

فوائد لك لا حولك

الشيخ محمد بن قاضي الزنطي

مع جوامع

أوتقوا لوسائلك

الميزان الموشى للتبصرة

المجلد الأول

الطبعة الأولى - القيسية

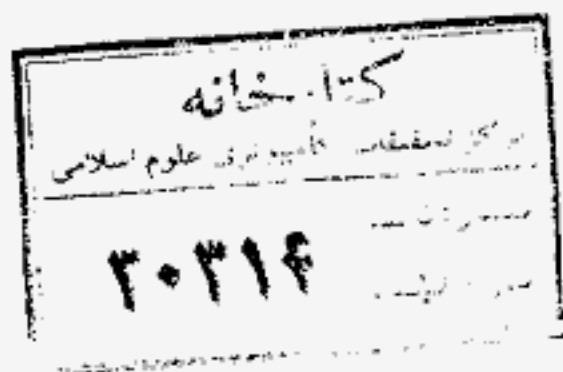
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



فرائد الاصول

الشیخ محمد تقي الزمخشري



مرکز تحقیقات اسلامی

أو ثقل الوسايل

الميرزا موسى التبريزي

المجلد الأول

القطع والظن - القسمة الأولى

الانصاري، مرتضي؛ تبريزي، موسى بن جعفر.
فرائد الأصول مع أوثق الوسائل في شرح الرسائل / الشيخ مرتضي الانصاري، موسى بن جعفر تبريزي، قم:
سماء قلم، ١٤٣٠ ق = ١٣٨٨.

ج ٦

(جلد ١) ISBN: ٩٧٨-٩٦٤-٨٥٣٦-٦٤-٥ (دوره) ISBN: ٩٧٨-٩٦٤-٨٥٣٦-٦٣-٨

عربي

فهرستونيسي براساس اطلاعات فيا (فهرستونيسي پيش از انتشار)
١. اصول فقه شيعه. الف. انصاري، مرتضي بن محمد امين، ١٢١٤-١٢٨١ ق. فرائد الأصول - نقد و
تفسير. ب. تبريزي، موسى بن جعفر، ١٢٩٦-١٣٧٢ ق، شارح. ج. عنوان: أوثق الوسائل في شرح
الرسائل.

٢٩٧/٣١٢

٤ ف ٨ الف / ١٥٩ BP



أوثق الوسائل في شرح الرسائل

المجلد الأول

القطع و الظن، القسم الأول

المؤلف: الشيخ مرتضي الانصاري رحمته الله / الشارح: الميرزا موسى بن جعفر التبريزي رحمته الله /

الناشر: سماء قلم / الطبعة: الثانية، ١٣٨٨ ش = ١٤٣٠ ق

الكمية المطبوعة: ١٥٠٠ نسخة / ثمن الدورة: ٢٥٠٠٠ تومان

شابک دوره: ٩٧٨-٩٦٤-٨٥٣٦-٦٣-٨

شابک جلد ١: ٩٧٨-٩٦٤-٨٥٣٦-٦٤-٥

مرکز التوزيع: قم، ص. ب ٣٨١٣-٣٧١٨٥

تلفاكس: ٠٢٥١-٧٧٤٨٣٩٦ همراه: ٠٩١٢٣٥١٦٨٧٥

جميع الحقوق محفوظة لسماء القلم

اصل البرائة



مركز تحقيقات علوم و تاريخ اسلامي



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

المقصد الاول في القطع



مركز تحقیق تفسیر و ترویج علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله
على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

.....

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلى العالى ذي الجدد و الافضال و الجلال، ثم الصلاة و السلام
السامي على النبي المصطفى التهامي و آله الأئمة الأطهار ما اختلف الليل مع النهار.
أما بعد فيقول المذنب الجاني قليل البضاعة كثير الإضاعة، موسى بن جعفر
بن أحمد التبريزي و مسهم الله في رضوانه و غمسه في بحار غفرانه و أسكنهم
بجوحة جنانه، إني لما عثرت على الأثر المأثور من فاتحة صحائف الأكوان و خاتمة
أوراق الإمكان، مشكوة مسالك الإيمان سيدنا و نبينا سيد الإنس و الجن محمد
صلى الله عليه و آله إنه قال: «المؤمن إذا مات و ترك ورقة واحدة عليها، علم
تكون تلك الورقة سترأ فيما بينه و بين النار و أعطاه الله بكل حرف مكتوب
عليها مدينة في الجنة أوسع من الدنيا سبع مرّات» كنت أكرّر لفظه تارة و أمعن
النظر في معناه أخرى و أتمنى أن يوفقني الله سبحانه للفوز بهذه النعمة العظمى و
الموهبة الكبرى؛ لأن أكون من سكّان هذه المدائن الرائقة و القصور الشاهقة و
المتنزهين في بساطينها و حدائقها مع حورها و غلمانها، مملكتاً حجري من ثمارها،
معلماً رأسي من جلّارها.

و كثيراً ما كان يخطر ببالي و يسبح بخيالي أن أعمل كتاباً في الفقه أو
الأصولين، لعظم نفعها في النشأتين و مع ذلك كنت متردداً في نظم تحقيق المطالب

في سلك المتون، أو تعليق حواش عليها تليق أن نكتب بالنثر على العيون، فأجلست
فرسان نظري في صحائف الكتب و المصنّفات و الشروح و المؤلفات إلى أن وقفت
على رسائل شيخ المشايخ، ممهد قواعد الدين، و محرر ضوابط الشرع المسبين، و
مهذب القوانين المحكمة، و مبين الإشارات المبهمة، و مصباح مناهج شرائع
الإسلام، و مشكوة مسالك غاية المرام، كاشف اللثام عن غاية المراد، كاشف
الغطاء عن نهاية الإرشاد، كاشف الأسرار و الرموز عن مدارك الأحكام، كاشف
الالتباس من دلائل الحلال و الحرام بكلمات كافية كغوالي اللثالي، و حجج وافية
كالنور و الفرر الغوالي، أعني نتيجة العلماء الراسخين و صفوة الفقهاء المحققين،
قطب رحي الفضائل، مفتاح كنوز الدلائل، عين الإنسان، إنسان العين مرتضى
المصطفى، مصطفى المرتضى شيخنا و أستاذنا المرتضى الأنصاري، أفاض الله على
تربيته الشريفة شتايب رحمة و رضوانه و أسكنه مجبوحة فراديس جنانه؛ فإذا هي
كنز مقفل الأبواب لا يهتدي طالبه إلى سبيله، و بحر ذخار مواج لا يصل راكب
سفنه إلى ساحله و معضلة دهماء لا يهتدي لها طريق و لا يهتدي إلى ضوئها
الساري، فأردت أن أشرح معضلاتها ببيانات شافية و أبين مبهماتا بعبارات كافية
و أنبه على لطائف نكات قد كتني عنها بعبارات لائقة، و أستخرج رموز أو دقائق
قد أخفاها بكنائيات و إيهامات رائقة، و أضيف إليها ما أخذته من أفواه الرجال
الراسخين أو تنبّهت عليه عند المناظرة مع الباحثين و ما اقتطفته من الثمار في رياض
تحقيقات الماضين و ما اقتبسته من أنوار آثار آل طه و يس، إذ كم من مزايا في
الخبايا و كم من خفايا في الزوايا من أرومة المطالب و جرثومة المقاصد، قد تركها
الأوائل و اختلسها الأواخر و نظموها بسلك السطور نظم الفرائد على القلائد و
زينوا بها صحائف التحقيق كالوشاح على الخرائد.

و جمعت مما خطر ببالي بالتوفيق السبحاني طرائفه و مما أفاضه نفحات التأيد
الرحماني طرائفه و مما عثرت عليه في الكتب عجائبه و مما استفدته من مذاكرة الأساطين

اعلم أن أن المكلف إذا التفت (١) إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه (٢) أو القطع أو الظن. فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية

رشائق و علقتهما على رسائل شيخنا الأستاذ العلامة، أفاض الله سبحانه على تربته رحمته و رضوانه حواشي كآتهن الياقوت و المرجان و الصبور الحسان، و سميتهما «أوثق الوسائل في شرح الرسائل» و هو حسبي و نعم الوكيل.

١. فإن قلت: إن التقييد بالشرط مستدرك، إذ المكلف لابد أن يكون ملتفتاً و إلا لم يكن مكلفاً، لقبح تكليف غير الملتفت.

قلت: إن المراد بالمكلف هنا هو المكلف الواقعي مع قطع النظر عن كونه ملتفتاً و عدمه، لأن الالتفات شرط لتنجز التكليف لا لتعلق التكليف الواقعي في الجملة، فيرجع الحاصل إلى أن من جمع الشرائط العامة - من البلوغ و القدرة و العقل - إذا التفت إلى حكم شرعي إلى آخر ما ذكره. و مقابله من لم يجمعها، فيخرج منه التفات الصبي و المجنون و العاجز، لعدم ترتب أثر شرعاً و عقلاً على التفات هؤلاء.

و يحتمل أن يريد به المكلف العالم بالأحكام إجمالاً الجاهل بتفاصيلها. فيكون المراد بالحكم الذي هو متعلق الالتفات هي الأحكام الخاصة من وجوب الصلاة و حرمة شرب الخمر أو نحوهما.

و يحتمل أن يكون الشرط وارداً لبيان الموضوع، لما عرفت من كون الالتفات شرطاً لتنجز التكليف، فيكون مأخوذاً في موضوعه.

٢. لم يتعرض في التقسيم للوهم، لتعين إلغائه. و وجهه واضح. ثم إن الظاهر من العبارة أن المراد بالشك هو الشك بمعنى تساوي الطرفين مقابل الظن الفعلي. و حيث يقع الإشكال في جعل الأقسام الثلاثة موضوعاً لمقاصد الكتاب، لوضوح أن الموضوع في المقصد الثاني ليس خصوص الظن الفعلي، بل الظن النوعي أو الأعم منهما. وكذا الموضوع في المقصد الثالث ليس الشك بمعنى تساوي الطرفين، بل

الثابتة للشك في مقام العمل، و تسمى بـ «الأصول العملية» (٣)

الأعم منه و من الظن غير المعبر. اللهم إلا أن يقال: إن الموضوع في المقصد الثاني هو الظن الفعلي، و لكن النوعي داخل في هذا المقصد حكماً لا موضوعاً، وكذلك الموضوع في المقصد الثالث هو الشك بمعنى تساوي الطرفين، و لكن الظن غير المعبر داخل فيه حكماً أيضاً لاموضوعاً، فتأمل، فإنه لا يخلو عن تكلف، لأن عمدة الكلام في المقصد الثاني في الظن النوعي كما لا يخفى.

٣. صريح العبارة أن القواعد الشرعية الثابتة للشك في مقام العمل منحصرة في الأصول العملية الأربعة. و ليس كذلك، لأن للشك أصولاً أحر كثيرة الدوران بينهم، مثل أن عدم الدليل دليل العدم، و البناء على الأخف عند دوران الأمر بينه و بين غيره، و أصالة الإباحة، و الأصول اللفظية و غير ذلك. و لكن يمكن دفع ذلك بأن هذه الأصول بين ما هو غير معتبر و ما هو راجع إلى أحد الأربعة. و تفصيل القول في ذلك مقرر في محل آخر. و أما على القول باعتبارها من باب الظن - كما هو ظاهر الأكثر، حتى أصالة الإباحة - فهي داخلية في الأدلة الاجتهادية.

نعم، يبقى الإشكال بالنسبة إلى القواعد المعتبرة في موضوع الشك، مثل قاعدة الطهارة و نحوها، بل سائر القواعد المختصة بالموضوعات الخارجية المشتبهة، مثل قاعدة القرعة و أصالة حمل فعل المسلم على الصحة، بناءً على كون المراد من الحكم الشرعي في المقام أعم من الكلّي و الجزئي. اللهم إلا أن يقال باعتبار هذه القواعد أيضاً من باب الظن النوعي، فتدخل في الأدلة. إلا أن دعوى ذلك بالنسبة إلى الجميع مشككة بل ممنوعة.

ثم إن الظاهر أن المراد من الأصول العملية الأربعة التي وقع الكلام فيها في مباحث المقصد الثالث هي الأصول الجارية في نفس الأحكام الكلية، و أن البحث عن جريانها في الموضوعات استطرادي، لكون الأول داخلياً في الأصول و الثاني في الفروع كما يظهر من المصنف في أوائل مبحث الاستصحاب.

و هي منحصرة في أربعة (٤)

ثم إنَّ مجمل الكلام في ضابط الأدلة و الأصول أنَّ ما اعتبره الشارع - سواء كان من باب التأسيس أو الإمضاء و التقرير - إمَّا أن يكون اعتباره في نفس الأحكام الكلية، أو في الموضوعات الخارجية، أو في الأعمّ منهما. و على التقدير؛ إمَّا أن يكون اعتباره من باب الكشف و الإصابة، سواء كان له جهة كشف عند العرف و اعتبره الشارع من هذه الجهة، أم لا و لكن علم من دليل اعتباره أنَّ الشارع إمَّا اعتبره من حيث الكشف و الإصابة، فيكون كشفه حينئذٍ تعبدياً، و إمَّا أن يكون اعتباره من باب التعبد من دون اعتبار جهة كشف فيه، سواء كانت له جهة كشف عند العقلاء أم لا. فما اعتبره الشارع في الأحكام الكلية من حيث الكشف يسمّى دليلاً، و ربّما يوصف بالاجتهادي، و في الموضوعات يسمّى أمانة؛ و ما اعتبره من باب التعبد المحض لبيان كيفية عمل الجاهل و الشاك في الأحكام يسمّى أصلاً عملياً، و ربّما يسمّى بالدليل الفقاهتي، و في لسان بعض آخر بالدليل الفقهي، و هو الأنسب، و في الموضوعات أصلاً عملياً.

٤. هذا الحصر كما صرّح به في أوّل المقصد الثالث عقلي. و لا يستقضى بالقول بالبراءة عند الشك في الأجزاء و الشرائط، و في الشبهة غير المحصورة، و المحصورة التي خرج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء، نظراً إلى كون الشك فيها في المكلف به دون التكليف، لأنّ من قال بالبراءة فيها أرجع الشك فيها إلى الشك في نفس التكليف كما سيحيى في محله.

نعم، ينتقض الحصر بموارد العلم الإجمالي بالتكليف إذا لم تكن مخالفته مستلزماً للمخالفة القطعية العملية، كما لو دار الأمر بين وجوب فعل و حرمة، على ما اختاره المصنّف رحمه الله في هذا المقصد من عدم كون المخالفة الالتزامية القطعية مانعة من جريان أصالة البراءة. اللهم إلّا أن يقال: إنَّ هذا الحصر بالنسبة إلى مذاق

المشهور حيث قالوا في مثله بالتخير. و حينئذ لا يقدح في الحصر عدم استقامته أيضاً بالنسبة إلى الأحكام الوضعية، بناءً على كونها مجعولة، نظراً إلى عدم جريان البرائة و التخيير فيها، فإنها عند المشهور - و وافقهم المصنّف - منتزعة من الأحكام الطلبية و إن نسب خلافه أيضاً إليهم، كما سيحيى في مسألة الاستصحاب. و لكن يخلش فيه قول المصنّف رحمته: «و ما ذكرنا هو المختار في بحاري الأصول الأربعة».

و حينئذ يتضح عدم استقامة الحصر على ما اختاره المصنّف في مسألة البرائة عند دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، من عدم الحكم فيه بشيء من وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً، و لا الإباحة الواقعية و لا الظاهرية، حيث حكم ثمة بوجوب التوقف و عدم الالتزام إلاّ بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، و قال: «و لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستصحاب» انتهى. و وجهه: عدم شمول التقسيم لحكم مثل هذا الشك، لفرض عدم كونه مورداً لشيء من الأصول الأربعة. و ممّا أشار إليه من التنظير يظهر عدم اختصاص النقض بما لا يمكن الاحتياط فيه كما لا يخفى. اللهم إلاّ أن يمنع اختصاص مؤدى قاعدة البرائة بما يفيد الإباحة الظاهرية، بل هو كذلك عند المصنّف، فإنّ مؤداها ليس إلاّ مجرد نفي العقاب في محتمل الحرمة أو الوجوب، لا إثبات الإباحة الظاهرية أيضاً، و لذا لا يجري في محتمل الاستصحاب و الكراهة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الحدّ ينتقض أيضاً بما يظهر منه في هذا المقصد عند بيان أقسام العلم الإجمالي، من عدم جواز المخالفة القطعية فيما لو دار الأمر بين وجوب فعل و حرمة آخر، كما إذا فرض العلم إجمالاً بأنّ شرب التبن حرام أو دعاء رؤية الهلال واجب، فإنّ المصنّف و إن لم يصرّح هنا بوجوب الاحتياط إلاّ أنّ ذلك معلوم من

لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. و على الثاني: فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، و على الأول: فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثاني مجرى التخيير، و الثالث مجرى أصالة البرائة، و الرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

و بعبارة أخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثاني إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أو لا، فالأول مجرى أصالة البرائة، و الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، و

مذهبه في نظائر المقام، مع كون الشكّ في مثل ذلك في التكليف دون المكلف به، بناءً على ما صرح به المصنّف رحمه الله في أوّل المقصد الثالث، من أنّ المراد من الشكّ في التكليف هو الشكّ في النوع الخاصّ من الإلزام و إن علم جنسه، و مثل لذلك بالتكليف المرّدّد بين الوجوب و الحرمة.

نعم، لا ينتقض الحصر بالحكم بالتخيير في موارد تكافؤ النصّين، سواء أمكن الاحتياط فيها - مثل ما لو دار الأمر بين فيه الوجوب و غير الحرمة أو بين الحرمة و غير الوجوب - أم لا، فإنّ الحكم بالتخيير فيها للنصّ، و إلّا فمقتضى القاعسة هو الحكم بإجمال النصّين و الرجوع إلى مقتضى الأصل الموافق لأحدهما، بناءً على ما هو التحقيق من كون اعتبار ظواهر الأدلّة من باب الطريقيّة دون السببيّة المحضّة. و بعبارة أخرى: أنّ المقصود في المقام حصر الأصول الأوليّة في الأربعة لا ما يعمّ الأصول الثانويّة أيضاً.

ثمّ إنّ حاصل ما استفاد ممّا ذكره من الحصر و التقسيم أنّ الشكّ إن لوحظت فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب، سواء كان الشكّ في التكليف أو المكلف به، و على الثاني أمكن فيه الاحتياط أم لا. و إن لم تلاحظ فيه الحالة السابقة، فإن كان الشكّ في التكليف فهو مجرى البرائة، سواء أمكن الاحتياط فيه

الثاني مجرى قاعدة التخيير. و ما ذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربعة، و قد وقع الخلاف فيها، و تمام الكلام في كل واحد موكول إلى محله.

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأول في القطع، و الثاني في الظن، و الثالث في

الشك*.

المقصد الأول في القطع**

كما في الشبهات البدوية، أم لا كما لو دار الأمر بين وجوب فعل و حرمة، بناءً على ما عرفت من معنى الشك في التكليف. و من هنا يندفع النقض الذي أوردناه على الحصر من صورة دوران الأمر بين وجوب فعل و حرمة، فإن هذه الصورة على ما عرفت من موارد الشك في التكليف و إن لم يمكن الاحتياط فيها، إذ كل مورد لا يمكن فيه الاحتياط ليس من موارد التخيير، بل ذلك مع فرض كون الشك في المكلف به. و إن كان الشك في المكلف به، فإن لم يمكن فيه الاحتياط فهو مورد للتخيير، و إلا فمورد للاحتياط.

فتلخص مما ذكرناه أن للاستصحاب شرطاً واحداً، و هو ملاحظة الحالة السابقة فيه. و للبرائة شرطين، و هما: عدم ملاحظة الحالة السابقة فيها، و كون الشك فيها في التكليف. و للتخيير شروطاً ثلاثة، أحدها: عدم ملاحظة الحالة السابقة فيه. و ثانيها: كون الشك فيه في المكلف به. و ثالثها: عدم إمكان الاحتياط فيه. و للاحتياط أيضاً شروطاً ثلاثة، أحدها: عدم ملاحظة الحالة السابقة فيه. و ثانيها: كون الشك فيه في المكلف به. و ثالثها: إمكان الاحتياط فيه. و هذه الشروط شروط لتمييز موارد الأصول إجمالاً، و إلا فلها شروط أخر مقررة في محلها. و من ملاحظة جميع ما قدّمناه يظهر عدم ورود نقض على الحصر أصلاً إلا بما لو دار الأمر فيه بين وجوب فعل و حرمة آخر. و لكن الأمر فيه سهل، حيث

* كذا في بعض النسخ: «و الثالث في الأصول العملية المذكورة التي هي المرجع عند الشك».

** في بعض النسخ: أما الكلام في المقصد الأول.

فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع (٥) و العمل عليه مادام موجوداً؛
لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، و ليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً*.
و من هنا يُعلم:

.....
كان المقصود هنا معرفة موارد الأصول في الجملة.

نعم، يرد عليه أن الحصر إن كان استقرائياً - بأن يدعى أن استقراء كلمات
الشارع يقضي بانحصار موارد الأصول في الأربعة التي ذكرها - فهو خلاف ما
صرّح به في أوّل مقصد الثالث كما تقدّم. و إن كان عقلياً يرد عليه منع انحصارها
عقلاً في الأربعة، لإمكان أن يعتبر الشارع هنا أصلاً خامساً، بأن يحكم
باستصحاب الحالة اللاحقة المتيقنة إلى السابقة المشكوك فيها، كما في استصحاب
الفهقرائي. و أصلاً سادساً، بأن يعتبر في الاستصحاب أربع حالات، بأن يقول: إذا
تيقنت بشيء ثم شككت فيه ثم تيقنت به و شككت، لانتقض اليقين الأوّل بالشك
الثاني و هكذا، إذ لا ريب في عدم انحصار صور الإمكان في الأربعة التي ذكرها.
٥. بمعنى لزوم اتّباعه عند العقل، و عدم جواز تركه، لا الوجوب الشرعي
الذي يثاب على إطاعته و يعاقب على مخالفته، لعدم كون القطع قابلاً لجعل
الشارع ليكون مورداً لهما، بل هما مرتبان على متابعة نفس الحكم المقطوع به و
مخالفته.

و يدلّ عليه أمور:

أحدها: أنه لو لم يكن حجة بنفسه بالمعنى الذي ذكرناه و كانت حجته تعبداً
شرعياً لتسلسل، إذ اعتبار كلّ شيء منوط بالعلم و متوقّف عليه، فالقطع لو لم يكن
حجة بنفسه فلا بدّ أن يتوقّف على شيء و هكذا فيلزم التسلسل. و هذا أولى ممّا
يقال: إنه لو لم يكن معتبراً لانسداد باب الاستدلال، إذ اعتبار كلّ دليل منوط بالعلم،
فإنّ هذا إنّما يستلزم اعتباره في الجملة لا بخصوص المعنى المقصود. و من هنا يظهر

أن إطلاق «الحجة» (٦)

ضعف الاستدلال عليه بمفهوم آية سؤال أهل الذكر كما لا يخفى.

و ثانيها: أنه لو كان اعتباره يجعل الشارع فلا بد حينئذ أن يكون القطع قابلاً لحكم الشارع نفيًا وإثباتًا، فلو كان كذلك لزم التناقض، فإن الشارع إذا قال: الخمر حرام، فمعناه وجوب الاجتناب عنه، فإذا قطعنا بمؤدى خطاب الشارع و لم يكن قطعنا معتبراً شرعاً يلزم أن لا يجب علينا الاجتناب عنه مع قطعنا به. و لا يندفع ذلك إلا بتقييد الأحكام الواقعية، بأن تكون حرمة الخمر مجعولة على تقدير إخبار المعصوم مثلاً عنها، و هو - مع أنه لا دليل عليه، بل خلاف الفرض - خروج عن محل النزاع، إذ لا حكم في الواقع حينئذ قبل إخبار المعصوم حتى يتعلّق به القطع كما هو محل الكلام.

و ثالثها: عدم معقولية تكليف القاطع بخلاف قطعه، لعدم احتمال خلاف ما قطع به، فتكليفه به تكليف بما لا يطاق.

٦. يعني بما ذكره من عدم كون القطع كالظن في كون اعتباره يجعل الشارع يعلم أن إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاقها على سائر الأمارات الشرعية كالبيّنة و فتوى المفتي و نحوهما، بل إطلاق الحجة عليه من باب المسامحة إطلاقاً لاسم السبب على المسبّب. و توضيح ذلك: أن القطع تارة يؤخذ من باب الطريقيّة، و أخرى جزء موضوع من الحكم. و الثاني سيحيى الكلام فيه. و الكلام هنا إنما هو في القسم الأوّل، و هو الذي لا يصحّ إطلاق اسم الحجة عليه حقيقة. و الكلام فيه تارة فيما تعلّق القطع بنفس الحكم، و أخرى بموضوعه.

و لابدّ قبل الأخذ في يباهما من تمهيد مقدّمة، و هي: أن الحجة و الدليل على اصطلاح علماء الميزان يرادف القياس. و عرفوه بأنّه قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر، أو يكون عند العلم به العلم بقول آخر، ليدخل العلم

بالنتيجة على مذهب الأشاعرة القائلين بكون العلم بها من باب إجراء الله عاداته على خلق شيء عقيب آخر، لا لأجل كون العلم بالقول المؤلف علة تامة للعلم بها كما هو مذهب الآخرين، و عليه مبنى الحد الأول، إذ لا علية و لا ترتب عندهم بإسقاط قيد العلم.

و على اصطلاح الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، أو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، بإسقاط قيد العلم كما فعله المحقق البهائي، ليدخل الدلائل الشرعية فيه بأجمعها كما ذكره في الحاشية. و حيث عرّف الدليل على اصطلاح المنطقيين قال في حاشية أخرى: «فالعالم عند الأصوليين دليل على إثبات الصانع، و عند غيرهم العالم حادث وكل حادث له صانع، و ظاهر كلام بعض المحققين أنّ الأصوليين لا يطلقون الدليل على القضايا، بل على المفردات فقط، و لم تظهر بتصرّيحهم بذلك، بل كلامهم عام» انتهى.

مركز تحقيق مكتبة نور

و غير خفي أنّ ما جعله المصنّف الحجة حقيقة فيه مغاير للاصطلاحين و مبين لهما، و لعله أخذه من إطلاق الحجة في السنة الفقهاء و الأصوليين على الأدلة الشرعية، وكذا الأمارات الشرعية، فإنّ كونها حجة إنّما هو باعتبار المعنى الذي ذكره من كونها وسطاً يحتاج به لثبوت الأكبر للأصغر، و واسطة للقطع بثبوته له، و لكن لم يظهر منهم كون إطلاق الحجة بهذا المعنى على وجه الحقيقة، كيف و إطلاقهم الحجة على القطع في حدّ إطلاقهم لها على الكتاب و السنة و الإجماع و سائر الأمارات. و لعلّ مراد المصنّف أيضاً ليس دعوى الحقيقة، بل مجرد بيان أنّ إطلاقهم الحجة على القطع ليس كإطلاقهم لها على الأمارات المعتمدة.

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ المراد بالحجة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً لا لحكم آخر غير واضح و لا مصرّح به. نعم إنّ الأحكام الشرعية لما كانت غالباً متعلّقة بذات المعلومات لا يوصف كونها معلومة، لم يوجد مورد يكون

العلم فيه جزء موضوع للحكم، ليكون الوسط هو الموضوع المعلوم الذي تضمنه الخطاب المأخوذ منه الكبرى الكلية حتى يطلق عليه اسم الحجة، وإن وجد ففي غاية الندرة. ولعله الوجه في توهم عدم إطلاقهم الحجة على ما ذكر فتدبر.

وكيف كان، فالوسط الذي يحتج به لثبوت الأكبر للأصغر هو الذي يستحق إطلاق اسم الحجة و الدليل عليه، لأنه الوسطة في الإثبات أو الثبوت، وإن سلم عدم استقرار الاصطلاح على ذلك. ولعل هذا هو الوجه في إطلاق الحجة في باب الأدلة على الأدلة الشرعية وكذا الأمارات الشرعية. ولعل عدم تعرض المصنف لعدم إطلاق الحجة على القطع على اصطلاح علماء الميزان لوضوحه بعد الإحاطة بما ذكره.

و إذا تمهد هذا فنقول: أما عدم إطلاق اسم الحجة على القطع فيما تعلق بنفس الحكم فلما صرح به المصنف رحمته الله من أن الحجة في باب الأدلة هي التي تكون وسطاً يحتج به لثبوت الأكبر للأصغر، وتكون واسطة للقطع بثبوته له، فالحجة حينئذ هو سبب القطع فكيف يكون نفسه؟! و توضيح ذلك: أن الشارع إذا قال: الخمر حرام أو الصلاة واجبة، فالحكم بالحرمة أو الوجوب ثابت قبل علم المكلف، والعلم طارٍ عليه. و حينئذ إن وقع العلم وسطاً لإثبات متعلقه، فإما أن يلتزم بوجوبين، أحدهما: ما تعلق به العلم، والآخر: ما تفرع على العلم، كما لو ظن الوجوب بأمانة معتبرة، فإنه حينئذ يتحقق وجوبان، أحدهما: متعلق الظن وهو الوجوب الواقعي، والآخر: ما تفرع على الظن، وهو الوجوب الظاهري الثابت بضميمة دليل اعتبار الظن. وهذا وإن كان صحيحاً، لصحة وقوع الوجوب الواقعي المعلوم واسطة في إثبات الوجوب المرتب على هذا العلم، إلا أنه خلاف الإجماع، إذ مقتضاه التزام ثوابين على موافقتهما و عقابين على مخالفتهما، لتجوز الوجوب الواقعي حينئذ، إذ الكلام هنا بعد الفراغ من اعتبار القطع بالمعنى المتقدم

في الحاشية السابقة.

و لا يرد النقض بصورة الظن، بتقريب ما عرفت من أنه مع الظن بالوجوب الواقعي يتحقق هنا وجوبان واقعي و ظاهري، فيلزم فيه ما ذكرت من المحذور، فإن الوجوب الواقعي المظنون لا ينتج بالظن حتى يكون هو أيضاً محلاً للشواب والعقاب، بل هو باقٍ على شأنيته، و المنتج هو الوجوب الظاهري المتفرع على الظن بضميمة دليل اعتباره، بخلاف صورة العلم كما لا يخفى. و ما ورد من أن للمصيب أجرين إنما هو من باب التفضل دون الاستحقاق.

و إما أن يلتزم بوجوب واحد، فنقول بناءً عليه: إن هذا الوجوب إما أن يكون منوطاً بنفس الواقع و ثابتاً مع العلم و الجهل به، و إما أن يكون منوطاً بالعلم و متفرعاً عليه. فعلى الأول لا يصح جعله وسطاً حتى يصح إطلاق اسم الحجة عليه، إذ الوسط - كما عرفت - هي الوسطة للقطع بثبوت الأكبر للأصغر كما عرفت فكيف يكون نفسه؟! و على الثاني يلزم تقدم الشيء على نفسه، لأن العلم لا بد له من معلوم سابق عليه، و هو الوجوب هنا بالفرض، فلو كان الوجوب متفرعاً عليه و لاحقاً له يلزم ما ذكر. و إن شئت قلت: إنه مستلزم للتصويب الذي لا يقول به المصوبة أيضاً، لاستلزامه دوران الأحكام الواقعية مدار العلم، مع أن أهل التصويب لا يقولون به في المعلومات بل في موارد الكتاب و السنة أيضاً، فإنهم إنما يقولون بذلك في الموارد التي يجوز فيها الاجتهاد بالقياس و المصالح المرسلة.

ثم إن هذا كله فيما تعلق القطع بالحكم، و كان المقصود من جعله وسطاً إثبات هذا الحكم المقطوع به. و إن أريد به إثبات حكم آخر مرتب على هذا الحكم المقطوع به، كما إذا حصل القطع بوجوب فعل و أريد إثبات حرمة ضده أو وجوب مقدمته، فعدم صحة جعله وسطاً حينئذٍ إنما هو لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، كما يظهر وجهه من التدبر فيما يأتي من وجه عدم صحة إطلاق اسم

عليه ليس كإطلاق «الحجة» على الأمارات المعبرة شرعاً؛ لأنّ الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر و يصير واسطة للقطع بثبوته له، كالغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: الظنّ حجة أو البيّنة حجة أو فتوى المفتي حجة، يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه. وكذلك قولنا: هذا الفعل مما أفقى المفتي بتحريمه أو قامت البيّنة على كونه محرّماً، وكلّ ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع؛ لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال: هذا واجب، وكلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدّمته. وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شيء فيقال: هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه، ولا يقال: إنّ هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر.

.....
الحجة عليه فيما تعلق بالموضوع. وما ذكره المصنّف من الأمثلة للقطع بالحكم إنّما هو من هذا القبيل، بل مطمح نظره في المقام إنّما هو هذا القسم مع القسم الآتي دون القسم الأوّل.

و أمّا عدم إطلاق اسم الحجة على القطع فيما كان متعلّقاً بالموضوع مع ترتّب الحكم الواقعي على نفس الموضوع الواقعي كما هو الفرض، فلاستلزامه ما تقدّم من تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ تعلق القطع بالخمر مثلاً يستلزم تقدّم حكمه الواقعي المرتّب عليه عليه، فلو ترتّب ثبوت الحكم الواقعي على القطع كما هو مقتضى وقوعه وسطاً يلزم تأخّر الحكم عنه، فيلزم تقدّم الحكم على نفسه، وهو باطل.

و إن شئت توضيحاً للعبارة فلك أن تقول: إنّ الصغرى في مثل المقام و إن كانت وجدانيّة، و هي أنّ هذا معلوم الخمرية، إلّا أنّ الكبرى لا بدّ أن تؤخذ من الأدلّة الشرعيّة، و الفرض أنّ الحكم في الأدلّة مترتب على نفس الموضوع الواقعي، مثل أنّ الخمر حرام، لا إن علمتم أنّه خمر فهو حرام، و مع ذلك كيف يعقل أخذ

و الحاصل: أن كون القطع حجة غير معقول؛ لأن الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع، هذا كله بالنسبة إلى حكم متعلق القطع و هو الأمر المقطوع به.

و أما بالنسبة إلى حكم آخر (٧)، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه،

العلم في موضع الكبرى حتى يقال كل معلوم الخمرية حرام ١٩ و بعد الإحاطة بجميع ما قدّمناه يصح لك دعوى عدم معقولية جعل القطع وسطاً مطلقاً، سواء أريد بذلك إثبات نفس الحكم المقطوع به، أو ما ترتب عليه أو على الموضوع المقطوع به إذا أخذ القطع من باب الكشف دون الموضوعية، على ما هو الفرض كما تقدّم في عنوان المسألة، إلا في القسم الأول إذا التزم فيه بتعدد الحكم كما تقدّم. و وجه عدم المعقولية ما تقدّم عند بيان كل قسم منها.

و أما ما علّل به المصنّف عدم المعقولية من أن الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا تطلق على نفس القطع، فهو بإطلاقه غير تام، فإن مرجعه إلى اتحاد السبب و المسبب، و هو إنما يتّجه في القسم الأول خاصة إذا التزم فيه باتحاد الحكم، و إلا ففيما تعلق القطع بالحكم و أريد إثبات ما يترتب على نفس هذا الحكم من الآثار، أو تعلق بالموضوع و أريد إثبات الأحكام المرتبة على هذا الموضوع من حيث هو، فما أطلق عليه اسم الحجة هو القطع بالحكم أو الموضوع الذي أخذ جزءاً من القضايا المؤلفة، و ما يترتب على هذا القطع هو القطع بثبوت الأكبر للأصغر، و هو القطع بالنتيجة، و هما متغايران جداً، و لا محذور فيه سوى ما قدّمناه من تقدّم الشيء على نفسه، و قد تقدّم خروج القسم الأول من محطّ نظر المصنّف في المقام كما لا يخفى.

٧. المراد بالحكم الآخر ما يترتب على الموضوع المعلوم بوصف كونه معلوماً. و حيث كان الكلام فيما سبق في جعل القطع وسطاً لإثبات الأحكام

فيقال: إنَّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، وحينئذٍ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجّة؛ إذ المراد بـ«الحجّة» في باب الأدلة: ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً لا لحكم آخر*، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها حمراً، لا على نفس الخمر، وكترتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي.

و بالجملة : فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرّق فيه (٨) بين خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمائه؛

المرتبة على نفس المقطوع مع قطع النظر عن صفة القطع، أشار هنا إلى صحّة جعله وسطاً لإثبات الأحكام المرتبة على المقطوع باعتبار كونه مقطوعاً، و لا يلزم عليه شيء مما تقدّم في الحاشية السابقة، تحقيقاً لمبدأي

٨. اعلم أنّه ﷺ بعد أن أشار إلى قسمي القطع الطريقي و الموضوعي نبه هنا على خاصّتين من لوازمهما و آثارهما. إحداهما: ما أشار إليه هنا من أن القطع على تقدير اعتباره من باب الطريقيّة لا يفرّق فيه بين خصوصياته أصلاً، فلا يختصّ اعتباره بجهة دون أخرى، من جهة القاطع و المقطوع به و أسبابه و أزمائه. فلا يفرّق فيه بين المجتهد و المقلّد، و لا بين الفروع و الأصول، عمليّة كانت أو اعتقاديّة، و لا بين الأدلّة الأربعة و الرمل و الجفر و النوم و نحوها من الأسباب الغير المتعارفة، و لا بين الأزمان، كما إذا قلنا بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، و بالأصول قبل الفحص عن الأدلّة، فإذا فرض حصول القطع بعدم ورود مخصّص و دليل من الشرع يجوز العمل بالعام و الأصل قبل الفحص عنهما.

و الوجه فيه: أن الدليل الذي دلّ على عدم جواز إلغاء القطع و ألقانا إلى العمل به - و هو لزوم التناقض لولاه كما أشار إليه المصنّف - هو الذي دلّ على اعتباره مطلقاً. ففي جميع المراتب المذكورة لابدّ من ترتيب آثار المقطوع به عليه فراراً من لزوم التناقض. هذا بخلاف ما لو كان القطع جزءاً من موضوع الحكم الواقعي، فإنّ الحكم بالعموم أو الخصوص حينئذٍ تابع لدليل هذا الحكم، فإنّ دلّ الدليل على ترتب الحكم على الموضوع المعلوم مطلقاً، لأيّ شخص حصل، و من أيّ سبب حصل، و في أيّ زمان حصل، يحكم بثبوت الحكم حينئذٍ مطلقاً. و إن دلّ على ترتبه على الموضوع المعلوم إذا حصل العلم لبعض الأشخاص أو من بعض الأسباب أو في بعض الأزمان يتبع حينئذٍ ما دلّ عليه من الخصوصية. و الوجه فيه واضح، إذ اعتبار القطع حينئذٍ من حيث ترتب الحكم عليه تابع لجعل الجاعل، فيتبع جعله، و ليس هو كالقطع الطريقي على ما عرفت. و المثال لاعتبار القطع عمومياً بهذا المعنى في الأحكام العقلية موجود، كحكمه بوجوب الإتيان بما علم أنّه محبوب للمولى، و الانتهاء عمّا علم أنّه مبهوض له.

فهنا دعويان، إحداهما: أن القطع هنا معتبر من باب الموضوعية، و الأخرى: أنّه لا فرق بين خصوصياته. أمّا الأولى فواضحة، بل العلم في جميع الأحكام العقلية معتبر من باب الموضوعية لها. و الوجه فيه: أن العقل لا يحسن شيئاً و لا يقبحه إلّا بعد العلم بموضوع حكمه مع قيوده نفيّاً و إثباتاً، إذ لا مسرح لحكمه في الموضوعات المجهولة العناوين. و لذا لا يقبح إهانة المؤمن عند اعتقاد كونه كافراً و بسالعكس. فالحكم العقلي إنّما يعرض للموضوعات المعلومّة، فيكون العلم جزءاً من موضوع حكمه لا محالة. و ممّا ذكرنا تظهر النكتة في عدم تمثيل القائلين بكون حسن الأشياء و قبحها بالوجوه و الاعتبارات إلّا بما هو من قبيل الحسن و القبح الذاتيين، لأنّ العقل لما لم يكن محيطاً بجميع الوجوه المحسنة و الاعتبارات المقبّحة، و الفرض عدم إجداء إدراكه لبعضها، و لم يجدوا مثلاً لما يكون حسنه أو قبحه بالوجوه و

إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه فيترتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنه مستلزم للتناقض.

فإذا قطع بكون مانع بولاً من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: «هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه» فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له إلا إذا فرض عدم كون النجاسة و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيخرج العلم عن كونه طريقاً و يكون مأخوذاً في الموضوع، و حكمه أنه يتبع في اعتباره - مطلقاً أو على وجه خاص - دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.



.....
الاعتبار، فمثلاً بما حسنه أو قبحه ذاتي، إذ لا يعتبر في حكم العقل في مثله أزيد من معرفة عنوانه كما لا يخفى.

مركز تحقيق فقه وعلوم اسلامی

و أما الثانية فإن العلم و إن كان جزءاً من موضوع الحكم العقلي، إلا أن اعتبار العقل له في موضوع حكمه ليس من باب الصفة الخاصة، بل لأجل كشفه عن متعلقه، فلا يختص بجهة دون أخرى. هذا و لكن للتأمل في المقام بعد مجال.

و أما المثال لما كان القطع فيه جزءاً من الموضوع على وجه العموم من الشرعيات فلم نظفر به بعد، إلا ما يحكى عن صاحب الحقائق من ذهابه إلى كون النجاسة الواقعية من أحكام ما علم بنجاسته، استناداً إلى ظاهر قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر». و هو كما ترى صريح في خلافه. نعم، يمكن أن يمثل له بحفظ ركعات الثنائية و الثلاثية و الاوليين من الرباعية. و لا ينافيه تمثيل المصنف عليه السلام به لذلك بالفرض و التقدير فيما يأتي من كلامه، لأن ذلك منه على تقدير كون العلم جزء موضوع من باب الصفة الخاصة لا مطلقاً.

فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيءٍ بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصيّة للانكشاف، كما في حكم العقل (٩) بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه و قبح ما يقطع بكونه مبعوضاً؛ فإنّ مدخلية القطع بالمطلوبيّة أو المبعوضيّة في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختصّ ببعض أفرادها، وكما في حكم الشارع بحرمة ما علم أنّه محرّ أو نجاسته بقولٍ مطلق، بناءً على أنّ الحرمة و النجاسة الواقعيّتين إنّما تعرضان مواردّهما بشرط العلم - لا في نفس الأمر - كما هو قول بعض^١.

و قد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيءٍ بشرط حصول القطع به من سببٍ خاصٍّ أو شخصٍ خاصٍّ (١٠) مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين^٢: من عدم جواز

و أمّا المثال لما كان القطع فيه جزءاً من الموضوع على وجه الخصوص في الأحكام الكلّيّة و الموضوعات الخارجيّة التي تترتب عليها، فأشار المصنّف رحمه الله إلى جملة منها، و لاحاجة إلى تفصيل الكلام فيها إلّا بما تمسّ إليه الحاجة، و سنشير إليه في الحواشي الآتية.

نعم، هنا شيء و هو أنّك كما عرفت عدم وجود مثال من الشرعيّات لما كان القطع فيه جزء موضوع للحكم الكلّي على وجه العموم، كذلك لم أجد مثالاً لذلك في الموضوعات أيضاً، إلّا ما يتخيّل من كون الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر كذلك، حيث إنّ وجوب الأمر و النهي مرّتب على القطع بتسرك المعروف مطلقاً و فعل المنكر كذلك، من أيّ سبب حصل، و لأيّ مكلف حصل، و في أيّ زمان حصل. و لكنّه أيضاً لا يخلو عن نظر بل منع، لاشتراط وجوبهما بشرائط، مثل احتمال ارتداع الفاعل بالأمر و النهي و عدم خوف الضرر و نحوهما.

٩. الدليل هنا هو حكم العقل، و الحكم هو حسن الإتيان و الانتهاء.

١٠. كتب في الحاشية: مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز

العمل في الشرعيّات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنّة كما سيحيي، و ما

العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنة كما سيجي، و ما ذهب إليه بعض: من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى^٣.

و أمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة، كحكم الشارع على المقلد (١١) بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل و الجفر، فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها*، و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن لا من الخس إلى غير ذلك.

ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى، و أمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة انتهى. و الخصوصية في المثال الأول بحسب الأسباب، و في الثاني بحسب أفراد المقطوع به. و الأول من قبيل الأحكام، و الثاني من قبيل الموضوعات.

١١. هذا من قبيل الأحكام، و الخصوصية فيه بحسب الأسباب. و المثال الثاني أيضاً من قبيل الأحكام، إلا أن الخصوصية فيه بحسب الأشخاص. و الثالث من قبيل الموضوعات، و الخصوصية فيه بحسب الأسباب. و القطع في هذه الأمثلة مأخوذ جزءاً من الموضوع بالنسبة إلى حكم غير القاطع، و من باب الطريقيّة بالنسبة إلى القاطع. و الأولى في المقام التمثيل بما قدّمناه من مسألة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، إذ الكلام من أول المقصد إلى هنا في حكم القاطع دون غيره. و أمّا ما ذكره من المثاليين الذين نقلناها عن حاشية المصنّف في الحاشية السابقة فمبني على مذهب البعض لا على التحقيق.

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع (١٢):

١٢. هذه هي الخاصّة الثّانية التي أشرنا إليها سابقاً. و توضيح الكلام في المقام يحتاج إلى بسط الكلام في كَيْفِيَّة جعل الأحكام، من حيث كونها محمولة على الموضوعات الواقعيّة من حيث هي، أو من حيث كونها معلومة و منكشفة للمكلّف، فنقول:

إنّ الشارع تارةً يجعل الحكم في الواقع و يرتبه على الموضوع الواقعي من حيث هو من دون مدخلية للعلم و الجهل في تحقّقه و ثبوته أصلاً، فيكون الحكم الواقعي حينئذٍ محمولاً على ذات الموضوع من دون اعتبار صفة انكشاف للمكلّف و عدمه. فالعلم المتعلّق بمثل هذا الحكم و موضوعه لا يعتبر إلّا من باب الطريقيّة المحضة، فلا يكون قابلاً لجعل جاعل، و لا يفرّق بين خصوصيّاته، و ليس له حينئذٍ إلّا حيثيّة الكشف عن الواقع الذي هو معنى الطريقيّة. و في معناه الظنّ المطلق إذا قلنا باعتباره بدليل الانسداد من باب الحكومة دون الكشف كما سيأتي.

و أخرى يجعل الحكم مرتباً على الموضوع الواقعي و لكن بوصف كونه منكشفاً للمكلّف، كما إذا جعل الحرمة و النجاسة محمولتين في الواقع للخمر الواقعي بوصف انكشافه، فيكون موضوع الحكم هو المقيد بوصف الانكشاف، فيكون أخذ العلم في موضوع الحكم حينئذٍ من حيث كشفه عن متعلّقه. فحينئذٍ إن لم يجعل الشارع طريقاً آخر إلى الواقع ينحصر ثبوت الحكم في الواقع في حصول العلم للمكلّف بوجود الخمر، بحيث لو لاه لا يتّصف الخمر الواقعي بالحرمة و النجاسة في الواقع، لفرض انتفاء موضوعهما بانتفاء قيده.

و إن جعل إليه طريقاً كالبيّنة و نحوها ممّا ليس بكاشف حقيقي عن الواقع، بأن جعل قيام البيّنة على شيء بمنزلة انكشاف الواقع حقيقة، و ما قامت عليه البيّنة بمنزلة الواقع المنكشف، على ما هو معنى جعل الطريق إلى الواقع، فهو حينئذٍ يقوم مقام العلم بنفس الأدلّة العامّة الدالّة على اعتباره من دون حاجة إلى دليل

خاصّ في ذلك، لما عرفت من دلالة عموم الأدلة الدالة على اعتبار البيّنة مثلاً على تنزيل ما قامت عليه بمنزلة الواقع المنكشف، بإلغاء احتمال الخلاف و جعله كالعدم. فإذا فرض كون ذلك نفس الواقع المنكشف بحكم الشارع، فكلّ حكم كان مرتباً على الواقع من حيث هو كما في القسم الأوّل أو من حيث انكشافه للمكلّف كما في هذا القسم يترتب عليه لا محالة، لفرض كون ما قامت البيّنة عليه نفس الواقع المنكشف بحكم الشارع، فيكون لما قامت عليه البيّنة اندراج موضوعي في موضوع الحكم الواقعي الذي هو الخمر الواقعي من حيث هو أو من حيث انكشافه، غاية الأمر أن يكون ما قامت عليه البيّنة بدلاً عن الموضوع الواقعي.

و يظهر أثر الفرق بين هذا القسم و القسم الأوّل في مسألة الإجزاء بالنسبة إلى الشرائط و الموانع، فإنّ المانع من صحّة الصلاة على هذا القسم هي النجاسة المعلومة، و على الأوّل هي النجاسة الواقعيّة، فإذا صلى معتقداً طهارة بدنه أو ثوبه أو بانياً على أصالة الطهارة فيهما، ثمّ ظهر بعد الفراغ من الصلاة نجاستهما، فعلى القسم الأوّل يحكم بطلانها، لوجود المانع الواقعي، و هي النجاسة الواقعيّة، بخلافه على هذا القسم، فإنّ المانع حينئذٍ علمي، و هو العلم بالنجاسة، و هو هنا مفقود، فيحكم بصحّة صلاته. و من هنا يحكم بصحّتها أيضاً لو صلى في مكان مغصوب معتقداً إباحته ثمّ علم بغصبيّته، فإنّ المانع هو العلم بالغصبيّة لا الغصبيّة الواقعيّة.

نعم، تنتفي هذه الثمرة فيما لو كان الحكم مرتباً على الواقع المنكشف، بحيث يكون لكلّ من واقعيّة الواقع و صفة الانكشاف مدخل في ثبوت الحكم، بحيث لو انتفى أحد القيدتين لانتفى الحكم الواقعي. و بعبارة أخرى: أن يكون الموضوع هو الواقع و انكشافه للمكلّف، لا مطلق الانكشاف سواء طابق الواقع أم لا، حتّى يشمل الجهل المركّب أيضاً. فمقتضى القاعدة حينئذٍ هو الحكم بطلان الصلاة في الشرائط العلميّة التي يكون كذلك مع انكشاف خلافها. و لعلّ اعتبار صفة القطع في حفظ عدد ركعات الثنائيّة و الثلاثيّة و الأوليين من الرباعيّة من هذا القبيل، فإنّ

صحّة الصلاة و إن كانت مرتبة على الحفظ، إلا أن الظاهر أن اعتباره ليس من حيث كونه صفة خاصّة على ما يأتي، و لذا تقوم البيّنة مقامه، بل من حيث كشفه عن متعلّقه مع اعتبار مطابقتها للواقع، فالموضوع هو الواقع المنكشف لا مطلق الانكشاف، فبانتفاء أحد القيدتين ينتفي الحكم. و لذا جعله المصنّف ﷺ مثالا لما كان القطع فيه معتبرا من باب الصفة الخاصّة على الفرض و التقدير لا على وجه الجزم. وكيف كان، فلو صلّى معتقداً بعدد الركعات ثمّ ظهر الخلاف يحكم ببطلانها.

و بالجملة، إنّ الثمرة المذكورة إنّما تتمّ مع فرض العلم جزءاً من الموضوع على وجه مطلق الانكشاف لا الانكشاف على الوجه المذكور. هكذا ذكره سيّدنا الأستاذ دام علاه في مجلس الدرس.

أقول: ما ذكره متّجه بالنسبة إلى الشرائط دون الموانع، إذ الشرط لسوكان واقعياً فصلّي معتقداً لتحقيقه ثمّ ظهر الخلاف يحكم ببطلانها. وكذلك لو كان شرطاً علمياً على الوجه المذكور، كما عرفت من مثال حفظ الركعات، و نحوه شرطية العلم بكون اللباس من المذكّى. بخلاف الموانع، فإنّه لو صلّى معتقداً بطهارة بدنه ثمّ ظهرت نجاسته، فإنّه إن قلنا بكون العلم بها طريقاً محضاً و أنّ النجاسة مانعة واقعية يحكم ببطلانها، لوجود المانع الواقعي، بخلاف ما لو قلنا بكون العلم بها جزء موضوع من باب الكشف على الوجه المتقدم، فإنّه حينئذٍ يحكم بصحتها، لفقد المانع حينئذٍ حقيقة، و هو العلم بالنجاسة الواقعية.

و من هذا التفصيل تظهر الثمرة بين شقّي هذا القسم، وكذا بينهما و بين القسم الأوّل، لما عرفت أنّ مقتضى الأوّل هو بطلان الصلاة مع ظهور الخلاف مطلقاً، و مقتضى الشقّ الأوّل من هذا القسم هو صحتها مطلقاً، و مقتضى الشقّ الثاني منه بطلانها في الشرائط دون الموانع.

وكيف كان، فقد تلخص مما ذكرنا أن القطع الذي يؤخذ جزء موضوع مسن الحكم من حيث الكشف على قسمين أيضاً، أحدهما: ما كان الموضوع فيه مطلق الانكشاف، فيشمل الجهل المركب أيضاً. والآخر: ما كان الموضوع فيه نفس الواقع مع صفة الانكشاف، فيختص بالقطع المطابق للواقع. وحينئذ تظهر الثمرة بين هذا القسم وبين القسم الأول الذي أخذ العلم فيه من باب الطريقة المحضة، مضافاً إلى ما عرفت من قيام الأصول التعبدية مقام العلم، لصحة قيامها مقامه على الأول، بخلافه على هذا القسم في وجه كما سنشير إليه.

و ثالثة: يجعل الشارع الحكم الواقعي محمولاً على الموضوع المعلوم، ولكن لا من حيث كشفه عن متعلقه، بل من حيث كونه صفة خاصة للموضوع كسائر أوصافه، مثل السواد والبياض المأخوذتين في استحباب الصلاة في الثوب الأبيض وكراهتها في الأسود، و مثل السفر والحضر في القصر والإتمام، ونحوها من القيود المأخوذة في موضوعات الأحكام. فيكون العلم حينئذ جزءاً من الموضوع الصرف، و ينتفي الحكم في الواقع بانتفائه. و لا تقوم الأمارات الشرعية مقامه نظراً إلى عموم أدلتها، لما عرفت من أن مقتضى عموم تلك الأدلة هو تنزيل ما قامت عليه الأمانة منزلة نفس الواقع المنكشف حقيقة، و الفرض هنا ترتب الحكم في الواقع على الموضوع الواقعي المعلوم من حيث كون العلم صفة خاصة له لا من حيث كونه كاشفاً، فتعدية حكم مثل هذا الموضوع إلى الموضوع المسأخوذ من حيث انكشافه للمكلف يشبه القياس، لتغاير الموضوعين.

نعم، لا يمتنع أن يقوم دليل خاص على تنزيل مؤدى أمانة بمنزل الموضوع المعلوم من حيث كون العلم فيه صفة خاصة، فيعطى حكمه إياه. ولكن هذا من قبيل إعطاء حكم موضوع لموضوع آخر مبين له تنزيلاً له منزلته بحكم الشارع، مثل إعطاء حكم الماء للتراب. ولكن هذا لا يكون من الاندراج

الموضوعي في شيء، و لا يكفي فيه عموم الدليل الدالّ على اعتبار الأمانة على ما هو كذلك في القسمين الأولين، بل يتّبع فيه خصوص الدليل الدالّ على ذلك.

و كما ذكرنا تظهر صحة قيام جميع الأمارات المعبرة من باب الكشف و الحكاية عن الواقع - مثل خبر الواحد و البيّنة و نحوها - بعموم أدلتها مقام العلم على القسمين الأولين، و لا إشكال في ذلك. و كذلك لا إشكال في قيام بعض الأصول - مثل أصالة البرائة و الاستصحاب - مقامه على القسمين إذا قلنا باعتبارهما من باب الظنّ، لكونهما حينئذ من جملة الأمارات. و أمّا إذا قلنا باعتبارهما من باب التعبد الشرعيّ، نظراً إلى إثبات اعتبارهما بالأخبار، فلا إشكال أيضاً في عدم قيام البرائة مقام العلم على القسمين الأولين فضلاً عن الثالث، إذ مقتضاها بناءً على اعتبارها من باب العقل و كذا الأخبار أيضاً - على ما هو التحقيق من كون مؤدّاها مؤدّى حكم العقل - هو مجرد عدم ترتّب العقاب على الفعل المشتبه بالحكم، فهي لا تدلّ على إباحة هذا الفعل بمعناها الأخصّ، فضلاً عن دلالتها على ثبوت الحكم المجعول للفعل في الواقع من حيث هو أو من حيث الانكشاف في مقام الشكّ، فهي لا تصلح للقيام مقام العلم بعموم أدلتها على القسمين الأولين.

و أمّا قيام الاستصحاب مقام العلم على القسم الأول فلا إشكال فيه كما ستعرفه. و أمّا قيامه مقامه على وجهي القسم الثاني ففيه إشكال، فإنّ الأصول العمليّة إنّما اعتبرت من باب التعبد في مقام الشكّ لا من باب الكشف و الحكاية عن الواقع، فليست مدلولاتها منزلة منزلة الواقع المنكشف حقيقة حتّى يترتّب عليها الأحكام المرتبة على الموضوع الواقعي من حيث انكشافه للمكلف، فعموم أدلتها غير ناهض لإثبات ذلك.

و توضيح ذلك: أنّ الشارع إذا جعل أمانة، بأن يقول: جعلت البيّنة حجة، فذلك يتصوّر على وجهين، أحدهما: أن يرجع جعله إلى جعل مؤدّى الأمانة، بأن

يجعل ما قامت عليه البيّنة بمنزلة نفس الواقع، بإلغاء احتمال مخالفة مؤدّى الأمانة للواقع. و ثانيهما: أن يرجع إلى جعل الطريق، بأن تنزل البيّنة منزلة العلم في كشفه عن الواقع، بإلغاء احتمال الخلاف، فيكون ما قامت عليه البيّنة نفس الواقع يجعل الشارع.

فإذا قامت البيّنة على كون مائع حمراً، و فرضنا أن الحرمة و النجاسة رتبتا على الخمر المنكشف من حيث انكشافه لا من حيث هو، فإن قلنا باعتبار البيّنة على الوجه الأوّل فلا يحكم حيثئذ بحرمة المائع الخارجي و لا بنجاسته، إذ الفرض أنّهما مترتبان في الواقع على الخمر المنكشف لا عليه من حيث هو، و مقتضى البيّنة على هذا الوجه كون المائع الخارجي هو الخمر الواقعي لا الخمر المنكشف، فلا يتسرّى حكم موضوع إلى موضوع آخر إلاّ بدليل خاص. نعم، يترتب عليه ما يترتب على الخمر من حيث هو، بخلافه على الوجه الثاني، فعليه يترتب عليه جميع ما يترتب على الخمر الواقعي من حيث هو و من حيث انكشافه للمكلف.

و لا ريب أن اعتبار الأمارات من قبيل الثاني، و اعتبار الأصول من قبيل الأوّل. فلاستصحاب مثلاً إذا قلنا باعتباره من باب التعبد الشرعيّ دون الظنّ النوعي إذا دلّ على بقاء الخمر المتيقّن الوجود سابقاً، فمعناه فرض وجوده في زمان الشكّ بحكم الشارع، و حيث لا معنى لحكم الشارع بالتزام المكلف ببقاء الخمر في زمان الشكّ، لعدم ارتفاع شكّه بحكم الشارع بالوجدان و العيان، فمرجع حكمه بذلك إلى الحكم بالتزامه بترتيب الأحكام المرتبة على الخمر من حيث هو في زمان القطع بوجوده في زمان الشكّ، تنزيلاً للمشكوك منزلة الواقع، فيترتب عليه جميع آثار الواقع، دون الآثار المرتبة على الواقع من حيث كونه منكشفاً للمكلف، لما عرفت من كون مقتضى الاستصحاب تنزيل المشكوك فيه منزلة الواقع، لا الواقع المنكشف حتّى يترتب عليه آثار الواقع المقيد بذلك أيضاً. فمن هنا يظهر وجه ما أسلفناه من قيام الاستصحاب مقام العلم على القسم الأوّل دون الثاني.

و يمكن دفع الإشكال بأن مقتضى قولهم ^{عليه السلام}: «لا تنقض اليقين بالشك» أو «اليقين لا يدخله الشك» أو نحو ذلك مما تضمنته الأخبار هو عدم الاعتداد بالشك بعد اليقين، بمعنى ترتيب جميع الآثار المرتبة في زمان اليقين في زمان الشك. فإذا شك في صيرورة الخمر حلاً بعد العلم بخمريته، أو شك في بقائه بعد العلم بوجوده، فمقتضى الاستصحاب هو ترتيب جميع الآثار المترتبة في زمان اليقين في زمان الشك، سواء كانت تلك الآثار من آثار ذات الخمر أو الخمر المعلوم، لعدم الدليل على التخصيص بالأول، فيصح قيام الاستصحاب مقام العلم على وجهي القسم الثاني أيضاً، فتأمل.

فإن قلت: على هذا المعنى لا وجه لتخصيص قيام الاستصحاب مقام العلم على القسمين الأولين دون الثالث، لإطلاق اليقين في تلك الأخبار، بل عمومها على ما تقرّر في محله، فيشمل كلاً من الأقسام، فيجب ترتيب الآثار المرتبة على ذات الخمر أو الخمر المعلوم من حيث انكشافه أو من حيث كونه صفة خاصة. قلت: ظاهر اليقين حيث يطلق هو اليقين المأخوذ على وجه الطريقة. و دعوى ظهوره في الطريقة المحضة خاصة ممنوعة. و لكن الإنصاف أن استفادة المعنى المذكور من الأخبار المذكورة لا يخلو من شوب إشكال بل منع كما سنشير إليه في تنبيهات المسألة، بل التحقيق أنا و إن قلنا باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد إلّا أنّ له جهة نظر إلى الواقع أيضاً، كما سنشير إليه عند بيان أقسام الشك، فاعتباره أيضاً يرجع إلى القسم الثاني من جعل الأمانة دون الأول، فتدبر.

و أمّا أصالة الاحتياط و التخيير فلا وجه لقيام الأولى منهما مقام العلم، لكونها محصلة للعلم بالواقع لاقائمة مقامه. و أمّا الثانية فهي في معنى أصالة البرائة، بل هي قسم منها، فيجري فيها ما ذكرناه فيها.

و فذلّة المقام: أن العلم إمّا أن يؤخذ من باب الطريقة المحضة، أو جزءاً من الموضوع. و على الثاني؛ إمّا أن يؤخذ العلم من باب الصفة الخاصة، أو من باب

الكشف. و على الثاني؛ إمّا أن يكون المعبر هو الكشف المطلق طابق الواقع أم لا، أو الكشف الخاص، و هو المطابق له. و المثال للأوّل جميع الأحكام الواقعيّة المرتبة على الموضوعات الواقعيّة. و للثاني وجوب الاعتقاد في أصول الدين، فإنّ نفس الاعتقاد المطابق فيها بنفسه حسنة. وكذا حفظ ركعات الثنائيّة و الثلاثيّة و الأوليين من الرباعيّة، على احتمال تقدّمت إليه الإشارة. و هذا القسم في الشرعيّات قليل جدّاً لم أظفر بغير ما ذكرناه. و للثالث مانعيّة العلم بالغصبيّة عن صحّة الصلاة كما تقدّم. و للرابع حفظ الركعات في وجه قويّ كما تقدّم.

و تظهر الثمرة بين الأوّل و الثاني في وجوه. أحدها: عدم معقوليّة اختصاص العلم بجهة دون أخرى على الأوّل دون الثاني. و ثانيها: قيام الأمارات و بعض الأصول مقام العلم على الأوّل دون الثاني. و ثالثها: عدم حصول الإجزاء مع ظهور الخلاف على الأوّل بخلاف الثاني. و بين الأوّل و الثالث في الوجه الأوّل و الثالث، بل وكذلك الثاني في الجملة، فإنّ الأمارات و إن صحّ قيامها مقام العلم على القسمين، إلّا أنّ بعض الأصول لا يصحّ قيامه مقامه على القسم الثالث في وجه. و بين الأوّل و الرابع في الوجه الأوّل، وكذا الثاني و الثالث في الجملة. و بين الثاني و الثالث في قيام الأمارات وكذا بعض الأصول في وجه على القسم الثالث دون الثاني. و بين الثاني و الرابع فيما ذكر. و بين الثالث و الرابع في حصول الإجزاء مع ظهور الخلاف على الثالث دون الرابع في الجملة. و تفصيل الكلام في جميع ذلك يظهر بالتأمّل فيما أسلفناه، فعليك بالمراجعة و التأمل.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: إن حكمنا بقيام الاستصحاب مقام العلم على القسم الأوّل و الثالث و الرابع - مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم - إمّا هو تبعاً للمصنّف هنا، و إلّا فهو لا يخلو من إشكال. أمّا على القسم الأوّل فلاّنه إذا قطع بحرمة فعل مثلاً، و الفرض أنّ وجوب متابعة هذا القطع المعبر من باب الطريقيّة المحضة عقلي و ليس

بشرعي، فإذا أُريد إثبات وجوب ترك هذا الفعل باستصحاب الحرمة عند الشك في بقائها، فهو لا يتم إلا على القول بالأصول المثبتة، لأن استصحاب موضوع الحكم العقلي ليرتب عليه حكم العقل مثبت.

و يمكن دفعه بأن الثابت بالاستصحاب هو نفس الوجوب الظاهري، و بعد إثباته شرعاً يستقل العقل بوجوب إطاعته. و بعبارة أخرى: أن وجوب إطاعة الحكم الظاهري الثابت بالأصل ثابت بالعقل دون الأصل حتى يكون مثبتاً.

و قد يجاب أيضاً بأن وجوب الإطاعة أيضاً للملازمة بين العقل و الشرع. و فيه: منع الملازمة هنا، لعدم معقولية كون وجوب الإطاعة شرعياً و إلا لتسلسل. و لذا حمل الأمر بها في الآية على الإرشاد دون الإلزام. و الملازمة إنما هي فيما كان الحكم العقلي قابلاً للجعل لا مطلقاً.

و الأولى في الجواب ما عرفت. و تحقيقه: أن المراد من استصحاب الأمر ليس إثبات بقاء صيغة الفعل، فإنها لزمانيتها لاستقرار لوجودها حتى تستصحب، و لإثبات بقاء إنشاء الشارع و إرادته الآتية، لعدم استقراره أيضاً، بل المقصود إثبات بقاء الحالة الحاصلة للأمر و المأمور بهذا الإنشاء التي باعتبارها يسمّى المولى آمراً و العبد مأموراً و الفعل مأموراً به، بعد انقضاء زمان صدور الصيغة و الإنشاء الفعلي القائم بها. و لا ريب أن هذه الحالة قابلة للبقاء و الاستمرار في نظر العقلاء، و يترتب على بقائها الوجوب الشرعي للفعل المأمور به، و المقصود من استصحاب الأمر إثبات هذا الوجوب، و بعد إثباته ظاهراً يحكم العقل بوجوب إطاعته لا محالة. و هذا هو الوجه في إجماعهم على استصحاب عدم النسخ، بل ادعى عليه بعضهم الضرورة كما لا يخفى.

و أما على الثالث و الرابع فلأن الحكم الشرعي الواقعي إذا فرض ترتبه على الموضوع المعلوم، ككون الحرمة و النجاسة محمولتين على الخمر المعلوم مثلاً من حيث كونه معلوماً، فاستصحاب بقاء المانع الخارجي على الخمرية فيما

إذا شك في انقلاب الخمر خلأً لا يثبت الحرمة و النجاسة الظاهريتين، بل لا يجري للاستصحاب حينئذٍ، فإنه - كما صرح به المصنف عليه السلام في غير موضع من الكتاب - إنما يجري فيما كانت نفس المستصحب من الأحكام الشرعية أو كانت من الموضوعات التي يترتب عليها حكم شرعي بلا واسطة أمر عقلي أو عادي، و الفرض هنا عدم ترتب الحكم الشرعي على ذات الخمر بل على الخمر المعلوم.

و الحاصل أن موضوع الحكم في السابق هو الخمر المعلوم، و هذا الموضوع مرتفع يقيناً، و الخمر الواقعي المشكوك البقاء لم يكن موضوعاً للحكم في الزمان الأول. و من هنا يتضح عدم جريان الاستصحاب في شيء من الأحكام التي أخذ أحد الإدراكات في موضوعها إذا تبدل هذا الإدراك المأخوذ في موضوع الحكم إلى غيره. و قد صرح المصنف عليه السلام بما ذكرناه في أول الأمر التاسع من تنبيهات مبحث الاستصحاب بناءً على اعتباره من باب التبعّد دون الظن، و هو الفرض هنا أيضاً، لما تقدّم من أنه على تقدير اعتباره من باب الظن داخل في الأمارات دون الأصول.

الثاني: إنك بعد ما عرفت من صحة قيام الأمارات و بعض الأصول كالاستصحاب مقام العلم على القسم الأول و الثالث و الرابع بعد الإغضاء عمّا قدّمناه في الأمر السابق، فاعلم أن هذا إنما هو بحسب القواعد، و ليس من اللوازم العقلية لهذه الأقسام، بل للشارع أن يقيم الاستصحاب مثلاً مقام العلم في بعض الأقسام المذكورة دون الأمارات أو بالعكس. و الوجه فيه أمران، أحدهما: أن إقامة الأمارات و بعض الأصول مقام العلم إنما هو بحكم الشارع، لا من باب الملازمة العقلية، فله اختيار ما أراد. و ثانيهما: الوقوع شرعاً، لجواز بناء الشهادة على الاستصحاب بلا خلاف، و ادّعي عليه الإجماع، و لا يجوز بنائها على شهادة الغير.

نعم، لو علم كون العلم مأخوذاً في موضوع الحكم من حيث الكشف عن متعلّقه، و شك في كونه مأخوذاً في موضوعه عموماً أو هو مختصّ ببعض جهاته من جهة القاطع أو المقطوع به أو أسباب القطع، فمقتضى إطلاق العلم المأخوذ في

موضوعه و عدم تخصيصه بجهة دون أخرى هو الحكم بعمومه كما لا يخفى.

الثالث: إنك حيث قد عرفت الأقسام الأربعة للعلم، فاعلم أنه قد تبين الحال في هذه الأقسام، و قد تشبه فيدور الأمر بين الجميع أو جملة منها. و ذلك مثل ما تقدم من دوران الأمر في اعتبار الحفظ في ركعات الثنائية و الثلاثية و الأوليين من الرباعية بين كونه من باب الصفة الخاصة، و كونه من قبيل الجزء للموضوع من باب الكشف بحيث يكون للواقع أيضاً مدخل في ثبوت الحكم.

وكذلك اعتبار العلم في باب الشهادة، فإن قوله ﷺ في النبوي حيث سئل عن الشهادة: «هل ترى الشمس؟ فقال: نعم. فقال: على مثلها فاشهد أو دعه». و قول أبي عبد الله عليه السلام: «لا تشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفاك» يحتمل كون التشبيه فيهما من حيث اعتبار المحسوسية في المشهود به كما فهمه جماعة، حيث اعتبروا الحسن في الشهادة. و يحتمل التشبيه في مجرد اعتبار حصول العلم بالمشهود به، سواء كان من المعقولات أو المحسوسات. فعلى الأول يتعين كون اعتبار العلم في الشهادة من باب الجزء من الموضوع، لما تقدم من عدم معقولية تخصيص العلم على الطريقة المحضة بجهة من جهاته، فيدور الأمر حينئذ بين أقسام اعتبار العلم من باب الجزء من الموضوع. و على الثاني يدور الأمر بين الأقسام الأربعة.

وكذلك الأمر في باب النجاسات، فيحتمل كون اعتبار العلم فيها من باب الجزء من الموضوع، كما تقدم عن صاحب الحقائق، فيدور الأمر حينئذ بين أقسامه. و يحتمل كونه من باب الطريقة المحضة كما هو مذهب الآخرين.

وكذلك اليقين المعتبر في باب الاستصحاب، لاحتمال اعتباره من باب الطريقة المحضة، و اعتباره أعم منه و من باب الجزء من الموضوع، كما تقدم احتمالاً في أخبار الاستصحاب، بل استظهره منها بعض من لقيناه. إلى غير ذلك من الموارد المشتبهة.

