاب واحد. فليس عدم تعدّد العقاب في تركها مترتّباً على ما زعم من عدم مطلوبيّتها شرعاً. نعم، المترتّب على مطلوبيّتها الشرعيّ وعدمه، إنّما هو تعدّد الثواب وعدمه، لا تعدّد العقاب وعدمه، فقد عرفت أنّه لازم أعمّ منه.

قوله: «إذ غاية الأمر سقوط الشرط».

[أقول:] أي لا المشروط، لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، و «**ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه**»[1]، و «**إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم**»[2] وانتفاء الشرط والقيد إنّما يقتضي انتفاء وصف المشروط والمقيّد، لاذات المشروط والمقيّد، أعني المطلق الغير المتّصف بالشروط. وهذا أمر يدلّ عليه العقل والنقل.

نعم، يمكن الفرق بين الواجب المردّد بين أُمور غير محصورة باعتبار شرطه، وبين الواجب المردّد باعتبار نفسه، باحتمال سقوط الواجب رأساً في

---

(١) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح٢٠٧.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح٢٠٦.

الثاني بواسطة احتمال كونه الفرد الغير الميسور، بخلافه في الأوّل، فإنّه لا يحتمل لذلك. إلّا أنّ هذا الفرق لا يجدي تخصيص حكم العقل بالأوّل، دون الثاني، كما أشار إليه الماتن.

قوله: «فلا يجب كما في ما نحن فيه».

[أقول :] أي لا يجب مراعاة العلم التفصيلي في ما نحن فيه لعدم استلزام إهماله فيه تردّداً زائداً في الواجب، كما كان يستلزمه في تكرار الصلاة في الثوب المشتبه إلى أربع جهات بثمانية صلوات في أقلّ مراتب الزيادة، واحتمال التردّد بين ثوبين.

قوله: «فيمكن أن يقال ...إلخ».

[أقول :] توضيحه: أنّ الوقت المختصّ يختلف باختلاف أحوال المكلّفين، فللمسافر مقدار ركعتين، وللحاضر أربع، وللمشتبه المسافر ثمانية، وللمشتبه الحاضر ستّة عشر، مثلاً، فحينئذٍ لو أتي بالعصر قبل الظهر من كلّ الجهات وقع العصر في الوقت المختصّ بالظهر.

ويضعف ذلك، أوّلاً: بأنّ الوقت المختصّ إنّما يلاحظ بالنسبة إلى الصلاة الواقعيّة، وهي الركعتان للمسافر، والأربع للحاضر، والستّة عشر ليست من التكاليف الواقعة، بل هي من جهة العلم بالواقع. ولذا لو صلّى الظهر والعصر في جهة مخصوصة معيّنة، ثم انكشف أنّها جهة القبلة لم يلتزم أحد ببطلان العصر، مع التزامهم ببطلان العصر الواقعة في الوقت المختصّ بالظهر.

وثانياً: لو سلّم فإنّما يسلّم بالنسبة إلى بعض صور صلاة العصر، وهو أن يصلّيها إلى غير الجهة الّتي صلّى الظهر إليها، إذ هو احتمال يحتمل في صلاة العصر على تقدير بطلان الظهر واقعاً، إذ لو صحّت كان القبلة هي الجهة الّتي وقعت إليها الظهر، لا الّتي وقعت إليها العصر، وبعد فرض بطلان الظهر لم يتوجّه

الأمر بالعصر واقعاً. وأمّا لو صلّى العصر إلى عين الجهة الّتي صلّى إليها الظهر فلا، إذ هو احتمال لا يحتمل فيها إلّا على فرض صحّة صلاة الظهر واقعاً. ومع صحّتها يتوجّه الأمر بالعصر، فيصحّ حينئذ فعلها.

قوله: «فلا يقتضي الأصل المنع عنه».

[أقول :] وذلك لأنّ أصالة عدم الأمر لا يقتضي عدم الأمر واقعاً حتى يمنع من محتملاته.

قال: «الثاني ما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر، ومرجعه إلى الشكّ في جزئيّة شيء ...إلخ».

أقول : وجه رجوعه إلى الشكّ في جزئيّة شيء، والحال أنّ الشكّ بين الأقلّ والأكثر على قسمين: ارتباطيّ يرجع إلى الشكّ في جزئيّة شيء، واستقلاليّ لا يرجع إلى ما ذكر، أنّ المسألة من أقسام الشكّ في المكلّف به، والأقلّ والأكثر الاستقلاليّ راجع إلى الشكّ في التكليف، وهو العلم التفصيليّ بالأقلّ، وكون الشكّ في الأكثر بدويّاً فلا يدخل في المسألة.

ومن هنا يحتاج إلى تقييد عنوان المسألة بالأقلّ والأكثر الارتباطي ليخرج الاستقلاليّ منه صريحاً، بل وكذا يحتاج إلى تقييد الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة في ما نحن فيه بما يكون في عَرض المأمور به وماهيّته، لا في طوله ومقوّماته الخارجة عن ماهيّته. فيخرج من الشرط والجزء المشكوك ما يرجع إلى الشكّ في طريق الإطاعة، كالشكّ في شرطيّة العلم التفصيلي بتعيين المأموربه، وعدم كفاية العلم الإجمالي بتعيينه، فإنّه يرجع إلى الشكّ في طريق الإطاعة.

وكذلك الشكّ في كون الأمر توصّلياً، أم تعبّدياً يعتبر فيه القربة، فإنّه أيضاً راجع إلى طريق الإطاعة.

وكذلك الشكّ في اشتراط نيّة الوجه في العبادات، فإنّه وإن كان من الشكّ

في الشرطيّة إلّا أنّه مع ذلك خارج عن هذا النزاع لخروجه عن ماهيّة المأمور به، وإنّما هو من مقوّماته الخارجة عنه ـ على تقدير اعتباره ـ. هذا في تحرير محلّ النزاع.

وأمّا تأسيس الأصل العملي في المسألة، ففي كونه الاحتياط نظراً إلى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، أو البراءة نظراً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وجهان: أوجههما الأخير، نظراً إلى ورود قاعدة القبح على قاعدة لزوم دفع الضرر، لرفع قاعدة القبح موضوع لزوم الدفع، وهو احتمال الضرر، فلم يبق بعدها شائبة المعارضة، سواء فرضنا قاعدة القبح قاعدة عقليّة من مستقلّات العقل كقبح الظلم ـ كما هو ظاهر الماتن ـ أم فرضناها قاعدة شرعيّة مأخوذة من أخبار البراءة الثابتة بعد ثبوت الشريعة ـ كما هو المختار ـ.

غاية الفرق أنّه على تقدير كونها عقليّة يتوسّع دائرتها لما قبل الشريعة، فلم يبق لوجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة دليل، وعلى تقدير كونها شرعيّة يتضيّق دائرتها بالاختصاص بما بعد ورود الشريعة وثبوتها.

هذا كلّه في تأسيس الأصل العملي في المسألة.

وأمّا الكلام في الدليل، فالدليل على البراءة في المسألة بعد تأسيس الأصل وقاعدة القبح بأحد وجهيه، وجوه:

منها: الشهرة المنقولة، بل المحصّلة، بل الإجماع المنقول، بل المحصّل بين القدماء والمتأخّرين ممّن عدا السبزواري وتابعيه على ما حكاه أُستادنا العلاّمة، من تتبّع كلماتهم. ولكنّه على تقدير تسليمه دليل إقناعيّ لا إلزامي.

قوله: «أو جزء ذهنيّ».

[أقول:] وجه التعبير عن الشرط بالجزء، كون التقييد داخلاً وإن كان القيد خارجاً. ثمّ القيد إمّا أن يكون له وجود في الخارج كالوضوء، أو لا كالمؤمنة في

الرقبة المؤمنة، فإنّ وصف الإيمان لا وجود له في الخارج.

قوله: «وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلّف».

[أقول :] بل إنّما يرفع موضوع الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة، ومن المعلوم أنّ رفع الموضوع من جهة القبح المستحيل عليه لا يوجب رفع الحكم على فرض وجود الموضوع المستحيل، فإنّ فرض المحال غير محال.

قوله: «والكلام في المسألة من حيث عقاب الآمر ...الخ».

[أقول :] والحاصل: انّ في أوامر الموالي حيثيّتان: حيثيّة جلب المنفعة وتحصيل المصلحة، وحيثيّة دفع المفسدة ورفع المؤاخذة. والعقل وإن كان حاكماً بتوقّف الحيثيّة الأُولى على لزوم الاحتياط، إلّا أنّه آبٍ عن الحكم بتوقّف الحيثيّة الأُخرى على لزومه.

ويتفرّع على ذلك عدم لزوم الاحتياط لإحراز لوازم متعلّق الأمر كالصحّة، والتقرّب، وصدق الماهية، وغير ذلك من لوازم عناوين ما تعلّق به الأمر حتّى على مذهب الصحيحي أيضاً ما لم يعلم من الخارج إناطة أمر المولى وتعلّق غرضه بحصول جهة المنفعة والمصلحة، كما في ما نحن فيه، بخلاف ما لو علم ذلك، كما في أوامر الطبيب.

قوله: «قلت: أمّا أوّلاً ...إلخ».

أقول: لا يخفى أنّ كلّاً من جوابيه المذكورين لا يتمّ إلّا على بعض الأقوال الضعيفة الّتي لا يقول بها المجيب هو أيضاً.

والعجب كلّ العجب من المصنّف في المقام كيف اقتصر في جواب المعترض عليه بجوابين لا يتمّ شيء منهما على المذهب المشهور، ولا على مذهبه هو أيضاً ؟!.

أمّا جوابه الأوّل، فلا بتنائه على ما صرّح به من مذهب الأشاعرة دون

العدليّة، أو على مذهب الفصول، وهو بشيء منهما لا يقول.

وأمّا جوابه الثاني، فلابتنائه أيضاً على القول باعتبار نيّة الوجه في العبادات الّذي لايقول به هو أيضاً.

والصواب في الجواب هو: أن يجاب عن ذلك الاعتراض، أوّلاً: على وجه المعارضة والإجمال بأنّ استتباع الأوامر الشرعيّة للمصالح النفس الأمريّة، لو كان مقتضياً للاحتياط، لا نسدّ باب العمل بما عداه من سائر الأُصول العمليّة حتى في مورد الشكّ في التكليف، ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّ، بل وفي الشبهات الموضوعيّة من الشكّ في التكليف. والحال أنّ اللازم باطل بالاتّفاق والوفاق فالملزوم مثله.

وثانياً: على وجه التفصيل والحلّ، بأنّ أمر الشارع وترخيصه الرجوع إلى البراءة في مشكوكات الوجوب من الأجزاء والشروط كاشفة وحاكية: إمّا عن عدم استتباع الأوامر الشرعيّة للخواصّ والمصالح، كما هو مذهب الأشاعرة[1] ـ وإن كان باطلاً عندنا ـ.

وإمّا عن كون المصلحة والخاصيّة قد يكون في الأمر دون المأمور به، كما هو مذهب الفصول[2] وغيره من بعض الفحول مستشهداً له بالأوامر الامتحانية والابتلائية.

وإمّا عن كون المصلحة والخاصيّة في المأمور به ليست بذاتية لايتخلّف، بل هي قابلة للاختلاف بالوجوه والاعتبارات الّتي من جملتها جهل المأمور وعلمه، كما هو المشهور والمنصور. وعلى ذلك فتتبدّل المصلحة والخاصّية الكائنة الكامنة في تمام الأجزاء بالنسبة إلى العالم بها بمصلحة وخاصّية أُخرى

---

(١) نهاية السؤل ١: ٨١ ـ ٨٤.

(٢) الفصول الغروية: ١١١.

في ناقص الأجزاء بالنسبة إلى الجاهل بما عداها مثل المصلحة والخاصّية الأُولى الكامنة في تمام الأجزاء.

وإمّا كاشفة عن كون المصلحة والخاصّية الكائنة الكامنة في المأمور به ممّا لا يتغيّر بنقصانها عن الجزء المشكوك بالنسبة إلى الجاهل كخواصّ بعض المعاجين الغير المتغيّرة بنقصان بعض أجزائها.

وإمّا كاشفة عن كون الفائت من المصلحة والخاصّية بواسطة العمل بالبراءة عن الجزء المشكوك في عهدة الآمر المرخّص للعمل بالبراءة، فيدارك ويتلافى ما يفوت من مصلحة المأمور به، بواسطة العمل بما جعله أصلاً ومرجعاً للجاهل، كما هو لازم كلّ حكيم يجعل لكيفيّة الوصول إلى أمره سبيلاً من عنده، فإنّ ما يفوت من مصلحة أمره بسلوك السبيل المجعول له إنّما هو في عهدته، وهو الضامن لتداركه وتلافيه.

قوله: «وأمّا عدم معذوريّة الجاهل المقصّر فهو للوجه الّذي لا يعذر فيه الجاهل».

[أقول :] يعني الفرق والفارق كون عدم معذوريّة الجاهل في ما هو غير معذور فيه، إنّما هو لأجل تقصيره في تحصيل ما يمكنه العلم التفصيلي به من التكاليف المعلومة له إجمالاً الثابتة عليه يقيناً، بخلاف ما نحن فيه ممّا لم يتمكّن من تفصيله، ولم يقصّر في تحصيله ورفع إجماله.

قوله: «كما لو علم إجمالاً بكون أحد الإناءين الّذين أحدهما المعيّن نجس خمراً فإنّه يحكم بحلّيّة الطاهر منهما ...إلخ».

[أقول :] وفي التنظير نظر، بل منع لوجود الفرق والفارق الواضح بين المقيس والمقيس عليه.

أمّا الفرق فلكون العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر ـ المقيس في ما نحن

فيه. إنّما هو بالانحلال والحقيقة عين العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدويّ بالأكثر، وفي المقيس عليه المشبّه به، علم إجمالي مستقلّ متطرّق على علم تفصيليّ مستقلّ، كالعلم التفصيليّ المستقلّ المتطرّق على علم إجمالي مستقلّ.

وأمّا الفارق الموضح لقوّة مجرى البراءة في المقيس دون المقيس عليه فهو انتفاء المقتضي للاحتياط، وهو العلم الإجمالي في الأوّل، أولاً، وأصالة عدم مقتضاه وهو ثبوت التكليف به، ثانياً، بخلاف الحال في المثال، فإنّه بالعكس حيث إنّ نفس المقتضي للاحتياط، وهو العلم الإجمالي موجود فيه، أوّلاً، وأصالة بقاء مقتضاه وعدم سقوطه ثانياً، حيث إنّ الشكّ هاهنا إنّما هو في سقوط التكليف بمقتضى العلم الاجمالي بتوهّم مانعيّة العلم التفصيلي منه، والأصل عدم سقوطه، وعدم مانعيّة العلم التفصيلي منه، وثمّة في ثبوت التكليف، والأصل عدمه.

وحينئذ فمثال تطرّق العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين على العلم التفصيلي السابق بنجاسة المعيّن منهما حكمه حكم العكس، وهو تطرّق العلم التفصيلي بنجاسة المعيّن منهما، على الإجماليّ السابق بنجاسة أحدهما، في عدم انقلاب الاحتياط فيهما إلى البراءة، وعدم مانعيّة العلم التفصيلي من تأثير العلم الإجمالي أثره، وإلّا للزم بواسطة تنجيسك طرفاً معيّناً من أطراف الشبهة المحصورة والعلم الإجمالي بالتنجيس، والحرمة انفتاح باب حلّيّة ارتكاب ما عدا ذلك الطرف المعيّن بتطرّق العلم التفصيلي عليه، ولم يلتزم به أحد من الاحتياطيين في العلم الاجمالي.

نعم، مانعيّة العلم التفصيلي بنجاسة المعيّن من تأثير العلم الإجمالي بها فيه، إنّما هو من تأثير محلّ العلم التفصيلي بالعلم الإجمالي من جهة عدم قابليّة المحلّ لتحصيل الحاصل، لا من تأثير العلم الإجمالي أثره، وتأثّر ما عدا محلّ

العلم التفصيلي الخالي من مانعيّة التأثير والتأثّر به، خصوصاً إذا اختلف تأثير العلمين بالنجاسة، والحرمة، أو الحقّين بحقّ الله وحقّ الناس.

فتبيّن أنّ المثال غير مطابق للحال، وأنّ المطابق له التمثيل بالعلم الإجمالي بوجوب أحد الشيئين المتطرّق عليه العلم التفصيلي بتعيين الواجب بدليل أو أمارة شرعيّة معيّنة.

قوله: «وتردّد وجوبه بين الوجوب النفسيّ والغيريّ مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوب الأقلّ بقوله: ﴿**وربَّك فكبّر**﴾[1] من الخطابات المتضمّنة للأجزاء لا يوجب جريان عدم وجوب الأقلّ».

أقول: فيه: أنّ ورود الخطاب التفصيليّ بأجزاء المركّب الارتباطي إنّما يوجب معلوميّة الأقلّ والعلم التفصيلي به، والفرق بينه وبين الأكثر في مجرى أصالة العدم، وعدمه، على ما اخترناه من عدم خلوّ الأوامر الغيريّة المقدّمية عن الطلب والمطلوبيّة، لا على ما اختاره المصنّف من خلوّ الأوامر الإرشادية عن الطلب والمطلوبيّة.

قوله: «مضافاً إلى منع جريانه».

[أقول:] وجه المنع عدم الحاجة إلى الاستصحاب المبتني جريانه على ملاحظة الحالة السابقة في مورد جريان قاعدتي الاحتياط والاشتغال الغير المبتنيين على ملاحظتها.

قوله: «نعم، لو قلنا بالأصل المثبت أمكن الاستدلال بالاستصحاب... إلخ».

[أقول:] لا يقال[2]: لو استصحبنا نفس التكليف لأجل وجوب إطاعته، لا

---

(١) المدثّر: ٣.

(٢) وردت هذه التعليقة في نسخة الأصل بعد التعليق على قول الماتن: وأن الاشتغال اليقيني انّما هو بالأقل. إلا أنا أوردناها هنا المحلّ المناسب لها طبق المتن.

وجوب الأكثر لم يبتن على الأصل المثبت.

لأنّا نقول: وجوب إطاعة التكليف أيضاً من الآثار واللوازم العقليّة لا الشرعيّة فعاد المحذور: الأصل المثبت.

لا يقال ـ أيضاً: إنّا نستصحب وجوب التكليف السابق لا نفس التكليف السابق حتّى يصير مثبتاً.

لأنّا نقول أيضاً: لا يخلو استصحاب وجوب الإطاعة عن كون متعلّقه: إمّا التكليف بالأقلّ المتيقّن، أو الأكثر المشكوك، أو الأمر المردّد بينهما، فالمستصحب على الأوّل غير مشكوك في اللاحق حتى يستصحب، وعلى الثاني غير متيقّن في السابق حتّى يستصحب، وعلى الثالث غير سليم عن المثبتية حتّى يسلم له الحجّية.

قوله: «وأنّ الاشتغال اليقيني إنّما هو بالأقلّ».

[**أقول**:] وبعبارة: إنّ الاشتغال اليقيني إنّما يقتضي البراءة اليقينية بقدر الاشتغال اليقيني وهو الأقلّ، لا الزائد المشكوك الأكثر فيما نحن فيه.

قوله: «يحتاج إلى مزيد تأمّل».

[**أقول**:] وذلك لإمكان القول بانحصار مجرى البراءة في الأقلّ والأكثر الغير الارتباطيّ، حيث إنّ تحقّق موضوع الأقلّية والأكثرية فيه لا يتوقّف على إجراء حكم البراءة، أو الاحتياط، بخلاف الأقلّ والأكثر الارتباطي، فإنّ تحقّق موضوع الأقلّية فيه موقوف على إجراء حكم البراءة، وحينئذٍ لا يتعقّل إجراءه ثانياً لتحقّق حكمه، وهو تعيين الوجوب في الأقلّ بلزوم الدور.

وبعد مزيد التأمّل يعرف الجواب أوّلاً: بالنقض، وهو أنّ تحقّق موضوع الأكثريّة أيضاً موقوف على إجراء الاحتياط، وبعد إجراءه لا يتعقّل إجراءه ثانياً لتشخيص حكم الأكثر.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ المراد من ارتباط الأقلّ والأكثر في ما نحن فيه هو الارتباط الشأنيّ المحتمل، لا الارتباط الفعليّ حتّى يتوقّف تحقّق موضوع الأقلّية على إجراء البراءة، لأنّ الارتباط الفعليّ فرع تعيين التكليف بالأكثر، وهو أوّل الكلام.

قوله: «يكفي في قصد القربة قصد التخلّص من العقاب».

[أقول:] فيه: أنّ ترتّب الثواب والعقاب على أجزاء المركّب الارتباطي لا يتمّ على مختار المصنّف من كون الأمر المقدّمي الغيريّ إرشاديّاً محضاً[1]، لا يترتّب عليه سوى الوصول إلى المرشَد إليه ـ وهو المركّب التامّ في ما نحن فيه، الدائر بين الأقلّ والأكثر ـ، وإنّما يتمّ على مختارنا لا غير.

قوله: «لأنّ العلم بوجوبه المردّد بين النفسيّ والغيريّ غير محجوب، فهو غير موضوع».

أقول: خصوصاً على مختار المصنّف من عدم ترتّب حكم على الأمر الغيريّ المقدّميّ سوى حصول المرشَد إليه، والوصول إلى ذي المقدّمة، فهو غير موضوع من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ هو حينئذ ليس بحكم موجود حتى يرفع ويدفع بالأصل، بل هو معنى المقدّمية الغير القابلة للجعل والرفع.