و الميزان في تمييز الأقسام مطلقاً أو في الجملة في مثل هذه الموارد أمور:

أحدها: إقامة الشارع بعض الأمارات في بعض الموارد مقام العلم الذي اشتبهت حاله بين أقسامه، فإنه من ذلك يظهر عدم كون اعتباره من باب الصفة الخاصة، لما تقدّم من عدم قيام الأمارات مقام العلم المعتبر كذلك، فيدور الأمر حينئذٍ بين باقي الأقسام. و ذلك كما في باب الشهادة، لتجويز الشارع بنائها على قاعدة اليد، كما في رواية حفص عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال له رجل: رأيت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده، و لا أشهد أنه له فلعنه لغيره؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أفحلّ الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعنه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لي، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقر للمسلمين سوق». و إلى هذا الوجه أشار المصنف رحمته الله بقوله: «إلا أن يثبت من الخارج أن كلّ ما يجوز العمل به...».

و ثانيها: مراجعة الأدلة الشرعية، فربما يظهر من نفس الدليل الذي أوجب الشبهة ما يزيلها، و ربّما يظهر ذلك من دليل آخر. فتمكن إزالة الشبهة في مسألة النجاسة من ملاحظة الحديث الذي توهم منه صاحب الحقائق كون النجاسة الواقعية محمولة على الأعيان المعلومة، و هو قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنه قدر» فإنّ الحكم بالنجاسة و إن كان في ظاهر الرواية مرتّباً على العلم بالقذارة، إلا أنّ القذارة هي النجاسة، و قد جعلها الشارع متعلّقة للعلم، فلو كانت النجاسة الواقعية أيضاً مرتّبة على العلم بها لزم منه تقدّم الشيء على نفسه، فلا بدّ حينئذٍ أن يكون المراد من العلم في الرواية ما كان معتبراً من باب الطريقيّة المحضة، لا ما كان جزءاً من موضوع الحكم الواقعي.

و يمكن استعلام ذلك من ملاحظة سائر الأدلة أيضاً، فإنّ النجاسة فيها

محمولة على نفس الموضوعات الواقعية دون المعلومة، مثل قوله عليه السلام: «الكلب نجس» و قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» وهكذا، فلو كانت النجاسة الواقعية مأخوذاً في موضوعها العلم فلا بد من حمل النجاسة في هذه الأدلة الخاصة أيضاً على الموضوعات المعلومة دون الواقعية.

و يمكن كشف الالتباس عن اليقين المعبر في باب الاستصحاب بملاحظة رواية زرارة التي استدّلوا بها على اعتباره، و هي ما رواه عن الباقر عليه السلام قال: «قلت: الرجل ينام - إلى أن قال - قلت: فإن حرّك إلى جنبه شيء و هو لا يعلم به؟ قال: لا حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بين، و إلّا فهو على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك، و لكنّه ينقضه يقين آخر» فإنّ قوله «فإن حرّك...» ظاهر في السؤال من ناقض نفس الوضوء المتيقن سابقاً لا بوصف كونه متيقناً، فإنّه سؤال عن صورة الشك في عروض الناقض اليقيني لنفس الوضوء الواقعي. و ظاهر الجواب أيضاً هو الحكم ببقاء نفس الوضوء ما لم يحصل اليقين بوجود الناقض. فهذا قرينة على كون المراد من اليقين في قوله عليه السلام «فإن حرّك» وهو وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين الذي يكون طريقاً محضاً، لا ما يعمّه و ما كان جزءاً من الموضوع مع أنّ اشتراطهم بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب كافٍ في عدم شمول اليقين السابق لما كان جزءاً من الموضوع، لارتفاع الموضوع حينئذٍ يقيناً بالشك.

و بالجملة، لا بدّ في إزالة الشبهة من ملاحظة الأدلة، فربّما تنكشف الحال و يتبيّن كون محلّ الشبهة من خصوص أحد الأقسام، و ربّما يتميّز عن بعض الأقسام و تبقى الشبهة في بعض، فلا بدّ من التأمل التأمّل و عدم الذهول عن نكات الكلام، فإنّ المقام من مزالّ الأقدام، و الله الهادي إلى نهاية المرام.

و إلى هذا الوجه أشار المصنّف بقوله: «فإن ظهر منه أو من الخارج اعتباره

على وجه الطريقة للموضوع ...». و قال في الحاشية عند قوله «و بعض الأصول العملية مقامه في العمل ...»: «و يظهر ذلك إمّا من الدليل، أو بحكم العقل بكون العلم طريقاً محضاً، و إمّا من وجود الأدلة الأخر على كون الحكم المنوط بالعلم ظاهراً متعلقاً فيها على نفس المعلوم كما في غالب الموارد» انتهى.

و لكنّي لأجد وجهاً معقولاً لحكم العقل - و لو في بعض من الموارد المشتبهة - بكون العلم معتبراً من باب الطريقة المحضة. أمّا في العقليات فقد تقدّم أن العلم في جميعها جزء من موضوع الحكم العقلي. و أمّا في الشرعيّات فلا مسرح لحكم العقل فيها بذلك، إلّا بعد ثبوت كون الحكم متعلقاً بنفس المعلوم لا بوصف كونه معلوماً، و لكن على هذا الوجه يلغو قوله «و إمّا من وجود الأدلة ...». اللهم إلّا أن يقال في العقليات: إنّ معروض حكم العقل بعد العلم بموضوعه هو ذات الموضوع لا بوصف كونها معلومة، و إن توقّف حكمه على العلم بها، فتدبر فتأه لا يخلو من دقة.

مركز تحقيق مكتبة نور

و ثالثها: الرجوع إلى مقتضيات الأصول العملية مع فرض عدم المرجع من الأصول اللفظية. و اعلم أن شيئاً من أقسام العلم ليس موافقاً للأصول على وجه كليّ حتّى يؤخذ به في مقام العمل، بل هي مختلفة بحسب اختلاف جريان الأصول في خصوصيات المقامات، فربّما يكون العلم الطريقي موافقاً للأصل، و ربّما يكون العلم المأخوذ جزءاً من الموضوع موافقاً له. و ذلك أنّه إذا فرض دوران العلم بين كونه معتبراً من باب الطريقة المحضة، و كونه جزءاً من الموضوع على سبيل الكشف، فقد تقدّم أن الثمرة تظهر بينهما في الأجزاء على الثاني و عدمه على الأوّل إذا ظهر الخلاف بعد الفراغ من العمل. فمع فرض دوران الأمر بينهما إذا أتى المكلف بالمكلف به على طبق علمه ثمّ ظهرت مخالفته للواقع يحكم بعدم إجزاء عمله، إذ الحكم بالأجزاء يحتاج إلى الدليل، فيكون اعتبار العلم هنا من باب الطريقة المحضة موافقاً للأصل.

قيام الأمارات الشرعية و بعض الأصول العملية مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية؛ فإنه تابعٌ لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع (١٣) كالامثلة المتقدمة، قامت الأمارات و بعض الأصول مقامه.

و أما إذا دار الأمر بين كون اعتبار العلم من باب الطريقة المحضة، أو جزءاً من الموضوع من باب الكشف، و بين كونه جزءاً من الموضوع من باب الصفة الخاصة، فقد تقدّم أنّ الثمرة بينهما تظهر في قيام الأمارات و بعض الأصول مقامه على الأوّل دون الثاني. فإذا شكّ في جواز بناء الشهادة على اليد أو غيرها من الأمارات لأجل الشكّ في كون العلم المأخوذ فيها من باب الطريقة أو الصفة الخاصة، فأصالة عدم وجوب إقامة الشهادة حينئذٍ و عدم حرمة كتمانها توافق اعتبار العلم المأخوذ فيها من باب الصفة الخاصة. و هكذا يلاحظ جريان الأصول في سائر الموارد.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

و الحاصل: أنّ الأثر الزائد المرتّب على أحد احتمالات المقام ينفي بالأصل الجاري فيه. و إنّما لم يشر المصنّف رحمه الله إلى هذا الوجه مع سبق الإشارة الإجمالية في كلامه إلى الوجهين الأولين كما عرفت، لأنّ هذا الوجه في الحقيقة ليس مشخّصاً لأحد أطراف الشبهة، بل هو مبين لحكم الشاكّ في الموضوع المشكوك فيه كما لا يخفى.

١٣. المراد من الموضوع هنا متعلّق العلم، سمّاه بذلك - مع عدم كونه موضوعاً للحكم، لفرض كونه محمولاً عليه مع العلم لا عليه خاصّة - مسامحة و تسمية للجزء باسم الكلّ، أو نظراً إلى كون العلم في الموارد التي أخذ جزءاً من موضوع الحكم الواقعي في ظاهر الأدلة شرطاً في تحقّقه لاجزاء من موضوعه. و لا يبعد كون العلم المعتر في الحكم العقلي من قبيل ذلك، و إن أسلفنا كونه جزءاً من موضوع الحكم العقلي. فحينئذٍ يصحّ وصف متعلّق العلم بكونه موضوعاً، نظراً

و إن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع* في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية و الثلاثية و الأوليين من الرباعية؛ فإن غيره - كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة و أصالة عدم الأكثر.

و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد - على قول - و إن جاز تعويلُ الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً؛ لأن العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقيّة بخلاف مقام أداء الشهادة، إلا أن يثبت من الخارج أن كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة؛ كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد.

و كما ذكرنا يظهر أنه لو نذر أحد أن يتصدق كلّ يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده، فإنه لا يجب التصّدق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

ثم إن هذا الذي ذكرنا (١٤)

إلى كون العلم شرطاً خارجاً عنه، و وصف المجموع منه و مسن العلم بكونه موضوعاً نظراً إلى أن الشرط و إن كان خارجاً إلا أن تقيده داخل. وكيف كان، فلا منافاة بين وصف متعلّق العلم هنا بكونه موضوعاً، و بين جعل المقسم هو العلم المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيّة، فلا تغفل.

١٤. يحمل الكلام في ذلك أنه لا إشكال في كون الظن جزءاً من موضوع الحكم الظاهري، فيصح وقوعه وسطاً لإثبات الأحكام الظاهرية، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله في أوّل المقصد. و أمّا بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فهل هو طريق منجّل بحكم العقل كالقطع حيث كان معتبراً من باب الطريقيّة المحضة، أو طريق

مجعل من قبل الشارع؟ و لا ريب في كونه من قبيل الثاني بالنسبة إلى الظنون الخاصة، فإنّ اعتبارها يجعل الشارع لامحالة.

و أمّا بالنسبة إلى الظنون المطلقة، فإن قلنا في تقرير مقدمات الانسداد بكون نتيجتها هي اعتبار الظنون المطلقة من باب الكشف كما سيحيى، فلا ريب في كونها في المقام في حكم الظنون الخاصة في كون طريقيّتها بالنسبة إلى الواقع يجعل الشارع. و إن قلنا بكون نتيجتها من باب الحكومة دون الكشف، فتكون تلك الظنون المطلقة حينئذٍ طرقاً منجّلة إلى الواقع بحكم العقل كالقطع. و لكن مع ذلك فرق بينها و بين القطع المأخوذ من باب الطريقيّة، فإنّ القطع طريق إلى الواقع مطلقاً، بمعنى أنّه بعد حصوله لا توقّف و لا تعليق في حكم العقل بالأخذ به، بخلاف الظنّ المطلق بعد الانسداد، فإنّه بمجرد العلم ببقاء التكليف بالأحكام الواقعيّة و انسداد طرق العلم إليها، لا يحكم العقل بلزوم الأخذ به إلّا بعد عدم ثبوت جعل الشارع في حال الانسداد طريقاً تعدياً للمكلف، من العمل بأصالة البرائة أو القرعة أو غيرهما، بل و لو كان ذلك هو العمل بالموهومات، فإنّه بعد حكم الشارع بذلك لا تبقى للعقل حكومة في العمل بالظنّ. و لعلّ نفي هذه الاحتمالات مفروغ عنه في كلماتهم، و لذا ترى أنّ صاحب المعالم اقتصر في تقرير دليل الانسداد على دعوى انسداد باب العلم، و نفي كون ظواهر الكتاب و أصالة البرائة معتبرتين من باب الظنون الخاصة. و لولا ما ذكرناه لم يستقلّ العقل بمجرّد ما ذكره على حجية الظنّ، فلا بدّ في إثباتها من نفي احتمال جميع ذلك كما سيأتي في محله. و من هنا كان الظنّ المطلق في زمن الانسداد بمنزلة الأصل، فهو دليل حيث لا دليل على خلافه من الظنون الخاصة المعلومة الحال.

و بالجملة، إنّ حكم العقل بجواز العمل بالظنّ في صورة الانسداد معلق على ما ذكر، بخلاف حكمه بالعمل بالقطع إذا كان اعتباره من باب الطريقيّة المحضة، فإنّه لا تعليق فيه أصلاً، بل لا يجوز للشارع الحكم بالعمل بخلاف القطع و إلّا لزم

التناقض كما أسلفناه، وإن زعم صاحب الفصول خلافه كما سيحيى في محله.

و كيف كان، فإذا قلنا بنتيجة دليل الانسداد من باب الحكومة فهل يصح وقوع الظن المطلق حينئذٍ وسطاً في إثبات أحكام متعلّقه أم لا؟ ففيه وجهان مبنيان على تقرير حكومة العقل في اعتبار مطلق الظن، فإن قلنا بعد إثبات مقدمات دليل الانسداد بأن العقل يحكم بكون الظن حجة شرعية، وأنه يثاب على موافقته و يعاقب على مخالفته، كما هو ظاهر القائلين بالظنون المطلقة، حيث يحكمون بالإجزاء مع ظهور مخالفة الظن للواقع، كما هو غير خفي على المتتبع في كلماتهم في الفقه، فإنه لا معنى للحكم بالإجزاء على الوجه الآتي.

و عليه أيضاً يتبين ما أورده المحقق القمي رحمته الله على الفاضل التوحي رحمته الله، فإن الفاضل المذكور قد ذكر في مسألة الحسن و القبح «أنه يشكل التعلّق بهذه الطريقة - يعني: طريقة إدراك العقل حسن الأشياء و قبحها - في إثبات الأحكام الشرعية الغير المنصوصة، لكن الظاهر أنه لا يكاد يوجد شيء على هذه الطريقة إلا و هو منصوص من الشارع، و فائدة هذا الخلاف نادرة» انتهى.

و المحقق المذكور بعد أن منع استقلال العقل على سبيل القاطع بالإباحة في الأشياء المشتملة على المنفعة الخالية عن أمارة المضرة بعد بعثة النبي صلوات الله عليه و بسط الشريعة قال: «نعم، يمكن أن يقال: لما كان العمل بظن المجتهد ممّا يستقلّ به العقل بعنوان القاطع، لانسداد باب العلم و انحصار المناص في الظن، و ذلك من جزئياته، فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقلّ به العقل. و من ذلك ظهر أن ما يقال: إن التكلم في هذا القسم من الأدلة العقلية قليل الجدوى، لعدم انفكاك ما استقلّ به العقل من الدليل الشرعي عليه، كما يلاحظ في قبح الظلم و حسن العدل و وجوب ردّ الوديعة و غير ذلك، لاوجه له، فإن العمل بظن المجتهد من أعظم ثمرات هذا الأصل، و أيّ فائدة أعظم من ذلك؟» انتهى.

و وجه الابتداء أنه لاوقع لهذا الإيراد على الوجه الآتي كما سنشير إليه.

فحينئذ يصح وقوع الظن وسطاً لإثبات أحكام متعلّقه في مقام الظاهر، إذ بعد فرض كون الظن حجة شرعية، و محلاً للثواب و العقاب، و مثبتاً لأحكام متعلّقه في مقام الظاهر، فلا محذور في وقوعه وسطاً لإثبات ذلك كسائر الحجج و الأمارات الشرعية، و إن قلنا بعد تقرير مقدمات الانسداد بأنّ العقل حينئذ إنّما يحكم باتّباع الظن لكونه طريقاً إلى الواقع مع انحصار امتثال الواقع في الإتيان به.

و بالجملة، إذا قلنا بأنّ حكم العقل بالعمل بالظن حين الانسداد ليس إلّا من حيث رجحان الوصول إلى الواقع، و ليس في العمل به عند العقل إلّا مصلحة الطريقية المحضة، فليست فائدة الظن حينئذ إلّا مجرد تنجّز الحكم الواقعي الذي تعلّق به الظن، و لا يحدث الظن حينئذ حكماً ظاهرياً في طول الواقع، و لا يترتب على موافقته حينئذ على تقدير موافقته للواقع إلّا ما يترتب على امتثال الأمر الواقعي، و على تقدير تخلفه عن الواقع إلّا ثواب الانقياد، و لا على مخالفته على تقدير الموافقة إلّا ما يترتب على مخالفة الواقع، و على تقدير تخلفه إلّا ما يترتب على التجرّي.

و بالجملة، ليس هنا إلّا حكم واحد، و هو الحكم الواقعي، و هو مدار الثواب و العقاب، و مناط الإجزاء و عدمه على تقدير ظهور المخالفة و عدمه. و هذا هو التحقيق في نتيجة دليل الانسداد كما سيحيى في محله. و عليه لا يرد ما أورده المحقق القمي على الفاضل التوي بما تقدّم، إذ ليس اعتباره حينئذ شرعياً حتّى يعدّ ذلك نقضاً على الفاضل المذكور و يقال: إنّهُ ممّا استقلّ به العقل مع عدم ورود نصّ عليه من الشرع. و لزيادة توضيح الكلام في المقام محلّ آخر.

وكيف كان، فعلى التقرير المذكور لا يصحّ وقوع الظن وسطاً، لما قدّمناه في عدم صحّة وقوع القطع الطريقي وسطاً من لزوم تقدّم الشيء على نفسه و لزوم التصويب الباطل، لما عرفت من عدم تعدّد الحكم هنا حتّى يكون أحدهما متعلّقاً للظنّ و الآخر ثابتاً بالظنّ الواقع وسطاً، بخلافه على الوجه المتقدّم كما عرفت.

و قد تلخّص ممّا ذكرناه صحّة وقوع الظنّ وسطاً في زمن الانفتاح، وكذا في

من كون القلع مأخوذاً تارةً على وجه الطرقيّة و أخرى على وجه الموضوعيّة (١٥)

زمن الانسداد بناءً على تقرير نتيجة الانسداد من باب الكشف، وكذا على تقريرها من باب الحكومة على أحد وجهيه دون الآخر.

و أما حكم المصنّف ﷺ بكون الظنّ بقول مطلق طريقاً بمجوعاً، و بصحة وقوعه وسطاً كذلك لإثبات أحكام متعلّقه، فهو مبنيّ على ما اختاره من القول بالظنون الخاصّة، و إلّا فلو أراد كونه كذلك مطلقاً - سواء قلنا بالظنون الخاصّة أو المطلقة، كما هو ظاهر إطلاق كلامه - فهو على إطلاقه ممنوع كما عرفت، كيف لا و مذهبه في دليل الانسداد تقريره على وجه الحكومة على الوجه الأخير كما لا يخفى.

١٥. لإشكال في كبرى القسمين، و إنّما الإشكال في صغريات القسم الثاني، فإنّه لم يوجد في الشرعيّات مورد يطمأنّ بكون الظنّ فيه جزءاً من موضوع الحكم الواقعي، سواء اعتبر بالنسبة إلى متعلّقه من باب الكشف أو الصفة الخاصّة. نعم، قد وجد بعض الموارد الذي يحتمل فيه ذلك، منها مسألة التيمّم، فإنّه لو تفحص عن الماء و لم يجده فظنّ بعدم وجوده فصلّى متيمّماً بناءً على القول بكفاية الظنّ في ذلك ثمّ وجد الماء في رحله، فوجب الإعادة حينئذٍ و عدمه مبنيان على كون اعتبار هذا الظنّ من باب الطرقيّة المحضة أو جزءاً من موضوع الحكم.

و توضيح ذلك: أنّ جواز التيمّم قد علّق على عدم وجدان الماء في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾. فإن كان عدم الوجدان كناية عن عدم التمكن من استعمال الماء و لو لعذر مع وجود الماء حتّى يشمل سائر مسوّغات التيمّم أيضاً - كما زعمه بعضهم - فلا ترتبط هذه المسألة بمحلّ الكلام.

و إن قلنا ببقائه على حقيقة من عدم الوصول إلى الماء، فحينئذٍ إن قلنا بعدم صدق الوجدان إلّا مع اليأس عن وجوده، سواء حصل اليأس بعد الفحص عن المقدّر الشرعيّ أو حصل العلم ابتداءً بعدمه في المقدّر الشرعيّ، فلا يكون لذلك

دخل فيما نحن بصدده أيضاً. و إن قلنا بصدقه مع اليأس و الظنّ بعدمه، سواء حصل ابتداءً أو بعد الفحص كما حكى عن بعض، فحينئذٍ إن قلنا بأن الموضوع لجواز التيمّم في الواقع هو عنوان عدم الوجدان الصادق بأحد الأمرين، فإذا تيمّم بعد القطع بالعدم أو الظنّ به فصلّى ثم وجد الماء في رحله لا تجب الإعادة، لامثال المأمور به الواقعي، لفرض كون جواز التيمّم محمولاً في الواقع على القطع بالعدم أو الظنّ به، و قد حصل بالفرض، فلا مقتضى للإعادة. و إن قلنا بأن الموضوع هو عدم الوجود في الواقع في المقدّر الذي يجب الفحص عنه شرعاً، و أنّ القطع بالعدم أو الظنّ به معتبر من باب الطريقيّة إلى الموضوع الواقعي، تجب الإعادة حينئذٍ في الفرض المذكور بناءً على عدم إفادة الأوامر الظاهرية للأجزاء مع ظهور الخلاف.

و تظهر الثمرة بين الوجهين أيضاً في قيام الأمارات مقام القطع و الظنّ على الثاني دون الأوّل، فإذا قامت البيّنة على عدم الماء في أحد الجوانب أو أكثر أو مطلقاً فلا يجب الفحص عن ذاك الجانب أو مطلقاً على الثاني دون الأوّل.

و منها: الظنّ بالقبلة، فإنه إذا كانت صحّة الصلاة محمولة في الواقع على عنوان الظنّ بها من حيث كونه صفة خاصّة لم تقم سائر الأمارات مقامه، و لا تجب الإعادة مع ظهور الخلاف، بخلاف ما لو كان معتبراً من باب الكشف، بأن كانت صحّة الصلاة محمولة على القبلة المظنونة من حيث كشف الظنّ عنها، فحينئذٍ يصحّ قيام البيّنة و نحوها مقامه، و لكن لا تجب الإعادة مع ظهور الخلاف.

نعم، لو اعتبر من حيث الكشف عن الواقع، بأن كانت صحّة الصلاة في الواقع محمولة على الاستقبال الواقعي، و كان الظنّ معتبراً من حيث الكشف عن القبلة الواقعيّة من دون أخذ الظنّ في موضوع الصحّة أصلاً، فحينئذٍ ينعكس الأمر، فيصحّ قيام الأمارات مقامه، و تجب الإعادة مع ظهور الخلاف.

و يشكل الأمر حينئذٍ لو حصل الظنّ بجهة، و قامت البيّنة على كون القبلة جهة أخرى، ففي ترجيح أحدهما على الآخر إشكال. و لذا حكم بعضهم بالأخذ

جارٍ في الظن أيضاً؛ فإنه وإن فارق العلم في كيفية الطريقة حيث إن العلم طريقاً بنفسه، والظن المعتبر طريقاً يجعل الشارع بمعنى كونه وسطاً في ترتب أحكام متعلّقه كما أشرنا إليه سابقاً، إلا أنه* أيضاً قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه يقوم مقامه

.....
بالاحتياط حينئذٍ بالصلاة إلى الجهتين. ولكن الأقوى ترجيح ما قامت عليه البيّنة، فإن اعتبار الشارع للظن في باب القبلة إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل العلم بالقبلة وفي مقام التحير، والبيّنة علم شرعاً، فيكون دليلها حاكماً على الدليل الدالّ على اعتبار الظن، نظير تعارض الظن الخاص والظن المطلق عند الانسداد.

ومنها: الظن في أفعال الصلاة وركعاتها. وتظهر الحال فيه من ملاحظة سابقه. وقد وقع الخلاف في قيام البيّنة مقام الظن في الفروع المذكورة، وهو يعطي الخلاف في كون اعتباره من باب الوصف أو الطريقة، وإن كان الأقرب على تقدير اعتبار الظن فيها هو الثاني، ولتفصيل الكلام فيها محلّ آخر، وإن فرض الشك في جهة اعتبار الظن فيها يرجع إلى مقتضى الأصول كما قدّمناه في القطع.

ثم لا يخفى ما في عبارة المصنّف رحمه الله من المسامحة، فإن مقتضاها أن الظن المأخوذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه قد يكون مجعولاً على وجه الطريقة لحكم متعلّقه، فيكون طريقاً محضاً، وقد يكون مجعولاً على وجه الطريقة لحكم آخر، أعني ما كان الظن جزءاً من موضوعه، فيكون طريقاً بالنسبة إلى متعلّقه وإلى الحكم المتعلّق به، وغير خفي أنّه لا يعقل كون الظن طريقاً بالنسبة إلى الحكم الذي أخذ هذا الظن جزءاً من موضوعه كما هو مقتضى العبارة. ولكن الظاهر أن قوله «لحكم متعلّقه...» ليس متعلّقاً بالطريقة، بل بقوله «موضوعاً» بتقدير لفظ إثبات، أي: سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة لإثبات حكم متعلّقه أو لإثبات حكم آخر، فلا مسامحة إذن كما لا يخفى.

* في بعض النسخ: بدل «إلا أنه»، لكن الظن.

سائر الطرق الشرعية، و قد يؤخذ موضوعاً (١٧).

١٦. لم يعلم وجه* الفرق في إطلاق اسم الحجة على الظن المأخوذ جزءاً من موضوع الحكم، و عدم إطلاقه على القطع المأخوذ كذلك، كما صرح به سابقاً. اللهم إلا أن يكون مجرد اصطلاح، و لا مشاحة فيه، و لكن قد سبق الإشكال فيه.

١٧. لو قال: و قد يؤخذ موضوعاً على وجه الصفة الخاصة لكان أخصر و أصرح.

تتميم يشتمل على أمور:

الأول: إن المصنف قد ذكر انقسام كل من القطع و الظن إلى الطريقيّة و الموضوعيّة، و سكت عن جريان القسمين في الشك، و ظاهره عدم جريانهما فيه. و لعلّه لما يترأى في بادي النظر من عدم معقولية فرض الطريقيّة في الشك، إذ هو ما تساوى طرفاه و لو بحكم الشرع، كما في الظن غير المعتبر الذي نزل به الشارع منزلته، و لا بدّ في فرض الطريقيّة من رجحان الوصول إلى ذي الطريق حتى يكون مرآة إليه، و هو منتفٍ في الشك.

و لكن التحقيق خلافه، لإمكان فرض الطريقيّة فيه أيضاً، و لكن لا بالمعنى المعتبر في القطع و الظن، بل بمعنى عدم رفع اليد من الواقع بالمرّة في ترتيب الحكم على الشك.

و توضيح ذلك: أن الشارع تارةً يجعل الحكم و يرتبه على الموضوع الواقعي، و لكن في مقام الشك يقنع بالإطاعة الاحتمالية، بأن يحكم في مقام الظاهر إمّا بالأخذ بأحد الاحتمالين بالخصوص كما في موارد البرائة و الاستصحاب و

*. هذه التعليقة مبنية على نسخة المحشي رحمه الله من الفرائد من وجود عبارات زائدة، من جملة: قد يؤخذ طريقاً معمولاً إلى متعلّقه سواء كان موضوعاً علي وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية. فيقال: إنه حجة (١٦) و قد يؤخذ موضوعاً لا علي وجه طريقيّة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر، و لا يطلق عليه الحجة. و هي التي علّق عليها المحشي رحمه الله.

مضاهيهما، و إما بأحدهما لا بعينه كما في موارد التخيير. فالشك حينئذٍ طريق جعلي إلى الواقع، بمعنى عدم إلغاء الشارع للواقع في مورد، بل حكمه بالأخذ بأحد الاحتمالين من حيث كون المأخوذ محتملاً للواقع، و يصح وقوعه حينئذٍ وسطاً لإثبات الحكم الواقعي في مقام الظاهر، و ليس كالقطع المعتر من باب الطريقة المحضة على ما تقدم. فيصح أن يقال: هذا محتمل الحرمة و الإباحة، وكل ما هو كذلك فهو مباح في الظاهر.

و أخرى: يجعل الحكم في الواقع و يرتبه على عنوان الشك، و لكن لا من حيث هو، بل من حيث كون المكلف محتملاً للواقع، كما إذا فرض كون البناء على الأكثر عند الشك في عدد ركعات الصلاة مرتباً على عنوان الشك، لكن لا من حيث هو، بل من حيث كونه محتملاً للأكثر، فيكون الشك حينئذٍ جزءاً من موضوع الحكم الواقعي مع اعتبار كونه طريقاً إلى متعلقه.

و ثالثة: يجعل الحكم في الواقع و يرتبه على عنوان الشك من حيث كونه صفة خاصة كسائر الأوصاف التي لها دخل في الأحكام الواقعية ثبوتاً و انتفاءً. و تظهر الثمرة بين الأقسام في قيام الأمارات و بعض الأصول مقامه، و في مسألة الأجزاء، كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في القطع.

أما المثال للأول فكما لو فرض انسداد باب العلم و الظن غالباً أو دائماً إلى الأحكام الواقعية، فإنه حينئذٍ يتعين التخيير في العمل بطرفي الشك، ضرورة انحصار الطريق فيه، و عدم كون المكلفين مهملين حينئذٍ كالبهائم، فالعمل بالتخيير حينئذٍ مجرد احتمال المطابقة في مقابل قبح المخالفة القطعية. وكذلك حكم الشارع بالبناء على الأكثر عند الشك في عدد ركعات الصلاة، فإنه أيضاً لاحتمال كون الأكثر موافقاً للواقع، غاية الأمر أن حكمه بالبناء على الأكثر بالخصوص دون الأقل - كما هو مقتضى الاستصحاب - لابد فيه من حكمة، و هي بقاء الصلاة محفوظة عن خلل الزيادة و النقصان، فإنه مع حكمه بالبناء على الأكثر قد أمر بصلاة

الاحتياط أيضاً، فالبناء على الأكثر إنما هو لصونها عن احتمال خلل الزيادة، و الأمر بصلاة الاحتياط لصونها عن احتمال خلل النقيصة. و من هنا قال المرتضى رحمته الله على ما حكى عنه: **إن قوله الثالث: «إذا شككت فابن على اليقين» لا ينافي ما دلّ على البناء على الأكثر من الأخبار، لأن البناء على الأكثر مع جبر احتمال السنقص بصلاة الاحتياط بناءً على اليقين بما يحصل معه صون الصلاة عن الزيادة و النقيصة. و لعلّ الحكمة في حكم الشارع أيضاً بالبناء على بقاء الحالة السابقة هي غلبة البقاء. و بالجملة، لابدّ في حكمه بالبناء على أحد طرفي الشك بالخصوص من حكمة مقتضية و إن لم نعرفها بالخصوص.**

و أمّا المثال للثاني و الثالث فلم نجد، إذ ليس في الشرعيّات ما يكون الشكّ فيه جزءاً من موضوع الحكم الواقعي بحيث تختلف الأحكام الواقعيّة باختلافه، حتّى إنّ الشكّ في موارد جميع الأصول التبعديّة - حتّى قاعدة البرائة - من قبيل الأوّل. نعم، يمكن التمثيل للثاني بالأحكام الظاهريّة، فإنّ الشكّ جزء من موضوعاتها، و لذا يصحّ وقوعه وسطاً لإثباتها كما أشرنا إليه. و الله العالم.

الثاني: **إنّ ما قدّمناه سابقاً من أنّ القطع إذا اعتبر من باب الطريقيّة لا يصحّ وقوعه وسطاً لا ينافي صحّة وقوعه جهة لمقدّمتي القياس أو إحداهما، إذ يصحّ أن يقال: إنّ هذا حرم يقيناً، و كلّ حرم حرام يقيناً. و إلى هذا ينظر محكيّ كلام العلامة في الجواب عمّا استدلّ به للقائلين بطهارة الخمر، من أنّ الخمر لا تجب إزالته عن الثوب و البدن بالإجماع، لوقوع الخلاف فيه، و كلّ نجس تجب إزالته عن الثوب و البدن بالإجماع، إذ لا خلاف في وجوب إزالة النجاسة عنهما عند الصلاة، فينتج أنّ المسكر ليس بنجس. فإنه قد أجاب عن هذا الدليل المرتّب على قياس الشكل الثاني بأنّ الإجماع المذكور في المقدّمتين أخذ فيهما لا بمعنى واحد، فإنه تارة كيفة للربط يدلّ على وثاقته خارجاً عن طرفي القضية في إحداهما، و أخرى جزءاً للمحمول، فلا يتحد الوسط.**

و قد أجاب عنه المحقق الخونساري، و لا بأس بنقل كلامه بطوله حتى لا يحرم الناظر البصير و الناقد الخبير عن فوائده، فإنه بعد أن حكى عن العلامة ما حكيناه من الجواب أجاب عنه بأن ما ذكره لا يحسم مادة الشبهة، إذ لأحد أن يقول: إن الإجماع الذي ذكر أنه في إحدى المقدمتين من جهة الحمل و في الأخرى كيفية للربط يدل على وثاقته، لا يخفى أنه بمنزلة الضرورة التي تقع جهة للقضية، إذ محصل معناه القطع، فكأنه قيل: كل نجس يجب إزالته عن الثوب و البدن قطعاً. و قد تقرّر أن الضرورة التي كانت جهة للقضية وكانت القضية صادقة، إذا جعلت جزء المحمول تكون القضية أيضاً صادقة، و تكون الجهة أيضاً الضرورة. فحينئذ لنا أن نجعل الإجماع بمعنى القطع - الذي هو جهة الحمل في قولنا: كل نجس يجب إزالته عن الثوب و البدن قطعاً - جزءاً للمحمول، حتى تصير القضية هكذا: كل نجس ضروري وجوب إزالته عن الثوب و البدن بالضرورة، و هي مع المقدمة الأخرى - أي: أن كل مسكر ليس بقطعي وجوب إزالته عن الثوب و البدن - تستج: أن المسكر ليس بنجس ضرورة، لأن شرائط الإنتاج حاصلة حينئذ، لاتحاد الوسط، و ثبت أيضاً المقدمتان جميعاً، و على هذا لا ينفع ما ذكره العلامة.

ثم أجاب عن ذلك بأن الضرورة التي تقرّر أنها إذا كانت جهة لقضية صادقة إذا جعلت جزءاً للمحمول كانت القضية أيضاً صادقة مع كون جهتها الضرورة، إنما هي الضرورة التي من المواد الثلاث المقابل للإمكان و الامتناع، لا القطع المراد هنا الذي هو لازم الإجماع، لأنه بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى المذكور. و لانسلم أن القطع بمعنى الجزم إذا كان جهة للقضية الصادقة تكون القضية عند جعله جزءاً للمحمول أيضاً صادقة مطلقاً، بل يصدق على جهة و لا يصدق على أخرى.

و تفصيل الكلام: أن العلم و أنواعه من الجزم و الظن و متعلقاته من الضرورة و الاكتساب إذا كان جهة لقضية، مثلاً نقول: كل أربعة زوج بالضرورة أي: بالبدية، لا الضرورة المقابلة للإمكان، فإذا جعل الضرورة جزءاً للمحمول و قيل: كل أربعة ضروري الزوجية أي: بديهيته، فحينئذ إن أريد أن

كل أربعة يحكم عليها العقل بالزوجية ضرورة إذا تصوّر بعنوان مفهوم الأربعة الكلّي، أي: إذا أدرك هذه القضية الكلية - أي: كل أربعة زوج - يحكم حكماً بديهيّاً بها بحيث يسري إلى جميع أفراد الأربعة، فصدقها مسلّم.

و إن أريد أن كل أربعة بأيّ وجه تصوّرت يحكم عليه العقل بالزوجية بديهة فممنوع. و السند ظاهر، إذ الدراهم الأربعة التي هي في كيس زيد مثلاً إذا لم نعلمها أنّها أربعة، و تصوّر بعنوان أنّها في كيس زيد، لم نحكم عليها بالبديهة أنّها زوج. نعم، نحكم عليها في ضمن الحكم بكلّ أربعة زوج بالزوجية ضرورة، لأنّ الحكم الضروري الذي في هذه القضية إمّا على الأفراد جميعاً و من جملتها هذا الفرد، و إمّا على المفهوم بحيث يسري إلى جميع الأفراد على الرايين، و على أيّ حال له تعلّق بجميع الأفراد، و مرادنا من الحكم هاهنا ليس إلّا ذلك.

و السرّ فيه: أن ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد تكون لها أثر في تعلّق علمنا بأحواله و صفاته، مثلاً إذا سمعنا أن ابن زيد عالم و جزمنا به و لكن لم نشاهده و لم نعرفه، فقد يتفق أن نشاهده و لانعرف أنّه ابن زيد، و حينئذ فيجوز أن لانعلم أن هذا الشخص عالم، بل نشكّ في أنّه عالم أو لا، بل قد نظنّ أنّه ليس بعالم، لحصول بعض الأمارات، مثل أن لا يكون لباسه لباس العلماء. فحينئذ فيجوز إذا تصوّرنا أفراد الأربعة بعنوان مفهوم الأربعة نحكم عليه ضرورة بالزوجية، بناءً على اللزوم الذي يجده العقل بين مفهوم الأربعة و مفهوم الزوجية. و لكن إذا تصوّر بعض أفرادها الواقعية و بعنوان آخر، مثل أنّه في كيس زيد كما ذكرنا، فحينئذ لا يجب أن يحكم عليه بالزوجية ضرورة، إذ لا لزوم بين مفهوم الكائن في كيس زيد و مفهوم الزوجية.

إذا تقرّر هذا فنقول: إذا صدق أن كلّ نجس يجب إزالته عن الثوب و البدن بالإجماع، فسواء قلنا إنّ المراد بالإجماع لازمه - أي: القطع - أي: كلّ نجس يجب إزالته قطعاً، أو قيل إنّ الإجماع بمعناه الاصطلاحي، أي: حكم كلّ

الأمة بأن كل نجس يجب إزالته، فلما كان راجعاً إلى العلم وكان جهة القضية، فلو جعل جزءاً للمحمول، فإن أريد بالقضية حينئذ أن كل نجس حكم عليه الأمة أو حصل القطع في ضمن قضية كل نجس يجب إزالته فصدقها مسلم، لكن نقول حينئذ: أي شيء أردتم بالمقدمة الأخرى، أي: أن المسكر لا يجب إزالته بالإجماع؟ إن أردتم أن المسكر لم يحصل الإجماع عليه بالخصوص بوجوب الإزالة فمسلم، لكن لا ينتج حينئذ، لعدم الوسط. و إن أردتم أنه لم يحصل الإجماع عليه بوجوب إزالته مطلقاً، أي: سواء كان بخصوصه أو في ضمن كل نجس يجب إزالته، فعلى هذا و إن اتحد الوسط لكن صدقها ممنوع، و السند ظاهر. و إن أريد بالقضية أن كل نجس [يجب]* حكم عليه الأمة بخصوصه أو حصل القطع بأنه يجب إزالته، فصدقها ممنوع كما عرفت.

ثم قال: و هذه الشبهة نظير ما يقال: إن العالم ليس بمتغير، لأن العالم ليس بحادث بديهية، أي: بديهي الحدوث، و هو ظاهر، وكل متغير حادث بالضرورة. و الجواب الجواب كما علمت مفصلاً.

ثم أورد على نفسه بأنه إذا كان الإجماع على أن كل نجس يجب إزالته، فكان كل نجس يجب إزالته بالضرورة أيضاً بالمعنى المقابل للإمكان و الامتناع، فتعود الشبهة قطعاً.

و أجاب عنه بأنه حينئذ و إن صدق أن كل نجس ضروري وجوب إزالته، لكن لانسلم أنه يصدق أن المسكر ليس بضروري وجوب إزالته، إذ لعله كان نجساً في الواقع، وكان وجوب إزالته ضرورياً، و هو ظاهر. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

الثالث: إن هنا إشكالاً أورده سيدنا العلامة الأستاذ أدام الله بقائه بقاء السبع الشداد في مجلس درسه على المصنف رحمته، و هو أنه لا إشكال في قيام الأمارات مقام

الحكم. فلا بد من ملاحظة دليل ذلك، ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعبرة مقامه، لكن الغالب فيه الأول.

.....
القطع فيما كان معتبراً من باب الطريقة المحضة، كما أنه لا إشكال أيضاً في عدم قيامها مقامه فيما كان معتبراً من باب الصفة الخاصة كما قدمناه سابقاً، وإنما الإشكال في قيامها مقامه فيما أخذ جزءاً من موضوع الحكم الواقعي مع اعتباره من باب الطريقة إلى متعلقه، فإن في قيام الأمارات - مثل اليد و البيّنة و نحوها - بعموم أدلتها مقام هذا العلم في إثبات الأحكام الواقعية المترتبة على العلم إشكالاً، فإن معنى جعل الشارع للبيّنة حجة هو تنزيل ما قامت عليه البيّنة منزلة الواقع في ترتيب الأحكام الواقعية المترتبة على الموضوع الواقعي عليه في مقام الظاهر، لا جعل البيّنة علماً، لعدم معقوليته. فإذا قال الشارع: إذا شهد عندك المسلمون فصديقهم، فمعناه بدلالة الاقتضاء هو ترتيب آثار التصديق الحقيقي الذي هو فسر العلم بصدق المخبر، لا الأمر بتصديقه حقيقة، لعدم معقوليته كما عرفت. وهكذا الكلام في اليد و غيرها من الأمارات. فإذا كان مقتضى جعل الأمانة تنزيل مدلولها منزلة نفس الواقع في ترتيب الأحكام المترتبة على الواقع على ما قامت عليه الأمانة، لا يصح قيام الأمانة مقام العلم الذي أخذ جزءاً من موضوع الحكم الواقعي، إذ الفرض حينئذٍ ترتب الحكم الواقعي على الواقع المنكشف على سبيل القطع و الجزم، و ما يثبت الأمانة هو الحكم الواقعي المرتب على نفس الموضوع الواقعي، لا المقيّد بالانكشاف القطعي كما هو موضوع الحكم في محلّ الفرض.

و الحاصل: أن الأمانة إنما تثبت نفس الموضوع الواقعي في مقام الظاهر، لا الموضوع المقيّد المذكور حتّى يرتب عليه الحكم المأخوذ في موضوعه الكشف القطعي. فإن قلت: نعم و لكن إذا فرض كون معنى تصديق البيّنة هو فرض ما قامت عليه نفس الواقع، فلا محالة يكون لمدلول البيّنة حينئذٍ انكشاف قهري بواسطة قضية فرضه نفس الواقع، فيترتب عليه حينئذٍ أيضاً ما كان يترتب على الواقع المنكشف.

قلت: إنّ الانكشاف المذكور من الأمور القهرية العقلية اللازمة للقضية المذكورة، و التنزيلات الشرعية لاتثبت للوازم العقلية حتى تثبت بواسطتها الاحكام الشرعية المرتبة على هذه اللوازم، و إلاّ لكانت الأصول المثبتة حجة لا محالة.

و مما يوضح ما ذكرناه - من عدم إثبات الأمارات المجعولة للأحكام المرتبة على الواقع بوصف الانكشاف - أنّ الاحكام من قبيل الاعراض التي لا قوام لها بدون معروضاتها، فهي لاتثبت بدون إثبات موضوعاتها، و قد عرفت أنّ الأمارات لاتثبت صفة الانكشاف، اللهم إلاّ أن يدعى أنّ هذه الصفة لمدلولات الأمارات أيضاً شرعية، بأن يدعى أنّ الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات متكفلة لإنشاء أمرين، أحدهما: تنزيل مدلولاتها منزلة نفس الواقع، و ثانيهما: إنشاء صفة الانكشاف لهذه المدلولات، فمقتضى هذه الأدلة كون الأمارات مثبتة لكلّ من الأمرين، فيترتب على كلّ منهما حكمه. و لكنك خبير بأنّ هذين أمران متغايران، و ثانيهما متأخر رتبة عن الأوّل، فهما محتاجان إلى إنشاءين مختلفين، و أدلة الإنشاء غير قابلة لإرادة هذين الإنشاءين، و إلاّ لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. فظهر من ذلك أنّا لو قلنا بكون صفة الانكشاف من الأمور الشرعية أيضاً دون العقلية لاتثبتها الأمارات، فمع ذلك كيف يدعى قيامها مقام العلم الذي أخذ جزءاً من موضوع الحكم الواقعي؟

نعم هنا شيء، و هو أنّه لو قامت البيّنة على أنّ المايح الخارجي بول معلوم مثلاً، أمكن أن يرتب عليه الحكم المرتب على البول المعلوم كالنجاسة، بناءً على ترتبها على الموضوعات المعلومة على ما يراه صاحب الحقائق كما تقدّم، فإنّه مقتضى تنزيل مدلول البيّنة منزلة نفس الواقع، فإنّه لا فرق في عموم هذا التنزيل بين إخبار البيّنة عن الواقع و إخباره عن العلم، فإنّ مقتضى التنزيل فرض كلّ منهما محققاً في الواقع. و لكن هذا خارج من محلّ الكلام كما لا يخفى، مع أنّه أيضاً لا يخلو عن إشكال، فإنّ موضوع النجاسة على مذهب صاحب الحقائق هو الموضوع المنكشف لنفس المكلف دون غيره.

و بالجملة، لا يعقل وجه لصحة قيام الأمارات مقام العلم في محلّ الفرض. و لو فرض إقامة الشارع بعض الأمارات مقامه في بعض الموارد، كإقامة اليد مقام علم البينة كما في رواية حفص بن غياث المتقدمة، فلا بدّ فيه من التزام إعطاء الشارع حكم الواقع المنكشف لنفس الواقع إذا قامت عليه هذه الأمانة المنصوصة، فلا بدّ حينئذٍ من الاختصار على مورد النصّ، لكونه على خلاف الأصل، لفرض عدم اقتضاء عموم دليل اعتبار الأمانة ذلك كما عرفت، بل هو نظير إعطاء حكم الماء للتراب عند فقدّه.

و هذا غاية توضيح ما أورده سيّدنا الأستاذ أدام الله بقاه من الإشكال في المقام. و لكنّه عندي لا يخلو عن نظر، فإنّك لو تأملت فيما قدّمناه عند بيان الإشكال في قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ على النحو المفروض في المقام، بناءً على اعتباره من باب التعبد دون الظنّ، من الفرق بين جعل الأمارات و الأصول التعبدية، لزال عنك وسمّة الشبهة هنا. نعم، عمدة الإشكال التي لا يكاد تندفع هو ما قدّمناه في قيام الاستصحاب مقام العلم المذكور. و الله العالم بحقائق الأمور.

المصادر

- (١) الحقائق الناضرة ج ٥: ص ٢٤٩.
- (٢) كالأمين الأسترابادي و السيّد المحدث الجزائري.
- (٣) الوسيلة: ص ٢١٨.
- (٤) الوسائل ج ١٨: ص ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل (١٨): أنّه قد عرفت أنّ القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شئ محرماً و قام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشئ.

لكنّ الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع و إن كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته أو أنّه حجة عليه إذا صادف الواقع؟ بمعنى أنّه

١٨. اعلم أنّ ظاهر كلام المصنّف رحمه الله أنّ هذا التنبيه من فروع اعتبار القطع من باب الطريقيّة المحضة التي قد عرفت الكلام في كيفيّتها و ثمرتها. و ليعلم هنا أمور:

أحدها: أنّه إذا فرض كون الحكم الواقعي مرتباً على الموضوع الواقعي، و اعتبر القطع من باب الطريقيّة المحضة لإثبات أحكام متعلّقه، فلا ريب أنّ القاطع بالحكم حينئذٍ يحصل عنده كبرى كلّية لصغرى حصلها بالوجدان، فيحصل له القطع بالنتيجة، و قد تقدّم سابقاً أنّ القاطع إذا اعتبر قطعه من باب الطريقيّة المحضة لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام متعلّق قطعه. فحينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكون قطعه مصادفاً للواقع أو مخالفاً له. و على الثاني إمّا أن يعمل بمقتضى قطعه أو لا. و موضوع المسألة و مورد الأقوال نفياً و إثباتاً و توقّفاً في

حرمة التجري و ترتب العقاب على الفعل المتجرى به هو القسم الثالث، و لكن مقتضى المقابلة بينه و بين القسم الثاني هو جريان الأقوال المذكورة في القسم الثاني أيضاً، من حيث الحكم بوجوب الفعل الذي قطع بوجوبه أو حرمة كذلك، و ترتب الثواب على إتيان الفعل الذي اعتقد كونه مأموراً به أو على ترك الفعل الذي اعتقد كونه منهيّاً عنه. و عدم تعميم المصنّف لعنوان المسألة بما يشمل ذلك أيضاً إمّا لمعلومية ذلك بحكم المقابلة و المقايسة، و إمّا لاختصاص مسورد الأقوال بالقسم الثالث، لعدم تعرضهم لغيره.

و أمّا القسم الأوّل فالظاهر أنّه لا أثر للقطع فيه عندهم سوى ما يترتب على مطابقة نفس الواقع و مخالفته.

و ثانيها: أنّك قد عرفت أنّ ظاهر كلام المصنّف كون هذا التنبيه من فروع اعتبار القطع من باب الطريقة المحضة، و أمّا ما عداها من أقسامه، أعني: ما كان القطع فيه جزءاً من الحكم الواقعي مع اعتباره من باب الكشف عن متعلّقه أو من باب الصفة الخاصّة، فالظاهر جريان حكم التجريّ فيهما أيضاً في الجملة. و ذلك فإنّه إذا أخذ القطع جزءاً من موضوع الحكم الواقعي مع اعتبار كشفه عن متعلّقه فلا يخلو: إمّا أن يكون موضوع الحكم الواقعي هو مطلق الانكشاف، سواء صادف الواقع أم لا، فحينئذٍ لا مسرح لحكم التجريّ هنا، فإنّ موضوع الحكم الواقعي حينئذٍ هو مطلق الانكشاف و قد حصل. و إمّا أن يكون الموضوع هو نفس الواقع مقيداً بصفة الانكشاف، فإذا فرض كون النجاسة و الحرمة محمولتين في الواقع على الخمر الواقعي المنكشف لا ما كان حمراً في اعتقاد المعتقد، فإذا اعتقد الخلّ حمراً يجري فيه حكم التجريّ كما هو واضح.

و ممّا ذكرناه يظهر حال ما لو كان القطع فيه معتبراً من باب الصفة الخاصّة، لجريان القسمين فيه أيضاً. و إمّا لم يتعرّض المصنّف لهذين القسمين من القطع في المقام إمّا لوضوح حالهما، و إمّا لقلة وجودهما في الأحكام، بل لم يوجد في

لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه في مقابل مَنْ شربها جاهلاً، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرًا وإن لم يكن خمرًا في الواقع.

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول؛ كما يظهر من دعوى

جماعة الإجماع (١٩)

الأحكام الفرعية ما يكون القطع فيه معتبراً من باب الصفة الخاصة كما قدّمناه سابقاً.

و ثالثها: أنك قد عرفت بما ذكرنا أن موضوع البحث في كلام المصنف إنما هو القطع الطريقي الذي لم يصادف الواقع، من حيث إنه بواسطة هل يترتب على المعتقد حكم واقعي يناسبه أم لا؟ فإذا اعتقد ماء الرمان خمرًا، فهل يحكم بواسطة هذا الاعتقاد بحرمة هذا المائع الخارجي، أم يكون الحكم تابعاً للواقع؟ وكذا لو اعتقد وجوب دعاء رؤية الهلال مع عدم وجوبه في الواقع.

و الحاصل: أن محل الخلاف هو الحكم بحرمة هذا الفعل أو وجوبه. و أما مجرد كشف هذا الفعل عن خبث سريرة فاعله و فساد طينته فمما لا إشكال بل لا خلاف فيه ظاهراً، كما أنه لا إشكال بل لا خلاف أيضاً في أن الفعل مع قطع النظر عن الاعتقاد و تجرده عنه لا يحكم عليه بما كان يحكم عليه مع الاعتقاد بما يناسبه.

١٩. ذلك يظهر منهم في الأصول و الفروع، فقد حكى عن الحاجي و الآمدي و الفاضل الجواد في شرح الزبدة و الفاضل الصالح المازندراني في حاشية المعالم و المحقق القمي في قوانينه دعوى الاتفاق على ما ذكره في مسألة الواجب الموسع، بل عن القاضي الباقلاني المصير إلى كون الصلاة حينئذ قضاءً، نظراً إلى وقوعها بعد الوقت بحسب ظنه. و في كشف اللثام في شرح قول الفاضل «لو ظنّ التضييق عصي لو أخر» قال: «إجماعاً كما في المنتهى». مضافاً إلى ما نقله المصنف من عدم الخلاف في أن سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية يجب إتمام

الصلاة فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر. و قال المحقق في المعتبر: «لو عشي على نفسه لصاً أو سبعاً تيمم و لإعادة - إلى أن قال - : و لو ظن مخوفاً تيمم و صلى ثم بان فساد ظنه فلا إعادة». ثم نسب الخلاف في ذلك إلى أحمد في إحدى الروايتين. و حكى عنه أيضاً الحكم ببطالان الغسل إذا ظن إضرار استعمال الماء فاغتسل ثم بان فساد ظنه. و لا ريب أن التعبير بالظن في هذه العبارات لبيان أدنى فردي الرجحان كما نبه عليه المصنف رحمته الله، فيشمل القطف أيضاً.

فإن قلت: لادلالة لشيء مما ذكر على المدعى من ترتيب الشارع على الاعتقاد المجرد عن الواقع ما يناسبه من الأحكام، مع فرض كون الاعتقاد مجرد طريق إلى الواقع كما هو الفرض في المقام، إذ حرمة التأخير في مسألة ظن الضيق، و حرمة السفر في السفر المظنون الخطر، وكذلك جواز التيمم و عدم الإعادة في صورة ظن المخوف، مترتبة في الواقع على ظن الضرر، فالظن جزء من موضوع الحكم الواقعي في هذه الموارد، فإذا تحقق يترتب عليه ما ذكر من الأحكام في الواقع، سواء كان الظن مصادفاً للواقع أم لا، فلا تكون في تلك الفتاوى دلالة على الالتزام بترتب حكم على الاعتقاد المجرد عن الواقع مع عدم ترتبه على المعتقد في الواقع.

قلت: الظاهر أن الظن عند العلماء في الموارد المذكورة معتبر من باب الطريقيّة إلى الواقع لاجزاء موضوع من الحكم الواقعي. و يشهد له أمران، أحدهما: حكمهم في الشبهة المحصورة بوجوب الاجتناب عن أطرافها، و لا ريب أن حرمة ارتكاب بعض أطراف الشبهة إنما هي مجرد احتمال ارتكاب الحرام الواقعي المستعقب للعقاب الأخروي، فمنشأها حكم العقل بوجوب دفع الضرر الأخروي حيث يحتمل فيه ذلك.

و هذا هو الدليل في الموارد المتقدمة، فإن مرجع الجميع إلى وجوب دفع الضرر، غاية الأمر أنه في المضارّ الدنيويّة إنما يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون دون المحتمل، إذ المضارّ الدنيويّة المحتملة الكثيرة لا يمكن التحرز عنها، فالعقل إنما يحكم بالتحرز عن المظنون منها، بخلاف المضارّ الأخرويّة، فإن حكم العقل بوجوب الاحتياط في مواردّها إنما هو مجرد احتمال العقاب لو اقتصر على مجرد الموافقة الاحتماليّة. و أمّا عدم الاعتناء

بذلك في موارد أصالة البرائة كالتشبهات البدوية فإنما هو لكون العقل قاطعاً بعدم العقاب فيها، لقضية قبح التكليف بلا بيان، وإلا لكان الاحتياط فيها لازماً أيضاً. و الضرر المظنون في مسألة ضيق الوقت و إن كان أخروياً أيضاً إلا أن توسعة الشارع في الوقت مع احتمال الضيق بموت و نحوه لعامة الناس دليل على عدم اعتناء الشارع بمجرّد الاحتمال فيها أيضاً. و لذا لو أخر و فاجأه الموت في الوقت لم يكن عاصياً.

و بالجملة، أنه لا إشكال في أن احتمال الضرر في موارد الاحتياط إنما اعتبر في حكم العقل من باب الطريقة إلى الواقع لا جزءاً من موضوع الحكم العقلي، فلا يترتب عليه أثر شرعي على تقدير عدم المصادفة للواقع إلا على القول بحرمة التجري. فكذا ذلك الظن في الموارد المتقدمة، فإن مرجع الجميع إلى أمر واحد كما عرفت.

و ثانيهما: إن الفقهاء إنما جعلوا من مسوغات التيمم نفس الضرر كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم، و إنما جعلوا الظن و العلم طريقاً إليه، فالمسوغ عندهم هو نفس الضرر لا الظن أو العلم به كما لا يخفى.

فإن قلت: إن العدلية قد ذكروا في الاستدلال على وجوب شكر المنعم أن في تركه احتمال المضرة، أعني: العقاب الأخروي، و جعلوا ثمرة وجوب شكره و عدم وجوبه استحقاق العقاب و عدمه لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه و ترك الفحص عنه، فالحكم بعقاب تارك الفحص - لأجل استلزام تركه ترك الشكر، المتوقف على معرفة أحكام شرعه - يستلزم حكمهم باستحقاق العقاب بمجرّد احتمال الضرر الأخروي، إذ الفرض أن حرمة ترك الفحص لأجل استلزامه ترك الشكر الواجب، و وجوب الشكر أيضاً لأجل احتمال العقاب في تركه، فحرمة ترك الفحص لأجل احتمال العقاب الأخروي لا محالة. و إطلاق حكمهم بذلك يستلزم كون مجرد احتمال العقاب الأخروي منشأ لحكم شرعي مطلقاً صادف الواقع أم لا، و هو ينافي ما تقدّم من منع كون مجرد احتمال الضرر الأخروي منشأ لحكم شرعي يترتب على مخالفته العقاب على تقدير عدم المصادفة للواقع.

قلت: إن حكمهم باستحقاق تارك الشكر بمجرّد احتمال الضرر في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع، بمعنى أن تشريع الأحكام و وجود نبي في كل زمان و وجوب

شكر المنعم لكلّ أحد لما كان ثابتاً عندهم، فأطلقوا القول بأنّ تارك الفحص عن نبيّ زمانه لأجل استلزامه ترك الشكر معاقب. فغرضهم أن أثر حكم العقل بوجوب دفع الضرر الأخروي المحتمل إنّما يظهر في الضرر الثابت شرعاً، إذ لا مانع حينئذ من ترتّب العقاب على المخالفة بمجرّد احتماله، لإتمام الحجّة حينئذ بحكم العقل، لا أن العقاب المحتمل يترتّب على المخالفة على كلّ تقدير وإن لم يكن ثابتاً في الواقع أيضاً.

هذا غاية توضيح ما استظهره المصنّف رحمه الله من فتاوى العلماء من كون الاعتقاد المجرّد عن الواقع منشأ لحكم شرعيّ يناسبه. و لكنّه بعد لا يخلو عن نظر بل منع، وذلك لأنّ ما استظهره منه كما عرفت أمران، أحدهما: حكمهم بترتّب الحكم الشرعيّ على الضرر الدنيوي المظنون وإن لم يكن ضرراً في الواقع. وقد استظهرنا كون هذا الظنّ معتبراً من باب الطريقيّة دون الموضوعيّة حتّى يتمّ المدعى لأمرين. ولكن عند التأمل لا شهادة لهما بذلك، إذ الظاهر أن الظنّ المتعلّق بالضرر الدنيوي معتبر عندهم من باب الموضوعيّة، إذ الظاهر أن هذا الظنّ عندهم كسائر الظنون الشرعيّة، كاليّنة في الموضوعات و خبر العدل في الأحكام، فإنّ ذلك كلّهُ عندهم على وتيرة واحدة. و ظاهر المشهور التزام الثواب و العقاب على مطابقة الأوامر الظاهريّة و مخالفتها وإن تخلّفت عن الواقع، لكون الحكم الظاهري مرتّباً على الظنّ المستفاد من هذه الأمارات طابق الواقع أم لا، فيكون الظنّ حينئذ جزءاً من موضوع الحكم الظاهري. فالحكم الواقعي فيما نحن فيه وإن كان مرتّباً على الضرر الواقعي، إلّا أن الحكم الظاهري مرتّب على الظنّ به مطلقاً.

فمن هنا يظهر أن عدّهم من مسوّغات التيمّم نفس الضرر كما تقدّم لا ينافي القول بموضوعيّة الظنّ من الحكم الظاهري. و لا ينافيه أيضاً كون الاحتمال معتبراً في قضيّة حكم العقل بوجوب دفع الضرر الأخروي المحتمل من باب الطريقيّة، لوضوح الفرق بينهما، إذ احتمال الضرر الأخروي كالقطع به لا يعقل كونه منشأ لحكم شرعيّ آخر سوى الحكم المحتمل في الواقع، إذ الاحتمال لا يزيد على القطع. و لا ريب أنّه إذا قطع بعقاب أخروي، فلو كان هذا القطع سبباً لحكم آخر سوى المقطوع به فيحصل القطع بعقاب آخر لمخالفة هذا الحكم أيضاً، وهكذا فيتسلسل، بخلاف الظنّ بالضرر الدنيوي.

فحكم العقل بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة لأجل احتمال الضرر الأخرى إرشادي لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى ما يترتب على نفس الواقع، بخلاف حكمه في الضرر الديني المظنون.

و هذا الذي ذكرناه في الفرق بين الضرر الأخرى المحتمل و الضرر الديني المظنون هو الذي صرح به المصنف رحمته الله في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة المحصورة. فالتدافع بين المقامين واضح بين، فراجع و لاحظ. و في بعض النسخ قد وقع الأمر بالتأمل بعد قوله «عدم الضرر فيه». و لعلّه إشارة إلى ما قدّمناه من كون الظنّ في باب الضرر الديني مأخوذاً من باب الطريقيّة إلى الواقع و جزءاً من موضوع الحكم الظاهري، فحينئذ يندفع التنافي بين المقامين.

ثم إنّ ظاهر المحقق حيث حكم ببطلان الغسل فيما لو ظنّ إضرار استعمال الماء بالبدن ثمّ انكشف خلاف ما ظنّه - كما أسلفناه - هو كون الحكم المرتب على الظنّ حكماً واقعياً لا ظاهرياً، و إلّا لكان الأوفق بالقواعد هو الحكم بصحّة الغسل في الصورة المفروضة، لموافقته للأمر الواقعي، و بخلافه الأمر الظاهري لا يوجب البطلان مع الموافقة للواقع.

لا يقال: إنّ الحكم بالبطلان لعلّه لعدم تأني قصد القرية مع مخالفة الأمر الظاهري. لأننا نقول: إنّ الكلام في المقام من حيث الحكم بالصحة أو الفساد ليس من هذه الحيثية، بل من حيث مخالفة الحكم المرتب على ظنّه مع انكشاف خلافه بعد الفراغ من العمل مع قطع النظر عن الحيثية المذكورة. و يمكن أن يستدلّ عليه بأنّ الاستفادة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ هو مبغوضية جعل النفس في معرض الهلاكة، سواء كانت في الواقع مهلكة أيضاً أم لا، لصدق النهي مع الإقدام مع ظنّ الضرر و إن لم يكن ضرر في الواقع. فموضوع الحرمة هو جعل النفس في عرضة الهلاكة لا الهلاكة الواقعية. و يؤيده أنّ القبيح في حكم العقل أيضاً هو العنوان المذكور، لا الوقوع في الهلاكة الواقعية بالخصوص. و على هذا فالضرر الواقعي ليس بموضوع الحرمة أصلاً، بل الحرمة مرتبة في الواقع على العنوان المذكور الصادق بظنّ الضرر و إن لم يكن ضرر في الواقع، فحينئذ لا ترتبط مسألة ظنّ الضرر بما نحن فيه أصلاً كما لا يخفى.

و لكنّ الإنصاف أنّ دعوى كون المرتّب على ظنّ الضرر حكماً واقعياً لا تخلو عن نظر بل منع، و إن مال إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في مجلس الدرس معللاً بما أسلفناه، و ذلك فإنّ ظاهر الآية ترتّب الحرمة على الهلاكة الواقعيّة، فحيث إنّ قلنا باعتبار الظنّ بالضرر عقلاً أو شرعاً يكون الظنّ طريقاً شرعياً إلى الواقع، و الحكم المرتّب عليه حكماً ظاهريّاً، و إلّا فنمنع صدق الآية مع ظنّ الضرر. و التحقيق اعتباره عقلاً، و لكن لا يترتب عليه مع ذلك حكم ظاهري أيضاً، فإنّ حكم العقل بحرمة الإقدام على الضرر المظنون إرشادي لا يترتب عليه سوى ما يترتب على نفس الواقع، و هو واضح بعد التأمل، و إن كان خلاف ظاهر المشهور كما تقدّم. و كيف كان، فلا مدخلية لمسألة ظنّ الضرر في أصل المقصود في المقام.

و ثانيهما: حكمهم في مسألة ظنّ ضيق الوقت بالعصيان بالتأخير مع انكشاف خلافه و بقاء الوقت. فنقول: إنّ حكمهم بذلك إنّما يكون من قبيل ما نحن فيه - أعني: كون الاعتقاد المجرد عن الواقع مؤثراً في حكم الشارع بما يناسبه - على بعض الوجوه خاصّة، و ذلك أنّ حكمهم باعتبار ظنّ ضيق الوقت إنّما هو بدليل الانسداد الجاري في الأحكام الكلّية عند من يرى الانسداد فيها، و قد أسلفنا عند بيان انقسام الظنّ - كالقطع - إلى الموضوعيّة و الطريقيّة - و سيحيى في محله أيضاً - أنّ القائلين بالانسداد مختلفون، فمنهم من يرى أنّ مقتضى دليل الانسداد هو حكم العقل و إنشائه كون الظنّ المطلق حجّة شرعيّة للمكلّف كسائر الطرق الشرعيّة، فيكون العقل كالشرع منشأ للحجّة، و حاكماً باستحقاق ممثل هذا الطريق للثواب و مخالفه للعقاب. و منهم من يرى كون العقل مدركاً لإنشاء الشارع، بمعنى أنّه عند الانسداد يدرك إنشاء الشارع و جعله للظنّ حجّة.

فعلى هذين الوجهين يكون الظنّ طريقاً إلى الواقع و جزءاً من موضوع الحكم الظاهري، فلا يكون لهذا الظنّ مدخل فيما نحن فيه، إذ [الحاصل أنّ المقصود في المقام صيرورة الظنّ المجرد عن الواقع سبباً لوجوب الفعل المعتقد وجوبه أو حرمة كذلك، و الظنّ بضيق الوقت - بناءً على اعتباره من باب دليل الانسداد على تقريره - جزء من

موضوع الحكم الظاهري لا سبب لحدوث الوجوب* المقصود في المقام كون الاعتقاد المجرد عن الواقع بنفسه مؤثراً في حكم الشارع بما يناسبه، بأن يحكم الشارع بالحرمة إذا اعتقد المائع الخارجي حمراً مع كونه خلاً في الواقع. و الظن بضيق الوقت على ما ذكر و إن كان طريقاً إلى الواقع إلا أنه جزء من موضوع الحكم الظاهري، فليس من قبيل مجرد الاعتقاد الذي رتب الشارع عليه ما يناسبه من الأحكام.

نعم، لو كان اعتبار الظن عند الانسداد من باب الطريقة المحضة إلى الواقع، بأن لا يكون في حكم العقل باعتباره إلا مجرد رجحان الوصول به إلى الواقع، و لم يكن فيه سوى مصلحة إدراك الواقع به، و فرض ترتيب الشارع عليه ما يناسبه من الأحكام، كان اعتبار الظن حينئذ من قبيل ما نحن بصدده. و لكن ظاهر المشهور من القائلين بدليل الانسداد هو أحد الوجهين الأولين، فإنهم قد حكموا بالإجزاء مع ظهور المخالفة، و هو لا يتم على الوجه الثالث، فإن مقتضى اعتبار الظن من باب الطريقة المحضة - كالقطع - هو بقاء الحكم الواقعي في العهدة مع ظهور المخالفة، و لذا لانقول بالإجزاء لو قلنا بالظنون المطلقة على تقدير تسليم إفادة الأوامر الظاهرية الثابتة بالطرق الخاصة للإجزاء، لما سيحيى في محله من أن الحق في تقرير دليل الانسداد هو الوجه الثالث، و أن العمل بالظن جزئي من جزئيات العمل بالاحتياط.

نعم، هنا طريقة أخرى سلكها مؤلف الهداية^١ في الحكم باعتبار ظن ضيق الوقت و حصول العصيان بالتأخير و إن انكشف الخلاف، و يحتمل كون إستناد المشهور في الحكم بحصول العصيان بالتأخير إليها، و عليها يتم استشهاد المصنف للمقام بما ذكر، و هي توقف حصول اليقين بالخروج عن عهدة التكليف عند اليقين باشتغال الذمة به على إتيان المأمور به الذي ظن فواته بالتأخير، حيث قال: «إنه مع وجوب الفعل و إلزام الشارع إياه، و عدم إذنه في الترك، لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها بحكم العقل، يتعين الإتيان به حينئذ احتياطاً، لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة، و دفعاً للضرر المظنون بسبب التأخير. و كما أن اليقين بالاشتغال يستدعي تحصيل اليقين

* هذه العبارة كتب عليها في الطبعة الحجرية أنها حاشية منه، ولذا جعلناها بين المعقوفتين.

على أن ظن ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصي وإن انكشف بقاء الوقت؛ فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

نعم، حكي عن النهاية و شيخنا البهائي^١ التوقف في العصيان، بل في التذكرة: لو ظن ضيق الوقت عصي لو أخر إن استمر الظن، وإن انكشف خلافه* فالوجه عدم العصيان^٢، انتهى. و استقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح^٣.

وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أن سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية، يجب إتمام الصلاة فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه**. و يؤيده: بناء العقلاء على الاستحقاق و حكم العقل بقبح التجري.

بالفراغ و أداء ما يعلم منه بتفريغ الذمة، كذا يقضى بتحصيل اليقين بالخروج عن عهدة ذلك التكليف و عدم حصول الترك له، ولا يكون ذلك إلا بالإتيان به عند ذلك و عدم تأخير عنه، بل قد يشكل جواز التأخير في صورة الشك في الأداء مع التأخير كما سنشير إليه، إذ قضية ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول التردد، إلا أن يقوم دليل قاطع لعذر المكلف يفيد جواز التأخير، كما قام الدليل عليه في صورته ظن البقاء.

و الحاصل: أن الإذن المستفاد من الشارع في التأخير لا يعم صورة ظن الفوات، و كذا حكم العقل بجواز التأخير للفعل. و قضية حكم العقل بملاحظة ثانيهما هو لزوم التعجيل. و لا فرق حينئذ بين الواجبات الموسعة الموقته و غيرها من الموسعات المطلقة، بل الحال في الأخير أظهر. و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه في المقامين».

و هذا كلامه بألفاظه. و عليه يثبت وجوب إتيان الفعل عقلاً عند ظن ضيق الوقت بموت أو خروج وقت أو نحوهما، و يثبت شرعاً أيضاً للملازمة بينهما، فيصح الاستشهاد حينئذ لتأثير الاعتقاد المجرد عن الواقع في حكم الشارع بما يناسبه، لحكمهم

* في بعض النسخ: بطلانه.

** في بعض النسخ زيادة: فتأمل.

و قد يقرر دلالة العقل (٢٠) على ذلك: بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع

بحصول العصيان بالتأخير عند ظن الضيق.

فتلخص مما قدّمناه أن الاستشهاد للمقام بفتوى العلماء في مسألة ظن الضرر الديني و في مسألة ظن الضيق غير تام بالنسبة إلى الأولى مطلقاً، و بالنسبة إلى الثانية في وجه. و الأولى منهما الاستشهاد للمقام بفحوى ما ذكره الفاضل التوي في مبحث المقدمة من نفي الخلاف عن وجوب المقدمة العلمية، حيث قال: «و اعلم أنه قد يطلق المقدمة على أمور يكون الإتيان بالواجب حاصلًا في ضمن الإتيان بها، و كأنه لا خلاف في هذا القسم من المقدمة، لأنه عين الواجب» انتهى، فإنه إذا ثبت الحكم الشرعي بالاحتمال فبالظن أولى.

لا يقال: إن وجوب المقدمة عقلي إرشادي، و ليس بشرعي ثابت بخطاب الشرع، فإن معنى حكم العقل بوجوبها هو إدامة الصلحة في فعلها، و هي عدم وقوع المكلف في خطر ترك الواجب.

لأننا نقول: إن الظاهر كما حقق في محله أن النزاع في المقدمة إنما هو في وجوبها الشرعي، و قد نصّ بعضهم بعدم كون النزاع في وجوبها الإرشادي. لا يقال: إن وجوب المقدمة على تقدير شرعيته توصلي غيري، و لا يعقل ترتب العقاب على مخالفة مثله كما قرر في محله، و المقصود في المقام حصول العصيان بمخالفة الاعتقاد المجرد عن الواقع.

لأننا نقول: إن ترتب الثواب و العقاب على فعل المقدمة و تركها و إن كان خلافيًا، إلا أنه لا ملازمة بين حصول العصيان بمخالفة خطاب الشرع و بين ترتب العقاب على المخالفة، و تظهر ثمة الوجوب في غيره. و المقصود في المقام أيضاً كون الاعتقاد المجرد عن الواقع مؤثراً في حكم الشارع بما يناسبه، لا ترتب العقاب على مخالفة هذا الحكم أيضاً كما لا يخفى.

٢٠. المقرر هو الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسألة الجاهل بوجوب مراعاة الوقت، و قد غير المصنف كلامه بما يناسب المقام كما لا يخفى. وسيأتي توضيح هذا

٧٢ فرائد الأصول، ج ١، القطع والظن

أحدهما بكون مايع معين حمراً و قطع الآخر بكون مائع* آخر حمراً، فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع و مخالفة الآخر، فإما أن يستحق العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس.

لا سبيل إلى الثاني و الرابع، و الثالث مستلزم لإنفاة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، و هو مناف لما يقتضيه العدل، فتعين الأول*.
و يمكن الخدشة في الكل (٢١):

.....
الدليل عند بيان ما أورده المصنف عليه.

٢١. اعلم أن القول بكون الاعتقاد المجرد عن الواقع مؤثراً في حكم الشارع بما يناسبه مخالف للأصل، و هو الحجة للنافي، فلا بد في الخروج من مقتضاه من دليل، و قد ذكر المصنف للمثبتين وجوهاً، ثم أخذ في المناقشة فيها. فنقول في توضيح ما أورده على الدليل الأول - أعني: الإجماع - : إنه بعد أن منع تحقق الإجماع في المسألة أشار إلى قادح آخر فيه بقوله: «و المسألة عقلية». و حاصله: أن دعوى الإجماع في المسائل العقلية غير مجدية، لعدم كشفه عن رضا المعصوم عليه في العقلات، و هو المناط في اعتبار الإجماع، إذ حكم المجمعين في المسائل العقلية إنما هو بحسب قضاء عقولهم، و هو لا يكشف عن حكم الإمام عليه أيضاً بذلك. فهو مثل دعوى الإجماع على أن الواحد نصف الاثنين، و أن الكل أعظم من الجزء، فلا يتحقق الإجماع النافع في المقام.

لا يقال: دعوى عدم حصول القطع من إجماع العلماء في المسائل العقلية برضا المعصوم عليه لها مكابرة للوجدان.

لأننا نقول أولاً: إن كشف إجماع العلماء عن رضا المعصوم عليه في المسألة العقلية إذا كان حكمهم مبنياً على قضاء عقولهم إنما يسلم إذا وافقهم عقولنا فيما حكموا به، و إلا فإذا فرض إدراك عقولنا خطأهم في مدركات عقولهم فلا نسلم كشف اتفاقهم عن اتفاق الإمام المعصوم عليه معهم، إذ الفرض علمنا بخطئهم أو توقفنا فيه، و مع ذلك كيف يدعى الكشف المذكور؟!

أما الإجماع، فإحصى منه غير حاصل، و المسألة عقلية خصوصاً مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية و ستعرف من قواعد الشهيد^(ع)، و المنقول منه ليس حجة في المقام.

و أما بناء العقلاء، فلو سلم فإلما هو على مذمة الشخص من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله؛

و ثانياً: مع تسليم كشفه عن اتفاق الإمام معهم أن هذا ليس إجماعاً مصطلحاً، إذ المعتبر فيه كشف اتفاق العلماء عن رضا المعصوم^(ع) من حيث كونه شارعاً، و الفرض في المقام كشف اتفاقهم عما عند الإمام^(ع) من حيث كونه أحد العقلاء بل أعقلهم. نعم، هذا الاتفاق أيضاً حجة من حيث الائتمان عن الخطأ بدخول من لا يحتمل تطرق الخطأ في حكم عقله فيهم، و هو مثل الاتفاق على أمر بحيث يكشف عن حقيقته في الواقع و إن لم يعلم بدخول الإمام^(ع) فيهم، مثل الاتفاق على حدوث العالم. و لكن الكلام في تحقق مثل هذا الاتفاق في المقام، مع أنه لا وجه حيثئذ لتخصيص المجمعين بالعلماء كما هو ظاهر دعوى الإجماع، إذ الفرض إلغاء جهة العلم في المسائل العقلية و ملاحظة جهة حكم العقل خاصة كما لا يخفى.

و الحاصل: أن المعتبر في الإجماع المصطلح هو حصول القطع من اتفاق العلماء برضا المعصوم، و منه بالواقع، و الأمر في المسائل العقلية على العكس، فإنه من اتفاقهم فيها يحصل القطع بالواقع، و منه بما عند المعصوم إذا لم يعلم بدخوله فيهم كما هو الغالب، فلا يكون إجماعاً مصطلحاً. فحينئذ إذا حصل الاتفاق في المسائل العقلية فلا يخلو: إما أن يعلم بدخول الإمام فيهم أم لا. و على الثاني إما أن يحصل من اتفاقهم القطع بموافقة الإمام معهم أم لا. و لاحجية في الأخير و إن فرض رجوع العقل بعد ملاحظته عما جزم به أولاً إلى التوقف و الشك. و تحقق أحد الأولين في المقام أول الكلام، سيما مع مخالفة جماعة من العلماء، و توقف بعض آخر في المسألة.

ثم إنه قد ظهر مما قدّمناه الوجه فيما أشار إليه المصنف^(ع) بقوله: «و المنقول منه ليس حجة في المقام» و ذلك فإن الإجماع المنقول هو نقل اتفاق العلماء بحيث يكشف

فإن المذمة على المنكشف (٢٢) لا الكاشف (٢٣). ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري؛ فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل*، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى. و الحاصل أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعاً، مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً، لا في أن هذا الفعل - المنهي عنه باعتقاده ظاهراً - ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان و المعصية**؛ فإن هذا غير منكر في المقام، لكن لا يجدي في كون الفعل محرماً شرعياً؛ لأن استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، و من المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.

و أما ما ذكر من الدليل العقلي (٢٤)،

عن رضا المعصوم عليه السلام من حيث كونه شارعاً، وقد عرفت أن الاتفاق المذكور على تقدير تحصيله عندنا لا يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام من الحيثية المذكورة. و الحاصل: أن المنقول من الإجماع تابع لمحصله، فإذا لم يكن محصله معتبراً في مورد - و لو باعتبار عدم تحقق عنوانه - لم يكن منقوله أيضاً معتبراً كما هو واضح. هذا مضافاً إلى الإشكال في حجية الإجماع المنقول رأساً كما قرر في محله.

٢٢. الذي هي الصفة.

٢٣. الذي هو الفعل.

٢٤. لا بأس بأن نوضح المراد أولاً من الدليل المذكور، ثم نعطف عنان القلم إلى بيان ما أورده المصنف عليه السلام عليه، فنقول: إذا فرضنا شخصين قطع أحدهما يكون مبيع معين حمراً، و قطع الآخر يكون مبيع آخر حمراً، فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع دون الآخر، فاحتمال عدم استحقاقهما للعقاب حينئذٍ أو استحقاق غير المصادف خاصة واضح البطلان.

* في بعض النسخ زيادة: لكونه جريئاً عازماً على العصيان و التمرد.

** في بعض النسخ زيادة: و عازماً عليه.

فحينئذٍ إمّا أن يحكم باستحقاقهما فهو المطلوب. وإمّا أن يحكم باستحقاق المصادف دون غيره، و هو مخالف لقواعد العدل، و ذلك فإنّ الصادر منهما عن اختيار و إرادة هو شرب المايح الخارجى بعنوان أنّه خمر، و المصادفة و عدمها أمران اتّفاقيّان خارجان من حيّز الاختيار. و حينئذٍ فعلة استحقاق المصادف للعقاب لا تخلو: إمّا أن تكون هي شرب المايح الخارجى بعنوان أنّه خمر من دون مدخلية للمصادفة و عدمها، و إمّا أن تكون ما ذكر بشرط المصادفة، و إمّا أن تكون نفس المصادفة. و الأوّل يقتضي استحقاق غير المصادف أيضاً، لوجود العلة المذكورة فيه أيضاً. و الثاني كالثالث مخالف لقواعد العدل، إذ كما أنّه لا يمكن إناطة الاستحقاق و عدمه بأمر غير اختياريّ خاصّة، كذلك لا يمكن إناطتهما بأمر مركّب من الاختياريّ و غيره. فتعيّن الحكم باستحقاق كليهما للعقاب. هذا توضيح الدليل المذكور.

و أمّا الجواب فبأنّنا نختار التفصيل بين المصادف و غيره و نقول باستحقاق الأوّل دون الثاني، و ذلك فإنّه لا كلام لنا في استحقاقهما الذمّ من جهة قصدتهما إلى الفعل المحرّم، لخروجه من محلّ البحث، و قد ثبت العفو عنه في أخبار كثيرة كما سيّجيء. و لا كلام أيضاً في استحقاق الفاعل للذمّ من حيث كشف المتجرى به عن خبث سريره و صفة الشقاوة فيه. و إنّما الكلام في استحقاق الفاعل للعقاب على الفعل المتجرى به مثل شرب الخمر في المثال.

فنقول: لا إشكال في استحقاق المصادف باتّفاق من الخصم، لأنّه عصي اختياراً كعصيان سائر العصاة من دون تعقّل فرق بينهما أصلاً. و أمّا عدم استحقاق غير المصادف فلعدم صدور فعل منهيّ عنه منه. و أمّا استحقاقه من حيث عزمه إلى فعل محرّم بحسب اعتقاده فقد عرفت خروجه من محلّ الكلام، و لعلّ هذا هو الذي أوقع الخصم فيما وقع فيه، حيث نظر إلى كون مثل هذا الفاعل مستحقّاً للذمّ، غافلاً عن أنّ ذمّه إنّما هو من حيث عزمه إلى فعل ما اعتقد حرّمته، لا على كونه فاعلاً لهذا الفعل مع قطع النظر عن قبح العزم.

و أمّا قولك: بأنّ التفاوت بالاستحقاق و عدمه لا يحسن أن يناط بما هو خارج من الاختيار، بمعنى أنّ التزام عدم استحقاق غير المصادف مع مشاركته مع المصادف في

الفعل الاختياري لابد أن يكون لأجل عدم مصادفته غير الاختياري، فحينئذ لابد أن يكون استحقاق المصادف أيضاً لأجل مصادفته غير الاختيارية، فحينئذ لا يحسن أن يناط التفاوت بينهما بالاستحقاق و عدمه بما هو خارج من الاختيار، فممنوع، إذ لا قبح في عدم عقاب غير المصادف، فإنَّ القدر المتيقن الثابت عند العقل هو قبح العقاب بإزاء فعل لا يرجع إلى الاختيار رأساً، لا عدم العقاب بإزاء فعل لأجل أمر لا يرجع إلى الاختيار أصلاً، لعدم ثبوت قبحه، بل لا قبح فيه.

و حاصل الفرق بين المصادف و غيره: أنَّ المكلف في صورة المصادفة لما كان طالباً لا ارتكاب ما كان منهياً عنه في نفس الأمر، فارتكب فصادف الواقع، و هذه المصادفة حيث كانت بالأخيرة راجعة إلى اختياره، لكونها ناشئة و مسببة عن فعله الاختياري، فلا قبح في عقابه لهذا الفعل من حيث كونه مصادفاً. و أمّا صورة عدم المصادفة، فالمكلف لما كان عازماً على الفعل المنهي عنه في نفس الأمر، فاتفق عدم المصادفة من دون أن يرجع ذلك إلى اختياره، إذ هو كان عازماً على فعل ما يعتقد مصادفته للواقع، فعدم المصادفة قضية اتفافية خارجة من حيز الاختيار. فقولنا بعدم العقاب بإزاء هذا الفعل لأجل عدم مصادفته للواقع لا يستلزم قبحاً، و القبح إنما هو في العقاب على غير الاختياري.

و إذا عرفت ذلك فنقول في توضيح عبارة المصنف رحمته الله: إنَّ قوله: «و قولك إنَّ التفاوت - إلى قوله - ممنوع» إمّا هو تسليم لحسن إناطة التفاوت بالاستحقاق و عدمه بأمر غير اختياري، و لكن ليس مقصوده تسليم ذلك مطلقاً، لبطلانه بالضرورة، بل مقصوده تسليمه في خصوص المقام و مضاهيه، فإنَّ المصادفة و عدمها و إن كانتا خارجتين من الاختيار، إلّا أنَّ الأولى راجعة بالأخيرة إلى الاختيار، فلا غرو في إناطة الاستحقاق بمثل هذا الأمر الاختياري و مضاهيه. و حينئذ فقلوه: «فإنَّ العقاب لأمر لا يرجع...» تعليل لتسليم حسن الإناطة المذكورة، بتقريب أنَّ ما توهمه الخصم من أنَّ التفاوت بالاستحقاق و عدمه لا يحسن أن يناط بأمر غير اختياري إنما نشأ من معنا من استحقاق غير المصادف، فإنَّ الخصم أيضاً تسلّم استحقاق المصادف حيث يدّعي استحقاق كليهما، فوجه المنع حينئذ هو عدم المانع من حسن الإناطة المذكورة، إذ

.....
 ما يصلح للمنع إنما هو ما توهمه الخصم من أن التزام عدم استحقاق غير المصادف لأجل عدم مصادفته غير الاختياري يستلزم كون استحقاق المصادف أيضاً لأجل مصادفته غير الاختيارية، فيلزم إناطة الاستحقاق وعدمه بأمر غير اختياري، ولكنه لا يصلح للمنع، إذ الخصم يسلم استحقاق المصادف، والإشكال إنما هو في عدم استحقاق غير المصادف، ولا إشكال فيه أيضاً، إذ لا مانع من عدم الاستحقاق لأجل أمر لا يرجع إلى الاختيار، فإن المانع إنما هو استحقاقه لأمر لا يرجع إلى الاختيار، لا عدم استحقاقه لأمر لا يرجع إلى الاختيار.

و حيث كان استحقاق المصادف مسلماً كما عرفت فلم يشر المصنف إلى وجه حسن إناطة استحقاقه بالمصادفة غير الاختيارية، في مقام تسليم حسن إناطة التفاوت بالاستحقاق وعدمه بأمر غير اختياري، و اكتفى عنه بقوله أولاً: «لأنه عصي اختياراً». و الوجه فيه ما قدمناه من أن المصادفة وإن كانت غير اختيارية إلا أنها راجعة بالآخرة إلى الاختيار.

فإن قلت: إن المصنف قد علل المنع بأن القبح هو العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار، فإن أراد من العقاب استحقاقه - كما بنيت توضيح كلامه عليه - فلا يصح وصفه حينئذٍ بالقبح وعدمه، فإن الحسن والقبح من عوارض الأفعال الاختيارية للمكلفين، و الاستحقاق وعدمه من العوارض العقلية القائمة بنفس المكلفين. و إن أراد منه فعلية العقاب كما هو ظاهر ما يترأى من كلامه، ففيه - مع خروجه من محل الكلام، إذ الكلام في الاستحقاق وعدمه لا في فعلية العقاب وعدمها - أن قوله: «إلا أن عدم العقاب ...» لا يدفع دليل الخصم، إذ عدم معلومية قبح عدم العقاب فعلاً لا يستلزم عدم الاستحقاق فعلاً، إذ عدم العقاب أعم من عدم الاستحقاق، و ليس لازماً مساوياً له.

قلت: إن عدم قبح العقاب الفعلي و إن لم يكن لازماً مساوياً عقلياً لعدم الاستحقاق، إلا أنه لازم غالي له، غاية الأمر أن تكون مسامحة في العبارة، و لا بأس بها بعد وضوح المقصود.

فملتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع؛ لأنه عصي اختياراً دون من لم يصادف.
و قولك: إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار، ممنوع؛ فإن العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم؛ كما يشهد به الأخبار (٢٥)

و إما هو منع من لزوم إناطة التفاوت بالاستحقاق و عدمه بأمر غير اختياري، بتقريب ما تقدم من كون المصادفة راجعة بالأخرة إلى الاختيار، بخلاف عدم المصادفة. و التقريب في التعليل - من حيث عدم تعرض المصنّف ﷻ لكون الاستحقاق للمصادفة غير الاختيارية لرجوعها بالأخرة إلى الاختيار - ما تقدم من كون استحقاق المصادف مسلماً فيما بينهم، فاكتمى بالتعرض لعدم معلومية استحقاق غير المصادف، لعدم معلومية قبح عدم العقاب لأمر غير اختياري. هذا، و لكن الأظهر بحسب العبارة هو الوجه الأول.
ثم إن ظاهر قول المصنّف في مقام تعليل استحقاق المصادف: «لأنه عصي اختياراً» و كذا قوله في وجه منع قول الخصم: «إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم» هو كون استحقاق المصادف لوجود المقتضي، و هو عصيانه اختياراً، و كون عدم استحقاق غير المصادف لوجود المانع، و هو عدم المصادفة غير الراجع إلى الاختيار.

و أنت خبير بأن عدم استحقاق غير المصادف لعدم وجود المقتضي، لعدم إتيانه بما هو منهى عنه في الواقع، فإن المقتضي للعصيان - الذي هو علة لاستحقاق العقاب - هو الإتيان بالمنهي عنه في اعتقاد الفاعل مع المصادفة، فانتفاء كل من القيدتين موجب لانتفاء العلة التامة للاستحقاق، لا مانع من الاستحقاق الذي هو فرع وجود المقتضي.

ثم إن الظاهر من المصنّف ﷻ نوع توقف في المسألة، حيث ادعى عدم معلومية قبح عدم عقاب غير المصادف، لا معلومية عدم قبح عقابه كما لا يخفى.

٢٥. يعني بما ذكره من كون عدم المصادفة مانعاً من استحقاق العقاب، إذ المستفاد من الأخبار المزبورة أن كثرة العامل بسنة أحد الشخصين المفروضين و قلة العامل بسنة الآخر مؤثرتان في كون ثواب الأول أو عقابه أعظم، مع وضوح خروج

كثرة العامل بما سنّاه و قلّته من حيّز اختيارهما، فيظهر من هذه الأخبار أنّ الأمور غير الاختيارية قد تكون دخيلة في استحقاق كثرة الثواب و العقاب و قلّتهما، كمدخلتيها فيما نحن فيه في أصل الاستحقاق و عدمه، لأنّ ما يصلح مؤثراً في الكثرة و القلة هو يصلح مؤثراً في أصل الاستحقاق و عدمه، بل يمكن إرجاع ذلك أيضاً إلى أصل الاستحقاق باعتبار استحقاق القدر الزائد و عدمه. و الوجه فيه أيضاً ما تقدّم في الحاشية السابقة، لرجوع عمل العامل أيضاً إلى الفعل الاختياري لصاحب السنّة.

و إنّما جعل هذه الأخبار شاهدة لا دليلاً إمّا لأنّ الكتاب و السنّة لا يصلحان دليلين في العقليّات، فإنّه لو قطع النظر عمّا أورده على دليل الخصم، و سلّم عدم حسن إناطة التفاوت في المصادف و غيره بالاستحقاق و عدمه بأمر غير اختياري، لمخالفتها لقواعد العدل، و قلنا يكون ما نحن فيه من قبيلها، و بالجملة سلّمت هذه الكلّية صغرى و كبرى، فلا ريب أنّه لو وردت أخبار متواترة على خلاف ذلك لوجب تأويلها مادام القطع حاصل بالكلّية المذكورة.

و إمّا للفرق بين ما نحن فيه و بين ما ملّول هذه الأخبار، لما تقدّم في الحاشية السابقة من أنّ ظاهر كلام المصنّف ﷺ أنّ عدم عقاب غير المصادف لوجود المانع منه، و لا ريب أنّ أقلّية ثواب أحد الشخصين المفروضين في مورد الأخبار و عقابه من ثواب الآخر و عقابه إنّما هي لعدم مقتضي الزيادة لا لوجود المانع منها، فإنّ اختراع سنّة حسنة أو سيّئة إنّما يقتضي زيادة الثواب أو العقاب بشرط وجود كثرة العامل، لا مع عدمه أيضاً حتّى يكون عدمه مانعاً. و لا ريب أنّ عدم العقاب أو عدم زيادته في مورد لعدم مقتضي لا يصلح دليلاً على إثبات مانعية الأمر المشكوك المانعية في موارد أخرى.

و إمّا لأنّ ظاهر الأخبار المذكورة بيان مقدار الثواب و العقاب لا بيان ما يترتّبان عليه، بل قضية سببية الشرط للجزاء كون إعطاء مقدار ثواب عمل العامل بالسنّة الحسنة و عقاب عمله بالسنّة السيّئة مرتّباً على نفس اختراع السنّتين لا على عمل العامل بهما.

فإن قلت: لا يمكن إنكار ظهور الأخبار المذكورة في كون ما يترتّب على اختراع السنّتين من الثواب و العقاب ناشئاً و مسبباً عن عمل العامل بهما قلّة و كثرة.

الواردة في أن: مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَ مَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا^٦.

فإذا فرضنا أن شخصين سنا سنة حسنة أو سيئة و اتفق كثرة العامل بإحداهما و قلة العامل بما سنه الآخر؛ فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم، و قد اشتهر (٢٦): «أنَّ للمصيب أجرين و للمخطئ أجراً واحداً»^٧. و الأخبار في أمثال ذلك في طرف* الثواب و العقاب بحدة التواتر.

فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل و خبث سريره مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية. و ربما يؤيد ذلك (٢٧) أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف قطعه** الواقع و بين من لم يصادف، إلا أن يقال إن ذلك إنما هو في المبهوضات العقلية؛ من حيث إن زيادة العقاب من المولى و تأكد الذم من العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل الشكفي المستحيل في حق الحكيم تعالى،

قلت: يحتمل أن يكون السبب فيه قصد المخترع من اختراع السنة الحسنة أو السيئة إلى أن يعمل بها من يأتي بعده، فجعل الشارع بإزاء عمله مقدار جزاء العاملين بما سنه، فالسبب قصده الاختياري لا عمل العامل الخارج من حيز الاختيار.

٢٦. فيه إشارة إلى عدم عثوره في الكتب على ما يدل على ذلك من الأخبار، و لعله لذا لم يجعله دليلاً على المدعى، مضافاً إلى ما في صلاحه لذلك على تقدير عثوره عليه من النظر، كما تقدّم في الحاشية السابقة.

٢٧. يعني عدم تساويهما في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية. و وجه التأيد واضح، فإن تأكد ذم المصادف يكشف عن توجه الذم إليه من جهتين، إحداهما: من جهة الشقاوة، و الأخرى: من جهة الفعل، بخلاف غير

* في بعض النسخ: طرفي.

** في بعض النسخ: بدل «قطعه»، فعله.

فتأمل (٢٨).

هذا، و قد يظهر من بعض المعاصرين (٢٩) التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً، فرجح استحقاق العقاب بفعله إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فآله لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد؛ نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية؛ فإن قبح التجري

المصادف. فلا يرد حينئذ أن تسليم استحقاق غير المصادف و لو في الجملة يناهض منع الاستحقاق رأساً أو مع التردد فيه، كما ربما يتوهم في المقام. و إنما جعله تأييداً لا دليلاً لاحتمال كون تأكيد ذم المصادف لأجل تأكيد الجهة الواقعية للفعل مع الجهة الظاهرية له الناشئة من الاعتقاد، مضافاً إلى جهة صفة الشقاوة، بخلاف غير المصادف، لفرض عدم الحرمة الواقعية للفعل مع عدم المصادفة.

٢٨. لعله إشارة إلى بقاء اختلاف مرتبة الذم مع قطع النظر عن جهة التشفي أيضاً.

٢٩. هو صاحب الفصول، و ما نقله عنه ذكره في مبحث الاجتهاد و التقليد. و حاصل ما ذكره: أن المكلف إذا اعتقد بحكم إلزامي فلا يخلو: إما أن يكون مطابقاً للواقع أو مخالفاً له. و على الثاني إما أن يكون الحكم الواقعي المخالف لما اعتقده حكماً إلزامياً من الوجوب و الحرمة، أو غير إلزامي كالإباحة و الاستحباب. و على تقدير كونه إلزامياً لا يخلو: إما أن يكون الالتزام تعبدياً يعتبر في سقوطه قصد القربة، بأن يكون مما يجب فعله أو تركه تعبداً، و إما أن يكون توصلياً.

فإن كان ما اعتقده مخالفاً لحكم غير إلزامي أو إلزامي تعبدى يرجح استحقاق العقاب على مخالفة ما اعتقده من الوجوب أو الحرمة. و إن كان مخالفاً لحكم إلزامي توصلي فلا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً، أو فيما لم تكن الجهة الظاهرية غالبية على الجهة الواقعية، كما أشار إليه في آخر كلامه. و هذا كله في القطع. و نحوه الظن الحاصل من الأدلة و الأمارات الشرعية إذا خالف الواقع. و يدل على الاستحقاق في الأول - على ما يستفاد من كلامه - حكم العقل بقبح التجري على المولى و تقبيح العقلاء، و على عدم الاستحقاق في

عندنا ليس ذاتيّاً، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر و تجرّى فلم يقتله، فأنه لا يستحقّ الذمّ على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع، و إن كان معذوراً لو فعل. و أظهر من ذلك : ما لو جزم بوجوب قتل نبيّ أو وصيّ، فتجرّى و لم يقتله. ألا ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له، فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو فتجرّى و لم يقتله، أنّ المولى إذا اطّلع على حاله لا يذمّه على هذا التجرّي، بل يرضى به و إن كان معذوراً لو فعل. وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوّه، فأدّى الطريق إلى تعيين ابنه فتجرّى و لم يفعل. و هذا الاحتمال حيث يتحقّق عند المتجرّي لا يجديه إن لم يصادف الواقع؛ و

الثاني تعارض الجهة الواقعيّة أو الجهة الظاهريّة الناشئة من الإقدام على مخالفة ما اعتقده من الوجوب و الحرمة، فبعد تعارض الجهتين لا يبقى مقتضى للاستحقاق.

و قوله: «فإنّ قبح التجرّي...» دفع لما يمكن أن يقال: إنّ تعارض الجهتين لا يدفع قبح التجرّي، فإنّ قبحه ذاتي، و ما بالذات لا يتخلّف عنها.

ثمّ إنّ ظاهر كلامه و إن كان هو التفصيل في صورة اعتقاد الحرمة، إلّا أنّ التأمّل في كلامه - بملاحظة الأمثلة التي ذكرها - يعطي كون صورة اعتقاد الوجوب أيضاً كذلك، و لذا عمّمنا كلامه للصورتين عند بيان شقوق الأمثلة.

ثمّ إنّ التفصيل المذكور إنّما هو في حرمة الفعل أو الترك بواسطة التجرّي في ما اعتقد حرمة فتجرّي بفعله، أو اعتقد وجوبه فتجرّي بتركه، لا في صيرورة الفعل حراماً أو واجباً بمجرد اعتقاد حرمة أو وجوبه مطلقاً كما هو المشهور. و هو ظاهر كلامه الذي نقله المصنّف رحمه الله و صريح غيره، فليراجع. فحينئذ يتّجه عليه منع كون قبح التجرّي سبباً لقبح الفعل المتجرّي به، سواء قلنا بكون قبحه ذاتياً أو بالوجوه و الاعتبار، فإنّ مذمة العقلاء إنّما هي في مقابل كون العبد مع المولى في مقام الطغيان لا في مقابل نفس الفعل، و لذا ترى أنّ أشخاصاً ثلاثة إذا اعتقدوا حرمة فعل غير محرّم في الواقع، كما إذا اعتقدوا عدوّ المولى صديقه فعزموا على

قتله، فمَنع أحدهم من الفعل و مقدّماته، و أتى الآخر ببعض مقدّماته و منع من نفس الفعل، و باشر الثالث، فلا ريب في استوائهم في مرتبة الذمّ عند العقلاء، و ليس ذلك إلاّ لكون الذمّ في مقابل نفس التجري.

و من هنا يمكن أن يدفع ما يمكن أن يورد على ما أورده المصنّف ﷺ أولاً على المفصل، بتقريب أنّه إذا سلّم كون التجري قبيحاً ذاتاً فلا مناص عن التزام حرمة الفعل المتجري به كما هو ظاهر المفصل. و وجه الدفع واضح. و قد أشار المصنّف ﷺ إلى ما ذكرناه بقوله سابقاً: «و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجري، فإنّه لكشف...» إلى آخر ما ذكره. و لكنّه ﷺ قد استشكل في حرمة الفعل المتجري به في تحقيقه الآتي، فلا تغفل.

ثمّ إنّ قياس المفصل مؤدّيات الطرق المنصوبة على القطع في جريان حكم التجري فيها من معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة لا يخلو من نظر، فإنّ نصب الطريق إن كان من باب إمضاء الشارع و تقريره لما هو مقررّ عند العقلاء كما في ظواهر الألفاظ، كما يشير إليه قوله تعالى: «و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» و مثلها الظنّ المطلق بناءً على تقرير دليل الانسداد من باب الحكومة دون الكشف، فإنّه حينئذٍ أيضاً من باب إمضاء الشارع لحكم العقل، فما ذكره حقّ، إذ الظنّ الحاصل منها حينئذٍ في حكم القطع في جريان حكم التجري فيه، و لكن ذلك ليس في الحقيقة نصب طريق، فلا يكون مشمولاً لقوله: «و كذا لو نصب له طريقاً ...».

و إن كان من باب جعل الطريق حقيقة، بأن نصب طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة في عرض الواقع حتّى يجوز العمل به مع التمكن من تحصيل القطع بسؤال الإمام ﷺ و نحوه كما هو ظاهر المشهور في العمل بأخبار الآحاد، فلا بدّ حينئذٍ من تضمّن الطريق لمصلحة تتدارك بها مصلحة الواقع على تقدير مخالفة الطريق للواقع، إذ تفويت المصالح الواقعيّة عن المكلف مع تمكّنه من تحصيلها قبيح على الشارع. و

لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب؛ لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها (٣٠).

ومن هنا يظهر: أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها، وهو فيها (٣١) أشد منه في مندوباتها، و يختلف باختلافها (٣٢) ضعفاً و شدة كالمكروهات، و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته (٣٣) و جهات التجري^١. انتهى كلامه رفع مقامه.

.....
من هنا حكم المشهور بالإجزاء في الأوامر الظاهرية، و إلا فلازم الطريقة المحضة خلافه كما قرّر في محله. فحينئذ إذا أدى الطريق إلى خلاف الواقع فتجري فلم يفعل فلا وجه حينئذ للالتزام بعدم العقاب على مخالفة الطريق، نظراً إلى قضية معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، لمنع المعارضة، إذ في مخالفة الطريق مفسدة قبح التجري و مفسدة تفويت مصلحة الطريق، فتكون الجهة الظاهرية هنا أقوى، بخلاف القطع إذا تخلف عن الواقع، فإنه ليس في القطع مصلحة سوى مصلحة الوصول إلى الواقع، فإذا تخلف عن الواقع لا تبقى فيه مصلحة أصلاً، فحينئذ تصح دعوى معارضة الجهة الظاهرية مع الجهة الواقعية في صورة التجري، بخلاف مخالفة الطرق المنصوبة، سيما على مذهب المفصل من اعتبار الحسن و القبح في التكليف، كما سنشير إليه في بعض الحواشي الآتية. و ظاهر كلام المشهور في مسألة الحسن و القبح أعم من الأحكام الظاهرية و الواقعية كما لا يخفى.

٣٠. الضمير الأول عائد إلى الترك، و الثاني إلى السلامة.

٣١. يعني: التجري في المباحات.

٣٢. يعني: يختلف التجري باختلاف مراتب المندوبات بالتأكد و عدمه.

٣٣. أي: الواقع. فحينئذ إن كانت جهة حسن الفعل في الواقع أقوى من جهة قبح التجري، بأن كان الفعل بعنوانه الذي تعلّق به الوجوب في الواقع أهم و أولى منه بعنوانه الذي تعلّق به الحرمة في اعتقاد الفاعل، يرجّح عدم استحقاق

أقول: يرد عليه أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً؛ لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً (٣٤)

العقاب حينئذ، كما يرجح استحقاقه في صورة العكس. و أما صورة التساوي و التعارض فكالأول، لعدم المقتضي للاستحقاق بعد التعارض و التساقط.

٣٤. يؤيده - بل يدل عليه - أن قبح التجري مما لا ينبغي الارتباب فيه، و لا سبيل للعقل إلى إدراك قبح الفعل أو حسنه بالوجوه و الاعتبار، إذ معنى كونهما بالوجوه و الاعتبار أن لا يكون في الفعل من حيث هو حسن و لا قبح، و إنما يعرضه أحدهما باعتبار طرؤ العوارض الخارجة التي هي محالهما حقيقة. و لا ريب أن اكتساب الفعل للحسن أو القبح من الأمور الخارجة موقوف على انتفاء موانعه، إذ مع معارضة الجهات الخارجة في الحسن و القبح لا يمكن عروض جهة حسن أو قبح للفعل، فإدراك العقل لحسن الأفعال أو قبحها موقوف على إحاطته بجميع جهات الفعل، و عقولنا قاصرة عن الإحاطة بها، و إحاطة العقول الكاملة - كعقول الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام - خارجة من محل الكلام. و إدراك بعض الجهات المحسنة أو المقبحة مع احتمال وجود مزاحمه في الواقع غير مجد في حكم العقل، إذ لا بد في حكمه من إحراز جميع جهات موضوعه نقياً و إثباتاً، فحيث يستقل العقل بحسن فعل أو قبحه فعلاً لا بد أن يكون ذلك مما يكون حسنه أو قبحه ذاتياً، لعدم مزاحمتها بشيء من الجهات المحسنة و المقبحة.

و لا ينافي ما ذكرنا كون حسن بعض الأفعال أو قبحه بالوجوه و الاعتبار، فإن ذلك إنما هو بحسب الواقع لا بحسب إدراك العقل. و لذا ترى أن القائلين بالتحسين و التقبيح العقليين لم يمثلوا للمستقلات العقلية إلا بما حسنه أو قبحه ذاتي كالإحسان و الظلم، مع قول أكثرهم بالوجوه و الاعتبار، و ليس ذلك إلا من جهة عدم وجود مثال في العقول لما يكون حسنه أو قبحه بالوجوه و الاعتبار.

سواء كان لنفس الفعل (٣٥) أو لكشفه عن كونه جريماً كالظلم، بل هو قسم من الظلم (٣٦)، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، و في مقابله الانقياد لله سبحانه و تعالى، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

٣٥. يعني: سواء قلنا بكون قبح التجري من حيث كونه إقداماً على الحرام و أنه قبيح ذاتاً، أم قلنا بكون قبحه من حيث كشف الفعل عن الصفة الخبيثة الباطنية. و مختاره هو الثاني. و الأول مبني على مذهب المشهور من تأثير الاعتقاد المجرد عن الواقع في حرمة الفعل أو وجوبه.

٣٦. فإن الظلم هو ما لا يجوز فعله عقلاً أو شرعاً بالنسبة إلى المظلوم، و لاريب أن الإقدام على مخالفة المولى و الكون معه في مقام الطغيان مما لا يجوز عقلاً، فإن فيه إضاعة حق المولى من الانقياد و الإطاعة له.

فإن قلت: إن تشبيه قبح التجري بقبح الظلم، بل تصريحه بأنه قسم من الظلم، و قوله في الجواب الثاني: «و ليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل...» ظاهر بل صريح في كون التجري من قبيل الأفعال التي يستحق فاعلها العقاب، و هو ينافي ما تقدم في الجواب عن استدلال المشهور - على تأثير الاعتقاد المجرد عن الواقع في وجوب ما اعتقده واجباً أو حرمة ما اعتقده حراماً - بقبح التجري، من أن مذمة المتجري إنما هي لأجل كشف الفعل المتجري به عن خبث الفاعل لا لأجل مبعوضة الفعل، و أن حكم العقل باستحقاق الذم إنما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل، فإنه ظاهر بل صريح في كون التجري من باب الصفة دون الفعل، و أنه لا يستحق من أجله العقاب، فالتنافي بين المقامين ظاهر.

قلت: أما تشبيهه بالظلم فإنما هو في مجرد القبح الذاتي و استحقاق الذم و لو لأجل الصفة المتكشفة، فلا دلالة فيه على خلاف ما تقدم. و أما تصريحه بأنه قسم من الظلم و ما صرح به في الجواب الثاني فهما - كما نقل عن المصنف رحمه الله - مبنيان على تسليم مقالة الخصم من كون التجري من قبيل الأفعال التي

و ثانياً: لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة، لكنه باقٍ على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة، و ليس مما لا يعرض له في نفسه حسن و لا قبح إلا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه. و بعبارة أخرى لو سلمنا عدم كونه علة تاممة للقبح كالظلم، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب، و ليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها و لا قبحها، و حينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي.

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله، ليس من الأمور التي تتصف بحسنٍ أو قبح؛ للجهل بكونه قتل مؤمن (٣٧)

يستحق بها العقاب.

هذا، و لكن للتأمل في كون التجري من قبيل الفعل أو الصفة مجال. و مرجع الإشكال إلى أن التجري - أعني: كون العبد مع المولى في مقام الطغيان المتحقق بالفعل المتجري به - صفة للمكلف و مباحين للفعل المتجري به، أو عمل له منطبق على فعل ما اعتقد حرمة و على ترك ما اعتقد وجوبه، حتى يكون هذا الفعل أو الترك المتجري بهما حرامين لأجل انطباقه لهما. و هذا أيضاً مبنى استشكال المصنف رحمته الله في تحقيقه الآتي في استحقاق التجري للذم من جهة الفعل، و إن كان قد جزم بالعدم فيما عرفت من الجواب عن استدلال المشهور، فلا تغفل.

٣٧. حاصله: أن النزاع في إدراك العقل حسن بعض الأشياء أو قبحه ليس في إدراكه لما فيه من المصالح و المفسدات التي هي منشأ الأمر و النهي، حتى يقال بعدم مدخلية العلم و الجهل في واقعية هذه الأمور، بل النزاع في حكم العقل في بعض الأفعال بحسنه بحيث يستحق فاعله المدح، و في بعض آخر بقبحه بحيث يستحق فاعله الذم، فيختص موضوع النزاع بالأفعال الاختيارية، لعدم اتصاف غيرها بشيء من الحسن و القبح بالمعنى المذكور، و لا ريب أنه مع الجهل بعنوان الفعل يصير الفعل و الترك باعتبار عنوانه المجهول خارجين عن الاختيار، فلا

يتصفان بشيء من الحسن و القبح.

و هذا أولى مما ربما يقال في تقرير مراد المصنف عليه السلام جموداً على ظاهر عبارته، من أن حكم العقل في فعل بحسن أو قبح إنما هو بعد إحراز جميع خصوصياته، و الفعل المجهول العنوان مما لا يمكن أن يحكم عليه العقل بحسن أو قبح، إذ من المعلوم أن الحكم العقلي ليس له واقعية كالشرعي حتى يتبع موضوعه الواقعي حتى مع جهل المكلف به، بل واقعيته ليست إلا عبارة عن مقام فعليته، فمع جهل عنوان الفعل لا يكون هنا حكم عقلي لا ظاهراً و لا واقعاً.

وجه الأولوية أن عدم حكم العقل لأجل جهله بعنوان الفعل لا يوجب عدم اتصافه بحسن أو قبح في الواقع أصلاً، و لذا لو ضرب أحد يتيماً ظلماً، و رآه آخر و لكن لم يعلم أنه ضربه تأديباً أو عدواناً، فلا ريب أن عدم حكم عقله بقبح هذا الضرب لا يوجب عدم قبحه في الواقع، كيف و أكثر الأفعال التي لا يدرك العقل حسنها و لا قبحها قد حكم الشارع عليه بالحرمة أو الوجوب، و لا ريب أن العقل أيضاً لو اطلع على خصوصياته التي حكم الشارع من أجلها بوجوبه أو حرمة حكم بحسنه أو قبحه، و من هنا ذكروا أن ما حكم به الشرع حكم به العقل.

ثم إن ما أورده المصنف عليه السلام مختص بما إذا كان الاشتباه في الحكم و اعتقاد خلافه ناشئاً من اشتباه عنوان الفعل و اعتقاد خلافه، فلا يتأتى فيما إذا كان الاشتباه في نفس الحكم خاصة، كما إذا اعتقد وجوب شرب الخمر مثلاً فتجرى فلم يشربه. و الوجه فيه واضح مما قدمناه، إذ الجهل هنا غير مانع من قبح الفعل في نفسه، بخلاف الجهل بعنوانه كما لا يخفى. و لعل مراده النقض على ما ادّعاه المفصل من كلية عدم استحقاق العقاب فيما إذا تعارضت الجهة الواقعية و الظاهرية، فيكفي فيه حينئذ السلب الجزئي، لانتقاض الإيجاب الكلي به. اللهم إلا أن يقال: إن شرب الخمر من حيث الجهل بكونه منهياً عنه في الواقع غير اختياري،

و لذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه ممّا يتصف بحسن أو قبح، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره؛ فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

للجهل بصفته الشرعية. و لكنك خير بما فيه، إذ الجهل بالحكم الشرعي لا يخرج الفعل عن الاختيار، و إلا لارتفع التكليف رأساً مع الجهل، و هو واضح البطلان. و يمكن منع الكلية المذكورة بما ذهب إليه المفصل في مسألة الحسن و القبح، و ذلك أنه قد خالف المشهور في تلك المسألة في كون الحسن و القبح العقليين علتين لأوامر الشارع و نواهيه، و اعتبار الملازمة بين حكم العقل و الشرع، فادّعى جواز حكم الشارع بخلاف حكم العقل، و لذا ترى أن الصبي المراهق إذا كان كامل العقل لطيف القريحة ثبتت الأحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين، و مع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب و لا تحريم، لمصالح دعت به إلى ترك تكليفه بهما، من التوسعة عليه و حفظ القوانين الشرعية من التشويش و عدم الانضباط. و سلم الملازمة بين حكم العقل بحسن التكليف لمصلحة فيه و بين حكم الشرع، و لكنّه بنى مع ذلك على أن العقل إذا أدرك حسن الفعل يجب اتّباعه ما لم يثبت من الشرع خلافه، لكون جهة الفعل من جملة جهات التكليف و مقتضياته. و قال: لأنّ قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها إن لم يعارضها مانع من جهات التكليف، و لا يكفي احتمالها، إذ المحتمل لا يكفي في نظر العقل لمعارضة المقطوع به.

و نقول فيما نحن فيه أيضاً بناءً على عدم ثبوت حسن الفعل في الواقع لأجل الجهل بعنوانه: إن قبح التجري مقتضى للحرمة باعتراف من المفصل، فيجب إعمال المقتضي ما لم يثبت المانع جرياً على مذهبه و إلزاماً له به. و مرجع ما

و دعوى أنّ الفعل الذي يتحقق به التجري و إن لم يتصف في نفسه بحسن و لا قبح - لكونه مجهول العنوان - لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح و الذم، و هو محل نظر، بل منع. و عليه يمكن (٣٨) ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري.

مدفوعة - مضافاً إلى الفرق (٣٩) بين ما نحن فيه و بين ما تقدم من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل - بأنّ العقل مستنلّ بقبح التجري في المثال المذكور، و مجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه - مع الاعتراف بأنّ ترك القتل لا يتصف بحسن و لا قبح - لا يرفع قبحه؛ و لذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك.

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: أنّ التجري إذا صادف المعصية الواقعية

ذكرناه و إن كان إلى ما ذكره المصنف عليه السلام من إعمال المقتضي ما لم يثبت المانع كما سنشير إليه في الحاشية الآتية، إلا أنّ ما ذكرناه أوقع في مقام الإلزام كما لا يخفى.

٣٨. يعني: على المنع.

٣٩. وجه الفرق أنّ ما قدّمناه سابقاً من احتمال كون عدم المصادفة - الذي هو أمر لا يرجع إلى الاختيار - مانعاً من استحقاق العقاب إنّما كان في قبال برهان الخصم، حيث كان يدّعي اقتضاء ارتكاب ما اعتقده حراماً لاستحقاق العقاب، و عدم مانعية عدم المصادفة، و لا ريب أنّه يكفي في نقض برهانه احتمال المانعية، إذ عليه الإثبات. و أمّا فيما نحن فيه فالفصل يدّعي كون التجري مقتضياً للاستحقاق، و أنّ حسن الفعل في الواقع مانع. و حيث منعنا من حسنه الواقعي لأجل مجهولية عنوان الفعل، فعليه أن يثبت مانعية ما هو خارج من القدرة، و لا يكفي الاحتمال كما كان يكفيها فيما سبق.

تداخل عقابهما. و لم يعلم معنى محصل (٤٠) لهذا الكلام؛ إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب، لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب؛ فإنه ترجيح بلا مرجح، و إن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلاً؛ لأن كل فعل اجتماع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

هذا بالنسبة إلى ما استظهرناه من عبارة المصنف ثمة من دعوى كون عدم المصادفة مانعاً من الاستحقاق. و أما على ما اخترناه من كون عدم استحقاق غير المصادف لعدم مقتضي للاستحقاق، لعدم ارتكابه فعلاً منهياً عنه في الواقع، فوجه الفرق بين المقامين أوضح، إذ لو قلنا ثمة بموجب قول الخصم أيضاً من عدم مدخلية الأمر غير الاختياري في الاستحقاق لأمكن منع دليله بمنع مقتضي للاستحقاق، فلا يهمنّا دعوى المدخلية أو احتمالها، بخلاف المقام، إذ على المفصل إثبات المدخلية. و بالجملة، إن منع الدليل السابق على المختار لا يمتني على شيء من إثبات المدخلية أو عدمها أو احتمالها، بخلاف المقام.

٤٠. حاصله: أنه بعد ما فرضه من كون التجري بمخالفة المعتقد عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب في مقابل عنوان مخالفة الواقع، لا يخلو: إما أن يريد من تداخل العقاب وحدة العقاب الذي يستحق بإزاء مخالفة واحدة كما هو ظاهر كلامه، فحينئذ لا يخلو: إما أن يكون هذا المقدار من العقاب بإزاء كل من العنوانين، أو أحدهما بعينه، أو لا بعينه. فالأول يستلزم اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد، و هو محال. و على الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح. و الثالث غير معقول، مضافاً إلى لزوم إلغاء إحدى علتين.

و إما أن يريد به عقاباً زائداً على عقاب محض التجري بحسب الكم أو الكيف، فهذا ليس تداخلاً أصلاً، لأن كل فعل اجتماع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه كمّاً أو كيفاً على ما كان فيه أحدهما، كأكل النجس المغصوب و الإفطار المحرم في نهار شهر رمضان. و مما يؤيد عدم التداخل في العقاب في المقام

و التحقيق: أنه لا فرق في

أنّ العقلاء لا يذمّون المتجرّي في صورة المصادفة إلّا على معصية واحدة، فلو كان هنا عنوانان للاستحقاق لم يكن كذلك. و لعلّ هذا هو الذي دعا المفسّل إلى دعوى تداخل العقاب في صورة المصادفة، غفلة عن أنّ قبح التجرّي في صورة عدم المصادفة لا يسري إلى الفعل المتجرّي به كما أسلفناه، و إن استشكل المصنّف في استحقاق الذمّ من حيث الفعل أيضاً كما لا يخفى. و في صورة المصادفة ليس إلّا مخالفة واحدة، إذ مخالفة المعتقد حينئذ هي عين مخالفة الواقع، فلا وجه حينئذٍ لالتزام تعدّد العقاب أو تداخله.

و يحتمل كون مراد المفسّل من التداخل هو ذلك و إن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يريد أنّ مخالفة المعتقد من حيث هي قبيحة، و كذلك مخالفة الواقع من حيث هي، إلّا أنّ في صورة المصادفة للواقع ليس إلّا مخالفة واحدة، فلا يستحقّ إلّا عقاباً واحداً. فيكون مراده بالتداخل في العقاب اعتبار التداخل في سببه، و مخالفة المعتقد إنّما تصير علّة مستقلة في استحقاق العقاب مع عدم المصادفة لا معها. نعم، قبح المخالفة في صورة المصادفة أقوى منه في صورة عدمها، و المفسّل يسلم اختلاف مراتب التجرّي كما صرح به في عبارته التي نقلها المصنّف رحمه الله فحينئذٍ لا يرد عليه ما أورده المصنّف.

نعم يرد عليه حينئذٍ منع قبح مخالفة الواقع من حيث هي، إذ مخالفة الواقع كموافقته من حيث هي - مع قطع النظر عن التفات المكلف إلى الواقع بالاعتقاد الجزمي أو غيره من الإدراكات - خارجتان من الاختيار، فلا تتصفان بشيء من الحسن و القبح، لأنّ اتصافهما بأحدهما إنّما هو باعتبار تعلّق القدرة بهما، إذ محلّهما الأفعال الاختيارية كما أسلفناه، و تعلّق القدرة بهما بحيث يكون المكلف مختاراً فيهما إنّما هو بعد التفات المكلف إلى الواقع، فالمتّصف بالحسن هو موافقة

قبح التجري بين موارد، وأن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه و سوء سريره بذلك. و أما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجري في ضمنه، ففيه إشكال (٤١) كما اعترف به الشهيد رحمته الله فيما يأتي من كلامه.

الواقع المعتقد و بالقبح هو مخالفة الواقع كذلك، لا موافقة الواقع أو مخالفته من حيث هي كي تتعدّد جهة الحسن أو القبح في صورة المصادفة حتى يقال بكون التجري في صورة المصادفة أقوى.

٤١. قد تقدّم وجهه عند شرح قوله: «بل هو قسم من الظلم».

٤٢. فإنه قد ذكر* فيما يأتي من كلامه: «و لو نوى المعصية و تلبّس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر». فيظهر منه أن الكلام في تأثير هذه النية المقارنة بالفعل المتجري به في استحقاق العقاب لا في تأثير الفعل إذا صدر عن قصد المعصية. و لعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى أن قول الشهيد: «و من دلالتها على انتهاك الحرمة و جرأته على المعاصي» ظاهر في أن حرمة النية المذكورة من جهة دلالتها على ما ذكر، و لا ريب في اشتراك الفعل مع النية في هذه الجهة، لتحقق التجري في مفروض المقام في ضمن الفعل المتلبّس بالنية المذكورة، بل نسبة الدلالة على ما ذكر إلى نفس الفعل الصادر عن النية المذكورة أولى من نسبتها إلى مجرد النية، لكونه أقوى في الدلالة منها.

٤٣. يمكن المناقشة** في دلالتها بأن إطلاق الحرمة في قوله رحمته الله: «و حرم

* و ** هذه تعليقة على عبارة وردت في نسخ من الفرائد، و هي قوله رحمته الله: «بل يظهر منه (٤٢): أن الكلام في تأثير الفعل المتلبّس به إذا صدر عن قصد المعصية، فتأمّل. نعم، يظهر من بعض الروايات (٤٣) حرمة الفعل المتجري به؛ مجرد الاعتقاد، مثل موثقة سماعة: في رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، و قال الآخر: ما أرى شيئاً، قال رحمته الله: فليأكل الذي لم يبن له، و حرّم على الذي زعم أنه طلع الفجر؛ إن الله تعالى قال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾.

نعم، لو كان* التجري على المعصية بالقصد** إلى المعصية فالمرح به في الأخبار الكثيرة (٤٤) العفو عنه'، وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً، مثل قوله صلوات الله عليه: «نية الكافر شر من عمله»^١

على الذي...» إنما هو باعتبار قطعه بتوجه خطاب النهي عن الأكل و الشرب في الواقع إليه لا بحسب الواقع، سواء طابق قطعه بالواقع أم لا، و لامانع من إطلاق الحرمة حينئذٍ، لثبوتها في مقام الظاهر بحسب الاعتقاد، و لم ينكر ذلك من أنكر تأثير الاعتقاد المجرد عن الواقع في حكم الشارع عليه بما يناسبه.

لا يقال: إنه خلاف ظاهر اللفظ، فإن ظاهره الحرمة الواقعية.

لأننا نقول: إن القرينة على إرادة ما ذكرناه موجودة، و هي مقابلة الحكم بحرمة الأكل لمن تبين له الفجر للحكم بجوازه لمن لم يتبين له ذلك. و لا ريب أن الحكم بالجواز ظاهري لأجل استصحاب بقاء الليل، فكذلك الحكم بالحرمة. وكذلك الحكم بالجواز في منطوق الآية معلق بالتبين، و لا ريب أنه ظاهري، فكذلك الحكم بعدم الجواز بعد التبين في مفهومها مع تخلفه عن الواقع، فتأمل جداً. و بالجملة أن الرواية مسوقة لبيان الحكم الظاهري، و أما ترتب العقاب على مخالفة المعتقد و عدمه فهي ساكنة عن بيان هذه الجهة، إلا من حيث الملازمة بين الحرمة و استحقاق العقاب على الفعل، و لكنها فرع كون المراد من الحرمة هي الحرمة بحسب الواقع دون الاعتقاد.

٤٤. ربّما يتخيّل أن العفو ينافي مقتضى اللطف الواجب على الله سبحانه من الوعد و الوعيد على الواجبات و المحرمات، فهو ينافي العفو، سيّما إظهاره على الرعية الموجب لأن لا يبالي كثير منهم ارتكاب المحرمات، إذ الرادع لأغلبهم ليس إلا خوف المؤاخظة لا قبح الفعل في نفسه. و هذا الإشكال سارٍ في جميع الموارد التي ثبت العفو فيها عن الحرام، كما في الظهار على قول، و ما ورد في التاسع من شهر

* في بعض النسخ: بدل «نعم لو كان»، و أمّا.

** في بعض النسخ: بدل «بالقصد»، بسبب القصد.

ربيع الأول. و الجواب منع منافاة العفو في الواقع لمقتضى اللطف، إذ قد تقتضي الحكمة ذلك في بعض الموارد، كالتوسعة على العباد في خصوص المقام، إذ قلّ من يتخلّص عن نية المعصية سيّما في تمام العمر، بخلاف فعلها. و من هذا الباب التوبة المكفّرة للذنوب، و هو المناسب أيضاً لعموم رحمته.

و أمّا إظهار العفو فمع انتقاضه بالتوبة، لاشتراكهما فيما يرد على الأول، مضافاً إلى أنّ الحكمة قد تقتضي ذلك أيضاً و إن لم تعرف وجهها بالخصوص، أنّ العفو في موارد ثبوته يحتمل أن يكون برفع الخطاب المثبت للحكم، فلا يلزم منه التسبّب لعدم مبالاة كثير من الناس بدخول المعاصي، إذ المعصية مخالفة الخطاب الإلزامي، و الفرض عدمه. نعم، غاية ما يلزم هنا هو الترخيص في الدخول في المفاسد الواقعية، و تفويت المصالح الواقعية التي هي منشأ الأمر و النهي، و لا قبح فيه بعد احتمال جبر هذا الكسر بما يصلحه، كما هو اللازم في موارد العمل بأصالة البرائة، بل بمطلق الأدلة الظاهرية المحتملة لمخالفة الواقع في صورة التمكن من العلم و لو بالاحتياط.

هذا، و لكن ظاهر العفو ثبوت المعصية. و كثرة أخبار العفو تغني عن إيرادها، و لذا تركه المصنّف عليه السلام. و يكفي فيه ما اشتهر من قوله عليه السلام: «نية السوء لا تكتب». و عن اعتقادات الصدوق: «اعتقادنا أنّ من همّ بالسيئة لم تكتب حتّى يعملها، فإن عملها كتبت عليه سيئة واحدة». و قد عقد في كتاب معالم الزلفى لذلك باباً. و يظهر من بعض الأخبار أنّ من همّ بسيئة و لم يفعلها كتبت له حسنة. و ظاهر كلام الشهيد الذي نقله المصنّف عليه السلام عدم الخلاف في العفو عن النية المجردة، و إن كان نفيه الذمّ ربّما يؤول إلى عدم تحقّق المعصية أيضاً، و لكنّه خلاف ما صرح به في غاية المراد في مسألة عدم كون الاستمرار على حكم النية شرطاً في صحة الصلاة و الصوم من حصول الإثم بها.

بل المحكّي عن شيخنا البهائي حمل عبارة القواعد على مجرد العفو. و ظاهره بل صريحه عدم الخلاف بين الخاصة و العامة في الحرمة حيث قال: «إنّ الشهيد

لم يرد - يعني بما ذكره في القواعد - أن قصد المعصية و العزم على فعلها غير محرّم كما يتبادر إلى بعض الأوهام، حتّى أنّه لو قصد الإفطار مثلاً في شهر رمضان و لم يفطر لم يكن آثماً، كيف و هو مصرّح في كتب الفروع بتأثيمه.

و قال: و الحاصل أنّ تحريم العزم على المعصية ممّا لا ريب فيه عندنا، وكذا عند العامة، و كتب الفريقين من التفاسير و غيرها مشحونة بذلك، بل هو من ضروريّات الدين. و عدّ كلام الطبري و الزمخشري و الفخري و البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ حيث جعلوه دليلاً على أنّ العبد مؤاخذ بعزمه على المعصية. و كلام السيّد المرتضى رحمته الله في تنزيه الأنبياء حيث قال: إرادة المعصية و العزم عليها معصية، و قد تجاوز قوم حتّى قالوا: العزم على الكبيرة كبيرة، و على الكفر كفر. وكذا تصرّح الفقهاء بأنّ الإصرار على الصغائر إمّا فعلي أو حكمي، و هو العزم على فعل الصغائر متى ممكّن منها.

مركز تحقيق مكتبة نور

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً بأنك قد قلت: «قد ورد عن أئمتنا عليهم السلام أخبار كثيرة تشعر بأنّ العزم على المعصية ليس بمعصية. و أجاب عنه بأنّه لا دلالة في تلك الأخبار على أنّ العزم على المعصية ليس بمعصية، و إنّما دلّت على أنّ من عزم على معصية كشرب الخمر و لم يعملها لم تكتب عليه تلك المعصية متى عزم عليها، لا أنّ نفس العزم ليس بمعصية» انتهى كلامه رفع مقامه.

و عن صاحب المدارك نفي الخلاف عن حرمة إرادة الحرام. و ظاهر من أطلق الحرمة هو ترتّب العقاب أيضاً. و يدلّ عليه الأخبار التي نقلها المصنّف رحمته الله و أقول: لا إشكال ظاهراً في حصول المعصية، لما عرفت من اتفاق الأخبار و كلمة الأصحاب عليه. و أمّا العفو فالتيقّن من الأخبار - بل من كلمات الأصحاب أيضاً - هو العفو عن مجرّد القصد. و أمّا المقارن ببعض مقدّمات الحرام فلا دليل عليه إن لم يكن دليل على خلافه. و هذا أولى في مقام الجمع بين الأخبار من الوجه

الأول من وجهي الجمع الذين ذكرهما المصنّف، لعدم الشاهد له.

و يشهد بما ذكرناه ما ورد من أنّه «إذا التقى المسلمان...» إلى آخر ما نقله المصنّف، بناءً على ما هو الغالب - بل هو صريح مورده - من إتيان المقتول المرید لقتل صاحبه ببعض المقدمات. و قوله تعالى: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» بناءً على ما نقله المصنّف عن بعض الأساطين من تعميم الإعانة على الإثم لما يشمل إعانة نفسه على الحرام، بتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية، فإنّ الإعانة تيسر مقدمات فعل الغير ليصل إليه، فلا يكون ما نحن فيه - أعني: إيجاد مقدمات فعل نفسه - مشمولاً للفظ الإعانة، فلا يمكن إثبات حكمها عليه إلاّ بتنقيح المناط أو الأولوية.

و ما دلّ على حرمة مقدّمة الحرام كما تقرّر في محله. و حاصله: أنّ الحرام من مقدّمة الحرام أمران، أحدهما: إيجاد سببه أعني: العلة التامة، و الآخر: إيجاد سائر مقدماته من الشرائط و المعدات مع قصد التوصل بها إلى الحرام و إن لم يتفق التوصل إليه، فكلّ منهما حرام نفسي بحكم العقل، و إن وقع الكلام في أنّ كلّاً منهما حرام برأسه كما زعمه صاحب الهداية، أو حرمة الثاني منهما راجعة إلى الأول كما اخترناه. و الكلام في ذلك موكول إلى مبحث المقدمة.

قوله ﷺ: «نية الكافر...» هو مع أخصييته من المدعى مشعر بعلية الكفر، مضافاً إلى ظهور الإضافة في الاختصاص. فهو نظير قوله ﷺ: «نية المؤمن خير من عمله».

قوله ﷺ: «إنّما يحشر...» الظاهر منه سوقه لبيان حشرهم على نيّاتهم من الكفر و الإيمان، أو المراد عدم إجداء الأعمال الظاهرية ما لم يوافقها العمل القلبي، فلا دخل له فيما نحن فيه.

و قوله: «إِنَّمَا يُجْشِرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ»^{١٢}، و ما ورد من تعليل (٤٥) خلود أهل النار في النار و خلود أهل الجنة في الجنة؛ بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية و الطاعة لو خلدوا في الدنيا^{١٣}، و ما ورد من أنه (٤٦): «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال: لأنه أراد قتل صاحبه»^{١٤}، و ما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغرس الخمر^{١٥} و الماشي لسعاية مؤمن^{١٦}، و فحوى ما دل (٤٧) على أن الرضا بفعل كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، و على الداخل إثمان: إثم الرضا، و إثم الدخول»^{١٧}، و ما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَلَمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ»^{١٨} من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير؛ لرضاهم بفعلهم^{١٩}. و يؤيده قوله تعالى (٤٨): «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^{٢٠}،

٤٥. ظاهر سوق الرواية كون المراد من المعصية و الطاعة هو المعصية بسالكفر و الطاعة بالإيمان، سيما و إنهما من أئمتها كما لا يخفى، فتكون خارجة عما نحن فيه.

٤٦. ظاهره بحكم الغلبة - بل صريح مورده - إرادة القتل مع إيجاد بعض مقدماته، فلا يثبت تمام المدعى. و دعوى عدم الفصل ضعيفة، يظهر وجهه مما قدمناه. و من هنا يظهر ضعف التمسك بأخبار غرس الخمر و المشي للسعاية، مع أن الظاهر أن التعليل بإرادة المقتول قتل صاحبه ليس المقصود منه مجرد إرادة القتل، بل المقصود - كما يشهد له مورد الرواية - معارضة المسلم مريداً لقتله.

٤٧. يمكن منع الفحوى، فإن عدم الرضا بوقوع الحرام في الخارج من لوازم الإيمان، فالرضا بوقوع الأفعال المحرمة في الخارج يكشف عن ضعف في إيمان صاحبه، و ليس هو كإرادة الحرام لأجل غلبة النفس، و لا أقل من مساواتهما.

٤٨. إنما جعل هذه الآية و ما بعدها تأييداً لادليلاً لعدم ظهورها في المدعى. أما الأولى فإن حرمة حب شيوع المعصية لا تستلزم حرمة إرادتها، إذ المحبة أقوى من

وقوله تعالى: «إِنْ تُبْذُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ»^{٢١}، و ما ورد من أن: «من رضي بفعل فقد لزمه و إن لم يفعل»^{٢٢}، وقوله تعالى: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا»^{٢٣}. ويمكن حمل الأخبار الأخيرة على من ارتدع عن قصده بنفسه، و حمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره. أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، و الثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات؛ كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرم، حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام؛ و لعله لتنقيح المناط، لا بالدلالة اللفظية.

الإرادة في القبح أو مساوية لها، مضافاً إلى أن الظاهر منها التهديد و الإيعاد على غيبة المؤمنين، و لذا فسرت الآية بإشاعة الفاحشة باللسان بنسبتها إليهم. و حاصل المعنى هو التهديد على تشييع الفاحشة قصداً إليها و محبة لها كما ذكره الشيخ الطريحي، و تؤيده ملاحظة مورد الآية و الآيات السابقة عليها، لا على مجرد قصد الإشاعة أو محبتها، كما يظهر من المحكي عن أبي علي حيث قال - على ما نقله عنه الطريحي - : و في الآية دلالة على أن العزم على الفسق فسق.

و أمّا الثانية فلوروده في مقام بيان المجازاة على ما في القلوب، إن خيراً فخير و إن شراً فشرّ. و لاعموم فيه بحسب أفراد الجزّي عليه، إذ الموصولة إنما تفيد العموم مع تضمّن معنى الشرط لا مطلقاً. بل و لإطلاق أيضاً، لعدم وروده في مقام بيانه كما لا يخفى، فيحتمل أن يكون المراد منها مثل الحسد و الخطأ في الاعتقاد فيما يتعلّق بأصول العقائد. و من هنا يظهر ضعف التمسك بقول الأمير عليه السلام في نهج البلاغة - على ما حكاه عنه الكاشاني في تفسيره - : «ما في الصدور يجازي العباد».

و أمّا الثالثة فإن لزوم الفعل المرضي به لمن رضي به كما يحتمل أن يكون المراد منه لزوم حكمه عليه، كذلك يحتمل إرادة المبالغة في كراهة الرضا.

ثم أعلم: أن التجري على أقسام (٤٩) يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها، أحدها: مجرد القصد إلى المعصية. ثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدماته. و ثالثها: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية. و رابعها: التلبس (٥٠) بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقيق المعصية به. و خامسها: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام. و سادسها: التلبس برجاء أن لا يكون معصية، و خوف أن يكون معصية.

و يشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة: عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو

لا يقال: إن الحمل على المبالغة خلاف الظاهر. لأننا نقول: إنه لابد من ارتكاب ذلك على كل تقدير، فلا قرينة على التعيين، فتأمل.

و أمّا الرابعة فإن الظاهر من الآية هو التهديد و الإيعاد على إرادة العلو و الفساد بما يصدر عنهم من الأفعال و الحركات، لا على مجرد الإرادة، و هو واضح على المتأمل.

٤٩. قد ذكر للتجري ستة أقسام، الثلاثة الأول منها مندرجة متصاعدة، بمعنى كون اللاحق أكد من سابقه، و الثلاثة الأخيرة مندرجة متنازلة على عكس ما ذكر. ثم إن القسمين الأولين يشملان ما لو ارتدع بنفسه أو بالعجز و الموانع الأخر. وكذلك الاعتقاد في القسم الثالث أعم من الجزم و الظنّ المعتمد، و إن كان ظاهره هو الأول. وكذلك الاحتمال في الأقسام الثلاثة الأخيرة لابد أن يراد منه الأعم من الوهم و الشكّ و الظنّ غير المعتمد. و بما ذكرناه يتكثر الأقسام، و لكن أصولها ستة. و أمّا التجري بارتكاب الحرام الواقعي فإنه و إن كان جرأة على الله تعالى بل أقواها و داخلاً في جملة الأقسام، فإن المراد به في المقسم معناه اللغوي، إلا أن المصنّف لم يتعرض له، لعدم كونه مقصوداً في المقام، لعدم الإشكال في كون مثل هذا التجري مستحقاً للعقاب بضرورة من العقول و الأديان.

٥٠. كشرب أحد الأنثيين المشتبهين بالخمر مثلاً رجاء لكونه حمراً، أو

لعدم المبالاة به، أو رجاء أن لا يكون حمراً، و خوف أن يكون حمراً.

شرعياً كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية؛ وإلا لم يتحقق (٥١) احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد أصالة البرائة و استصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمزمة من حيث خبث ذاته و جرائته و سوء سريرته، و إنما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق (٥٢) في ضمنه التجري. و عليك بالتأمل (٥٣) في كل من الأقسام. قال الشهيد رحمته الله في القواعد: لا يؤثر نية المعصية عقاباً و لازماً ما لم يتلبس بها، و هو ما* ثبت في الأخبار العفو عنه^{٢٤}.

و لو نوى المعصية و تلبس بما يراه معصية، فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظر: من أنها لما لم تصادف

٥١. للاتمان حينئذ عن احتمال المعصية و استحقاق العقاب بالأصول.

٥٢. سواء في ذلك مجرد النية، أو هي مع بعض مقدمات الفعل، أو نفس

الفعل كما يظهر من ملاحظة الأقسام.

٥٣. قد ظهر حكم القسم الأول من قوله: «و أما لو كان التجري على المعصية بسبب القصد...» وكذلك حكم القسم الثاني من الجمع بين الأخبار. و قد ذكرنا أيضاً ثمة ما عندنا. و المصنف رحمته الله حيث لم يظهر منه اختيار شيء مسن وجهي الجمع بين الأخبار، و كان ظاهره ترجيح أخبار العفو مطلقاً، فكان هذا القسم أيضاً عنده في حكم القسم الأول في الدخول تحت أخبار العفو. و أما الأقسام الأربعة الباقية فقد ظهر حكم الأول منها بالصراحة من تحقيقه المتقدم، و حكم الثلاثة الباقية بالأولوية. هذا إذا قلنا بكون مراده من الاعتقاد في القسم الثالث هو الاعتقاد الجزمي. و أما إذا قلنا بكونه أعم منه و من الظن المعتبر - كما أسلفناه - فيظهر حكم صورة الظن أيضاً مما أسلفناه عند شرح كلام صاحب الفصول المفصل في المسألة.

المعصية صارت كنية مجردة، وهو غير مؤاخذ بها. ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي.

وقد ذكر بعض الأصحاب^{٢٥}: أنه لو شرب المباح تشبهاً بشرب المسكر فعل حراماً، ولعله ليس (٥٤) لمجرد النية (٥٥) بل بانضمام فعل الجوارح، ويتصور محل النظر (٥٦) في صور: منها: ما لو وجد امرأة في منزل غيره، فظنّها أجنبية فأصاها، فبان أنّها زوجته أو أمته. ومنها: ما لو وطئ زوجته بظنّها حائض، فبان طاهرة. ومنها: ما لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتبين أنّه ملكه. ومنها: ما لو ذبح شاة بظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه. ومنها: ما إذا قتل نفساً بظنّها معصومة، فبان مهدورة. وقد قال بعض العامة: نحكم بفسق المتعاطي ذلك؛ لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة ما لم يُثب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة. وكلاهما تحكّم وتحرّص على الغيب^{٢٦}، انتهى.

٥٤. فليس بينه وبين ما ذكره من العفو عن نية المعصية منافاة.

٥٥. يعني نية التشبه. وحرمة هذه النية بضميمة فعل التشبه إنّما هي لأجل

ما دلّ على أنّ من تشبه بقوم فهو منهم، وما دلّ على حرمة الإسلام ونحو ذلك.

٥٦. لا يذهب عليك أنّ في تكثير صور محلّ النزاع إشارة إلى أقسام المحرمات

من الأعراض والأموال والنفوس. فالأوليان مثالان للأول، ولكن إحداها من

قبيل ما كانت حرمة ذاتية، والأخرى من قبيل ما كانت حرمة عرضية. والثالثة

والرابعة مثالان للثاني، ولكن إحداها من قبيل ما كانت فيه منفعة للفاعل،

بخلاف الأخرى. والخامسة مثال للنفوس.

وكيف كان، ففي جعل ما عدا الصورة الثانية - بل هي أيضاً - من موارد

محلّ النظر محلّ نظر، إذ الظنّ في ما عداها مطابق للأصول والقواعد الشرعية،

فمخالفته مخالفة لتلك الأصول والقواعد، ومخالفتها معصية محضة كما هو ظاهر

الفقهاء. فتلك الموارد ليست من موارد التجري أصلاً، لاستصحاب عدم تحقّق

سبب حلّ الوطي في الصورة الأولى بالنسبة إلى المرأة الخاصة التي ظنّها أجنبيّة، و استصحاب عدم تملكه المال الذي بيد الغير - مضافاً إلى قاعدة كون اليد أمانة الملك شرعاً لذيها - في الثالثة، و استصحاب عدم ملكه للشاة التي ظنّها لغيره - لعدم جواز التصرف في الأموال إلّا بعد العلم بتملكه لها أو بجواز التصرف فيها - في الرابعة، و استصحاب عصمة النفس إلى أن يعلم خلافها في الخامسة.