قوله: «فافهم».

[أقول:] إشارة إلى أنّ الجزء وإن كان مقدّمة الكلّ في الوجود لا عينه، إلّا أنّه عين الكلّ في الترك، لانتفاء المركّب بانتفاء كلٍّ من أجزائه.

قوله: «كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار البراءة وجه».

أقول: وجهه مبنيّ على كون الأخبار الاحتياط لِصرف التعبّد والوجوب

---

(١) في النسخة: إرشادي محض.

النفسي كما هو مذهب الأخباريّة[١] فيها، وأمّا على ما هو المشهور المنصور الظاهر منها ـ من كونها لمحض الارشاد والوجوب الغيريّ، وهو الوصول إلى الواقع والتحذّر عن مخالفة الواقع وضرره ـ، فتصير محكومة لأخبار البراءة كمحكوميّة قاعدة الاحتياط العقليّ، وهو لزوم دفع الضرر المحتمل لها، سواء حملنا أخبار البراءة على الحكم الظاهريّ وهو نفي الحكم عن الجاهل في مرحلة الظاهر، أو حملناها على الحكم الواقعيّ وهو نفي الحكم عن الجاهل في مرحلة الواقع.

أمّا حكومتها على الاحتياط الإرشادي: فأمّا على تقدير نفيها الحكم الظاهريّ عن الجاهل فواضح. وأمّا على تقدير نفيها الحكم الواقعيّ فأوضح.

والحاصل: أنّ أخبار الاحتياط يحتمل التعبّد والوجوب النفسي، ويحتمل الإرشاد والوجوب الغيريّ المقدّميّ لأجل صِرف الوصول إلى الواقع والتحذّر عن مخالفته والوقوع في ضرره، وعلى كلٍّ من تقديريه يحتمل في أخبار البراءة أيضاً الحكم الظاهريّ والحكم الواقعي، بمعنى نفي حكم المشكوك للشاكّ في مرحلة الواقع لا الظاهر فقط.

أمّا على تقدير كون أخبار الاحتياط إرشاديّة، فهي كالاحتياط العقليّ الثابت بقاعدة دفع الضرر المحتمل محكومة لأخبار البراءة مطلقاً، وإن قلنا بأنّ البراءة حكم ظاهريّ لا واقعيّ.

وأمّا على تقدير كونها تعبّدية نفسيّة، فهي حاكمة على أخبار البراءة مطلقاً، ولو قلنا بأنّها حكم واقعيّ‌نافٍ لحكم المشكوك عن الشاكّ في متن الواقع، لا في مرحلة الظاهر خاصّة، وذلك لأنّ الحكومة نوع من التخصيص، فنفي الحكم المشكوك في الواقع عن الشاكّ لا ينافي مطلوبية الاحتياط التعبّدي في

---

(١) انظر الحدائق الناضرة ١: ٦٥ ـ ٧٧.

مورده، لأنّه كتخصيص المنفيّ في الجملة.

نعم، نفي الحكم المشكوك في الواقع إنّما ينافي مطلوبيّة الاحتياط الإرشادي للتوصّل إلى إحراز الواقع والتحذّر من الوقوع في خلافه وضرره، لانتفاء موضوعه بأخبار البراءة المفروض نفيها الحكم الواقعي، فلهذا كانت البراءة على هذا التقدير حاكمة على الاحتياط، وعلى تقدير تعبّدية الاحتياط محكومة للاحتياط، فتدبّر جدّاً.

قوله: «يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً ...إلخ».

[أقول :] فيه: أنّ المحكوم لأصل البراءة إنّما هو استصحاب الاشتغال بخصوص الأكثر، لعدم كونه المتيّقن سابقاً، والمتوقّف على الأصل المثبت منه في المقام إنّما هو استصحاب الاشتغال بوجوب الكلّي المردّد بين الأقلّ والأكثر الحاكم على أصل البراءة لتيقّنه السابق، فالّذي هو محكوم لأصل البراءة غير الأصل المثبت، والّذي هو أصل مثبت غير محكوم، بل حاكم على البراءة.

وذلك لأنّ المستصحب إمّا وجوب الأقلّ، أو الأكثر، أو الكلّي الدائر بينهما.

فالأوّل من جهة عدم شكّه اللاحق لا يستصحب.

والثاني من جهة عدم تيقّنه السابق محكوم لأدلّة البراءة.

والثالث من جهة تيقّنه السابق وتقدير الأصل المثبت حاكم على أصل البراءة.

قوله: «من منع العموم أوّلاً».

[أقول :] وذلك لاستلزام العموم لصيرورة جميع الأجزاء والشروط في العبادات والمعاملات شروطاً علميّة، واختياريّة، وذكريّة، لا واقعيّة. والالتزام به

في العبادات بعيد، بل في المعاملات أبعد.

ودعوى تخصيص ذلك العموم في كثير من أجزاء العبادات، بل في أكثر أجزاء المعاملات تخصيص بالأكثر المستهجن عرفاً.

قوله: «ومنع كون الجزئيّة أمراً مجعولاً شرعيّاً ...إلخ».

[أقول :] وذلك لأنّ سببيّة التلف للضمان والدلوك لإيجاب الصلاة ـ مثلاً ـ إن كانت سببيّة واقعيّة، كسببيّة النار للإحراق، فهو من الأوصاف واللوازم الخارجيّة القهريّة للأحكام التكليفية، ومن ضروريّات علم الحكمة أنّ الأوصاف ولوازم الماهيّة غير قابلة لجعل على حدة. ألا ترى أنّ وصف زوجيّة الأربعة، ومكتوبية المكتوب غير قابلة لإيجاد على حدة وراء إيجاد الكتابة من الكاتب؟

وإن لم تكن سببيّة واقعيّة فلم يتصور لها وراء إيجاد الحكم التكليفي من وجوب الضمان، والصلاة شيء سوى الملاحظة. ولعلّ المراد من الجعل في الأحكام الوضعيّة هو هذه الملاحظة، لا الجعل المختصّ بالأحكام التكليفية الّذي هو معنى الاختراع والانشاء المقابل للإخبار القائم بنفس الجاعل والمخترع، وإلّا فالأحكام الوضعيّة أوصاف خارجيّة اعتباريّة منتزعة عن الأحكام التكليفيّة كانتزاع الجهات الستّ من كلّ موجود، لا أحكام مجعولة شرعيّة غير الأحكام التكليفية ولو قلنا بمقالة الأشعريّة من أنّ الأحكام الشرعيّة غير كاشفة عن المصالح[1] النفس الأمريّة.

وقد تصدّى المصنّف لتتميم هذه المسألة في بحث الاستصحاب عند التفصيل في حجّيّة الاستصحاب بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة.

وبالجملة: فممّا يترتّب في المقام على كون الجزئيّة أمراً مجعولاً شرعيّاً، أو منجعلاً بإيجاب المركّب، هو إجراء أصالة عدم جزئيّة المشكوك على الجعل

---

(١) نهاية السؤل ١: ٨١ ـ ٨٤.

لكون الشكّ فيه شكّاً[١] في الحدوث، وعدم إجرائه على القول الآخر لكونه شكّاً في الحادث، ولا عبرة بالأصل فيه، بل لا مجرى له.

وبالجملة: فالإيراد الأوّل ـ وهو منع العموم ـ راجع إلى الإيراد باستلزام العموم، صيرورة جميع الأجزاء والشروط في العبادات، بل والمعاملات شروطاً علميّة وذكريّة واختياريّة لا واقعيّة، أو استلزام التخصيص بالأكثر. والإيراد الثاني راجع الى استلزام الجعل العلى حدة في الأحكام الوضعيّة.

قوله: «مع تبائنهما الجزئي».

[أقول:] أمّا مورد تصادقهما ففي نفي الحكم الوضعي من الجزئيّة والشرطيّة.

وأمّا مورد تفارقهما، فمن طرف الرواية هو نفي الحكم التكليفي من الوجوب والحرمة، ومن طرف الأصلين هو نفي الموضوعات الخارجيّة كنفي القرينة.

قوله:[ثم إنّ في الملازمة الّتي صرّح بها في قوله وإلّا لدلّت هذه الأخبار على نفي حجّية الطرق الظنيّة كخبر الواحد وغيره منعاً واضحاً][٢].

[أقول:] للفرق الواضح بينهما، فإنّ الأدلّة الظنّية أدلة اجتهادية ناظرة إلى الواقع، بخلاف الاستصحاب من الأدلّة الفقاهية[٣] الغير الناظرة إلى الواقع، وإذ ظهر الفرق بينهما ظهر عدم الملازمة[٤].

قوله: «فافهم».

---

(١) في النسخة :(شك).

(٢) أثبتنا ما بين الحاصرتين من المتن، وكأن المعلّق أو المستنسخ غفل عن درجه بداية التعليق عليه.

(٣) في النسخة : (للفقاهية).

(٤) الظاهر أن هذه القطعة ابتداءً من قوله : (للفرق الواضح) وانتهاءاً إلى قوله : (ظهر عدم الملازمة) تعليق على ما أثبتناه قبلها من المتن.

[أقول :] إشارة إلى علاوة فرق آخر بين نفس الأصلين المقتضي حكومة البراءة على الاشتغال، وهو ناظريّة البراءة بمدلوله اللفظيّ إلى رفع الاحتمال الّذي هو موضوع الاشتغال، بخلاف العكس.

قوله: «وليس أولى من العكس».

[أقول :] وذلك لأنّ الشكّ في الجزئيّة حينئذ شكّ في متعلّق الأمر الحادث، لا في حدوث أمر زائد تدريجيّ الحصول حتى يرتفع بالأصل، ومن المقرّر عند العقلاء عدم اعتبار الأصل في الشكّ في الحادث، بل لا مجرى له، بخلافه في الشكّ في الحدوث فإنّه معتبر.

قوله: «لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمّل».

[أقول :] إشارة إلى أنّ عدم الالتفات لايستلزم الغفلة الممتنعة على الشارح، لأنّ المراد نفي الالتفات الخاصّ على وجه الجزئيّة والوجوب، لا نفي مطلق الالتفات الممتنع على العالم المطلق.

قوله: «بأحد أسباب الاجمال».

[أقول :] وهي الاشتراك المعنوي، أو اللفظي، أو اشتباه اللفظ بين مادّتين مختلفتين معنى، أوغير ذلك.

قوله: «أو عكنة البطن».

[أقول :] بضمّ العين ثم الكاف ثم النون ـ على ما في الصحاح والقاموس ـ: الطيّ الّذي في البطن من السمن[١]، وما انطوى وتثنّى من لحم البطن سمناً[٢].

قوله: «وإنّما هو متعلّق بمصداق المراد».

[أقول :] والفرق بينهما هو الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة، المعبّر

---

(١) الصحاح ٦: ٢١٦٥ مادة (عكن).

(٢) القاموس المحيط ٤: ٢٤٩ مادة (العكنة).

عنها بالشبهة المصداقيّة والمفهوميّة، من حيث إنّ الاشتباه في الأوّل ناشىء عن طروّ الموانع الخارجيّة، كالظلمة العارضة للشبح المرئيّ ونحوها، ممّا يكون رفعه برفعها، لا بيان الشارع، والاشتباه في الثاني ناشىء عن الجهل في أصل متعلّق التكليف وعنوانه، أو الجهل في كيفيّة المتعلّق من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ونحوه، ممّا يكون بيانه من شأن الشارع، لا من شأن الأُمور الخارجيّة. وكأنّ قوله: «فافهم» إشارة إلى هذا الفرق الفارق اسماً وحكماً.

قوله: «وجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه ...إلخ».

[أقول:] وحاصله ـ على طوله: أنّ الصحّة المعتبرة في الصلاة ـ على الصحيحيّ ـ صحّة حكميّة مستفادة من حكم الشارع بالصحّة الظاهريّة المستفادة من الأدلّة الظاهرية، والأُصول العمليّة ـ ولهذا يجري فيها البراءة لا الاحتياط، على المختار ـ لا صحّة إسميّة داخلة في اسم الصلاة، ومستفادة من وضعها له شرعاً حتى يتعيّن فيها الاحتياط.

ومن المعلوم أنّ الصحّة الحكميّة المنتزعة عن الامتثال بألفاظ العبادات لا يعقل أخذها قيداً للموضوع له اللفظ منها، وإلّا لزم الدَّور.

وحينئذ فلا يكون الشكّ في حصول تلك الصحّة شكّاً[1] في حصول المصداق المأمور به حتى يوجب الاحتياط.

وكذلك الفاسد في طرف القول بالأعمّ من الصحيح والفاسد، ليس الفاسد بحسب اسم الصلاة ووضعها له حتى يكون خروجه موجباً للعود إلى القول بالصحيح في الثمرة، بل الفاسد بحسب الواقع، الصحيح بحسب ظاهر الإسم والوضع للأعمّ منه في الظاهر، ولهذا يجري فيه أصالة الإطلاق وعدم التقييد بالصحّة.

---

(١) في النسخة: (شك).

قوله: «ذكر هنا موانع أُخر ...إلخ».

منها: أنّ العلم الاجمالي بأنّ المراد من الصلاة ونحوها من مطلقات الكتاب والسنّة شيء معيّن عند المتكلّم يوجب إجمال المطلق، فلا مسرح للتمسّك بإطلاقها.

ومنها: أنّ ورود التقييدات الكثيرة بمطلقات الكتاب والسنة يوهن إطلاقها.

ومنها: أنّ تقييد الصلاة بمجمل قوله ﷺ: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلّي**»[1] يوجب إجمالها، فلم يبق لها إطلاق، كما لم يبق عموم للعامّ المخصّص بمجمل.

والجواب عن الأوّل: أوّلاً: بالنقض، بأنّ المراد من جميع الألفاظ الصادرة عن المتكلّم شيء معيّن عنده من المعاني الحقيقة والمجازيّة.

وثانياً: بالحلّ، بأنّ إجمال الإرادة لا يوجب إجمال الدلالة بعد ثبوت ظهورها ولو بالأصل، كما أنّ إجمال الدلالة لا يوجب إجمال الإرادة بعد ظهورها، بل كلّ منهما يستتبع الآخر فيرفع الإجمال إلّا في صورة تساويهما في الإجمال.

وعن الثاني: أوّلاً: بمنع إيجاب التقييد في المطلق الوهن في إطلاقه.

وثانياً: سلّمنا هذا القول، ولكن نمنع اطّراده في مطلق التقييد الكثير، بل في خصوص ما لو بلغ الكثرة إلى حدّ العجز عن إحصائه.

وعن الثالث: أوّلاً: بأنّ الخبر المذكور مذكور في ذيل أخبار ليلة المعراج محتمل بفتح اللام من (صلّوا) فيكون إخباراً عن كون الملائكة «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» لا إنشاءً للصلاة.

ولكنّ هذا الجواب لم يطّرد في: «**خذوا عنّي مناسككم**»[2] وهو المراد

---

(١) عوالي اللئالي ١: ١٩٨ ذيل ح٨، راجع صحيح البخاري ١: ١٦٢ وج ٨: ١١ وج ٩: ١٠٧، سنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني ١: ٢٢٥، المختلف للعلامة الحلّي ٤: ١٨٣ (الفصل الثاني في

بقوله: «**لكنّها قابلة للدفع أو غير مطّردة**»[١].

وثانياً: أنّ المراد إن كان تطبيق عمل المصلّي على عمله (صلّى الله عليه وآله وسلم) في جميع خصوصيات الحركة، والسكون، والوقف، والوصل، وغير ذلك من الكيفيّات الخاصّة المتعذّرة للمكلّف، فمن المعلوم امتناعه مطلقاً، سواء كان الطلب للوجوب أم الندب.

وإن كان المطلوب وجوب التطبيق عليه بحسب القدرة والإمكان، فمن المعلوم منعه، للعلم الإجمالي باشتمال صلاته ﷺ على كثير من المستحبّات فلا وجه لوجوبها. وإن كان المطلوب استحباب التطبيق عليه بحسب القدرة، فمن المعلوم عدم لزوم الاتيان بمعلوم الاستحباب فضلاً عن مجهوله.

وبعبارة: إن كان المراد عموم التشبيه، أعني الأمر بالصلاة الشبيهة بصلاته في جميع الأُمور إلّا ما خرج بالدليل كالعاديات، أو الصلاة المشتملة على كلّ ما يحتمل كونه من الأجزاء والشروط إلّا ما خرج كالعاديات، فالخبر وإن كان مبنى صالحاً لأن يوجب إجمال الإطلاقات، إلّا أنّه مرجوح باستلزامه تخصيص الأكثر من العاديات.

وإن كان المراد الصلاة الشبيهة بصلاته في الأجزاء والشروط الواقعيّة، فهو مجمل، فيبقى الإطلاقات مبيّنة له، لا مجملة بإجماله.

وثالثاً: بأنّ المراد من قوله: «كما» ليس التشبيه الحقيقي، بل هو للترغيب والتسهيل والتهيج، كقولك للمريض: اشرب الدواء كما أشرب أناء ويقرب منه قوله ﷺ: «**صلّ على محمد واله كما صلّيت على إبراهيم**»[٢] فإنّ «الكاف» فيه ليس للتشبيه من جميع الجهات والخصوصيات، بل من جهة خاصّة من الكيفيّة،

الطواف). عوالي اللئالي ١: ٢١٥ ح٧٣.

(١) فرائد الأصول، المقصد الثالث: ٢٨٢.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ١٢١٤ ب ٣٥ من أبواب الذكر ح٢.

أو الكمّيّة، ضرورة أفضليّة المشبّه من المشبّه به.

قوله: «على القول بالأعمّ، فافهم».

[أقول :] إشارة إلى أنّ هذه ثمرة علميّة لا عمليّة، أو شأنيّة لا فعليّة، لتوقّفها على تقدير وجود النصّ والاطلاق للأعمّي، وإلّا فهو مشارك للصحيحي في المرجع، وهو مناف لظاهر كلماتهم من بناء الأعمّي على البراءة مطلقاً لأصالة الإطلاق وعدم التقييد.

وياليته قال بدل «فافهم»: «فتأمّل» ليكون إشارة إلى أنّ جميع الموانع المذكورة لوهن الإطلاق مدفوعة بأصالة الإطلاق، وعدم التقييد، حتى الورود مورد بيان أصل التشريع وحكم آخر غير الإطلاق، فإنّه مخالف للأصل الأصيل، ولا يصار إليه إلّا بدليل.

قوله: «فإن قلت».

[أقول :] وحاصل «إن قلت» منع اشتراط التخيير بين المتكافئين بعدم وجود مطلق في البين، لأنّه إن كان الأصل الأوّلي فيهما التساقط، فعدم اشتراط التخيير به من باب السالبة بانتفاء موضوعه. وإن كان الأصل فيهما التخيير، فالأصل وإطلاق التخيير عدم اشتراطه بعدم المطلق.

وحاصل «قلت» اعتبار اشتراطه بعدم المطلق، بأنّ المطلق على كلّ من تقديري مرجّحيته ومرجعيّته هو المعتبر، لا المتكافئين، فيكون اعتبار التخيير بينهما مشروطاً بعدم المطلق، لأنّ مفهوم التخيير بينهما هو المنع عن الرجوع في موردهما إلى الأصل العملي، لا اللفظي المفروض هو المطلق.

ولكن فيه : ما أشار إليه من أنّه على تقدير مرجّحية المطلق يسلم الاشتراط.

وأمّا على تقدير مرجعيّته يكون حاله حال سائر الأُصول العمليّة في

المحكوميّة لأدلّة التخيير بينهما، كمحكوميّته لأدلّة تعيين أحدهما من غير فرق، فاشتراط عدمه إنّما هو على تقدير المرجّحية لا المرجعية.

لا يقال: لا فرق بين الأُصول العمليّة واللفظيّة في المحكوميّة لأدلّة التخيير.

لأنّ المفروض ورود التخيير بقوله ﷺ «**إذاً فتخيّر**»[1] بعد فرض الراوي التساوي من جميع الجهات، وانتفاء جميع المرجّحات، فكيف تقدّم عليها؟

قوله: «فلا إشكال في الحكم».

[أقول:] ضرورة اختصاص أخبار التخيير بمورد تكافؤ المتعارضين، وانتفاء المرجّح في البين.

والفرق بين المرجّح والمرجع أنّ المرجّح في عرض المرجَّح وفي رتبته، والمرجع في طول الراجع وأنزل من مرتبته.

وبعبارة: المرجّح في الاصطلاح: الأمارة المعتبرة من جهة الكشف والمرآتيّة المفيدة للظنّ بأقربية المرجَّح إلى الواقع، والمرجع: هو الأمر التعبّديّ المجعول للرجوع إليه في مقام العمل بعد تكافؤ الدليلين وتساقطهما، وهو من سنخ الأُصول العمليّة، كالبراءة والاحتياط، أو اللفظيّة، كأصالة عدم التقييد على احتمال.

قوله: «ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلاليّ».

[أقول:] وفيه: أنّه خارج عن الأقلّ والأكثر الارتباطي، بل الارتباطي منه الداخل في محلّ النزاع هو الشكّ في دخول الليل المغيّى به وجوب صوم النهار بواسطة عروض غيم ونحوه من الموانع الخارجيّة من الرؤية.

قوله: «ومثل ما أمر بالطهور ...إلخ».

---

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩.

[أقول :] وفيه: أنّ الشكّ في جزئيّة شيء للوضوء، وعدمه، كالشكّ في جزئية غسل باطن العكنة، والأذن، ومحلّ الخاتم، وثقب الأذن، ونحوه، داخل في ما سبق من الشبهة الحكميّة، وخارج عمّا نحن فيه من الشبهة الموضوعيّة، إلّا أن يراد منه الشكّ في حصول ذلك الجزء المعلوم الجزئيّة وعدمه، وفي وصول الماء إلى ذلك المحلّ المعلوم الجزئيّة وعدمه بواسطة مانع خارجيّ من الرؤية.

قوله: «وبالجملة: فالمطلق والمقيّد من قبيل المتبائنين، لا الأقلّ والأكثر».

[أقول :] أي من قبيل الأقلّ والأكثر بشرط لا، لا اللابشرط، وحاصل توجيهه ذلك راجع إلى انتفاء القدر المشترك بينهما، واتّحاد كلّ من الوجودين في الذهن والخارج.

أمّا في الخارج فظاهر.

وأمّا في الذهن فبأنّ المطلوب من المطلق هو الماهيّة المقيّد بلا بشرط والشيوع، دون الماهيّة المعرّاة عن جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق، فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فلا يعقل طلبها من المكلّف، وبه تمسّك بعض مانعي اجتماع الأمر والنهي، لإرجاع الاجتماع إلى الاجتماع في الواحد الشخصيّ، وتعلّق الطلب بالفرد لا الماهية.

ويدفعه أنّ شيوع المطلق المطلوب ولا بشرطيّته، من الأوصاف العارضة للمطلق بعد تحقّق الطلب بواسطة حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، لا من الأوصاف المأخوذة قيداً في المطلق المطلوب حتى ينتفي القدر المشترك الذهني بينه وبين المقيّد المطلوب، كما توهّم.

وإذا ثبت أنّ القدر المشترك بينهما هو ماهية المطلق المعرّاة عن قيد الاطلاق بحسب الذهن، فلا يقدح في إجراء البراءة اتّحاد كلّ من وجودي المطلق

والمقيّد المطلوب بحسب الخارج.

وممّا يشهد على افتراق المطلق والمقيّد عن المتبائنين: أنّ مقتضى الاحتياط في المتبائنين هو الإتيان بكلاهما، وفي المطلق والمقيّد هو الإتيان بالمقيّد فقط، فلو كان المقيّد مبائناً للمطلق لكان الاحتياط فيه هو الجمع بين إتيان المطلق مرّة والمقيّد أُخرى، وفي الواجب المشكوك تعيينه وتخييره هو الجمع بينهما أيضاً، لا الاكتفاء بالمقيّد والمعيّن.

قوله: «فلا ينطبق على ما ذكره ...إلخ».

[أقول:] لأنّ السرّ في إيجاب الاحتياط في المقام إنّما هو إلحاقه بالمتبائنين، فالقول به في الملحق مع عدم القول به في الملحق به غريب جدّاً.

قوله: «فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء».

[أقول:] أي في مجرى البراءة في ثلاثة منها، وهو: فقد النصّ، وإجماله، وتعارض النصّين، والاحتياط في رابعها، وهو الشبهة الموضوعيّة، كالاشتباه في القبلة.

قوله: «فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتّصالية، لأنّ القاطع هو المانع المخصوص بالهيئة، فالشكّ فيه شكّ في المانعيّة الراجعة إلى الشكّ في شرطيّة عدمه».

[أقول:] نعم، الفرق انّ القاطع فرع وجود المقتضى فيصحّ استصحاب بقاء المقتضى عند الشكّ في القاطعيّة، بخلاف المانع فإنّه لما لم يتفرّع على وجود المقتضى اختصّ بمجرى البراءة عند الشكّ في المانعيّة.

قوله: «الشكّ في الجزئية».

[أقول:] قيل: هذا الكلام بالنسبة إلى الشكّ في الجزئيّة مجرّد فرض، إذ لا يعقل أن ينشىء الجزئيّة من التكليف النفسي حتى صار الشكّ فيها من الشكّ فيه،

ولهذا ضرب على لفظ الجزئيّة في بعض النسخ المصحّحة[١]، بل ونقل عن المصنّف أيضاً.

إلّا أنّ فيه ـ على نظري ـ نقضاً: بأنّه لو لم يعقل أن يكون منشىء الشكّ في الجزئيّة الشكّ في التكليف النفسي لم يعقل في الشكّ في الشرطيّة أيضاً.

وحلّاً: بأنّه كما مثّل للشكّ في الشرطيّة الناشئة عن التكليف النفسي بالشكّ في اشتراط صحّة الصلاة بمعرفة أحكامها وخللها الناشىء شكّه عن وجوب تلك المعرفة نفساً وعدمه، كذلك يمكن أن يمثّل للشكّ في الجزئيّة الناشئة عن الشكّ في التكليف النفسي بالشكّ في جزئيّة الصلوات في الصلاة من جهة الشكّ في وجوبها النفسي عند ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله.

فكما ينشىء الشكّ في شرطيّة إباحة المكان في الصلاة عن الشكّ في حرمة الغصب، كذلك الشكّ في جزئيّة الاستعاذة في الصلاة ناشىء عن الشكّ في وجوب الاستعاذة عند قراءة القرآن، فيكون أصالة البراءة في هذا الحكم التكليفي النفسي حاكماً على الأصل في الجزئيّة والشرطيّة، بناءً على حكومة الأصل في الشكّ السببي على الأصل في المسبّب.

قوله: «الركن في اللغة والعرف معروف».

[أقول:] ففي اللغة: هو الجانب الخاصّ، أو مطلق الجانب، كما في المجمع[٢] وفي العرف: هو الجزء الأعظم والمقوّم الأقوم.

قوله: «والأوّل أوفق بالمعنى اللغويّ».

[أقول:] لحصول الفساد والإخلال في ذي الأركان الحسّية بالنقيصة دون الزيادة، فيكون علاقة المجاز ومناسبة النقل فيه أوضح.

---

(١) كما لم يرد في المتن المطبوع المتوفر لدينا راجع فرائد الأصول: ٢٨٦.

(٢) مجمع البحرين ٦: ٢٥٦ ـ ٢٥٧ مادة «ركن».

والمراد من الشرط الركني هو الشرط الواقعي، ومن غيره الشرط العلمي.

قوله: «نظير من غفل عن الصلاة رأساً»[١].

[أقول:] فيه: أنّه[٢] تنظير بغير نظير، لوجود (الفرق)[٣] الفارق بينهما من حيث جريان استصحاب بقاء وجوب الواجب والأمر الأوّل في الغافل، الملتفت إلى الصلاة والوقت باقٍ، وعدم جريان ذلك في ناسي مشكوك الركنية الآتي بما عداه[٤]، بل نظيره الغافل[٥] الملتفت إليها بعد خروج الوقت بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد، لا بالأمر الأوّل، بل نظيره الآتي بما عدا مشكوك الجزئيّة حرفاً بحرف، إذ الركنيّة قسم من الجزئيّة، والركن هو الجزء الأعظم.

قوله: «يتمّ في ما لو ثبت الجزئيّة بمثل قوله: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[٦]».

[أقول:] أي بمثل الجملة اللفظيّة الخبريّة دون اللبيّة الخبريّة، ولا الإنشائية اللفظيّة، لأنّ الإخبار بلفظ العموم عن الجزئيّة الواقعيّة، يشمل حالي العمد والسهو، بخلاف الدليل اللبّي والإنشائي اللفظي، فلا يعمّ حال السهو والغفلة.

قوله: «فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً».

[أقول:] وذلك لأنّ المفروض كونه غافلاً عن غفلته، وعن خلوّ عبادته عن ذلك الجزء، فلا يعقل تفهيمه حكم الغافل إلّا بإعلامه بغفلته، وبعد إعلامه بغفلته لا

---

(١) تكرّر التعليق على هذه الفقرة حسب ما في النسخة الأصل عند نهاية الأولى بلا فصلٍ بينهما وقد أدمجناهما لعدم الاختلاف بينهما إلّا في بعض الألفاظ يسيراً. وأشرنا إلى الفوارق في محلّها.

(٢) في المكرّرة: (أنّ هذا).

(٣) من المكرّرة.

(٤) في المكرّرة: (بما عدا المشكوك).

(٥) في المكرّرة: (بل نظير الغافل).

(٦) عوالي اللئالي ٢: ٢١٨ ح ١٣.

يتوجّه إليه حكم الغافل.

قوله: «لكن عدم الجزئيّة بهذا المعنى عند الشكّ ممّا لم يقل به أحد».

أقول: بل لعدم الجزئية معنى ثالث، هو محلّ النظر، وهو عدم اعتبار المشكوك في عداد سائر الأجزاء من أوّل الأمر من باب (ضيّق فم الركية) أي أوجده ضيّقاً من أوّل الأمر، لا أحدث فيه الضيق بعد إيجاده وسيعاً ليحتاج إلى كلفة مخالفة الأصل الأصيل، وهو إسقاط ما وجب، والاكتفاء بالباقي عمّا ذهب بدلاً عنه.

قوله: «ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي».

[أقول:] المقصود ليس إبداء الفرق بين ما نحن فيه وهو جزئيّة السورة في الصلاة، وبين شرطيّة عدم لبس الحرير فيها من حيث الجزئيّة والشرطيّة، لعدم الفرق من هذه الحيثيّة، ولا إبداء الفرق بينهما من حيث اعتبار السورة في ما نحن فيه بالحكم الوضعي وهو الجزئيّة واعتبار عدم لبس الحرير بالحكم التكليفي، لعدم فارقيّة الحكم للوضعي بعد فرض كونه غيريّاً، بل المقصود إبداء الفارقية بينهما من حيث إنّ شرطيّة عدم لبس الحرير في الصلاة مسبّب عن التكليف، فيختصّ بغير الغافل، عكس ما نحن فيه، حيث إنّ التكليف بالسورة مسبّب عن جزئيّتها.

والشاهد على ذلك الفرق قوله: «لا تلبس الحرير» تكليفي نفسي عامّ لغير الصلاة أيضاً، بخلاف التكليف المفروض بالسورة في الصلاة، فإنّه على تقديره غيريّ خاصّ بالصلاة فقط.

قوله: «والمرفوع في الرواية الآثار الشرعيّة».

[أقول:] وذلك لأنّ الآثار العقليّة والعادية لا يتعقّل تخلّفها عن مؤثّراتها

الواقعيّة وجوداً وعدماً، بخلاف الآثار الشرعيّة، فإنّها لمّا كانت مجعولة للشارع أمكن تخلّفها بجعله واختياره أيضاً.

وإذا عرفت أنّ معنى جعل الشارع الاستصحاب أو البراءة حجّة، هو ترتيب الآثار الشرعيّة، لأنّها القابلة لجعله دون العقليّة والعاديّة، فإنّها غير قابلة لجعله.

فاعلم أنّ المستصحب قد يكون أثراً شرعيّاً، كاستصحاب أحد الأحكام الخمسة التكليفيّة، وقد يكون أثراً عقليّاً مستلزماً لأثر شرعيّ بلاواسطة، كاستصحاب بقاء أحد الأحكام المستلزم لذلك الحكم بلا واسطة، وقد يكون أثراً عقليّاً مستلزماً لأثر شرعي بواسطة استلزامه أثراً عقليّاً من دون واسطة.

والمتيقّن من أخبار الاستصحاب والبراءة هو حجّيتهما في القسمين الأوّلين دون الأخير، إلّا إذا فرض ورود حكم خاصّ من الشارع باستصحاب أثر عقليّ لايستلزم أثراً شرعيّاً إلّا مع الواسطة، فلا بدّ لأجل تصحيح كلامه من ترتيب ذلك الحكم الشرعيّ ولو كان بعيداً عن المستصحب بألف واسطة.

وبعضهم ـ كصاحب الفصول[1] ـ زعم تعميم حجّيّة البراءة للأقسام الثلاثة دون الاستصحاب، مستظهر التعميم من سياق أخبار الوضع والرفع، دون أخبار الاستصحاب، ولكنّه اعترف في فصل أصالة العدم بالعدول عن دعواه، بل أبطله وأفسَده[2].

قوله: «وجب حمله تصحيحاً للكلام على رفع الإعادة».

[أقول :] وفيه: أنّه لا فرق بين قوله: «رفع السهو والنسيان» وبين «رفع حكم السهو والنسيان»، سوى الظهور والإضمار، فكما أنّ رفع حكم المنسيّ

---

(١) الفصول الغروية: ٣٥٧.

(٢) الفصول الغروية: ٣٦٤.

بدلالة الاقتضاء معناه رفع إعادة المنسيّ، فكذلك رفع النسيان معناه كذلك بعد فرض عموم حذف المتعلّق لرفع كلٍّ من المؤاخذة والحكم بالإعادة، ولا وجه لتخصيصه بخصوص المؤاخذة، ولا لتعميمه لها ولنفس الجزئيّة الغير القابلة للرفع، ولا لما يترتّب عليها من الحكم الشرعيّ.

وثانياً: سلّمنا، ولكن الأخبار كالقرآن يفسّر بعضها بعضاً، فكما أنّ قوله عليه السلام: «**لا سهو في سهو**[1]، **ولا لكثير السهو**[2]، **ولا في نافلة**»[3] معناه عموم الرفع لحكم إعادة المنسيّ والمشكوك على وجه العموم، فكذلك عموم الرفع في ما نحن فيه يشمل حكم الإعادة.

قوله: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»[4].

[أقول:] وجه اختصاص مورده بصورة النسيان: انّ عدم الإعادة مع العمد يستلزم عدم الجزئيّة، وبصورة النقصان عدم تعقّل البطلان في زيادة بعضها دون بعض.

قوله: «ويشترط في صدق الزيادة قصد كونها من الأجزاء».

[أقول:] فيه: أنّ إطلاق هذا الاشتراط ممنوع، لأنّ اشتراط قصد الزيادة في تحقّق صدق الزيادة، إن كان من جهة كون الكلام في الزيادة العمديّة الغير المنفكّة عن القصد، ففيه ـ مضافاً إلى إطلاق الشرط ـ أنّ هذا القصد هو معنى العمد لا شرطه.

---

(١) الوسائل ٥: ٣٤١ ب «٢٥» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢ و ٣.

(٢) هذا مفاد ما ورد في من كثر سهوه راجع الوسائل ٥: ٣٢٩ ب «١٦» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٥: ٣٤٠ ب «٢٤» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٨.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧ الوسائل ١: ٢٦٠ ب «٣» من أبواب الوضوء ح ٨.

وإن كان من جهة أنّ تميّز الجزء المشترك بين الجزئيّة وغير الجزئيّة لا يكون إلّا بالقصد اختصّ الاشتراط بصورة اشتراك الجزء بين الجزء وغيره، كالتكبير المشترك بين الافتتاح وتكبير الاحرام وغيرها، والتسمية المشتركة بين السور والسورة المشتركة بين الجزئيّة والتلاوة، دون مثل الركوع والسجود من الأجزاء الخاصّة لا المشتركة، فلم يشترط صدق الزيادة فيها على قصدها، بل بمجرّد فعلها يتحقّق الزيادة، ولهذا تبطل الصلاة بمحض الركوع والسجود الزائد سهواً، ولم ينحصر المبطل بالزيادة العمديّة.

ولهذا ورد النهي عن سجود التلاوة بأنّها زيادة في المكتوبة[1] مع عدم قصد الزيادة فيها، بل وقصد عدمها أيضاً.

قوله: «وحاصل الفرق بينهما ...إلخ».

[أقول:] وحاصل الفرق في المثال الخارجي أنّ الأمر المنضمّ إلى الخلّ إن كان الشكّ في مانعيّته للسكنجبين، فلا يجدي استصحاب صحّة الخل في صحة السكنجبين لتغاير الموضوع، وان كان الشكّ في قاطعيّته للخلّ أجدى استصحاب صحّة الخلّيّة.

والمثال المنطبق على ما نحن فيه هو الشكّ في مانعيّة الأمر المنضمّ إلى الخلّ للسكنجبين، دون الشكّ في قاطعيّة الخلّ حتّى يجدينا استصحاب صحّة الخلّية، مع أنّه ربّما يردّ استصحاب صحّة الخلّيّة أيضاً بأنّه لا يجدي صحّة السكنجبين المركّب منه.

ويدفعه أنّه بعد فرض أنّ الشكّ في صحّة السكنجبين المركّب منحصر في الشكّ في قاطعيّة الخلّ دون مانعيّة أمر آخر، يكفي في صحّة المجموع المركّب إحراز صحّة الخلّية باستصحابها. إلّا أن يردّ بأنّه لا يترتّب عليه الأثر الشرعي،

---

(١) راجع الوسائل ٤: ٧٧٩ ب «٤٠» من أبواب القراءة في الصلاة ح ١ و ٤.

وهو البراءة عن مطلوبيّة المجموع المركّب إلّا بواسطة ترتّب صحّة المجموع المركّب عليه. إلّا أن يقال: بأنّ صحّة المجموع مع صحّة الخلّ ـ مثلاً ـ وإن عدّفي دقيق النظر أمران متلازمان إلّا أنّهما في نظر العرف يعدّ أمراً وحدانيّاً، نظير استصحاب الكرّيّة في الماء المسبوق بالكرّيّة.

قوله: «من قبيل قوله: ضيّق فم الركية».

[أقول:] ومنه قول الأُصوليّين: المجمل والمبيّن، على المجمل والمبيّن الذاتي في أوّل الوضع، كالمتّحد والمشترك.

قوله: «يناسب الإحباط».

[أقول:] والمراد، من الإحباط عند المتكلّمين: إذهاب السيّئة المتأخّرة للحسنة المتقدّمة، ومن التكفير عكسه، وهو إذهاب الحسنة المتأخّرة للسيّئة المتقدّمة، مع بقاء المتأخّر منهما على حاله، كما لو كان أحدهما خمسة والآخر عشرة فتذهب الخمسة وتبقى العشرة على حالها.

ومن الموازنة: إذهاب كلّ من الحسنة والسيّئة على قدر مالها من المرتبة ضعفاً وقوّةً للأُخرى مع ذهابها على قدر إذهابها، كالتساقط القهريّ، فينفي الأكثر الأقلّ مع نفي الأقلّ ما ساواه من الأكثر، ويبقى الزائد منه مستحقّاً، وإن تساويا كان كأن لم يكن. ففي مثل مزاحمة العشرة للخمسة تسقط خمسة وتبقى خمسة.

فالحبط والتكفير بالمعنى المذكور من متفرّدات المعتزلة الباطلة عند الإماميّة[1].

وأمّا بمعنى إقدام العبد على الطاعة سبب لمغفرته تعالى، وتجاوزه عن ذنوب العبد تفضّلاً، لا قهراً، من غير أن يحبط بذلك شيء من ثوابه، ولا أن يذهب بذلك شيء من ذنوبه قهراً، فهو الّذي عليه إجماع الإماميّة ونصوص

---

(١) كشف المراد: ٤١٣.

الكتاب والسنّة.

قوله: «موجب للتخصيص الأكثر».

أقول: لزومه مبنيّ على أن يكون المراد من العمل المنهيّ عن إبطاله الأعمّ من العبادات وغيرها.

وأمّا على ما هو المنساق من ظاهر الآية[1] من إرادة خصوص العبادات فلا يلزم التخصيص بالأكثر، سيّما إذا لوحظ العموم أفراديّاً لا أنواعيّاً، فإن أفراد الصلاة والحجّ ونحوها من العبادات الغير الجائزة القطع، أكثر من مثل الوضوء والغسل والتيمّم ممّا يجوز قطعه، بناءً على أنّ الأذكار، والأدعية، وتلاوة القرآن، ونحوها من المندوبات الجائز قطعها خارجة عنْ منساق الآية، وأنّ المنساق منها عدم إبطال ما هو عمل واحد من ذي الأجزاء الارتباطية دون ذي الأجزاء المستقلّة، كالأمور المذكورة، فإنّها وإن كان المركّب منها أيضاً عبادةً إلّا أنّ قطعها ليس إبطالاً بل هو اقتصار على البعض.

قوله: «فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له».

[أقول :] وذلك لأنّ إطلاق القطع وعمومه، وإن بلغ ما بلغ في العموم، لا يشخّص موضوعه المشكوك قطعاً.

قوله: «وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل».

[أقول :] وجه الأضعفيّة: أنّ العموم مع قوّته اللفظيّة إذا لم يشخّص الموضوع، فاستصحاب وجوب الإتمام أولى بعدم تشخيصه موضوع التماميّة المشكوك فيها، بل لابدّ في الاستصحاب من إحراز بقاء موضوعه.

هذا ولكن فيه: أنّ العبرة في إحراز بقاء موضوع المستصحب على المسامحة العرفيّة لا المداقّة الفلسفيّة، ومن المعلوم عرفاً أنّ موضوع إتمام الصلاة

---

(١) سورة محمّد: ٣٣.

المركّبة من الأجزاء العديدة، لا يتغيّر عرفاً بتخلّل زيادة جزء من أجزائه، كما لا يتغيّر موضوع قلّة الماء وكثرته بالنقص والزيادة الكثيرة، ولا بزوال تغيّره المنجّس من قبل نفسه أو الرياح.

قوله: «مدفوع بالأصل».

[أقول :] إذ بعد فرض وحدةالتكليف الواقعي يستلزم العمل بمقتضى كلٍّ من الأصلين طرح مقتضى الآخر، فالمورد مورد ترجيح أحد الأصلين لا الجمع بينهما.

قوله: «في ذكر الزيادة سهواً».

[أقول :] ويتصوّر الزيادة الجزئيّة سهواً ـ بعد اعتبار قصد الجزئيّة وقصد الزيادة، وقصد عنوان الجزئيّة في قصد الزيادة العمديّة في العبادات، على ستّة:

أحدها: قصد الزيادة مع الغفلة عن زيادته وعنوانه.