و أمّا الصورة الثانية فحيث لدليل على اعتبار الظنّ بالحيز شرعاً، فاستصحاب بقاء الطهر المثبت لجواز الوطي جارٍ ما لم يعلم الخلاف. و لكنّها ليست من موارد التجري، لفرض مطابقة العمل بالأصل. نعم، لو حصل الظنّ بقولها جرى هنا أيضاً ما ذكرناه في غيرها. هذا كلّ بناء على كون مخالفة الطرق الظاهرية معصية محضة كما هو ظاهر المشهور. و أمّا بناء على جريان التجري بالنسبة إليها أيضاً - كما اختاره صاحب الفصول على ما نقله المصنّف رحمه الله عنه - فمع عدم جريانه بالنسبة إلى الصورة الثانية - بناء على ما قدّمناه - قد تقدّم ثمة ما فيه.

هذا إن أراد من الظنّ الاعتقاد الراجح المحتمل للخلاف. و إن أراد منه الاعتقاد الجزمي - كما ربّما يدعى استعماله فيه - ففي جريان التجري فيما عدا الصورة الثانية نظر، من أنّ الظنّ في مورد الأمانة إذا كان حجّة فالقطع أولى بالحجّة، فإذا اعتبرت البيّنة مع إفادتها الظنّ فمع إفادتها القطع أولى بالاعتبار، مع أنّ مخالفة القطع في مورد الأمانة مستلزمة لمخالفة الأمانة أيضاً، فتكون صورة القطع كصورة الظنّ في عدم جريان التجري فيها. و من أنّه مع القطع يلغى اعتبار الأمانة، و يكون مدار الموافقة و المخالفة عليه، سيّما مع ارتفاع موضوع الأصول العملية في صورة القطع، فمخالفة القطع حينئذٍ يجري عليها حكم التجري.

تنبيه: اعلم أنّه قد ظهر ممّا قدّمناه في تضاعيف الحواشي السابقة ابتناء عدم حرمة التجري على عدم استحقاق المتجري للعقاب من جهته و لا من جهة الفعل المتجري به، و إن استحقّ الذمّ من حيث كشف الفعل المتجري به عن خبث

السريرة. أمّا الأوّل فلما أشار إليه المصنّف ﷺ سابقاً من أنّ المكلف إنّما يستحقّ العقاب بأفعاله الاختيارية دون صفاته الثابتة عليه. و أمّا الثاني فلعدم قبح في الفعل أصلاً كما تقدّم أيضاً.

و لكن هذا إذا لم نقل باستحقاق العقاب بمجرّد نية المعصية، و إلّا فلو قلنا بذلك لأجل الأخبار الواردة في المقام فلا بدّ من القول به فيما أتى بما اعتقد حرمة مع عدم حرمة في الواقع، كما هو العمدّة في محلّ الكلام، لعدم انفكاكه عن قصد المعصية لامحالة، و قد تقدّم اتفاق كلمة الأصحاب بل الأخبار أيضاً - حتّى الدالّ منها على العفو - على تحقّق الاستحقاق. فحينئذٍ إن رجّحنا الأخبار الدالة على المواخذه فلا بدّ من التزامها فيما نحن فيه و لو لأجل النية المتحقّقة في ضمن الفعل المتجرّي به، بل القصد في الحقيقة مدار الثواب و العقاب، فإنّه روح العمل و حياته. و إن رجّحنا أخبار العفو يتّجه التزام عدم ترتّب العقاب على الفعل المتجرّي به، لا من جهته و لا من جهة النية المتحقّقة في ضمنه. و إن جمعنا بين الأخبار بأحد الوجهين اللذين أشار إليهما المصنّف ﷺ، فلا بدّ من التزام العقاب فيما نحن فيه، لاختصاص مورد العفو حينئذٍ إمّا بصورة رجوع المتجرّي عن النية المحرّدة بنفسه، أو بصورة الاكتفاء بمجرّد النية مطلقاً.

لا يقال: إنّ مورد الأخبار نية المعصية الواقعية دون المعتقدّة. لأنّا نقول: إنّ المتجرّي فيما نحن فيه أيضاً ناوٍ للمعصية الواقعية و إن لم يصادف اعتقاده للواقع، و ليس في الأخبار ما يدلّ على اشتراط إصابة الواقع على تقدير الإتيان بالمنوي. و لما ذكرناه قد يورد على المصنّف ﷺ بأنّ قوله بعدم عقاب المتجرّي أصلاً لا يجتمع مع جمعه بين الأخبار بأحد الوجهين المذكورين. لكنك خير بأنّه ليس في كلام المصنّف دلالة على اختيار أحدهما، بل ظاهره ترجيح أخبار العفو كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد يتمسّك لحرمة التجرّي فيما إذا أتى بما اعتقد حرمة مع عدم حرمة في الواقع - مضافاً إلى ما عرفت - بأدلة حرمة الإعانة على الإثم بناءً على شمولها

لحرمة إعانة المتجرّي، بتقريب أن الإعانة و إن كانت ظاهرة في إيجاد بعض مقدمات فعل الغير فلا تشمل ما نحن فيه، إلا أن أدلة حرمة الإعانة إذا شملت إيجاد بعض مقدمات فعل الغير الذي اعتقد حرمة مع عدم حرمة في الواقع، فشمولها لما نحن فيه من إعانة نفسه على ما اعتقد حرمة بطريق أولى.

و لكنّه ضعيف، إذ ظاهر الآية حرمة الإعانة على الإثم الواقعي دون الاعتقادي. و ظاهر الفقهاء أيضاً ذلك. و قد تقدّم أيضاً ضعف دلالة الأخبار الدالة على ترتّب العقاب على نية المعصية، فتبقى الأخبار الدالة على العفو حينئذٍ سليمة عن المعارض.

و بما ذكرناه يظهر ضعف الاستدلال أيضاً على المقام بحرمة الإعانة من باب تنقيح المناط كما نقله المصنّف رحمته الله. و هو واضح. ثمّ إنه يمكن التفصيل في المسألة بين ما لو ثبت التكليف في الواقع و حصل التجري في كيفية امثاله، كما لو ظنّ ضيق الوقت فأخّر الصلاة فتبيّن بقاء الوقت، أو ارتكب بعض أطراف الشبهة المحصورة، ثمّ ظهر عدم مصادفته للحرام الواقعي المشتبه، فإنّ التكليف بالظهرين في الأوّل و بالاجتناب عن النجس المشتبه بين أمور محصورة ثابت في الواقع، إلا أن التجري بمخالفة المظنون أو المحتمل وقع في طريق امثاله. و بين ما لو كان طريق ثبوت التكليف هو القطع غير المصادف للواقع، كما لو اعتقد الخلّ حمراً فشربه أو اعتقد وجوب فعل مباح فتركه، و ذلك بأن يقال في الأوّل: إنّ القطع وكذلك الظنّ مع فقدّه في مسألة ظنّ ضيق الوقت طريق شرعيّ يعدّ العبد مع مخالفتها عاصياً محضاً و إن لم يصادف قطعه أو ظنّه للواقع، لبناء العقلاء على ذلك.

وكذلك الاحتياط في موارد الشبهة المحصورة مأمور به شرعاً توجب مخالفته العقاب و إن لم يحصل القطع بمخالفة الواقع. و في الثاني: إنّ اعتبار القطع فيه عندهم ليس إلاّ لجرّد الطريقيّة إلى الواقع، فيجري فيه حكم التجري عند عدم مصادفة الواقع.

و بما ذكرناه يمكن الجمع بين ما حكاه المصنّف رحمته عن قواعد الشهيد من
تنظره في حرمة التحري، و بين ما حكاه عنه سيّدنا الأستاذ دام ظلّه من حكمه
بترتب العقاب على التأخير في مسألة ظنّ ضيق الوقت، بل قد تقدّم سابقاً دعوى
جماعة من العامة و الخاصة في الفروع و الأصول الإجماع عليه. و لكنّ الأقرب
كون الأمر الناشئ من ظنّ الضيق إرشادياً لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى ما
يترتب على نفس الواقع، وكذلك في الشبهة المحصورة، اللهمّ إلا أن يلتزم بحرمة
التحري.

ثمّ إنّ على تقدير عدم حرمة التحري يمكن الالتزام بترتب الثواب على الإتيان
بما اعتقد وجوبه و هو غير واجب في الواقع، أو استحبابه و هو غير مستحب
كذلك، لفحوى أخبار التسامح، فإنّ الشارع إذا رتب الثواب على الإتيان بفعل
محمّل المحبوبة في الواقع، فترتيبه على متيقّن المحبوبة أولى.

المصادر

- (١) منتهي الأصول ج ٤: ص ١٠٧،
كشف اللثام ج ٣: ص ١٠٩.
- (٢) الزبدة: ص ٤١.
- (٣) تذكرة الفقهاء ج ٢: ص ٣٩١.
- (٤) مفاتيح الأصول: ص ٣٠٨.
- (٥) ذخيرة المعاد: ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٦) الوسائل ج ١١: ص ١٦، الباب ٥
من أبواب جهاد العدو، الحديث
١.
- (٧) كنز العمال ج ٦: ص ٧،
الحديث ١٤٥٩٧.
- (٨) الفصول: ص ٤٣١-٤٣٢. *مركز تحقيق مكتبة نور*
- (٩) الفصول: ص ٨٧.
- (١٠) الوسائل ج ١: ص ٣٦-٤٠،
الباب ٦ من أبواب مقدمات
العبادات، الحديث ٦ و ...
- (١١) الوسائل ج ١: ص ٣٥، الباب ٦
من أبواب مقدمات العبادات،
الحديث ٣.
- (١٢) الوسائل ج ١: ص ٣٤، الباب ٥
من أبواب مقدمات العبادات،
الحديث ٥.
- (١٣) الوسائل ج ١: ص ٣٦، الباب ٦
من أبواب مقدمات العبادات،
الحديث ٤.
- (١٤) الوسائل ج ١١: ص ١١٣،
الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو،
الحديث ١.
- (١٥) الوسائل ج ١٢: ص ١٦٥،
الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب
به، الحديث ٤ و ٥.
- (١٦) الوسائل ج ١٩: ص ٩، الباب
٢ من أبواب القصاص في النفس،
الحديث ٣ و ٥.
- (١٧) نهج البلاغة: الحكمة ١٥٤.
- (١٨) آل عمران (٣): ١٨٣.
- (١٩) الكافي ج ٢: ص ٤٠٩،
الحديث ١.
- (٢٠) النور (٢٤): ١٩.
- (٢١) البقرة (٢): ٢٨٤.
- (٢٢) الوسائل ج ١١: ص ٤١٠، الباب
٥ من أبواب الأمور النهي،
الحديثان ٤ و ٥.
- (٢٣) القصص (٢٨): ٨٣.
- (٢٤) الوسائل ج ١: ص ٣٥، الباب ٦
من أبواب مقدمات العبادات،
الاحاديث ٦، ٨ و
- (٢٥) الكافي في الفقه: ص ٢٧٩.
- (٢٦) القواعد و الفوائد ج ١: ص
١٠٧-١٠٨.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الثاني:

ألك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، و يُنسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية؛ لكثرة وقوع الاشتباه (٥٧) و الغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

فإن أرادوا عدم جواز (٥٨)

٥٧. لهم دليل آخر أيضاً، و هو الأخبار. و يشير المصنّف إليها بعد نقل كلماتهم على طريق السؤال، فالأولى التعرّض لما يتعلّق بها ثمة.

٥٨. و لا يذهب عليك أنّ في كلماتهم احتمالين آخرين لم يتعرّض لهما المصنّف رحمه الله، أحدهما: أن يريدوا بعدم جواز الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية الغير الضرورية، و انحصار الدليل في السماع عن الصادقين عليه السلام، عدم حصول القطع من غيرهما، نظراً إلى أنّ الحاصل من غيرهما هو الظنّ المشتبه بالقطع عند المدّعي، فيرجع إلى النزاع حينئذٍ إلى الصغرى.

و يؤيده ما ذكره المحدث الأمين الأستربادي في عداد ما استدلّ به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليه السلام حيث قال: «الدليل الأول: عدم ظهور دلالة قطعية و إذن في جواز التمسك في نظريات

الدين بغير كلام العترة الطاهرة عليهم السلام، و لا ريب في جواز التمسك بكلامهم، فتعين ذلك، و الأدلة المذكورة في كتب العامة و كتب متأخري الخاصة على جواز التمسك بغير كلامهم مدخولة، و أجوبتها واضحة مما مهدناه و نقلناه، لانطيل الكلام بذكرها» انتهى.

و وجه التأيد: أن مراده لو كان مطالبة الدليل القطعي على الاعتماد على القطع فهو مما تضحك منه الثكلى، إذ الدليل حينئذ ليس بأوضح من المدلول، سيما و إن الأدلة التي ادعى كونها مدخولة كلها ظنية عنده، اللهم إلا أن يريد بالدلالة القطعية ما ينتهي إلى البديهة أو كان بديهياً.

و أوضح مما ذكر ما ذكره من الدليل الرابع حيث قال: «إن كل مسلك غير ذلك المسلك إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، و قد أثبتنا سابقاً أنه لاعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها» انتهى.

و استدلل خامساً بأنه «قد تواترت الأخبار عن الأئمة عليهم السلام بأن مراده تعالى من قوله: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» و من نظائرها من الآيات الشريفة أنه يجب سؤالهم عليهم السلام في كل ما لا نعلم» انتهى، لأن مقتضاه عدم وجوب سؤالهم فيما علمناه مطلقاً و إن كان علمنا حاصلًا من المقدمات العقلية. و هو كالصریح في كون مراده من ضروريات الدين في عنوان كلامه مطلق القطع.

و بالجملة، فالمظنون من ملاحظة كلماته هنا و في غير المقام إرادته نفي العمل بالظنّيات، و إن استفاد المصنّف عليه السلام من كلامه الذي نقله خلاف ما استفدناه. نعم، ما ذكرناه لا يتأتى في كلام المحدث الجزائري و المحدث البحراني كما لا يخفى.

و ثانيهما: أن يريدوا تقيّد الأحكام الواقعية أو تنجزها بالبلوغ بطريق السماع عن الصادقين عليهم السلام بلا واسطة أو معها، أو بطريق آخر ضروري، فما يقطع به من غير الطريقين فهو ليس بحكم الله الواقعي أو لا يجب اتباعه. و سيحيى توضيح ذلك عند شرح السؤال الذي أورده المصنّف منتصراً له بكلام شارح الوافية.

و بالجملة، إنَّ الوجوه المحتملة في كلماتهم أربعة، أظهرها بالنسبة إلى كلام الأمين الأسترآبادي هو الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرناهما، ثمَّ الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما المصنّف. نعم، الأظهر بالنسبة إلى كلام المحدث الجزائري هو الوجه الأول ممَّا ذكره المصنّف.

وكيف كان، يرد على الوجه الأول ممَّا ذكره المصنّف ﷺ ما أورده المصنّف عليه أولاً: من عدم معقوليته، لاستلزامه التناقض كما أوضحناه في غير موضع. و ثانياً: من النقص بأنّه لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل. و حاصله: أنَّ القطع لو كان قابلاً للمنع الشرعيّ، بأنّ كان كالظنّ محتاجاً إلى إقامة برهان قطعي على جواز العمل به، لكان القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أيضاً محتاجاً إليه، لكونه من جملة أفراد القطع، و لا ريب أنّ غاية ما يدلّ عليه قطع آخر مثله، فحينئذٍ نقل الكلام إلى هذا القطع، و هكذا فيتسلسل.

مركز تحقيق علوم إسلامي

و من هنا يظهر أنّ ما يمكن أن يورد على المصنّف ﷺ من أنّ من فرق بين القطعين يدّعي الدليل القطعي على اعتبار القطع الحاصل من المقدمات الشرعية من الأخبار المتواترة و غيرها، فمجرد إمكان عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات الشرعية لا يرد نقضاً عليه، غير مجد في دفع ما أورده. اللهمّ إلّا أن يدّعي أن اعتبار القطع الحاصل من المقدمات الشرعية من ضروريات الدين، أو من البديهيات الأولية، أو ممَّا يحكم العقل الفطري السالم من الشبهات باعتباره. و الأول مستثنى في كلام المحدث الأسترآبادي، و الثاني في كلام المحدث الجزائري، و الثالث في كلام المحدث البحراني.

و يرد على الوجه الثاني ممَّا ذكره - أعني: إرادة عدم جواز الدخول في المقدمات العقلية لتحصيل القطع بالمطالب الشرعية، و إن لم يجز النهي عنه بعد حصوله، كما وقع النهي عن الخوض في مسائل القدر تحذيراً عن الوقوع في موارد

الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف؛ و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل.

و إن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية؛ لكثرة وقوع الغلط و الاشتباه فيها، فلو سلّم ذلك و أغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه، و حينئذٍ فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يُعذر في ذلك؛ لتقصيره في مقدمات التحصيل، إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية.

الخطر - ما أورده عليه من المعارضة بكثرة وقوع الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية. و لذا ترى الفقهاء يختلفون في أكثر المسائل الفقهية، مع استناد كلّهم إلى الأدلة الشرعية، و ربّما يزيد الاختلاف على عشرة أقوال حتّى من الأخباريين، كيف لا و الأخباريون لا ينكرون التمسك بالقواعد الشرعية و الأصول التعبدية، مثل قاعدة اليد و نحوها، و الاستصحاب في الموضوعات، و البراءة في الشبهات الوجوبية، و هكذا، و لاريب في تحلفها كثيراً عن الواقع. و الأدلة اللفظية و إن سلّمنا قطعيتها بحسب السند إلا أنّها ظنية بحسب الدلالة و دعوى قطعيتها من حيث الدلالة أيضاً - كما يظهر من الأمين الأسترآبادي - ضرورة البطلان، و لذا ترى أرباب المذاهب المختلفة كلّ يتمسك بالآيات القرآنية على حقّية مذهبه، فلو كانت بحسب الدلالة أيضاً قطعية لما وقع هذا الاختلاف منهم.

و بالجملة، أنّه بعد ملاحظة ظنية أغلب الأدلة الشرعية و لو بحسب الدلالة، و تحلّف الأصول و القواعد التعبدية كثيراً عن الواقع، و وقوع التعارض كثيراً في الأخبار مع اختلافهم في وجوه الترجيح و كیفیته و فهم التعارض، تظهر حقّية ما ذكره المصنّف من المعارضة.

و أمّا ما ذكره المصنّف عليه السلام على تقدير الإغماض عن المعارضة المذكورة بقوله: «فله وجه...» فمراده بهذا الوجه هو استقلال العقل بقبح تفويت المكلف باختياره

و قد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي في فوائده المدنية، قال في عداد ما استدلّ به على المحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليه السلام (٥٩): الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفتّنت لها بتوفيق الله تعالى، و هي: أن العلوم النظرية قسمان:

للمصالح الواقعية عن نفسه، إذ كما أن تفويت الشارع لها عن المكلف من دون معارضة مصلحة أخرى أقوى منها أو مساوية لها قبيح على الشارع، كذلك تفويت المكلف أيضاً لها باختياره. فإذا علم المكلف أن القطع الحاصل من المقدمات العقلية غالب التخلف عن الواقع بخلاف الحاصل من المقدمات الشرعية، فقبل حصول القطع يستقلّ العقل بالمتع عن الخوض في المقدمات العقلية، و لكن بعد مخالفة نهيه و الدخول فيها و حصول القطع منها لا يعقل المتع عن العمل بهذا القطع و إلاّ لزم التناقض كما تقدّم. نعم، لا يكون معذوراً لو خالف قطعه للواقع، لفرض تقصيره بترك الدخول في المقدمات الشرعية الموصولة إلى الواقع غالباً أو دائماً. و يرد على الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرناهما أنه مكابرة للوجدان، إذ كثيراً ما يحصل القطع من المقدمات العقلية. و هو واضح لا يقبل الإنكار. و على الثاني منهما ما سيحيي عند بيان ما يتعلّق بالسؤال الآتي للمصنّف رحمته الله.

ثم إنّ ظاهر كلمات الجماعة التي نقلها المصنّف هو عدم اعتبار القطع الحاصل من غير المقدمات الشرعية فيما يتعلّق بنفس الحكم الشرعي الواقعي، بأن يقطع بأنّ هذا واجب و ذاك حرام شرعاً. و إن أرادوا نفي الملازمة بين التحسين و التقبيح العقليين و حكم الشرع فضعفه مقرر في محله، و سيحيي لصاحب الفصول كلام في المقامين. و الله العالم.

٥٩. لفظ الصادقين إمّا بصيغة الجمع أو بصيغة التثنية، و الحصر فيهما حينئذٍ إنّما هو بالنظر إلى كون انتشار أغلب الأحكام منهما. و المراد من السماع أعمّ ممّا كان بلا واسطة أو معها. و الحصر في السماع إنّما هو باعتبار كون أغلب البيانات

قسم ينتهي إلى مادة (٦٠) هي قريبة من الإحساس، و من هذا القسم علم الهندسة (٦١) و الحساب (٦٢) و أكثر أبواب المنطق (٦٣)، و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ في نتائج الأفكار، و السبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة، و الخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛

.....

بالقول، و المقصود هو الحصر في السنة الشاملة لكل من القول و الفعل و التقرير.
و الحصر في السنة إنما هو لعدم اعتبار الكتاب بنفسه من دون تفسير من الأئمة عليهم السلام. وكذا الإجماع و العقل عندهم.

٦٠. المراد من المواد هي الأمور المركبة منها القضايا المنتجة، مثل تغير العالم و حدوثه في قولنا: العالم متغير و كل متغير حادث. و الحاصل: أن مواد القضايا البرهانية خمس: المشاهدات و التجريبات و الحدسيات و المتواترات و الفطريات، و هذه الأمور و إن كان يمكن الاشتباه في بعضها إلا أن مواد العلوم المذكورة قريبة من الأولى، فلا يقع الاشتباه فيها. و المراد من الصورة ترتيب القضايا على ما هي عليها من الشرائط، ككون الصغرى موجبة و الكبرى كلية في الشكل الأول.

٦١. موضوعه الكم المتصل القار الذات، أعني: الجسم التعليمي و السطح و الخط. و من مسائله قول المهندسين: كل خط قام على خط فإن زاوية جنبيه قائمتان أو متساويتان لهما.

٦٢. موضوعه الكم المنفصل، و هو العدد. و من مسائله قولهم: إذا ضربت عدداً كذا في عدد كذا يحصل كذا. و هكذا قيل: العلوم الرياضية هي الباحثة عن أحوال الكميات المتصلة و المنفصلة، أعني: الهندسة و الحساب. و تسمى تعليمية و رياضية، لأنهم كانوا يتدثرون بها في التعاليم و رياضة النفوس تأنيساً لها باليقينيات و تبعيداً لها عن الغلط، فإنها علوم متسعة منتظمة قلما يختل الفكر فيها.

٦٣. مثل كون نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية و بالعكس، و هكذا.

لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة (٦٤) و الخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم؛ لقرب المواد فيها إلى الإحساس. و قسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، و من هذا القسم الحكمة الإلهية و الطبيعية و علم الكلام و علم أصول الفقه و المسائل النظرية الفقهية و بعض القواعد المذكورة في كتب المنطق؛ و من ثم وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية و الطبيعية و بين علماء الإسلام في أصول الفقه و المسائل الفقهية و علم الكلام و غير ذلك.

و السبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة، و ليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلية في أي قسم من الأقسام، و من المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك.

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، و قال بعد ذلك: فإن قلت: لافرق في ذلك بين العقليات و الشرعيات؛ و الشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين و في الفروع الفقهية.

قلت: إنما نشأ ذلك (٦٥) من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية.

مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر

٦٤. بحيث لا يحتاج إلى معرفة تفاصيل مسائل المنطق المقررة لأخذ النتائج من مبادئها. و قد وقع هنا سقط من قلم المصنف عليه السلام، فإن في كتاب الفوائد قد وقع بعد العبارة المذكورة «و لأنهم عارفون بالقواعد المنطقية، و هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة». و سقط بعد قوله «في كتب المنطق» قوله «كقولهم: الماهية لا تتركب من أمرين متساويين، و قولهم: نقيض المتساويين متساويان». و بعد قوله «و غير ذلك» قوله «من غير فيصل». و بعد قوله «و السبب في ذلك» قوله «ما ذكرناه من» و بعد قوله «لا من جهة المادة» قوله إذ «أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى الأقسام». و قد وقع أيضاً تغيير في بعض عبارات المتن غير محل بالمقصود كعدم إخلال ما أشرنا إليه.

٦٥. يظهر فساد هذا الجواب مما أسلفناه في بيان ما أورده المصنف عليه السلام من

النقض على هؤلاء الجماعة بكثرة وقوع الخطأ في الأدلة الشرعية أيضاً، فراجع.

و من الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس في المنطق قانونٌ يعصم عن الخطأ في مادة الفكر: أن المشائين ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوزٍ إلى كوزين إعدامٌ لشخصه و إحداثٌ لشخصين آخرين - و على هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى (٦٦) - و الإشراقيين ادّعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول و إنما انعدمت صفة من صفاته و هو الاتصال.

ثم قال: إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليه السلام فقد عُصِمنا من الخطأ، و إن تمسكنا بغيرهم لم نُعصم عنه، انتهى كلامه.

٦٦. اعلم أن الحكماء و المتكلمين قد اختلفوا في حقيقة الجسم التعليمي، و عرفوه بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة. و أرادوا بالأبعاد الثلاثة خطوطاً ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم. و عرف المحقق الطوسي الجوهر بالممكن لايجلّ أصلاً، أو يجلّ لكن لا في موضوع مقابل العرض. فذهب جمهور المتكلمين إلى أنه مركّب من أجزاء لايتجزّى متناهية. و النظام إلى أنه مركّب من أجزاء كذلك غير متناهية. و جمهور الحكماء إلى أنه شيء واحد متصل و ليس بأي مفاصل و أجزاء بالفعل يقبل الانقسام الوهمي و الانفكاكي إلى ما لايتناهى. و وافقهم محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل و النحل، إلّا أنه اعتبر التناهي في الانقسامات.

ثم اختلف الحكماء، فذهب أفلاطون و من تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حالّ في شيء آخر، و هو الجسم المطلق. فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب منه بحسب الخارج أصلاً، و قابل لطريان الاتصال و الانفصال عليه مع بقاءه في الحالين في ذاته. فهو من حيث هو جوهر، و ذاته يسمّى جسماً، و من حيث قبوله للصور النوعيّة التي لأنواع الأجسام يسمّى هيولى. و ذهب المحقق الطوسي أيضاً إلى هذا المذهب. و ذهب أرسطو و من تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل حالّ في جوهر آخر يسمّى بالهيولى.

و قال بعضهم: إن زبدة ما احتجّوا به على ذلك - بعد تجريده عن الزوائد و الألفاظ المشتركة و المجازيّة التي توجب صعوبة الفهم و ورود الإشكالات - أن

و المستفاد من كلامه: عدم حجّة إدراكات العقل في غير المحسوسات و ما تكون مبادئه قريبة من الإحساس إذا لم يتوافق عليه القول. و قد استحسن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه، منهم السيّد المحدث (٦٧) الجزائري رحمه الله - في أوائل

ذلك الجوهر المتّصل في ذاته الذي كان بلا مفصل إذا طرأ عليه الانفصال انعدم و حدث هناك جوهران متّصلان في ذاتهما، فلا بدّ هناك من شيء آخر مشترك بين المتّصل الأوّل و بين هذين المتفصلين، و لا بدّ أن يكون ذلك الشيء باقياً بعينه في الحالتين، و إلّا لكان تفريق الجسم إلى جسمين إعداماً للجسم بالكلية و إيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم، و الضرورة تقضي ببطلانه.

و أجب عنه بمنع الملازمة، لأنّ تفريق جسم إلى جسمين إعدام لصفة من صفات الجسم الأوّل بالضرورة، و هي صفة الاتّصال، لا أنّه إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين حتّى يتمّ المطلوب. و إلى ذلك أشار المحدث الأمين الأسترآبادي بما نقله عن المشائين و الإشرافيّين من قضية تفريق ماء كوز إلى كوزين.

ثمّ إنّ المشائين طائفة من الحكماء لم يعتبروا في تحصيل المعارف بالرياضات و التصفية و المكاشفات، فأخذوا مسلك الاستدلال و الوقوف على حقيقة الأشياء بالبرهان. و قيل في وجه تسميتهم: إنهم كانوا كثيري المشي و التردّد إلى أستاذهم المعلّم الأوّل لأخذ العلوم و تعلّمها، أو كان بناء المعلّم على التدريس حين مشيه ذهاباً إلى الإسكندرية و إياباً منها. و الإشرافيّون طائفة من الحكماء أعرضوا عن طريق الاستدلال، فاعتبروا في الوقوف على حقيقة الأشياء بالكشف و الشهود بمجاهدة النفس و تصفية الباطن.

٦٧. خلاف هذا المحدث مع المحدث السابق بعد اعتباره ما اعتبره في موضعين، أحدهما: اعتبار هذا المحدث حكم العقل في البديهيّات و إن لم يكن ثبوتهما من الشرع ضرورياً، بل كانت بديهيّة عند العقل. و بالجملة إنّ النسبة بين ما كان

شرح التهذيب على ما حكى عنه - قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله: و تحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أما البديهيات فهي له وحده، و هو الحاكم فيها. و أما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قُدّم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو و النقلي فلاشكّ عندنا في ترجيح النقل و عدم الالتفات إلى ما حكم به العقل.

قال: و هذا أصلٌ يبتنى عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة.

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب (٦٨)

بدیهياً عند العقل كما استثناه هذا المحدث، و ما تبت بالضرورة من الشرع كما استثناه المحدث السابق، عموم من وجه. و ثانيهما: تقديمه الحكم العقلي المعاضد بالنقلي على الحكم النقلي المعارض له.

٦٨. لم يحضرني أيضاً شرح التهذيب، إلا أن المحدث البحراني قد نقل في مقدمات الحقائق عنه كلاماً في أنواره مشتملاً على جملة من الفروع المتفرعة على هذه المسألة، فلا بأس بنقله، فإنه بعد نقل كلام للمحقق في اعتبار حكم العقل قال: «و بالجملة، فكلامهم تصريحاً في مواضع و تلويحاً في آخر متفق الدلالة على ما نقلناه، و لم أر من ردّ ذلك و طعن فيه سوى المحقق المدقق السيّد نعمّة الله الجزائري طيب الله مرقده في مواضع من مصنفاته منها كتاب الأنوار النعمانية، و هو كتاب جليل يشهد بسعة دائرته، وكثرة اطلاعه على الأخبار، و جودة تبخّره في العلوم و الآثار، حيث قال فيه و نعم ما قال، فإنه الحق الذي لا يعتريه غياهب الإشكال، إن أكثر أصحابنا قد تبعوا المخالفين من أهل الرأي و القياس و أهل الطبيعة و الفلاسفة و غيرهم من الذين اعتمدوا على العقول في استدلالهم، و طرحوا ما جاءت به الأنبياء حيث لم يأت على وفق عقولهم، حتّى نقل أن عيسى على نبينا و آله و عليه السلام لما دعا أفلاطون إلى التصديق بما جاء به أجاب بأن

عيسى عليه السلام رسول إلى ضعفة العقول، و أما أنا و أمثالي فلسنا نحتاج في المعرفة إلى إرسال الأنبياء.

و الحاصل: أنهم ما اعتمدوا في شيء من أمورهم إلا على العقل، فتابعهم بعض أصحابنا و إن لم يعترفوا بالمتابعة فقالوا: إنه إذا تعارض الدليل العقلي و النقل طرحن النقل أو تأولناه بما يرجع إلى العقلي. و من هنا تراهم في مسائل الأصول يذهبون إلى أشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها، لوجود ما تخيلوا أنه دليل عقلي، كقولهم بنفي الإحباط في العمل تعويلاً على ما ذكروه في محله من مقدمات لا تفيد ظناً فضلاً عن العلم، و سنذكرها إن شاء الله تعالى في أنوار القيامة، مع وجود الدلائل من الكتاب و السنة على أن الإحباط - الذي هو الموازنة بين الأعمال، و إسقاط المتقابلين و إبقاء الرجحان - حق لا شك فيه و لا ريب يعتريه. و مثل قولهم: إن النبي عليه السلام لم يحصل له الإسهاء من الله تعالى في صلاة قط، تعويلاً على ما قالوه من أنه لو جاز السهو عليه في الصلاة لجاز عليه في الأحكام، مع وجود الدلائل الكثيرة من الأحاديث الصحاح و الحسان و المؤثقات و الضعاف و المجاهيل على حصول مثل هذا الإسهاء، و علل في تلك الروايات بأنه رحمة للأمة لئلا يعير الناس بعضهم بعضاً بالسهو. و سنحقق هذه المسألة في نور من هذا الكتاب. إلى غير ذلك من مسائل الأصول.

و أما مسائل الفروع فمدارهم على طرح الدلائل النقلية، و القول بما أدت إليه الاستحسانات العقلية. و إذا عملوا بالدلائل النقلية يذكرون أولاً الدلائل العقلية ثم يجعلون دليل النقل مؤيداً لها و معاضداً إياها، فيكون المدار و الأصل إنما هو العقل. و هذا منظور فيه، لأننا نسألهم عن معنى الدليل العقلي الذي جعلوه أصلاً في الأصولين و الفروع، فنقول: إن أردتم ما كان مقبولاً عند عامة العقول فلا يثبت و لا يبقى لكم دليل عقلي، و ذلك لما تحققت أن العقول مختلفة في مراتب الإدراك، و ليس لها حدّ نقف عنده، فمن ثم ترى كلاً من اللاحقين يتكلم على

دلائل السابقين و ينقضه، و يأتي بدلائل آخر على ما ذهب إليه. و لذلك لا ترى دليلاً واحداً مقبولاً عند عامة العقلاء و الأفاضل و إن كان المطلوب متّحداً، فإن جماعة من المحققين قد اعترفوا بأنه لم يتم دليل من الدلائل على إثبات الواجب ذلك، أن الدلائل التي ذكروها مبنية على إبطال التسلسل، و لم يتم برهان على بطلانه، فإذا لم يتم دليل على هذا المطلب الجليل الذي توجهت إلى الاستدلال عليه كافة الخلائق، فكيف يتم على غيره مما توجهت إليه آحاد المحققين؟

و إن كان المراد به ما كان مقبولاً بزعم المستدلّ به و اعتقاده فلا يجوز لنا تكفير الحكماء و الزنادقة، و لاتفسيق المعتزلة و الأشاعرة، و لا الطعن على من ذهب إلى مذهب يخالف ما نحن عليه، و ذلك أن أهل كلّ مذهب استندوا في تقوية ذلك المذهب إلى دلائل كثيرة من العقل، و كانت مقبولة في عقولهم معلومة لهم، و لم يعارضها سوى دلائل العقل لأهل القول الآخر أو دلائل النقل، وكلاهما لا يصلح للمعارضة لما قلتم، لأن دليل النقل يجب تأويله، و دليل العقل لهذا الشخص لا يكون حجة على غيره، لأن عنده مثله، و يجب عليه العمل بذلك، مع أن الأصحاب رضي الله عنهم ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة و من يحدوا حذوهم، و تفسيق أكثر طوائف المسلمين، و ما ذاك إلا لأنهم لم يقبلوا منهم تلك الدلائل، و لم يعدوها من دلائل العقل» انتهى كلامه زيد في الخلد إكرامه. ثم نقل عن الإمام الرازي كلاماً منسوجاً بهذا المتوال.

أقول: مواضع التعجب من كلامه غير خفية على ذوي العقول. أما أولاً: فإنه إن أراد من متابعة أصحابنا لأهل الطبيعة و الفلاسفة متابعتهم لهم في مخالفة الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام، و ما جاء منهم بالضرورة و البديهة في كلّ زمان، لمجرد متابعة عقولهم القاصرة، كما يشهد به نقل حكاية أفلاطون مع عيسى على نبينا و آله و عليه السلام، فهي خطأ بالضرورة من طريقة أصحابنا، و لا ينسب ذلك إليهم صبيّ فضلاً عن لبيب خبير بطريقتهم في الأصولين و الفروع. فمع القطع بصدق الأنبياء

و الأوصياء كيف يجزم العقل أو يظنّ أو يحتمل خلاف قولهم حتى يتبع حكم العقل؟

و إن أراد متابعتهم في اتباع العقل في الجملة، بمعنى تقديم الحكم العقلي القطعي على الدليل الشرعي الظني، فهو حق لا يعتريه شك، إذ مع القطع بمراد الشارع من طريق العقل كيف يكلف بخلاف قطعه؟ و إلاّ لزم التناقض و تكليف الغافل، كما أوضحناه في غير موضع.

و إن أراد متابعة الحكم العقلي الظني الذي لامدرك له، بل الدليل على خلافه، كما يشهد به قوله: «فمدارهم على طرح الدلائل النقلية و القول بما أدّت إليه الاستحسانات العقلية...» فنسبة ذلك إليهم أيضاً خطأ سيّما في الأصوليين، و لاسيما في أصول الدين. و قد نسب المحقق و غيره عدم جواز العمل بالظنّ في أصول الفقه إلى المشهور، فكيف ظنّك بعملهم بالقياس و الاستحسان في الفروع فضلاً عن الأصول؟ مع أنّ محمد بن أحمد بن الجنيّد أبا عليّ الكاتب الإسكافي - مع جلالة شأنه، و جودة تصنيفه، و كونه شيخاً في الإمامية - قد ترك الأصحاب كتبه و لم يعولوا عليها لأجل قوله بالقياس.

نعم، ربّما تومى كلمات بعضهم إلى العمل بمطلق الظنّ في الفقه، كما يظهر من الشهيد في مقدمات الذكرى في إلحاق المشهور بالجمع عليه في الحجية، و في مسألة استحباب التياسر في القبلة، حيث تمسّك بالشهرة على ما نقل عنه في الرياض. و لكنّه خلاف طريقة الأكثر، بل خلاف طريقة من يظهر منه ذلك، مع أنّه لم يظهر منهم تقديم مطلق الظنّ على الخبر الثابت اعتباره بالخصوص.

و أمّا ثانياً: فإنّه مع عزل العقل عن الاعتبار بالكلية فما الداعي إلى النظر إلى معجزة الأنبياء؟ و مع النظر و حصول القطع بنبوّته فما الباعث للالتزام بأحكامهم و متابعة شرايعهم؟ فما وجه ذمّ الكفار و توبيخهم، و الحكم بخلودهم في النار، و استحقاقهم سخط الملك الجبار.

فإن قلت: إن هذا المحذور مقلوب عليك على تقدير اعتبار القطع على القاطع كما ذكره المحدث المذكور.

قلت: استحقاق الكفار للعقاب مع فرض قطعهم بصحة مذهبهم إنما هو لتقصيرهم في مقدمات قطعهم، لما تقرّر في محل آخر من عدم وجود الجاهل القاصر في أصول الدين، سيما في المعارف الخمسة.

و أمّا ثالثاً: فإن ما ذكره مخالف لما استفاضت الآيات القرآنية و الأخبار المعصومية بالاعتماد على مقتضى العقول، و بأن العقل حجة من حجج الرحمن. قال سبحانه في غير موضع من كتابه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ أي: يعملون بمقتضى عقولهم. و قال: ﴿لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. و قال: ﴿لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾. و قال: ﴿لَآيَاتٍ لِّأُولِي النِّهْيِ﴾ قال: ﴿أَنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾. و قال: ﴿لَذِكْرِي لَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ و ذمّ قوماً لم يعملوا بمقتضى عقولهم، فقال عزّ ذكره: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾. و قال: ﴿و لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾. و قال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ و قال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ إلى غير ذلك. و في الحديث عن الكاظم عليه السلام: «يا هشام إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالأنبياء و الرسل و الأئمة، و أما الباطنة فالعقول». إلى غير ذلك من الأخبار المستفيضة في هذا المعنى. و لأجل هذه الآيات و الأخبار المتكاثرة قد التجأ المحدث البحراني إلى تسليم حجة العقل الفطري كما نقله المصنّف عليه السلام عنه.

و أمّا رابعاً: فإنّ ما نسبته إلى الأصحاب من نفي الإحباط فسنشير في مسألة زيادة الجزء عمداً من مسائل أصالة البراءة إلى موازنة الأقوال في ذلك، فانتظره.

و أمّا خامساً: فإنّ نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله هو الحق الذي لا محيص عنه، فإنّه عيب و نقص في النفس، مناف لمنصب النبوة، موجب لتنفّر الطبايع عنه، سيما إذا أدى إلى ارتكاب القبائح و ترك أهمّ الفرائض، و ربّما يكون عن تقصير و هماون في

حتى ألاحظ ما قرع على ذلك، فليت شعري إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشي، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي على خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

.....

المحافظة على المقدمات، مع أنه منافٍ لمفردات ما ورد في كمالاتهم و عدم صدور القبايح عنهم فعلاً و تركاً في الصغر و الكبر عمداً و خطأ.

هذا و لكن قد سبقه في ذلك الصدوق تبعاً لشيخه ابن الوليد و قال: «إنه كان يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ». ثم قال: «و أنا أحسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي ﷺ و الرد على منكره إن شاء الله تعالى» انتهى. و عن ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى: «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا» نسبة ذلك إلى الإمامية في غير ما يؤدونه عن الله. و لكن المصنف رحمه الله قد استظهر شذوذية هذا القول و مهجوريته في رسالته المفردة في المواسعة و المضايقة في قضاء الصلوات اليومية.

و مثل أخبار السهو ما استفيض من قصة نوم النبي ﷺ عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس فقام فصلّى هو و أصحابه أولاً نافلة الفجر ثم صلى الصبح. و اختلفوا في كونه عيباً يجب تنزيه النبي ﷺ و خلفائه عليهم السلام عنه، فعن العلامة رحمه الله أنه بعد ذكر بعض الأخبار في ذلك قال إن حديثهم باطل، لاستحالة صدور ذلك عن النبي ﷺ. و عن رسالة نفي السهو عن النبي ﷺ للمفيد الفرق بين السهو و النوم، بدعوى كون الأول عيباً دون الثاني.

و قال المصنف في الرسالة المذكورة بعد نقل جملة من كلماتهم في المقام: «و الإنصاف أن نوم النبي ﷺ أو أحد المعصومين عليهم السلام عن واجب - سيما أكد الفرائض - نقص عليهم، ينفيه ما دلّ من أخبارهم على كمالهم و كمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم عن الزلل، بل الظاهر بعد التأمل أن هذا أنقص من سهو

و ممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام و استحسنة، إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح و حكم بمطابقته للشرع و مطابقة الشرع له. ثم قال: لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات و غيرها، و لا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها. ثم قال:

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف، فنقول: إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البدهية - مثل الواحد نصف الاثنين - فلا ريب في صحة العمل به، و إلا: فإن لم يعارضه دليل عقلي و لا نقلي فكذلك. و إن عارضه دليل عقلي آخر: فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي، و إلا فإشكال. و إن عارضه دليل نقلي: فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي - إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقلات - و إلا فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره و خلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو أريد به المعنى الأخص، و هو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام - و إن شد وجوده في الأنام - ففي ترجيح النقلي عليه إشكال، انتهى. و لا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظرية مقدماً على ما هو في البدهية من قبيل «الواحد نصف الاثنين»، مع أن ضروريات الدين و المذهب لم يزد في البدهية على

.....
النبى صلى الله عليه وآله عن الركعتين في الصلاة. و ما تقدم من صاحب رسالة نفي السهو ممنوع، بل العقل و العقلاء يشهدون بكون السهو في الركعتين أهون من النوم عن فريضة الصبح، و إن هذا النائم أحق بالتعير من ذلك الساهي، بل ذاك لا يستحق تعيراً. و كون نفس السهو نقصاً دون نفس النوم لا ينافي كون هذا الفرد من النوم أنقص، لكشفه عن تقصير صاحبه و لو في المقدمات. و بالجملة، فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبّع متفرقات ما ورد في كمالهم، و عدم صدور القبائح منهم فعلاً و تركاً في الصغر و الكبر عمداً و خطأً انتهى موضع الحاجة.

ذلك؟ والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل و النقل، كيف يتصور الترجيح في القطعيين (٦٩)؟ و أيّ دليل على الترجيح المذكور؟

و أعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقلين من دون ترجيح؛ مع أنه لإشكال في تساقطهما، و* في تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي؛ مع أن العلم بوجود** الصانع جلّ ذكره إما أن يحصل من هذا العقل الفطري أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة.

و الذي يقتضيه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه: كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وُجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه.

وكلما حصل القطع من دليل نقلي - مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً (٧٠) - فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من

٦٩. بل الحقّ عدم إمكان التعارض في ظنّ شخصين فضلاً عن القطعيين، سيما إذا كانا بديهيّين، و إلاّ لزم اجتماع الضدين أو النقيضين بديهية، و هو بديهيّ البطلان.

٧٠. قيل: القدم و الحدوث صفتان للوجود، و أمّا الماهية فإنّما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما. و قد يوصف بهما بعدم فيقال بعدم الغير المسبوق بالوجود قديم، و المسبوق حادث. ثمّ كلّ من القدم و الحدوث قد يؤخذ حقيقياً، و قد يؤخذ إضافياً. أمّا الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، و بالحدوث المسبوقية به، و يسمّى ذاتياً. و قد يخصّ الغير بعدم، فيراد بالقدم عدم المسبوقية بعدم، و بالحدوث المسبوقية به، و يسمّى زمانياً. و هذا هو المتعارف عند الجمهور.

* في بعض النسخ زيادة: كذا الاستشكال.

** في بعض النسخ: بدل «وجود»، بصفات.

دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر، و لو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهي من قبيل: «الواحد نصف الاثنين» و لا في العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في مواردنا من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأن الأدلة القطعية النظرية في النقلات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري.

و أما الإضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، فيقال للأول بالنسبة إلى الثاني: قديم، و الثاني بالنسبة إلى الأول: حادث.

و القدم الذاتي أحص من الزماني، و الزماني من الإضافي، فإن كل ما ليس مسبوقاً بالغير أصلاً ليس مسبوقاً بالعدم و لاعكس، كما في صفات الواجب، يعني على القول بزيادتهما. و كل ما ليس مسبوقاً بالعدم، فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده و لاعكس، كالأب، فإنه قديم بالنسبة إلى الابن، و ليس قديماً بالزمان.

و الحدوث الإضافي أحص من الزماني و الزماني من الذاتي، فإن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل فهو مسبوق بالعدم و لاعكس، فإن الأب مقيساً إلى ابنه فرد من أفراد القديم الإضافي، و ليس فرداً من أفراد الحادث الإضافي، مع أنه حادث زماني، فوجدنا فرداً من أفراد الحادث الزماني يصدق عليه الحدوث الإضافي، فإن الأب إذا صدق عليه الحدوث الإضافي فذلك إنما يصدق إذا قيس إلى ما قبله كأبيه مثلاً. فهناك أمران، أحدهما: الأب مقيساً إلى ما بعده، و هو فرد من أفراد القديم الإضافي، و لا يكون من أفراد الحادث الإضافي. و الآخر: الأب مقيساً إلى ما قبله، و هو فرد من أفراد الحادث الإضافي، و ليس فرداً من أفراد القديم الإضافي. و الحاصل: «أن الأب من حيث إنه أب لابنه قديم إضافي، و ليس حادثاً إضافياً.

فإن قلت (٧١):

.....

فالأب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الإضافي، و كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير و لاعكس» انتهى. ثم إنهم اختلفوا في أخذ الزمان في العدم في القلم الزماني و عدمه بما هو مقرر في محله.

٧١. اعلم أن الأخبار المذكورة على تقدير تسليم دلالتها على عدم جواز الاعتماد على الحكم العقلي القطعي يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يكون المقصود منها بيان تقيّد الأحكام الواقعية بتبليغ الحجة، بأن لا يكون حكم واقعي أوّلي أصلاً قبله. و يحتمله كلام شارح الوافية الذي استشهد به المصنّف رحمه الله، و لا بأس بنقل كلامه، لمدخلتيه في توضيح ما سنشير إليه، فقال في ذيل كلام له في حكم ما يستقل به العقل من منع كون ما أدرك العقل حسنه واجباً شرعياً، و منع كون ما أدرك العقل قبحه حراماً شرعياً:

لا يقال: من حصل له الجرم بأن شيئاً خاصاً من شأنه أن يستحقّ على فعله الثواب و على تركه العقاب، و أنّه مرضي و مراد للشارع و أنّه أمر به، و لكن منع من وصول أمره إلى المأمور مانع، فلا شكّ أنّه يجوز أن يتعبّد لله تعالى بفعل هذا الشيء، و أنّه يثاب بفعله، و أنّه لو عاقبه الله تعالى على الترك لا يكون عقابه قبيحاً، فحينئذٍ يجوز له الإفتاء بأنّ هذا الشيء واجب، كما يجوز لنفسه العمل به بقصد أنّه واجب، فقد ثبت مطلوبنا.

لأنّا نقول: إنّ التعبّد بمثل هذا الشيء محلّ نظر، لأنّ المعلوم هو أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أيّ طريق كان. و قس عليه الفتوى. ألا ترى أنّا لو رأينا المعصوم في المنام و قلنا بأنّه هو، للأحاديث الدالة على هذا، فأمرنا أو نهانا عن شيء لم يصل إلينا حكمه في اليقظة، لكان جواز العمل و الإفتاء به محلّ نظر و تأمل، و لا يبعد أن

نقول بترتب العقاب لو فعل أو ترك بقصد التقرب أو أفنى بأحدهما. انتهى ما يهمننا من نقل كلامه.

و ثانيها: أن يكون المقصود منها بيان مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، بأن كانت الأحكام الواقعية باقية على إطلاقها، إلا أن تنجز التكليف بها موقوف على تبليغ الحجة، فلا تجب إطاعتها قبله و إن قطع العقل بها بنفسه.

و ثالثها: أن يكون المقصود بيان مدخلية بلوغ ما بلغه الحجة إلينا في تنجز التكليف بالواقع، سواء كان بلوغه بطريق القطع أو الظن. و أثر الفرق بينه و بين سابقه يظهر بالتأمل في الجواب الثاني للمصنف عليه السلام. و الوجهان محتملان أيضاً في كلام شارح الوافية. و ما أجاب به المصنف عليه السلام عن السؤال أولاً و ثانياً ناظران إلى الوجه الثاني. و قوله في ذيل جوابه الثاني: «إلا أن يدعى...» ناظر إلى الوجه الثالث. و لعل تركه التعرض للوجه الأول إما لبعده عن ظاهر كلام الأخباريين، فإن ظاهره نفي حجّة العقل و عدم تنجز الواقع بإدراكه القطعي، لا بيان تقيّد الواقع ببيان أهل العصمة. و إما لوضوح بطلانه، لاستلزامه الدور الباطل، لتوقف وجود الحكم الواقعي على بيان أهل العصمة عليهم السلام، لفرض عدم وجود إنشاء لله سبحانه في الواقع قبل بياهم و تبليغهم، و لا ريب أن بياهم و تبليغهم موقوف على سبق وجود الحكم الواقعي، لفرض كونهم مبليّغين عن الله تعالى لامنشرين للأحكام الواقعية كما هو مقتضى الآيات و الأخبار.

و هنا وجه رابع في الأخبار المذكورة، و هو أن يكون المقصود بيان عدم حجّة العقل من دون التزام تقيّد في الأحكام الواقعية و لا في تنجزها. و هذا هو الذي قد تقدّم من المصنف عليه السلام سابقاً، و أوضحنا في غير موضع أنه مؤدّ إلى التناقض.

ثمّ إنّه يرد على التمسك بالأخبار المذكورة - مضافاً إلى ما ذكره المصنف عليه السلام

لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم عليه السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشي ما لم تسمعه منا»^١، و قولهم عليه السلام: «لو أن رجلاً قام ليلة و صام فহারه و حجّ دهره و تصدّق بجميع ماله و لم يعرف ولاية وليّ الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب»^٢، و قولهم عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا...»^٣، إلى غير ذلك - من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليه السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عما سكت الله عنه»؛ فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذٍ فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجّة ملغى في نظر الشارع و إن كان مطابقاً للواقع؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصدّق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً و مرضياً عند الله.

و وجه الاستشكال في تقديم النقل على العقلي الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجّة العقل و أنّه حجّة باطنة و أنّه ممّا يُعبد به الرحمن و يُكتسب به الجنان^٤ و نحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج^٥.

- معارضتها بالآيات المتكاثرة القرآنية و الأخبار المتواترة المعصومية الدالة على كون العقل حجّة من حجج الرحمن، و أنّه مطابق للشرع و الشرع مطابق له، كما تقدّم إلى شطر منها الإشارة في الجواب عمّا ذكره المحدث الجزائري، و أشار المصنّف عليه السلام أيضاً إليها في الجملة في السؤال. و لا ريب أنّها أقوى دلالة و اعتضاداً بالعقل و موافقة للكتاب. و حملها على العقل الفطري كما فعله المحدث البحراني ممّا لا شاهد له. بل الأولى في الجمع حمل الأخبار المانعة على العقول الناقصة الظنية، لظهور أكثرها فيها كما أشار إليه المصنّف عليه السلام. و غاية الأمر وقوع التعارض بين تلك الأخبار مع تأييد أحد الصنفين بالعقل، إذ لا ريب في حكم العقل باعتبار حكمه الجزمي، فلا بدّ حينئذٍ من تقديم الأخبار المرخصة إلزاماً للمحدث البحراني

و ممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيّد الصدر عليه السلام في شرح الوافية - في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه: إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القِطْع بوجوبه أو حرّمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أيّ طريق كان، انتهى موضع الحاجة.

قلت: أولاً نمنع مدخليةً توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه؛ كيف! والعقل بعد ما عرف (٧٢) أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشئ الفلاني، و علم بوجوب إطاعة الله، لم يحتجّ ذلك إلى توسّط مبلغ.

و دعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر

بمقتضى مذهبه. اللهمّ إلّا أن يقال بعدم كون حكم العقل هنا من قبيل ما ذكره من بلوغ وضوح حكمه إلى حدّ البديهية، فتدبر.

٧٢. ظاهره دعوى كفاية إدراك العقل بمجرد حكم الله تعالى و خطاباته الواقعية في وجوب إطاعة ما أدركه، وإن لم يكن هنا تبليغ من الحجّة أصلاً. و هو كما ذكره بتقريب ما ذكره. بل نقول: لو أدرك العقل بمجرد عدم رضا الله تعالى بترك فعل فهو كافٍ في وجوب إطاعته وإن لم يكن هنا خطاب واقعي أيضاً فضلاً عن تبليغ الحجّة، لاستقلال العقل بذلك. و لا ريب أنّ كفاية الإطاعة و المعصية موكولة إلى العقلاء، و لذا ترى أنّ ولد المولى لو كان واقفاً على جانب بشر بحيث يشرف على الوقوع فيها، و اطّلع العبد على ذلك و كان متمكناً من تخليصه من ذلك فتركه على حاله فوقع في البئر لذهمه العقلاء وإن لم يكن المولى أمراً له بذلك، بل كان غير مطّلع على حال ولده، فلو اعتذر العبد بعدم أمر المولى لم يسمع منه و استحقّ المذمّة و التوبيخ منهم، و ليس ذلك إلّا من جهة كفاية ما قطع به العبد من أنّ المولى لو اطّلع على حال ولده لأمره بإنجائه، و لم يرض منه بترك ولده على ما هو عليه.

المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية - على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات - من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلتهم عليه السلام، وإلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة (٧٣) بل لانعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة، مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل و لو مع عدم المعارض. و على ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»^{١٠}.

و أما نفي الثواب (٧٤) على التصديق مع عدم كون العمل بدلالة ولي الله، فلو أبقى على ظاهره دلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام، فلا بدّ من حمله على التصديقات الغير المقبولة، مثل التصديق (٧٥) على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد - كما هو الغالب في تصديق المخالف على المخالف، كما في تصديقنا على فقراء الشيعة لأجل محبتهم لأمر المؤمنين عليه السلام و بغضهم لأعدائه -، أو على أن المراد حبط ثواب التصديق من أجل عدم المعرفة لولي الله، أو على غير ذلك.

.....

٧٣. لا يخفى أن الندرة يمنع من الاختصاص دون العموم، و هو واضح.

٧٤. هذا الخبر حيث كان غير قابل للحمل على ما استظهره من الأخبار المتقدمة من المنع من العمل بالعقول الناقصة الظنية، لكون مورده مما يستقل به العقل من حسن التصديق، أفردته من تلك الأخبار و أجاب عنه بجواب آخر.

٧٥. لا ريب أن التصديق على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد لاحسن فيه في الواقع أصلاً، بل هو قبيح. هذا، و لكن ظاهره تسليم استحقاق المخالف للثواب بالتصديق على أهل نخلته من حيث كونهم مخلوقين لله أو مسلمين و بالتصديق على الشيعة. و هو غير بعيد، لحسن التصديق ذاتاً ما لم يطرأ له عنوان مقبح، فلا مانع من تأثيره في المجازات و لو بتخفيف عقابه. و من هنا يظهر أنه يمكن حمل قوله عليه السلام: «ما كان له على الله ثواب» على الثواب الذي يستحق به

و ثانياً: 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 ﷺ في خطبة حجّة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة و يباعدكم عن النار إلّا أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنة إلّا و قد نهيتكم عنه»^{١١} - ثمّ أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ و إمّا بواسطة مقدّمة عقلية، لنجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادرٌ عن الحجّة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجّة.

إلّا أن يدعى أنّ الأخبار المتقدّمة و أدلّة وجوب الرجوع إلى الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين تدلّ على مدخلية تبليغ الحجّة و بيانه في طريق الحكم، و أنّ كلّ حكم لم يُعلم من طريق السماع عنهم ﷺ ولو بالواسطة فهو غير واجب الإطاعة، و حينئذٍ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجّة ﷺ.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار، و مع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظنيّ مع العقل القطعي، و لذلك لافائدة مهمّة (٧٦) في هذه المسألة؛ إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقياً، فكلّ ما دلّ على خلاف ذلك فهو مؤلّ أو مطروح.

الجنة و يبعد به عن سخط الله. و يحتمل كون قبح عدم معرفة وليّ الله مانعاً من ترتّب أثر على حسن التصديق بأيّ وجه اتفق. و لعلّه إلى الوجهين أشار بقوله «أو على غير ذلك».

٧٦. يعني و لأجل أنّ غاية ما يفيد دليل الخصم هو الظنّ، فلا فائدة مهمّة في النزاع في هذه المسألة، إذ بعد ما قطع العقل بحكم - كالوجوب و الحرمة مثلاً - و قطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته، و كون العبد مستحقّاً للعقاب عنده بالمخالفة، فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقياً، فكلّ ما دلّ على خلافه مؤلّ أو مطروح، بل لا يعقل حصول الظنّ من دليل الخصم حينئذٍ كما لا يخفى.

و توضيح المقام: أن للعقل من حيث إدراكه و حكمه مقامات، أحدها: إدراكه حسن الأشياء و قبحها. و الآخر: إدراكه حكم الشارع على طبق ما حكم به من الوجوب أو الحرمة أو غيرها على اختلاف مراتب ما أدركه من الحسن و القبح. و الثالث: حكمه باعتبار هذا الإدراك، أعني: إدراكه حكم الشارع على طبق ما حكم به.

و الأول هو محلّ النزاع المعروف بين الأشاعرة و العدلية من المعتزلة و الإمامية، حيث ذهبت الأشاعرة إلى أن الحسن ما أمر الله به و القبح ما نهي عنه. و الثاني هو محلّ النزاع المعروف في ثبوت الملازمة بين حكم العقل و الشرع بعد تسليم إدراك العقل حسن الأشياء و قبحها و نقل فيه أقوال، و عن شيخ الأشاعرة التوقف فيه بعد التنزل عن أصله. و الثالث هو محلّ الكلام بين الأخباريين و المجتهدين.

و قد عرفت من كلام شارح الوافية الذي نقلناه عند بيان السؤال الذي أورده المصنّف رحمه الله أنه منكر لاعتبار إدراك العقل في هذا المقام. و هو المنساق من مصبّ كلمات غيره أيضاً، سيّما من علّل عدم جواز الاعتماد على حكم العقل بكثرة وقوع الخطأ في المقدمات العقلية، كالمحدث الأسترآبادي و المحدث الجزائري حيث استحسّن مقالته، و هم لا ينكرون المقام الأول، و لذا لم يعدّوهم من المخالفين في المقام الأول. و يحتمل كلام المحدث الأمين الأسترآبادي و الجزائري و البحراني في نفي حكم العقل للخلاف في المقام الثاني، بأن ينكروا الملازمة بين حكم العقل و الشرع، لاعتبار حكم العقل بعد إدراكه لحكم الشرع كما هو محلّ الكلام في المقام الثالث. و لكنّه على تقديره ضعفه مقررّ في محله، و كلامنا في المقام مع الأخباريين إنّما هو في المقام الثالث، و إلّا لم يحسن للمصنّف رحمه الله تجديد عنوان للبحث في حجية القطع، بل كان إيكال الأمر إلى ما ذكره في مبحث الملازمة أولى، لعدم كون المقام مناسباً للتكلّم فيها.

فعلى تقدير كون خلافهم في المقام الثالث قد عرفت عند بيان السؤال الذي أورده المصنف عليه السلام أنّ في كلامهم وجوهاً ثلاثة بل أربعة، أحدها: إرادة تقيّد الأحكام الواقعية بالسماع عن الصادقين عليهم السلام. و ثانيها: تقيّد تنجزها بصدور الخطاب عن الحجج المعصومين عليهم السلام. و ثالثها: تقيّد تنجزها ببلوغ الخطاب الصادر منهم إلى المكلفين. و رابعها: إلغاء إدراك العقل لحكم الشارع رأساً من دون التزام تقيّد نفس الأحكام الواقعية أو تنجزها بأحد الوجهين.

و كلام المصنف عليه السلام هنا في نفي الفائدة إنّما هو على الوجه الثاني و الثالث من المقام الثالث. و حاصله: أنّه بعد فرض حصول القطع بأنّ هذا الفعل ممّا هو مأمور به عند الشارع، و أنّ تاركه مستحقّ لسخطه و عقابه، كيف يمكن تكليف هذا القاطع بخلاف قطعه و لو بتنبهه على أنّ وجوب ما قطع بوجوبه فعلاً معلق بالسماع عن الصادقين عليهم السلام، إذ القاطع مادام قاطعاً لا يَحْتَمِلُ خلاف ما قطع به، إذ المنافاة بين قطعه بأنّ هذا الفعل ممّا أراده الله سبحانه منه فعلاً، و أنّه ممّا يعاقبه على تركه و مخالفته، و بين كون تنجز وجوبه معلقاً بالسماع عن الصادقين عليهم السلام واضح، كيف و لو احتمل التعليق لم يكن باقياً على قطعه. و لافرق في ذلك بين الوجوه الأربعة المذكورة، مضافاً إلى ما يلزم على الأوّل منها من الدور كما تقدّم.

و الحاصل: أنّه بعد فرض حصول القطع بالتكليف الفعلي لا مسرح لاحتمال أحد الوجوه المذكورة، و إلّا فلزوم التنافي و التناقض واضح. و ليس الغرض من ذلك دعوى استحالة تقيّد تنجز الأحكام الواقعية بالسماع عن الصادقين عليهم السلام حتّى تمنع، لو ضوح إمكان ذلك، بل المقصود أنّه بعد حصول القطع بالتكليف الفعلي فمادام القطع باقياً يستحيل حصول القطع بالتعليق المذكور، بل الظنّ به و احتمالاه أيضاً. و حيث فرضنا الكلام فيما حصل القطع بما ذكر فيستحيل احتمال خلافه مادام القطع باقياً، فما دلّ على خلافه لا بدّ من تأويله أو طرحه.

و ممّا يوضح ما ذكرناه أنّه لو جاز منع القاطع من العمل بقطعه و انحصار

نعم، الإنصاف (٧٧)

.....
الطريق في السماع عن المعصوم عليه السلام لزم إفحام الأنبياء، إذ ليس وجوب النظر إلى معجزتهم في أول دعوتهم إلا من جهة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون، لاحتمال صدقهم، فيكون الإعراض عنه موجباً للهلاك الدائم، وحيث كان ذلك محتملاً فيحكم العقل بوجوب النظر إلى معجزتهم لدفع هذا الضرر المحتمل، فلو لم يكن حكم العقل متبوعاً وانحصر السبيل في السماع عن المعصوم يلزم إفحام مدعي النبوة وإن كان صادقاً في الواقع، إذ ليس هنا إخبار معصوم، لفرض عدم ثبوت نبوته بعد. هذا، مضافاً إلى ما تقدم من الآيات والأخبار المتكاثرة في حجية العقل، وأنه شرع من الباطن، وأنه حجة من حجج الرحمن.

٧٧. حاصله التفصيل بوجه آخر سوى ما يظهر من هؤلاء الجماعة، بأن يقال بجرمة الركون إلى العقل في تحصيل مناط الحكم الشرعي على سبيل القطع، فيستدل به على غير مورد النص، بأن يستنبط على سبيل القطع من قول الشارع «الخمر حرام» بواسطة المقدمات العقلية أن علة حرمة الخمر هي الإسكار، ليتعدى من مورد النص إلى غيره، نظير استنباط العلة على سبيل الظن في موارد الأقيسة، و بالجواز في غيره. و لكن المراد من النهي عنه هو النهي عن الخوض في المقدمات العقلية لتحصيل القطع بالمناط، لعدم إمكان النهي بعد حصول القطع كما عرفته غير مرة. و يظهر أثر هذا النهي في عدم معذورية القاطع لو تخلف قطعه عن الواقع كما أشار إليه المصنف في أول التنبيه.

ثم إنه عليه السلام قد استدل عليه أولاً: بكثرة وقوع الخطأ في الركون إلى العقل في استنباط مناطات الأحكام، و هو محذور عقلاً، لقبح تفويت المكلف للمصالح الواقعية باختياره كما أشرنا إليه عند شرح قول المصنف عليه السلام في أول التنبيه، فله وجه. و ثانياً: بالأخبار.

هذا، و لكن الإنصاف أن حصول القطع بمناطات الأحكام بالمقدمات العقلية

نادر جداً، لبعدها عن العقول، إذ لا مسرح للعقول غالباً في نفي مدخلية خصوصيات موضوع الحكم و قيود محلّه. نعم، الغالب حصول الظنّ بذلك. و يمكن في الموارد التي يمكن للعقل فيها الجزم بنفي مدخلية هذه الخصوصيات أن تمنع كثرة وقوع الخطأ فيها بالنسبة إلى سائر موارد حكم العقل، لأنّ هذه الموارد وإن ندرت إلاّ أن حصول القطع فيها بمناط الحكم إنّما هو لغاية وضوحه، فيندر وقوع الاشتباه فيها. فدعوى كثرته - سيّما إذا كانت الكثرة بحيث صارت سبباً لحكم العقل بالمنع - غير معلومة، و لاسيّما و إنّ أكثرية تخلف القطع عن الواقع في الموارد المذكورة بالنسبة إلى مخالفة أصالة البرائة و غيرها من الأصول للواقع غير متّضحة إنّ لم تكن مظنونة العدم، فكما أنّ تلك لا تمنع من العمل بأصالة البرائة في مواردّها، كذلك الدخول في المقامات المفضية إلى خلاف الواقع كثيراً.

نعم، لو فرض إمكان تحصيل القطع بمناطات الأحكام في كثير من موارد الفقه أمكن حينئذٍ دعوى غلبة مخالفتها للواقع، فيكون ذلك محذوراً في نفسه مانعاً من الاقتحام في المقدمات العقلية، كما أنّ غلبة مخالفة الأصول للواقع مانعة من العمل بها كما سيحيى في مقدمات دليل الانسداد و لكن قد عرفت منع إمكان تحصيل القطع بمناط الحكم من طريق العقل في أغلب الفقه، و أنّ موارد إمكانه نادرة جداً، و معه فالعلم بالمخالفة فضلاً عن غلبتها غير حاصل، كما أنّ العمل بالأصول في صورة الانسداد لأجل العلم بغلبة مخالفتها للواقع غير جائز، بخلاف العمل بها في موارد فقد الظنّ و العمل به في مواردّه، فالبحث مع المصنّف رحمه الله إنّما هو بحسب الصغرى دون الكبرى.

و أمّا الأخبار فالمنساق منها - كما اعترف به في أوّل كلامه - هو الركون إلى العقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة و الاستحسانات من غير مراجعة حجج الله سبحانه بل في مقابلتهم. و ربّما كان في صحيحة أبان شهادة بذلك، و ذلك أنّ ما يصلح للتويخ عليه في موردّها أمور:

أنّ الركونَ إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام لينقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجبٌ للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، و إن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، و «أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس».

.....

أحدها: طرح أبان للرواية الظنية بمخالفة عقله، كما يشهد به قوله: «مهلاً يا أبان فهذا حكم رسول الله...». و لكن هذا إنّما يصحّ إمّا مع كون حكم عقله ظنيّاً ليصحّ التوبيخ على طرح الرواية المعتبرة بمجرد مخالفتها للظنّ غير المعتبر. و إمّا مع كون الغرض من التوبيخ على طرح الرواية المعتبرة هو التوبيخ على الخوض في المقدمات المؤدّية إلى ذلك لأجل حصول القطع منها الموجب لطرح الرواية المعتبرة، إذ لا يصحّ التوبيخ على العمل بنفس القطع. و الأوّل أظهر، إذ مورد السؤال في الرواية ليس ممّا يحصل منه القطع بمناط الحكم لكلّ أحد أو لأغلب الناس، بأنّ يقطع بأنّ قطع كلّ إصبع علةٌ لثبوت عشرة من الإبل مطلقاً، لجواز اشتراطه بعدم انضمامه إلى ما يوجب البلوغ إلى ثلث دية الرجل كما ذكره الإمام عليه السلام، غاية الأمر حصول الظنّ بعدم الاشتراط، مع أنّ عدم العلم بوجود الشرط للحكم لا يستلزم العلم بعدم.

لا يقال: إنّ قوله: «فقلنا: إنّ الذي جاء به شيطان» صريح في كون أبان قاطعاً بمناط الحكم، فلا بدّ حينئذٍ من حمل توبيخ الإمام عليه السلام على الاقتحام في المقدمات.

لأنّا نقول: نمنع الصراحة، بل الظهور أيضاً، إذ يصحّ أن يقال: ذلك مع حصول الظنّ القوي، سيّما مع كون الطباع مجبولة على العمل بالظنّ. هذا كلّهُ، مضافاً إلى قوله: «يا أبان أخذتني بالقياس...» فإنّ الظاهر منه الأخذ بالقياس الظنيّ، لأنّه الغالب المتداول في تلك الأزمنة، مع أنّ ما ذكره من المحذور في العمل بالقياس من انمحاق الدين منتفٍ في العمل بالقطع بمناطات الأحكام، لقلة مواردّه كما عرفت.

و أوضح من ذلك كله رواية أبان بن تغلب (٧٨) عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: عشر من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إن الذي جاء به شيطان! قال عليه السلام: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ،

و ثانيها: استبعاد أبان مما حكم به الإمام بمجرد مخالفة عقله، كما يشهد به قوله: «سبحان الله يقطع ثلاثاً...» و هذا أيضاً إنما يصح مع أحد الوجهين الذين عرفت أظهرهما.

و ثالثها: كونه مع الإمام عليه السلام في صدد التكلم و الجواب. و لكنّه خلاف ظاهر الرواية.

فقد تحصل مما ذكرناه أن الأظهر بالنسبة إلى فقرات الرواية و موردها كون التوبيخ إما على رد الرواية الظنية، أو على استبعاده مما حكم به الإمام، بمجرد مخالفتها للقياس الظني الذي استنبط مناط الأصل فيه بحسب عقله. و استشهاد الرواية للمنع من الاقتحام في الدخول في المقدمات العقلية لتحصيل القطع بمناطات الأحكام، لا بدّ فيه من إرجاع التوبيخ على أحد الأمرين إلى التوبيخ على الدخول في المقدمات، بناءً على استفادة كون أبان قاطعاً بمناط الحكم كما أشرنا إلى وجهه. و لعلّ هذا هو الوجه في إرجاع التوبيخ على أحد الأمرين إلى المقدمات.

٧٨. في الخلاصة: «بالتاء المنقوطة فوقها نقطتين المفتوحة، و الغين المعجمة الساكنة - إلى أن قال - : و قال له الباقر عليه السلام: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك». و مات في حياة أبي عبد الله عليه السلام، فقال الصادق عليه السلام لما أتاه نعيه: «أما و الله لقد أوجع قلبي موت أبان» انتهى.

إن المرأة تعاقب الرجل (٧٩) إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، و السنة إذا قيسست مُحَقِّق الدين»^{١٢}.

و هي و إن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

و قد أشرنا هنا و في أول المسألة إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية، في المطالب العقلية و الاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللّم؛ لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرح الأمارات النقلية الظنية؛ لعدم حصول الظنّ له منها بالحكم.

و أوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين؛ فأنه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد، و قد أُشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء و القدر، و عند هي بعض أصحابهم صلوات الله عليهم عن المجادلة في المسائل الكلامية^{١٣}. لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار: أن الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة، فيصير مُفَحِّمًا عند المخالفين، و يوجب ذلك و هن المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف^{١٤}.

٧٩. أي: توازنه. و العقل: الدية. و أصله أن القاتل كان إذا قتل قتيلاً جمع الدية من الإبل فعقلها بفناء أولياء المقتول، أي: شدّها في عقلها ليسلمها إليهم و يقبضونها منه، فسمّيت الدية عقلاً بالمصدر، عقل البعير يعقله عقلاً، و الجمع عقول. و كان أصل الدية الإبل، فقوّمت بعد ذلك بالذهب و الفضة و البقر و الغنم و غيرها. و قيل: سمّيت بذلك لأنّها تعقل لسان وليّ المقتول، أو من العقل و هو المنع، لأنّ العشيرة كانت تمنع القاتل بالسيف في الجاهلية، ثمّ منع منه الإسلام بالمال، ذكر ذلك كلّهُ الشيخ الطريحي.

الثالث: قد اشتهر في السنة المعاصرين (٨٠): أن قطع القطاع لا اعتبار به. و لعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء رحمته - بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه - قال: وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه، فيلغو اعتبارهما في حقه^{١٠}، انتهى.

٨٠. منهم صاحب الجواهر. و لا يذهب عليك أن المراد بالقطاع ليس من كثر قطعه كما أن المراد من الشكّك من كثر شكّه، بل المراد منه من كان سريع القطع، بأن يحصل له القطع من الأسباب التي لا تورث القطع لمتعارف الناس لو وجدت عندهم على النحو الذي حصلت عند هذا الشخص. و قد أشار المصنّف رحمته إلى هذا المعنى عند بيان عدم اعتبار ظنّ الظنّان. فهو مقابل ذي الوسواس الذي لا يحصل له القطع من الأسباب المتعارفة. و الوجه فيما ذكرناه من عدم كون المراد منه من كثر قطعه أن المناط في الخروج عن متعارف الناس هو ما ذكرناه لا مجرد كثرة القطع، و إن كان التلازم بينهما غالباً.

ثم إن الاحتمالات التي احتملها المصنّف في كلام كاشف الغطاء إنما هي لمجرد بيان شقوق المسألة و عدم السرعة إلى تخطئة العلماء، و إلّا فالذي ينبغي حمل كلامه عليه هو الاحتمال الثاني على احتمال الأول مما احتمله فيه، كما استظهره المصنّف رحمته في الجملة بنفيه الاحتمال الأول بقوله: «لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشكّ إرادة غير هذا القسم».

فإن قلت: إن ذكره في سياق كثير الشكّ يؤيد إرادة الاحتمال الأول، فإن الشكّ في عدد ركعات الصلاة من باب الموضوعيّة دون الطريقيّة.

قلت: إن وجه كون ما ذكر قرينة لإرادة الاحتمال الثاني إنما هو باعتبار أن ذكره في سياق كثير الشكّ يقتضي إرادة عدم اعتبار قطع القطاع في عدد ركعات الصلاة، و لا ريب أن القطع بالركعات إنما هو من باب الطريقيّة دون الموضوعيّة. و يؤيده قوله: «فيلغوا اعتبارهما في حقه» فإنّه لو كان مراده القطع المأخوذ من باب

الموضوعية دون الطريقية - كما في الشهادة و الفتوى - لا يبقى وجه لعدم اعتباره في حق القاطع، إذ لا إشكال في أنه إذا حصل القطع للشاهد أو المفتي من الأسباب غير المتعارفة كان معتبراً في حقهما، وإن لم يجز للغير قبول شهادة مثل هذا الشاهد و تقليد مثل هذا المفتي، و لذا لا يجوز للأول التصرف في المال الذي قطع بكونه لزيد، و للثاني تقليد غيره. فإذا تعين إرادة الاحتمال الثاني فقد ذكر المصنف فيه وجوهاً ثلاثة، أقربها إلى الإرادة هو الأول. و فيه أيضاً وجوه أخرى:

أحدها: - و هو ما فهمه صاحب الفصول من كلامه كما ستعرفه - أن يريد بقوله: «فيلغو اعتبارهما في حقه» وجوب رجوعه إلى المتعارف، بمعنى أن القطاع إذا قطع بشيء من سبب، فإن كان السبب من الأسباب المورثة للقطع للمتعارف من الناس إذا حصلت عندهم على النحو الذي حصلت عنده يعمل حينئذ بقطعه. و إن كان من الأسباب التي تورث الظن للمتعارف منهم يبنى على حكم الظن. و إن كان مما لا يورث شيئاً منهما يعمل بحكم الشاك مما تقتضيه الأصول و القواعد. وكذلك لو لم يكن هنا متعارف، بأن كان مما يورث القطع لبعضهم و الظن لآخر و الشك لثالث.

و ثانيها: أن يريد إلغاء القطع و ملاحظة السبب في نفسه، بأن يفرض نفسه جاهلاً ثم يلاحظ السبب في حد ذاته، فإن كان مما يفيد القطع في نفسه أو الظن أو لا يفيد شيئاً منهما يعمل بمقتضاه. و الفرق بينه و بين سابقه واضح بالتأمل.

و ثالثها: أن يريد الجمع بين مقتضى قطعه و مقتضى الأصول و القواعد المقررة للشاك. و لعل الوجه الأول أقرب من الوجوه التي ذكرها المصنف رحمته.

وكيف كان، فعلى تقدير إرادة أحد هذه الوجوه يرد عليه ما أورده المصنف رحمته على الوجه الأول من الوجوه التي ذكرها للاحتمال الثاني، إذ لا يعقل تكليف القاطع بخلاف قطعه إلا برفع اليد عن الواقع المقطوع به، و إلا يؤدي إلى التناقض، مضافاً إلى ما يرد على الثالث من لزوم الجمع أحياناً بين الضدين أو

أقول: أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه؛ فلأن أدلة اعتبار الظن (٨١) في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم.

و أما قطع من خرج قطعه عن العادة: فإن أريد بعدم اعتباره، عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها - كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك - فهو حق؛ لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم.

و إن أريد* عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفة و الطريقة إلى الواقع: فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك (٨٢)، فلا شك في أن أحكام الشاك و غير العالم لا تجري في حقه؛ وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم، و على القاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه (٨٣) صلى أربعاً؟ و نحو ذلك.

مركز تحقيق مكتبة نور

النقيضين في مقام العمل، كما إذا قطع بجرمة شيء وكان مقتضى الأصول و القواعد وجوبه.

٨١. لا فرق فيه بين كون المراد من الظن هو المأخوذ من باب الموضوعية و بين المأخوذ من باب الطريقة على وجوها الثلاثة، و لذا لم يرد الأمر فيه بين هذه الوجوه.

٨٢. بأن يكون مقصوده من لغوية قطع القطاع وجوب رجوعه إلى الأحكام المقررة للشاك.

٨٣. متعلق بقوله «يحكم» أي: كيف يحكم على القاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء.

و إن أُريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيله إلى الشكّ أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه (٨٤) و لو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع - لو فرض عدم تفتّنه لقطعه بأنّ الله يريد الواقع منه و من كلّ أحد - فهو حقّ، لكنّه يدخل في باب الإرشاد، و لا يختصّ بالقطّاع بل بكلّ من قطع بما يقطع (٨٥) بخطّاه فيه من الأحكام الشرعيّة و الموضوعات الخارجيّة المتعلّقة بحفظ النفوس و الأعراض، بل الأموال في الجملة (٨٦). و أمّا فيما عدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه (٨٧)، فلا دليل على وجوب الردع في القطّاع، كما لا دليل عليه في غيره. و لو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر - كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى - لم يفرّق أيضاً بين القطّاع و غيره.

و إن أُريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع (٨٨)

.....

٨٤. المراد ارتداعه عن العمل بقطعه.

٨٥. الفعل الأوّل مبنيّ للفاعل و الثاني للمفعول. و في قوله «بخطّاه فيه» تنبيه على اختصاص لغويّة قطع القطّاع - بمعنى وجوب ردعه عنه من باب الإرشاد بأحد الوجهين اللذين ذكرهما - بصورة العلم بالمخالفة، إذ لا وجه له مع العلم بالموافقة أو الشكّ فيها.

٨٦. قيد للأموال. و المقصود منه الاحتراز عن المحقّرات. و يحتمل كونه قيداً لوجوب الردع في الأموال. و المقصود منه حيثنّ الاحتراز عن وجوبه لغير الحاكم الشرعيّ. و الخلاف واقع في المقامين، فليطلب من الفقه.

٨٧. كمن قطع بكون مايع ماءً فأراد شربه و هو حمر في الواقع.

٨٨. يعني أنّه إن أُريد بعدم اعتبار قطع القطّاع أنّه بعد تبين مخالفة قطعه للواقع لايجزي ما أتى به على طبقه عن الواقع فهو حقّ في الجملة، لأنّ تكليفه حين العمل إن كان مجرد الواقع من دون مدخليّة للاعتقاد في ثبوت الحكم، فالمأنيّ به على طبق الاعتقاد المخالف للواقع لايجزي عن الواقع، إلّا أنّ تخصيص الحكم حيثنّ

لايجزى ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضاً حق في الجملة؛ لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد، فالمأني به المخالف للواقع لايجزى عن الواقع، سواء القطاع وغيره. وإن كان للاعتقاد مدخل فيه - كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله - فإن قضية هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطاع، فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب على غيره.

.....
بالقطاع لاوجه له، إذ القطاع وغيره سواء فيه. وإن كان للاعتقاد مدخل في ثبوت الحكم، كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونه قبله، فحينئذ يصح تخصيص الحكم بالقطاع، وذلك أنهم قد ذكروا أن المصلي إذا صلى إلى جهة معتقداً بكونها قبله ثم تبين خلاف ما اعتقده لم يعد ما وقع من صلاته بين المشرق والمغرب، فغير القطاع وإن لم يجب عليه الإعادة حينئذ إلا أن القطاع يجب عليه الإعادة.

و لا يذهب عليك أن صورة مدخلية الاعتقاد وإن كانت خارجة من محل الكلام، إذ الكلام إنما هو في بيان شقوق صورة اعتبار قطع القطاع من باب الطريقية دون الموضوعية، إلا أن ذكرها إنما هو لمجرد تنميط موارد عدم أجزاء عمل قطع القطاع مع انكشاف الواقع. وإثما قيد حقيقة ما ذكره بقوله: «في الجملة» احترازاً عن صورة مدخلية الاعتقاد في ثبوت الحكم كما عرفت.

ثم إنه قد ظهر مما حقق المصنف رحمته الله به المقام أن الكلام في حكم القطاع يقع في مقامات:

أحدها: حكمه من حيث عمله بقطعه.

و ثانيها: معاملة الغير معه من حيث ردعه عن قطعه و تنبيهه على خطئه في قطعه من باب الإرشاد، سواء تعلّق قطعه بحقوق الله تعالى أم بحقوق الناس. و على الثاني بالنفوس أو الأعراض أو الأموال أو غيرها.

و ثالثها: حكم عمله مع انكشاف مخالفة قطعه للواقع من حيث الصحة و

ثم إن بعض المعاصرين^{١١} (٨٩)

الفساد في المعاملات، و وجوب الإعادة و القضاء أو عدمهما في العبادات، و قد ظهر أحكام الجميع مما ذكره في المقام، فتدبر.

٨٩. المراد من بعض المعاصرين هو صاحب الفصول. و لا بأس بأن نذكر كلامه ثم نعقبه بما يناسب المقام، فنقول: إنه ﷺ قد قرّر محلّ النزاع في مسألة الملازمة بين حكم العقل و الشرع في مقامين:

أحدهما - و هو المعروف - : أن العقل إذا أدرك جهات الفعل من حسن أو قبح و حكم بوجوبه أو حرمة أو غير ذلك، فهل يكشف ذلك عن حكمه الشرعي، و يستلزم أن يكون قد حكم الشارع أيضاً على حسبه و مقتضاه من وجوب أو حرمة أو غير ذلك، أو لا يستلزم؟ و عدم الاستلزام أيضاً إمّا بتجويز حكم الشارع بخلاف ما حكم به العقل، أو بتجويز خلوّ الواقعة في الواقع عن الحكم رأساً، بأن لا يحكم الشارع فيها بشيء.

و ثانيهما: أن العقل إذا أدرك الحكم الشرعي و جزم به، فهل يجوز لنا اتباعه، و يثبت بذلك الحكم في حقنا أو لا؟ و قال: و هذا النزاع إمّا يتصور إذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي، بل قطع بالحكم في الجملة، بأن احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل. و أمّا لو قطع بالتكليف الفعلي بأن ما أدركه مطلقاً غير متوقف على دلالة سمعية عليه، فالشك في ثبوته غير معقول.

ثم اختار في المقام الأوّل عدم الملازمة عقلاً بين حسن الفعل و قبحه و بين وقوع التكليف على حسبه و مقتضاه. و قال: و إمّا الملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك و بين وقوعه. و بعد دعوى كون جهة الفعل من جهات التكليف، فقد يقتضي حسن الفعل أو قبحه حسن التكليف به أو بتركه، و قد لا يقتضي لمعارضة جهة أخرى في التكليف، قال: هذا إذا أُريد بالملازمة الواقعية منها، و لو أُريد بها الملازمة و لو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها. و في المقام الثاني ثبوت الملازمة

في الظاهر، و عدم ما يدل على عدمها في الواقع.

ثم بعد إقامة الأدلة على مختاره في المقامين ذكر من جملة أدلة المنكرين للملازمة قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾. و بعد ما نقل عن المحقق القمي رحمته الله ما أجاب به عنه من أن الآية - على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكره - ظنية، و هي لاتصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعي، فلا بد من تأويلها و صرفها عن ظاهرها، و نقل عنه وجوه التأويل، قال: «و هذا الجواب غير مستقيم على إطلاقه، و ذلك لأن استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي - واقعياً كان أو ظاهرياً - مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعيّ عنده من جواز تعويله عليه، و لهذا يصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده: لاتعول في معرفة أوامري و تكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدّي إليه حدسك، بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني إليك بطريق المشافهة أو المراسلة أو نحو ذلك.

و من هذا الباب ما أفق به بعض المحققين من أن القطّاع الذي يكثر قطعه من الأمارات التي لاتوجب القطع عادة يرجع إلى المتعارف، و لايعول على قطعه الخارج منه، فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا علم القطّاع أو احتمل أن تكون حجّة قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً، فيرجع إلى ما ذكرناه من اشتراط حجّة القطع بعدم المنع. لكنّ العقل قد يستقلّ في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعيّ لمنافاته لحكمة فعلية قطعية، و قد لايستقلّ بذلك، لكن حينئذ يستقلّ بحجّة القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع. و الاحتجاج بالآية على تقدير دلالتها إنّما يقتضي منع حجّة القسم الثاني. و الجواب المذكور إنّما يقتضي منع دلالتها على القسم الأوّل» انتهى كلامه رفع مقامه.

و حاصل مقصوده من قوله: «و من هذا الباب ...» أن ما أفق به بعض المحققين من عدم جواز تعويل القطّاع على قطعه و وجوب رجوعه إلى المتعارف مبنيّ على ما ذكره من جواز التعليق في حكم العقل، و ذلك أنّه إذا كان القطع

المتعارف قابلاً للتعليق، و لم يمنع العقل من اشتراطه بعدم ثبوت مانع شرعيّ كما أوضحه بالمثال، فالعقل في القطع المتعارف و إن كان حاكماً باعتباره في الظاهر ما لم يثبت المانع، إلّا أنّه في القطع غير المتعارف إذا احتمل المانع يقف عن الحكم باعتباره و لو في الظاهر، لكونه أنزل مرتبة من المتعارف، فإذا حكم باعتباره في الظاهر يقف في غيره لاحالة.

و أمّا إذا قلنا بعدم قابليّة حكم العقل للتعليق أصلاً، و أنّه إذا قطع بشيء يحكم به جزماً بحسب الواقع، و أنّه لا يَحتمل خلاف ما حكم به أصلاً، فلا معنى إذن لوقوفه في حكم قطع القطّاع، لفرض عدم قابليّة حكمه للتعليق فضلاً عن وقوفه عن الحكم إذا قطع بشيء.

و ممّا ذكرناه يظهر وجه ما ذكره المصنّف رحمه الله من جعل ما ذكره صاحب الفصول من اشتراط حجّة القطع المتعارف بعدم منع الشارع عنه، و أنّ العقل حين احتماله يحكم باعتباره في الظاهر ما لم يثبت المانع، توجيهاً لكلام كاشف الغطاء، فإنّ مقصوده من توجيه صاحب الفصول كلامه بما ذكره هو ما ذكرناه من كون مبنى كلامه على ما ذكره، فلا يتوهم حينئذ أنّ مقتضى ما نقله المصنّف رحمه الله عنه هو حجّة القطع ظاهراً ما لم يثبت المانع، فكيف يكون ما ذكره توجيهاً لعدم اعتبار قطع القطّاع؟

و من التأمّل في كلام صاحب الفصول يظهر أيضاً أنّ ما نقله المصنّف رحمه الله عنه من المثال إنّما هو تمثيل لتقريب قابليّة حكم العقل للتعليق، و لادخل له في مسألة قطع القطّاع. و نقل المصنّف رحمه الله له في المقام لكونه تمثيلاً لما بنى عليه عدم حجّة قطع القطّاع. و مقصوده أيضاً بيان فساد مبنى التوجيه، و ذلك أنّه إذا حصل القطع بكون المانع الخارجي حمراً، فحينئذٍ إذا لم نقل باعتبار هذا القطع، و قلنا بعدم وجوب الاجتناب عنه، فهذا لا يجتمع مع علمنا بكونه حمراً واجب الاجتناب عنه في الواقع إلّا برفع اليد عن حكم الخمر الواقعي، و إلّا فلزوم التناقض بين قوله:

وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع - بعد تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجّة قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً - بأنه يشترط في حجّة القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجّة القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع. و أنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشي و عدم ترتيب آثار ذلك الشئ عليه مع فرض كون الآثار آثاراً له. و العجب أن المعاصر مثّل لذلك بما إذا قال 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 أو المراسلة. و فساده يظهر ممّا سبق من أوّل المسألة إلى هنا.

.....

الخمر حرام، و بين قوله: لا تعمل بمقتضى قطعك، واضح لا يعتريه شك أصلاً. و هكذا الكلام في غيره من الموضوعات، و نحوه الكلام في الأحكام الكلّية أيضاً، فإنّه إذا قطعنا بقول الشارع: اجتنب عن الخمر، فهو لا يجتمع مع قوله: لا تعمل في أوامري و تكاليفي بما تقطع به من قبل عقلك، و اقتصر فيها بما وصل إليك من طريق السمع، إلا بالتزام تقييد التكاليف الواقعية بوصولها بطريق سمعي، و إلا فلزوم التناقض فيها أيضاً واضح.

و أمّا ما ذكره من المثال فهو كما ذكره المصنّف رحمه الله واضح الفساد، يظهر وجهه ممّا قدّمناه. نعم، يصحّ منع المولى عبده من العمل بقطعه في مثل المثال بوجهه لادخل لها فيما نحن فيه، و ذلك أن قول المولى لعبده: لا تعول في أوامري، إمّا أن يقول له ذلك قبل حصول القطع له أو بعده.

فعلى الأوّل يصحّ ذلك، إمّا بأن يكون مقصوده بذلك بيان تقييد مراداته في الواقع بما وصل إليه بطريق المراسلة أو المشافهة، فما قطع به ليس بداخل في مراده أصلاً. و إمّا بأن يكون المقصود بيان النهي عن الدخول في المقدمات المحصّلة للقطع، لكثرة الخطأ في المقدمات العقلية، لا أنّه بعد عصيانه و دخوله و حصول القطع له لا يجوز له التعويل على قطعه، كالنهي عن الخوض في مسائل الكلام

الرابع:

أنّ المعلوم إجمالاً (٩٠)

و عن البحث عن مسائل القدر.

و على الثاني يصحّ ذلك أيضاً، إمّا بأن يكون المقصود أيضاً ما ذكر في الوجه الأوّل. و إمّا بأن يكون المخاطب ممّن لا يتفطن إلى قطعه، بأن كان ممّن لو قلت له: لاتعمل بقطعتك، لاعتمد على قولك، كما ذكره المصنّف رحمه الله في ردع القطّاع من باب الإرشاد. و إمّا بأن يكون مقصوده بيان خطأه في اعتقاده، كما في قضية أبان مع الصادق عليه السلام في دية قطع الأصابع كما نقله المصنّف في التنبيه السابق.

و هذه الوجوه كما ترى خارجة من محلّ الفرض. و بالجملة، إنّ كلّ ما ذكره المصنّف من أوّل المسألة إلى هنا في عدم تعقّل الفرق في اعتبار القطع بين أسبابه و أفراد القاطع دليل على فساد المثال المذكور كما أشار إليه، و تصحيحه على أحد الوجوه المذكورة يخرجها ممّا نحن بصدد.

٩٠. الكلام فيما سبق من التنبيهات إمّا كان في بعض أحوال العلم و أحكامه مع قطع النظر عن تفصيله و إجماله، و حيث كان فيها كفاية لبيان اعتبار العلم التفصيلي خاصّة احتاج هنا إلى التعرّض بحال العلم الإجمالي و أنّه كالتفصيلي أم لا. و قوله «إجمالاً» حال من الموصولة، أي الذي علم في حال كونه مجملاً مردّداً بين أمرين فصاعداً. فالإجمال في المعنى صفة للمعلوم دون العلم. و الوجه فيه أنّ العلم أمر بسيط، و هي الصورة الحاصلة في الذهن، و هي لا تتّصف بالإجمال و التفصيل إلّا باعتبار متعلّقه. و من هنا يظهر أنّ لفظ «الإجمال» في قوله «العلم الإجمالي» صفة للعلم باعتبار حال متعلّقه لا باعتبار نفسه. ثمّ إنّ تشبيه المعلوم بالإجمال بالمعلوم بالتفصيل في عنوان المسألة - الذي هو مقسم للأقسام التي ذكرها - لا يخلو من مسامحة، لكون الكلام في المقام الثاني في كifiّة امتثال العلم الإجمالي لا في اعتباره.

وكيف كان، فتوضيح الكلام في الأقسام التي أشار إليها: أن الكلام في العلم الإجمالي تارة يقع في اعتباره من حيث إثبات التكليف به، بمعنى أن المكلف الذي فرض فراغ ذمته من تكليف خاص إذا حصل له العلم به إجمالاً، فهل يوجب ذلك اشتغال ذمته به كالعلم التفصيلي مع قطع النظر عن كيفية امثاله، أم هو كالمجهول رأساً؟ و بعبارة أخرى أن العلم الإجمالي هل يوجب تنجز التكليف إجمالاً مع قطع النظر عن كيفية امثاله في مقابل السلب الكلّي، أم لا؟ فالمقصود من تشبيهه بالعلم التفصيلي إنما هو تشبيهه به في الجملة، لما يشير إليه من مرتبتي اعتبار العلم الإجمالي، و هما لاتأثيان في العلم التفصيلي، لوجوب الموافقة القطعية فيه لاحالة.

و أخرى: يقع في كيفية امثاله مع قطع النظر عن كيفية ثبوته، بمعنى أنه إذا فرض اعتبار العلم الإجمالي وكونه مثبتاً للتكليف و موجباً لاشتغال الذمة، مع قطع النظر عن كيفية اعتباره كما سنشير إليه، فهل يكتفى في امثاله بالموافقة الإجمالية مع إمكان العلم بالموافقة التفصيلية أم لا؟ و الأولى بدل قوله «فلا يجوز» أن يقال: فلايجزي.

ثم إنه بعد البناء في المقام الأول على اعتبار العلم الإجمالي في مقابل السلب الكلّي، يقع الكلام في كيفية اعتباره، لما أشار إليه من قوله: «لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان». الأولى: حرمة المخالفة القطعية، بأن يكتفى في امثاله بالموافقة الاحتمالية التي هي أدنى مرتبتي الامتثال. الثانية: وجوب الموافقة القطعية التي هي مقتضى ثبوت تعلق غرض الشارع بنفس الواقع. و أحال الكلام في المرتبة الثانية إلى مسألة البرائة و الاشتغال عند الشك في المكلف به، و إن المقصود هنا هو التكلّم في المرتبة الأولى من المقام الأول، دفعاً لتوهم أن عنوان البحث عن العلم الإجمالي هناك يغني عن عنوان البحث عنه هنا. و مقصوده أن الغرض الأصلي هناك و هنا هو ما ذكر، و إن كان ﷻ قد عنون البحث في المرتبة الأولى ثمة أيضاً، إلا أن ذلك منه هناك استطرادي و ليس مقصوداً بالأصالة.

وكيف كان، فقدّم الكلام في المقام الثاني، لاختصاره و قلة ما يتعلّق به. و الكلام فيه يقع في مقامين، أحدهما: ما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة، أعني: الواجبات التوصلية التي يعبر عنها بالمعاملات بالمعنى الأعمّ. و ثانيها: ما يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة، أعني: الواجبات التعبدية التي يعبر عنها بالعبادات بالمعنى الأخصّ.

و الكلام في المقامين تارة فيما يمكن تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة، و أخرى فيما يمكن تحصيل الظنّ الخاصّ خاصّة، و ثالثة فيما يمكن تحصيل الظنّ المطلق كذلك، بمعنى أنّه مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة أو الظنّ الخاصّ كذلك أو المطلق كذلك، فهل يكتفى مع ذلك بالموافقة الإجمالية، أو يجب تحصيل الموافقة التفصيلية علماً أو ظناً خاصّاً أو مطلقاً؟ و إله إنّما يكتفى بالموافقة الإجمالية مع تعذر الموافقة التفصيلية مطلقاً أو في الجملة.

و الكلام في هذه المراتب تارة فيما استلزم الموافقة الإجمالية لتكرار العمل، كما لو دار الأمر بين المتباينين كالظهور و الجمعة، و أخرى فيما لا يستلزم ذلك، كما لو كان الشكّ في الأجزاء و الشرائط بناءً على كون ذلك من موارد الشكّ في المكلف به. و هذه المراتب مختلفة في القوّة و الضعف، من حيث شبهة جواز الاكتفاء بالموافقة الإجمالية، فالإكتفاء بها مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي أقوى شبهة من الإكتفاء بها مع إمكان الظنّ الخاصّ، و هو أقوى شبهة من الإكتفاء بها مع إمكان الظنّ المطلق، و الإكتفاء بها في هذه المراتب مع استلزامها تكرار العلم أقوى شبهة من الإكتفاء بها مع عدم استلزامها ذلك. فإثبات الجواز فيما هو أقوى من هذه المراتب يثبت الجواز فيما هو أضعف منه بطريق أولى، و لالعكس.

ثمّ إنّ دوران الأمر بين العلم التفصيلي بالموافقة و العلم الإجمالي بها إنّما هو بحسب الإمكان، بمعنى أنّه إذا حصل العلم تفصيلاً أو إجمالاً بالتكليف، و أمكن تحصيل كلّ من العلم التفصيلي و الإجمالي بالامتنال، فهل يتعيّن الأوّل، أو يجزي

الثاني أيضاً؟ كما إذا ثبت وجوب إكرام زيد، و أمكن تحصيل العلم بإكرامه تفصيلاً، و بإكرام شخصين أحدهما زيد. فليس المقصود منه دوران الأمر بينهما في صورة اجتماعهما، لعدم معقوليتها، إذ العلم بأنّ هذا الشخص زيد و أنّه واجب الإكرام لا يجتمع مع العلم الإجمالي بأنّ أحد هذين الشخصين زيد و أنّه واجب الإكرام، لارتفاع الإجمال بالتفصيل، بخلاف صورة دوران الأمر بين الظنّ التفصيلي بالموافقة - خاصّاً كان أو مطلقاً - و بين العلم الإجمالي، لإمكان اجتماعهما، إذ يمكن حصول العلم إجمالاً بأنّ أحد هذين الشخصين زيد، مع الظنّ الحاصل من البينة أو غيرها بأنّ أحدهما بالخصوص زيد.

و الحاصل: أنّ المقصود من جواز الاجتزاء بالموافقة الإجمالية في الصورة الأولى جواز ترك تحصيل العلم التفصيلي بها ابتداءً، و في الصورة الثانية أعمّ من ذلك، أعني: جواز ترك تحصيل الظنّ التفصيلي - خاصّاً أو مطلقاً - بها، و من جواز ترك الظنّ الفعلي بها.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أنّك قد عرفت أنّ الكلام في المقام الثاني أيضاً يقع في مقامين، فتارةً في المعاملات بالمعنى الأعمّ، و أخرى في العبادات بالمعنى الأخصّ. و المصنّف رحمه الله قد حكم بأنّ مقتضى القاعدة في المقامين جواز الاقتصار في الامتثال على العلم الإجمالي بإتيان المكلف به، و أنّ ذلك في المقام الأوّل في غاية الوضوح من دون فرق بين أقسامه. و الوجه فيه: أنّ غرض الشارع في الواجبات التوصلية هو مجرد مطابقة العمل للواقع، و الفرض حصول هذا الغرض مع الاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة، وكذلك مع ترك الظنّ التفصيلي خاصّاً كان أو مطلقاً، بل بطريق أولى كما تقدّم. و الشبهات التي يمكن توهم كونها مانعة من جواز الاحتياط في العبادات - كما ستحيي في كلام المصنّف رحمه الله، و سنشير إلى ما يتعلّق بها - غير جارية هنا، و لذا حكم المصنّف رحمه الله بكون الأمر هنا في غاية الوضوح.

فإذا علم إجمالاً أنّ صيغة النكاح شيء واحد، و هو إمّا لفظ التزويج متعدّياً إلى المفعول الثاني بنفسه أو بالباء، و إمّا لفظ النكاح متعدّياً إلى المفعول الثاني أيضاً بنفسه أو بـ«من» يجوز له الاحتياط بالإتيان بجميع احتمالاتها، و إن تمكّن من تحصيل العلم تفصيلاً بما هو المعتبر منها في الواقع. وكذلك الظنّ بقسميه. وكذلك إذا علم بكون أحد الإنائين ماءً مطلقاً و الآخر مضافاً، يجوز له الاحتياط بغسل ثوبه بكلّ منهما بحيث يحصل له القطع بطهارة ثوبه، و إن تمكّن من غسله بماء آخر مطلق يقيناً، و هكذا. و لاختلاف و لإشكال في ذلك في المعاملات كما عرفت، بل فيما لو أتى بعض الاحتمالات أيضاً ثمّ انكشفت مطابقتها للواقع على سبيل القطع، لحصول الغرض حينئذٍ أيضاً. نعم، ربّما يمكن الحكم بحرمة ترتيب الآثار قبل انكشاف الواقع بناءً على حرمة مخالفة الأصول مع مخالفتها للواقع، و إلّا يجري عليها حكم التحريّ بناءً على جريانه في مخالفة الطرق الظاهرية.

نعم، قد استشكل بعضهم فيما لو أتى ببعض الاحتمالات ثمّ انكشفت مطابقتها للطرق الظاهرية، كما إذا اجتهد بعده فطابق عمله السابق لاجتهاده، أو قلّد مجتهداً فظهرت مطابقتها لرأيه، استناداً إلى أنّ الطرق الظاهرية إنّما تصير طرقاً في حقّ المجتهد بعد الأخذ بها و البناء على العمل بها، وكذلك ظنّ المجتهد إنّما يصير طريقاً لمقلّده بعد أخذ المقلّد له و بنائه عليه، و المفروض أنّه حين العمل لم يكن مجتهداً و لامقلّداً حتّى تجدي مطابقة عمله لأحدهما، و بعد الاجتهاد أو التقليد قد مضى وقت العمل و خرج من محلّ ابتلائه.

و لكنّ الحقّ خلافه، إذ الطرق الظاهرية منزلة منزلة نفس الواقع في ترتيب أحكام الواقع عليها، فلا فرق في انكشاف الواقع بين انكشافه بالقطع و انكشافه بالطرق الشرعية. و أمّا دعوى انقضاء العمل السابق و خروجه من محلّ الابتلاء ففاسدة، إذ الغرض من اعتبار مطابقتها للطرق الظاهرية إنّما هو تصحيح ترتيب الآثار الآتية، و إلّا فما مضى قد مضى. و هذا هو الكلام في المعاملات على

أقسامها المتقدمة.

و أما العبادات فبيان حكمها يتوقف على بيان مقدّمة، و هي أنّ الأحكام العقلية على قسمين:

قسم: يمكن حكم الشارع بخلافه لولا المانع الخارجي. و من هذا القبيل حكم العقل بوجوب ردّ الوديعة و قبح الظلم و حسن الإحسان، فإنّ هذه الموضوعات لولا ما فيها من الجهات المحسنة و المقبحة لأمكن حكم الشارع بخلاف مقتضياتها، فاستحالة حكم الشارع بخلافها إنّما هي بواسطة مقدّمة خارجة، من استحالة أمره بالقبيح و نهي عن الحسن، فاستحالة ذلك عرضية غير منافية للإمكان الذاتي. و لذا ترى أنّ غير الشارع ممّن لا يراعي في أوامره و نواهيه المصالح و المفاسد لا يبالي الأمر بما فيه مفسدة للمأمور و النهي عما فيه مصلحة له، فلو ثبت أحياناً أمر الشارع أو نهي فيما استقلّ العقل به بخلافه فلا بدّ من تخطئة العقل و الحكم بعدم إصابته الواقع فيما حكم به.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

و قسم آخر يستحيل بالذات حكم الشارع بخلافه. و من هذا القبيل الصحة و الفساد من أحكام الوضع، فإنّ مطابقة الفعل للمأموره و عدمها من الأمور الوجدانية التي يستحيل عقلاً تصرف الشارع فيهما. و من هذا القبيل أيضاً اعتبار القطع و لزوم متابعتها، بناءً على ما تقدّم من أنّ الحكم بخلافه يؤدي إلى التكليف بالنقيضين، و التكليف بهما على الحقيقة محال في نفسه. وكذا الإطاعة و المعصية فإنّهما أيضاً من الأمور غير القابلة لتصرف الشارع فيهما، فإنّ الأولى هي الإتيان بالمأموره على ما هو عليه بقصد أنّه مأموره و ترك المنهي عنه كذلك، و الثانية بخلافها. وكذلك حكمهما من الوجوب و الحرمة العقليين، فإنّهما أيضاً غير قابلين لجعل الشارع و تصرفه فيهما نهيّاً و إثباتاً، إذ لو كانا مجعولين للشارع لزم التسلسل كما لا يخفى. و لذا قد حملت أوامر الإطاعة و نواهي المعصية على مجرد الإرشاد، فمادامت الإطاعة و المعصية متحققتين يتبعهما حكمهما، و لا يجوز

.....
للشارع التصرف في موضوعهما، بأن يحكم فيما هو إطاعة عند العقل بعدم كونه إطاعة، و فيما هو معصية عقلاً بعدم كونه معصية، و لا في حكمهما، بأن يحكم بعدم وجوب الإطاعة و بعدم حرمة المعصية. و تما ذكرناه ظهر وجه ما اشتهر في الألسنة من أن طريق الإطاعة و المعصية في التكاليف الشرعية موكول إلى العقل، و ملاحظة كيفية سلوك العبيد مع الموالى في إطاعة تكاليفهم.

و تما يؤكد ما ذكرناه من عدم تصرف الشارع في موضوع الإطاعة و المعصية و حكمهما، أن مولى حكيماً إذا أمر عبده بفعل، و لم يأمر بإطاعته و لم ينه عن مخالفته، و لم يبين له كيفية إطاعته، لم يكن مقصراً في بيان التكليف عند العقل و العقلاء. و لو لم يتعرض العبد لامثال أمره لابقى له مجال للعذر بأنه لم يأمرني بإطاعته، أو أنه لم يبين لي كيفية إطاعته، و ليس ذلك إلا لكون كيفية الإطاعة و وجوبها ثابتين عند العقل، بل لو نهاه المولى عن إطاعته مع عدم نسخه لأمره عد ذلك منه قبيحاً و مناقضاً لما أراد.

و تما ذكرناه ظهر الوجه أيضاً في الفرق بين الشك في شرائط امتثال التكاليف الشرعية و بين الشك في شرائط المأمورية و أجزائه، حيث إن الأول مورد لقاعدة الاحتياط و الثاني لقاعدة البرائة. و وجه الفرق أن مبنى البرائة على قبح التكليف بلا بيان، و هو لا يتأتى فيما هو موكول إلى طريقة العقلاء على ما عرفت.

و هذا الذي ذكرناه من كون كيفية الإطاعة و حكمها موكولتين إلى العقل و طريقة العقلاء - الذي هو مبنى الفرق بين شرائط الامتثال و شرائط المأمورية - قد جرىنا فيه على مذاق المصنف، حيث إن ظاهره هنا كون كيفية الإطاعة موكولة إلى العرف، و قد صرح بالفرق بين الشرائط في أواخر مسألة البرائة عند التعرض لبطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد.

و الذي يقتضيه النظر القاصر أن حكم الإطاعة كما تقدم عقلي غير تابع

لجعل الشارع، بل غير قابل له. و أمّا موضوع الإطاعة فهو و إن كان موكولاً إلى طريقة العقلاء أيضاً كما هو واضح، و لا يلزم منه قبح على الشارع كما يظهر من ملاحظة ما تقدّم من المثال، إلّا أنّه قابل للتصرف فيه بازدياد بعض الشرائط و القيود فيه. و ذلك أنّ الشارع إذا أمر بالصلاة مثلاً فلا ريب أنّ امتثال هذا الأمر يحصل عرفاً بالإتيان بها على ما بيّنه الشارع من أجزائها و شرائطها، و لكن للشارع أن لا يقنع بهذا الامتثال، بأن يشترط فيه قيداً زائداً كقصد وجه الفعل مثلاً كما هو المشهور، و هو من شرائط الامتثال دون الأمر أو المأمور به، لتأخّره عن الأمر، بل هو متفرّع عليه، فلا يمكن أخذه قيداً له، و ما هو متأخّر عنه لا يعقل قيداً للمأمور به أيضاً، لتقدّم قيود المأمور به على الأمر كما هو واضح، و لا يلزم منه قبح على الشارع.

فالتحقيق حينئذ هو التفصيل بين شرائط الامتثال، بأن الشرط إن كان ممّا يعتبر في الامتثال عرفاً، بأن كان من الشرائط العرفيّة، كاشتراط عدم تكرار العمل في الإطاعة الإجماليّة، لعدم صدقها عرفاً مع الاحتياط المحجوج إلى تكرار العمل كثيراً، بحيث يعدّ العبد معه لاعباً بأمر مولاه إذا تمكّن من تحصيل العلم بالإطاعة التفصيليّة، فالشكّ في اعتبار مثل هذا الشرط مورد لقاعدة الاحتياط، لفرض كون إحراز مثل هذا الشرط - نفيّاً أو إثباتاً - موكولاً إلى العرف. و لا مسرح لقاعدة البرائة هنا كما أشرنا إليه، و لا لإطلاق الأوامر، فإنّه بإطلاق الأمر لا يمكن إحراز كيفيّة امتثاله، بل حصول امتثاله تابع لصدقه عرفاً بالنسبة إلى ما يعتبر فيه عرفاً.

و إن كان ممّا يعتبر في الامتثال شرعاً، كقصد الوجه على ما عرفت، فإنّ اعتباره على تقديره شرعيّ لاعرفيّ، لعدم توقّف صدق الامتثال عرفاً عليه يقيناً، فمع الشكّ في اشتراط مثل ذلك شرعاً في الاعتداد على الامتثال العرفيّ يمكن نفيه بأصالة البرائة، إذ لا فرق في القيود التعبدية بين كونها قيداً للامتثال أو للمأمور به في حكم العقل بقبح التكليف بها بلا بيان.

و الحاصل: أن الشرائط على أقسام، فبعضها شرط للأمر، و بعض آخر لامتناله، و ثالث للمأمور به. و الأصل في الأول هو الاشتراط في وجه يظهر من المصنّف في بعض مباحث البرائة، و الإطلاق في وجه آخر قوي كما تقرّر في محله. و في الثاني هو التفصيل بما عرفت. و في الثالث هو الإطلاق بقول واحد من القائلين بالبرائة عند الشكّ في الأجزاء و الشرائط.

و إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ الكلام في الاختصار على الموافقة الإجمالية في العبادات يقع في مقامين:

أحدهما: أن لا يتمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة، و لا الظنّ بها خاصاً كان أو مطلقاً. و لإشكال في كفايتها، فإنّ ذلك أقصى ما يمكن من إطاعة التكليف المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً. فإذا كان له ثوبان اشتبه طاهرهما بممتنّجسهما يجوز له الصلاة فيهما مكرراً لها. وكذا لو اشتبهت عليه القبلة في الجهات الأربع أو الثلاث مثلاً يجوز له تكرار الصلاة إلى جهات الاشتباه، و هكذا. خلافاً لما حكاها المصنّف رحمه الله عن الحلّي في الثوبين المشتبهين، حيث حكم بوجوب الصلاة حينئذٍ عرياناً. و الذي يمكن أن يستدلّ به عليه أمران:

أحدهما: أن الواجب عليه صلاة واحدة، فالاحتياط بتكريرها تشريع. و فيه: - مع مخالفته لما يظهر منه من تمسّكه بقاعدة الاحتياط في إثبات الأحكام في كثير من الموارد - أن الاحتياط مضادّ للتشريع، فإنّه إدخال ما ليس من الدين أو شكّ في كونه من الدين في الدين بقصد أنّه من الدين، و الاحتياط هو الإتيان بما يحتمل كونه من الدين بداعي احتمال كونه منه تحصيلاً للواقع.

و ثانيهما: اعتبار نيّة الوجه في العبادات، فقصد كون المأنيّ به واجباً معتبر في حصول امتثال الأمر بالصلاة، و هو غير حاصل مع الاحتياط بتكرير الصلاة، إذ حين العمل يحتمل كون المأنيّ به غير واجب، لاحتمال كون الواجب ما أتى به

سابقاً أو يريد الإتيان به لاحقاً، و غاية ما يترتب على فعله بعد الفراغ منهما هو القطع بحصول الواجب في ضمنهما، و هو أمر وراء نية الوجه حين العمل.

و فيه أولاً: المنع من اعتبار قصد الوجه، لحصول الامتثال بدونه عرفاً. و لادليل عليه شرعاً إن لم يكن دليل على خلافه كما ستعرفه، مع أن الأصل عدمه بالتقريب الذي تقدم. فالذي يعتبر في العبادة قصد القرية المتحقق بالإتيان بها بقصد كونها مطلوبة و راجحة شرعاً، و إن لم يقصد خصوص وجهها من الوجوب أو الاستحباب. و مع التسليم فإنما يسلم مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة لا في مثل ما نحن فيه.

و ثانياً: أنه* قد يقال بإمكان قصد الوجه في المقام، فإنه عبارة عن الإتيان بالفعل على طبق ما اقتضاه الدليل من وجوبه أو استحبابه. و لافرق في ذلك بين الأدلة الاجتهادية و الأصول. فحيث اقتضت قاعدة الاحتياط وجوب كل من الفعلين فيأتي بهما المكلف مقارنين بقصد وجوبهما، فتأمل.

و ثالثاً: أنه لا يخلو: إما أن نقول بوجوب المقدمة شرعاً، سيما في مثل ما نحن فيه من المقدمات العلمية التي قد ادعى بعضهم عدم الخلاف في وجوبها، و إما أن لانقول به. فإمكان قصد الوجه على الأول واضح، لوجوب كل من الفعلين من باب المقدمة. و على الثاني يمكن قصد الوجه الواقعي بمجموع الفعلين أو الأفعال المحصلة للمأمور به الواقعي، بأن ينوي بمجموعها الإتيان بالمأمور به الواقعي بقصد وجوبه الواقعي. و لا ريب أن الاستدانة من أول العمل على هذا القصد مستلزمة لمقارنة المأمور به الواقعي لقصد وجهه، و لادليل على اعتباره أزيد من ذلك، إذ لادليل على اعتبار معرفة الواجب الواقعي تفصيلاً حين العمل، سيما في خصوص المقام. و لافرق فيما ذكرنا بين استلزام الموافقة الإجمالية لتكرار العمل و عدمه.

* ورد في هامش الطبعة الحجرية: «قد ذكر المصنف هذا الوجه في مقدمات دليل الانسداد عند إبطال وجوب الاحتياط. منه دام ظله».

و ثانيهما: أن يتمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة كما هو المقصود بالبحث في المقام. و الاقتصار على الموافقة الإجمالية حينئذٍ إمّا مع الحاجة إلى تكرار العمل أو بدونها. و قد أطلق المصنّف رحمه الله أن مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجمالي، لتحقيق الامتثال.

أقول: توضيح ذلك أن ما يتوهم كونه مانعاً من حصول الامتثال في المقامين أو في الجملة أحد أمور على سبيل منع الخلو:

أحدها: ما استظهره المصنّف رحمه الله و نقله عن بعضهم، و قال في أواخر مسألة البرائة: «بياني أنه صاحب الحقائق» من ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة، بل قد استظهر في مقدّمات دليل الانسداد عند إبطال وجوب الاحتياط بتحقيق الإجماع على عدم جواز الاحتياط مطلقاً مع التمكن من العلم التفصيلي، و قال: «كما أشرنا إليه في أوّل الرسالة في مسألة اعتبار العلم الإجمالي و أنه كالتفصيلي أم لا، فراجع» انتهى، فتأمل. و ما نقله عن السيّد الرضي و تقرير أخيه له على ذلك من الإجماع على بطلان صلاة الجاهل بأحكامها. و قال في أواخر مسألة البرائة: «و نقل غير واحد اتفاق المتكلّمين على وجوب الإتيان بالواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجهيهما». ثمّ قال بعد نقل ما عرفت من الشريف الرضي و المرتضى: «بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان عن أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة، فضلاً عن كونهما منشأً للشكّ الملزم للاحتياط كما ذكرناه» انتهى. و يؤيّده أو يدلّ عليه أيضاً ما ادّعاه هنا من السيرة المستمرة.

و بالجملة، أن مقتضى هذه الإجماعات - صريحاً في بعضها، و التزاماً في بعض آخر - عدم جواز الاحتياط مع التمكن من الإطاعة التفصيلية، سواء كان الاحتياط مستلزماً لتكرار العمل أم لا.

و فيه: أن الإجماع أو الاتفاق المحصل منهما غير حاصل، و المحكيّ منهما

ليس بحجة، سيما في مثل المقام المحتمل - بل المظنون - كون سند الجمعين إما تخيل عدم حصول الإطاعة عرفاً بالموافقة الإجمالية، وإما زعم اعتبار قصد الوجه، و الأول مقطوع بعدم، و الثاني قريب منه كما سنشير إليه. و دعوى الإجماع مع كون سند الجمعين هو الأول من قبيل دعوى الإجماع في الأمور العقلية، و قد استوفينا الكلام فيها في مسألة التحري، فلا حاجة إلى الإعادة. و أوهن مما تقدم دعوى استمرار سيرة العلماء على عدم تكرار العبادة مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي، فإنها على تقدير تسليمها إجماع عملي محتمل لكون مبني عملهم على زعم أحد الأمرين المشار إليهما آنفاً.

فإن قلت: هب عدم تحقق الإجماع تحصيلاً، و عدم حجته نقلاً، إلا أنه لأقل من تحقق الشهرة، و هي مع الإجماعات المنقولة مورثة للشك في حصول الإطاعة بالموافقة الاحتمالية لامحالة، لكشف ذلك كله - و لو على سبيل الاحتمال - إما عن عدم تحقق عنوان الإطاعة بالموافقة الإجمالية، و إما عن اعتبار قيد زائد في الامتثال، كقصد الوجه أو العلم به، و إن تحقق الامتثال بدونه عرفاً، و مع الشك يرجع إلى قاعدة الاحتياط، لعدم كون المقام من موارد البراءة، كما أشار إليه المصنف رحمه الله في آخر كلامه الذي نقلناه عنه.

قلت: أما احتمال عدم حصول عنوان الإطاعة عرفاً بالموافقة الإجمالية فمنفي قطعاً، كما ادّعاه المصنف رحمه الله في أواخر مسألة البراءة، و أوضحناه سابقاً، و أتينا لك بمثال لا يبقى لك بملاحظته ارتياب أصلاً.

و أما احتمال اعتبار قيد زائد شرعي في الامتثال، فملاحظة إطلاقات أدلة الإطاعة كتاباً و سنة، و إطلاقات عناوين العبادات و بياناتها، و سيرة المسلمين و سيرة النبي و الأئمة عليهم السلام مع الناس، تشرف الفقيه على القطع بعدم اعتبار قصد الوجه أو العلم به في امتثال التكاليف التعبدية، إذ لو كان لأشير إليه لامحالة. و إلى هذا الوجه أشار المصنف رحمه الله في مقدمات دليل الانسداد في مقام إبطال وجوب

الاحتياط، ثم قال: «و لذا ذكر المحقق - كما في المدارك في باب الوضوء - أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري» انتهى. و مع التسليم فاحتماله منفي بأصالة البراءة بالتقريب الذي أسلفناه سابقاً، و إن كان ذلك خلاف ما يظهر من المصنّف رحمه الله كما أشرنا إليه أيضاً، و مما ذكرناه قد ظهر أن من حصل له القطع بعدم الاحتمالين فلا مجال له للاحتياط في المقام بترك الاحتياط. نعم، إن احتمل أحدهما أو كليهما فله ذلك.

و ثانيها: اعتبار قصد الوجه المتوقف على معرفة كون المائي به هو المأمور به وجوباً أو استحباباً. و قد حكاها المصنّف هنا عن جماعة، و عزاه إلى المشهور في آخر مسألة البراءة. و قد تقدّم نقل جماعة اتفاق المتكلمين على ذلك. و تقدّم أيضاً عن السيّد الرضي و أخيه المرتضى دعوى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعرف أحكامها، و منها معرفة وجهها.

و فيه: أن اعتبار قصد الوجه إن كان لأجل عدم تحقق عنوان الإطاعة إلاّ به فقد عرفت ضعفه. و إن كان لدليل تعبدي فلم يثبت إن لم يثبت خلافه كما أشرنا إليه، مع مخالفته للأصل.

و أمّا اعتبار العلم بالوجه، و تمييز واجبات العبادة عن مستحبّاتها كما ذكره العلامة في الإرشاد، فإن كان لأجل كون العلم مقدّمة لقصد الوجه المعتبر لأحد الوجهين المذكورين، فقد عرفت منع وجوب ذبيها، فكيف يثبت وجوبها؟ و إن كان لتوقّف تحقق عنوان الإطاعة به فقد عرفت ضعفه أيضاً. و إن كان لدليل تعبدي كإجماع الرضي و المرتضى، ففيه - مع منع تحقق الإجماع تحصيلاً و حجّيته نقلاً، سيّما في مثل المقام المظنون كون مستند المجمعين أحد الأمرين الذين عرفت ضعفهما - منع شموله لمثل ما نحن فيه، فإنّ الظاهر أن مقصودهما من أحكام الصلاة أحكامها التعبّدية، لا مثل معرفة الوجه التي لو كان لها دليل كان بناء العقلاء و حكم العقل باعتبارها في حصول الامتثال، مضافاً إلى ما تقدّم من أن ملاحظة

هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟

و الكلام فيه يقع: تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به، و أن الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التجز على المكلف أم هو كالجهدول رأساً؟ و أخرى في أنه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية و لو مع تيسر العلم التفصيلي أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز إكراه شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة

الأدلة تكاد تشرف الفقيه على القطع بخلافه.

و ثالثها: عدم تحقق عنوان الإطاعة فيما كان الاحتياط محجاً إلى تكرير العبادة. و قد أوضح المصنف عليه السلام ذلك في أواخر مسألة البرائة بما حاصله: أنه مع الاحتياط بتكرير العبادة مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي يعد العبد لاعباً بأمر مولاه، و قال: «و الفرق بين الصلاة الكثيرة و صلاتين لا يرجع إلى محصل» انتهى. أقول: إن التدافع بينه و بين ما ذكره هنا بقوله: «و دعوى إن العلم بكون المأتي به ...» واضح، فإن ظاهره الجزم هنا بحصول الإطاعة مع تكرار العبادة مطلقاً، و إن المانع لو كان هو الاتفاق المدعى على خلافه. و الإنصاف أن في أحد المقامين إفراطاً و في الآخر تفريطاً، و الأوسط إيكال الأمر إلى العرف، فيحكم بجواز التكرار إلى حيث لا يعد معه العبد لاعباً بأمر مولاه، و تحديد ذلك موكل إلى نظر العرف، فتدبر.

و قد تخلص مما قدّمناه أن الأقوى جواز الاقتصار بالموافقة الإجمالية فيما لم يبلغ تكرار العمل مرتبة اللغوية عند دوران الأمر بينها و بين الموافقة التفصيلية العلمية. و يظهر منه جواز الاقتصار بها بطريق أولى فيما دار الأمر بينهما و بين الموافقة التفصيلية الظنية، خاصاً كان أو مطلقاً، لكون الأمر في هذه الصورة أهون كما أسلفناه. و يظهر من ملاحظة ما ذكره المصنف عليه السلام. و لاجابة إلى إعادة الكلام فيها، لاتحاد الكلام في الصورتين دليلاً و جواباً كما لا يخفى.

زيد بالتفصيل، و لافعل الصلاتين في ثوبين مشتهين مع إمكان الصلاة في ثوبٍ طاهر.
و الكلام فيه من الجهة الأولى يقع من جهتين؛ لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان: الأولى حرمة المخالفة القطعية . و الثانية وجوب الموافقة القطعية. و المتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البرائة و الاشتغال عند الشك في المكلف به، فالقصد في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى.

و لنقدم الكلام في المقام الثاني، و هو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، فنقول: مقتضى القاعدة: جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم* الإجمالي بإتيان المكلف به؛ أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح، و أما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

و دعوى: أن العلم بكون المأني به مقرباً معتبر حين الإتيان به و لا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة؛ إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك أيضاً. فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلي. لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض^{٩١}: ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة، بل ظاهر المحكي عن الحلبي^{٩٢} في مسألة الصلاة في الثوبين: عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي، و إن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً، و حينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوبٍ طاهر، أن يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما. لكن الظاهر من صاحب المدارك^{٩٣} (٩١): التأمل - بل ترجيح الجواز - في المسألة الأخيرة^{٩٤}، و لعله متأمل في الكل؛ إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة.

٩١. فإنه بعد أن نقل عن المنتهى أنه لو كان معه ثوب متيقن الطهارة تعين

و أمّا إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار - كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً - فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين التفصيلي، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيّد الرضوي رحمته الله - في مسألة الجاهل بوجوب القصر - و ظاهر تقرير أخيه السيّد المرتضى رحمته الله له: ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها.

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

و هل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي أم لا؟ التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان ممّا لم يثبت اعتباره إلّا من جهة دليل الانسداد - المعروف بين المتأخّرين لإثبات حجّة الظن المطلق - فلا إشكال في جواز ترك تحصيله و الأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار. و العجب ممّن^{٩٢} يعمل بالأمارات (٩٢) من باب الظن المطلق، ثمّ يذهب إلى عدم صحّة عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط. و لعلّ الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه. و لإبطال هذه الشبهة و إثبات صحّة عبادة المختلط محلّ آخر.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم رسيدي

للصلاة، و لم يجر له أن يصلي في الثوبين لامتدّدة و لامنفردة، قال: «و هو حسن، إلّا أن وجهه لا يبلغ حدّ الوجوب» انتهى.

٩٢. منشأ التعجّب ما أشار إليه بعد ذلك بقوله: «إنّ العمل بالظن المطلق لم يثبت إلّا جوازه...». و حاصله: أنّ المجوّز للعمل بمطلق الظن إنّما جوّزه بعد إبطال وجوب الاحتياط في صورة الانسداد، إمّا بمنع المقتضي، نظراً إلى منع ثبوت التكليف بالواقع، كما يظهر من المحقق القمي رحمته الله. و إمّا بإبداء المانع من إجماع أو لزوم حرج في إيجاب الاحتياط، كما هو طريقة المصنّف رحمته الله و من وافقه.

و كيف كان، فلم يظهر من العاملين بمطلق الظن إبطال أصل الاحتياط، بل غاية ما عاجلوا في إثبات جواز العمل بمطلق الظن هو إبطال وجوبه لاجوازه، و هو لا يجتمع مع إبطال عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد.

و أما لو توقّف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الأخذ به و ترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان (٩٣): من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه و عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه على الاحتياط فلم يدلّ عليه دليل. و من أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية (٩٤) مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي - و لو كان هو الظن المطلق - خلاف السيرة المستمرة بين العلماء، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال.

و الحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي و لو كان ظناً و بين تحصيل العلم بتحقيق الإطاعة و لو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الأول - في مقام الإطاعة -؛ بحكم العقل و العقلاء (٩٥)، لكن بعد العلم بجواز الأول و الشك في جواز الثاني في الشرعيات - من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك و إطلاقهم اعتباراً نية الوجه^{٢١} - فالأحوط ترك ذلك و إن لم يكن واجباً؛

٩٣. قد رجّح الوجه الأول في مقدمات دليل الانسداد عند إبطال وجوب الاحتياط، مدّعياً بناء العقلاء في إطاعتهم العرفية على تقديم العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

٩٤. التقييد بذلك للتنبيه على عدم جريان دليل الانسداد في الشبهات الموضوعية، لانفتاح باب العلم فيها غالباً شرعاً، لأجل وجود الأمارات الشرعية فيها، مثل اليد و السوق و قاعدة الطهارة و البيّنة و نحوها، فلا تغفل.

٩٥. لا يخفى أنه بعد استقلال العقل و ثبوت بناء العقلاء على جواز تقديم الإطاعة الإجمالية على الإطاعة التفصيلية الظنية، لا وجه لفرض الشك في جواز ذلك في امثال الأوامر الشرعية، و لو بملاحظة فتوى جماعة بالمنع أو باعتبار قصد الوجه، إذ القطع لا يجمع الشك.

فإن قلت: إن القطع بما ذكر إنما هو في الأوامر العرفية، و الشك إنما هو في الأوامر الشرعية، لأجل احتمال اعتبار الشارع في امثال أوامره شرطاً زائداً على ما

لأنَّ نية الوجه لو قلنا باعتباره فلانسلّمه إلّا مع العلم بالوجه أو الظنّ الخاصّ، لا الظنّ المطلق الذي لم يُثبت القائل به جوازه إلّا بعدم وجوب الاحتياط، لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط؟

و أمّا لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أنّ تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقّف على التكرار مبنيٌّ على اعتبار قصد الوجه، و حيث قد رجّحنا في مقامه^{٢٢} عدم اعتبار نية الوجه؛ فالأقوى جواز ترك تحصيل الظنّ و الأخذ بالاحتياط. و من هنا يترجّح القول بصحّة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتياط و ترك التقليد، إلّا أنّه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة^{٢٣}.

و إن توقّف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظنّ الخاصّ؛ لما تقدّم: من أنّ تحصيل الواقع بطريق العلم و لو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظنيّ به و لو كان تفصيلاً. و أدلّة الظنون الخاصة إنّما دلّت على كفايتها عن الواقع، لا تعيّن* العمل بها في مقام الامتثال، إلّا أنّ شبهة اعتبار نية الوجه - كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخّرين - جعل الاحتياط في خلاف ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنّهُ إذا شكّ - بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأموريه، لا حصوله بأيّ وجه اتفق - في أنّ الداعي هو التعبد بإيجاده و لو في ضمن

.....

يعتبر عرفاً، من قصد الوجه أو العلم به.

قلت: مع فرض ذلك لا وجه للحكم بوجوب الاحتياط على تقدير الشكّ في اعتبار نية الوجه، إذ الوجه فيه - مع كون مختاره عند الشكّ في الأجزاء و الشرائط للمأموريه هي البرائة - هو كون بيان كفيّة امتثال الأوامر الشرعيّة موكولاً إلى طريقة العقلاء في امتثال أوامر الموالي، و مع القطع بطريقتهم و الشكّ في اعتبار قيد زائد شرعاً في الامتثال لابدّ أن يكون المرجع فيه أيضاً هي البرائة، إذ التكليف بما

أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض (٩٦) الداعي إلا بالثاني، وهذا ليس تقييداً (٩٧)

.....

يجب بيانه على الشارع مع عدم البيان قبيح على الشارع الحكيم، كما هو الوجه في الحكم بالبراءة عند الشك في الأجزاء و الشرائط للمأموره.

٩٦. لا يخفى أن استصحاب بقاء الغرض و عدم سقوطه إنما يثبت بقاء الأمر من باب الملازمة العقلية، فيصير الأصل مثبتاً. فالأولى أن يتمسك في المقام بحكم العقل بوجوب تحصيل غرض الشارع، و لا يحصل العلم به إلا بالإتيان بالمأموره متميزاً عما عداه. و لكنك خبير بأنه لو تم التمسك بالأصل أو القاعدة جرى مثله عند الشك في الأجزاء و الشرائط، لأصالة عدم حصول الغرض الداعي إلا بالإتيان بالمشكوك فيه. نعم، يمكن أن يقال: إن الأصل غير جارٍ بالفرض، و أصالة البراءة عند الشك في الأجزاء و الشرائط حاکمة على القاعدة، لاقتضاءها حصول الغرض بدون المشكوك فيه.

فإن قلت: إن الشبهة فيما نحن فيه إنما نشأت بالفرض من احتمال وجوب قصد الوجه، و أصالة البراءة تنفيه أيضاً، لأن مرجع الشبهة فيه إلى الشك في بعض الشرائط.

قلت: إن قصد الوجه من شرائط تحقق الامتثال، و المرجع فيه عند المصنف - كما تقدم في بعض الحواشي السابقة - هي قاعدة الاشتغال دون البراءة.

٩٧. لأن التقييد فرع الإطلاق، و ليس الأمر هنا كذلك، إذ التعبد بالإتيان بالمأموره بخصوصه متميزاً عن غيره من الأمور المتأخرة عن الأمر، فلا يمكن أخذه في مفهومه حتى يدعى كونه قيداً له، و إلا يلزم الدور.

و توضيح ذلك: أن شروط العبادات و قيودها منها ما هو قيد للمادة مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها و أضافها بعنوان المطلوبية، و من هذا القبيل الستر و الاستقبال و الطهارة و نحوه في الصلاة. و منها ما هو قيد لها بملاحظة كونها

في دليل تلك العبادة حتى يدفع بإطلاقه، كما لا يخفى. وحينئذٍ فلا ينبغي (٩٨) بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع أولاً بظنه المعبر - من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة - وإتيان الواجب مع نية الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

و توهم: أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة، فيكون قد أخل فيه بنية الوجوب، مدفوع: بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه؛ إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً؛ لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعبر.

و إن شئت قلت: إن نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه؛ لأن لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً، ولا ظناً أحداً يلتزم بذلك عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب: «آله أحوط»^{١٠}، و سيأتي ذكره (٩٩) عند الكلام على الاحتياط في طبيّ مقدمات دليل الانسداد.

.....

مأموراً بها و مطلوبة للشارع، و من هذا القبيل التعبد بالمأمور مطلقاً أو متميزاً من غيره، وكذا النية و ما يتعلّق بها من قصد الوجه أو العلم به و القربة، لأن هذه أمور متفرّعة على الأمر متأخرة عنه، فلو أخذت مع ذلك قيداً للمادة لزم تقدّمها على الأمر، فيلزم الدور. فمع الشك في اعتبار شيء منها في المأمور به لا يمكن التمسك في نفي احتمالها بإطلاق المادة، لما عرفت من كون ذلك فرع قابليتها للإطلاق، و لذا لا يمكن التمسك به أيضاً عند دوران الأمر بين التعبدية و التوصلية. نعم، يتم ذلك في القسم الأول خاصة كما لا يخفى.

٩٨. يعني حين كون المسألة ذات وجهين.

٩٩. لا يذهب عليك أنه لم يتعرض المصنّف رحمه الله عند الكلام على الاحتياط في مقدمات دليل الانسداد للكلام على عدم مشروعية الاحتياط و لا لكلام السيد،

أما المقام الأول و هو كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف و اعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت: أنّ الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية و عدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البرائة و الاحتياط، و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقلّ مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول:

إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة؛ لأنّ الإجمال الطارئ: إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر أو الجمعة، و حكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك. و إمّا من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي يتعلّق به الوجوب أو الحرمة. و إمّا من جهة الحكم و المتعلّق جميعاً مثل أن نعلم أنّ حكماً من الوجوب و التحريم تعلّق بأحد هذين الموضوعين (١٠٠).



ثمّ الاشتباه في كلّ من الثلاثة (١٠١)

مركزية كميّة علوم إسلامية

مع إطنابه الكلام ثمة في وجوب الاحتياط و منعه.

١٠٠. سواء كانا كليّين أم جزئيين.

١٠١. لا يخفى أنّ المراد من متعلّق الحكم في القسم الأوّل و الثالث هو معروضه الأعمّ من الكلّي و الجزئي، وكذلك المراد من الحكم في القسم الثاني و الثالث أعمّ من الكلّي و الجزئي، كما يظهر من تمثيله للأقسام.

و حاصل هذا التقسيم: أنّ الاشتباه إمّا أن يكون في متعلّق الحكم، أو في نفس الحكم، أو فيهما معاً: و على التقادير؛ إمّا أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية. فالأقسام ستّة و المراد من الشبهة الحكمية أن تكون الشبهة في مراد الشارع، إمّا من جهة موضوع الحكم، أو محموله، أو كليهما، أو من جهة شيء من متعلقاتهما. و منشأ الشبهة حينئذٍ إمّا فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارضه. و إزالة الشبهة بالرجوع إلى الأدلّة دون الأمارات. و من الشبهة الموضوعية أن تكون

إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر و الجمعة. و
إمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني.

.....

الشبهة في شيء من مصاديق متعلّق الخطاب من حيث الموضوع أو المحمول أو شيء
من متعلّقاتهما. و منشأ الشبهة حينئذٍ اختلاط الأمور الخارجيّة، و إزالتها بالرجوع
إلى الأمارات دون الأدلّة. و إلى الأوّل أشار بقوله «إمّا من جهة الاشتباه في
الخطاب الصادر عن الشارع». و إلى الثاني بقوله: «و إمّا من جهة اشتباه مصاديق
متعلّق ذلك الخطاب».

و أمّا المثال للأقسام الستّة، فالأوّل مثل ما أشار إليه المصنّف ﷺ من مثال
الظهر و الجمعة. و الثاني مثل الشبهة المحصورة. و الثالث مثل الشكّ في وجوب
الجهر بالبسملة في الصلاة الإخفائيّة و حرمة، و الشكّ في وجوب الجمعة في زمن
الغيبه و حرمتها. و الرابع مثل المرأة المعلومة المردّدة بين كونها واجبة الوطي و
محرمّة الوطي، لأجل الشكّ في كونها منذورة الوطي أو كونها منذورة ترك الوطي،
و مثل المايع المعلوم العنوان المردّد بين كونه واجب الشرب أو محرّم الشرب، من
جهة الشكّ في عروض سبب أحدهما بالخصوص. و الخامس مثل ما لو علم إجمالاً
بتعلّق أحد الحكمين من الوجوب و الحرمة بأحد الفعلين، بحيث لو علم الحكم
بالخصوص و أنّه الوجوب أو الحرمة بقي الشكّ في متعلّقه و أنّه هذا الفعل أو
ذلك، فتقع الشبهة في كلّ من الحكم الكلّي و متعلّقه من جهة الاشتباه في الخطاب
الصادر عن الشارع. و السادس مثل أن يعلم كون واحدة من هاتين المرأتين واجبة
الوطي أو محرّمّة الوطي، لأجل الشكّ في كونها منذورة الوطي أو منذورة ترك
الوطي، لأنّه لاشبهة حينئذٍ في خطاب الشارع من وجوب الوفاء بالنذر، لا بحسب
موضوعه و لا بحسب محموله، و الشبهة إنّما هي بحسب مصاديق متعلّق الخطاب
من حيث الموضوع و المحمول.

و الاشتباه في هذا القسم (١٠٢) إمّا في المكلف به (١٠٣) كما في الشبهة المحصورة، و إمّا في المكلف. و طرفا الشبهة في المكلف: إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى، و إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

و لابدّ قبل التعرّض لبيان حكم الأقسام من التعرّض لأمرين: الأوّل: أنّك قد عرفت - في أوّل مسألة اعتبار العلم - أنّ اعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيّة، و قد يكون من باب الموضوعيّة بجعل الشارع. و الكلام هنا في الأوّل؛ إذ اعتبار العلم الإجمالي و عدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ على جعله موضوعاً، فإنّ دلّ على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع - كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلّا عمّا علم تفصيلاً نجاسته - فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة.

الثاني: أنّه إذا تولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعيّ في مورد، وجب اتّساعه و حرمت مخالفته؛ لما تقدّم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاصّ، فلا فرق بين من علم تفصيلاً بطلان صلاته بالحدث، أو بواحد مرّد بين الحدث و الاستدبار، أو بين ترك ركن و فعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه و فقد شرط من شرائط صلاة إمامه - بناءً على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم - إلى غير ذلك.

١٠٢. يعني في الشبهة المصداقيّة.

١٠٣. لا يخفى أنّ الشبهة في المكلف لا تكون إلّا مصداقيّة. نعم، قد يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف، كما إذا كان طرفا الشبهة في المكلف احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المني في الثوب المشترك لأنّ كلّاً منهما شاكّ في توجه الأمر بالاغتسال إليه. و قد يرجع إلى الشكّ في المكلف به، كما إذا كان طرفا الشبهة فيه احتمالين في مخاطب واحد، كالخنثى بناءً على عدم كونه طبيعة ثالثة، فإنّ توجه التكليف إليه حينئذٍ معلوم، إلّا أنّه مرّدّد في الاندراج تحت أحد العنوانين.

و بالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي و بين غيره من العلوم التفصيلية، إلا أنه قد وقع في الشرع موارد توهم خلاف ذلك: منها: ما حكم به بعض^{٢٦} فيما إذا اختلفت الأمة على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل: من أنه يطرح القولان و يرجع إلى مقتضى الأصل؛ فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ^(١٠٤) القائل بالتخير^{٢٧} هو التخير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة.

و منها: حكم بعض^{٢٨} بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعةً أو تدريجاً؛ فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية؛ فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطنها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة.



١٠٤. وجه الظهور هو عدم معهودية انقسام الحكم إلى الواقعي و الظاهري في كلمات القدماء، فحيث يطلقون الحكم - و لو كان هو التخير - فالظاهر إرادتهم الواقعي منه. و لذا قد أورد صاحب المعالم تبعاً للمحقق على الشيخ - في تضعيفه القول بطرح القولين و الرجوع إلى مقتضى الأصل - «بأن التخير أيضاً يستلزم مخالفة قول الإمام، لأن الإمامية إذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها و تمتنع من العمل بقول الآخر، فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم» انتهى. هذا، مضافاً إلى ما نبه عليه المصنف في مبحث البرائة - في مسألة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة - مستضعفاً به ما يظهر من الفاضل القمي^(١٠٥) من حمل التخير في كلام الشيخ على التخير الظاهري.