ثانيها: قصد الزيادة مع الغفلة عن جزئيّته وعنوانه.

ثالثها: قصد العنوان مع الغفلة عن زيادته وجزئيّته.

رابعها: قصد الجزئيّة والزيادة مع الغفلة عن عنوانه.

خامسها: قصد الجزئيّة والعنوان مع الغفلة عن الزيادة.

سادسها: قصد العنوان والزيادة مع الغفلة عن جزئيّته. وكلّها أقسام زيادة الجزء سهواً.

قوله: «لكنّ التفصيل بينهما غير موجود».

[أقول :] فيه: وجود التفصيل في الركوع، الزيادة التبعيّة لإمام الجماعة، فإنّه غير مبطلٍ نصّاً وفتوى إذا كان سهواً، مع أنّ نقيصته مبطل إجماعاً.

قوله: «فيعمل بكلّ واحد من الأصلين».

[أقول :] أي يعمل بالبراءة في الزيادة السهويّة، وبالاشتغال في النقيصة

السهويّة، مع عدم القول بالفصل على فرضه، كما يعمل باستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث في من توضّأ بماء مستصحب النجاسة.

قوله: «إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته في الجملة».

[أقول :] أي على وجه الإهمال لا الإطلاق، لأنّ وجوب الجزء والكلّ إمّا مطلقين، أو مهملين، أو وجوب الجزء مطلق ووجوب الكلّ مهمل، أو بالعكس.

ومحلّ النزاع في مجرى أصل البراءة أو الاستصحاب إنّما هو في الصورة الثانية، دون الصور الباقية، لاقترانها بالدليل الاجتهادي، وهو إطلاق وجوب الجزء والشرط القاضي بإطلاق الجزئيّة والشرطيّة في الصورة الأولى والثالثة، وإطلاق وجوب الكلّ القاضي عدم إطلاق الجزئيّة والشرطيّة في الصورة الرابعة، ولا مجرى للأصل بعد تعيين إطلاق الجزئيّة أو تقييده بالدليل الاجتهادي.

قوله: «وكذلك لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّدة ...إلخ».

[أقول :] إشارة إلى خلاف العوائد، حيث قال: لو كان هناك خطابات متعدّدة بتعدّد الأجزاء، أمكن التمسّك في الأجزاء الباقية بما يدلّ عليه خطاباتها[1]، كقوله: **﴿يا أيّها الّذين آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكم﴾**[2] و (يا أيّها الّذين آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا أيديكم) وهكذا إلى آخر أجزاء الوضوء.

وفيه ما أشار إليه المصنّف بأنّ مجرّد تعدّد الخطاب لا يقضي ببقاء التكليف الباقي مع فرض الوجوب غيريّاً. نعم، يبقى التكليف بالباقي إذا كان متعلّقات الخطابات المتعدّدة أُموراً مستقلّة غير مرتبطة بعضها ببعض، غير مندرجة تحت عنوان واحد، بل وكذا إذا كانت مندرجة تحته، وكذا إذا اتّحد الخطاب في هذين

---

(١) عوائد الايام ١: ٧٦٦، عائدة (٧٣).

(٢) المائدة: ٦.

الفرضين لاستصحاب الوجوب بالنسبة إلى الباقي، مضافاً إلى قضيّة إطلاق الخطاب.

قوله: «لأنّ المطلق كما بيّن في موضعه موضوع للماهيّة المهملة ...إلخ».

أقول: رفع إشكال استعمال المطلق في المعنيين بذلك، مبنيّ على ما اختاره المصنّف تبعاً للسلطان[1] من كون المطلق حقيقة في الماهيّة المهملة الصادقة على[2] المجرّد عن القيد والمقيّد.

وأمّا على ما عليه المشهور المنصور من كونه حقيقة في الماهيّة المطلقة، بقيد الإطلاق، فيرتفع إشكال استعماله في المطلق والمقيّد أيضاً بإرادة القدر المشترك الجامع بين المعنيين مجازاً، بقرينة اختلاف المكلّفين، المسمّى هذا النحو من الاستعمال بعموم المجاز، نظير استعمال الأمر الظاهر في الوجوب أو الندب في الطلب الراجح.

قوله: «في أبواب العبادات».

[أقول:] بل كلّ باب من أبواب الفقه، كالتمسّك بها في لزوم تخفيف النجاسة كمّاً وكيفاً، ومسألة غَسل الولوغ، ونزح البئر، والتباعد بينها وبين البالوعة، ووضوء الأقطع، والجبيرة، وأعداد طبقات الاستبراء وخرطاته، وجلوس الحائض في مصلاّها، وغسل الميّت بالقراح مع تعذّر الخليط، ومن وراء الثياب، وقيام الثوب الواحد مقام الثلاثة في الكفن، وطلب الماء وإن لم يكن غلوة سهم أو سهمين، وظهر اليد موضع بطنها، وإحداهما مقام الإثنين في التيمّم، وسترما أمكن من العورة في الصلاة، والصلاة عارياً، وارتكاب أقلّ المحذورين في تعارض المكروهين والمحرّمين، وقيام الاعتماد والجلوس والاضطجاع

---

(١) حاشية السلطان على المعالم: ٩٢.

(٢) في النسخة: (الصادقة عن المجرّد) والصحيح ما اثبتناه.

والاستلقاء مقام القيام، وبعض القراءة والترجمة والملحون، والذكر مقام الكلّ الصحيح، وأداء المقدور من الحقوق الواجبة الماليّة، والقيام في المعبر، وتحريك الرجلين لمن نذر المشي إلى الحجّ ونحوه، ووجوب الكّف عن المفطّرات إذا أفطر الصوم، ولزوم المقدور من الصيام والإطعام، وتقديم المعتكف أقلّ الطريقين ظلّاً، واستنابة العاجز عن الحجّ، وصرف المال القاصر عن الحجّ الموصى به في وجوب البرّ، ولزوم الأقرب إلى الميقات لو أمكن، وإحياء بعض الليلة، وصفات الجمار والهدي، وإمرار فاقد الشعر الموسي على رأسه، وتعدّ الضرورة إلى ترك واجب أو فعل محرّم بقدرها، والاقتصار في التقيّة على ما يندفع به الضرر، وإنفاذ المقدور من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإجراء الحدود والأحكام، ومراعاة الأولياء والأوصياء والوكلاء والأُمناء المصالح الأكمل، وذبح الواقع في البئر من دون شرائطه، وإشارة الأخرس في العقود وغيرها، إلى غير ذلك ممّا تمسّك بها في سائر أبواب الفقه.

قوله: «قد يناقش في دلالتها».

[أقول:] ومحصّل الاحتمالات في الرواية الأُولى: أنّ كلمة «ما» فيها، إمّا وقتيّة، أو موصولة، أو موصوفة. وكلمة «من» فيها، إمّا تبعيضيّة، أو ابتدائيّة، أو بيانيّة، أو بمعنى الباء.

وعلى التقادير المراد بـ(الشيء) إمّا الكلّي الّذي له أفراد، أو الكلّي الّذي له أجزاء، أو الأعمّ منها.

وعلى التقادير إمّا أن يكون المراد بالاستطاعة القدرة، أو المشيّة.

وعلى التقادير إمّا كلمة الشرط للاهمال أو العموم.

وإذا ضربت هذه الاحتمالات بعضها مع بعض بلغت مائة وأربع وأربعين.

وإذا لوحظ احتمالات لفظ الأمر ازدادت بأضعاف، لكن أكثرها ساقطة كما

يظهر بالتأمّل، بل ينحصر الصحيح منها في: احتمال حمل كلمة «ما» على الوقتيّة الزمانيّة.

وصدرها على ما في الفصول[١] من أنّ النبيّ ﷺ خطب فقال: إنّ الله كتب عليكم الحجّ، فقام رجل فقال: في كلّ عام يا رسول الله؟ فأعرَضَ عنه حتى عاد مرّتين أو ثلاثاً فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.

قوله: «كما في أكرم العلماء».

[أقول:] بخلاف ما لو لم يكن فيه الارتباط محقّقاً أو متوهّماً، للزوم كون مضمون الرواية حينئذ من قبيل إظهار البديهيّ، لوضوح عدم سقوط الصوم بسقوط الصلاة.

قوله: «يقال في دفع جريان إيراد المذكور».

[أقول:] وتقرير الدفع: أن يمنع الملازمة بين سقوط ذي المقدّمة وسقوطها بأنّ أجزاء المطلوب بعد تعذّر أحدها بمنزلة المجموع في نظر العرف، فسقوط أحدها لا يستلزم سقوط الباقي في نظر العرف، وإن استلزمه في نظر العقل.

قوله: «مع أنّه لو أُريد منه الحرمة».

[أقول:] لا يخفى أنّ بين إرادة الحرمة والحمل على مطلق المرجوحيّة تهافت ناشيء عن التسامح في نقل عبارة المورد في العوائد، وهي: لو قلنا بدلالته على الحرمة...إلخ[٢]، ولا منافاة بين الدلالة والحمل على المرجوحيّة.

---

(١) الفصول الغروية: ٧٤ ولاحظ مجمع البيان ٢: ٢٥٠.

(٢) عوائد الأيام: ٢٦٥، عائدة (٢٧).

قوله: «مجموعيّ لا أفرادي».

[أقول :] فالمعنى في المثال لا يترك مجموع إكرام كلّ منهم بواسطة تعذّر بعض الإكرام، لا أنّه لا يترك شيء من إكرامهم بواسطة تعذّر إكرام بعضهم، إذ لا يعقل ذلك فما يعقل من العموم في الرواية لا يتوجّه المنع إليه، وما يتوجّه إليه المنع غير معقول.

قوله: «بتنقيح المناط العرفي».

[أقول :] والتقييد بالعرفيّ مخرج للتنقيح المناط العقلي الحاصل من السبر والتقسيم، فإنّه قياس مستنبط، ممنوع الحجّيّة.

قوله: «وممّا ذكرنا يظهر ...إلخ».

[أقول :] توضيحه: انّ اعتبار الخليط في ماء غسل الميّت، هل هو من قبيل التقييد لإطلاق الغسل بالماء، ليرتفع بارتفاع قيده ـ كما عليه جماعة، بناءً منهم على أنّ المركّب ينتفي بانتفاء جزئه ـ أم من قبيل تعدّد المطلوب لئلّاً ينتفي بانتفائه؟ ـ كما عليه الرياض، استناداً منه إلى ما هو لفظه في الرياض: ـ إنّ أكثر النصوص ـ وفيها الصحيح وغيره ـ على الأمر بتغسيله بماء وسدر، فالمأمور به شيئان متمايزان، وإن امتزجا في الخارج، وليس الاعتماد في إيجاب الخليط على ما دلّ على تغسيله بماء السدر خاصّة حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه، وبعد تسليمه لا نسلّم فوات الكلّ بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور، انتهى عبارة الرياض[1].

وفيه: أنّه لا فرق بين العبارتين، أي بين أن يقال: «اغسله بماء السدر»، وبين «اغسله بماء وسدر»، أو «لِيَكن في الماء شيء من السدر»، لأنّ التكليف بإدخال السدر إمّا نفسيّ، أو مقدّمي لأجل التوصّل بحصول الغسل بماء السدر، أو

---

(١) رياض المسائل ٢: ١٥٣.

إرشاديّ إلى أنّ المراد من الأمر بالغسل المطلق هو المقيّد بماء السدر، والأوّل باطل لاستلزامه إجزاء الغسل بماء القراح بدلاً عن الخليط، وإن عصى بترك الخليط عند التمكّن منه، كما هو الشأن في سائر التكاليف النفسيّة المستقلّة، حيث إنّ ترك أحدها لا يقدح في امتثال الآخر، بل واستلزامه إجزاء إلقاء السدر والكافور على الميّت عند تعذّر الماء، بل وعند التمكّن منه ـ غاية الأمر تحقّق العصيان مع الامكان ـ واللوازم كلّها باطلة، فالملزوم مثلها، وعلى الأخيرين يكون المكلّف به واحداً، لا متعدّداً على كلٍّ من عبارتي الغسل بماء السدر، والغسل بماءٍ وسدر.

ويمكن الجواب عن بطلان اللوازم المذكورة، بأنّه من مقتضى الدليل الخارج فلا يقتضي بطلان اللازم بطلان الملزوم، ضرورة الفرق الواضح بين خواصّ الغسل بالماء القراح، وإلقاءالسدر والكافور على الميّت، فمطلوبيّة الغسل بالماء القراح نفساً لايستلزم مطلوبيّة السدر والكافور نفساً، وعدم مطلوبيّة السدر والكافور وحده لايستلزم عدم مطلوبيّة الماء القراح وحده.

قوله: «ويحتمل التخيير».

[أقول :] نظراً إلى أنّ كلٍّ من الشرط والجزء بعد قيام الدليل على سقوط المشروط والكلّ بسقوطهما متساويان، فلا ترجيح لسقوط أحدهما على الآخر. وأمّا قبل قيام الدليل، فكما يحتمل سقوط المشروط بترك الشرط، كذلك يحتمل سقوط الكلّ بترك الجزء من دون ترجيح.

هذا كلّه مع عدم الدليل على أهميّة أحدهما من الآخر، وأمّا معه فيقدّم ترك غير الأهمّ قطعاً، ولو كان جزءً كالسورة وبعض السورة بالنسبة إلى الطهارة أو القبلة.

قوله: «لا يتعلّق بالعمل».

[أقول:] بل يتعلّق بالقول والالتزام به، أمّا في صورة تطبيق العمل على وجه واحد من وجهي التخيير دائماً فظاهر. وأمّا في صورة اختيار تطبيقه على أحد وجهيه تارة وعلى وجهه الآخر تارة أُخرى، فلأنّ العمل الأخير موجب للعلم بالمخالفة العمليّة في أحد العملين، لا أنّه عمل مخالف لما هو عليه في الواقع.

وبعبارة: إنّ العمل الأخير كالعمل الأوّل في احتمال مخالفة الواقع وعدمه، وليس بنفسه مقطوع المخالفة المفروض حرمتها، غاية الفرق أنّه موجب للعلم بحصول تلك المخالفة، ولا دليل على قدحه في العمل.

فإن قلتَ: مقتضاه جواز ارتكاب الشبهة المحصورة تدريجاً، لأنّ ارتكاب الطرف الأوّل ليس فيه إلّا احتمال المخالفة، والطرف الآخر ليس فيه إلّا العلم بالمخالفة، فليس في ارتكاب كلٍّ من الطرفين بنفسه مخالفة عمليّة، بل الحاصل من المجموع العلم بالمخالفة، وقد قلتَ: إنّه غير قادح في العمل.

قلت: نعم، لو قلنا بجواز ارتكاب أحد الطرفين في الشبهة المحصورة ـ كما في ما نحن فيه ـ كان اللازم منه جواز ارتكاب الطرف الآخر ـ كما قال به في القوانين[1] ـ، إلّا أنّا بيّنا في محلّه على حكم العقل بقبح ارتكاب شيء من الطرفين، وبعد البناء على ذلك لا ملازمة.

ثمّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة هو وجود العلم الإجمالي بوجوب الكلّ هنا، دون ثمّة، ودوران الأمر بين الحكمين الغيريين هنا، والنفسيين ثمّة، وهذا هو الفرق أيضاً بين مسألة الشكّ في الشرطيّة ومسألة دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرام، مضافاً إلى أنّه يكفي في تفريق المسألتين أعميّة أحدهما من الآخر مطلقاً، كمسألة مقدّمة الواجب بالنسبة إلى

---

(١) قوانين الأصول ٢: ٢٥.

مسألة الضدّ، فأعميّة المسألة السابقة من هذه المسألة على فرض تحقّقه لا يقدح في تفريق المسألتين، كما عرفت نظائره.

قوله: «فلأنّ وجوب الاحتياط».

[أقول:] وحاصل ما ذكره المصنّف من فرق الاحتياط بين المقامين: أنّ الاحتياط المقتضي تكرار العبادة ـ كما هو المراد في المقام ـ معارض باحتياط اعتبار الجزم بالنيّة، بخلاف الاحتياط الغير المقتضي بالتكرار ـ كما هو المراد في مسألة الشكّ في الشرطيّة ـ نظير الفرق في معارضة مجرى البراءة في أحد المتبائنين وعدم معارضته في الأقلّ والأكثر.

ولكن فيه: انّ هذا الفرق غير فارق، بل الفارق أنّ الاحتياط في العمل فرع احتمال وجوبه واقعاً، ولا مسرح لاحتمال وجوب العملين المفروض بطلان أحدهما، وحرمته واقعاً كما هو مقتضى الاحتياط في المقام، بخلاف وجوب العمل الغير المكرّر الّذي هو مقتضى الاحتياط في مسألة الشكّ في الشرطيّة فإنّه محتمل واقعي.

قوله: «لمنع جريان أدلّة نفي الجزئيّة والشرطيّة عند الشكّ في المقام».

[أقول:] كمنع جريانها في المتبائنين.

أمّا منع جريان العقل فلعدم استقلاله على قبح العقاب.

وأمّا منع النقل فبانصراف ظهورها إلى غير المتبائنين، ممّا يرجع الأمر فيه إلى الشكّ البدويّ، لا العلم الاجمالي، وإلى الشكّ في التكليف لا المكلّف به.

قوله: «فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية».

[أقول:] وجهه: أنّ إتيان الجزء التعبّدي إن كان بنيّة رجحانه فلا دليل عليه سوى الاحتياط المفروض عدم البناء عليه، وإن كان بنيّة الإباحة ـ كما هو مقتضى التخيير ـ فهو المخالفة العمليّة، ضرورة أنّ إتيان الشيء على وجه الإباحة

عمل مخالف لما هو عليه واقعاً بالفرض، من وجوب فعله أو وجوب تركه.

قوله: «ونقل السيّد الرضيّ إجماع أصحابنا».

[أقول:] وفيه: أنّ نقل معقد إجماع السيّدين[1] إنّما هو بطلان عمل الجاهل المقصّر الغير الباني على الاحتياط المصادف عمله الواقع من باب الاتّفاق لا الاحتياط، وهو خارج عن النزاع، ولايستلزم بطلان عمل الجاهل الباقي على الاحتياط الّذي هو محلّ النزاع وإن كانت الملازمة من طرف العكس.

قوله: «أجنبيّاً عن سيرة المتشرّعة».

[أقول:] وفيه: أنّ السيرة إنّما هو على ترك الطريق العسر مع التمكين من الطريق السهل اليسر، وهو أعمّ من بطلانها وبطلان سلوك الطريق العسر شرعاً، خصوصاً في الأعمال الّتي أفضلها أحمزها، خصوصاً في الصلاة فإنّها لكبيرة إلّا على الخاشعين[2].

ومن ترك العسير إلى البدل اليسير سرى الوهم المذكور، كيف لا؟ وطريقه حسن الاحتياط عقلي آبٍ من التخصيص بما لايستلزم التكرار دون ما يستلزم، ولهذا لم يشترط في صحّة سلوكه ما يشترط في سلوك سائر الطرق الشرعيّة، بل صحّ العمل به مطلقاً حتّى فيما قام الدليل الظاهري الاجتهادي على خلافه،نعم، لو قام الدليل القطعيّ على خلافه لم يجر الاحتياط من باب التخصّص والخروج الموضوعي لانتفاء موضوع الاحتمال مع القطع.

قوله: «وكذبها، فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى أنّ لزوم الفحص عن الطومار إنّما هو من جهة تعلّقه بالأُصول الّتي هي مجرى الحظر قبل الشريعة، لا الفروع الّتي هي محلّ النزاع في

---

(١) لاحظ ذكرى الشيعة: ٢٦٠.

(٢) اقتباس من الآية الشريفة (٤٥) في سورة البقرة.

مجرى البراءة بعد الشريعة.

قوله: «مجازفة، إلى قوله: فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّه لو سلّم عدم انحصار العلم الاجمالي في الوقائع المتمكّن من الوصول إلى مدركها، لكن لا نسلّم ابتلاء المكلّف بجميع تلك الأطراف حتّى يجب الاحتياط. أو إلى إمكان الجواب عن ـ مجازفة تقييد العلم الاجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مدركها مع كون التمكّن من شروط حكم العلم الإجمالي، فكيف يعتبر في موضوعه ـ بأنّ المراد تخصيص العلم الإجمالي بمقدار التمكّن من التفحّص والوصول إلى مدركه، لا اشتراط العلم الإجمالي بالتمكّن منه حتى يلزم محذور الدور من دخول شرط الحكم في موضوع مسألة العلم الإجمالي.

والحاصل: انّ مقتضى حكم العلم الاجمالي وتأثيره الاحتياط مطلقاً، أو البراءة مطلقاً، أو بعد الفحص عمّا بأيدينا من مداركها لا قبله يختلف باختلاف أقسام العلم الإجمالي من ضيق دائرته وسعته، فإن اختصّ دائرته بخصوص المعلومات المعلومة قبل الفحص، فهو محكوم بالبراءة، في ما عدا المعلومات الخارجيّة قبل الفحص، وإن عمّ تلك الوقائع المعلومة والمجهولة الراجعة إلى المعلومة بعد الفحص عمّا بأيدينا من مداركها، فمحكوم فيه بالبراءة بعد الفحص، لا قبله، وإن عمّها والوقائع الخارجة عمّا بأيدينا من مداركها، فحكمها الاحتياط من أوّل الأمر، وعدم تأثير الفحص في رفعه أصلاً، كما هو واضح.