ثم إن نظير ما نقله المصنف^(١٠٦) ما يظهر من صاحب الفصول من التفصيل في حرق الإجماع المركب، بعدم الجواز فيما إذا كانت ضميمته الدليل، و بالجواز فيما إذا كانت ضميمته الأصل، حيث جوّز العمل في المسألتين حينئذٍ بمقتضى الأصلين

و منها: حكم بعض^{٢٩} بصحة ائتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً بظلال صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

و منها: حكم الحاكم بتنصيب العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر؛ فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما، مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

و منها: حكمهم فيما* لو كان لأحد درهم و لآخر** درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي: بأن لصاحب الإثنين واحداً و نصفاً و للآخر نصفاً^{٣٠}؛ فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه.

و منها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر***، فإنه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين و القيمة عند واحد و يبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه؛ لكون بعض مثنى مال المقر في الواقع.

و منها: الحكم بانفساخ (١٠٥) العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثنىه على وجه يقضى فيه بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية؛ فإن

و إن استلزم خرق الإجماع المركب، لأن العمل بالأصل في المسألتين مستلزم لمخالفة العلم التفصيلي بكون الحكم المتولد من العمل بهما مخالفاً لما صدر عن الإمام عليه السلام.

١٠٥. لا يخفى أنه مع الحكم بانفساخ العقد لا يلزم منه مخالفة للعلم التفصيلي أصلاً، إذ مع الانفساخ يرد كل مال إلى صاحبه الأول. و الإشكال إنما هو في الحكم بوجوب رد الثمن إلى المشتري في الفرض الأول، و رد الجارية المباعة إلى

* في بعض النسخ: بدل «فيما»، بأنه.

** و *** في بعض النسخ: بدل «لآخر»، للآخر.

ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع، ثمناً للعبد أو الجارية. و كذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرةً ديناراً أو مائة درهم؛ فإن الحكم بردّ الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

و منها: حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما: بعثك الجارية بمائة، و قال الآخر: وهبتي إياها: بأنهما يتحالفان و تردّ الجارية إلى صاحبها، مع أنّنا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر. إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبع. فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أمور (١٠٦)

البائع في الفرض الثاني، مع الحكم ببقاء العقد و عدم انفساخه، و إلّا فلا إشكال فيما ذكر مع الحكم بالانفساخ. و لكنّ الظاهر أنّ التعبير بالانفساخ وقع مسامحة، و المقصود منه مجرد وجوب ردّ الثمن أو المثل في الفرضين. و يؤيده - بل يدلّ عليه - جعل انفساخ العقد في الوجوه الآتية توجيهاً لهذا المورد.

و ربّما يتوهم أنّ جعل الكلام في ردّ الثمن أو المثل في الفرضين خارج من محلّ الفرض من كون العلم التفصيلي متولّداً عن العلم الإجمالي، إذ انتقال الثمن إلى البائع في الفرض الأوّل و المثل إلى المشتري في الفرض الثاني معلوم تفصيلاً من ابتداء الأمر. نعم، الجمع بين الثمن و المثل في بعض المراتب ربّما يؤدي إلى مخالفة العلم التفصيلي المتولّد عن العلم الإجمالي، كما في بعض الموارد المتقدّمة و الآتية. و فيه: أنّ العلم التفصيلي بانتقال الثمن إلى البائع في الفرض الأوّل ناشٍ من العلم الإجمالي بوقوع العقد على هذا المبيع أو ذاك المبيع، و بالعكس في الفرض الثاني، فلا تغفل.

١٠٦. لا يخفى أنّ المقصود من ذكر هذه الأمور ليس البناء عليها و اختيارها، بل لما كان جواز مخالفة العلم التفصيلي المأخوذ من باب الطريقيّة غير معقول، فالمقصود من ذكر هذه الأمور إبداء احتمال في الموارد المذكورة لدفع ما يترأى من لزوم مخالفة العلم التفصيلي من فتوى بعضهم أو جماعة فيها، بناءً على تسليم صحّة ما أفتوا به لأجل قيام دليل معتبر عليه لا يمكن الإعراض عنه و بالجملة، إنّ بعد عدم

معقوليّة جواز مخالفة العلم التفصيلي لابدّ إمّا من المنع من صحّة ما أفتوا به في الموارد المذكورة، و إمّا من توجيهها بأحد الأمور المذكورة أو غيرها ممّا يناسبها بحسب المقامات.

فنعول: إنّ ما يناسب الأوّل من الموارد المذكورة هو الوجه الثالث كما نبّه عليه المصنّف عليه السلام، فيحمل إطلاق كلام من حكم بتعين الرجوع إلى مقتضى الأصل في مسألة اختلاف الأمة على قولين على إرادة الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، و التوقّف و الاحتياط فيما لم يكن أحدهما موافقاً له. و أمّا حكم الشيخ بالتخيير فغاية ما يلزم منه كون نفس الالتزام بالتخيير مخالفاً للواقع من دون علم بمخالفة العمل للواقع، إذ مع الأخذ بأحد الحكمين يحتمل كون الواقع هو ذلك.

و سيشير المصنّف عليه السلام إلى أنّ المنوع هي المخالفة العمليّة للواقع دون الالتزاميّة خاصّة. و أمّا ما تقدّم من صاحب الفصول فمع عدم الاعتداد به يمكن تقييد كلامه أيضاً بما لم يكن العمل بالأصلين مؤدياً إلى العلم التفصيلي بمخالفة العمل للواقع.

و ما يناسب الثاني - مع عدم معروفية القائل بجواز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة دفعة، و إن حكي عن بعضهم - هو الوجه الأوّل مطلقاً كما نبّه عليه المصنّف عليه السلام، و الوجه الثالث بالنسبة إلى جواز المخالفة تدريجاً المستلزم لمخالفة العلم التفصيلي في بعض الصور كما نبّه عليه المصنّف عليه السلام. و ما يناسب الثالث هو الوجه الأوّل و الثاني. و يمكن استفادة الوجهين من صاحب المدارك، فإنّه بعد حكمه بعدم وجوب الغسل على واجدي المني في الثوب المشترك قال: «و في جواز ائتمام أحدهما بالآخر و حصول عدد الجمعة بهما قولان، أظهرهما الجواز، لصحّة صلاة كلّ منهما شرعاً، و أصالة عدم اشتراط ما زاد على ذلك. و قيل بالعدم، للقطع بحدوث أحدهما. و هو ضعيف، فإنّا نمنع من حصول الحدث إلّا مع تحقّق الإنزال عن شخص بعينه، و لهذا ارتفع لازمه، و هو وجوب الطهارة إجماعاً» انتهى. و ما يناسب الرابع هو الوجه الثاني و الثالث. و توضيح ذلك: أنّ الإشكال في الرابع من

الموارد المذكورة من جهتين: من جهة حكم الحاكم بالتنصيف مع علمه بمخالفة حكمه للواقع، و من جهة شراء الثالث للنصفين. و المصنّف إنّما أشار إلى الجهة الثانية خاصّة.

و الإشكال من الجهتين إنّما يتوجّه إذا علم إجمالاً صدق أحد المتداعيين وكذب الآخر، و إلّا فلو احتمل كذبهما، بأن احتمل كون المال لثالث أو كونه مشتركاً بينهما بالإشاعة، لا يبقى إشكال في حكم الحاكم و لا في شراء الثالث، لعدم العلم بمخالفتهما للواقع بعد احتمال الإشاعة. و لذا قيّد المصنّف ﷺ مورد الإشكال بصورة العلم بصدق أحدهما وكذب الآخر.

و لكنّ الظاهر أنّ الإشكال في الصورة المذكورة من حيث شمول إطلاق فتواهم بحكم الحاكم بالتنصيف في صورة النداعي للصورة المذكورة، إذ لا مَصْرَح بالتعميم. و حيثُذ يمكن تخصيص كلامهم بغير الصورة المذكورة، كما هو مقتضى الوجه الثالث.

و مع التسليم فقد أجاب المصنّف ﷺ في الشبهة المحصورة عن الإشكال الأوّل هنا و في الموارد الآتية «بأنّ وظيفة الحاكم أخذ ما يستحقّ المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار و الحلف و البيّنة و غيرها، فهو قائم مقام المستحقّ في أخذ حقّه، و لا عبرة بعلمه الإجمالي. و نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد، فإنّه إنّما يأذن كلّاً منهما بملاحظة تكليفه في نفسه. فلا يقال: إنّهُ يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد و هو حرام» انتهى. و حاصله: أنّ وظيفة الحاكم بيان تكليف كلّ من المتداعيين مثلاً من التنصيف بعد التحالف، و هكذا في غير مورد التحالف، و كذا أخذ حقّ المستحقّ على الوجه المذكور، و ليس فيه مخالفة للعلم الإجمالي أو التفصيلي.

و يمكن الجواب عن الثاني أولاً: بمنع جواز شراء الثالث للنصفين.

و ثانياً: بدعوى كون التنصيف مصالحة قهرية، إمّا من قبل الله تعالى، بأن كان الله تعالى قد حكم بانتقال نصف العين بعد التحالف إلى أحد المتنازعين بعد أن كان للآخر، و إمّا من قبل الحاكم بحكمه بالتنصيف. و ذلك أيضاً إمّا أن يكون حكماً واقعياً، فيترتب عليه آثاره من صيرورة نصف المال ملكاً لأحد المتداعيين في الواقع بعد أن كان للآخر، فيجوز الشراء منهما حينئذٍ لثالث، أو حكماً ظاهرياً بناءً على كونه مستتبعا لترتيب الآثار عليه من الغير، كما نسب إلى ظاهر طريقة أكثر الأصحاب، و إلاً فيشكل جواز شراء الثالث منهما كما لا يخفى.

و ثالثاً: بكون التنصيف بعد حكم الحاكم حكماً ظاهرياً مستتبعا لترتيب الآثار الواقعية عليه و إن لم يكن ذلك مصالحة قهرية.

و ما يناسب الخامس هو الوجه الثاني، و ما نبّه عليه في الوجه الثالث من المصالحة القهرية. و توضيح ذلك: أنّ مسألة الودعي تتصور على وجوه، لأّنه إمّا أن يدعي كلّ من صاحب الدرهم و الدرهمين أنّ التالف إنّما هو من مال الآخر، و إمّا أن يدعي ذلك أحدهما و يصدّقه الآخر، أو يسكت. و على التقادير إمّا أن يصدّق الودعي أحدهما، أو يسكت. و لإشكال أنّه مع دعوى أحدهما و تصديق الآخر له يقدّم قوله. و كذا مع تصديق الودعي أحدهما، فإنّ القول حينئذٍ قوله. فلا وجه للحكم بتنصيف الدرهمين الباقيين أرباعاً في الصورتين.

و محلّ الإشكال إنّما هي صورة تداعيهما مع سكوت الودعي، أو دعوى أحدهما و سكوت الآخر مع الودعي، لأنّهما داخلتان تحت حكمهم بالتقسيم أرباعاً. و احتمال المصنّف رحمه الله في الشبهة المحصورة حصول الشركة حينئذٍ بالاختلاط. و لكنّه ربّما يشكّل مع الغرض عن كون اشتباه الدراهم و اختلاطها سبباً للشركة، بأنّ الاختلاط إن لوحظ قبل تلف أحد الدراهم فمقتضى القاعدة حينئذٍ كون التالف منهما و الباقي لهما بحسب الحصّة، فيكون الدرهمان الباقيان حينئذٍ بينهما أثلاثاً لأرباعاً كما هو مورد النصّ و الفتوى. و إن لوحظ الاختلاط بعد

تلف أحد الدراهم فحصول سبب الشركة حينئذٍ غير معلوم، لاحتمال كون التالف هو درهم صاحب الدرهم الواحد، فلا يحصل العلم بحصول السبب حتى يحكم بالاشتراك فضلاً عن كونه أرباعاً أو أثلاثاً. فالوجه فيه ما يظهر من المصنف عليه السلام هنا وفي الشبهة المحصورة من حمله على الصلح القهري، إمّا من قبل الله تعالى، أو من قبل الحاكم بسبب حكمه، بأن يكون ذلك حكماً واقعياً أو ظاهرياً مستتباً لترتيب الآثار من الغير على ما عرفت.

و ما يناسب السادس هو الوجه الثاني و الثالث، فيقال حينئذٍ إمّا يكون الإقرار سبباً لانتقال العين إلى المقرّ له الأول، و اشتغال ذمّة المقرّ بالقيمة للمقرّ له الثاني في الظاهر، و يكون الحكم الظاهري مستتباً لترتيب الآثار الواقعية من الغير، و إمّا يمنع جواز بيع الثالث للعين و القيمة بثمن واحد.

و ما يناسب السابع هو الوجه الثاني، و ما ذكره في الوجه الثالث من انفساخ العقد بعد التحالف من أصله أو من حبه، و ذلك إمّا من قبل الله تعالى أو الحاكم بحكمه، أو كون أخذ الثمن أو المثمن في محلّ الفرض بعد التحالف من باب المقاصة القهرية، و ذلك لأنّ بقاء العقد مقتضي حرمة أخذ الثمن أو المثمن، و حرمة مخالفة حكم الحاكم المقتضية لجوازه مع عدم كون حكمه مغيراً للواقع عمّا هو عليه، لا يجتمعان إلّا بإلزام التقاصّ القهري مطلقاً، سواء كان أحد العوضين أزيد من الآخر أم لا. و يحتمل وقوع التقاصّ في مقدار المالين، بأن يجب ردّ الزائد و لو بإدخاله في كيس صاحبه من دون اطلاع منه.

هذا، و لكن ربّما يشكل تأتّي الوجه الثاني هنا، بأنّه مع العلم تفصيلاً بكون الثمن للبائع فيما كان الاختلاف في المبيع، أو كون المبيع للمشتري فيما كان الاختلاف في الثمن، لا يمكن تصوير حكم ظاهري فضلاً عن نفوذه في حقّ الغير في الواقع، لاعتبار الجهل في موضوع الحكم الظاهري المنتفي في المقام. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ وجوب الالتزام بقضاء الحاكم و عدم جواز نقضه يحدث في حقّ

على سبيل منع الخلط: الأول: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إن الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع. وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص، فالماوم و الإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر، بأن يقال: إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فلآخر أن يرتب عليها آثار الصحة الواقعية، فيجوز له الائتمام به. وكذا من حل له (١٠٧) أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه، إذا لم يعلم كذبه (١٠٨) في الدعوى - بأن استند إلى بينة أو إقرار أو اعتقاد من القرائن - فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر، فيثبت ملكه للنصفين في الواقع. وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح (١٠٩) و* مسألتى التحالف.

المتخالفين حكماً ظاهرياً، فيجب على البائع في الأول رد الثمن إلى المشتري بحسب الظاهر و يجب على المشتري أيضاً امصائه بالقبول. وكذلك يجب على المشتري في الثاني رد المبيع إلى البائع على الوجه المذكور.

و لكنه يشكل بأن علم البائع في الأول بصيرورة الثمن ملكاً له في الواقع لا يجتمع مع كونه مكلفاً في الظاهر برده إلى المشتري إلا بجواز مخالفة العلم التفصيلي، وهو كثر على ما فر منه. وكذلك في الثاني. وهو واضح. و ما يناسب الثامن هو الوجه الثاني، و ما ذكره في الوجه الثالث. و تظهر الحال فيه أيضاً من ملاحظة سابقه.

١٠٧. في مسألة حكم الحاكم بالتنصيف.

١٠٨. أي: لم يعلم من حل له كذب من وصل إليه.

١٠٩. يعني: مسألة الودعي، فإنها مذكورة في باب الصلح كما صرح به في

الشبهة المحصورة.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يُفَضَّ إلى العلم التفصيلي بالمخالفة، و المنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة اختلاف الأمة على قولين. و حمل أخذ المبيع (١١٠) في مسألتَي التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدّعيه من الثمن أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه، وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية. و عليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كلّ موردٍ بأحد الأمور المذكورة؛ فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي و حرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا، فلنُعَدَّ إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين: الأول: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحة (١١١)


١١٠. معطوف على قوله: «بتقييد الأحكام...».

١١١. قد مثل للمخالفة الالتزامية بمثالين، أحدهما من الشبهة الموضوعية، و الآخر من الشبهة الحكمية. و اشترط في الأول اتحاد زماني الوجوب و الحرمة، و في الثاني عدم كون أحدهما المعين تعدياً. و الوجه فيهما واضح، إذ الالتزام بالإباحة مع اختلاف زماني الوجوب و الحرمة ربّما يؤدي إلى المخالفة العملية، كما إذا ترك الفعل في زمان احتمال وجوبه، و أتى به في زمان احتمال حرمة. وكذلك مع كون أحدهما المعين تعدياً محتاجاً إلى قصد القرية، ربّما يؤدي الالتزام بالإباحة إلى المخالفة العملية القطعية، لأنّه مع دوران فعل بين كونه واجباً تعدياً و حراماً توصلياً أو بالعكس، بأن دار الأمر بين كون تركه واجباً تعدياً و فعله واجباً توصلياً، فإذا أتى به من دون قصد قرية في الأوّل أو تركه كذلك في الثاني يحصل العلم بمخالفة العمل للواقع. و أمّا إذا كان كلا الاحتمالين تعديين فأولى بالمخالفة. نعم، لو كان أحدهما غير المعين تعدياً فهو في حكم كون كليهما توصليين في عدم لزوم القطع بمخالفة العمل للواقع، لأنّه مع دوران فعل بين كون الإتيان به

واجباً تعبدياً و تركه كذلك، إذا أتى به من دون قصد قرينة أو تركه كذلك، يحتمل موافقة العمل للواقع، لفرض احتمال توصلية كل من الفعل و الترك. و أمّا مع كونهما توصليين فأولى بعدم لزوم المخالفة.

و حاصل المقام: أنه إذا دار الأمر بين وجوب فعل و حرمة فلا يخلو: إمّا أن يكون كل من الحكمين توصليين، أو تعبديين، أو أحدهما المعين تعبدياً و الآخر توصلياً، أو أحدهما غير المعين تعبدياً و الآخر كذلك توصلياً.

أمّا الأول فالحكم بالإباحة فيه إنّما يستلزم المخالفة الالتزامية دون العملية، لأن العمل لا يخلو عن فعل موافق لاحتمال الوجوب أو ترك موافق لاحتمال الحرمة.

و أمّا الثاني فالحكم بالإباحة فيه يستلزم المخالفة العملية إذا أتى بالفعل أو تركه من دون قصد قرينة. و أمّا لو أتى به أو تركه مع قصدها فهو يستلزم المخالفة العملية الاحتمالية دون القطعية  مركز تحقيق تكوير علوم اسلامی

و أمّا الثالث فالحكم بها فيه إنّما يستلزم المخالفة القطعية إذا أتى بالفعل من دون قصد القرينة، وكان الفعل على تقدير وجوبه تعبدياً، أو تركه من دون قصدها، وكان ترك الفعل على تقدير حرمة الإتيان به تعبدياً. و أمّا لو تركه على الأول أو أتى به على الثاني فالمخالفة التزامية لاحالة.

و أمّا الرابع فالمخالفة فيه التزامية لاحالة كما تقدّم.
ثمّ إنّ هنا أمرين:

أحدهما: إنّ ما ذكره المصنّف من الشرطين لابدّ من اعتبار كل منهما في كلّ من صورتين المسألة من الشبهة الموضوعية و الحكمية، و إن خصّ المصنّف كلّاً منهما بصورة، إذ لو دار فعل بين الاندراج تحت عنوان واجب تعبداً و بين اندراجه تحت عنوان حرام توصلاً أو بالعكس على نحو ما عرفت، كما إذا تردّدت امرأة بين كونها منذورة الوطاء على وجه القرينة و بين كونها منذورة ترك الوطاء مطلقاً،

وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالخلف و من وجب وطؤها به مع اتحاد زمني الوجوب و الحرمة، و كالاتزام بإباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال؛ فإن المخالفة في المثاليين ليست من حيث العمل؛ لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة، فلاقطع بالمخالفة إلا من حيث الاتزام بإباحة الفعل. الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما، و ارتكاب فعلين يعلم بجرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك نقول: أما المخالفة الغير العملية (١١٢) فالظاهر جوازها في

.....

فوطئها من دون قصد قرينة لزمّت المخالفة العملية حينئذٍ لاحالة. وكذلك في صورة العكس. و أيضاً لو تردّد موضوع كلي بين الوجوب و الحرمة في زمانين. فالالاتزام بإباحته في الزمانين ربّما يؤدي إلى المخالفة العملية على نحو ما تقدّم.

و ثانيهما: إن جواز الاتزام بإباحة فعل مردد بين الوجوب و الحرمة التوصلين في زمان واحد إنّما هو قسمان لم يؤد ذلك إلى مخالفة عملية معلومة إجمالاً أو تفصيلاً، كما إذا نذر إضافة رجلين لم يتركوا واجباً واقعياً و لارتكبا حراماً كذلك، فأضاف رجلين ترك أحدهما ذلك الفعل و ارتكبه الآخر، لوضوح عدم حصول برّ النذر بذلك، إذ أصالة عدم الوجوب و الحرمة - بمعنى نفي آثارهما المختصة بكلّ منهما - لاتنهض لإثبات الأثر المعلوم المخالفة للواقع تفصيلاً، وكان المصنّف قد سكت عن هذا القيد لأجل وضوحه، كيف لا و قد أشار إليه في مسألة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، فراجع.

١١٢. لا يخفى أن الكلام في المخالفة الاتزامية و العملية تارة في الشبهات

الموضوعية، و أخرى في الحكمية و إن أغنى عن الكلام في الشبهة في المكلف، لما أسلفناه أن الشبهة فيه ترجع دائماً إلى الشبهة المصدقية إمّا في التكليف أو المكلف به، إلاّ أنّها لأجل اختصاصها بمزيد مباحث أفرد لها عنواناً آخر بعد الفراغ من المقامات الأربعة.

الشبهة الموضوعية و الحكمية معاً، سواء كان الاشتباه و التردد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين (١١٣) كطهارة البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفلةً بماءٍ مردّد بين الماء و البول.

١١٣. و ذلك لأنّ النجاسة و الطهارة عنها موضوعهما الجسم و ظاهر البدن، و الحدث و الطهارة عنه موضوعهما النفس و البدن. و التوضؤ بالماء مع طهارة البدن و سبق الحدث مزيل للحدث و محدث لضده مع بقاء طهارة البدن، و بالبول محدث للنجاسة الظاهرية و غير مزيل للباطنية. و التلازم في المقامين ثابت في الواقع. فالالتزام بطهارة ظاهر البدن و بقاء الحدث فيما توضأ بماءٍ مردّد بين الماء و البول، إعمالاً لقاعدة الطهارة أو استصحابها و استصحاب الحدث، تفكيك بين لازمين في موضوعين، لما عرفت من كون طهارة البدن ملازمة لارتفاع الحدث، و بقاء الحدث لنجاسة البدن، فالالتزام بطهارة البدن و بقاء الحدث مستلزم لما ذكر. و لكن لا يلزم منه سوى مجرد الالتزام بما يخالف الواقع من دون علم بمخالفة العمل له، لأنّه لو توضأ بعده بماء طاهر فصلّى به يحتمل مطابقة عمله للواقع، لاحتمال كون المايح المردّد فيه ماءً في الواقع، فلا يحصل العلم بنجاسة البدن.

و إنّما اشترط الغفلة لأنّه لو توضأ بالماء المردّد فيه مع الالتفات يحصل القطع ببقاء الحدث، لاشتراط صحّة الوضوء بقصد القرية غير المجامع مع احتمال كونه بولاً، فلا يكون ثبوت الحدث حينئذٍ بالأصل. و أصالة عدم بوليّته في الواقع غير مجدية في صحّة الوضوء، لعدم كون صحّته مرتبة على عدم كون ما يتوضأ به بولاً، بل على كونه ماءً طاهراً، و هي لا تثبت، مضافاً إلى معارضتها بأصالة عدم كونه ماءً في الواقع على أنّ الكلام في المقام إنّما هو فيما لم يكن المايح المشكوك فيه مجرّياً للأصول، و إلّا فلامعنى لإجرائها لإثبات طهارة البدن و بقاء الحدث، إذ مع جريان الأصول في الأسباب الشرعية لا يبقى لها محلّ في مسبباتها، لكون الشكّ فيهما من قبيل المزيل و المزال.

أما في الشبهة الموضوعية (١١٤)؛ فلأن الأصل في الشبهة الموضوعية إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال:

.....

١١٤. حاصله: أن العمدية في منع جريان الأصول في المقام هي مخالفتها للأدلة الدالة على ثبوت الأحكام الواقعية التي تجب الالتزام والتدين بها، والمخالفة إنما تحصل مع ثبوت تلك الأحكام، وهو فرع ثبوت موضوعاتها، بمعنى أن أصالة إباحة وطء المرأة المرددة بين من وجب وطؤها بالحلف ومن حرم وطؤها به، إنما تخالف ما دلّ على وجوب الوفاء بالحلف على تقدير ثبوت كون هذه المرأة من وجب وطؤها بالحلف أو من حرم وطؤها به، وأما مع خروجها من تحت موضوع الحكمين لأجل أصالة عدم تعلّق الحلف بوطئها ولا بتركه، فلا تندرج هذه المرأة تحت موضوع الوجوب والحرمة حتى تلزم المخالفة. فيكون هذان الأصلان حاكمين على الأدلة الدالة على وجوب الوفاء بالحلف. وكذلك استصحاب طهارة البدن والحدث يخرج محله من موضوع ما دلّ على تنجّس ما لاقى نجساً وعلى حصول الطهارة بالتوضؤ، بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الحكمية، لكونها مخالفة لنفس الدليل المثبت للحكم على نحو ما قرّره.

و من هنا يظهر أنّه لو ثبت جواز المخالفة الالتزامية في الشبهات الحكمية فثبوته في الشبهات الموضوعية بطريق الأولوية، لما عرفت من عدم كون جريان الأصل في الثانية منافياً لوجوب الالتزام بالأحكام الواقعية، بخلاف الأولى، فيمكن القول بجواز المخالفة في الثانية وإن قلنا بوجوب الالتزام في الأولى، ولأجل ذلك خصّ الكلام في وجوب الالتزام وعدمه بالشبهات الحكمية ولم يتعرّض له هنا.

فإن قلت: أيّ فرق في الشبهات الموضوعية بين ما يلزم فيه المخالفة الالتزامية وما يلزم فيه المخالفة العملية؟ حيث إنّ ظاهر المصنّف ﷺ في الأوّل جريان الأصول من دون إشكال، وفي الثاني عدم جريانها كذلك. وما ذكره في وجه عدم الجريان في الثاني جارٍ في الأوّل أيضاً كما لا يخفى. ومجرّد كون المخالفة في الأوّل لخطاب

الأصل عدمُ تعلُّق الحلف بوطء هذه و عدم تعلُّق الحلف بترك وطنها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم و الوجوب، فيحكم بالإباحة لأجل الخروج عن موضوع الوجوب و الحرمة، لا لأجل طرحهما. وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن و بقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردّد.

.....

مردّد بين خطابين، و في الثاني لخطاب مفصّل معلوم، لا يوجب الفرق بعد كون العلم الإجمالي كالتفصيلي.

قلت: الفرق بين المقامين واضح، إذ المانع من جريان الأصول في الأوّل إمّا نفس الخطاب الواقعي من حيث هو، أو العلم به إجمالاً و مردّداً بين خطابين. و من الواضح أنّ الأوّل غير صالح للمنع ما لم يتنجز التكليف به. و الثاني إمّا يصلح للمنع على تقدير صلاحيّته لإثبات التكليف* بالالتزام بالخطاب الواقعي المعلوم إجمالاً، و سيحيى عدم صلاحيّته لذلك. هذا بخلاف الثاني، لأنّ عدم جريان الأصول فيه حيث يستلزم المخالفة لخطاب تفصيلي واضح، إذ مخالفة العمل للخطاب الواقعي المعلوم تفصيلاً قبيحة عقلاً، فالمانع من جريانها حينئذٍ هو العقل، بل وكذلك فيما استلزم المخالفة لخطاب معلوم بالإجمال، و إلّا يفوت الغرض المقصود من الخطابات الواقعيّة.

هذا إذا لم نقل بوجوب الالتزام بالخطابات الواقعيّة المعلومة إجمالاً أو تفصيلاً. و أمّا إذا قلنا بذلك، نظراً إلى حصول المخالفة و العصيان بمجرّد ترك الالتزام و إن لم تلزم المخالفة العمليّة، كما سنشير إليه و أشار إليه المصنّف رحمه الله أيضاً في آخر كلامه، فجريان الأصول في الأوّل حينئذٍ ممنوع، لفرض وجود الدليل حينئذٍ

* ورد في هامش الطبعة الحجرية: «إذ على تقدير ثبوت وجوب الالتزام يكون إجراء الأصول منافياً للتكليف المنجز. و بعبارة أخرى: يكون إجرائها حينئذٍ مستلزماً للمخالفة العمليّة، كما أشار إليه في الشبهة الحكميّة. و أمّا على تقدير عدم ثبوت وجوبه فلا يبقى مانع من جريانها، بعد فرض عدم لزوم المخالفة العمليّة من حيث التكليف الواقعي و لا من حيث الالتزام به. منه دام علاه».

و أما الشبهة الحكمية (١١٥)

على خلافها، و هو بناء العقلاء كما لا يخفى.

١١٥. حاصله: أن أصالة عدم الوجوب و الحرمة هنا و إن لم تخرج مجراها من موضوع التكليفين، لكونها منافية للدليل الدال على الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لاحكمة عليه كما في الشبهات الموضوعية على ما تقدم في الحاشية السابقة، إلا أن المانع من إجراء الأصل هنا إما لزوم مخالفة العمل للحكم المعلوم إجمالاً، أو للالتزام به. و الأول مفروض الانتفاء و وجوب الثاني غير معلوم، فالأصل يقتضي عدمه، أو معلوم عدم كما هو ظاهر كلامه. و ذلك لأن ما يدل على وجوبه على ما يستفاد من كلامه وجوه غير ناهضة لإثباته:

أحدها: اقتضاء نفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً وجوده في المقام، لأن ثبوت الحكم في الواقع بنفسه مقتضى للتدوين و الالتزام به. و لذا قد أفق بعض متأخري المتأخرين بوجوب الفحص عن المال الذي يشك في بلوغه إلى حد النصاب في الزكاة أو إلى حد الاستطاعة في الحج. و عساه في الرياض «بعدم دليل على العمل بأصالة البرائة حينئذ غير ما يقال: من أن بلوغ النصاب شرط و لم يعلم حصوله، فأصالة البرائة لم يعارضها شيء. و فيه: أن مقتضى الأدلة وجوب الزكاة في النصاب، و هو اسم لما كان نصاباً في نفس الأمر من غير مدخلية للعلم به في مفهومه، و حينئذ فيجب تحصيل العلم و التفحص عن ثبوته و عدمه في نفس الأمر و لو من باب المقدمة» انتهى. و مقتضاه أن العلم بثبوت التكاليف في الواقع و لو إجمالاً بنفسه مقتضى للعمل و الالتزام به، و مقتضاه و إن كان وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية إلا أننا قد خرجنا من مقتضى القاعدة فيها بأدلة البرائة.

فإن قلت: إنها مقتضية لنفي الوجوب في مسألة الزكاة و الحج أيضاً كما هو المشهور، لكون الشبهة فيها أيضاً بدوية.

قلت: نعم، و لكن بقاء تلك المسألتين تحت الأصل الأولي و خروجها من

تحت أدلة البرائة - على تقدير تسليمه - إنما هو لأجل لزوم المخالفة الكثيرة على تقدير ترك الفحص، و هو بنفسه محذور مانع من جريان البرائة كما لا يخفى.

و الجواب: منع كون ثبوت التكاليف الواقعية مقتضياً للالتزام بها، لأن وجوبه إنما هو من باب المقدمة للإطاعة و الامتثال غير المعبر في تحقق الواجبات التوصلية التي هي محل الكلام في المقام كما تقدم.

و الحاصل: أن ما يعتبر في تحققه عنوان الإطاعة الذي يتوقف على الالتزام بالحكم - كالواجبات التعبدية - خارج من محل الكلام، و ما هو محل الكلام لا يعتبر فيه ذلك. و إن أريد من الإطاعة عدم العلم بمخالفة العمل للواقع و إن لم يقع بقصد الامتثال، فهو حاصل في المقام من غير التزام. و هذا هو المراد من الإطاعة في كلام المصنف، و لذا أثبتنا بمجرد فرض عدم مخالفة العمل للواقع في المقام بإعمال الأصول، و إلاً فمجرد عدم المخالفة أعم من حصول الإطاعة، كما في الواجبات التوصلية، لإمكان تحققها من دون حصول إطاعة.

و أما وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ الذي هو من لوازم الإيمان فهو أيضاً حاصل في المقام، إذ ما يعتبر فيه هو الالتزام بما جاء به على ما هو عليه في الواقع، فإن علم ذلك تفصيلاً يجب الالتزام به كذلك و إلاً فإجمالاً. و الأول لا يوجب الالتزام بأحد الاحتمالين تخيراً في موارد ما نحن فيه. و الثاني حاصل بالفرض. و هذا غير الالتزام بالحكم في مقام العمل، لأن مرجعه إلى تحصيل الاعتقاد بالواقع لإيقاع العمل على طبقه. و الحكم بوجوبه إنما يتم فيما يتوقف العمل عليه كما في العبادات، لعدم صحتها إلاً بقصد الإطاعة و الامتثال، بخلاف ما نحن فيه، كما سيشير المصنف ﷻ إليه و نشير إلى توضيحه.

و ثانيها: تولد خطاب ثالث من انضمام الخطابين المحتملين في المقام، و هو قولك: اعمل بأحدهما، لأن مقتضاهما و إن كان هو الالتزام بكل منهما تعييناً، إلا أنه لعدم إمكان الجمع بينهما - لفرض دوران الأمر بين المحذورين - يجب الالتزام

بهما تخيراً. و قد أوضح المصنّف ﷺ الجواب عن ذلك بقوله: «و يمكن تقرير دليل الجواز بوجه آخر...». و ثالثها: فحوى الأخبار الدالة على التخيير في تعارض الخبرين، لأنه إذا وجب التحفظ على الخبرين الظنيين، و إبقاء حكمهما بقدر الإمكان الذي مقتضاه الالتزام بحكم أحدهما، و إن لم تلزم هنا مخالفة عملية على تقدير طرحهما، ففيما كان هناك علم إجمالي يتحقق أحد الاحتمالين بطريق أولى، إذ الاهتمام بالعلم فوق الاهتمام بالظن. و قد جعل المصنّف ﷺ ذلك دليلاً على ما اختاره في آخر كلامه من وجوب الالتزام في المقام.

و الجواب*: أن الحكم بالتخيير في الأخبار المتعارضة الظنية إما أن يكون على وفق القاعدة، نظراً إلى أن الحكم بالتخيير في تعارض الخبرين فرع اعتبارهما، إذ لا معنى للتخيير بين الحجة و غير الحجة، مضافاً إلى عموم الأدلة الدالة على اعتبار أخبار الآحاد. و حيثئذ فطرحهما إبطال لحقّ كلّ منهما، و طرح أحدهما المعين ترجيح بلا مرجّح، و الفرض عدم إمكان الجمع بينهما، لتعارضهما، فيتعين العمل بهما تخيراً، لأنه القدر الممكن في المقام.

و إما أن يكون ذلك حكماً تعبدياً ثابتاً من قبل الشارع على خلاف القاعدة، بأن يقال: إن مقتضى القاعدة في تعارض الخبرين هو إلغائهما و الرجوع إلى مقتضى الأصل، نظراً إلى عدم الدليل على اعتبار الأخبار عند التعارض، لأن الأدلة الدالة على اعتبار أخبار الآحاد إنما تدلّ على اعتبارها تعييناً، بناءً على كون الأمر حقيقة في الوجوب التعييني، فحيثئذ لا يمكن شمولها للأخبار المتعارضة، لعدم إمكان العمل بها كذلك، لفرض تعارضها و تضادّها. و لو كان المقصود منها العمل

* ورد في هامش الطبعة الحجرية: «لا يذهب عليك أنا قد ذكرنا الوجهين في كون التخيير في تعارض الخبرين على القاعدة أو على خلافها تبعاً لبعض الكلمات المذكورة في المقام، و إلا فمن طلب الحقّ فليطلبه باب التعادل و التراجيح، لأن المصنّف قد أشبع الكلام هناك، و ذكرنا ثمة أيضاً ما اقتضته الحال و وسعه المجال. منه دام ظلّه».

بأخبار الآحاد تعييناً في موارد سلامتها عن مكافئ معارض، و تخيراً في موارد التعارض، للزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

و حينئذ نقول: إن شيئاً من الوجهين لا يجري في المقام. أمّا الأول فلاختصاصه بـموارد تعارض الحجتين، و ما نحن فيه من تعارض الاحتمالين المعلوم ثبوت أحدهما في الواقع من قبيل تعارض الحقّ و الباطل، فلا يمكن قياس أحدهما إلى الآخر، إذ مقتضى القاعدة فيما نحن فيه هو الرجوع إلى مقتضى الأصل بعد فرض عدم لزوم المخالفة العملية من العمل به.

و أمّا الثاني فهو أيضاً لا يقتضي التعدي عن مورده إلى غيره، إذ بعد فرض كون التخيير في تعارض الخبرين على خلاف القاعدة لا يلزم منه تعدية الحكم إلى تعارض الاحتمالين. و الأولوية إنّما تثبت لو علم كون المناط في حكم الشارع بالتخيير في تعارض الخبرين هو مراعاة احتمال الواقع في أحدهما، إذ يصحّ حينئذ أن يقال: إنّه إذا ثبتت مراعاة ذلك في الظنّين ففي موارد العلم الإجمالي بطريق أولى، و لكن الفرض كون ذلك تعدياً و عدم العلم بالمناط فيه، و لو فرض حصول الظنّ به فهو غير كافٍ في المقام.

و رابعها: وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ، و هو هنا لا يمكن إلاّ بالالتزام بأحدهما تخيراً. و قد تقدّم الجواب عن ذلك، فراجع.

و إذا ثبت عدم نفوذ الوجوه المذكورة لإثبات وجوب الالتزام في المقام يتعيّن العمل بالأصل في نفي الاحتمالين، لانحصار المانع فيه، و قد عرفت عدم صلاحيته لذلك. و لكنّ المصنّف رحمه الله قد عدل في آخر كلامه إلى المنع عن جواز المخالفة الالتزامية، نظراً إلى كون مرجعها في الحقيقة إلى المخالفة العملية و لو في الوقائع المتعدّدة، سيّما مع كونها خلاف طريقة الأصحاب، كما يرشد إليه ملاحظة كلماتهم في مسألة الإجماع المركّب، و اختلاف الأمة على قولين، و ما ذكروه في مسألة البرائة في حكم ما دار الأمر فيه بين محذورين، حيث إنّ الأكثر في المسألة

الأولى على عدم جواز الخرق مطلقاً، من دون فصل بين ما لزم منه المخالفة العملية أو الالتزامية، بل لم يظهر المخالف فيه إلى زمان صاحب الفصول، حيث جَوَز الخرق فيما ثبت أحد شطري الإجماع بدليل اجتهادي، فجَوَز في مثله الرجوع إلى مقتضى الأصل و إن خالفهما. و لكنّه ضعيف في الغاية، لشمول إطلاق كلامه لصورة لزوم المخالفة العملية، مع ما في كلامه من قياس الشبهات الحكمية على الموضوعية، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله.

و المعروف في المسألة الثانية قولان، أحدهما: ما اختاره الشيخ من الحكم بالتخير. و ثانيهما: ما حكاه في العدة عن بعضهم من الرجوع إلى مقتضى الأصل. و مخالفة شيء منهما للمقام غير معلومة، لاحتمال كون مراد الأوّل هو التخيير الظاهري، كما يظهر من الفاضل القمي، و إن كان ذلك خلاف ظاهر كلامه كما أسلفناه سابقاً. و مراد الثاني هو الرجوع إلى الأصل الموافق لأحد القولين، مضافاً إلى كونه مجهول القائل، و لعلّه ممّن لا يعتد بقوله.

و قد استظهر المصنّف إطباقهم في المسألة الثالثة على عدم جواز الرجوع إلى الإباحة المعلومة إجمالاً مخالفتها للواقع. هذا كلّ مضافاً إلى أنّ طريقة الإطاعة و العصيان موكولة إلى العقل و العقلاء، و لا ريب أنّه مع استقرار طريقتهم في باب الإطاعة و العصيان على شيء يكون هو المتّبع، كالعمل بالبراءة في الشبهات البدويّة، و العمل بالظنّ عند إنسداد باب العلم، بل الأخذ بأحد الاحتمالين أو الاحتمالات لو فرض و العياذ بالله إنسداد باب الظنّ بالأحكام أيضاً. و لو فرض بناؤهم في الشبهات البدويّة على العمل بالاحتياط لكان هو المتّبع.

و الإنصاف أنّ طريقتهم فيما نحن فيه من حصول العلم إجمالاً بشيء من الوجوب و الحرمة و دوران الأمر بين محذورين مستقرّ على كون الملتزم بأحد الاحتمالين مطيعاً و المعرض عنهما رأساً عاصياً. و لا يلزم منه خرق قاعدة قبح التكليف بلا بيان، لأنّه إنّما يلزم لو قلنا بثبوت التكليف بالواقع على ما هو عليه، لا

فلأن الأصول الجارية فيها و إن لم تخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافيةً لنفس الحكم* - كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة؛ فإن الأصول في هذه منافيةً لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجةً عن موضوعه - إلا أن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثرٌ إلا وجوب الإطاعة (١١٦) و حرمة المعصية،**

.....

بالتخيير في الالتزام بأحد الاحتمالين مع السكوت عن الحكم الواقعي الذي هو نوع من البرائة مشوب بالاحتياط. و لعل السرّ في بنائهم على ما ذكرناه هو كون البناء على جواز المخالفة الالتزامية مؤدياً غالباً إلى المخالفة العملية. و حينئذٍ فلا فرق بين الوقائع المتعددة المتدرّجة و الواقعة الواحدة. و لعلّ هذا هو الوجه في أمر المصنّف رحمه الله بالتأمّل في التفصيل بينهما.

ثم إنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله من كون المخالفة الالتزامية مؤديةً إلى المخالفة العملية في الوقائع المتعددة المتدرّجة و إن كان غير مطّرد، لجواز اتحاد الوقائع فعلاً أو تركاً، فلا يتأتى فيه ما ذكره من وجوب الالتزام، لانتفاء المقتضي له حينئذٍ، و هو قبح المخالفة العملية و لو كانت في الوقائع المتعددة، إلا أنّك قد عرفت عموم بناء العقلاء للمقامين، مع أنّ المراد من حرمة المخالفة الالتزامية ليس إثبات وجوب الالتزام و البناء على أحد الاحتمالين، بل المقصود عدم جواز كون العمل مخالفاً للواقع و لو في الوقائع المتعددة، و إن لم يكن ذلك عن قصد و التزام بأحد الاحتمالين.

ثم إنّ ما قوّاه المصنّف و إن ذكره في الشبهة الحكمية، إلا أنّه لا فرق فيما ذكره بينها و بين الشبهة الموضوعية، كما صرح به فيما يلزم فيه مخالفة العلم لخطاب مجمل، كما سيجيء.

١١٦. قد تقدّم المراد من الإطاعة في المقام في الحاشية السابقة، فراجع.

* في بعض النسخ زيادة: الواقعي.

** في بعض النسخ: بدل «المعصية»، المخالفة.

و المفروض أنه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية، و وجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت؛ لأن الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدّمة للعمل (١١٧)، و ليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات.

و لو فرض ثبوت الدليل - عقلاً أو نقلاً - على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع؛ لأن الأصول تحكم (١١٨) في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي - كالأصول في الشبهة الموضوعية - مخرجةً لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم أعني وجوب الأخذ* بحكم الله.

هذا، و لكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف - أعني وجوب الأخذ بحكم الله و الالتزام به مع قطع النظر عن العمل - لم تجر الأصول؛ لكونها موجبةً للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي أعني وجوب الالتزام بحكم الله، و هو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجى فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

١١٧. حاصله: منع الصغرى، لعدم توقف العمل على الالتزام بأحد الحكمين المحتملين في المقام، لما تقدّم من كون محلّ الكلام هو الواجبات التوصلية التي يمكن حصولها في الخارج من دون التزام بأحد المحتملين في مقام الظاهر. نعم، يتم ذلك فيما يعتبر فيه التعبد، و لكنّه خارج مما نحن فيه كما تقدّم. و إثبات الوجوب النفسي للالتزام في الفروع كالأصول قد تقدّم تضعيفه.

١١٨. لصيرورة الشبهة حينئذٍ موضوعية، لأنه إذا ثبت وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية نفساً، فمع دوران الأمر بين وجوب فعل و حرمة يحصل الشكّ في أن موضوع وجوب الالتزام هو وجوب هذا الفعل أو حرمة، نظير الشكّ في وجوب وطء المرأة المعينة و حرمة، لأجل الشكّ في الحلف على وطئها أو على ترك وطئها. و قد تقدّم كون الأصل في الشبهات الموضوعية مخرجاً لجراه من عنوان الحكم المعلوم و موضوعه.

فالحق: منع فرض (١١٩) عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به: أن طرح* الحكم الواقعي و لو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها معصية دلّ العقل على قبحها و استحقاق العقاب بها**، فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب شيء فلم يلتزم به المكلف إلا أنه***

نعم، الفرق بين ما نحن فيه و ما تقدّم: أن الشكّ هنا إنما هو في اندراج الموضوع الكلّي تحت أحد العنوانين المعلوم تعلّق حكم واحد معيّن بأحدهما، لأنّ الشكّ هنا في اندراج شرب التبن مثلاً تحت عنوان الوجوب أو عنوان الحرمة المعلوم تعلّق وجوب الالتزام بالخصوص بأحدهما، و الشكّ ثمة إنما هو في اندراج الموضوع الجزئي تحت أحد العنوانين المعلوم إجمالاً تعلّق الوجوب بأحدهما و الحرمة بالآخر، إذ الشكّ في وجوب وطء المرأة و حرمة إثمها هو في اندراج هذه المرأة تحت عنوان كونها محلوفة الوطء حتّى يجب وطؤها بهذا العنوان، أو تحت عنوان كونها محلوفة على ترك وطئها حتّى يحرم وطؤها بهذا العنوان، ولأجل ما ذكرناه من الفرق يكون العمل بالأصل فيما نحن فيه مستلزماً للمخالفة العمليّة، بخلافه ثمة. و الوجه فيه واضح.

١١٩. المراد من الالتزام الممنوع وجوبه هو الالتزام في مقام العمل الذي مرجعه إلى تحصيل الاعتقاد بتفاصيل ما جاء به النبي ﷺ ثم البناء عليه لتطبيق العمل عليه، و إلاّ فوجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ على ما هو عليه في الواقع ضروري، لرجوعه إلى تصديقه، فإن علم ذلك تفصيلاً يجب الالتزام به كذلك، و إلاّ فإجمالاً على ما هو عليه في الواقع. و لذا استدرك وجوب الالتزام به بهذا

* في بعض النسخ زيادة: ترك.

** في بعض النسخ: بدل «ها»، عليها.

*** في بعض النسخ: بدل «إلا أنه»، لكنّه.

فعله لا لداعي (١٢٠)

.....

المعنى في آخر كلامه.

١٢٠. ربّما يوهّم ذلك كون المراد من الالتزام في المقام هو الإتيان بالفعل بداعي وجهه من الوجوب أو الحرمة، و ليس ذلك بمقصود يقيناً، كيف و قصد الوجه ليس بمعتبر في العبادات فضلاً عن التوصلّيات كما هو محلّ الكلام في المقام. فالمقصود نفي الإتيان بالفعل من حيث ثبوت وجوبه شرعاً، لانفي جعل الوجوب غاية للفعل ليوهم ما ذكر، و الفرق بينهما واضح. فالمراد من الالتزام هو البناء على وجوب الفعل أو حرمة مثلاً شرعاً، ثمّ الإتيان بالفعل من هذه الحيثيّة لينطبق العمل عليه.

و حينئذ نقول في توضيح قوله: «و يمكن تقرير دليل الجواز...» يعني جواز المخالفة الالتزاميّة، أنّه لو وجب الالتزام نفساً بالمعنى المذكور، فإن كان بأحدهما المعيّن في الواقع المجهول عندنا فهو تكليف بمجهول، بل بغير الممكن ذاتاً، و هو أقبح من التكليف في الشبهات البدويّة، لإمكان موافقة العمل فيها للواقع و لو اتّفاقاً، بخلافه هنا، إذ البناء على وجوب فعل مثلاً لا يمكن إلّا بعد العلم به تفصيلاً.

و إن كان بأحدهما المخير فيه ففيه: أنّ استفادة هذا الخطاب التخييري من الخطاب الواحد الواقعي المرّد عندنا بين خطابين غير ممكنة، لكون مقتضى هذا الخطاب الواقعي هو التعيين دون التخيير، فلو كان مراداً معه من هذا الخطاب للزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، مضافاً إلى عدم معقوليّة اتّصاف الفعل الواحد بالوجوب التعييني و التخييري مع اتّحاد الجهة. و العقل أيضاً لا يحكم به في مقام الظنّ و لو بواسطة لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير ثبوت التكليف بالواقع، إذ مثل هذا التكليف قبيح عند العقل كما عرفت، فكيف يقبله حتّى يحكم لأجله بالتخيير في مقام الظاهر؟!

نعم، لو ثبت هنا خطابان متزاحمان معتبران شرعاً، كخبرين متعارضين

الوجوب، لم يكن عليه شيء. نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نية القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفةً عمليةً ومعصيةً؛ لترك المأمور به؛ ولذا قيدنا الوجوب و التحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبدياً.

.....
جامعين لشرايط القبول، يحكم بالتخير في العمل بهما في وجه تقدّم عند شرح قوله: «و أمّا الشبهة الحكمية». و قد تقدّم ثمة أيضاً فساد قياس ما نحن فيه عليهما. فإثبات التخير فيما نحن فيه لا بدّ فيه من خطاب آخر عقلي أو نقلي، و هو مع عدم الدليل عليه غير معقول، كما قرّره المصنّف من استلزامه الخطاب بتحصيل الحاصل. نعم، يمكن تعقّله لو كان مراد القائل بالتخير هو التعبد بأحد الاحتمالين، لا بمجرد حصول مضمون أحد الخطابين في الخارج ليكون خطاباً بما هو حاصل في الخارج، إذ التعبد حينئذٍ أمر زائد على ما هو حاصل في الخارج ثابت بالخطاب التخييري المذكور. و لكن يبقى حينئذٍ ما تقدّم من عدم الدليل على وجود مثل هذا الخطاب.

هذا، و لكن يمكن دفع عدم المعقولية بأنه إنّما يلزم في التخير الاستمراري دون البدوي، إذ الاستمرار على الفعل أو الترك ليس بحاصل في الخارج غالباً، كيف و قد ثبت التخير في متعارضات الأخبار و لو شرعاً، و قد استدلّ بذلك على ما اختاره في آخر كلامه. مع أنّ فائدة الخطاب التخييري التوصلّي - و لو كان استمراريّاً - تظهر في إمكان قصد الإطاعة و الامتثال، فلا يكون الخطاب به لغواً فتأمل*. مضافاً إلى أنّ الخطاب التوصلّي المذكور إنّما يستلزم الخطاب بتحصيل الحاصل إذا كان متعلّقاً بنفس الفعل أو الترك تخييراً، بأن يقول الشارع: افعل هذا أو اتركه، بخلاف ما لو كان متعلّقه وجوب الالتزام بحكم أحد الأمرين من

* ورد في هامش الطبعة الحجرية: «وجه التأمل أنّ المقصود من اللغوية ليست لغوية الخطاب، بل لغوية الغرض المقصود من الخطاب التوصلّي، الذي هو مضمون حصوله في الخارج، و ذلك لا يندفع بما ذكر أخيراً. منه».

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردّد بين الحكمين، و فرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، و المفروض أيضاً عدم مخالفتها* في العمل، فلا معصية و لا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل؛ لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي. فملخص الكلام: أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، و مخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل، و لا عبرة بالالتزام و عدمه.

و يمكن أن يقرّر دليل الجواز - أى جواز المخالفة فيه - بوجه أخصر، و هو أنه لو وجب الالتزام: فإن كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان، و لا يلتزمه أحد. و إن كان بأحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي

.....
الوجوب و الحرمة، إذ لا ريب أن الالتزام بحكهما مغاير لنفسهما، و المحذور إنما يلزم على الأول دون الثاني، لكون وجوب الالتزام من فوائد الخطاب المذكور غير حاصل قبله. و الكلام في المقام أيضاً إنما هو في الثاني دون الأول.

و بالجملة، إن مضمون الخطاب المذكور ليس الفعل أو الترك تحييراً كما هو صريح العبارة ليلزم المحذور، بل مضمونه وجوب الالتزام بأحد الحكمين، و هو غير حاصل قبل الخطاب المذكور. اللهم إلا أن يقال: إن الغرض من الخطاب بوجوب الالتزام هو العمل فعلاً أو تركاً، فيكون من باب الأمر بالمقدّمة، و ما ذكرته إنما يتم لو كان الالتزام واجباً نفسياً لا غيرياً، و لكن ظاهر مقابلة الخطاب التوصلّي بالتعبدّي في العبارة إرادة الأعم من النفسي و الغيري من التوصلّي، إلا أن يقال: إن المراد بالتعبد هنا هو الأخذ و الالتزام بما هو مطلوب في نفسه، لا ما يعتبر في تحقّقه قصد القربة، فيكون المراد بالتوصلّي حينئذ ما كان مطلوباً للغير من باب المقدّمة. و يؤيد هذا المعنى أن حمل كلام مدّعي الخطاب التحييري على الخطاب التعبدّي - الذي يشترط في تحقّقه مضمونه قصد القربة - في غاية البعد، بل معلوم الفساد، إذ لا يقول أحد بوجوب الالتزام مع قصد القربة بالأحكام التوصلّية كما هو محلّ الكلام.

* في بعض النسخ: بدل «مخالفتها»، مخالفته.

الجميل، فلا بد له من خطاب آخر عقلي أو نقلي*، و هو - مع أنه لا دليل عليه - غير معقول؛ لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً، حصول مضمونه - أعني إيقاع** الفعل أو الترك تخيراً - و هو حاصل من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، و هو محال.

إلا أن يقال: إن المدعي للخطاب التخييري إنما يدعي ثبوته بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكمين، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل، فافهم.

و أما دليل*** وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، لا الالتزام بأحدهما تخيراً عند الشك****، فافهم.

هذا، و لكن الظاهر من جماعة (١٢١) من الأصحاب^{٢١} في مسألة الإجماع المركب: إطلاق القول (١٢٢) بالنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الإمام ﷺ في الواقع؛ و عليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام ﷺ.

نعم، صرح غير واحد من المعاصرين^{٢٢} في تلك المسألة فيما إذا اقتضى الأصلان حكمين يُعلم بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بكليهما، و قاسه بعضهم (١٢٣) على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات. لكن القياس في غير محله؛ لما

١٢١. هذا رجوع عما ذكره في الشبهة الحكمية بذكر ما يوهنه.

١٢٢. سواء لزم من مخالفة العملية أو الالتزامية.

١٢٣. هو صاحب الفصول و إطلاق كلامه يشمل صورة لزوم المخالفة العملية

أيضاً، كما لا يخفى على من راجعه. و حاصل ما أورده المصنف ﷺ عليه منع صحة

* لم ترد «عقلي أو نقلي» في بعض النسخ.

** في بعض النسخ: بدل «إيقاع»، القيام.

*** لم ترد «دليل» في بعض النسخ.

**** وردت في بعض النسخ: بدل «تخييراً عند الشك»، المخير.

تقدم: من أن الأصول في الموضوعات حاکمة على أدلة التكليف؛ فإن البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء - بحكم الأصل - على عدم تعلّق الحلف بترك وطنها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطنها. وكذا الحكم بعدم وجوب وطنها لأجل البناء على عدم الحلف على وطنها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطنها. وهذا بخلاف الشبهة الحكمية؛ فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، و ليس مُخرجاً لجرّاه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مُجدد؛ إذ اللازم من منافاة الأصول لنفس الحكم الواقعي - حتى مع العلم التفصيلي (١٢٤) و معارضتها له - هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك - لأنّ العقل و النقل لم يدلّا إلا على حرمة المخالفة العملية - فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول المتنافية في الواقع.

و لا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء - في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام في مسألة الإجماع - على طرحه من حيث العمل؛ إذ هو المسلّم المعروف (١٢٥) من طرح

القياس ببيان الفارق. و يظهر توضيحه ممّا قدّمناه عند بيان وجوه المنع من المخالفة الالتزامية و تضعيفها.

١٢٤. لا يخفى ما فيه، إذ لا يجري للأصول مع العلم التفصيلي بالواقع، فكيف يفرض التعارض و المنافاة بينها و بين الحكم الواقعي المعلوم تفصيلاً ١٢٤ و كأنّ المقصود بيان جواز المخالفة الالتزامية للحكم المعلوم بالتفصيل، و لكن وقع قصور في العبارة.

١٢٥. يعني: أن المسلّم المعروف من جواز مخالفة قول المعصوم عليه السلام بين القائلين بجوازها هو جوازها بحسب الالتزام دون العمل. أمّا على قول الشيخ عليه السلام بالتخيير الواقعي فظاهر. و أمّا على قول من قال بالرجوع إلى مقتضى الأصل،

قول الحجة، فراجع كلما قم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل؛ فإن ظاهر الشيخ ^{٣٣} الحكم بالتخير الواقعي، و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلى الأصل ^{٣٤}، و لا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي؛ لأن التخير الواقعي كالأصل حكم ثالث. نعم، ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب و التحريم»: الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة، و إن اختلفوا بين قائل بالتخير ^{٣٥} و قائل بتعيين الأخذ بالحزمة ^{٣٦}.

فإن المسلم و المتيقن من كلامه هو الرجوع إلى أصل ثالث لا يلزم من العمل به إلا مجرد مخالفة التزامية، كأصالة الإباحة فيما نحن فيه. و على ما ذكرناه يكون مرجع الضمير هو طرح قول الإمام ^{٣٧} من حيث الالتزام، لعدم جواز الطرح من حيث العمل، و إلا فلا يتم استشهاد قول الشيخ و المنقول عن بعض.

ثم إن استظهار التخير الواقعي من كلام الشيخ قد تقدم وجهه عند بيان ما يتعلق بالموارد التي ورد في الشرع فيها جواز مخالفة العلم التفصيلي المتوكد من العلم الإجمالي. و أما وجه ما استظهره من كلام البعض، فإن الظاهر من حكمه بالرجوع إلى مقتضى الأصل هو الرجوع إلى أصل ثالث مخالف للقولين، و إلا فالرجوع إلى أصل موافق لأحدهما في الحقيقة عمل بأحد القولين لا بالأصل. و أما بناءً على كون مراد الشيخ هو التخير الظاهري، كما يظهر من المحقق القمي ^{٣٨}، و كذا مراد البعض من الأصل هو خصوص الأصل الموافق لأحد القولين، فلا يستلزم كلامهما جواز المخالفة الالتزامية أيضاً كما لا يخفى.

و مما ذكرناه يظهر أن قوله: «فإن ظاهر الشيخ...» تعليل لمعروفة جواز المخالفة الالتزامية، في قبال احتمال ما ذكرناه من إمكان كون مرادهما ما لا يستلزم تجويز المخالفة الالتزامية أيضاً، لا في قبال احتمال كون مرادهما ما يشمل المخالفة العملية أيضاً، و إلا فلا وجه لما استظهره من كلامهما، لعدم شمول كلام الشيخ للمخالفة العملية أصلاً حتى يستظهر خلافه. و كلام البعض أيضاً عام لها و للمخالفة

و الإنصاف: أنه لا يخلو عن قوة (١٢٦)؛ لأن المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة* وفي واقعة**، و أما المخالفة تدريجاً و*** في واقعيتين فهي لازمة البتة (١٢٧)، و العقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد و عمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعيتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تعبد**** بحكم ظاهري عند كل واقعة، و حينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك؛ إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد.

.....
الالتزامية و الحاصل: أنه في قوله: «فإن ظاهر الشيخ...» في صدد إثبات تجويزهم المخالفة الالتزامية في قبال ما ذكرناه، لا في صدد إثبات عدم تجويزهم المخالفة العملية فيكون بيان ذلك موكولاً إلى الخارج كما أشرنا إليه. وكذلك يظهر أن مراده بقوله: «و الرجوع إلى الأصل» هو الأصل الثالث في قبال احتمال كون مراد البعض هو الرجوع إلى أصل موافق لأحد القولين..

١٢٦. لا يذهب عليك أن ما قواه هنا مخالف لما ذكره في مبحث البرائة في مسألة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، الحكمه هناك بالتوقف عن الحكم الواقعي، و عدم التزامه بشيء من طرفي الشبهة في مقام الظاهر.

ثم إن ما ذكره هنا من دليل العقل جارٍ في الشبهات الحكمية و الموضوعية، و إن ذكره في ذيل الشبهة الحكمية كما أشرنا إليه سابقاً. نعم، دليله الثاني - أعني الفحوى - ظاهر الاختصاص بالأول. و لكن قد تقدّم ما فيه، كما نبّه عليه المصنّف رحمه الله أيضاً في مبحث البرائة.

١٢٧. يعني: بحسب العادة، و إلا فاللزوم العقلي واضح المنع، لإمكان أن لا يلتزم المكلف بشيء من الوجوب و الحرمة المحتملين مع تركه الفعل عن قصد أو اتفاقاً.

* لم ترد «الواو» في بعض النسخ.

** في بعض النسخ زيادة: عن قصد و علم.

*** لم ترد «الواو» في بعض النسخ.

**** في بعض النسخ: بدل «تعبد»، تقييد.

و تعدّد الواقعة إنّما يجدي (١٢٨) مع الإذن من الشارع عند كلّ واقعة، كما في تخيير الشارع للمقلّد بين قولي المجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر، و أمّا مع عدمه فالقادم على ما هو مفعول للشارع يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المفعول، أمّا لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت.

١٢٨. دفع لما يمكن أن يتوهم من اختصاص حرمة المخالفة العملية القطعية بصورة اتّحاد الواقعة، و عدم تأنيها في الوقائع المتعدّدة، كما يشهد به تخيير الشارع للمقلّد بين قولي مجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه العدول عن أحدهما إلى الآخر، بحيث يستلزم القطع في بعض الموارد بمخالفة العمل للواقع في الوقائع المتعدّدة، كما إذا كان رأي أحدهما وجوب فعل و رأي الآخر حرمة هذا الفعل، فقلّد الأوّل فارتكبه، ثمّ قلّد الآخر فتركه. وكذلك تخييره في العمل بأحد الخبرين المتعارضين تخيراً مستمراً حتّى فيما كان مضمون أحدهما وجوب فعل و مضمون الآخر حرمة. وكذلك حكم المشهور بوجوب العدول عن تقليد الميت إلى تقليد الحيّ، و عن تقليد غير الأعلم إلى تقليد الأعلم، لأنّ ذلك أيضاً قد يستلزم المخالفة العملية في الوقائع المتعدّدة.

و محصل دفعه: أنّ ما ذكر من عدم قبح المخالفة العملية مع تعدّد الواقعة إنّما يسلم فيما كان للمكلّف عند كلّ واقعة دليل تعبدي مأمور هو بالبناء على كونه طريقاً إلى الواقع، أو على كون مضمونه بدلاً عن الواقع، على الوجهين في جعل الطرق الظاهرية، أو على مجرد العمل على طبقه الذي مرجعه إلى مجرد معذورية المكلف في العمل به، كما في العمل بالأصول.

و بالجملة، إنّ ما ذكر إنّما يتمّ مع إذن من الشارع على أحد الوجوه المذكورة عند كلّ واقعة مع قطع النظر عن الآخر. و أمّا مع عدمه، بأن كانت الوقائع المتعدّدة المتدرّجة من جزئيات التكليف الواحد المعلوم بالإجمال و محتملاته،

فالعقل لا يفرّق بينها وبين الواقعة الواحدة في قبح المخالفة العمليّة. و وجه الفرق بين المقامين واضح، لأنّه مع عدم قيام الدليل على حكم كلّ واقعة، و كون الوقائع المتعدّدة من جزئيات التكليف الواحد المعلوم إجمالاً و محتملاته، تكون تلك الوقائع في نظر العقل في حكم واقعة واحدة، فتقبّح المخالفة فيها، بخلاف ما لو قام الدليل عند كلّ واقعة، لأنّه مع قيامه كذلك يصير كلّ واقعة في نظر العرف واقعة مستقلة معلوماً حكمها بالتفصيل، فكأنّ تلك الوقائع حينئذٍ تخرج عندهم من أطراف العلم الإجمالي، فلا يلاحظ حينئذٍ مخالفة العمل له عند ملاحظة مجموع تلك الوقائع.

هذا غاية توضيح ما ذكره المصنّف رحمه الله. و هو بعد لا يخلو عن نظر، لأنّ المخالفة الالتزاميّة من حيث هي - على ما حقّق المقام - غير مانعة عن جريان الأصول، و المانع إنّما هو لزوم المخالفة العمليّة في الوقائع المتعدّدة. فما نحن فيه من قبيل الموارد المذكورة في السؤال، لفرض جريان الأصل عند كلّ واقعة مع قطع النظر عن لزوم المخالفة العمليّة في الوقائع المتعدّدة. فلا بدّ أن لا يكون قبّح في هذه المخالفة أيضاً.

و الأولى في الجواب منع التخيير الاستمراري في مسألتي التقليد و تعارض الأخبار، كما تحقّق في محلّه. و دعوى اختصاص قبّح المخالفة العمليّة بما لو أذن الشارع من ابتداء الأمر فيها أو فيما يستلزمها. و ليس الأمر كذلك في مسألتي العدول عن تقليد الميت و غير الأعم، إذ وجوب العدول في الأولى عارض بسبب الموت. و أمّا في الثانية فالعدول فيها إلى تقليد الأعم إن كان لأجل حدوث وجود الأعم فكذلك أيضاً، لأنّ وجوب العدول حينئذٍ أيضاً عارض لذلك. و إن كان لأجل حدوث العلم بوجوده، بأن قلّد غير الأعم جهلاً أو غفلة عن وجود الأعم، فتقليد غير الأعم حينئذٍ باطل من ابتداء الأمر، بناءً على وجوب تقليد الأعم، و إن كان معذوراً في حال الجهل و الغفلة.

و يمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض. لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً، فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية و لو تدريجاً مع عدم التعبد بدليل ظاهري، فتأمل جداً (١٢٩). هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأصول ذلك.

و أما المخالفة العملية (١٣٠): فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم

١٢٩. لعل الأمر بالتأمل إشارة إلى ما تقدّم عند شرح قوله: «و أما الشبهة الحكمية...» من ضعف التفصيل المذكور.

١٣٠. اعلم أن مخالفة العمل إما لخطاب معلوم بالتفصيل، و إما لخطاب مردّد بين خطابين. و على التقديرين إما أن تكون الشبهة حكمية، أو موضوعية. و الأمثلة واضحة ممّا ذكره. و لكن فرض مخالفة العمل لخطاب معلوم بالتفصيل مع كون الشبهة حكمية لا يخلو عن إشكال، إذ الخطاب التفصيلي لا يتحقّق إلاّ بالعلم بالحكم و موضوعه و متعلقاتهما، و مع ذلك لا يمكن فرض الشبهة بحسب الحكم. نعم، يمكن تحقّق الشبهة حينئذ بحسب مصاديق موضوع الحكم، كما في الشبهة المحصورة، و لكنّها خارجة من محلّ الفرض. ففرض مثال القصر و الإتمام من قبيل ذلك كما ترى، لكون مخالفة العمل فيه لخطاب مردّد بين خطابين، أعني: وجوب القصر أو وجوب الإتمام. و هكذا في الظهر و الجمعة.

و تحقيق المقام في دفع الإشكال: أن المراد من الخطاب التفصيلي في المقام أعمّ ممّا كان الخطاب مبيّناً بحسب الموضوع و المحمول و متعلقاتهما، كما في أحد قسمي الشبهة الموضوعية، و ممّا كان الخطاب في الكتاب أو السنة مرتّباً على عنوان عامّ جامع بين شيئين علم وجوب أحدهما أو حرّمته كما في المثالين. و بعبارة أخرى: أن المدار في وجود الخطاب التفصيلي إنّما هو على زعم أهل العرف بوجوده، لكونهم قاطعين بوجوده في المثالين، و هو الأمر بالصلاة في الكتاب و

السنة، و إن كان المراد من الصلاة بجملأ و مردداً في مورد الشبهة بين القصر و الإتمام أو الظهر و الجمعة، إلا أن هذا الإجمال لا يضر في زعمهم بوجوده، إذ عنوان الصلاة جامع قريب بين الأمرين، بحيث يعدّ عندهم كون خطاب كل من القصر و الإتمام و الظهر و الجمعة خطاباً واحداً مفصلاً، و إن لم يكن كذلك بحسب الدقة. و على هذا، فالمراد من الخطاب المحمل المردد بين خطابين هو كون الحكم مرتباً في الكتاب و السنة على موضوعين متغايرين، بحيث لا يوجد جامع قريب بينهما قد تعلق الحكم به في الكتاب و السنة، كما مثل به المصنّف رحمه الله للمقام.

ثم إن ظاهر المصنّف رحمه الله حيث حصّ الوجوه الأربعة التي ذكرها بما تلزم فيه مخالفة العمل للخطاب المحمل المردد بين خطابين، هو عدم تأنيها فيما يلزم فيه مخالفة العمل لخطاب مفصل. و لعل الوجه فيه كون مخالفة الخطاب التفصيلي معصية يقيناً عند العقلاء، بخلاف مخالفة الخطاب المحمل، كما ذكره في وجه بعض الوجوه المذكورة.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

و لكنك خبير بأن ذلك إنما يصلح وجهاً لعدم تأني بعض الوجوه المذكورة - أعني: الوجه الأول - لاجتماعها، مع أنه قد نقل عن بعضهم جواز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة دفعة، كما تقدّم عند تعداد ما ورد في الشرح ممّا يوهم جواز مخالفة العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي، مضافاً إلى أن الفرق بين مثال القصر و الإتمام - الذي هو من قبيل الثاني كما عرفت - و بين المايح المردد بين كونه ماءً طاهراً مغصوباً و بين كونه نجساً - الذي هو من قبيل الأول - باحتمال الجواز في الثاني دون الأول، ضعيف كما صرح به في الشبهة المحصورة في مقام تضعيف ما يظهر من صاحب الحقائق المفصل بينهما، بل المخالفة في المثال الثاني أقرب من الأول، للعلم تفصيلاً بحرمة الموضوع الخارجي في الثاني و إن لم تعلم جهة الحرمة فيه تفصيلاً، بخلاف مثال القصر و الإتمام، لعدم العلم فيه بوجوب أحدهما بالخصوص. فالوجه جريان الوجوه المذكورة في المقامين، و إن لم يتأت ما ذكره

المصنّف ﷺ من الوجه للوجه الأول فيما تلزم مخالفة العمل لخطاب مفصّل، للعلم بعنوان متعلّق التكليف فيه، بخلاف ما تلزم مخالفة العمل فيه لخطاب مجمل كما لا يخفى.

نعم، يمكن التمسك فيه أيضاً بوجهين:

أحدهما: أنّ كلّاً من أطراف العلم الإجمالي موضوع برأسه، فيلاحظ تكليف كلّ موضوع بالنسبة إليه، فيحوز ترك جميع أطراف الشبهة إن كانت وجوبية، و ارتكابها إن كانت تحريمية، ما لم يقم دليل خاصّ على خلافه، من دون فرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية.

و ثانيهما: دعوى وضع الألفاظ للمعاني المعلومة، أو انصرافها إليها في الخطابات الشرعية إن قلنا بوضعها للمعاني الواقعية، و لا ريب أنّ شيئاً من أطراف العلم الإجمالي ليس ممّا علم حرمة أو وجوبه و هذان الوجهان كما يجريان فيما تلزم مخالفة العمل لخطاب مفصّل، كذلك يجريان فيما تلزم مخالفة العمل لخطاب مجمل، كما هو واضح.

و لكنّ الوجهين - كسائر الوجوه التي ذكرها المصنّف ﷺ، ما عدا الثاني منها - ضعيفان. أمّا الأول فإنّ الرخصة في المخالفة العملية القطعية اللازمة من إعمال الأصول في جميع أطراف الشبهة في المقام قبiche على الشارع، كما سيحيء عند بيان كون الوجه الثاني من الوجوه المذكورة أقوى.