والّذي عليه الأخباريّة الموجبين للاحتياط دون البراءة في الشبهات التحريميّة[1]، ومبنى سؤال إن قلت، وتأمّل المصنّف في ما أجاب عنه، إنّما هو الالتزام الأخير من الأقسام.

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٤٤.

والّذي عليه الأُصوليّون من البراءة في مطلق الشبهات، ومبنى الجواب عن الأخباريّة هناك وعن سؤال إن قلت هنا ـ إنّما هو القسم الثاني من أقسام العلم الإجمالي.

والّذي هو مبنى إنكار وجوب الفحص عن المخصّص والمعارض إنّما هو القسم الأوّل من العلم الاجمالي.

قوله: «انّه قول بالعقاب على ترك المقدّمة دون ذي المقدّمة».

[أقول :] وجه بطلانه أنّ حكم المقدّمة فرع ذي المقدّمة فلا يزيد عليه.

قوله: «ويمكن توجيه كلامه ...إلخ».

[أقول :] وهذا التوجيه مبنيّ على قبح عقاب غير المقدور مطلقاً ولو استند عدم قدرته إلى تقصيره وسوء اختياره، وهو ممنوع عقلاً وشرعاً، كتاباً وسنّة، بأبلغ ما قدّمناه مراراً من الوجوه[1]، فلا نطيل بالإعادة.

قوله: «عدم صحّته في نفسه».

[أقول :] وذلك لأنّ مقتضى الملازمة بين العقل والشرع، وتبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح الواقعيّة، هو الملازمة بين النهي والمبغوضيّة، كالعلّة والمعلول.

قوله: «صيرورة المكلّف قابلاً للتكليف بالواجبات».

[أقول :] فيكون وجوب العلم والمعرفة من باب المقدّمة، لكن لإيجاب الواجبات، لا لإيجادها.

قوله: «بين المطلقة والمشروطة، فتأمّل».

[أقول :] إشارة إلى كون الجهل وترك المعرفة في الأُصول، لا الفروع التي هي محلّ النزاع. أو إلى احتمال استناد مذمّة تارك النظر في المعجزة والطومار، إلى ما ترتّب عليه من ترك ذي المقدّمة وتفويت الواقع، لا إلى مجرّد ترك

---

(١) ج ١: ٤٨٣.

المقدّمة.

قوله: «وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً ...إلخ».

[أقول :] إذ كما أنّ قصد الصحّة وترتّب أثر الصحّة على الأفعال الخارجيّة كالقمار والربا لا ينافي القطع بفساده الشرعي، وعدم ترتّب أثر الصحّة الشرعي عليه، بل وكما أنّ قصد القربة بمعنى الموافقة للأمر في العبادة لا ينافي القطع بفسادها، وعدم ترتّب الأثر المقرّبية عليها شرعاً، كذلك قصد ترتّب الأثر على الأفعال القلبيّة، كإنشاء عقد أو إيقاع، لا ينافي القطع بفسادها الشرعي، وعدم ترتّب الأثر الشرعي عليها.

نعم، المنافي للقطع بالفساد الشرعي إنّما هو قصد ترتّب الأثر الشرعي لا مطلق الأثر، كما أنّ المنافي للقطع بفساد العبادة إنّما هو قصد القربة فيها بمعنى المقرّبية، لا القربة بمعنى موافقة الأمر، ومن عدم امتياز المعنيين توهّم المنافاة في البين.

قوله: «وبين قطعه بفسادها، فافهم».

[أقول :] إشارة إلى أنّ القطع بالفساد لا يؤثّر الفساد، ولا يمنع الصحّة الواقعيّة، على ما هو المعروف من اعتبار القطع من باب الطريقيّة، لإمكان تخلّف الطريق عن ذي الطريق في الواقع أحياناً، إلّا على تقدير اعتباره من باب الموضوعيّة.

قوله: «لعدم تحقّق نيّة القربة لأنّ الشاكّ ...إلخ».

[أقول :] وفيه منع، فإنّ القربة المصحّحة للعبادة بعموم «**إنّما الأعمال بالنيّات**»[1] هي موافقة مطلق الأمر، إن معلوماً فعلى وجه المعلوميّة، وإن محتملاً فعلى وجه الرجاء واحتمال الواقع.

---

(١) راجع الوسائل ١: ٣٤ ب «٥» من أبواب مقدمة العبادات.

ولو اختصّ بموافقة الأمر المعلوم ـ كما زعمه المصنّف ـ لما صحّ وقف الكافر وعتقه، وعبادة الجاهل المقصّر المصادف للواقع مطلقاً، وصلاة الاحتياط، وما احتمل وجوبه من الغسل والوضوء والصلاة والحجّ، وسائر العبادات وموارد الاحتياط.

ودعوى الفرق غير فارق، إذ لو اشترط الجزم بموافقة الأمر المعلوم في صدق القربة، لكان انتفاء صدقه في سائر موارد الاحتياط قاض بعموم «**لا عمل إلّا بالنيّة**»[1] انتفاء أصل المشروط المنويّ، لا انتفاء نفس الشرط والنيّة والاكتفاء فيها برجاء الواقع وموافقة الأمر المحتمل. مضافاً إلى أنّ منشأ الشكّ في اعتبار الجزم في القربة بموافقة الأمر المعلوم ـ لا المحتمل ـ ليس إلّا إلى اعتبار وجوب الاجتهاد والتقليد في صحّة العبادة، ودفع الاحتمال والشكّ في صحّة العبادة، والأصل عدم شرطيّة الجزم وعدم مانعيّة عدمه، بل الأصل عدم وجوب منشأ هذا الشكّ، وهو الشكّ في وجوب الاجتهاد والتقليد.

والحاصل: أنّ الترديد المانع من صدق النيّة، إنّما هو الترديد في أصل النيّة بأن يفعل أو لا يفعل، وأمّا الترديد في المنويّ ـ كما في ما نحن فيه ـ فهو مؤكّد للنيّة لا مانع من صدق النيّة.

قوله: «نوع من التجرّي».

[أقول:] فإنّه نوعان: نوع يترتّب عليه الحرمة الواقعيّة، وإن لم يصادف حرمة الفعل المتجرّى به واقعاً، وهو التجرّي في مخالفة الأحكام الشرعيّة والطرق الجعليّة، كالتجرّي في ما نحن فيه.

ونوع يترتّب عليه الحرمة الظاهريّة المراعاة بمصادفة حرمة الفعل المتجرّى به، وهو التجرّي في مخالفة الأحكام العقليّة والطرق المنجعلة،

---

(١) راجع المصدر المتقدّم ص: ٤٦٤.

كالتجرّي في ارتكاب أحد طرفي الشبهة المحصورة.

وذلك هو الفرق بين الطريق الجعلي والمنجعل، حيث إنّ كلاً منهما وإن كان طريقاً بالنسبة إلى نفس متعلّقة، وآثار نفس متعلّقة ـ وآثار نفس المتعلّق كالسكرية للخمر، والإسهال للسقمونيا ـ إلّا أنّ الطريق الجعليّ موضوع بالنسبة إلى الأحكام الّتي رتّبها الجاعل على متعلّقه، والطريق المنجعل طريق بالنسبة إلى نفس متعلّقة وبالنسبة إلى الأحكام الّتي رتّبها الجاعل على متعلّقه من الوجوب والحرمة.

وقد مرّ بيان الثمرة بينهما في أوائل المقصد الأوّل[١]. وهذا هو مختار الفصول[٢] والهداية[٣] من تقييد الأحكام الواقعيّة بالطرق الشرعيّة، فالواقع ليس مطلوباً على أيّ وجه اتّفق، بل كلّ منهما مطلوب على وجه التقييد بحيث يعدّان مطلوباً واحداً. وقد بيّن ردّه في تنبيهات دليل الانسداد.

قوله: «بمعذوريّة الجاهل في هذين الموضعين».

[أقول :] ولا يختصّ المعذوريّة بالموضعين، بل ذكروه في أكثر كفّارات المحرم، والحرم، وغيره أيضاً.

قوله: «فتأمّل».

[أقول :] لعلّه إشارة إلى إمكان منع ثبوت الأمر بالبدل المسقطْ للواجب في مثل السفر المباح المسقط للصوم الواجب، وبيع المملوك وطلاق الزوجة المباحين مع إسقاطهما وجوب النفقة، إلّا أن يلتزم بوجوب هذه الأبدال المسقطة للواجب من باب وجوب مقدّمة ترك الحرام.

قوله: «إنّا لا نعقل الترتّب».

---

(١) ج ١: ٢١.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٧.

(٣) هداية المسترشدين: ٤٠٣.

[**أقول**:] وذلك لأنّ مراد كشف الغطاء[1] بمعصية الشارع المترتّب عليها صحّة الإتمام ومطلوبيّته، إن كان هو ترك القصر، فهو مترتّب على فعل الإتمام ومطلوبيّته المترتّب على ترك القصر ومعصيته، وهو دور غير معقول. وإن كان المراد به، الصارف عن القصر، فلا يعقل رفعه تمكّن المكلّف عن القصر المصروف عنه، كيف؟ وهو مكلّف بالفعل في حال الصارف عنه، فيكون مكلّفاً بمقدّمته، وهو رفع الصارف أيضاً.

فإن قلتَ: مع وجود الصارف عن القصر يدور الأمر بين ارتكاب الإتمام وبين تركه مع ترك القصر، والعقل يحكم بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين؛ وهو الإتمام.

قلت: وجود الصارف لا يرفع تمكّن المكلّف، ومع تمكّنه فالأمر دائر بين ارتكاب الحسن والقبيح، لا القبيح والأقبح، حتى يحكم العقل بصحّة ارتكاب القبيح.

قوله: «فالأصل عدم الوجوب».

[**أقول**:] وفيه: عدم الفرق بين المسألتين إلّا كون الأُولى من قبيل الشكّ في حصول الشرط، والثانية في كون الحاصل هو الشرط، أم لا؟ وهو غير فارق من حيث كون الشبهة موضوعيّة في الموضعين، وأنّه إن وجب الفحص في مجرى البراءة فليجب في كليهما.

قوله: «لثبوت حكم تكليفي ...إلخ».

[**أقول**:] أي لثبوت العلم الإجمالي بحكم تكليفي في مورد الأصل، أو في مورد آخر.

قوله: «ومرجعه».

---

(١) كشف الغطاء: ٢٧.

[أقول :] أي مرجع الأصل المذكور إلى رفع المانع، إذ الدَّين مانع عن الحجّ، والكريّة عن الانفعال والنجاسة، واستصحاب عدم المانع حجّة حتّى عند المنكر حجّيّة الاستصحاب.

لا يقال: بل مرجعه إلى الأصل المثبت للحكم الشرعي، وهو وجوب الحجّ، ووجوب الاجتناب عن الماء بواسطة ترتّب الأمر العادي المستلزم لذلك الحكم الشرعي، وهو كثرة المال ووفائه بالحجّ، وقلّة الماء وانفعاله بالنجاسة.

لأنّا نقول: كثرة المال في الحجّ، وقلّة الماء في النجاسة من الموضوعات الأحكام الشرعيّة الّتي لا تعدّ من الأُمور الخارجيّة المستلزمة للحكم الشرعي حتّى يكون الأصل مثبتاً، كأصالة عدم جزئيّة الأكثر المترتّب عليه كلّيّة الأقلّ المستلزم لكونه المأمور به، بل يعدّ كنفس الحكم الشرعي، فليس مثبتاً له لخفاء الواسطة أو عدمها، لأنّ قلّة الماء في المثال المذكور ليس أمراً وجوديّاً خارجيّاً مبائناً لعدم الكثرة وعدم الكريّة حتى يكون من اللوازم الخارجيّة الّتي لا يثبتها الأُصول، كالموت حتف الأنف بالنسبة إلى أصالة عدم التذكية، وانفعال الملاقي للنجس بالنسبة إلى أصالة عدم جفافه، وانتقال إرث إلى المفقود بالنسبة إلى أصالة عدم موته، بل هو أمر عَدميّ منتزع عن نفس عدم الكرّية والكثرة قطعاً، كالحياة المنتزع من أصالة عدم الموت، وكلّيّة الأقلّ المنتزع من أصالة عدم جزئيّة الأكثر، فلا مانع من ترتّبه على مجرى الأصل.

وفيه نظر، فإنّ الجواب عن مثبتية الأصل بانتزاع الواسطة لا يجري في الاستطاعة بالنسبة إلى عدم الدّين، بل الجواب فيه بالخصوص أن يقال: المراد بالاستطاعة إن كان معناه العرفي ـ كما هو الأظهر ـ فهو أمر متحقّق الوجود للواجد مقداراً من المال الوافي للحجّ من غير توقّف على أصالة عدم الدّين، لأنّ الدّين على هذا التقدير مانع شرعيّ خارجي عن الاستطاعة، فلا يترتّب على

إعمال أصالة عدمه الاستطاعة الموجودة المتحقّقة بالفرض، وإن كان المراد بـه معناه الشرعي بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيه، فلا مناص من ترتّب إثباته على أصالة عدم الدّين ترتّب ثبوت المركّب على ثبوت أحد جزئيه.

ولكن في مبنى مثبتيّة الأصل، وهو ثـبوت الحـقيقة الشـرعيّة فـي لفـظ الاستطاعة على هذا التقدير منع واضح.

قوله: «ولم يعرف وجه الفرق».

[أقول:] أمّا إجمالاً: فلأنّ أصالة الطهارة لو عارض أصالة عـدم الكـرّيّة لعارضت أصالة البراءة عن الحجّ لأصالة عدم الدّين أيضاً.

وأمّـا تـفصيلاً: فـلأنّ أصـالة الطـهارة اسـتصحاب حكـميّ، لا يـقاوم الاستصحاب الموضوعيّ، وهو أصالة عدم الكّريّة.

قوله: «محلّ تأمّل، فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى وجه عدم إحراز عدم المانع بأصالة عدمه، أعني عدم الكرّيّة حين الملاقاة، هو معارضته بأصالة عدم الملاقاة حين عدم الكرّيّة. مضافاً إلى أنّ أصالة عدم الكرّيّة لا يترتّب عليه نجاسة الماء إلّا بواسطة إثبات قـلّته، بخلاف أصالة عدم الملاقاة يترتّب عليه طهارة الماء من دون واسطة.

فاندفع إشكال المصنّف على إيراد الفـاضلان[1] بـالفرق المـذكور، عـلى استدلال السيّد[2] بعدم الفرق بين تتميم النجس الكرّيّة وبين احتمال تتميمه في الحكم بالطهارة وحاصل الفرق هو استناد طهارة الكرّ المحتمل تتميمه بالنجس، إلى أصالة عدم تتميمه به، الّتي لا مسرح لأن يستند إليها طهارة الكـرّ المـعلوم تتميمه بالنجس، وتشكيك معارضة الأصل المذكور بمثله، قد عرفت دفـعه بأنّ

---

(١) المعتبر ١: ٥١ ـ ٥٢، مختلف الشيعة ١: ١٨٠.

(٢) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثانية): ٣٦١.

الأصل المثبت لا يصلح للمعارضة.

قوله: «الثاني: أن لا يتضرّر بإعمالها مسلم ...إلخ».

[أقول:] وقد يوجّه بأنّ جميع أدلّة البراءة من النقل مسوقة وواردة مورد الامتنان على العباد، ولا يحسن الامتنان على أحد بما يتضرّر به الغير، أو يحتمل إضراره به.

وفيه: نقضاً: لو تمّ ذلك لم تجر البراءة في مطلق ما يتعلّق بحقوق الناس، واختصّ مجراها بالأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة الماليّة والضمانات، فلا تجري البراءة عن الأكثر في المال المشغول به الذمّة إذا تردّد بينه وبين الأقلّ، لاحتمال تضرّر الغير به في الواقع.

وحلّاً: بأنّ الامتنان على أحد برفع الضرر عنه مع احتمال إضرار الغير ورفع حقّه إنّما ينافي الامتنان إذا لم يكن للمنّان ولاية على الغير المتضرّر، ولا قدرة له على إرضائه، ولا مصلحة متداركة تجبر إضراره، كامتنان بعضنا على بعض؛ وأمّا إذا كان له ولاية عامّة وسلطنة كلّية على الغير المتضرّر، أو قدرة كاملة على إرضائه، أو مصلحة نوعيّة متداركة تجبر إضرار الجزئي بالغير، كالمنّان تعالى وأحكامه ومننه التابعة للمصالح النوعيّة فلا ينافي الامتنان، بل هو من أكمل مراتبه وأقصى حِكَمه، ألا ترى مصالح المطر لا ينافي جزئيّ الضرر، ومصالح السفر لا ينافي بعض الخطر. ولا تحمّل ضرر البحر والبرّ عند العقلاء، ومصالح القصاص والتقاصّ تعمّ جميع الناس وتعود إلى جميع الأناس، بل مصالحه العائدة إلى المقتصّ منه أكثر ممّا يعود إلى المقتصّ بأضعاف مضاعفة بحيث لا يعدّ الضرر الموهوم له ضرراً أصلاً ورأساً.

وممّا ذكرنا يندفع سائر الإشكالات الأُخر الواردة على القاعدة.

منها: **قوله**: «إنّ الحكم بضمان الضرر وإغرام الضارّ قد ينافي قوله: «لا

ضرار» بناءً على أنّ معنى الضرار، المجازاة على الضرر»[١].

[أقول:] وجه الاندفاع أنّ المنفيّ بقوله: ولا ضرار، المجازاة على وجه الاقتراح الغير المتناهي إلّا إلى القتل والجراح، ومزيد العلّه والافتضاح، بخلاف الثابت على وجه التقاصّ، فإنّه صلاح وإصلاح، وحسم مادّة الفساد والسفاح، وقاطع اللجاج والنياح.

ومنها: قوله: «يظهر من غير واحد. ـ كالنراقي ـ[٢] التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثمّ ترجيح هذه إمّا بعمل الأصحاب وإمّا بالأُصول[٣]».

[أقول:] فإنّ توهمّ هذا التعارض المقتضي للترجيح الخارجي إنّما هو التعارض التبائني، وهو مبنيّ على توهّم ضرريّة أصل الأحكام المثبتة للتكليف بأسرها، وأمّا على ما حقّقناه من منع ضرريّتها عقلاً ولا نقلاً، أو انجبار ضررها بمصالحها النوعيّة الكلّيّة العائدة إلى المكلّف فلا تعارض بينهما وبين القاعدة إلّا من باب تعارض العامّ والخاصّ، المقتضي لتقديم الخاصّ، وحكومة القاعدة عليها قطعاً.

قوله: «وأمّا المراد من الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال دليل آخر».

[أقول:] كما أنّ المراد من الورود والمزيل أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي رافعاً لموضوع دليل آخر، كما هو الحال في الأدلّة الاجتهادية بالنسبة إلى الأدلّة الفقاهيّة.

---

(١) الظاهر أن ما نقله هنا بعنوان قوله، إنّما هو نقل بالمعنى والمضمون تفسيراً لما ورد في المتن حيث قال: إلا أنه قد ينافي هذا قوله: لا ضرار. بناءً على أن معنى الضرار المجازاة على الضرر.

(٢) هذا من كلام المعلّق وليس من المتن.

(٣) عوائد الأيام: ٥٣، العائدة: ٤.

وأمّا حال الخاصّ بالنسبة إلى العامّ، والمقيّد بالنسبة إلى المطلق، فراجع إلى الورود، إن قلنا بتقييد حجّيّة العامّ بعدم طروّ التخصيص، وإلى الحكومة إن لم نقل.

وأمّا وجه تقديم أصالة الحقيقة في لفظ على أصالة الحقيقة في لفظ آخر من الحكومة أو الورود كما في «أسد يرمي» فمستنده فهم العرف المتّبع في مباحث الألفاظ.

ومنها: قوله: «إلّا أنّ الّذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات ...إلخ».

[**أقول**:] وجه اندفاع هذا التوهّم أيضاً ما عرفت من أنّ كلّ ما توهّم كونه ضرراً مخصّصاً للقاعدة كضرر الخمس، والزكاة، والصوم، والحجّ، والجهاد، فإنّما هو كضرر القصاص والتقاصّ خارج بالتخصّص لا التخصيص، والخروج الموضوعي لا الحكمي، ومن باب ضرر الدواء لنفع الصحّة والشفاء، وشرب الترياق، والسموم، وآلام الكيّ والفصد والحجامة والسمومات لرفع الأمراض المهلكة والمزمنة الّتي يتحمّله العقلاء ولا يعدّونه ضرراً أصلاً ورأساً، فلا تخصيص في قاعدة نفي الضرر والضرار أصلاً ورأساً فضلاً عن التخصيص بالأكثر، بل قبح التخصيص فيه كَقبح الظلم حكم عقليّ من مستقلّات العقل الآبي عن التخصيص عقلاً ونقلاً، كما لا يخفى على من تتبّع وتدبّر في أسرار الأحكام وحكمها ومصالحها وعللها الّتي تاهت العقول عن الإحاطة بها.

قوله: «حصل فقه جديد».

أقول: بل لزم منه دين بديع، وقانون شنيع، ناسخ لجميع الملل والشرائع، خاصّة هدم شريعة الإسلام كما أبدعه الكفرة والظلّام المستحلّين للحرام، وهدم شريعة خير الأنام من أحكام الطهارة إلى الديّات والسياسات بالتمام، كتحليل الملاهي، والنواهي، وأسئار الكفّار، واستحلال الخمور، والفجور، والمنكرات،

والرشوة والرشاء، والرباء، والمسكرات، والشبهات، والمحرّمات، خصوصاً لذوي العادات والمداواة، وترك الصوم، والصلاة، والخمس، والزكاة، والحجّ، والجهاد، والكفّارات، والقصاص والتقاصّ، والديّات، وتدوين دين الجاهليّة والمشركين، واستخدام ملوك ومماليك المسلمين بالقياس، والاستحسان، والظلم، والعدوان، وتسويلات الشيطان.