و أمّا الثاني فيرد عليه:

أولاً: - بعد منع الوضع أو الانصراف المذكورين - أنّ هذا الوجه يؤدّي إلى فتح باب الحيلة إلى اضمحلال الدين، لأدائه إلى إمكان ارتكاب كلّ ما علمت حرمة أو نجاسته تفصيلاً، بأن يخلطه بما يشابهه من حلال أو طاهر ثم يرتكبهما جميعاً. و لكنّ المصنّف ﷺ قد استظهر في الشبهة المحصورة عدم كون مثل هذه الصورة مراداً للقائل بجواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة، فراجع.

جوازها، سواء كانت (١٣١) في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإنائين المشتبهين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النجس»، و*كترك القصر و الإتمام في موارد اشتباه الحكم؛ لأن ذلك معصية لذلك الخطاب؛ لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإنائين، و وجوب صلاة الظهر و العصر مثلاً، قصراً أو إتماماً، وكذا لو قال: أكرم زيدا و اشتبه بين شخصين؛ فإن ترك إكراههما معصية.

فإن قلت (١٣٢):

و ثانياً: أنه - مع تسليم كون الألفاظ موضوعة أو منصرفة إلى المعاني المعلومة - يكون جميع أطراف الشبهة غير محرّم في الواقع فيما كانت الشبهة تحريمية، و غير واجب كذلك فيما كانت وجوبية، فيخرج من موضوع المسألة ممّا علم وجوب أحد الشئتين إجمالاً أو حرمة أو نجاسته كذلك، و بديهية حسن الاحتياط في الشرع قاضية بطلانه.

و أمّا وجه ضعف باقي الوجوه المذكورة فسيأتي عند شرح قوله: «و الأقوى من هذه الوجوه». ثم إن هنا تفاصيل آخر مذكورة في محل آخر، و قد أشار إلى أحدها في الشبهة المحصورة كما نبّهناك عليه.

١٣١. لا يخفى ما في العبارة من الحزاة، وكأنّ قوله: «و كترك القصر...» في موضع المعادل لقوله: «سواء كانت». و كأنه قال: سواء كانت الشبهة موضوعية أم حكمية. و قوله: «و كذا لو قال...» مثال للشبهة الوجوبية الموضوعية.

١٣٢. حاصله: منع لزوم المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية بعد فرض كون الأصول فيها مخرجة لمجاريها من موضوع الخطابات الواقعية، إذ بعد الحكم بطهارة كلّ من الإنائين لا تلزم مخالفة العمل لقوله: اجتنب عن النجس.

و حاصل ما أجاب به أولاً: هو منع شمول أدلة الأصول لصورة العلم الإجمالي كما هو مختار المصنّف رحمته الله، و أنّ إجراء الأصل في كلّ من المشتبهين إنّما هو مع ملاحظة كلّ من المشتبهين في نفسه مع قطع النظر عن مخالفة أحدهما إجمالاً للواقع، أو تسليم شمولها لأحد طرفي العلم الإجمالي، يجعل الآخر بدلاً عن الواقع كما هو مختار المحقّق القمي رحمته الله.

و حاصل ما ذكر ثانياً: هو دعوى قبّح ترخيص الشارع في العمل بالأصول فيما يؤدّي إلى مخالفة العمل للواقع، و إنّ سلّمنا شمول أدلتها للمقام، فلا بدّ حينئذٍ من صرف تلك الأدلة - على تقدير تسليم ظهورها في الشمول لصورة لزوم مخالفة العمل للعلم الإجمالي - إلى غير هذه الصورة، و إنّ كانت الأصول حاكمة على الأدلة الواقعيّة في الشبهة الموضوعيّة، كما هو محصل السؤال، و سيشير إليه، و تقدّم في المخالفة الالتزاميّة.

و محصل ما ذكره في المقامات الأربع من المخالفة الالتزاميّة و العمليّة في الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة: أنّ إجراء الأصول إنّ كان مستلزماً لمخالفة العمل للواقع و لو في الوقايح المتعدّدة فهي غير جارية، لما يلزم من القبح على الشارع كما عرفت، من دون فرق في ذلك بين كون الأصول حاكمة على الخطابات الواقعيّة كما في الشبهة الموضوعيّة مطلقاً، و بين كونها منافية لها كما في الشبهة الحكميّة كذلك، و إنّ لم يستلزم المخالفة المذكورة، كما في واقعة واحدة من موارد المخالفة الالتزاميّة. فهي جارية فيها من دون فرق فيه أيضاً بين ما ذكرناه. فالمانع من جريان الأصول مخالفة العمل للخطاب المعلوم إجمالاً أو تفصيلاً، لا مجرد المخالفة للخطاب المذكور، لما عرفت من عدم جريانها في الصورة الأولى و إنّ كانت حاكمة عليه، و جريانها في الصورة الثانية و إنّ كانت منافية له.

و ممّا ذكرناه يظهر فساد ما يتوهم من التهافت و التنافي بين كلمات المصنّف رحمته الله، حيث حكم في صدر المسألة بعدم تنافي الأصول الموضوعيّة للخطاب

إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الإنائين و أخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع، فليس في ارتكابهما - بناءً على طهارة كل منهما - مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس». قلت: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، و أما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته؛ لأنه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية، و إمّا أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية، على الاختلاف المذكور في محله. هذا، مع أنّ حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس»، فافهم.

و إن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المايعة (١٣٣) أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي ﷺ - ففي المخالفة القطعية حينئذٍ

المذكور، و بالتنافي هنا و فيما يأتي من قوله: «فيكون الأصل في الموضوع ...».

و وجه الفساد: أنّه حيث حكم بعدم التنافي في صدر المسألة فقد نظر ثمة إلى عدم تنافي الأصول للخطاب المحمل بحسب العمل في الجملة و لو بالنسبة إلى الواقعة الواحدة، و حيث حكم بالتنافي هنا و فيما يأتي فقد نظر فيهما إلى التنافي بحسب العمل، و إن كانت الأصول حاکمة على الخطاب المذكور في المقامين. و لعلّه إلى ما ذكرناه أشار هنا و في كلامه الآتي بقوله «فافهم».

١٣٣. ربّما يقال بخروج هذا المثال من مورد الوجوه الأربعة المذكورة، لاختصاص موردّها بما إذا لم يكن أحد طرفي الشبهة مورداً لأصل موضوعي، لحكومتها على الأصل الحكمي، لأنّ أصالة الإباحة في المرأة و الطهارة في الماء و إن تعارضتا، إلّا أنّه إذا ثبتت حرمة مباشرة المرأة بأصالة عدم الزوجية أو حرمة المباشرة تبقى أصالة الطهارة أو البرائة في الطرف الآخر سليمة من المعارض، فاللازم

وجوه: أحدها: الجواز مطلقاً؛ لأنّ المردّد بين الخمر و الأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حقّ يحرم ارتكابه، وكذا المردّد بين الدعاء و الصلاة؛ فإنّ الإطاعة و المعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية و مخالفتها. الثاني: عدم الجواز مطلقاً؛ لأنّ مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، و لا يعذر فيها إلّا الجاهل بها. الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع و الشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية؛ لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حدّ الإحصاء بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلامهم (١٣٤) في مسائل الإجماع المركّب. وكانّ الوجه ما تقدّم من أنّ الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف، بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية؛ فإنّها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً. و قد عرفت ضعف ذلك، و أنّ مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي إلّا أنّه حاكم عليه لامعارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع - كوجوب أحد الشئين - و بين اختلافه، كوجوب الشئ و حرمة آخر. و الوجه في ذلك أنّ الخطابات في الواجبات الشرعية (١٣٥) بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل،

في المثال حينئذ هو الحكم بطهارة الماء و حرمة المرأة، سيّما مع عدم العلم بمخالفة العمل حينئذ للواقع. فالأولى في المقام أن يمثّل بما علم بخمريّة هذا الإناء أو غصبيّة ذلك و ما يضاهاه ذلك. ثمّ إنّّه قد تقدّم ما يتعلّق بالوجوه المذكورة عند شرح قوله: «و أمّا المخالفة العملية...».

١٣٤. متعلّق بقوله: «بخلاف الشبهات الحكمية». و وجه الاستشهاد:

تصريحهم بعدم جواز خرق الإجماع المركّب لمخالفته لقول الإمام عليه السلام.

١٣٥. كذلك في الحرّمات الشرعية، لأنّ خطاباتها أيضاً في حكم خطاب واحد

بترك الكل، و ما ذكره من باب المثال. و الوجه فيما علّل به المقام أنّه مع

فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى: افعل كذا وكذا، فإنه بمنزلة فعلها جميعاً، فلا فرق في العصيان بين ترك واحدٍ منهما معيناً أو واحدٍ غير معيّن عنده.

نعم، في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحدٍ من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البرائة اليقينية عنه، أو يكتفى بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء و يعدّ معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل.

و الأقوى من هذه الوجوه (١٣٦) هو الوجه الثاني، ثم الأول، ثم الثالث. هذا

كون الخطابات المتحدة بالنوع في حكم خطاب واحد تكون مخالفة أحد هذه الخطابات مستلزمة لمخالفة خطاب تفصيلي، و هو الخطاب الواحد الانتزاعي، بخلافه مع اختلافها بحسب النوع، فتتحقق المعصية على الأول دون الثاني، لأنّ الإطاعة و المعصية عبارتان عن موافقة الخطابات التفصيلية و مخالفتها، كما علّل بذلك الوجه الأول. و لكن بعد منع انحصار الإطاعة و المعصية في موافقة الخطابات الحقيقية التفصيلية و مخالفتها - كما أشار إليه فيما علّل به الوجه الثاني - يظهر كون هذه العلة أظهر فساداً ممّا علّل به الوجه الأول، لمنع الحصر المذكور فضلاً عن شموله للخطابات الاعتبارية، مضافاً إلى ما سنشير إليه.

١٣٦. يظهر وجه كونه أقوى من ملاحظة ما علّل به الوجه الثاني. و حاصله: أن الرخصة فيما يستلزم مخالفة العمل للواقع المعلوم إجمالاً أو تفصيلاً رخصة في معصية الشارع، و هي قبيحة عقلاً. و أدلة الأصول - على تقدير شمولها للشبهات المشوبة بالعلم الإجمالي - لا بدّ من التصرف فيها، إمّا بتخصيصها بالشبهات البدوية، أو بإفادة الترخيص في أحدهما، بناءً على كون الآخر بدلاً عن الواقع. و أيّاً ما كان فلا يثبت جواز المخالفة العملية القطعية، بل سيحيى في مسألة البرائة عدم ثبوت البدلية و وجوب الموافقة القطعية.

كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به (١٣٧).

.....

و أما ضعف باقي الوجوه فظاهر. أما الأول فلمنع انحصار تحقق المعصية في مخالفة الخطاب التفصيلي. و أما الثالث فلعدم الفرق فيما ذكر بين الشبهات الحكمية و الموضوعية. و قد أشار المصنّف إلى ضعف ما يوهم الفرق بينهما. و ما ورد في الشرع ممّا يوهم خلاف ذلك في الشبهات الموضوعية قد أجاب عنه في الشبهة المحصورة، مع الإشارة إلى جملة من تلك الموارد، فراجع.

و أما الرابع فلا مكان إرجاع المتخالفين في الوجوب و الحرمة أيضاً إلى خطاب واحد متعلّق بالجميع، لأنّ كلاً من الواجب و الحرام يمكن إرجاعه إلى الآخر، إذ كلّ واجب يجب فعله، و كلّ حرام يجب تركه، و إذا قال: افعل هذا و لا تفعل ذاك فكأنّه قال: افعلهما، أي: كلاً من الفعل و الترك. و يُعد التأويل في المتخالفين و قربه في المتحدّين لا يؤثر في المقام. مع أنّه لا اعتداد بالخطابات الانتزاعية من الخطابات المتأصّلة في الإطاعة و الامتثال كما لا يخفى. هذا كله، مضافاً إلى ما تقدّم في الحاشية السابقة.

و أمّا ما ذكره من الترتيب في الترجيح فالوجه فيه: أنّه لو أغمض عن التحقيق و فرض دوران الأمر بين ما عدا الوجه الثاني من الوجوه المذكورة لكان الأول منها حيثنّ متعيّناً، لأنّ العقل لو جوّز المخالفة القطعية لجوّزها مطلقاً من دون تفصيل بين موارد الشبهة و أقسام الخطاب، إذ ما هو مناط حكم العقل هو قبح المخالفة القطعية، و إذا فرض عدم حكمه بقبحها فهو لا يفرّق في الحكم بالجواز بين الموارد. و أمّا لو أغمض عن ذلك و دار الأمر بين التفصيل الثالث و الرابع فكان الثالث أولى بالإذعان، كما يظهر وجهه ممّا قدّمناه في الحاشية السابقة، سيّما مع ملاحظة ما قدّمناه هنا.

١٣٧. المراد من الحكم أعمّ من الحكم الكلّي و الجزئي. و على الأول أيضاً أعمّ ممّا كان الاشتباه في نفس المحمول، أو الموضوع، أو هما معاً في مثل قولنا،

و أما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردّد بين شخصين، كأحكام الجنباسة المتعلقة بالجنب المردّد بين واجدي المني، و قد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين، كحكم الخنثى المردّد بين الذكر و الأنثى.

أما الكلام في الأوّل، فمحصله: أنّ مجرد تردّد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً؛ إذ العبرة في الإطاعة و المعصية (١٣٨)

الفعل الفلان واجب أو حرام، إذ الشبهة الحكمية بحسب اصطلاحهم أعمّ ممّا كان الاشتباه من حيث الوجوب و الحرمة مثلاً أو مفهوم متعلّقهما. و على الثاني أعمّ ممّا كان الاشتباه ناشئاً من الاشتباه في مصاديق الوجوب و الحرمة مثلاً، أو من الاشتباه في مصاديق متعلّقهما، لكون ذلك أيضاً موجّباً لاشتباه الحكم الجزئي بالعرض، و ممّا كان الاشتباه ناشئاً من الجهتين. و هذه أقسام ستّة من الأقسام الثمانية المتقدّمة في أصل التقسيم، مندرجة تحت قوله: «هذا كلّ في اشتباه الحكم...». نعم، ربّما يتوهم اختلال في العبارة، من حيث عدم شمولها للشبهات المصادقية من الأقسام الستّة المذكورة. و قد عرفت ما فيه. ثمّ إنّّه أشار إلى القسمين الباقيين بقوله: «و أما الكلام في اشتباهه...».

ثمّ المراد بقوله: «من حيث الفعل المكلف به» إنّما هو مقابل اشتباه الحكم من حيث المكلف، فيشمل اشتباهه من حيث الفعل، و من حيث الطلب خاصّة، بأن أريد من اشتباه الفعل أعمّ من اشتباهه من حيث الذات و من حيث الصفة، إذ كما يصدق أنّ الفعل المأمور به في مثل الظهر و الجمعة مشتبه، كذلك في الفعل المشتبه بالحكم، إذ يصدق أنّ هذا الفعل باعتبار حكمه الواقعي مشتبه، فتدبرّ.

١٣٨. الوجه فيهما واضح، لعدم تحقّق موضوعهما عند العقلاء بدون العلم بتوجّه خطاب تفصيلي أو إجمالي مردّد بين خطابين فصاعداً إلى مكلف خاصّ، فمجرد ورود خطاب من الشارع بأنّه يجب الغسل على كلّ جنب لا يوجب الغسل

على واجدي المني في الثوب المشترك، لكون كل منهما شاكاً في توجه خطاب إليه. فالمدار في حرمة المخالفة القطعية في جميع المقامات على مخالفة العمل لخطاب تفصيلي أو إجمالي مردّد متوجه إلى خصوص المكلف.

و توضيح الكلام في المقام بحيث تتضح الفروع التي أشار إليها المصنف رحمته يتوقف على بيان تكليف كل من الشخصين الذين فرض تردّد الحكم الواقعي بينهما كواجدي المني، وكذا تكليف كل منهما بالنسبة إلى الآخر، و تكليفهما بالنسبة إلى غيرهما، و تكليف الغير بالنسبة إليهما.

أمّا الأوّل فتكليفهما في أنفسهما هو جواز العمل لكل منهما بأصالة البرائة، فلا يجب الغسل على أحدهما. و الوجه فيه ما عرفت من عدم علم كل منهما بكونه مخاطباً بخطاب وجوب الغسل مثلاً، لا ما سمع من صاحب الجواهر من كون كل منهما مكلفاً بإجراء الأصل الجاري في حقه، و أنّه ليس له إجراء الأصل في حق الآخر، لكون كل منهما موضوعاً برأسه، فيلاحظ الأصل الجاري في حق كل منهما في حقه من دون تحقّق تعارض بينهما، و ذلك لمنع عدم جواز إعمال إنسان للأصل الجاري في حقّ غيره إذا ترتّب على إجرائه الأصل في حق الآخر أثر شرعي، كما في مسألة ائتمام أحد واجدي المني بالآخر، و في مسألة حمل أحدهما للآخر، و غيرهما ممّا ستعرفه. و ليس في أخبار الاستصحاب ما ينافي ذلك كما لا يخفى.

وكيف كان، فمقتضى القاعدة في المقام هو عمل كل منهما في أنفسهما بمقتضى أصالة البرائة. و لم يظهر فيه مخالف سوى ما يحكى عن المولى المقدّس الأردبيلي، حيث ذكر في واجدي المني أنّ حكمهما حكم الشبهة المحصورة لولا النصّ فيها بوجوب الاحتياط، لأنّه يظهر منه أنّ مقتضى القاعدة في الشبهة المحصورة لو كان هو الاحتياط - كما هو الحقّ - لكان مقتضاها في واجدي المني أيضاً ذلك، إذ ظاهره كون المسألتين من وادٍ واحد في الاندراج تحت القاعدة. و من هنا أيضاً قد جعل صاحب المدارك حكم واجدي المني دليلاً على عدم وجوب

الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة. و أنت خير بأن ذلك انحراف عن طريق الصواب، إذ مقتضى القاعدة في الشبهة المحصورة هو وجوب الاجتناب، و لو لم يكن هنا نصّ أيضاً، بل النصّ فيها معارض للقاعدة، بخلاف مسألة واجدي المني على ما عرفت.

و أمّا الثاني، أعني: جواز اتمام أحدهما بالآخر أو استتجاره لعبادة أو كنس مسجد أو نحو ذلك، فنقول: إنّ المعيار في ذلك أن كلّ مورد تلزم فيه مخالفة علم تفصيلي أو خطاب مفصلّ أو خطاب مردّد بين خطابين لا يجوز كما عرفت. و سيحيى في بعض الحواشي الآتية بعض موارد انفكاك العلم التفصيلي عن الخطاب المفصلّ. و منها مسألة الحامل و المحمول الآتية، بناءً على تحقق الدخول و الإدخال بحركة واحدة، كما سيشير إليه المصنّف رحمه الله.

و كلّ مورد لا يلزم فيه أحد الأمور المذكورة يجوز. ففي مثل حمل أحد واجدي المني للآخر للدخول في المسجد الحرام مثلاً للطواف أو غيره، بناءً على حرمة إدخال الجنب أو إدخال النجاسة غير المتعدّية، إن قلنا بتحقيق الدخول و الإدخال بحركة واحدة، بمعنى تصادقهما عليها كسائر الكلّيات المتصادقة على مورد واحد، لوضوح تغايرهما بحسب المفهوم، دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً، للعلم بحرمة هذه الحركة الشخصية التي هي دخول بالنسبة إلى نفسه و إدخال بالنسبة إلى المحمول، و إن تردّدت بين كونها لأجل مخالفة خطاب حرمة الدخول أو الإدخال.

و إن قلنا بتغايرهما و كون كلّ منهما موجوداً في الخارج بوجود مغاير لوجود الآخر كما في الذهن، فإن جعلناهما راجعين إلى عنوان واحد محرّم، و هو مطلق الإدخال الشامل لإدخال النفس و إدخال الغير، دخل في المخالفة لخطاب تفصيلي، كارتكاب طرفي الشبهة المحصورة. و إن جعلنا كلّاً منهما عنواناً مستقلاً محرّماً دخل في المخالفة لأحد الخطابين المردّد بينهما، نظير ما لو علمنا بنجاسة هذا المايح

بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردّد بين شخصين غير مكلف بالغسل و إن ورد من الشارع أنه: يجب الغسل على كلّ جنب؛ فإنّ كلّاً منهما شاكٌّ في توجّه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحدٍ من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجّه إليه.

أو حرمة هذه المرأة. و أوضح منه في ذلك ما لو أدخل صاحبه في المسجد الحرام بإمساك يد صاحبه حين دخوله. و نحوه دخول المحمول مع استجاره الحامل للحمل، مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال أو فرض عدمها، للقطع بصدور أحد المحرّمين عنه، أعني: الدخول أو استجار الجنب بناءً على حرمة.

هذا بناءً على كون المراد من حرمة الاستجار حرمة إجراء الصيغة بقصد ترتيب الأثر. و إن أريد منه ما يقع منه على وجه المعاطاة يكون الدخول و الاستجار حينئذٍ نظير الدخول و الإدخال في جريان الوجوه المتقدمة فيه، لكون الاستجار حينئذٍ متحققاً بركوب الأجير حين دخوله و لكن الظاهر من العبارة هو الأوّل، إذ الظاهر من قوله: «وكذا من جهة دخول المحمول...» هو التشبيه في مخالفة الخطاب الإجمالي المردّد لا في أصل مسألة الحمل. أمّا استجار أحدهما للآخر للعبادة أو كنس المسجد، فالظاهر جوازه، إذ جواز العبادة و دخول المسجد من تكليف الأجير من دون مدخل للاستجار فيه، فإذا جاز له ذلك في نفسه يجوز استجاره أيضاً.

و أمّا اقتداء أحدهما بالآخر فغير جائز، للعلم ببطلان صلاة المأموم، إمّا من جهة بطلان صلاته بنفسها، أو من جهة بطلان صلاة إمامه. فهذا الفعل الخاص - و هو صلاة المأموم - معلوم البطلان تفصيلاً، ففي الاعتداد بها و عدم إعادتها منفرداً مخالفة لخطاب الأمر بالصلاة. نعم، لو قلنا بكون الحكم الظاهري في حقّ أحد ممضئ في حقّ غيره - كما يظهر من بعضهم - لانتج الحكم بجواز الاقتداء. و لكنّه - مع كونه بخلاف التحقيق - يوجب الخروج من محلّ الفرض، لفرض صحّة

نعم، لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه (١٣٩).

.....

صلاة كل منهما في حقه وحق غيره.

و أمّا الثالث و الرابع فمحمل الكلام فيهما أن هذين الشخصين بالنسبة إلى ثالث كالإثنين المشتبهين، فكلمًا لزم منه مخالفة خطاب تفصيلي لا يجوز. فلا يجوز له الاقتداء بأحدهما و لا بهما في صلاتين، بأن اقتدى بأحدهما في الظهر و بالآخر في العصر، و لا بهما في صلاة واحدة، لكون الأول من قبيل ارتكاب أحد طرفي الشبهة المحصورة، و الثاني من قبيل ارتكابهما تدريجاً، و الثالث دفعةً.

و أمّا استتجارهما أو استتجار أحدهما للعبادة أو لكس المسجد فلا إشكال فيه، لكون صحة الاستتجار تابعة لصحة عمل الأخير في نفسه، و قد عرفت صحة عملهما في نفسيهما. وكذا احتسابهما في عدد الجمعة، و هو الخمسة أو السبعة، لكون المدار في ذلك أيضاً على صحة الصلاة عند المصلي لا بحسب الواقع. و لا فرق فيه بين كون تمام العدد واجدين للمني في الثوب المشترك أو بعضهم. نعم، لو كان الإمام داخلاً في أطراف الشبهة، بأن يعلم كون الجنب إمّا هو الإمام أو أحد المأمومين، لم تنعقد الجمعة، لكن لا لعدم تمامية العدد بذلك، بل للعلم ببطلان صلاة المأمومين، إمّا لبطلان صلاة الإمام أو صلاتهم، هكذا قيل فتأمل.

١٣٩. أقسام الاشتباه في متعلق التكليف ستة، لأن الاشتباه فيه إمّا في مفهومه

أو مصداقه. و على الثاني؛ إمّا في المكلف به أو المكلف. و مخالفة العلم الإجمالي على التقادير إمّا لخطاب تفصيلي، أو لخطاب مجمل مردّد بين خطابين فصاعداً. و قد تقدّم حكم الجميع في كلام المصنّف رحمه الله ما عدا الشكّ في المكلف، لأنّه هنا في صدد بيان حكمه. و حاصل ما ذكره: أنّه إذا حصل الشكّ لأحد المكلفين الذين فرض اشتباه الحكم بينهما أو لثالث دخل في باقي أقسام اشتباه الحكم. و يظهر الوجه في ذلك من ملاحظة الفروع التي قدّمناها في الحاشية السابقة.

و لا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة؛ ليتضح انطباقها على ما تقدّم في العلم الإجمالي بالتكليف (١٤٠). فمنها: حمل أحدهما الآخر و إدخاله في المسجد للطواف أو لغیره، بناءً على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدية. فإن قلنا: إنّ الدخول و الإدخال متحققان بحركة واحدة، دخل في المخالفة المعلومة تفصيلاً و إن تردّد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال. و إن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن: فإن جعلنا الدخول و الإدخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد - و هو القدر المشترك بين إدخال النفس و إدخال الغير - كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس. و إن جعلنا كلاّ منهما عنواناً مستقلاً، دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة.

وكذا من جهة دخول المحمول و استنجاره الحامل - مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال عليه أو فرض عدمها-؛ حيث إنّ علم إجمالاً بصدور أحد المحرّمين: إمّا دخول المسجد جنباً أو استنجار جنباً للدخول في المسجد، إلّا أن يقال بأن الاستنجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنبّة و أبيع له الدخول في المسجد، صحّ استنجار الغير له.

و منها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين: فإن قلنا بأنّ عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنبّة الواقعية، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة، و الاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإنائين، و الاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة (١٤١) كارتكاب أحد الإنائين. و إن قلنا: إنّ يكفي في

١٤٠. الناشئ من خطاب تفصيلي أو إجمالي مردّد بين خطابين.

١٤١. بأن اقتدى بأحدهما في صلاة ثمّ عرض للإمام مانع عن إتمامها، فأقام

الآخر مقامه فأتمّها.

جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه، صحّ الاقتداء في صلاة فضلاً عن صلاتين؛ لأنهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء. والأقوى: هو الأول؛ لأن الحدث مانع واقعي لاعلمي.

نعم، لا إشكال في استئجارهما لكنس المسجد فضلاً عن استئجار أحدهما؛ لأن صحة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية، والمفروض إباحته لهما. وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزاً بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث إله مانع ظاهري للشخص المتصف به.

و أما الكلام في الخنثى (١٤٢): فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأنوثة أو مجهولهما، وحكمها بالنسبة إلى التكليف المختصة بكل من الفريقين، وتارة في معاملة الغير معها. وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا (١٤٣)

١٤٢. اعلم أن الكلام في الفروع الآتية إنما هو على تقدير عدم كونها طبيعة ثالثة كما هو المشهور بين الفقهاء، وإلا فعدم شمول الخطابات المختصة بالرجال والإناث لها ممّا لا إشكال فيه، بل المطلقات أيضاً، لعدم انصرافها إليها. نعم، لو فرض خطاب على وجه العموم لكان شاملاً لها. وأما تحقيق الكلام في كونها طبيعة ثالثة أو كونها داخلية في صنف الرجال أو النساء فله محل آخر، ولا يناسبه المقام.

١٤٣. يعني: حكم كل من معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورة والأنوثة ومجهولهما، ومن حكم نفسها بالنسبة إلى الأحكام المختصة بكل من الفريقين، ومعاملة الغير معها، يرجع إلى ما ذكرناه من اشتباه متعلّق التكليف، سواء كانت نفس التكليف معلومة بالتفصيل وإن لم يكن هنا خطاب مفصّل، أم كان خطابه أيضاً مفصّلاً، أم كانت نفس التكليف مجملًا مردداً خطابه بين خطابين، لأن جميع ما ذكره من فروع مسألة الخنثى وحكم فيها بالاحتياط من قبيل الاشتباه في متعلّق التكليف، كما يظهر من ملاحظة ما سنتلو عليك في الحاشية الآتية.

و توضيح المقام أنك قد عرفت عند بيان المخالفة العملية للخطاب التفصيلي أن المراد من الخطاب التفصيلي أعم مما كان الخطاب مبيّناً بحسب موضوعه و محموله و متعلقاتهما، بحيث ينحصر فرض الاشتباه فيه في مصاديق موضوعه أو محموله أو متعلقاتهما، و من ورود خطابين متعلقين بموضوعين متغايرين، و لكن كان بين متعلقيهما جامع قريب يتضمّنه خطاب ثالث في الكتاب و السنة كالقصر و الإتمام، لأنّ خطاب المسافر و إن كان مغايراً لخطاب الحاضر، إلّا أنّ الخطاب بالصلاة في الكتاب و السنة جامع بينهما، فمخالفة خطابي القصر و الإتمام مخالفة لهذا الخطاب التفصيلي.

ثم إنّ مخالفة الشارع تارة بمخالفة الخطاب التفصيلي المذكور بمعنييه، و أخرى بمخالفة خطاب يحمل مردّد بين خطابين، و ثالثة بمخالفة العلم التفصيلي و إن لم يكن هنا خطاب تفصيلي. و مثال الأولين واضح.

و أمّا الثالث فكحرمة نظر الخنثى إلى أحد الفريقين، لأنّه بعد ضمّ قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ يحصل علم تفصيلي بحرمة النظر إلى البالغ غير المماثل. و إن وقع الاشتباه في مصداق هذا التكليف المفصل بالنسبة إلى الخنثى، فنظرها إلى الفريقين مخالفة لهذا التكليف المعلوم تفصيلاً. و اعتبار كون ذلك من قبيل اشتباه الخطاب و تردّده بين خطابين و إن كان صحيحاً نظراً إلى توجه أحد الخطابين إليهما، إلّا أنّه لا اعتبار بإجمال الخطاب مع العلم التفصيلي كما أفاده المصنّف رحمه الله. و يظهر أثر الأمرين في تأتّي الوجوه الأربعة التي تقدّم في كلام المصنّف رحمه الله في مخالفة الخطاب المرّد بين خطابين و عدمه، لأنّه مع عدم الاعتداد بإجمال الخطاب، و جعل المناط في الإطاعة و المخالفة هو العلم التفصيلي، تكون المخالفة في المقام في حكم مخالفة خطاب تفصيلي في عدم الجواز بوجه واحد، بخلاف ما لو جعل المناط فيهما هو الخطاب المحمل المرّد بين خطابين، فيتأتّى في المقام حينئذٍ الوجوه الأربعة المذكورة، و إن كان أقواها حرمة المخالفة مطلقاً أيضاً.

في الاشتباه المتعلّق بالمكلف به. أمّا معاملتها مع الغير (١٤٤)،

و ممّا ذكرناه يتّضح ما أورده المصنّف عليه السلام على المتوهّم غاية الوضوح، و إن وقع غير واحد في فهم مراده في اشتباه و حيرة، و أن قوله: «و التحقيق هو الأوّل» إشارة إلى كون المقام من قبيل الاشتباه في متعلّق التكليف المعلوم تفصيلاً و إن لم يكن هنا خطاب مفصّل، فإنّه في سابق كلامه و إن وصف العلم بحرمة النظر إلى إحدى الطائفتين بالإجمال، إلّا أن هذا الوصف إنّما هو باعتبار تردّد متعلّق حرمة النظر بين الطائفتين، و إلّا فهذا التردّد لا يضرّ في كون هذا التكليف معلوماً بالتفصيل كما يظهر ممّا قدّمناه، و لذا وصفه بالتفصيل في قوله: «لأنّه علم تفصيلاً...» و قوله: «كما تقدّم في الدخول و الإدخال...» التشبيه إنّما هو في عدم العبرة بإجمال الخطاب مع العلم التفصيلي بالتكليف، إذ قد تقدّم في كلامه كون الدخول و الإدخال بناءً على تحقّقهما بحركة واحدة من قبيل ذلك.

١٤٤. اعلم أن في حكم الخشْي هنا في غير الأحكام المشتركة بين الرجل و المرأة وجوهاً أقواها ما اختاره المصنّف عليه السلام:

أحدها: وجوب العمل بمقتضى الاحتياط في جميع الموارد التي تعلم كونها حكم الرجل و المرأة، فتحتب عن لبس الحرير و لو في غير الصلاة، و النظر إلى المرأة، و تكرّر الصلاة في الجهر و الإخفات، و تحضر الجمعة و الجهاد، و إن كان عدم وجوب الجهاد على المرأة رخصة لا عزيمة، لعلمها إجمالاً بتوجّه خطاب أحد الفريقين إليها.

و ثانيها: جواز العمل بمقتضى أصالة البرائة في جميع الموارد المذكورة، بناءً على عدم كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف عند الشكّ في الأجزاء و الشرايط و في الشبهة المحصورة و نحوهما.

و ثالثها: التفصيل بين الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلف به، لجواز العمل بمقتضى أصالة البرائة في الأوّل، و وجوب العمل بمقتضى الاحتياط في الثاني،

فيحوز لها لبس الحرير و الذهب في غير الصلاة، وكذلك ترك الجهاد، و لا يلحق بالدم الخارج منها حكم الدماء الثلاثة، و هكذا، و يجب عليها التستر في الصلاة، و الاجتناب عن لبس الذهب و الحرير فيها، بناءً على كون الشك في الأجزاء و الشرايط من قبيل الشك في المكلف به. و اختاره صاحب الفصول، بناءً على قصر وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اتحد نوع الشبهة، و إلاً فاختار الوجه الأول.

و رابعها: التفصيل بحسب الخطابات الشرعية، بأن كل خطاب يختص بالرجال أو النساء لا يجري حكمه على الخنثى، و كل خطاب ورد معلقاً على عموم المكلفين ثم استثني منه خصوص الرجل أو المرأة دخلت الخنثى في المستثنى منه، و ذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ حيث استثنيت المرأة من وجوب الجمعة، و نحو قوله ﷺ: «من بدل دين محمد ﷺ فاقتلوه» حيث استثنيت منه المرأة أيضاً، لأنها تحبس و تستتاب. و حينئذ يحكم بوجوب الجمعة على الخنثى، و تقتل أيضاً لو ارتدت. و هذا الوجه مسموع من صاحب الجواهر. و لكنه مبني إما على كون الخنثى طبيعة ثالثة، و إما على العمل بالعمومات في الشبهات المصادقية. و كلاهما خلاف التحقيق.

و خامسها: الرجوع إلى القرعة.

و سادسها: ما اختاره المصنف رحمه الله. و هو أحسن الوجوه. و حاصله: ملاحظة الأصول و القواعد في الخنثى بحسب الموارد و المقامات. و لا بأس بتوضيح الكلام في الفروع التي أشار إليها المصنف رحمه الله، مع الإشارة إلى جملة من الفروع التي لم يذكرها، فنقول: أمّا نظرها إلى غيرها فمقتضى القاعدة عدم جوازه كما أفاده المصنف رحمه الله. و لكن ظاهره ابتناء ذلك على حرمة نظر المرأة إلى الرجل كحرمة نظره إليها. و ليس كذلك، لأننا لو قلنا بجواز نظرها إليه لكان الأمر أيضاً كذلك، لعلم الخنثى إجمالاً بتوجه أحد الخطابين إليها، من حرمة نظر الرجل إلى المرأة، و

من وجوب التستر على المرأة، و قد تقدّم في مخالفة الخطاب الإجمالي المرّد بين خطابين كونه كالخطاب التفصيلي في حرمة المخالفة مطلقاً.

ثم إنّ المصنّف قد عدل عن مقتضى القاعدة تارة بإبداء المانع مع تسليم المقتضى من لزوم العسر و المشقة، و أخرى بذكر ما يوهن المقتضى، من كون رجوع الخطابين إلى خطاب واحد مفيداً في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب الموافقة القطعية. و الأوّل واضح. و أمّا الثاني فالوجه فيه أنّ الخطاب الثالث المأخوذ من الخطابين ليس ممّا له تأصل، بل هو منتزع منهما، و لا ريب أنّ المدار عند العقلاء في باب الإطاعة و المخالفة على الخطابات الأصليّة دون الانتزاعية، فمثل هذا الخطاب لا يترتب عليه حكم الخطاب الأصلي المفصل. فالمقام من قبيل دوران الأمر بين الخطابين، و حينئذ يمكن أن يقال بكفاية ذلك في إثبات أصل التكليف في الجملة لا في إثبات الموافقة القطعية. و وجه الفرق أنّ الخنثى حيث تعلم بتوجه خطاب إليها - لاندراجها تحت عنوان الرجل أو المرأة يقيناً، على ما هو الفرض من عدم كونها طبيعة ثالثة - يحرم عليها المخالفة للتكليف المعلوم إجمالاً بتوجهه إليها، لكونها عصياناً لله تعالى، بخلاف الموافقة القطعية، إذ ليس في تركه إلّا احتمال المخالفة، و لا بأس به، لكون المخالفة الاحتمالية لأحد الخطابين فصاعداً في الشرع فوق حدّ الإحصاء، إذ أكثر الموضوعات الخارجيّة يعلم إجمالاً بكون بعضها نجساً أو غصباً، و مع ذلك لا يقول أحد بوجوب الاجتناب عن جميعها.

هذا غاية توضيح ما ذكره المصنّف. و توجه النظر إليه جليّ، لتوقفه على منع المقدّمة العلميّة، و هو باطل عند المصنّف. و عدم وجوب الاجتناب عن الشبهات الموضوعيّة إنّما هو لعدم العلم بتوجه خطاب إليه، لخروج أكثرها من محلّ الابتلاء، و إلّا فعدم وجوب الاحتياط مع فرض العلم بتوجه أحد الخطابين ممنوع. و بالجملة، إنّ الفرق بين الخطاب المفصل و المرّد بين خطابين ضعيف، مضافاً إلى ما عرفت في الحاشية السابقة من كون مناط حرمة مخالفة الخطاب المرّد

هنا لزوم مخالفة العلم التفصيلي، لمخالفة أحد الخطابين المعلوم توجهه إجمالاً إلى المكلف. و الظاهر أنّ ما ذكر من الفرق إنّما ذكره المصنّف رحمه الله في مقام الدقة و إبداء الاحتمال لا في مقام الاختيار، و عمدة اعتماده إنّما هي على الوجه الأول من لزوم العسر و المشقة. و أمّا لبس ما يختصّ بأحد الفريقين فهو كما أفاده المصنّف رحمه الله في حكم النظر.

و أمّا حكم ستارتها في الصلاة فهو كما ذكره المصنّف رحمه الله، لعلمها إجمالاً بوجوب التستر عليها أو الاجتناب عن لبس الحرير. فالقول بأصالة البرائة عند الشكّ في الأجزاء و الشرايط لا ينافي القول بالاحتياط هنا كما هو واضح.

و أمّا حكم الجهر و الإخفات للذين دار الأمر فيهما بين المحذورين في العبادة، فإن قلنا بكون الإخفات في مواضع الجهر - كالعشائين و الصبح - رخصة على المرأة، فقد حكم المصنّف رحمه الله حينئذٍ بتعنيّ الجهر عليها. و لكنّه مبنيّ على وجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير، كما لو دار الأمر بين عتق رقبة مؤمنة و بين عتق مطلق الرقبة، و هو خلاف ما اختاره المصنّف رحمه الله في تلك المسألة.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مسألة الجهر و الإخفات إذا لوحظت في نفسها مع فرض كون الإخفات رخصة للمرأة فالأمر كما ذكر. و أمّا إذا لوحظت وظائف الرجل و وظائف المرأة في الصلاة مع القطع بتوجه التكليف إلى الخنثى بالقيام بإحدى الوظيفتين، فلا ريب في وجوب الاحتياط حينئذٍ، للعلم إجمالاً بوجوب الجهر و التستر في الصلاة، فيجب الإتيان بكلّ منهما من باب المقدّمة، لخروج المسألة حينئذٍ من كونها من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و من هنا يظهر وجوب ستر البدن عن غير المحارم في غير حال الصلاة أيضاً، للعلم إجمالاً بوجوبه أو حرمة لبس الحرير مثلاً، و إن كان الشكّ في كلّ منهما شكّاً في التكليف.

و إن قلنا بكونه عزيمة فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرير

الصلاة كما يتراءى من العبارة. و لكن هذا مع فرض عدم جواز تكرير الفاتحة و السورة من دون تكرير الصلاة، إمّا لاستلزامه للقران أو الزيادة في الصلاة، و إلّا فيتعيّن تكريرهما أو تكرير أصل الصلاة. لا يقال: هذا ينافي ما اختاره المصنّف عليه السلام من التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين، كوجوب فعل و حرمة آخر.

لأنّا نقول: هذا فيما كان الوجوب و الحرمة المحتملان ذاتيّين، و الحرمة المحتملة في المقام تشريعية، و هي لاتنافي الاحتياط كما لا يخفى. و بالجملة، إنّ مقتضى القاعدة هنا هو الاحتياط و إنّ قلنا بالبرائة عند الشكّ في الأجزاء و الشرايط. و ربّما يظهر من صاحب الفصول القول بالتخيير مطلقاً، سواء قلنا بكون الإخفات على المرأة رخصة أو عزيمة. و هو المراد من القائل في قول المصنّف عليه السلام: «و قد يقال ...».

و توضيح المقام: أنّ المحقّق القمي قد ادّعى التدافع بين كلامي الشهيد في الذكرى، حيث حكم على الخنثى بوجوب ستر الرأس في الصلاة و التجنّب عن لبس الحرير فيها، و صار إلى التخيير في مسألة الجهر و الإخفات. و أورد عليه صاحب الفصول بكون التخيير في مسألة الجهر و الإخفات بالدليل لا لأجل القاعدة، و ذلك لأنّه بعد الحكم بوجوب الاحتياط على الخنثى في الأحكام المختصة بالرجال و النساء قال: «و ينبغي أن يستثنى من الحكم الأوّل - يعني: الاحتياط في الأحكام المذكورة - كلّ حكم يعذر فيه الجاهل، كالجهر و الإخفات في مواضعهما، فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك، بل يتخيّر عند عدم سماع الأجانب بينهما، لجهله بالحكم، فيقطع بالبرائة بدون الاحتياط. و هذا هو السرّ في إلزام الشهيد عليه السلام له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسألة الستر و لبس الحرير، و مصيره إلى التخيير في مسألة الجهر و الإخفات. فلاتدافع بين الحكمين أصلاً كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه» انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

و أورد عليه المصنّف عليه السلام أولاً: بأنّ النصّ إنّما دلّ على معذوريّة الجاهل الغافل

فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً؛ للعلم الإجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين، فتجنب عنهما مقدّمة.

و قد يتوهم أنّ ذلك من باب الخطاب الإجمالي؛ لأنّ الذكور مخاطبون بالفضّ عن الإناث و بالعكس، و الخنثى شاكّ في دخوله في أحد الخطابين. و التحقيق هو الأوّل؛ لأنّه علّم تفصيلاً بتكليفه بالفضّ عن إحدى الطائفتين، و مع العلم التفصيلي لاعتبرة بإجمال الخطاب، كما تقدّم في الدخول و الإدخال في المسجد لواجدي المني.

مع أنّه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، و هو تحريم نظر كلّ إنسان إلى كلّ بالغ لا يمثله في الذكورية و الأنوثة عدا من يحرم نكاحه.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الكفّ عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقّة عظيمة، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة. أو يقال: إنّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية، فافهم. و هكذا حكم لباس الخنثى؛ حيث أنّه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة و العمامة أو مختصات النساء عليه، فيجتنب عنهما. و أمّا حكم ستارته في الصلاة: فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه.

.....

دون تحيير الملتفت الشاكّ من أوّل الأمر كما في ما نحن فيه.

و ثانياً: بأنّ مورد النصّ هو الجاهل بالحكم دون الموضوع، و الفرض هنا علم الخنثى بتكليف كلّ من الرجل و المرأة، و جهلها إنّما هو في اندراجها تحت أحد العنوانين مع العلم بعدم خروجها منهما.

و أمّا إثبات التخيير فيما نحن فيه بما دلّ على تحيّر ناسي فريضة من الفرائض الخمسة، ففيه: - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف رحمه الله، و إلى اختصاصه بالناسي - أنّ الجهل فيه إنّما هو بالمكلف به، و فيما نحن فيه باندراج المكلف تحت أحد العنوانين بالخصوص، و لادليل على التعدي. فالجمع بين كلامي الشهيد بما ذكر ضعيف، كضعف ما تقدّم عن المحقّق القمي رحمه الله من دعوى التدافع بينهما. و يظهر وجهه من ملاحظة ما بيّناه في توضيح ما اختار المصنّف رحمه الله.

و أما حكم الجهر و الإخفات: فإن قلنا بكون الإخفات في العشائين و الصبح رخصة للمرأة جَهَرَ الخنثى بهما. و إن قلنا إنه عزيمة لها فالتخير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها. و قد يقال بالتخير مطلقاً^{٣٧}؛ من جهة ما ورد من أن الجاهل في الجهر و الإخفات معذور^{٣٨}.

و فيه - مضافاً إلى أن النص إنما دلّ على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، و أين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما؟ بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته؛ إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم -: أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل.

و أما تخيير قاضي الفريضة المنسبة من * الخمس في ثلثية و رباعية و ثنائية؛ فالأما هو بعد ورود النص بالاكفاء بالثلاث^{٣٩}، المستلزم لإلغاء الجهر و الإخفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً. و أما معاملة الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأة إليها؛ لكونها شبهة في الموضوع، و الأصل الإباحة^{٤٠}.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

و أما حكم الإرث فيحكم باستحقاقها حصّة الأنثى، لأصالة عدم استحقاق الزائد، و أصالة عدم الذكورية.

لا يقال: إن أصالة عدم كونها مذكرة معارضة بأصالة عدم كونها مؤنثة. لأننا نقول: إن المقصود من إجراء أصالة عدم الذكورية ليس لإثبات أنوثتها حتى تعارض بمثلها، بل المقصود منه نفي استحقاق الزائد، لكونه مرتباً على عنوان الذكورية، و بعد نفيه يحكم بالأقل، لكونه متيقناً لا لأجل الأصل. و أصالة عدم الأنوثة لا يترتب عليها أثر شرعي حتى ينافي أصالة عدم الذكورية في نفي الزائد، و من المقرر - كما سيحيى في محله - عدم جريان الأصل الذي لا يترتب عليه أثر شرعي، فأصالة عدم الذكورية تكون جارية من دون معارضة شيء أصلاً.

* في بعض النسخ: بدل «من»، عن.

و فيه: أن عموم وجوب الغض (١٤٥) على المؤمنات إلا عن نساتهن أو الرجال المذكورين في الآية^١ يدل على وجوب الغض عن الخنثى؛ ولذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها كتحریم نظرها إليهما^٢، بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك^٣، فتأمل جداً.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح. وأما التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة؛ لأصالة عدم ذكوريته (١٤٦) - بمعنى عدم ترتب

١٤٥. لا يذهب عليك أن هذا مبني على تحكيم العمومات في الشبهات المصادقية، حيث إن الآية بعمومها قد دلت على وجوب الغض على المؤمنات إلا من النساء و الرجال المذكورين في الآية، و الخنثى - على ما هو الفرض من عدم كونها طبيعة ثالثة - مرددة بين دخولها تحت المستثنى أو المستثنى منه، و التمسك بالعموم مع اشتباه المخصص ضعيف عند المصنف كما صرح به في بعض المسائل الآتية. و قد نبه على كون التمسك بالعموم في مسألة الخنثى مبيناً على ما ذكر في تنبيهات الشبهة المحصورة.

ثم إني بعد ما ذكرت ذلك وقفت على حاشية للمصنف^{عليه السلام} قد تعرض فيها لدفع الإشكال المذكور، و هي ما كتبه على قوله «فتأمل جداً» حيث قال: «وجهه أن الشك في مصداق المخصص المذكور، فلا يجوز التمسك بالعموم. و يمكن أن يقال: إن ما نحن فيه من قبيل تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج و لو بين شخصين، فترخيص كل منهما للمخالطة مع الأجنبي مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطة الأجنبي مع الأجنبية. و لا يرد النقض بترخيص الشارع ذلك في الشبهة البدوية، فإن ما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين في تزويج كل منهما لأحد المرأتين اللتين علم إجمالاً أنهما أختان لأحد الرجلين» انتهى، فتأمل.

١٤٦. قد يشكل التمسك بالأصل بعدم الحالة السابقة، إلا باعتبار سلب الموضوع غير المعتر في استصحاب عدم عنوانه الطارئ عليه، مضافاً إلى معارضته بمثله، لفرض العلم بكون الخنثى مذكراً أو مؤنثاً، بناءً على ما هو الفرض من عدم

أثر الذكورية من جهة النكاح و وجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة و ملك اليمين -
و لا التزوّج* برجل؛ لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرح به الشهيد**، لكن ذكر
الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً أو زوجة**، فافهم. هذا تمام الكلام
في اعتبار العلم.

كونها طبيعة ثالثة.

و يمكن دفع الأوّل بأن المقصود من استصحاب عدم الذكورية و الأنوثة هو
أصالة عدم سببية العقد في حق الخنثى، و عدم كونه مؤثراً في ترتب الآثار المرتبة
على تقدير إحراز الذكورية و الأنوثة. وكذا أصالة بقاء الأحكام الثابتة قبل العقد
للخنثى. و لذا فسره بقوله: «بمعنى عدم ترتب أثر...». و الثاني بما تقدّم في
المخالفة الالتزامية من عدم كون مخالفة العلم الإجمالي مانعاً من جريان الأصل ما
لم يؤدّ إلى المخالفة العملية، و المقام ليس كذلك، إذ غاية ما يلزم هنا هي المخالفة
الالتزامية دون العملية، لكون كلّ من الأصليين موافقاً للاحتياط.

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرنا حكم كلّ معاملة يترتب الحكم فيها على عنوان
الذكورية و الأنوثة، مثل أنّ الشارع قد جعل ملك الرجل للإناث المحرّمات -
كالعمة و الخالة و الأخت - سبباً للانعتاق، فلو ملكت الخنثى إحداهنّ يحكم بعدم
الانعتاق استصحاباً له، و بعدم تأثير الملك فيه.

هذا آخر ما أوردناه تعليقه في حجية القطع على رسائل شيخنا العلامة الأستاذ
الشيخ المرتضى الأنصاري أعلى الله** في الخلد مقامه. الحمد لله أولاً و آخراً و
ظاهراً و باطناً. و قد وقع الفراغ في الثامن و العشرين من شهر شوّال المكرّم، من
شهور السنة الثامنة و السبعين بعد ألف و مأتين، بيد مصنّفه الجاني الفاني موسى بن
جعفر عفا الله عن جرائمهما بحقّ محمد و آله الطاهرين.

* في بعض النسخ: بدل «التزوّج»، التزويج.

** الظاهر أنّ هذه الجملة سهو من الناسخ، مع العلم بأن وفاة الشيخ الأعظم رحمه الله عام ١٢٨١، فكيف
يجتمع هذا مع فراغ المؤلف من التعليقه عام ١٢٧٨؟

المصادر

- (١) الفوائد المدنية: ص ١٢٩ - ١٣١.
- (٢) شرح التهذيب (مخلوط): ص ٤٧.
- (٣) الحدائق الناضرة ج ١: ص ١٢٦ - ١٣٣.
- (٤) الوسائل ج ١٨: ص ٤٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.
- (٥) الوسائل ج ١٨: ص ٢٥، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.
- (٦) الوسائل ج ١٨: ص ٥١، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.
- (٧) الكافي ج ١: ص ١٦ و ١١، الحديث ١٢ و ٣ من كتاب العقل والجهل.
- (٨) بحار الأنوار ج ١: ص ١٣٧، الحديث ٤.
- (٩) شرح الوافية (مخطوط): ص ٢١٥.
- (١٠) كمال الدين: ص ٣٢٤، الحديث ٩.
- (١١) الوسائل ج ١٢: ص ٢٧، الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة، الحديث ٢.
- (١٢) الوسائل ج ١٩: ص ٢٦٨، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١.
- (١٣) بحار الأنوار ج ٥: ص ١١٠، الحديث ٣٥، و ج ٣: ص ٢٧٥ باب النهي عن التفكر في ذات الله والخوض في مسائل التوحيد.
- (١٤) بحار الأنوار ج ٢: ص ١٢٥، الحديث ٢.
- (١٥) كشف الغطاء: ص ٦٤.
- (١٦) الفصول الغروية: ص ٣٤٣.
- (١٧) الحدائق الناضرة ج ٥: ص ٤٠١.
- (١٨) السرائر ج ١: ص ١٨٥.
- (١٩) المدارك الاحكام ج ٢: ص ٣٥٧ - ٣٥٨.
- (٢٠) الذكري (الطبعة الحجرية): ص ٢٥٩، روض الجنان: ص ٣٩٨.
- (٢١) القوانين ج ١: ص ٤٤٠، و ج ٢: ص ١٤٤.
- (٢٢) الغنية: ص ٥٣، جامع المقاصد، ج ٢: ص ٢١٨.
- (٢٣) كتاب الصلاة ج ١: ص ٢٦٨ - ٢٧٠، كتاب الطهارة ج ٢: ص ٣٩ - ٤٥.
- (٢٤) المقاصد العلية: ص ٤٣٢، روض الجنان: ص ٢٤٨.
- (٢٥) الغنية (الجوامع الفقهية): ص ٤٦٣.
- (٢٦) المعالم: ص ١٧٩، القوانين ج ١: ص ٣٨٣.
- (٢٧) عدة الأصول: ج ٢: ص ٦٣٧.
- (٢٨) أربعين (لعلامة المجلسي): ص ٥٨٢.
- (٢٩) تذكرة الفقهاء ج ١: ص ٢٢٤، نهاية الاحكام ج ١: ص ١٠١.
- (٣٠) الشرايع ج ٢: ص ١٢١، جواهر ج ٢٦: ص ٢٢٥.
- (٣١) معارج الأصول: ص ١٣١، المعالم: ص ١٧٨، القوانين ج ١: ص ٣٧٨.
- (٣٢) الفصول الغروية: ص ٢٥٦ - ٢٥٧، مناهج الأصول: ص ٢٠٤.

(٣٣) عدة الأصول ج ٢: ص ٦٣٧.

(٣٤) عدة الأصول ج ٢: ص ٦٣٦؛ القوانين

ج ٢، ص ٣٩.

(٣٥) الفصول الغروية: ص ٣٥٦.

(٣٦) نهاية الوصول (مخلوط): ص ٤٦٠.

(٣٧) الفصول الغروية: ص ٣٦٣.

(٣٨) الوسائل ج ٤: ص ٧٦، الباب ٢ من

أبواب القراءة، الحديث ١.

(٣٩) الوسائل ج ٥: ص ٣٦٤، الباب ١١ من

أبواب قضاء الصلوات.

(٤٠) الفصول الغروية: ص ٣٦٣.

(٤١) النور (٢٤): ٣١.

(٤٢) جامع المقاصد ج ١٢: ص ٤٢.



(٤٣) رسالة ضوابط الرضاع (كلمات المحققين):

ص ٤٥.

(٤٤) الدروس الشرعية ج ٢: ص ٣٨٠، تحقيق تكملة علوم رسولي

(٤٥) المبسوط ج ٤: ص ١١٧.

المقصد الثاني في الظن



مركز تحقیق تفسیر و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثاني في الظن:

و الكلام فيه يقع في مقامين: أحدهما: في إمكان التعبد به عقلاً، و الثاني: في وقوعه عقلاً أو شرعاً.

أما الأول، فاعلم أن المعروف هو إمكانه (١٤٧)، و يظهر من الدليل (١٤٨) المحكي عن ابن قبة (١٤٩) في استحالة العمل بخبر الواحد: عموم المنع لمطلق الظن؛ فإنه استدل على مذهبه بوجهين: الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، و التالي باطل إجماعاً.

١٤٧. بل عن العلامة دعوى الإجماع عليه، و لعله لم يعتد بخلاف ابن قبة، و هو المخالف في المسألة من قدماء أصحابنا. و حكي أيضاً عن جماعة من المخالفين.

١٤٨. يعني: من دليله الثاني.

١٤٩. في الخلاصة: «محمد بن عبدالرحمن بن قبة، بالقاف المكسورة و الباء المنقطة - تحتها نقطة - المفتوحة، الرازي أبوجعفر، متكلم عظيم القدر حسن العقيدة قوي في الكلام، كان قديماً من المعتزلة و تبصر و انتقل» انتهى. و قال أبو علي في ترجمته المعروف المتداول على الألسن في ترجمته: «قبة ضم القاف و تشديد الباء». و في الأيضاح نقل عن ابن معد الموسوي كما في الخلاصة. ثم قال: «و وجدت في نسخة أخرى بضم القاف و تشديد الباء. و الذي سمعناه من مشايخنا هو الأول».

الثاني: أن العمل (١٥٠)

١٥٠. يحتمل أن يريد به الاستحالة الذاتية، بأن يريد أن الحلية و الحرمة من الصفات المتضادة، فلو جاز التعبد بالظن أدى إلى اجتماع ضدّين في محل واحد. و يحتمل أن يريد به الاستحالة العرضية، بأن أراد أنّه لو جاز التعبد بالظن أدى ذلك إلى تحليل الحرام و بالعكس، و هو لغو و منافي للغرض، و صدوره عن الشارع الحكيم قبيح، و صدور القبيح عنه محال، لمنافاته الحكمة.

و احتجّ لابن قبة أيضاً بوجوه:

أحدها: ما حكى عن ذريعة السيّد من أنّه لو أمكن التعبد بخبر الواحد في الأحكام أمكن في نقل القرآن أيضاً، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله.

و ثانيها: أنّه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الأحكام الفرعية جاز في أصول العقائد أيضاً، و التالي باطل إجماعاً، فكذا المقدّم.

و ثالثها: ما عن ذريعة السيّد من أنّه لو جاز الاعتبار بخبر الواحد لجاز في الأخبار المتعارضة أيضاً، و التالي باطل، فالمقدّم مثله.

و يرد على الأوّل منع الملازمة، إذ المقصود من إنزال القرآن صيرورته معجزاً لمن أتى به، فلا بدّ فيه من اقترانه بما يفيد العلم، ليكون دليلاً على نبوّته، بخلاف الإخبار عن النبيّ في الأحكام الفرعية.

و على الثاني منع الملازمة أيضاً، إذ الفارق بين المقامين سهولة تحصيل العلم في أمّهات أصول العقائد، لابتنائها على قواعد عقلية أو عملية قطعية، بل هي أمور فطرية يصل إليها عامّة الناس بفطرهم التي فطرهم الله عليها، لولا كون أكثرهم مسبوقين بالشبهة، بخلاف الأحكام الفرعية التي تقصر العقول الناقصة عن إدراكها، لكون أكثرها تعبدية لاسبيل للعقل إليها، مع أنّ المطلوب في الأصول هو الاعتقاد و في الفروع هو العمل، فلو انسدت باب العلم في بعض مسائل الأصول كتفاصيل المعاد مثلاً نمنع ثبوت التكليف فيه، إذ المطلوب في الأصول الاعتقادية - كما

به موجب تحليل الحرام و تحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً و بالعكس. و هذا الوجه - كما ترى - جارٍ في مطلق الظن، بل في مطلق الأمانة الغير العلمية و إن لم يفد الظن.

و استدلل المشهور على الإمكان: بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال. و في هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوفٌ على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرر (١٥١)

عرفت - هو تحصيل الاعتقاد، و مع تعذر الاعتقاد العلمي نمنع ثبوت التكليف بالظني منه، بخلاف الأحكام الفرعية، إذ المقصود منها العمل، فمع تعذر العلم بها أمكنت دعوى ثبوت التكليف بالعمل بالظن في مقام الامتثال، خروجاً من عهدة التكليف الثابت في الواقع بقدر الإمكان.

و على الثالث - مضافاً إلى منع عدم العمل بالمتعارضين مطلقاً، لثبوت التكليف بالعمل بأحدهما من باب التسليم كما ورد عنهم عليهم السلام - أن عدم العمل بهما لوجود المانع - و هو المعارض - لا يقاس عليه ما خفي عن معارض مكافئ.

١٥١. لما كان ظاهر دليل المشهور دعوى الإمكان الواقعي، وكان إثباته موقوفاً على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة و انتفائها في الواقع، وكانت دعوى ذلك مصادمة للوجدان، فعدل عنه المصنف عليه السلام و قرره بما يفيد الإمكان الظاهري. و حاصله: أن التعبد بالظن لم تثبت استحالته، إذ ليس في العقل ما يستحيله، و مع الشك في إمكان شيء و امتناعه يحكم بإمكانه في مرحلة الظاهر، لبناء العقلاء على الإمكان في مثله.

و لعل هذا التقرير مأخوذ من المحكي عن ابن سينا من قوله: «كلما قرع سمعك و شككت في إمكانه و امتناعه نذرته في بقعة الإمكان» لأن ظاهره أيضاً دعوى الإمكان الظاهري في مقام الشك. و لعل مبناه ما أشرنا إليه من بناء

العقلاء. و أنت خبير بأنه - مع بعده عن كلام ابن سينا، لترفع الحكماء عن التكلم في إثبات الأحكام الظاهرية، لأن مسرح أنظارهم و مشروع أفكارهم بيان الأمور الواقعية - أن ثبوت بناء العقلاء على وجه يجدي في المقام لا يخلو من إشكال بل منع.

نعم، ربما يتمسك في المقام بالغلبة، نظراً إلى كون الممكن أغلب من الممتنع، لأن للأول فردين، أحدهما: الممكن بالمعنى العام، و الآخر: الممكن بالمعنى الخاص، بخلاف الممتنع.

و فيه: - مضافاً إلى عدم وجود جامع بين الممكن و الممتنع حتى تدعى الغلبة فيه صنفاً أو فرداً - أنه إن أريد بها الغلبة صنفاً، بأن يدعى كون الممكن أغلب صنفاً من الممتنع، ففيها منع تحقق الغلبة بمجرد وجود صنفين للممكن و صنف واحد للممتنع، إذ المعتبر فيها كون الأفراد النادرة كالمعدومة في جنب الموجودة. و إن أريد بها الغلبة بحسب الأفراد، بأن يدعى كون أفراد الممكن - بمعنييه - أغلب بالنسبة إلى أفراد الممتنع، ففيها منع واضح، لتوقفه على الإحاطة بأفراد الممتنع بحسب الواقع، و ليس للعقل إليها سبيل، مع أن كل ممكن مع عدم بعض أجزائه أو شرايطه تنشعب منه أفراد متكثرة للممتنع، إذ لا ريب في امتناع ما يلاحظ مع عدم جزئه أو شرطه، فتتضاعف أفراد الممتنع أضعاف مضاعف أفراد الممكن.

و قد يتمسك له أيضاً بالاستصحاب، إذ الممتنع يحتاج إلى قدر زائد في رجحان عدم بالغ حدّ اللزوم، كالواجب في الحاجة إلى القدر الزائد في رجحان الوجود، و الأصل عدم هذا القدر الزائد، فيثبت به إمكان المشكوك فيه، لأنه ما خلا عن الرجحانين.

و فيه: أنه إن أريد بأصالة عدم الزائد أصالة عدم مطلقاً لإثبات عدم الخاص في مورد الشك، ففيها أنها حينئذٍ مثبتة. و إن أريد بها أصالة الزائد في خصوص مورد الشك، ففيها أنها موقوفة على العلم بتساوي الطرفين في مورد الشك، و هو

هكذا: إنا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

و الجواب عن دليله الأول: أن الإجماع إنما (١٥٢) قام على عدم الوقوع لا على الامتناع، مع أن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى - بعد

.....

خلاف الفرض.

و قد تحصل مما ذكرناه أن دعوى أصالة الإمكان في كل ما يشك في إمكانه و امتناعه خالية عن مستند صحيح. نعم، لو ادّعي أن الأصل في كل ما يشك في إمكانه و امتناعه هو التوقف، بمعنى عدم ترتيب شيء من آثار الإمكان و الامتناع، كانت متجهة، لأن ذلك قضية حكم العقل. ثم إن المراد بالأولوية في كلام المصنف رحمته و إن كان هو المعنى المراد في آية أولى الأرحام، إلا أنه لم يظهر من المصنف رحمته اختيار ما قرره، بل العمدة في ذلك ما ذكره في رد ثاني دليلي ابن قبة، فتدبر.

مركز تحقيق مكتبة علوم إسلامي

هذا كله في تقرير الدليل على أصالة الإمكان في كل ما يشك في إمكانه و امتناعه. و قد يستدل على الإمكان في خصوص ما نحن فيه تارة بما تقدم في بعض الحواشي السابقة عن العلامة من دعوى الإجماع، و أخرى بالوقوع شرعاً، لأنه أخص من الإمكان، و ذلك لوقوع التعبد بالظن شرعاً في الموضوعات الصرفة و المستنبطة و الأحكام الكلية. و الأولى كالأمارات المعتمدة لتمييز الموضوعات المشتبهة، كالبينة و اليد و السوق و نحوها. و الثانية كالأصول اللفظية الجارية في مقام تعيين المرادات، كأصالة الحقيقة بعد العلم بالأوضاع، و في مقام تعيين الأوضاع عند الشك فيها، كأصالة عدم النقل و الاشتراك، لأن هذه أصول معتبرة بإجماع العلماء، و عليها بناء العرف من لدن آدم إلى يومنا هذا. و الثالثة كتقليد الجاهل بالأحكام الشرعية العالم بها. و ستقف على تنمة الكلام في ذلك.

١٥٢. يظهر المراد بالإجماع هنا مما قدمناه في مسألة التجري، فراجع.

تسليمه* (١٥٣) - إنما هو فيما إذا بُني تأسيس الشريعة أصولاً و فروعاً على العمل بخبر الواحد، لا مثل** ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين و جميع فروعها بالأدلة القطعية، لكن عرض اختفاؤها*** من جهة العوارض و إخفاء الظالمين للحق.

و أما دليله الثاني، فقد أُجيب عنه^١ تارة: بالنقض بالأمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم كالفتوى و البيّنة و اليد، بل القطع أيضاً (١٥٤)؛ لأنه قد يكون جهلاً مركباً.

.....

١٥٣. فيه إشارة إلى عدم تسليم القياس، لوجود الفارق من وجهين: أحدهما: أن دواعي الكذب في الإخبار عن الله تعالى كثيرة، لكون منصب النبوة مشتملاً على الرئاسة العامة عن الله سبحانه، فلا يقبل الإخبار عنه تعالى إلا بالاقتران بما يفيد القطع بصدقه، بخلاف التعبد بالإخبار عن النبي ﷺ في الأحكام الفرعية، و اختلاف موارد الإخبار مما لا مسماع لإنكاره. و لذا ترى العقلاء يقبلون إخبار واحد بموت زيد، و لا يقبلون إخباره بمشييه على الماء أو عروجه إلى السماء أو نزوله تحت الأرض أو نحو ذلك.

و ثانيها: أن تحصيل العلم بالنبوة سهل يسير في حق كل أحد، و إلا لم يقع التكليف به، بخلاف الأحكام الفرعية، لأنها على كثرتها و تشتتها يعسر تحصيل اليقين بجميعها، و الوصول إليها على وجه العلم لجميع المكلفين، فلا مانع من تجويز الشارع بملاحظة هذا العسر الغالب التعبد بخبر الواحد في الأحكام الفرعية مطلقاً، حتى في الموارد التي يتيسر فيها تحصيل العلم بها، بأن يكون هذا العسر حكمة في تشريع العمل بخبر الواحد.

١٥٤. يرد عليه - مضافاً إلى ما سيشير إليه - أن الجهل المركب إنما يرد نقضاً على المستدل إن كان اعتبار العلم من باب جعل الشارع أو إمضائه لما استقل

* في بعض النسخ: بدل «بعد تسليمه»، بعد تسليم صحة الملازمة.

** في بعض النسخ: بدل «مثل»، في.

*** في بعض النسخ زيادة: في الجملة.

و أخرى: بالحلّ، بأنه إن أُريدَ تحريمُ الحلال (١٥٥) الظاهري أو عكسه فلا نسلم لزومه، و إن أُريدَ تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه.

.....

على اعتباره العقل، إذ يصحّ حينئذٍ أن يقال: إنه يجعل الشارع أو إمضائه يحدث هنا حكم مخالف لما ثبت في الواقع، و ليس كذلك، لما تقدّم سابقاً من كون العلم طريقاً عقلياً اضطرارياً منجعلاً بنفسه غير قابل للجعل و الإمضاء، و أن العمل به إنما هو لأجل مجرد انكشاف الواقع على سبيل الجزم.

١٥٥. لا يخفى أن محتملات تحريم الحلال في كلام ابن قبة أربعة. أحدها:

صيرورة ما هو حلال في الظاهر حراماً في الواقع. و ثانيها: صيرورة ما هو حلال في الظاهر حراماً في الظاهر. و ثالثها: صيرورة ما هو حلال في الواقع حراماً في الواقع. و رابعها: صيرورة ما هو حلال في الواقع حراماً في الظاهر. و ممّا ذكرناه يظهر الكلام في محتملات تحليل الحرام.

و حاصل الجواب منع الملازمة على الثلاثة الأولى، و منع بطلان التالي على الرابع. و الأولان داخلان في صورة الأصل، بأن أراد بتحريم الحلال الظاهري تحريمه في الظاهر أو الواقع، و الأخيران في صورة العكس. و قوله: «و إن أُريدَ تحريم الحلال الواقعي ظاهراً» كأنه استثناء في المعنى من منع اللزوم في صورة العكس. و هذا إن أراد بصورة العكس تحريم الحلال الواقعي واقعاً أو ظاهراً. و إن أراد بها تحليل الحرام الظاهري واقعاً أو ظاهراً لم يكن الثالث مشمولاً للعبارة، بل المشمول لشقي الترديد حينئذٍ محتملات خمسة من المحتملات الثمانية المتصورة من لزوم تحريم الحلال و تحليل الحرام.

وكيف كان، لما كان منع بطلان التالي في الرابع على إطلاقه ضعيفاً - لما سيشير إليه من قبح تجويز العمل بالظن في صورة الانفتاح على أحد وجهي جعل الطرق الظنّية - عدل عن الجواب المذكور إلى ما هو أولى منه.

و الأولى أن يقال: إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدت فيها (١٥٦) باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم (١٥٧) في تلك

١٥٦. بأن يريد امتناع التعبد بالخبر في صورة الانسداد الأغلب بالنسبة إلى الموارد التي انسدت فيها باب العلم و ليس المراد احتمال دعوى الاستحالة في خصوص كل مسألة انسدت فيها باب العلم و إن لم يتحقق هنا انسداد أغلب كما ربما يتوهم من العبارة، إذ لا دليل حينئذ على إرجاعه إلى العمل بما لا يفيد العلم من الأمارات و الأصول، لإمكان دعوى تعيين العمل حينئذ بالاحتياط، إذ المسلم من عدم وجوبه إنما هو في صورة الانسداد الأغلب، خلافاً للمحقق القمي رحمته الله، كما سيحيى في محله إن شاء الله تعالى. و مما يدل على إرادته ما ذكرناه قوله: «بل الظاهر أنه يدعى...» لأن المدعين للانفتاح لا يتكرون الانسداد في بعض الموارد، و قد صرح السيد رحمته الله بذلك في بعض كلماته مركز تحقيق تكملة أصول

١٥٧. فيه تنبيه على أن المراد ببقاء التكليف عند تقرير دليل الانسداد - بانسداد باب العلم و بقاء التكليف بالضرورة، كما هو الدائر على الألسنة - ليس بقاء التكليف بالأحكام الواقعية على ما هي عليها في الواقع، لاستحالة بقاءه كذلك، لكونه تكليفاً بما لا يطاق، لفرض تعذر العلم بها، بل المراد توجه تكليف إلى المكلف عند الانسداد في مقابل كونه كالبهائم و المجانين، و إن دار ذلك بين كونه هو العمل بالمظنونات و المشكوكات و الموهومات و العمل بالأصول العملية و التقليد و القرعة و نحو ذلك، و لذا يجب بعد إثبات الانسداد و بقاء التكليف بالمعنى المذكور تمهيد مقدمة أخرى لإثبات نفي الاحتمالات المذكورة ما عدا العمل بالظن. ثم إن كوننا كالبهائم و إن كان ضروري البطلان، كما سيحيى عند تقرير دليل الانسداد، إلا أن المصنف رحمته الله لم يشر إلى بطلانه مما شاة مع الخصم و إلزاماً له بما فر منه.