قوله: «صار الأمر أشكل».

[أقول :] وجه الأشكليّة وروده على الضرر المنفيّ سواء أُريد منه الضرر النوعي أو الشخصي، بخلاف الإشكال الأوّل فإنّه وارد على إرادة الضرر النوعي.

قوله: «فيرجع إلى عموم السلطنة، ونفي الحرج».

أقول : الرجوع إلى عموم السلطنة ونفي الحرج، وإن اعتضد للأصل البراءة وعدم ضمان المالك، لكن ليس بأولى من العكس، بل العكس أولى، وهو الرجوع إلى عموم لا ضرر ولا ضرار، لما عرفت من أنّ قبح الإضرار بالغير كقبح الظلم حكم عقليّ آبٍ عن التخصيص ـ وموهمات تخصيصه تخصّص لا تخصيص ـ بخلاف عموم السلطنة ونفي الحرج، فإنّ عموم السلطنة مخصّص بحرمة الإسراف والتبذير، والملاهي والمناهي، وقاعدة:كلّ ما تجاوز عن السنة ردّ السنة.

وكذا عموم نفي الحرج مخصّص بالجهات، وعروض النفس على الحدود والقصاص، والخروج عن دين الآباء والاجداد، خصوصاً أحكام السلف المبنيّة على الإصر والعسر.

مضافاً إلى السيرة المستمرّة من الأنبياء والأوصياء والصلحاء بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير كما قال تعالى:﴿**وَ يُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ وَ لَو كَانَ بِهِم**

خَصاصَةٌ﴾[١] وقوله تعالى: **﴿لَقَدْ جاءَكُم رَسُولٌ**[٢] **مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيهِ ما عَنِتُّمْ﴾**[٣] وقوله عليه السلام في نهج البلاغة: «**لَو أُعطِيتُ السَّبْعَ الأقالِيمَ أَنْ أظلمَ**[٤] **نَمْلَةً في قشر شَعِيرَةٍ ما فَعَلْتُ**»[٥].

وكان الصادق عليه السلام يودع أموال الجزيلة عند أصحابه لإصلاح ذات البين عند تنازعهم ولعدم رجوعهم إلى قضاة الجوار[٦]، إلى غير ذلك.

[بل الحقّ ما حقّقه صاحب العناوين[٧] ردّاً على صاحب العوائد والقوانين، بأنّ قاعدة نفي العسر كقاعدة لاضرر ـ لأنّ كلّ عسر فيه ضرر ـ لا يقبل التخصيص ولا المعارضة لاستناده إلى قاعدة اللطف والعدل والحكمة، والحكم العقلي، فهما من وادٍ واحد، ومع ذلك لو تعارض ضرر منع المالك من التصرّف في ملكه بضرر الجارّ، أو تعارض تحمّل ضرر إكراه الجاير بإضرار الغير، منع من إضرار الغير والجار لأنّه ظلم قبيح ممنوع عقلاً.

قوله: «ولا يجب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير».

[**أقول**:] قلنا: نعم، لا يجب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير إذا كان المضرّ هو غيرك دون نفسك.

لا يقال: كما أنّ إضرار الغير منفيّ كذلك الإضرار بالنفس، لعموم لا ضرر.

لأنّا نقول: نعم، هو كذلك لو كان الإضرار من سوء الاختيار، وأمّا لو كان من إكراه واضطرار، فليس في تحمّله وزر وإنّما وزره على المكره ـ بالكسر ـ لا

---

(١) الحشر: ٩.

(٢) في النسخة: (بعث فيكم رسولاً).

(٣) التوبة: ١٢٨.

(٤) في النسخة: (عن اظلم).

(٥) نهج البلاغة: خطبة (٢٢٤) بتصرّف.

(٦) الكافي ٢: ٢٠٩ ح ٤، التهذيب ٦: ٣١٢ ح ٨٦٣، الوسائل ١٣: ١٦٢ ب «١» من كتاب الصلح ح ٤.

(٧) العناوين ١: ٣١٥، في العنوان العاشر.

المكره ـ بالفتح ـ.

لا يقال: كما أنّ ضرر المكره ـ بالفتح ـ مستند إلى المكـره ـ بـالكسر ـ كذلك إضراره بالغير.

لأنّا نقول: فرق بالسببين والمستندين، بالقوّة والضعف.]

قوله: «يدخل فيه الخيار، فتأمّل».

[أقول :] إشارة إلى إمكان استفادة نفي الضرر النوعي من انضمام إطـلاق أدلّة الخيار، والشفعة، وعدم تـقييدها بـصورة الضـرر إلى قـاعدة نـفي الضـرر والضرار، كما استفيد نفي العسر النوعي أيضاً من انـضمام إطـلاق أدلّـة طـهارة الحديد والقصر في السفر إلى قاعدة نفي العسر والحرج المقتضي لإلحاق النادر من الأفراد أو الحالات بالغالب منها بواسطة انضمام الدليل الخارجي.

ولكن لا يخفى أنّ نفي الضرر النوعي لا ينافي تقديم نفي الضرر الشخصي عليه عند تعارضهما في محلّ واحد، بل حمل الرواية على نفي الضرر النوعي من غير تعارض، يقتضي تقديم نفي الضرر الشخصي عليه عند التعارض من بـاب الأولويّة.

قوله: «وأمّا في غير ذلك».

[أقول :] وهو ما يكون تعارض الضررين فيه بالنسبة إلى شخص واحد لا شخصين، كما لو خيّر الجاني بين القصاص ودفع الدية إلى المجنيّ عليه، أو بين تحمّل ضرر مالي، أو نفسي، أو عِرضي، أو بين تحمّل ضرر المغصوب والمنهوب وبين ضرر المخاصمة والمدافعة للغاصب، أو دفع الرشوة إليـه، أو ذلّ التـماس الحقّ منه، أو من الجائر، أو بين تحمّل ضرر دفع ماله إلى المدّعي له باطلاً وبين تحمّل ضرر ذلّ الاستحلاف له، أو بين تحمّل ضرر دفع مال أو حـقّ إلى غـير مستحقّه وبين ضرر انهتاكه إذا لم يدفع، إلى غير ذلك من أمثلة دوران الأمر بين أحد الضررين المتعارضين بالنسبة إلى شخص واحد.

وأمّا حكم المسألة: فأمّا من حيث الترتيب الطبيعي، فكان ينبغي تقديمه على بيان حكم تعارض الضررين بالنسبة إلى شخصين، لا تأخيره عنه، كما في المتن.

وأمّا من حيث التكليف الشرعي، فإمّا أن يكون الضرران متساويين كمّاً وكيفاً، أو مختلفين كذلك في الكمّ والكيف معاً، أو في الكمّ دون الكيف، أو بالعكس، كما لو كان أحد الضررين أقلّ والآخر أكثر، أو أحدهما ماليّاً والآخر نفسيّاً أو عِرضيّاً أمّا المتساويان كمّاً وكيفاً فحكمه التخيير عند العقل والعقلاء لكون المفروض عدم المرجّح.

وأمّا المختلفان كمّاً، فالظاهر اتّفاق العقل والعقلاء فيه على جواز، بل وجوب ارتكاب أقلّ الضررين والقبيحين، أي بترجيح، بل تعيين أقلّ الضررين عقلاً. وأمّا المختلفان في الكيف كأهونيّة أحد الضررين من الآخر، فكالمختلفين في الكمّ، أي في ترجيح بل تعيين الأقلّ على الأكثر، فيرجّح بل يعيّن عقلاً بأهونيّة الضرر الماليّ ولو كان بأكثر ما يكون على الضرر النفسي، ولو كان قطع سنّ أو أنملة، كما يرجّح الضرر النفسي ولو كان موتاً، بل يعيّن، على الضرر العرضي ولو بأقلّ مراتب الذلّ والأسر، كما يصدقه، مضافاً إلى العقل قوله تعالى: ﴿**ربَّنا إنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النّارَ فَقَدْ أخْزَيْتَه**﴾[1] حيث دلّ على أنّ الخزي أشدّ من دخول النار، وقوله عليه السلام: «**الموتُ أولى مِنْ رُكُوبِ العارِ، وَالعارُ أولى مِنْ دُخُولِ النار**»[2].

قوله: «ويمكن أن ينزّل عليه ما عن المشهور ...إلخ».

[أقول:] أي يمكن أن ينزّل ما عن المشهور... إلخ، على موضوع تعارض

---

(١) آل عمران: ١٩٢.

(٢) الملهوف: ١٧٠.

الضررين بالنسبة إلى شخص واحد، أو على حكمه، وهو الترجيح بأقلّ الضررين، ما عن المشهور من أنّه لو دار الأمر بين تحمّل ضرر دابّته الداخلة في قدر الغير وبين تحمّل ضرر ضمان كسر القدر، كُسِر القدر وضمن صاحب الدابّة قيمته، لأنّ الكسر لمصلحته. ومقابل هذا الإمكان إمكان تنزيله على تعارض الضررين بالنسبة إلى شخصين اسماً وحكماً لو قلنا بدوران الأمر بين تحمّل كلّ من المالكين أحد ضرري ملكه من موت الدابّة أو كسر القدر من غير أن يضمن أحدهما ضرر الآخر.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
النظر في ما نقله عن الضوابط في قاعدة دفع الضرر	٥
النظر في ما نقله عن نتائج الأفكار في قاعدة الضرر	٦
اشارة إلى سبب الانصراف	٩
الوجه الثالث من الوجوه العقلية على حجّية الظن	١٠
بحث حول قاعدة قبح ترجيح المرجوح	١٠
تقوية الوجه الثالث من الوجوه العقلية على حجّية الظن	١١
ايراد على الماتن في ايراده	١٢
بحث في مقدّمات دليل الانسداد على حجّية الظن	١٢
تسديد دليل الانسداد	١٤
مورد الحاجة إلى دليل الانسداد على حجّية مطلق الظن	١٥
رجوع جلّ مقدّمات الاجتهاد إلى مطلق الظن غالباً	١٥
المتيقن من حجّية الظن في تشخيص الظواهر ودفع الموانع	١٦
اشارة إلى حجّية ظن الخبير من باب الظن الخاص	٢٠
عدم اعتبار اجتهاد أهل الخبرة لمثله ممّن يخالفه في الرأي في محلّ الخلاف	٢١
تقليد الميت	٢١

المراد من استلزام اجراء البراءة للخروج من الدين ٢٢
النظر في كلام الماتن حيث استشهد بكلام العلّامة والفاضل المقداد ٢٣
لا يستحيل اجتماع الظن بالبراءة مع العلم الاجمالي على
مذهب صاحب القوانين ٢٤
ما لو أدّى الاجتهاد إلى ما يوافق البراءة في جميع الوقائع المشتبهة ٢٤
حكم العقل بقبح العقاب بلا احتمال ٢٥
قبح العقاب بلا بيان حكم شرعي ٢٥
ادلّة الاحتياط لا ترفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ٢٥
عقلية قاعدة قبح العقاب بلا بيان تستلزم عدم وجوب
النظر إلى المعجزة ٢٨
دفاع عن الماتن ٢٨
عدم كفاية أصل عدم ترتّب الأثر في جميع الفقه ٢٩
دفع وهم عن الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الشبهات ٢٩
عدم الحاجة إلى تقديم الاجماع على عدم وجوب الاحتياط
مقدمة لدليل الانسداد ٣٠
نفي العسر والحرج بالأدلّة الأربعة ودفع الايراد عنه ٣١
معنى العسر المنفي عن الدين ٣٢
أدلّة نفي العسر والحرج تتعرّض لحال سائر القواعد والعمومات ٣٤
المرفوع بحديث رفع العسر والحرج ٣٩
جميع مراتب التكليف لا يخلو عن نوع من العسر ٣٩
تعريض باستظهار النراقي كلام صاحب القوانين ٤٠
هل المدار على العسر الشخصي أو النوعي منه ؟ ٤٠

أحكام الشرع وسياساته مبنيّة على طبق أحكام العقلاء وسياساتهم ٤١
توجيه امكان اجتماع الظن التفصيلي على خلاف العلم الاجمالي ٤٣
ايراد على كلام الماتن في ردّ الاشكال بالمعارضة بين أدلّة
نفي العسر والحرج وأدلّة حرمة العمل بالظن ٤٣
تعميم المنفي للدفع والرفع ولما جاء من قبل المكلّف ٤٥
الأقوال في وجوب الاحتياط ٤٧
دراسة النظر في الأقوال في المسألة ٤٧
دليل المشهور على وجوب الاحتياط بمجرّد العلم الاجمالي ٤٨
الأحكام الواقعية أُمور متأصّلة ٤٩
تنجز الأحكام الواقعية عقلاً وشرعاً بالبيان ٤٩
العقاب منفي مع عدم البيان سواء كان البيان من شأن الشارع أم لا ٥٠
نفي بيانية العلم الاجمالي ٥٠
الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ٥٠
العلم بالحكم طريق لتنجّز الحكم لا موضوع له ٥٠
ثمرة الخلاف في انّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية أو المعلومة ٥٠
ثمرة الخلاف في تنجّز التكليف بالعلم الاجمالي وعدمه ٥١
كفاية إطلاق ألفاظ الأحكام في تنجّزها بالعلم الاجمالي ٥٢
النقض على انكار اطلاقات الأحكام ٥٢
العلم الاجمالي ببقاء الأحكام دليل على استحقاق الجاهل
المقصّر للعقاب ٥٣
المطلق عند المشهور ٥٣
الأحكام عند العدليّة تابعة للمصالح والمفاسد ٥٣

أدلّة الاشتراك توجب اشتراكنا في ما علم تكليفهم به ٥٤
جواز التمسّك بالاطلاق لغير المشافهين بالمطلق بشرط وحدة الصنف ٥٤
عدم جواز مقايسة الأوامر الشرعية بالأوامر العرفية ٥٥
عدم صحّة مقايسة المركّبات الشرعية بالمركّبات العرفية ٥٦
الاحتياط في الدماء والفروج وأموال الناس ٥٦
حرمة المخالفة القطعية للعمل الاجمالي ٥٦
وجه الاحتياط في الدماء والفروج وبعض موارد أُخر ٥٧
ظاهر أخبار الاحتياط هو الاستحباب ٥٨
قول بعض العدلية بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في نفس
الأمر والتكليف ٥٨
احتمال مدخلية العلم التفصيلي في المصالح والمفاسد الكامنة
في المأمور به ٥٨
لا دخل لقصد الوجه في تحقّق الامتثال لا عقلاً ولا شرعاً ٥٩
اعتبار تعين الموجب إذا تعدّد ما في الذمّة من العبادات في
تحقّق الامتثال ٥٩
الأقوال في قصد التعيين عند الامتثال ٦٠
الأصل عدم اعتبار التعيين وعدم اعتبار نيّة الوجه ٦١
المعتبر في صحّة العبادة وقبولها قصد القربة ٦١
عدم اعتبار نيّة الرفع ولا الاباحة في الطهارة ولا غيرهما ٦٢
عدم اعتبار تعيين القصر والاتمام أو الاداء والقضاء في الصلاة، و..... ٦٢
امكان الأخذ بالإصلاق لعدم اعتبار التعييني في صحة احتساب
المأتي به من التعبديات عن خصوص المتعيّن المتعدّد عليه ٦٢

التردید في النيّة يفترق عن التردید في المنوي ٦٣
الفرق بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق إلى الواقع ٦٣
خروج المجتهد عن أدلّة الواقع حجّية فتوى المجتهد في حقّه ٦٥
مراتب الامتثال ٦٦
بعض ما يجب فيه العمل بالظن ممّا يعلم عدم رضا الشارع
بأهمال أحكامه ٦٩
احتمال موضوعية الظن في بعض الأحكام ٦٩
عدم مصادفة القطع الواقع أحياناً ٧٠
في نتيجة دليل الانسداد ٧١
الظنّ الطريقي ٧١
اعتبار الشهرة منوط بالكشف ٧١
احتمال تقيد الأحكام بالطرق المنصوبة ٧١
احتمال تقيد الأحكام بالطرق المنصوبة في غير صورة العلم ٧٢
احتمال مطلوبية الواقع من الطرق المنصوبة على وجه ضمان
المتخلّف منها ٧٢
نسبة أدلّة الطرق وأدلّة الواقع ٧٢
إشارة إلى إجزاء الأمر الظاهري ٧٣
إفادة أدلّة الطرق جعل مؤداها عين الواقع ٧٣
تعريض بما في هداية المسترشدين ٧٣
دراسة كلام الماتن في احتياج كل مكلّف إلى معرفة الطرق
المنصوبة شرعاً ٧٤
دراسة الأمر بالتأمل في كلام الماتن ٧٤

معارضة الاحتياط في المسألة الفرعية للاحتياط في المسألة الأُصولية ٧٥
إيراد النقض على القول باعتبار الظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع ٧٥
افتراق المجتهد عن المقلد والقاضي في العمل بالظنّ ٧٦
حصر طريق المقلّد والقاضي في تقليد المجتهد والعمل بالبينة
واليمين حصر إضافي ٧٦
فرق الوجه الأول عن الوجه الثاني في إثبات حجية الظنّ
بالطريق الشرعي ٧٧
المدار عند صاحب القوانين على الانسداد الشخصي دون
النوعي في حجية مطلق الظنّ ٧٨
اعتبار الظنّ بمفاد البراءة ٧٨
الخلاف في نتيجة دليل الانسداد بين الكشف والحكومة ٧٩
المفارقات بين القائلين بحجية مطلق الظنّ ٧٩
الإهمال في نتيجة دليل الانسداد ٧٩
إيراد على المصنّف في حكمه بإمكان الانفكاك بين حكم
الشرع وحكم العقل ٨٠
إشارة إلى ما يؤثر في نتيجة دليل الانسداد وفي لازمها ٨١
إشارة إلى انّ الاستكشاف بالاجماع يجعل دليل الانسداد شرعياً ٨١
الفرق بين المعيّن والمرجح ٨١
الفرق بين الدليل والمؤيد ٨١
ترجيح بعض الظنون على بعض ٨١
المراد من تيقن اعتبار بعض الظنون ومظنونيته ٨٢
استواء نسبة دليل الانسداد إلى افراد الظنّ واختلاف نسبة

آية النبأ ونحوها إليها ٨٢
مزية احتمال المرجّحية ٨٣
عدم كفاية ما تيقّن اعتباره من الظنّ بدليل الانسداد ٨٣
المراد من اعتبار مطلق الظنّ في إثبات حجية مظنون الحجّية ٨٣
القول بحجيّة الظنّ الطريقي وافتراقه عن توهّم اعتبار مطلق
الظنّ في إثبات حجّية مظنون الحجّية ٨٤
توجيه توهّم اعتبار مطلق الظنّ في إثبات حجّية المظنون حجّيته ٨٤
الردّ على توجيه المتوهّم المذكور ٨٥
المجمل العقلي الخاصّ بزمان الانسداد لا يلائم التعيين
بمعيّن لفظي خاصّ بزمان الانفتاح ٨٧
تلويح إلى انّ الترجيح بلا مرجّح في التكوين محال، وفي
الالزام والتكليف قبيح ٨٨
تعيين الظنّ المظنون حجّيته بالأولوية ٨٩
تعيين الظنّ المظنون حجّيته بالمعيّن المتّحد واستبعاد ذلك ٨٩
المسائل العقلية ليس من وظيفة الشرع بيانها ٩٠
توجيه منع تعميم نتيجة الانسداد بقاعدة الاشتغال ٩٠
الدوران بين الأقل والأكثر مجرى البراءة وبين المحذورين
مجرى قاعدة التخيير ٩٠
تقديم الاحتياط في الفروع عليه في الأُصول في بعض صور
تعارض الاشتغال فيها، والعكس في بعض آخر ٩١
عدم تقديم أحد الاحتياطين على الآخر في بعض الصور ٩١
الردّ على إيراد المصنّف على تعميم نتيجة الانسداد بقاعدة الاشتغال ٩١

الاحتياط في المسألة الأُصولية يزيل الشكّ في المسألة الفرعية ٩١
تقديم الأصل الجاري في الموضوع على الأصل في حكمه ٩١
الأصل في السبب مقدم على الأصل في المسبب ٩٢
مناقشة تمثيل الماتن لتقديم قاعدة الاحتياط في المسألة
الأُصولية عليه في المسألة الفرعية ٩٢
العلم الواقعي التفصيلي مناف للاحتياط لا العلم الظاهري الشرعي ٩٣
تثبيت التعارض بين الاحتياطين في موردي العلم الاجمالي ٩٣
تأتّي التعارض ونحوه في الأحكام العقلية الظنّية ٩٣
تفسير أمري الماتن بالفهم ٩٣
بيان الحكم العقلي كمية أو كيفية في لسان الشرع تقرير وتأكيد ٩٤
الردّ على الماتن في العمل بالاحتياط في ما لم ترد امارة
ظنية توجب الاطمينان ٩٤
الاطمينان ليس له ضابطة كلّية ٩٤
رفع العسر لا يستلزم بطلان العمل المعسور ٩٥
الاختلاف في نفي العسر ٩٥
الظواهر المظنون ظهورها بالاجتهاد وإعمال الظنون المطلقة
في ترجيحها بحكم الظنون المطلقة ٩٥
ردّ العمل بالاحتياط عند الانسداد ٩٥
الردّ على الماتن في إمكان الاحتياط وكثرة حصول الاطمينان
في الامارات وغير ذلك ٩٦
انحصار القول في الشبهة المحصورة في الاحتياط المطلق والبراءة
المطلقة أو في ما عدا مقدار الحرام والقرعة ٩٦

الجاهل بالموضوع معذور في ما لا يعذر فيه الجاهل بالحكم ٩٦
وجوه عدم التسامح في الروايات بما يتسامح في غيرها ٩٧
احتمال استناد العلم الاجمالي بالتكليف إلى العلم الاجمالي
في حجّية الأمارات ٩٧
الجواب عن دعوى اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر
بمورد الأمارات، ومناقشة جواب الماتن ٩٨
تقرير الكشف لا يقضي بحجّية الظنّ في الأُصول ٩٩
اشكال خروج القياس على تقرير الحكومة ٩٩
بطلان القياس في قبال الخبر الصحيح لا مطلقاً ٩٩
توجيه من القوانين لخروج القياس من نتيجة دليل الانسداد ١٠٠
دفاع عن القوانين ١٠١
الوجوه المحتملة في استثناء القياس عن الأدلّة ١٠٢
افتراق الظنّ بعد الانسداد عن العلم ١٠٢
صورة إمكان تكليف العالم بخلاف علمه ١٠٣
احتمال جواز ترجيح أحد المتعارضين بالقياس ١٠٣
في الظنّين أحدهما على حرمة العمل بالآخر ١٠٣
محلّ النزاع في المسألة ١٠٣
محطّ نظر الباحثين في كلّ مسألة نزاعية إنّما هي مع الاغماض
عن سائر القرائن والعوارض الخارجية ١٠٥
توجيه كلام الماتن في الردّ على ترجيح الظنّ المانع ١٠٥
ردّ على الماتن وانّ تقدّم الظنّ المانع يرجع إلى معنى تقدّم
التخصّص على التخصيص ١٠٦

حال الممنوع والمانع في العقليّات..... ١٠٦
دعوى استواء الأزمنة المتأخرة مع المتقدّمة في الانسداد والانفتاح..... ١٠٨
حجّية الظنّ في الأُصول..... ١٠٩
الشهرة على حجّية الظنون الخاصّة في أُصول الفقه ١٠٩
عدم الفرق بين الفروع والأُصول في كون كل منهما حكماً شرعياً ١١٠
حجّة المانع من اعتبار الظنون الخاصّة في الأُصول ١١٠
الاحتجاج بالظنون الخاصّة في أُصول الدين ١١٠
مطلوبية الجزم في أُصول الدين ليست مطلقة..... ١١١
الكلام في حجّية الظنون المطلقة في أُصول الفقه ١١١
لا نزاع في حجّية الظنّ المطلق في أُصول الفقه إذا تولّد منه
الظنّ بالحكم الفرعي..... ١١١
اعتبار قول اللغوي ١١٢
اعتبار الظنون الرجالية..... ١١٢
إشارة إلى وجوه اعتبار الأمارات ١١٢
دليل الانسداد بالنسبة إلى الموضوعات الصرفة..... ١١٣
البحث عن حجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة ليس مسألة أُصولية..... ١١٤
تعريف الموضوعات المستنبطة ١١٤
تعريف الموضوعات الصرفة..... ١١٥
الفرق بين نوعي الموضوعات..... ١١٥
وجها التسميتين..... ١١٥
بيان السرّ في اتّفاقهم على حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات المستنبطة دون الموضوعات الصرفة ولو مع الانسداد في الأحكام..... ١١٥

بيان وجه عدم اقتضاء الانسداد في الأحكام لحجّية مطلق
الظنّ في الموضوعات الصرفة ١١٧
موهمات حجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة ١١٧
العمل بالأمارات الشرعية طول العمر يؤدي إلى حصول العلم
الاجمالي بالخلاف عادة ١١٨
اعتبار فعلية العلم الاجمالي في وقائع محصورة ١١٩
عدم تأثير المتأخر في المتقدّم وجوداً ١١٩
اعتبار الظنّ في أُصول الدين ١١٩
شقوق البحث وموارده ١١٩
الاجماع على وجوب الجزم في المعارف الخمس إجمالاً دون
تفاصيلها ودون غيرها ١٢٠
الدين وضع إلهي يتناول الأُصول والفروع ١٢٠
وجوب الاعتقاد لو حصل العلم بتفاصيل الدين ١٢١
عدم اعتبار مطلق الظنّ في تفاصيل الدين ١٢١
اعتبار الظنّ الخاصّ في المعارف الدينية ١٢١
ما يعتبر في التديّن بالاسلام ١٢١
ما يعتبر في الايمان ١٢٢
الأخبار الواردة في المسألة مختلفة ١٢٣
في مفاد أخبار الباب ١٢٣
وجوب التصديق بما يعتبر في الاسلام او في الايمان على كلّ
مكلّف إلّا البله ١٢٤
الأقوال في المسألة ١٢٥

ما في الاختيار لا ينافي الاختيار ١٢٥
المقدور بالواسطة مقدور ١٢٥
تكليف الكفار بالفروع ١٢٥
سنخ الوجوب في أُصول الدين ١٢٥
المواد من العلم عند معتبريه هنا والنظر والاستدلال والتقليد
في الباب ١٢٦
كشف حكم عوام المخالفين القاصرين عن فهم الحقّ ١٢٨
تحقيق المسألة ١٢٨
الدليل على وجوب المعرفة ١٢٩
الدليل على وجوب المعرفة ليس من النقل ١٢٩
فطرة الانسان بل كل حيوان على أي النعم من قبل غيره ١٢٩
شكر المنعم ١٢٩
رأي الأشاعرة في وجوب المعرفة ١٣٠
ما ينحصر دليل وجوبه من المعارف في دليل العقل إنّما هو معرفة الله
ونبوّة نبيّه ١٣١
اختصاص مجرى البراءة الشرعية بما بعد ورود الشرع ١٣١
الأُصول مجرى لأصالة الحظر قبل ورود الشريعة ١٣١
وجوب دفع الضرر المحتمل بيان في مورد قبح العقاب بلا بيان ١٣١
منع الأشاعرة من لزوم شكر المنعم عقلاً ١٣٢
المقدور من طرق المعرفة ١٣٣
التصفية في حكم غير المقدور ١٣٣
وجوب ما يتوقّف عليه الواجب تبعاً ١٣٣

إظهار الأشاعرة بتقاعدنا عن شكر نعماء الله ولزوم الكفّ
عن حمد آلائه عزّ وجلّ ١٣٣
ردّ الشيخ البهائي عليهم في تلك المقالة ١٣٤
عدم كفاية الظنّ في المعارف النظريّة ١٣٥
مفاد الآيات الناهية عن الظنّ ١٣٥
ردود على القوانين في إيراده على أدلّة القول باعتبار القطع
في أُصول الدين ١٣٥
عدم قدح وجوب المخالف في الاجماع المحصل ولا المنقول ١٣٧
وجوه احتجاج القوانين على كفاية الظنّ في أُصول الدين والردّ عليها ١٣٧
وجه رابع إضافة إلى ما ذكره صاحب القوانين من الوجوه لكفاية
مطلق الظنّ في أُصول الدين ١٣٨
ردّ الوجه الرابع ١٣٩
حجج النافين لوجوب النظر وتضعيفها ١٣٩
فسق المكتفي بالظنّ في المعارف الخمس ١٤٠
اعتبار الجحد في الكفر ١٤٠
إنكار الضروري ١٤٠
المراد بالضروري الموجب إنكاره الكفر ١٤١
الاستخفاف بالله أو أحد خلفائه ١٤٢
قطع القطّاع ١٤٣
مناقشة كلام الماتن في كفاية المعرفة عن التقليد ١٤٣
عدم معذورية المجتهد المخطىء ١٤٣
مناقشة كلام الماتن ١٤٣

معرفة الصانع بالعقل الفطري ١٤٣
معرفة الصانع وسائر أُصول الدين بالعقل البديهي وبالالهامات ونحوها ١٤٣
عدم خلوّ الزمان عن وجود نبيّ أو إمام (اللطف الخاص
واللطف العام) ١٤٣
علم النبيّ والامام ١٤٤
وجوب تحصيل الظنّ لغير المتمكّن من العلم بالمعارف الخمس ١٤٤
احتمال كون الواجب نفس الاعتقاد بالحقّ ١٤٤
احتمال وجوب الاعتقاد مستقلّاً ١٤٤
التقليد في باطل جازماً به أو ظانّاً به ١٤٤
نصوص من يقام عليه الحجّة يوم القيامة ١٤٥
المراد من جواز التقليد في أُصول الدين ١٤٥
مناقشة كلام الماتن في عدم وجوب النظر على المقلّد الجازم
في أُصول الدين ١٤٥
في الآثار المترتّبة على الظنّ على القول بعدم اعتباره خصوصاً
أو مطلقاً ١٤٦
أثر الجبر والترجيح بالظنّ غير المعتبر ١٤٧
الفرق بين المرجّح والمؤيد والجابر والموهن ١٤٧
شقوق محلّ النزاع في المسألة ١٤٧
ابتناء مرجّحية الظنّ أو جابريّته على القول باعتبار الأخبار من
باب الظنّ الفعلي ١٤٨
الأقوال في اعتبار خبر الواحد ١٤٨
اعتبار مطلق مظنون الصدور من الاخبار، وانّ العبرة بصفة

الرواية لا الراوي ١٤٩
مناقشة مع الماتن في هذا المجال ١٤٩
عدم الملازمة بين موافقة المظنون للواقع وصدور اللفظ عن الواقع ١٥٠
قبول خبر الفاسق إن أفاد الظنّ المستقر ١٥٠
تحقيق الكلام في خبر سند الرواية بالظنّ غير المعتبر ١٥١
جبر السند بالشهرة ١٥١
فقه الرضا عليه السلام ١٥٢
جبر السند بالظنّ المنهيّ عن العمل به ١٥٣
الفرق بين القياس وسائر الظنون ١٥٣
في جبر ضعف الدلالة ١٥٤
منع استناد فهم اللغويّ إلى الحسّ ١٥٥
عدم الفرق بين الظنّ الحاصل من الحدس والحاصل من الحسّ ١٥٦
في انّ الظنّ غير المعتبر موهن ١٥٧
اعتبار سند الأخبار ودلالتها من باب الظنّ الفعلي ١٥٧
احتمال اعتبار الامارة في الموضوعات من باب الظنّ النوعي ١٥٧
المانع الداخلي على خلاف ما اعتبر من باب الظنّ النوعي ١٥٨
عدم حجّية القياس في مقابل النصّ ١٥٩
ترجيح أحد المتعارضين سنداً ودلالة بالظنّ غير المعتبر ١٥٩
الترجيح بمطلق المزيّة في أحد المتعارضين ١٥٩
الجبر والوهن والترجيح والتأييد بالظنّ غير المعتبر ١٥٩
المنع عن القياس ليس لمفسدة ذاتية ١٦٠
عمل جماعة من الأصحاب بالقياس ١٦١

بناء العام على الخاص في المتعارضين بالعموم والخصوص المطلق ١٦٢
حكم تعارض العامّين من وجه ١٦٢
حكم تعارض المتباينين ١٦٥
المتباينان من الكتاب ١٦٧
اختصاص اعمال المرجّحات بمظنون الصدور ١٦٧
ما يشبه العامّين من وجه ١٦٨
منع البعد عن القول بحجّية الظواهر مشروطاً بحصول الظنّ
منها أو من غيرها ١٦٩
انحصار دليل حجيّة الظواهر في الأدلّة اللبيّة ١٦٩
مناقشة في كلام الماتن في خرء طير غير مأكول ١٦٩
المرجّحات السندية لا تأثير لها بالنسبة إلى إجمال الدلالة
بسبب تعارض العامّين من وجه ونحوه ١٦٩
ردّ على الماتن في استدلاله للترجيح بمطلق الظنّ بقاعدة الاشتغال ١٧٠
الردّ على الترجيح بمطلق الأقربية من أيّ سبب حصلت ١٧١
تفسير أمر الماتن بالتدبّر بعد إلحاقه كثير من المرجّحات بما دلّ
على الترجيح بمطلق الظنّ بالأقربية والمزيّة ١٧١
منع الفرق بين أبعدية المخالف للعامة عن التقية وأقربية المخالف
للعامة إلى الواقع ١٧١
الكلام في الأدلّة العقلية ١٧٣
دليل العقل وأقسامه ١٧٣
النظر في تعريف حكم العقل وتقسيمه وأقسامه ١٧٣
الدليل في اصطلاح الأُصوليين ١٧٣

وجه إطلاق العقلي على كلا قسمي دليل العقل ١٧٦
المراد من العقل هنا وفي اشتراط التكليف به ١٧٦
مراتب الاتّصاف بصفة العقل ١٧٦
وجه عدم تسمية أصالة البراءة المستندة إلى قبح العقاب بلا بيان حكماً ١٧٨
أصل الإباحة دليل عقلي ١٧٨
افتراق أصل الإباحة عن أصل البراءة ١٧٨
مستند أصل الإباحة ١٧٩
انقسام دليل العقل إلى قطعي وظنّي ١٧٩
أعمّية مورد أصل الإباحة الشرعية بالنسبة للعقلية منها ١٧٩
القول باعتبار الاستصحاب واليد والسوق بحكم العقل ١٨٠
حجّية إدراك العقل غير المستقل ١٨٠
أقسام إدراك العقل المستقل ١٨٠
عدم الخلاف في بعض إدراكات العقل المستقل ١٨١
الخلاف في إدراك العقل للحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب على الفعل ١٨١
بيان دعوى الأشاعرة ١٨١
موارد نزاع الأشاعرة في إدراك العقل للحسن والقبح ١٨٣
مذهب الاخبارية في إدراك العقل للحسن والقبح ١٨٣
الرأي المنسوب إلى السيّد الصدر في الوافية في هذا الباب ١٨٤
القول بعدم ملازمة حكم العقل لحكم الشرع لإمكان المعارضة بين الملاكات في الواقع ١٨٥
خلاصة الوجوه للقول بعدم الملازمة ١٨٦

محلّ النزاع من الوجوه المذكورة في منع الملازمة ١٨٦
حجّة الأقوال في المسألة ١٨٦
حجّة القول بعدم الملازمة ١٨٧
عدم حجّية ما يحتمل الخطأ من الطرق ١٨٧
عدم احتمال الخطأ في العقل الفطري إلّا فرضاً ١٨٧
حجيّة ما كان احتمال الخلاف فيه غير عقلائي ١٨٧
حجّية ما كان الاعتناء باحتمال المخالفة فيه مستلزماً للعسر
والحرج وما نحوه ١٨٧
دعوى عدم الأمن من الخلاف في القطع الحاصل من المقدّمات
العقليّة النظريّة ١٨٨
احتمال الخلاف في ما يحصل من أخبار الكتب الأربعة أو
الأُصول الأربعمائة غير عقلائي ١٨٨
دعوى ضمان درك ما يترتّب على الخلاف المترتّب من سلوك الأخبار ١٨٨
تسليم كبرى المانعين من الملازمة ١٨٨
قول العامة بالتصويب وتبعية الأحكام الظنّيات العقل
ومستحسنات أوهامهم ١٨٨
المنع من الفرق بين قطعيات العقل النظري وبين قطعيات
النقل الوصوي ١٨٩
منع مدخلية توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله ١٨٩
محمل قوله عليه السلام: «دين الله لا يصاب بالعقول» ١٨٩
إمكان الكشف عن الحكم الشرعي بواسطة الحكم العقلي ١٩٠
دراسة دعوى إناطة الأحكام الشرعية بخصوص النقل ١٩٠

إشارة إلى ندرة إدراك العقل البديهي لحكم شرعي نظري ١٩١
وجوه تصوير معنى الملازمة بين حكم العقل والشرع ١٩١
أُمور توهّم منع الملازمة ١٩٢
دلالة الألفاظ وضعيّة ورجحان وضع بعض الألفاظ لبعض المعاني
بإرادة الواضع ١٩٢
احتمال كون إرادة الجاعل هي المرجّحة لجعل الأحكام دون
المصالح والمفاسد ١٩٣
دعوى استلزام الملازمة بين الحكمين سوق الأوامر الشرعية لمجرّد
النصح والإرشاد ١٩٣
ردّ الوجوه الموهمة لمنع الملازمة ١٩٣
إرادة الحكيم لا تكون إلّا عن مصلحة ومفسدة ١٩٣
كشف الحكم الشرعي عن الملاك لا يستلزم إرشاديته وعدم
استحقاق الثواب والعقاب عليه ١٩٣
صدور الثواب والعقاب عن المصلحة والمفسدة ١٩٣
إرشادية الأوامر الشرعية إلى المصالح والمفاسد لا تنافي مولويتها
من جهة أُخرى ١٩٤
أفعال الله معلّلة بالأغراض غير العائدة إلى نفسه تعالى ١٩٤
العلل الأربع في أفعال المخلوقين ١٩٤
الكلام في أصل البراءة ١٩٥
معاني الأصل ١٩٥
المراد من أصالة البراءة ١٩٦
تعريف الفقه ١٩٩

تعريف الاجتهاد ١٩٩
الدليل الفقاهتي ١٩٩
الدليل الاجتهادي ١٩٩
الأُصول أدلّة فقاهيّة ١٩٩
أدلّة الأحكام فقاهية أم اجتهادية ؟ ١٩٩
العلم الدالّ على حجّية الأدلّة والامارات فقاهية أم اجتهادية ؟ ١٩٩
النسبة بين الأدلّة والأُصول ٢٠٠
الورود والحكومة ٢٠١
مفاد أدلّة حجّية الأدلّة الظنّية ٢٠٢
مختاره في النسبة بين الأدلّة والأُصول ٢٠٣
أقسام الأُصول ٢٠٣
الفرق بين الأُصول ٢٠٣
الفرق بين أصل البراءة واستصحابها ٢٠٣
الفرق بين أصالة البراءة وأصالة العدم ٢٠٤
للتكليف ملاحظتان: التقرّر في الخارج، والتعلّق بالمكلّف ٢٠٤
كفاية الشكّ في أصل التكليف لعدم تعلّقه بالمكلّف ٢٠٤
مورد أصالة العدم ومورد أصالة البراءة ٢٠٥
المراد من استصحاب العدم ٢٠٥
الفرق بين أصالة البراءة ودليلية عدم الدليل على العدم ٢٠٥
المراد من انّ عدم الدليل دليل العدم ٢٠٥
إشارة إلى ظاهر كلام صاحب القوانين في أوّل البراءة ٢٠٦
النسبة بين أصل البراءة وبين عدم الدليل دليل العدم ٢٠٦

إفادة العلم العادي بعدم الدليل في المسائل العامّة ٢٠٦
قولهم: «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود» ٢٠٧
أصالة عدم الأكثر ٢٠٧
الفرق بين البراءة العقلية والإباحة العقلية ٢٠٧
الاختلاف في حكم الأشياء قبل ورود الشرع ٢٠٨
تحرير محلّ النزاع في المسألة ٢٠٨
انقسام أفعال لا يدرك العقل حسنها وقبحها إلى ضروري
العيش وغيره ٢١١
ضروريات العيش مرخّص فيها بحكم العقل ٢١١
وجوب دفع الضرر المحتمل فضلاً عن المقطوع بحكم العقل ٢١١
لا حكم للعقل في فعل ما لا منفعة فيه أصلاً ٢١٢
تعيين محلّ النزاع في المسألة ٢١٢
المراد من «قَبْل الشرع» في عنوان المسألة ٢١٢
ثمرة النزاع ٢١٣
تأسيس الأصل في المسألة عند الشكّ في حكمها ٢١٣
امتناع خلاء الواقعة عن حكم ٢١٥
تأسيس الأصل في المسألة عند الشكّ في موضوعها ٢١٥
تحقيق الحقّ في المسألة ٢١٥
كفاية فتوى الفقيه الواحد في احتمال المضرّة ٢١٦
عدم الفرق بين هذا الزمان وقبل البعثة من حيث حكم العقل
بالاباحة في المسألة ٢١٦
الفوارق بين أصل الاباحة وأصل البراءة ٢١٧

محلّ النزاع في جريان البراءة وعدمه ٢١٨
الموضوعات المستنبطة ٢١٨
الموضوعات الصرفة ٢١٨
في شمول البراءة أو الاشتغال للندب والكراهة وعدمه ٢١٩
الشكّ في الوجوب والحرمة بعد العلم الاجمالي بأحدهما من
الشكّ في التكليف أم في المكلّف به؟ ٢٢٠
أقسام الشكّ في التكليف ٢٢١
أقسام الشكّ في المكلّف به ٢٢١
الضابط للشكّ في التكليف ٢٢٢
الضابط للشكّ في المكلّف به ٢٢٢
عدم الملازمة بين الشكّ في التكليف والحكم بالبراءة فيه ٢٢٢
حصر الأُصول العملية في الأربعة ٢٢٣
عدم حسن الاحتياط في المعلوم بالعلم الوجداني ٢٢٤
صور اشتباه الحكم ٢٢٤
اختلاف الاخبارية في الشبهة الحكمية ٢٢٥
دراسة الاستدلال بآية نفي التعذيب قبل بعث الرسل على عدم
التلازم بين حكمي العقل والشرع والبراءة ٢٢٦
توجيه الاستدلال بآية عدم تكليف نفس إلّا بما آتاه الله،
على البراءة ٢٢٦
دراسة في آية ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم﴾ ٢٣٠
دراسة في آية ﴿ليهلك من هلك...﴾ ٢٣١
الاستدلال بآية ﴿قل لا أجدني ما أُوحي إليّ﴾ ٢٣٢

كفاية الفحص عن المخصّص والمعارض في ما بأيدينا لجواز
العمل بالعمومات والأدلّة ٢٣٣
آيات دالّة على عدم تحريم ما لا نصّ فيه ٢٣٤
الجواب على إيراد الماتن على الآيات والأخبار المستدلّ بها
على البراءة ٢٣٦
دراسة في قول الاخبارية بالاحتياط في الشبهة التحريمية ٢٣٦
جواب آخر عن إيراد الماتن على الآيات والأخبار المستدلّ بها
على البراءة ٢٣٨
رفع الايراد عن حديث الرفع ٢٣٩
في مفاد حديث الرفع ٢٤١
من آثار رفع جميع الآثار بحديث الرفع تقييد جميع الأجزاء
والشروط بالاختبار والعلم شرعاً ٢٤١
ومنها: أصالة الاجزاء ٢٤١
ومنها: كفاية عدم العلم في نفي الجزء أو الشرط المشكوك
جزئيته أو شرطيته ٢٤٢
دراسة ما يقرّب دلالة حديث الرفع على رفع خصوص المؤاخذة ٢٤٢
دراسة أمر الماتن بالتأمل بعد تضعيفه الأخذ بالمتيقّن في حمل
حديث الرفع على خصوص المؤاخذة ٢٤٣
ما يقرّب حمل الحديث على رفع جميع الآثار ٢٤٥
الخطأ والنسيان الصادران عن ترك التحفّظ ٢٤٧
التكليف الشاقّ الناشيء عن اختيار المكلّف ٢٤٧
التكليف بما لا يطاق الناشيء عن سوء اختيار المكلّف ٢٤٧

عدم معذوريّة الجاهل المقصّر ٢٤٧
الاجزاء والشرائط واقعية في العبادات ٢٤٨
عدم اندراج الأُصول المثبتة في أخبار الاستصحاب ٢٤٨
استواء أسباب الضمان من حيث الجهل والعلم بها والعمد والخطأ
والنسيان فيها ٢٤٩
حدّ شمول حديث الرفع لأقسام الآثار ٢٤٩
الحلف بالطلاق ٢٥١
تبعية الرفع لإرادة المكرَه ٢٥٢
الاضرار بالغير مكرهاً ٢٥٢
التفكّر والطَيرَة ٢٥٣
مناقشة إيراد الماتن على دلالة حديث الحجب على البراءة ٢٥٣
ردّ كلام الماتن في حديث: «فسكت عن أشياء» ٢٥٤
الكلام في حديث: «كلّ شيء مطلق» ٢٥٤
محاكمة بين القوانين والفصول في معنى حديث: «كلّ شيء مطلق» ٢٥٦
مناقشات في دلالة الحديث على البراءة ٢٥٧
منع عدم حجّية الظنّ في أُصول الفقه ٢٥٨
وجوه كون البراءة بحثاً أُصولياً أو فقهياً أو كلامياً ٢٥٨
الردّ على صاحب الوسائل في إيراده على دلالة الحديث ٢٥٩
كلام في الأخذ بمحالف العامّة ٢٦٠
أقوائية دلالة حديث: «كلّ شيء مطلق» على البراءة ٢٦٠
توضيح إيراد الماتن على الاستدلال بصحيحة عبدالرحمان بن حجاج ٢٦١
إشكال في دلالة أُخرى للصحيحة ودفعه ٢٦٢

في مفاد حديث: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» ٢٦٣
إشارة إلى الخلاف في وجوه الكلّي الطبيعي ٢٦٤
ردّ إيراد الماتن على المحكيّ عن المحقّق من الاستدلال بإجماع
أهل الشرائع عملاً على البراءة ٢٦٧
كلام في النسبة بين قاعدتي قبح العقاب بلا بيان ودفع
مناقشات مع الماتن في النسبة بين قاعدة قبح العقاب وقاعدة
دفع الضرر المحتمل، وتثبيت لزوم دفع الضرر المحتمل ٢٦٨
اتحاد أدلّة الاحتياط مع قاعدة دفع الضرر المحتمل ٢٦٩
مناقشة كلام الماتن في انّ امتثال غير المعلوم من التكليف
الضرر المحتمل ٢٧٠
وجه معاقبة الكفار على الفروع ٢٧١
عدم تمامية قبح العقاب بلا بيان عقلاً ٢٧٢
ممّا لا يطاق ٢٧٢
مناقشة كلام الماتن على استصحاب البراءة ٢٧٣
إشارة إلى اعتبار بقاء موضوع الاستصحاب بالمسامحة العرفية
لا الدقّة العقلية ٢٧٤
ردّ الاستدلال بتعذّر الاحتياط في بعض الصور على البراءة ٢٧٤
ردّ دلالة الآيات الناهية عن القول بغير العلم وغيرها على
وجوب الاحتياط ٢٧٤
دراسة في قوله تعالى: ﴿واتّقوا الله حقّ تقاته وجاهدوا في الله
حقّ جهاده﴾ ٢٧٥
دراسة أخبار التوقّف عند الشبهة ٢٧٦

شرح ودراسة ما يستفاد من المتن في إبطال الردّ على أخبار
التوقّف بأنّ أخبار البراءة أخصّ منها ٢٧٨
بيان وجه التأمل المأمور به في كلام الماتن في هذا الموضع ٢٧٩
دراسة الأخبار الآمرة بالاحتياط ٢٨١
دراسة خبر: «دع ما يريبك» ٢٨٢
دراسة أخبار التثليث ٢٨٤
ارتكازية حرمة مقدمة الحرام ٢٨٥
الظن الحاصل من الأدلة الظنية لا ينافي العلم الاجمالي بوجود
الأحكام في مواردها ٢٨٥
الاحتمالات في وجه اعتبار الأدلة الظنية شرعاً ٢٨٦
رفع اشتغال الذمة للعلم الاجمالي بوجود محرمات كثيرة ٢٨٦
اجزاء الأوامر الظاهرية ٢٨٩
التفصيل المحكيّ عن المحقق في حجّية البراءة ٢٩٠
مقتضى الأدلّة بالنسبة إلى مفاد البراءة ٢٩٠
هل اعتبار البراءة من باب الظنّ أو التعبّد؟ ٢٩٢
البراءة أصل في موارد ودليل في أُخرى ٢٩٤
في انّ أوامر الاحتياط إرشادية أم استحبابية؟ ٢٩٤
الاحتياط في محتمل الندب والحرمة وثمرات ذلك ٢٩٦
دراسة الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية المنسوبتين إلى
الاخبارية في الشبهة التحريمية ٢٩٨
اعتبار عدم أصل حاكم في جريان أصل الاباحة ٢٩٩
الأصل في مشكوك التذكية ٢٩٩

الحيوان المتولّد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم ٣٠٠
حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي ٣٠٤
أكل الحيوان الحيّ ٣٠٥
الأصل في كلّ حيوان جواز تذكيته وقابليته لها ٣٠٦
مجرى أصالة الحلية في اللحوم ٣٠٧
الردّ على الماتن في مقايسته بين مفاسد الاحتياط ومفاسد
ارتكاب المشتبه ٣٠٨
التعريض بما تعارف في الأزمنة الأخيرة ٣٠٩
الترديد بين الحرمة وغير الوجوب لإجمال دليل الحرمة في متعلّقها ٣٠٩
الترديد بين الحرمة وغير الوجوب لتعارض النصّين ٣١٠
إمكان التعادل بين نصّين متعارضين ٣١٠
الناقل والمقرّر والمبيح والحاظر ٣١١
الترديد بين الحرمة وغير الوجوب لأجل الشبهة في الأُمور
الخارجية «الموضوع الصرف» ٣١١
عدم استقلال العقل بالبراءة ٣١٣
امتناع احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأُخروي ٣١٤
أقسام الضرر وأحكامها ٣١٥
اعتبار عدم أصل موضوعي في جريان أصل الاباحة في
الشبهة الموضوعية التحريمية ٣١٦
ندرة الحلال الخارجي المعلوم الحلّية ٣١٧
إمكان التوصّل إلى ظهور مطمئن مع اختلاف الأخبار في أيّ باب ٣١٧
الردّ على كلام الماتن في مسألة علم الأنبياء ٣١٧

توجيه كلام المحدّث الاسترابادي في البراءة ٣١٩
الكلام في معنى الاحتياط ٣٢٠
موارد الاحتياط وحكمه ٣٢١
في تشخيص المثاب عليه عند الاحتياط ٣٢٢
حسن الاحتياط يوجب حسن الفعل المحتاط به ٣٢٣
اخبار من بلغه ثواب ٣٢٧
عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات ٣٢٧
اختصاص البراءة بالشك في الوجوب التعييني أصلاً أو عرضاً ٣٣٠
أصالة العدم وافتراقها عن أصالة البراءة ٣٣٢
التخيير العقلي والتخيير الشرعي ٣٣٣
استصحاب كلّيّ الوجوب لا يثبت قسماً منه ٣٣٤
الشبهة الوجوبية لإجمال النصّ ٣٣٤
ما يدخل في نزاع هذا الباب ٣٣٤
مناقشة ردّ الماتن على الاخبارية في مورد الشبهة الوجوبية
لإجمال النصّ ٣٣٥
عدم ذاتية المصالح والمفاسد والحِكم ٣٣٦
في شمول اخبار من بلغ للشبهة الوجوبية وعدمه ٣٣٦
الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصّين ٣٣٦
إشارة إلى المراد من النصّين المتعادلين ٣٣٧
التحقيق في الجواب على التوقيع المرويّ في الاحتجاج ٣٣٧
رفع المنافاة عمّا يتراءى من التنافي بين مسألتين نقلهما
الماتن عن الأصحاب ٣٣٨

الشبهة الموضوعية في الوجوب ٣٣٩
حكم المشهور بحجّية الظن في قضاء الفوائت ٣٤٠
حكم المشهور بالاحتياط عند تردد الفائتة بين الأقل والأكثر ٣٤٠
مناقشات في كلمات الماتن حول الأداء والقضاء ٣٤٤
عدم استلزام الاحتياط في قضاء النوافل للاحتياط في
قضاء الفرائض ٣٤٦
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل ٣٤٧
أمثلة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة لعدم الدليل ٣٤٧
إشارة إلى الفرق بين هذه المسألة وبين صورة تعارض النصّين ٣٤٨
هل انّ منعهم من الرجوع إلى قول ثالث من حيث العمل أم مطلق؟ ٣٤٩
مناقشة دعوى الماتن من انصراف أدلة الاباحة إلى محتمل الحرمة
وغير الوجوب ٣٤٩
مناقشة كلام الماتن من حصر إفادة أدلة نفي التكليف عمّا لم
يعلم نوعه في عدم المؤاخذة ٣٥٠
مناقشة في مفاد الحديث من انّ اجتناب السيئات أولى من
اكتساب الحسنات ٣٥٠
الاستشهاد للقول بالحرمة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة
لعدم الدليل ٣٥٠
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة لإجمال الدليل ٣٥٢
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة لتعارض الأدلة ٣٥٣
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة للاشتباه في الموضوع ٣٥٥
الأصل الحكمي في الشبهات مقيد بعدم أصل موضوعي فيها ٣٥٥

دراسة التمثيل المذكور للمسألة ٣٥٥
التمثيل الصحيح للمسألة ٣٥٧
الشكّ في المكلّف به ٣٥٧
صور الشكّ في المكلّف به ٣٥٧
وجوه المسألة وأقوالها ٣٥٨
محلّ النزاع في المسألة ٣٦٠
الكلام في المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة ٣٦٠
التصويب في الموضوعات ٣٦٢
عدم بدلية الترك المقارن لفعل الضدّ عن ذلك الفعل ٣٦٣
تعريض للوجوه في التخيير ٣٦٤
وظيفة الحاكم العمل بالأسباب الظاهرية ٣٦٤
وجه القول بجواز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة ٣٦٥
الأخذ بالاطلاق ٣٦٥
الأخذ بالعموم ٣٦٦
دعوى ورود إطلاقات الكتاب في بيان أصل التشريع ٣٦٧
ثبوت المقتضي للاجتناب عن الشبهة المحصورة وغير
المحصورة والبدوية ٣٦٨
قبح العقاب بلا بيان شرعي ولا عقلي ٣٦٨
لزوم دفع الضرر المحتمل عقلي ٣٦٨
الكلام في المانع عن تأثير العلم الاجمالي في وجوب الاجتناب ٣٦٩
في الموافقة القطعية ٣٧١
الردّ على تجويز ارتكاب ما عدا مقدار الحرمة من أطراف

الشبهة المحصورة ٣٧٢
في انّ وجوب الاجتناب في الشبهات المحصورة تعمّ المندرجين
تحت حقيقة واحدة وغير ذلك ٣٧٣
في انّ الاجتناب عن أطراف الشبهة واجب نفسي أو إرشادي؟ ٣٧٥
في مقرّبات الحرمة الذاتية في ارتكاب أطراف الشبهة ٣٧٧
التنظر في مقرّباتها ٣٧٨
مناقشات في كلمات المصنف في هذا الباب ٣٧٩
اعتبار الابتلاء بالأطراف في وجوب الاجتناب عنها ٣٧٩
الأصل الجاري في مورد الشك في الابتلاء ٣٨٠
الخدشة في اعتبار الابتلاء في المسألة ٣٨١
حكم ملاقاة أحد أطراف الشبهة المحصورة ٣٨٤
مبنى القولين في المسألة ٣٨٧
الاستدلال لعدم وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد أطراف
الشبهة المحصورة ٣٨٨
دفع الموانع عن حكم المسألة ٣٨٩
عدول عن القول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ ٣٨٩
حكم الاضطرار إلى بعض أطراف الشبهة المحصورة أو تلف بعضها ٣٩٣
تدريجية المشتبهات ٣٩٥
الواجب المعلّق والواجب المشروط ٣٩٥
الواجب المنجّز ٣٩٦
صورة العلم بوجود موضوع أحد الخطابين بين المشتبهين ٣٩٨
ما يوجب الانصراف ٣٩٨

تسوية الأصحاب في الشبهة المحصورة بين كون الأصل الجاري
في كل واحد من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة ٣٩٩
في الشبهة غير المحصورة ٣٩٩
هل المدار في نفي الحكم العسر والحرجي على العسر الشخصي
أو العسر النوعي ٣٩٩
مناقشة كلام الماتن في ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة
على الغالب ٤٠٢
مناقشة كلام الماتن من عدم شمول أدلّة العسر للشبهة
الغير المحصورة ٤٠٢
مناقشة كلام المصنف في اخبار الحلّ ٤٠٤
الأخبار الدالّة على أنّ العلم بوجود الحرام بين المشتبهات
لا يوجب الاجتناب عن جميع المحتملات ٤٠٤
احتمال عدم الفرق بين المحصور وغيره في حكم العقل بدفع
الضرر المحتمل ٤٠٥
جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة غير المحصورة مع عدم
العزم على ذلك ٤٠٥
ضابط المحصور وغير المحصور ٤٠٦
صورة كون المشتبه في غير المحصور افراداً كثيرة إلّا انّ نسبتها
إلى الكل نسبة الشيء إلى الأُمور المحصورة ٤٠٩
التمثيل بالغناء للشبهة التحريمية لاشتباه الحكم من جهة
إجمال النصّ ٤١٠
في الواجب المردّد بين متنافيين من جهة عدم النصّ ٤١١

كيفية نية الوجوب والقربة عند الاحتياط بالجمع بين المحتملين ٤١٢
في الواجب المردّد بين متنافيين من جهة إجمال النصّ ٤١٤
تعريض بنية الوجه في العبادة ٤١٥
الميسور لا يسقط بالمعسور ٤١٥
صورة النيّة في كلّ من العبادات المتعدّدة عند الاحتياط بإتيانها ٤١٥
تعريض بالأصل المثبت ٤١٦
مناقشة كلام الماتن في ترتيبه وحدة عقاب تارك جميع محتملات
الواجب على عدم مطلوبيّته شرعاً ٤١٧
عدم سقوط الواجب المردّد شرطه بين غير المحصور ٤١٧
هل يعتبر إتيان جميع محتملات التكليف الأول قبل الاتيان
بمحتملات التكليف الثاني المترتّب عليه؟ ٤١٨
دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطي «الشكّ في الجزئية» ٤١٩
إشارة إلى الحيثيتين في أوامر الموالي ٤٢١
مناقشة جواب الماتن على إشكال لزوم إتيان كل ما شكّ في
مدخليّته هنا ٤٢١
عدم معذورية الجاهل المقصّر ٤٢٣
مناقشة تنظير الماتن لما نحن فيه ٤٢٣
مناقشة كلام الماتن في وجه عدم جريان أصل العدم في الأقل ٤٢٥
ما يحقّق قصد القربة ٤٢٧
الاستدلال بالأخبار على البراءة من الأقلّ ٤٢٧
نسبة أخبار الاحتياط وأخبار البراءة ٤٢٧
مناقشة كلام الماتن في حكومة اخبار البراءة على استصحاب

الاشتغال في ما نحن فيه ٤٢٩
تعرض بمسألة كون الجزئية مجعولة شرعاً أم لا ؟ ٤٣٠
في دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطي «الشك في
الجزئية» لإجمال النصّ ٤٣٢
دراسة وجوه المنع عن الأخذ بإطلاقات العبادات في هذا الباب ٤٣٤
هل يشترط عدم مطلق في البين للتخيير بين المتعارضين ٤٣٦
الفرق بين المرجّح والمرجع ٤٣٧
الشك في الجزئية للشبهة في الموضوع الخارجي ٤٣٧
مناقشة تمثيلي الماتن ٤٣٧
الشك في القيدية ٤٣٨
النسبة بين المطلق والمقيد ٤٣٨
الحكم في موارد الشك في التقييد ٤٣٩
الشك في القاطعية ٤٣٩
تصوير الشك في الجزئية لمنشأ الشك في الحكم التكَليفي
النفسي للمشكوك جزئيته ٤٣٩
في الشك في ركنية الجزء ٤٤٠
مناقشة تنظير الماتن للغفلة عن الجزء ٤٤١
في توجيه الخطاب إلى الناسي وعدمه ٤٤١
معنى حجية الاستصحاب أو البراءة ٤٤٣
مناقشة في فرق الماتن بين رفع الشارع السهو والنسيان وبين
تصريح الشارع برفع حكم نسيان الجزء والسهو عنه ٤٤٣
في زيادة الجزء عمداً ٤٤٤

ما يتحقق به زيادة الجزء ٤٤٤
الاحباط والتكفير والموازنة ٤٤٦
نظرة في قوله تعالى : ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ ٤٤٧
مناقشة كلام الماتن في ضعف استصحاب وجوب إتمام العمل ٤٤٧
في الزيادة سهواً ٤٤٨
تصوير زيادة الجزء سهواً ٤٤٨
هل الأصل الاطلاق في الجزئية والشرطية ٤٤٩
حقيقة المطلق ٤٥٠
اشتهار التمسك بأخبار عدم سقوط الميسور بالمعسور ٤٥٠
دراسة النبوي «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ٤٥١
في أيّ اعتبار الخليط في ماء غسل الميت من قبيل التقييد
أم من قبيل تعدّد المطلوب ؟ ٤٥٣
دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط ٤٥٤
دوران الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً أو بين كونه جزءاً
أو زيادة مبطلة ٤٥٥
مناقشة كلام الماتن في الفرق بين الاحتياط في ما نحن فيه ،
والاحتياط في مسألة الشك في الشرطية والجزئية ٤٥٦
عمل تارك الاجتهاد والتقليد ٤٥٧
مناقشة كلام الماتن في دعواه بأن تكرار العبادة لإحراز الواقع مع
التمكّن من العلم التفصيلي به اجنبي عن سيرة المتشرعة ٤٥٧
في لزوم الفحص عن الأدلة الشرعية قبل العمل بالأصل ٤٥٧
بطلان قبح العقاب على غير المقدور ولو بسوء الاختيار ٤٥٩

في صحة المعاملة الصادرة من الجاهل التارك للفحص العامل
بما يطابق البراءة وفسادها ٤٦٠
في صحة العبادة الصادرة من الجاهل بحكمها التارك للفحص العامل
بما يطابق البراءة وفسادها ٤٦٠
مناقشة ما ادّعاه الماتن من عدم تحقق قصد القربة للجاهل
المفروض مخالفة الطريق الشرعيّ ٤٦١
إشارة إلى فرق الطريق الجعلي عن الطريق المنجعل ٤٦٢
في مستثنيات قاعدة عدم معذورية الجاهل المقصّر في الفحص ٤٦٢
إشارة إلى مسألة الترتّب ٤٦٢
مناقشة دعوى الماتن الفرق عن الشك في الاستطاعة بين عدم العلم
بمقدار ما يملكه وبين جهله بتحقق الاستطاعة بماله المعلوم عنده ٤٦٣
في الشروط المذكورة لأصل البراءة ٤٦٣
هل يعتبر عدم تضرّر مسلم في إعمال الأصل أم لا ؟ ٤٦٦
قاعدة لا ضرر ٤٦٦
دفع الايراد عن القاعدة ٤٦٦
الحكومة والورود ٤٦٧
استلزام حصول فقه جديد بل دين بديع بالعمل بعموم هذه القاعدة ٤٦٨
مرجعية لا ضرر عند تعارض انتفاع الضرر الحاصل من ترك انتفاع
المالك وضرر الغير ٤٦٨
تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير ٤٧٠