الواقعة، و إما أن لا يكون له (١٥٨) فيها حكم، - كالبهائم و المجانين - فعلى الأول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول أو الأمارات الظنية التي منها خبر الواحد. و على الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي و ترك الواجب الواقعي، و قد فرّ المستدلّ منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم؛ لأن الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه، قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه.

وكيف كان: فلانظنّ بالمستدلّ (١٥٩)

١٥٨. يعني: في الظاهر و إن ثبت في الواقع. و حينئذ لا يرد على قوله: «و على الثاني يلزم...» منع اللزوم بعد فرض كونه كالبهائم.

١٥٩. هذا توجيه لكلام المستدلّ، و دفع لجملة من النقوض المتقدمة التي أوردها صاحب الفصول و ربّما يظهر من المصنّف تسليم ورود النقض عليه بالأمارات الشرعية مثل اليد و البينة و نحوهما. و هو لا يخلو من نظر. و توضيح المقام أن موارد النقض أمور: منها جواز الفتوى و تقليد الجاهل بالعالم. و فيه: أن الجهال الذين يجوز لهم تقليد العالم على صنفين: منهم من لا يمكن له أو يتعسر عليه تحصيل العلم أو الاطمئنان بالأحكام الواقعية و لو بسؤال الإمام عليه السلام، كأكثر العوام بل جميعهم الموجودين في أمثال زماننا أو الموجودين في عصر الأئمة عليهم السلام، الذين يتعسر أو يتعذر عليهم الوصول إلى حضرتهم و أخذ الأحكام منهم، أو من أصحابهم الذين يحصل العلم أو الاطمئنان بإخبارهم، لبعدهم أو لوجود مانع آخر. و منهم من يتيسر له ذلك من دون مشقة كثيرة لا تتحمل عادة، كالحاضرين في بلد الإمام عليه السلام.

و لا ريب أن جواز التقليد للصنف الأول لا يرد نقضاً على المستدلّ، بعد فرض تخصيص كلامه بصورة الانفتاح، لفرض انسداد باب العلم في حقهم و أمّا الصنف الثاني فلا ريب أن تقليدهم ليس بمثابة تقليد العوام في أمثال هذا الزمان، إذ

كانت فتوى أصحاب الأئمة عليهم السلام مفيدة للوثوق لهم بالأحكام الواقعية. و لذا ترى أن عدلاً في هذا الزمان أيضاً لو أخبر عن رأي المجتهد حصل للمخاطب علم أو وثوق بكونه فتواه. و الوجه فيما ذكرناه من حصول الوثوق لهم بنفس الأحكام الواقعية أن فتاوى ذلك الزمان لم تكن كفتاوى مجتهد في هذا الزمان مبتنية على أعمال الأصول التعبدية، بل كانت فتاواهم أشبه بنقل الأخبار المسموعة عن الإمام عليه السلام بالمعنى، و إنكار حصول الوثوق في مثل ذلك مكابرة محضة. و هذا و إن سمي تقليداً، كما يظهر من قول أبي جعفر الباقر عليه السلام لأبان: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك» إلا أنه نوع اجتهد في الحقيقة. و لذا نقول بجواز البقاء على تقليد الميت بل التقليد له ابتداءً أيضاً في مثل هذه الصورة، و إن لم نقل بهما في أمثال هذا الزمان.

و بالجملة، إن التقليد على هذا الوجه لا يرد نقضاً على المستدل، إذ لعله لا يأتى عن العمل بالوثوق الذي لا يعتنى باحتمال الخلاف فيه عند العقلاء، بل الظاهر أن غيره أيضاً ممن منع العمل بغير العلم - كالسيد و أتباعه - قد أرادوا من العلم ما يشمل ذلك أيضاً. و في كلام السيد إشارة إلى ذلك كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

و منها: جواز العمل بالأصول اللفظية. و فيه: أن اعتبار ظواهر الألفاظ من الكتاب و السنة إن أُريد به اعتبارها بالنسبة إلى المشافهين، فلا ريب أن الخطابات الشفاهية إن لم تفد العلم للمخاطبين فلا أقل من حصول الاطمئنان لهم، و قد عرفت قوة احتمال عدم إباء المستدل من العمل به. و إن أبيت إلا عن عدم إفادتها إلا الظن غالباً أو دائماً نقول: إنه على هذا الفرض يكون باب العلم إلى تعيين مرادات المتكلمين منسداً، و قد عرفت عدم ورود النقض على المستدل على هذا الفرض.

و إن أُريد به اعتبارها بالنسبة إلى المعدومين أو الغائبين عن مجلس الخطاب، فنقول: إن اعتبارها بالنسبة إليهم إن كان من باب الظن المطلق كما يراه المحقق

إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنه يدعى الانفتاح؛ لأنه أسبق من السيد و أتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم.

و ممّا ذكرنا ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى؛ لأنّ المقروض انسداد باب العلم على المستفتي، و ليس له شيء أبعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتّى أنّه لو تمكّن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير. وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركّباً؛ فإنّ باب هذا الاحتمال منسّد على القاطع.

و إن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمكّن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول: إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين: أحدهما: أن يجب العمل به بخبر كونه طريقاً إلى الواقع و كاشفاً ظنيّاً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابة الواقع؛ فإنّ الأمر بالعمل بالظن الخبري أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنيّاً

القمي ﷺ، فقد عرفت عدم ورود النقض عليه بذلك. و إن كان من باب الظن النوعي، أو التعبد العقلاني مطلقاً، أو مع عدم حصول ظن شخصي بخلافه، أو غير ذلك من الوجوه المحتملة التي ستأتي في محلّها، فالتنقض حينئذ إنّما يرد لو ثبت تسليم المستدلّ كون اعتبار الظواهر على أحد هذه الوجوه، و لعلّه إنّما يعمل بها لأجل إفادتها الوثوق، نظير ما ادّعاه بعض الأخباريين من كون دلالة الكتب الأربعة كأسانيداً قطعية. و مع تسليم عدم إفادتها سوى الظن فقد عرفت عدم ورود النقض عليه حينئذ أيضاً لأجل فرض الانسداد.

و منها: جواز عمل الجاهل المركّب بيقينه. و يظهر ضعفه ممّا ذكره المصنّف ﷺ هنا، مضافاً إلى ما أسلفناه في بعض الحواشي السابقة.

و منها: جواز العمل بالأمارات الشرعية المجعولة لتمييز الموضوعات المشتبهة، مثل اليد و البينة و نحوهما.

عن الواقع.

الثاني: أن يجب العملُ به لأجل (١٦٠) أنه يحدثُ فيه - بسبب قيام تلك الأمانة - مصلحةٌ راجحة على المصلحة

و فيه أولاً: أنّ النقص بها إنّما يرد لو قلنا بالتخطفة في استعمال الأمارات لتشخيص الموضوعات، كاستعمال الأدلة الظنية لتحصيل المعرفة بالأحكام و لعلّ المستدلّ يقول بالتصويب في الموضوعات، كما هو مذهب بعض المتأخرين.

و ثانياً: أنّه لا إشكال في انسداد باب العلم بالموضوعات المشتبهة. و هو واضح. و قد عرفت عدم ورود النقص عليه حينئذ.

فإن قلت: إنّ الأمارات الشرعية معتبرة و لو مع التمكن من تحصيل العلم، و لذا يجوز الاعتماد على البينة و لو في موارد إمكان تحصيل العلم بما قامت عليه.

قلت: إنّ الانسداد ليس علة لجعل الأمارات، بل هو حكمة له، فلا يجب أطراده. هكذا قيل. و فيه نظر، لأنّ تجويز العمل بالظن لحكمة الانسداد لا يدفع المحذور الذي ذكره المستدلّ. و هو واضح. و لعله لأجل ذلك سكت المصنّف رحمته الله عن دفع النقص بالأمارات المذكورة.

١٦٠. ظاهر العبارة و العبارة التي حكاهما عن النهاية تبعاً للشيخ اعتبار المصلحة الحادثة بسبب قيام الأمانة في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمها. و هو لا يتم إلا على الوجهين الأولين من وجوه اعتبار الظن من باب الموضوعية. و ظاهره كما يأتي بطلان كلّ من الوجهين. و هو لا يتم مع قوله: «و أمّا وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه أصلاً» إلى آخر ما ذكره، إذ ظاهره اختيار هذا الوجه.

و يمكن دفعه بأنّ ما ذكره إنّما هو في مقابل جعل العمل بالطريق الظني من باب الطريقيّة المحضة. فمراده بيان اعتبار الطرق الظنية على وجهين، أحدهما: من باب الطريقيّة المحضة، و الآخر على وجه الموضوعية ساكتاً على الثاني عن كون المصلحة في الفعل على أحد الوجهين من وجوه اعتبار الظن، من باب الموضوعية أو

الواقعية (١٦١) التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة - بسبب إخبار العادل بوجوبها - مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

.....

في سلوك الطريق كما هو الوجه الثالث منها، وإن كان الجمود على ظاهر العبارة هنا موهماً لما ذكر في الإشكال.

هذا، و الأولى في دفعه منع ظهور قوله: «و أمّا وجوب العمل بالخبر...» في اختيار ما ذكر، إذ غايته منع القبح العقلي، و هو لا ينافي إنكار وقوع العمل بالخبر على الوجه المذكور في الشرع.

هذا، و لكن ربّما يظهر من الجواب عن السؤال الآتي اختياره لهذا الوجه، لأنّه إنّما أجاب عن السؤال بما ذكرناه من منع القبح العقلي بعد التنزّل و المماشاة مع الخصم. ثمّ إنّّه ادّعى في الجواب المذكور عدم كون هذا الوجه تصويماً، و أحال بيانه إلى ما ذكره بعد ذلك من وجوه كفيّة جعل الطرق، مع أنّه لم يشر هناك إلى عدم كون هذا الوجه تصويماً، و إنّما ادّعى عدم كون الوجه الثالث من وجوه اعتبار الأمارات من باب الموضوعيّة تصويماً، لا هذا الوجه الذي هو الوجه الثاني منها، بل صريحه - حيث ادّعى استلزام القول بالإجزاء للتصويب - خلافه، كما سنشير إليه هناك. و هذا ربّما يؤيد كون مراده بما ذكره هنا هو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة دون الوجه الثاني منها، فنأبّر.

١٦١. فإن قلت: لا وجه للتخصيص بالمصلحة الراجحة، لظهور كفاية المصلحة المساوية في تجويز العمل بمؤدّي الأمانة، و مع احتمال تساوي المصلحتين لا يلزم التصويب، لأنّ لزومه مبني على رجحان المصلحة في الطريق، لأنّ اضمحلال المفسدة الواقعيّة على تقدير مخالفة الأمانة للواقع مشروط برجحان مصلحة الطريق، كما هو ظاهر.

قلت: نمنع كفاية المصلحة المساوية في تجويز العمل بمؤدّي الأمانة، لأنّ

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم - لما ذكره المستدل من تحريم الحلال و تحليل الحرام - لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع. إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلى الواقع؛ إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد و لو كان جهلاً مركباً، كما تقدم سابقاً. فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع. و أما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في النهاية في هذا المقام تبعاً للشيخ (رحمه الله) في العدة: إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة، و لا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه و نحن على صفة مخصوصة، و كوننا ظائنين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة^٢، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا إنما يوجب التصويب (١٦٢)؛ لأن المفروض على هذا أن

مركزية كميونير علوم إسلامي

مؤداها إن كان هو الوجوب، و كان الحكم الواقعي هي الحرمة، فمع تساوي المصلحة و المفسدة و تزامهما لا يبقى مقتضى شيء من الوجوب و الحرمة، لأن مقتضى ذلك هي الإباحة دون الوجوب أو الحرمة. و من هنا يظهر أنه مع اختلاف مؤدى الطريق و الواقع في الوجوب و الحرمة. مثلاً، لا بد أن يكون رجحان مصلحة الطريق بحيث يكون مقدار الزائد منها على حد الإلزام، فلا يكفي فيه أدنى الرجحان كما هي مقتضى إطلاق العبارة. اللهم إلا أن يقال: إن إطلاقها وارد في مقام بيان اعتبار الرجحان في الجملة، لا في مقام تحديده. و كيف كان، فمما ذكرناه يظهر ما في اعتبار تساوي المصلحتين في الوجه الثاني من وجهي اعتبار الظن كما سيشير إليه.

١٦٢. الأولى ترك كلمة الحصر. و التقريب في لزوم التصويب هنا أنه مع مزاحمة مفسدة الواقع بمصلحة الطريق الراجحة عليها، لا تكون مفسدة الواقع منشأ

في صلاة الجمعة التي أُخبر بوجودها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية، فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجودها، و بعد الإخبار يضمحل المفسدة؛ لعروض المصلحة الراجحة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجه؛ لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة، فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الإخبار، لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبة و الوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها. و لو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من

لحكم ما دامت الأمانة قائمة على خلاف الواقع، فلا يكون في حق من قامت الأمانة المخالفة عنده حكم واقعي مجعول سوى مؤدى الأمانة، و لانعني بالتصويب إلا اختلاف الأحكام الواقعية بالظنون.

نعم، تكون المفسدة الواقعية في حق العالم بالواقع، و من قامت الأمانة عنده على طبق الواقع، و من كان جاهلاً بالواقع، بأن لم تقم عنده الأمانة أصلاً، منشأً للحكم. فهذه المفسدة تختلف باختلاف المكلفين. فهي مفسدة شأنية في حق من قامت عنده الأمانة المخالفة، بمعنى كونها منشأً للحكم على تقدير عدم قيام الأمانة المخالفة عنده، و مفسدة فعلية في حق من عداه ممن ذكرناه. و هذه المفسدة الفعلية قد تكون منشأً لحكم فعلي منجز، كما في حق العالم بالواقع أو من قامت عنده الأمانة الموافقة، و قد تكون منشأً لحكم واقعي شأني، كما في حق الجاهل بالواقع و باختلافها يختلف الحكم الواقعي أيضاً، لأنه شأني محض في حق من قامت عنده الأمانة المخالفة، بمعنى أن له مادة بحيث لو انكشف له عدم مخالفة الأمانة للواقع كانت هذه المادة منشأً لحكم واقعي له. و بالجملة، إن المراد بوجوده الشأني صلاحيته للوجود على تقدير عدم المانع. و شأني موجود في حق الجاهل بالواقع رأساً، بمعنى كونه موجوداً بالفعل و إن توقف تنجزه و توجهه إلى المكلف على العلم أو قيام الأمانة المطابقة. فالشأنية هنا بالنسبة إلى التنجز و في الأول بالنسبة إلى

المصلحة الراجحة.

و التصويب و إن لم ينحصر (١٦٣) في هذا المعنى ، إلا أن الظاهر بطلانه أيضاً،
كما اعترف به العلامة في النهاية

أصل الوجود. و فعلي منجز في حق العالم بالواقع و من قامت عنده الأمانة
المطابقة. و من هنا يظهر أمران:

أحدهما: إن قيام الأمانة المطابقة لا يوجب حدوث حكم مغاير للحكم
الواقعي و إن تزايدت به المفسدة الواقعية، للتوافق بين جهة الظاهر و الواقع حينئذ،
إذ غاية الأمر تأكد الحكم وجوباً أو تحريماً لحدوث حكم آخر مغاير للواقع، لعدم
الحاجة حينئذ إلى جعل حكمين متوافقين. و ثانيهما: إن لزوم التصويب إنما هو
بالنسبة إلى من قامت عنده الأمانة المخالفة لامطناً.

١٦٣. لأن أوضح صور التصويب هو ما ذكره المصنف رحمته الله من الوجه الأول
من وجوه اعتبار الظن من باب الموضوعية، و ما ذكر في السؤال إنما هو الوجه
الثاني منها، و سنشير إلى وجوه الفرق بينهما في بعض الحواشي الآتية.
ثم إن للقائلين بالتصويب مذاهب أخرى:

أحدها: أن الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد في الواقع قبل حصول الظن
له حكماً موافقاً لما يؤدي إليه ظنه، بمعنى أن الله تعالى لما علم بأن المجتهد الفلاني
يظن كذا وضع ذلك المظنون قبل حصول ظنه. و ثانيها: أن الله تعالى قد جعل في
حق كل مجتهد حكماً في الواقع، و أدى الله ظن كل إلى ما وضعه في حقه قسراً.
و ثالثها: أن الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد حكماً في الواقع، إلا أن المجتهد
يناله اتفاقاً لا قهراً.

لكن المعروف من مذهب التصويب ما ذكره المصنف رحمته الله من الوجه الأول من
وجوه اعتبار الظن من باب الموضوعية. و اختاره العضدي، إلا أنه قد حكى عنه أنه
قد التزم بشبيه حكم في الواقع و إن لم يكن نفسه، فادعى أن في الواقع شيئاً لو كان
الله تعالى جعل حكماً كان هذا هو المعمول. و أنت خبير بأنه إن أراد بهذا الشيء

في مسألة التصويب، و أجاب به صاحبُ المعالم (١٦٤) - في تعريف الفقه - عن قول العلامة : بأنّ ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم.

قلت: لو سلّم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلانه و أغمضنا النظر عما سيحجى - من عدم كون ذلك تصويباً - كان الجوابُ به عن ابن قبة من جهة أنّه أمر ممكن غير مستحيل، و إن لم يكن واقعاً لإجماع أو غيره، و هذا المقدار يكفي في رده، إلا أن يقال (١٦٥): إنّ كلامه عليه السلام بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله من تحليل الحرام الواقعي.

و حيث انجرّ الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام و إن كان خارجاً عن محلّ الكلام: إنّ ذلك يتصور على وجهين: الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع - فلا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع - كما لو أمر المولى عبده عند تحريره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، و الأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد.

الثاني: أن يكون

الحكم الواقعي الشأني فهو عين القول بالتخطئة، و إن أراد به شيئاً آخر فهو غير معقول.

١٦٤. أي: بالتصويب. و المقصود من نقل جواب صاحب المعالم هنا هو الانتصار بفهمه لكون ما ذكره تصويباً. و لا يقدح فيه ما أورده عليه جماعة ممن تأخّر عنه من عدم كون ما ذكره العلامة في التهذيب مستلزماً للتصويب.

١٦٥. لا يخفى أنّ هذا التوجيه هو المتعين في كلام ابن قبة، لعدم استقامته على القول بالتصويب كما هو واضح، فلا وجه لذكره على وجه الاحتمال. و حاصل الاستثناء هو كون دعوى ابن قبة للاستحالة بعد الفراغ عن بطلان التصويب، بمعنى كون مراده دعوى الاستحالة من غير جهة التصويب.

ذلك (١٦٦) لمداخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل و إن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

أما القسم الأول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور: أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة (١٦٧) هذه الأمانة* للواقع و إن لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالباً المطابقة (١٦٨). الثالث: كونها في نظره (١٦٩) أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع؛ لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً. و الوجه الأول و الثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة و لو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع، و الثاني لا يصح إلا مع تعذر باب العلم؛ لأن تفويت الواقع على المكلف - و لو في النادر - من دون تداركه بشئ، قبيح.

١٦٦. لا يخفى ما في العبارة من المسامحة، لأن ظاهر قوله: «في مصلحة العمل بها» و كذا قوله: «إدراك مصلحة هذا الطريق» هو اعتبار المصلحة في سلوك الطريق و تطبيق العمل على مؤداه، و هو غير مقصود بالخصوص، و إلا لا يشمل المقسم لجميع أقسامه، بل المقصود كون التبعّد بالطرق الظنية لوجود مصلحة في الجملة إما في الفعل أو في سلوك الطريق، فيشمل المقسم جميع أقسامه الثلاثة.

١٦٧. سواء كانت موافقة العلوم الحاصلة للمكلف دائمة أيضاً أم لا، و إن أمكن الفرق بينهما بأن اللازم على الثاني إيجاب العمل بالأمارات، بخلافه على الأول، إلا أنه لا أثر لهذا الفرق فيما نحن بصدد من إثبات جواز رخصة الشارع في العمل بها.

١٦٨. بالنسبة إلى العلوم الحاصلة للمكلف، بأن كانت ظنونه غالبية المطابقة، و علومه دائمة المطابقة.

١٦٩. هذه الصورة داخلة في صورة الانسداد، لما تقدّمت إليه الإشارة في كلام المصنّف رحمه الله من كون المراد به انسداد باب الوصول إلى الواقع غالباً، لانسداد

و أما القسم الثاني، فهو على وجوه: أحدها: أن يكون الحكم - مطلقاً* - تابعاً لتلك الأمانة، بحيث لا يكون في حق الجاهل - مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة و عدمها - حكم، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها، و الجاهل - مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين - لاحكم له أو محكوم بما يعلم الله (١٧٠) أن الأمانة تؤدي إليه، و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة، و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي (١٧١) تابعاً لهذه الأمانة، بمعنى أن الله تعالى في كل

باب الاعتقاد مطلقاً.

١٧٠. هذا إنما ينطبق بظاهره على القول الأول من الأقوال الثلاثة التي قدمناها في بعض الحواشي السابقة، و لكن لا يناسبه جعل عنوان الكلام فيما لا يكون للجاهل حكم في الواقع أصلاً، إذ على هذا القول لابد من الالتزام بوجوده في الجملة.

مركز تحقيق مكتبة نور

و كيف كان، فعلى الوجهين - من كون الجاهل بالواقع مكلفاً بتحصيل الظن بحكم العالمين، أو بما يعلم الله بأن الأمانة تؤدي إليه - يندفع الدور الذي أورده على القول بالتصويب، بتقريب أنه إذا فرض عدم حكم في الواقع في حق الجاهل، فإذا حصل له ظن بحكم واقعي فلاريب أن حصول الظن بشيء مسبوق بوجود هذا الشيء و لو عند الظان، فمع عدم وجود حكم واقعي للجاهل فأي شيء يطلبه الجاهل؟ و بأي شيء يتعلق ظنه؟ لأن الظن مسبوق بوجود المظنون، و الفرض تأخره عنه، و هذا هو الدور الباطل. و وجه اندفاعه واضح.

١٧١. المراد بفعلية الحكم مجرد وجوده الواقعي، و بشأنيته وجود المقتضي للوجود الواقعي لولا المانع من اقتضائه، كما يظهر بالتأمل في العبارة، لا ما هو

* في بعض النسخ: بدل «مطلقاً»، من أصله.

واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم؛ لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه (١٧٢)، و شأني في حقه، بمعنى وجود المقتضي (١٧٣) لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

.....
المتبادر منهما.

ثم إنَّ حاصل الوجه الأوّل هو اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين، و كون حكم الجاهلين تابعاً لمؤدّي الأمانة، سواء طابقت الواقع أم خالفته، و لازمه عدم وجود حكم واقعي أصلاً في حقّ الجاهل قبل قيام الأمانة.

و الوجه الثاني يفارقه من وجوه: أحدها: أنّهما و إن اشتركا في عدم وجود حكم واقعي شأني في حقّ الجاهل بالواقع، أعني: من قامت عنده أمانة مخالفة للواقع، إلّا أنّ الثاني يختصّ بوجود مادّة للحكم، و هي المصلحة أو المفسدة الشأنيّة بالمعنى الذي أشرنا إليه سابقاً، بخلافه على الوجه الأوّل.

و ثانيها: اشتراك العالم مع الجاهل الذي قامت عنده أمانة مطابقة للواقع في الحكم الواقعي الأوّل على الوجه الثاني، بخلافه على الوجه الأوّل، إذ الحكم الواقعي للجاهل على هذا الوجه هو ما أدّى إليه ظنه، سواء طابق الواقع أم خالفه، لكون الحكم الواقعي على هذا الوجه مختصّاً بالعالمين.

و ثالثها: اشتراك العالم مع الجاهل الذي لم تقم عنده أمانة في الحكم الواقعي الأوّل على الوجه الثاني، كما أشرنا إليه في بعض الحواشي السابقة، بخلافه على الوجه الأوّل، لعدم حكم واقعي للجاهل المذكور على هذا الوجه كما أشرنا إليه. و إلى ما ذكرناه يرجع أيضاً ما ذكره المصنّف رحمه الله من الفرق.

١٧٢. سواء كان عالماً بالواقع أو ظاناً به مع المطابقة.

١٧٣. هي المصلحة الواقعية التي منعت المصلحة الحادثة بسبب قيام الأمانة

من عملها لأجل مزاحمتها لها.

و هذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه؛ لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لاتصير منشأ للحكم، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعا. و الفرق بينه و بين الوجه الأول - بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه - : أن العامل بالأمانة (١٧٤) المطابقة حكمه حكم العالم، و لم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه (١٧٥) مانعاً عن المانع (١٧٦) و هو الظن بالخلاف.

الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت (١٧٧) الأمانة حكمه و لاتحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة و الالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة، فأوجه الشارع. و معنى إيجاب العمل على الأمانة: وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاماً على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شيء أو وجوبه تحييراً أو إباحته، وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحة، بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما. و تلك المصلحة لابد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع - لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم - و إلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، و هو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة.

١٧٤. يعني على الوجه الثاني.

١٧٥. المطابق للواقع.

١٧٦. من تحقق الحكم الواقعي.

١٧٧. بأن لا يكون قيام الأمانة المخالفة سبباً لجعل مؤداها حكماً واقعياً في

حق الجاهل بالواقع كما كان في الصورة السابقة، فيبقى الواقع حينئذ بحاله، و يجب العمل على طبق الأمانة. و حاصل الوجوه الثلاثة: أن مقتضى الأول جعل مؤدى الأمانة هو الحكم الواقعي الأولي مطلقاً، طابق الواقع أو لا. و مقتضى الثاني جعل مؤداها هو الحكم الواقعي مع المخالفة خاصة. و مقتضى الثالث بقاء الواقع بحاله مع الموافقة و المخالفة.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالأمانة و ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاهما و بين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤدّاهما* على المكلف؟ مثلاً إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يُتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظهر في حقّ هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي، فهنا وجوبٌ واحد - واقعاً و ظاهراً - متعلّق بصلاة الجمعة. و إن لم تكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً، لكونه مفوّتاً للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، و هو كون الأمانة سبباً لجعل مؤدّاهما هو الحكم الواقعي لا غير و انحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة، و هو التصويب الباطل.

قلت: أمّا رجوع الوجه (١٧٨)

مركزية كميونير علوم إسلامي

١٧٨. اعلم أنّ المصنّف قد حاول في هذا الجواب الجمع بين أمور:

أحدها: بيان الفرق بين الوجهين. و حاصله: أنّ مقتضى الوجه الثاني هو جعل مؤدّى الأمانة بسبب ما يحدث في الفعل من المصلحة، بمعنى كون ذلك حكماً واقعياً في حقّ من قامت عنده، بحيث لو انكشف خلافها بالعلم أو بأمانة أخرى انقلب حكمه الواقعي بسبب انقلاب موضوعه الواقعي، كصيرورة الحاضر مسافراً و الصحيح مريضاً. فإذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة، و فرض كون الواقع وجوب الظهر، كان حكمه الواقعي وجوب الجمعة، و إذا انكشف خلافها انقلب حكمه الواقعي إلى وجوب الظهر، لأجل تبدّل المصالح بانكشاف الخلاف. و مقتضى الوجه الثالث هي الرخصة في العمل بمؤدّى الأمانة، و فرض

مؤدّاهَا واقعاً، لأجل ما لاحظته الشارع من المصلحة في سلوكها، من دون أن تحدث بسبب قيامها مصلحة في نفس الفعل توجب جعل مؤدّاهَا في حقّ من قامت عنده. فإذا قامت الأمانة المخالفة فغاية ما تقتضيه المصلحة الموجودة في سلوكها هي الرخصة في العمل بها و فرض مؤدّاهَا واقعاً، لاجعل مؤدّاهَا في حقّ من قامت عنده كما هو مقتضى الوجه الثاني. فالواقع مع قيام الأمانة المخالفة باقٍ على ما هو عليه و إن رخص الشارع في مخالفته لأجل ما في سلوك هذه الأمانة من المصلحة، و مع انكشاف الخلاف علماً أو ظناً ينكشف الواقع كذلك، لا أن الواقع يتبدّل بتبدّل الأمانة و انكشاف الخلاف كما هو مقتضى الوجه الثاني على ما عرفت. و ثمرة الرخصة في العمل بمؤدّاهَا و فرضها واقعاً ما أشار إليه بقوله: « فإن كان في أوّل الوقت » إلى قوله: « ثم إن استمر... ».

و ثانيها: بيان ثمرة بقاء الحكم الواقعي على حاله على الوجه الثالث مع قيام الأمانة المخالفة و الرخصة في العمل بمؤدّاهَا. و حاصله: ظهور الثمرة في وجوب الإعادة و القضاء مع انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه، لأنّه مع فرض كون العمل بمؤدّي الأمانة من باب الرخصة في مخالفة الواقع ما دامت الأمانة قائمة من دون حدوث الوجوب النفس الأمري، إذا انكشف خلافها بطلت هذه الرخصة، و وجب البناء على مقتضى الحكم الواقعي و ترتيب آثاره من أوّل الأمر، فإن كان انكشاف الخلاف في أثناء الوقت تجب الإعادة، و في خارجه يجب القضاء إن قلنا بكونه تابعاً للأداء، و على الوجهين اللذين أشار إليهما المصنّف رحمه الله إن قلنا بكونه بأمر جديد كما هو التحقيق، و لذا لم يتعرّض المصنّف رحمه الله للأوّل.

فإن قلت: إنّ مجرد بقاء الحكم الواقعي لا يقتضي وجوب الإعادة و القضاء مع فرض امتثال الأمر الظاهري بالعمل بمؤدّي الأمانة، إذ لا دليل على وجوب امتثال آخر بعده، سيّما إذا كان انكشاف الخلاف بطريق ظني لا قطعي، إذ هذا الظنّ ليس بأولى من الأوّل.

الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل؛ لأن مرجع جعل مدلول الأمانة في حقه - الذي هو مرجع الوجه الثاني - إلى أن صلاة الجمعة واجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمانة

.....

قلت: إن الدليل على وجوب الامتثال ثانياً هو ما دلّ على وجود الحكم الواقعي بعد انكشاف الخلاف، إذ لارافع لهذا الأمر إلا امتثاله ثانياً. و أما عدم أولوية الظن الثاني من الأول، ففيه: أن مقتضى الأمانة الثانية بطلان مؤدى الأولى من رأس، فهي حاكمة عليها لامعارضة لها حتى يجري فيها دعوى عدم الأولوية. و مجرد أمر الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة الأولى لا يقتضي أزيد من فرض مؤداها واقعاً ما لم ينكشف الخلاف.

فإن قلت: إنه لا دليل على هذا التقييد، إذ مقتضى اعتبار الأمارات فرض مؤدياتها واقعاً و لو مع انكشاف الخلاف، و مقتضاه عدم وجوب الإعادة و القضاء.

مركز تحقيق مكتبة نور

قلت: - مع منع شمول تلك الأدلة لصورة الانكشاف، لورودها في مقام التشريع - إن هذه الأدلة كما تثبت اعتبار الأمانة الأولى كذلك الثانية، و لا ريب أن مقتضى اعتبار الثانية بطلان الأولى من رأس كما عرفت. و بعبارة أخرى: إن مقتضى شمول تلك الأدلة للأمانة الثانية هو خروج الأولى من تحت تلك الأدلة، لكشفها عن بطلانها من رأس، كصورة العلم بمخالفتها للواقع.

فإن قلت: إنه مع كون مصلحة سلوك الطريق متداركة لمصلحة الواقع لا مقتضى لوجوب الإعادة و القضاء.

قلت: مرجع هذا إلى ما ذكره المصنف رحمته الله في السؤال، إذ مقتضى كون مصلحة سلوك الطريق متداركة لمصلحة الواقع هو نفي وجود الحكم الواقعي. و قد أشار المصنف رحمته الله إلى جوابه، و سنشير أيضاً إلى ما يدفع ذلك.

و ثالثها: بيان كون المصلحة في سلوك الطريق بقدر ما يتدارك به ما يفوت

لِلوَاقِع فَقَدْ انْقَلَبَ مَوْضُوعُ الْحُكْمِ وَاقِعاً إِلَى مَوْضُوعٍ آخَرَ، كَمَا إِذَا صَارَ الْمَسَافِرُ بَعْدَ فِعْلِ صَلَاةِ الْقَصْرِ حَاضِراً إِذَا قَلْنَا بِكَفَايَةِ السَّفَرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ لَصَحَّةِ الْقَصْرِ وَاقِعاً. وَ مَعْنَى وَجُوبِ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ الْأَمَارَةِ*: وَجُوبُ تَرْتِيبِ أَحْكَامِ الْوَاقِعِ** عَلَى مُؤَدَّاهَا مِنْ دُونِ أَنْ يَحْدُثَ فِي الْفِعْلِ مَصْلَحَةٌ عَلَى تَقْدِيرِ مَخَالَفَةِ الْوَاقِعِ - كَمَا يُوْهِمُهُ ظَاهِرُ (١٧٩)

.....
مِنْ مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ مَا يَجِبُ الْإِلْتِمَامُ بِهِ بِحُكْمِ الْعَقْلِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ فِي سُلُوكِ الطَّرِيقِ - فِي دَفْعِ الْقَبْحِ الْإِلْزَامُ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي الْعَمَلِ بِمُؤَدَى الْأَمَارَةِ الظَّنِّيَّةِ الْمُتَطَرِّقِ عَلَيْهَا التَّخَلُّفُ عَنِ الْوَاقِعِ كَثِيراً - هُوَ مَقْدَارُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ يَتَدَارَكُ بِهِ مَا يَفُوتُ بِالْعَمَلِ بِمُؤَدَّاهَا مِنْ مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ، لَا مَا يَتَدَارَكُ بِهِ مَصْلَحَةُ الْوَاقِعِ مُطْلَقاً، لِعَدَمِ الْمُقْتَضَى لِلإِلْتِمَامِ بِذَلِكَ، لَارْتِفَاعِ الْقَبْحِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ.

فَإِذَا قَامَتِ الْأَمَارَةُ عَلَى وَجُوبِ الْجُمُعَةِ، وَكَانَ الْوَاجِبُ فِي الْوَاقِعِ هُوَ الظُّهْرُ، وَ أَتَى بِالْجُمُعَةِ فِي وَقْتِهَا، فَإِنْ اسْتَمَرَ هَذَا الْحُكْمُ الظَّاهِرِيُّ - أَيِ: الرَّخْصَةِ فِي تَرْكِ الظُّهْرِ - إِلَى آخِرِ وَقْتِهَا وَجِبَ كَوْنُ مَصْلَحَةِ سُلُوكِ الطَّرِيقِ مُتَدَارِكَةً لِمَا فَاتَ مِنَ مَصْلَحَةِ الظُّهْرِ، لِثَلَا يُلْزَمُ تَقْوِيتُ الْوَاجِبِ الْوَاقِعِ مَعَ التَّمَكُّنِ مِنْ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِهِ. وَ إِنْ لَمْ يَسْتَمَرَ، بَلْ انْكَشَفَ وَجُوبُ الظُّهْرِ قَبْلَ خُرُوجِ وَقْتِهَا، وَجِبَ كَوْنُهُ مُشْتَمِلاً عَلَى مَصْلَحَةِ يَتَدَارَكُ بِهَا مَا يَفُوتُ مِنَ مَصْلَحَةِ الْإِتْيَانِ بِالظُّهْرِ مَعَ نَوَاقِلِهَا فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا، لِأَصْلِ مَصْلَحَةِ الظُّهْرِ، لِفَرْضِ إِمْكَانِ إِدْرَاكِهَا بِالْإِتْيَانِ بِالظُّهْرِ فِي وَقْتِهَا. وَ إِنْ انْكَشَفَ وَجُوبُهَا بَعْدَ خُرُوجِ وَقْتِهَا وَجِبَ اشْتِمَالُهُ عَلَى مَصْلَحَةِ يَتَدَارَكُ بِهَا مَصْلَحَةُ أَدَاءِ الظُّهْرِ وَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ، لِأَكْلِيَّةِ مَصْلَحَةِ الظُّهْرِ، لِمَا عُرِفَتْ مِنْ إِمْكَانِ إِدْرَاكِهَا فِي الْجُمْلَةِ بِقَضَائِهَا. وَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ يَتَضَحُّ مَا قَدَّمْنَاهُ مِنْ عَدَمِ اسْتِلْزَامِ الْإِلْتِمَامِ بِالْمَصْلَحَةِ فِي سُلُوكِ الطَّرِيقِ لِعَدَمِ وَجُوبِ الْإِعَادَةِ وَ الْقَضَاءِ، فَلَا تَغْفُلُ.

١٧٩. وَجِهَ الظُّهْرُ ظَاهِرٌ. وَ أَمَّا الْإِحْتِمَالُ الْآخَرُ فِي كِلَا مَهْمَا فَهُوَ إِحْتِمَالُ

* فِي بَعْضِ النُّسخِ زِيَادَةٌ: عَلَيَّ أَنْ مَضْمُونُهَا هُوَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ

** فِي بَعْضِ النُّسخِ: بِدَلِّ « أَحْكَامِ الْوَاقِعِ »، أَحْكَامُ الْوَاجِبِ الْوَاقِعِيِّ.

عبارتي العدة و النهاية المتقدمتين - فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي و تطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة و إن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر؛ لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً و رخصته في تركها، و إن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.

.....
إرادتهما كون أمر الشارع بالعمل بالأمارات الظنية لأجل كون الظن صفة حسنة في المكلف، و هو كافٍ في حسن أمر الشارع، على ما عليه العدلية من كون أوامره و نواهيه تابعة للحسن و القبح، لا أن المقصود كون الأمانة الظنية محدثة في الفعل مصلحة يكون عليها مدار الحكم.

و ربّما يظهر من كلامه وجه آخر في أمر الشارع بالعمل بالأمارات، و هو ما أشار إليه بقوله: «إلا أن يقال: إن غاية ما يلتزم به في المقام هي المصلحة ...». و حاصله: أن باب العلم بالأحكام الشرعية لما كان منسداً أو كان تحصيله موجباً للخرج الشديد و العسر الأكيد في حق أكثر الناس حتى في زمن النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام، لكون أكثرهم في البلاد النائية بحيث يشقّ عليهم الحضور في خدمتهم و أخذ الأحكام منهم، بل ربّما كان يتعذر عليهم ذلك، سيّما يوم مدّ الظلم باعه و ساعد عليه أتباعه، حتى صار مخازن وحي الله في زوايا الخمول غير متمكّنين من إقامة الحدود و نشر الأحكام، صار هذا الانسداد الغالبي أو الخرج النوعي حكمة لوضع الأمارات الظنية، فوضعها الشارع مطلقاً حتى في حق من تمكّن من تحصيل العلم بالأحكام بسؤال الإمام عليه السلام و نحوه، تسهياً للطريق للعامة.

و فيه ما لا يخفى، إذ تسهيل الأمر على العامة لا يرفع قبح تفويت الواقع المرتّب على العمل بالأمانة الظنية ممّن تمكّن من تحصيل العلم بالواقع، فلا بدّ من جبر هذا الكسر بمصلح آخر ممّا ستعرفه.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - وجب كون الحكم الظاهري يكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم لقوت الواقع على المكلف مشتملاً على مصلحة يُتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر؛ لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به. وإن لم يستمر، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر؛ لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، وإنما عمل على طبقه مادامت أمانة الوجوب قائمة، فإذا فقدت - بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة - وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم - أعني وجوب الإتيان بالظهر - ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها؛ فقد تقدم أن مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان القوت. فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة - اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير - لابد أن يكون لمصلحة يُتدارك بها مفسدة ترك الظهر

و هنا وجه ثالث يظهر في الجملة من المحقق القمي رحمته الله في بعض كلماته، وهو كون المصلحة في وضع الأمارات الظنية وجود ترياق يتدارك به ما يرد من النقص بالعمل بها، وإن كان ذلك بتحمل سائر التكاليف الشاقة والمجاهدات الصعبة، بل نفس تحمل المشقة وبذل الجهد في تحصيل الظن بالأحكام الشرعية، والياس عن إدراك الواقع والأسف عليه، ربّما يتضمن ما يتدارك به ما يفوت من مصلحة الواقع.

و هذه الوجوه كما ترى متفقة في الجملة على كون المصلحة في نفس الأمر دون الفعل المأمور به، وإن اختلفت في تعيين المصلحة. وهي مؤيدة لما ذكره المصنف رحمته الله من نفي كون المصلحة في الفعل. نعم، تعيين كونها في سلوك الطريق، أو في نفس الأمر، وأنها حسن صفة الظن، أو الحرج النوعي، أو وجود الترياق يحتاج

ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت - المتوقف على فوات الواجب من حيث إن فيه مصلحة - لم يجب فيما نحن فيه؛ لأن الواجب وإن ترك إلا أن مصلحته متدركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

و إن قلنا: إنه متفرع على مجرد ترك الواجب، وجب هنا؛ لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً، إلا أن يقال: إن غاية ما يلزم في المقام هي المصلحة في معذورية هذا الجاهل مع تمكنه من العلم و لو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، و لا ينافي ذلك صدق الفوت، فافهم.

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء واضح، و أما على القول باقتضائه له، فقد يشكل الفرق (١٨٠) بينه و بين القول بالتصويب.

.....

إلى دليل لأنه رجم بالغيب و حلس بالريب. و يحتمل رجوع ما ذكره المصنف رحمه الله إلى أحد الوجوه المذكورة على سبيل منع الخلوة.

ثم إنه يظهر مما ذكرناه هنا و في الحاشية السابقة الوجه في عدم استلزام القول باعتبار الظنون الخاصة بالإجزاء، بل ظاهر المصنف رحمه الله استلزام القول بالإجزاء القول بالتصويب. و العجب من المحقق القمي رحمه الله، لأنه مع قوله باعتبار الظنون من باب دليل الانسداد ذهب إلى القول بالإجزاء. و أعجب منه قوله به في الأوامر العذرية كما لا يخفى.

١٨٠. وجه الإشكال: ابتناء القول بالإجزاء على الالتزام بوجود مصلحة مساوية لمصلحة الواقع أو راجحة عليها، إما في نفس الفعل الذي تضمن الطريق حكمه أو في سلوكه، و كل منهما مستلزم لنفي الحكم الواقعي، كما يظهر مما ذكره المصنف رحمه الله في المقام و ما علقناه على كلامه. لكن لزوم التصويب هنا إنما هو بالمعنى الذي ذكره في الوجه الثاني من وجوه اعتبار الظن من باب الموضوعية.

و ربما يشكل ذلك بما يظهر منه في الجواب عما أورده على نفسه قبل بيان

و ظاهر شيخنا - الشهيد الثاني - في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء، قال رحمته: من فروع مسألة التصويب (١٨١) و التخطئة، لزوم إعادة للصلاة بظن القبلة و عدمه،

.....
وجوه جعل الطرق الظنية من نفي كون ذلك تصويماً. مع أن توجه النظر فيما استشكل واضح، لأننا إذا قلنا بوجود المصلحة في تطبيق العمل على مؤدى الأمانة كما هو مقتضى الوجه الثالث، لا يحدثها في الفعل بقيام الأمانة كما هو مقتضى الوجه الثاني، يكون الحكم الواقعي حينئذ باقياً على حاله كما أوضحناه سابقاً و سيصرح به. و اختلاف القول بالإجزاء و عدمه إنما هو باختلاف المصلحة الموجودة في العمل بالأمانة، لأننا إن قلنا بكون هذه المصلحة متداركة لما يفوت من مصلحة الواقع بالعمل بالأمانة مطلقاً، سواء انكشفت مخالفته للواقع بعد أم لا، فلازمه القول بالإجزاء. و إن قلنا بكونها متداركة لمقدار ما يفوت منها بالعمل بالأمانة المخالفة، فلازمه القول بعدم الإجزاء. لكن الفرض على كل تقدير بقاء الحكم الواقعي بحاله كما هو مقتضى الوجه الثالث، و هو مخالف للقول بالتصويب، بل مناقض له. نعم تنتفي، الثمرة بينه و بين القول بالإجزاء و يمكن حمل المصنف رحمته أيضاً على ذلك، فتدبر.

١٨١. الظاهر أن المراد كون القول بعدم الإجزاء لازماً مساوياً للقول بالتخطئة، و القول بالإجزاء لازماً مساوياً للقول بالتصويب، كما يشهد به ظاهر التفريع، فيكون ذلك بمثابة الإشكال على القول بالإجزاء من القائلين بالتخطئة، و على القول بعدمه من القائلين بالتصويب، إن وجد قول بذلك. و الوجه في الملازمة الأولى هو اقتضاء بقاء الحكم الواقعي للإعادة مع انكشاف الخلاف، كما أوضحناه عند شرح قوله: «قلت: و أما رجوع الوجه الثالث...». و في الثانية يظهر ممّا قدّمناه في الحاشية السابقة.

و إن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر (١٨٢).

فعلم من ذلك: أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة تتدارك مفسدة ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب، ممنوع؛ لأنّ فعل الجمعة قد لا يستلزم إلّا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته، فالعمل على الأمانة معناه: الإذن في الدخول فيها على قصد الوجوب، و الدخول في التطوّع بعد فعلها.

نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة تتدارك مفسدة فعل التطوّع في وقت الفريضة لو شمله دليل الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً؛ و إلّا كان جواز التطوّع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً. و أمّا قولك: إنّ مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب، فممنوع أيضاً: إذ قد يترتب على وجوبه واقعاً حكم شرعيّ و إن تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر، كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً.

و بالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على حكم شرعيّ حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارجي، كحياة زيد و موت عمرو، فكما أنّ الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، و إلّا يوجب جعل أحكامه، فيترتب عليه الحكم مادامت الأمانة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمانة و حصل العلم بعدم ذلك الموضوع، ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أوّل الأمر، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على الحكم. و حاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً و الحكم بتحقيقه واقعاً عند قيام الأمانة، و بين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة، كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمانة.

١٨٢. لاختصاص محلّ نزاعهم في مسألة التخطيطة و التصويب بالأحكام الكلية، بمعنى اتّفاقهم على التخطيطة في الموضوعات. نعم، ربّما حكى عن بعض أواخر المتأخّرين القول بالتصويب فيها.

و أما قولك: إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب الباطل، نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذٍ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوقها المفسدة، ففيه: منع كون هذا تصويماً؛ كيف و المصوبة يمنعون وجود حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه و التعبد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة.

و أما ما ذكر من أن الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل* على طبق الأمانة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة، و إلا ثبت انتفاء الحكم في الواقع، و بعبارة أخرى: إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً و قامت أمانة على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمانة، و إن حرم فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين، و إن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي، ففيه: أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقائه، هو الحكم المتعين** المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة و يتعلق به العلم أو الظن و أمر السفراء بتبليغه، و إن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه حكمه*** الواقعي: أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً، و الرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه. و ممّا ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية: فإنها من هذا القسم الثالث.

و الحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الأمانة على خلافها، و لها آثار عقلية و شرعية تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أمانة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداهما هو الواقع، نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي. و تلخص

* في بعض النسخ: بدل «العمل»، الفعل.

** في بعض النسخ زيادة: المنسزل.

*** في بعض النسخ: بدل «حكمه»، الحكم.

من جميع ما ذكرنا: أن ما ذكره ابن قبة - من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية - ممنوع على إطلاقه، وإلما يقبح* إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض: إيجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبة. فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم ببقاء التكليف، فحسن. وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع؛ إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن، إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية. وإن أراد حكم صورة الانفتاح: فإن أراد به وجوب التعبد العيني فهو غلط؛ لجواز تحصيل العلم معه قطعاً. وإن أراد وجوب التعبد به تحييراً، فهو مما لا يدركه العقل؛ إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة، اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمانة هي أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، وإلا فيكفي إمضائه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

المقام الثاني:

ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم، وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً أو في الجملة.

و قبل الخوض في ذلك، لابد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول (١٨٣) عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة،

١٨٣. لفظ المعول هنا مصدر ميمي، وإن كان اسم مفعول كان الأولى أن يقول: هو المعول عليه و ليعلم أنه لا أثر لتأسيس هذا الأصل في أمثال هذا الزمان

فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرّم بالأدلة الأربعة. و يكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَاٰلَهُٓ اٰذِنَ لَكُمْ﴾ (١٨٤) أم على الله تفترون؟^٢، دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء.

.....

بناءً على انسداد باب العلم فيه، لتعين العمل فيه بالظن لاحتالة. نعم، يظهر أثره في مواضع:

منها: صورة انفتاح باب العلم في أغلب الأحكام الشرعية، إذ يجوز حينئذ في الموارد القليلة التي انسدت فيها باب العلم بناء العمل بالظن على تأسيس هذا الأصل. و منها: ما لو شك في انفتاح باب العلم شرعاً و عدمه، كأمثال هذا الزمان، بناءً على احتمال حجية طائفة من الأخبار وافية بالفقه، لعدم استقلال العقل حينئذ بوجوب العمل بالظن، بل يبنى على تأسيس هذا الأصل.

و منها: ما لو ثبت انسداد باب العلم في مورد من الموارد التي وقع الكلام فيها في جواز العمل بالظن، لأن موارده ستة، أحدها: الفروع. الثاني: أصول الفقه. الثالث: الأصول الاعتقادية. الرابع: الموضوعات المستنبطة. الخامس: الموضوعات الصرفة. السادس: المسائل المشتبهة المرددة بين كونها من الأصول و الفروع، كمباحث الاجتهاد و التقليد و نحوها. فإذا ثبت الانسداد في الفقه يبنى التعدي إلى غيره على تأسيس هذا الأصل. ثم إن للعمل بالظن أقساماً و أصالة الحرمة إنما تنأى في بعضها كما سنشير إليه.

١٨٤. الآية واردة في ذم اليهود و توبيخهم. و تقريب الدلالة: أن الظاهر من قوله: ﴿اٰذِنَ لَكُمْ﴾ هو الإذن الفعلي الموقوف على وصول البيان. و المراد بالافتراء حينئذ بقرينة المقابلة نسبة الحكم إلى الله تعالى من دون إذن و بيان منه تعالى فيه، سواء كان مأذوناً فيه في الواقع أم لا، و سواء كان المكلف ظاناً بذلك أم لا، علماً بعدمه أم شاكاً فيه أم معتقداً به، مع عدم ثبوته في الواقع مع التقصير. فالآية دالة على حرمة الجميع، لورودها في مقام الذم و التوبيخ.

و من السنة: قوله ﷺ في عداد القضاة (١٨٥) من أهل النار: «و رجل قضي بالحق و هو لا يعلم» . و من الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله: من

.....

و بهذا التقرير يندفع ما ربّما يورد على الاستدلال بها، من كون ظاهرها حرمة ما لم يرد فيه إذن في الواقع، لأنّ المراد بالافتراء بقريضة المقابلة نسبة ما لم يرد فيه إذن في الواقع، كما هو مقتضى وضع الألفاظ للمعاني الواقعيّة، فتصير الآية أخصّ من المدعى، إذ المقصود حرمة نسبة المظنون إلى الشارع و التدنّ به، سواء طابق الواقع أم لا. و وجه الاندفاع واضح.

و يمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر، بأن يقال: نفس التدنّ بالظنّ و جعله من الطرق الشرعيّة ممّا لم يصل فيه إذن من الشارع، فيكون إسناد الحكم إليه اعتماداً على الظنّ افتراءً محرّماً. و الفرق بين التقريرين: أنّ الحرمة على الأوّل تنشأ من عدم وصول الإذن في الحكم المظنون المتعلّق به المنسوب إليه سبحانه. و على الثاني من عدم وصول الإذن في نفس التعلّق بالظنّ، و الاستناد إليه في نسبة المظنون إلى الشارع. و لعلّ الأقرب إلى عبارة المصنّف رحمه الله هو الثاني، إذ الظاهر أنّ مراده بكون إسناد الحكم المظنون إلى الشارع افتراءً كونه كذلك لأجل عدم وصول إذن في الاعتماد فيه على الظنّ، لا لأجل عدم وصول إذن في المسند إليه سبحانه، و لكنّ المنساق من الآية هو الأوّل.

و من الآيات أيضاً قوله جلّ و علا ردّاً على اليهود: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ لأنّه قد دلّ على عدم جواز القول بما لم يوح، و المظنون لم يعلم كونه ممّا أوحى إلى النبي ﷺ، فيكون ممنوعاً من القول به. و قد ذكر بعض مشايخنا أنّ بعضهم قد جمع في رسالة مفردة مآي آية و خمسمائة حديث في حرمة العمل بالظنّ.

١٨٥. في القاموس: «عداده في بني فلان: أن يعدّ منهم في الديوان» فتدبر. و

الرواية رواها محمد بن خالد مرفوعاً إلى أبي عبد الله ﷺ قال: «القضاة أربعة، ثلاثة

كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء. و من العقل تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان جاهلاً مع التقصير. نعم، قد يتوهم متوهم: أن الاحتياط من هذا القبيل. و هو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشئ من قبل المولى على أنه مع عدم العلم بأنه منه، و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، و شتان ما بينهما؛ لأن العقل يستقل بقبح الأول و حسن الثاني.

.....

في النار و واحد في الجنة. رجل قضى بحور و هو يعلم، فهو في النار و رجل قضى بحور و هو لا يعلم أنه قضى بحور، فهو في النار. و رجل قضى بحق و هو لا يعلم، فهو في النار. و رجل قضى بحق و هو يعلم، فهو في الجنة». و قال عليه السلام: «الحكم حكمان: حكم الله عز و جل، و حكم الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم حكم الجاهلية». و في النبوي: «القضاة ثلاثة، واحد في الجنة و اثنان في النار فالذي في الجنة رجل عرف الحق و قضى به. و اللذان في النار رجل عرف الحق فجار في الحكم، و رجل قضى للناس على جهل» لظهورها في عدم كفاية مطابقة العمل للواقع في الفرار من النار، بل لا بد فيه من العلم. و تتم الدلالة بعدم القول بالفصل بين القضاء و الفتوى. و قوله عليه السلام: «و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم» و كذا قوله: «و رجل قضى للناس على جهل» و إن شملاً الجاهل القاصر أيضاً، إلا أنه لا بد من تخصيصهما - كسائر الآيات و الأخبار المستدل بها على المقام - بالجاهل المقصر.

و قال عليه السلام فيما رواه في الكافي: «إن أدنى الشرك أن تقول للنواة حصاة و للحصاة نواة، فتدين به». و وجه الدلالة: أن الحكم بكون النواة حصاة و بالعكس كناية عن أدنى القول بما يخالف الواقع، و قد جعل التدين به بمشابة الشرك. و لا ريب أن المظنون لم يعلم كونه من الحق الثابت المتلقى من الشارع، فتكون نسبته إليه و التدين به مع المخالفة للواقع حراماً، وكذا مع الموافقة له، لعدم الفصل.

و الحاصل: أن المحرم (١٨٦) هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به.

١٨٦. اعلم أن العمل بالظن - على ما يظهر من كلامه - على وجوه، أحدها: أن يعمل به على وجه التعبد و التدين به. و ثانيها: أن يعمل به لرجاء مطابقتها بالواقع. و ثالثها: أن يعمل به - بمعنى جعل الأفعال على طبقه - من دون تدين به، و لا بعنوان احتمال المطابقة للواقع، بل من باب عدم المبالاة بالأحكام و الاقتراح و التشهي فيها. و هذه الأقسام مختلفة في الحكم.

أما الأول فهو حرام مطلقاً. و هو مورد للأدلة الأربعة التي أقامها حرمة العمل بالظن، لعدم شمولها للقسمين الآخرين كما هو ظاهر كلامه أيضاً. و وجهه واضح، إذ غايتها إثبات حرمة التشريع، و هو غير متحقق في الآخرين، لاختصاصه بصورة التدين.

فإن قلت: كيف تدعي اختصاص مؤداه بإثبات حرمة التشريع؟ و هو - على ما ذكره - عبارة عن إدخال ما ليس من الدين فيه بقصد أنه منه، و لاريب أن القصد إلى إدخال ما ليس منه فيه لا يتحقق إلا بعد العلم بعدم كونه منه، و الفرض عدم العلم بعدم كون المظنون منه، كيف لا و هو لا يجتمع مع الظن بكونه منه، و لأقل من اعتبار عدم مطابقة المظنون بالواقع في صدق عنوان التشريع، و إلا فلا يصدق قولهم «ما ليس من الدين» لكون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية دون المعلومة أو المظنونة. و لاريب أن الظان كما تحتمل مخالفة عمله للواقع، كذلك تحتمل مطابقة به، و مع الشك يحكم بجوازه، لأصالة البرائة، فيكون مقتضى الأصل جواز العمل بالظن.

قلت: أما دعوى اشتراط العلم في تحقق موضوع التشريع فهي ممنوعة، كيف و العلم بعدم كون المدخل من الدين لا يجتمع مع الحكم و الإذعان بكونه منه كما حكي عن جمال المحققين، إذ الشرع ليس إلا أحكاماً مخصوصة، فمن يعلم أن الحكم الفلان ليس ممّا جاء به النبي ﷺ فكيف يحكم بأنه من جملة ما جاء به؟

و أما دعوى اشتراط مطابقة العمل بالواقع فهي كسابقتها أيضاً في المنع، لأن المستفاد من قوله سبحانه: ﴿قُلْ ءَاللهِ اُذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾ أن المناط في تحقق التشريع الذي سماه الله تعالى افتراءً مجرد عدم وصول الإذن منه تعالى، سواء طابق العمل بالواقع أم خالفه. و يظهر تقريب الدلالة فيه ممّا قدّمناه في بعض الحواشي السابقة. بل الظاهر المستفاد من لفظ التشريع عرفاً أيضاً هو مجرد إدخال ما لم يظهر كونه من الدين فيه بعنوان كونه منه، بحيث يزعم الجاهل بحقيقة الأمر كونه منه. و يمكن إرجاع الحدّ أيضاً إلى هذا المعنى و لو بأدنى تصرف و توجيه، لأن الدين عبارة عن أحكام مخصوصة جاء بها النبي ﷺ، و هذه الأحكام إنما تعدّ ديناً للمكلف بعد ثبوتها بطرق معتبرة، لوضوح عدم كفاية وجودها الواقعي في ذلك.

و أما الثاني فلا إشكال في جوازه، بل و لا في حسنه، و لكن بشرطين: أحدهما: عدم معارضته بالاحتياط من جهة أخرى، كصلاة الحائض في أيام الاستطهار، بناءً على حرمة صلاحها ذاتاً لا تشريعاً، لأن الإتيان بها في أيام الاستطهار برجاء وجوبها في الواقع منافٍ لاحتمال حرمتها الذاتية، فلا إشكال في عدم حسن الفعل حينئذ. و أما حرمة فهي تابعة للواقع. نعم، لو قلنا بحرمة التحري كان الفعل حراماً مطلقاً.

و ثانيهما: عدم مخالفته لمقتضى دليل آخر، كما مثل له المصنّف رحمه الله. و لإشكال في حرمة الفعل حينئذٍ لأجل مخالفة الدليل.

و أما الثالث فلاريب في تحقق موضوعه فيما لا يعتبر فيه قصد القرية كالمعاملات، لاقتحام أكثر الناس من التجار و غيرهم فيها، و إنشائهم للنقل و الانتقال من دون أخذ أحكامها من العارفين بها، بل وكذلك فيما يعتبر فيه قصد القرية أيضاً كالعبادات، إذ العوام كثيراً ما يدخلون فيها و يقصدون بها القرية مع جهلهم بكثير من أحكامها و أجزائها و شرايطها، و هو واضح لمن تتبّع طريقة

الجهال و المسامحين في الأحكام. و الأدلة التي أقامها المصنف عليه السلام لحرمة العمل بالظن لا تنأى هنا، لاختصاصها بالقسم الأول.

نعم، إن قلنا بكون تعلم الأحكام واجباً نفسياً كما ذهب إليه جماعة، فلا إشكال حينئذٍ في حرمة ترك التعلم و الاشتغال بالعمل على طبق الظن، إلا أن يقال: إن غاية ذلك حرمة ترك التعلم دون نفس الفعل كما هو المطلوب. و إن لم نقل بوجوبه النفسي و لكن قلنا بحرمة التجري، فلا إشكال حينئذٍ في حرمة نفس الفعل، إلا أن القولين كليهما ضعيفان.

و التحقيق كما أفاده المصنف عليه السلام كون حرمة الفعل تابعة لمخالفة الواقع، فإذا عمل بالظن على الوجه المذكور فلا يحكم بحرمة الفعل ما لم ينكشف الواقع، و إن انكشف و ظهرت مطابقته به فلا حرمة فيه، بل ربما يستحق الثواب أيضاً كما في العبادات، بل المعاملات أيضاً إذا قصد بها الامتثال و الإطاعة، و إلا فيحكم بحرمة واقعاً. و الكاشف إما هو العلم بسؤال الإمام عليه السلام مثلاً بعد العمل بالظن، و إما هي الأمارات و الأصول التي قام القاطع على اعتبارها و إن كان ذلك هو التقليد لأهله.

و إن اختلف الواقع و الطريق، بأن وجد العمل مطابقاً للواقع و مخالفاً للطريق أو بالعكس، ففيه وجهان مبنيان على أن الطرق الشرعية مجعولة في حق العالم و الجاهل مع التقصير، أو في حق العالم خاصة، بأن كان العلم بوجود الطريق مأخوذاً في جواز العمل به. فعلى الأول يكون المدار على مطابقة الطريق و مخالفته. و على الثاني على مطابقة الواقع و مخالفته. و ظاهر المشهور هو الأول، حيث حكموا ببطلان عمل الجاهل غير العامل بالطرق الشرعية مطلقاً، و لعله لإطلاق الأدلة الدالة على اعتبارها. و الأقرب هو الثاني، لكون اعتبار الطرق من باب الكشف عن الواقع، فمع انكشاف مطابقة العمل بالواقع لا يعتد بمخالفته للطرق. هذا على ظاهر المشهور من كون الأحكام الظاهرية مجعولة، و إلا فعلى احتمال كون اعتبار

الطرق الظاهرية من باب إمضاء الشارع لما هو المقرر عند العقلاء، فالأمر أوضح. و ثمرة جعل الطرق - مع فرض كون المدار على مطابقة الواقع و مخالفته - تظهر في كون العمل بها عذراً للمكلف عند مخالفة عمله للواقع، لا في اتّصاف الأفعال بأحد الأحكام الخمسة مع مطابقتها بمؤدّياتها لها و مخالفتها لها.

و بالجملة، إنّ هنا أقساماً قد ظهرت أحكامها بما ذكرناه، أحدها: مطابقة العمل بالواقع و الطريق. و ثانيها: مخالفته لهما. و ثالثها: مخالفته لأحدهما خاصة. ثمّ الظاهر من العمل بالظنّ هو ما كان على وجه الاستناد و التعبد و التدبّر، لا على أحد الوجهين الآخرين من وجوه العمل به، كما هو ظاهر المصنّف رحمه الله أيضاً. و قد عرفت حرمة العمل به بهذا الوجه مطلقاً، سواء طابق الواقع أم خالفه، و حينئذٍ يصحّ إطلاق القول بحرمة العمل بالظنّ من دون تقييد. و بما ذكرناه يظهر أنّه لو كان العمل بالظنّ على وجه الاستناد و التعبد مصادفاً لمخالفة الواقع تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما في سائر الموارد التي اجتمع فيها عنوانان من عناوين الحرام، كأكل النجس المغمصوب و الإفطار بالمحرّم في شهر رمضان. و أشار المصنّف رحمه الله أيضاً في بعض كلماته.

ثمّ إنّ قد ظهر ممّا قدّمناه كون حرمة العمل بالظنّ تشريعية لاذاتية. و ربّما يظهر من المحكيّ عن الوحيد البهبهاني و صاحب الرياض كون حرمة من حيث كونه عملاً بالظنّ، استناداً إلى الآيات و الأخبار الناهية عن العمل به. و سيأتي في كلام المصنّف رحمه الله ما يفسده.

تنبيه: إنّك بعد ما عرفت من كون حرمة العمل بالظنّ بأحد الوجهين من الحرمة التشريعية و مخالفة الواقع، فاعلم أنّ اللازم على المكلف في مقام العمل عند الشكّ في حجية الظنّ و عدمها - لأجل الشكّ في تحقّق الانسداد الأغلب و عدمه - هو الأخذ بطريق الاحتياط، لعدم المناص عنه بعد ثبوت التكاليف الواقعية، إمّا لعموم الخطابات الشفاهية، و إمّا للإجماع على المشاركة في التكليف مع المشافهين.

و بالجملة يجب الاحتياط و إن كان الظنّ في المسألة موجوداً. و طريقه الإتيان بالفعل فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و غير الحرمة، كقراءة دعاء رؤية الهلال المرددة بين الوجوب و الاستحباب. و تركه فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب، كشرب التبن و العمل بالطرف المظنون فيما دار الأمر فيه بين المحذورين من الوجوب و الحرمة، إن كان أحدهما مظنوناً، كما هو الفرض من وجود الظنّ في المقام. و تعيّن العمل بالطرف المظنون حينئذٍ ليس لأجل وجوب العمل بالظنّ من حيث هو، لفرض عدم ثبوته، بل لكون العمل به طريق احتياط في المقام، لدوران الأمر بين التخيير في العمل بأحد طرفي الشكّ و تعيّن العمل بالظنّ، لاحتمال وجوبه تعييناً، فيتعيّن العمل به في مقام الخروج من عهدة التكليف، فيؤخذ به في مقام الاحتياط.

هذا كلّه فيما يتعلّق بعمل الظانّ نفسه من العبادات و المعاملات. و أمّا ما يتعلّق بعمل غيره، فاللازم عليه حينئذٍ هو الكفّ و السكوت، و عدم التصدّي بشيء من القضاء و الإفتاء و إرشاد الغير إلى العمل بالاحتياط في عمله.

فإن قلت: كيف توجب الاحتياط هنا، و الحال أنّ الأحكام غير المعلومة من قبيل الشبهة غير المحصورة التي لا يجب فيها الاحتياط كما قرّر في محله؟

قلت: نمنع كونها من قبيلها، بل هي من قبيل الشبهة المحصورة، أو اشتباه الكثير في الكثير الملحق بالمحصورة موضوعاً أو حكماً كما سيأتي في محله. مع أنّ المقصود في المقام نفي وجوب العمل بالظنّ في قبال من ادّعاه، فلا يلزم من العمل بأصالة البرائة وجوب العمل به، فتأمل.

فإن قلت: إنّه لا وجه لما قرّرت من وجوب العمل بالاحتياط، لامتناعه كثيراً، إمّا بالذات كما في صورة دوران الأمر بين المحذورين من الوجوب و الحرمة، لأنّ الاحتياط - و هو الأخذ بالأوثق - غير ممكن مع تساوي الاحتمالين. و إمّا بالعرض، كما فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و غير الحرمة في العبادات، إذ

المشهور اعتبار قصد الوجه فيها، و مع احتمال وجوبه لا يمكن الاحتياط، لتوقفه على إلغاء قصد الوجه، و هو مخالف للاحتياط، بخلاف العمل بالظن، لتيسر قصد الوجه معه، فيكون العمل بالظن موافقاً للاحتياط في الجملة، سيما مع ما يظهر من العلماء من حصر الناس في صنفين: مجتهد و مقلد، و المحتاط خارج منهما.

قلت: إن المتعين فيما تعذر فيه الاحتياط بالذات هو تخير المجتهد في عمل نفسه، لعدم المناص منه في مقام العمل، و التوقف في القضاء و الإفتاء بالنسبة إلى غيره، و إن جاز له إرشاده إلى التخير في عمله. و هذا لا يستلزم الفتوى، و لذا يجوز للعامي حينئذٍ في هذه القضية تقليد غيره ممن هو مفضل بالنسبة إليه على القول بوجوب تقليد الأعلام.

و أما فيما تعذر فيه الاحتياط بالعرض، لاحتمال وجوب قصد الوجه، ففيه أولاً: أننا نقطع بعدم وجوبه في حصول الامتثال كما قرّر في محله. و مع الشك في وجوبه يرجع إلى أصالة البرائة، فلا يثبت حينئذٍ وجوب العمل بالظن.

لا يقال: إن مرجع الشك هنا إلى الشك في كيفية الامتثال، لكون قصد الوجه من شرايط امتثال الأمر دون المأمور به، و من المقرر في محله وجوب الاحتياط في مثله.

لأننا نقول: إن المرجع عند الشك في كيفية الامتثال إنما هو الاحتياط فيما كان الشرط المشكوك فيه من القيود العرفية للامتثال، بحيث لا يلزم قبح على الشارع على تقدير عدم بيانه، و إلا فلو كان من القيود التعبدية التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها، فلا فرق بينه و بين شرايط المأمور به في كون المرجع عند الشك فيهما هي البرائة، لاتحاد المناط فيهما.

و ثانياً: أن قصد الوجه كما يمكن مع العلم بالوجه و بالعمل بالأمارات الظنية، كذلك مع العمل بمقتضى الأصول العملية، فإذا وجب الاحتياط - كما هو الفرض في المقام - يمكن قصد وجه الفعل المحتاط فيه لذلك.

فإن قلت: كيف تحكم بوجوب الاحتياط مع أن هنا أصلاً وارداً عليه، و هو استصحاب وجوب الفحص؟ و توضيحه: أنه لاختلاف من القائلين بوجوب العمل بالظن و حرمة في وجوب الفحص عن الدليل القطعي مع التمكن من تحصيله. و مع الشك في تمكنه من تحصيله، و تردد الأمر بين جواز العمل بالظن و حرمة - كما في محل الفرض من الشك في تحقق الانسداد الأغلي و عدمه، إذ على تقدير الانسداد يجوز العمل به بلا خلاف، و مع عدمه يحرم كذلك - يمكن استصحاب وجوب الفحص الثابت حال التمكن من الفحص. فإذا تفحص، فإن وصل إلى دليل قطعي فهو، و إلاً يجب عليه العمل بما ظفر به من الدليل الظني، إذ الفرض وجوب هذا الفحص المؤدي إلى دليل ظني. فإذا وجب هذا الفحص وجب العمل بما يؤدي إليه أيضاً، إذ وجوب الفحص إنما هو من باب المقدمة للعمل، فلا يعقل وجوب المقدمة من دون وجوب ذيلها.

قلت: إن من يجب عليه الفحص لا يخلو من أحوال ثلاث، الأولى: أن يعلم فقدان الدليل القطعي و عدم إمكان الوصول إليه و لو مع الفحص. الثانية: أن يعلم بوجوده، بأن يعلم بوصوله إليه لو تفحص عنه. الثالثة: أن يشك في ذلك. و هي أيضاً على أقسام. أحدها: أن يعلم بعد الفحص بانتفاء الدليل القطعي قبل الفحص. و ثانيها: أن يعلم بعده أنه كان هنا دليل قطعي و لكن قد فات عنه حين الفحص. و ثالثها: أن لا يظهر له بعد الفحص شيء من الأمرين، بأن بقي على شكّه الحاصل حين الفحص.

و لا يجري للاستصحاب في شيء من هذه الأقسام أما الأول و الثاني فواضح، للعلم بعدم وجوبه في الأول، و بوجوبه في الثاني، مع أن الثاني خارج من فرض السؤال. و أما الثالث فلحصول العلم بعد الفحص بانتفاء الحالة السابقة، إذ الفرض كون وجوب الفحص لتحصيل الدليل القطعي، فإذا فرض فقدانه في الواقع ينتفي وجوبه أيضاً، إذ لا معنى لوجوب المقدمة مع تعذر ذيلها.

و أما العملُ به من دون تعبدٍ بمقتضاه: فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسنٌ ما لم يعارضه احتياط آخر و لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظنَّ الوجوب و اقتضى الاستصحاب الحرمة؛ فإنَّ الإتيان بالفعل محرّمٌ و إن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدبّر به.

و إن لم يكن لرجاء إدراك الواقع: فإن لزوم منه طرحُ أصلٍ دلَّ الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه، كان محرّماً أيضاً؛ لأنَّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظنَّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم. و إن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظنَّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة و الوجوب، فإنَّ الالتزامَ بطرف الوجوب لا على آله حكم الله المعين جائزٌ، لكن في تسمية هذا عملاً بالظنّ مسامحةً، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط.

و أما الرابع فلكون الاستصحاب فيه عرضياً لا عبرة به، لأنَّ الغرض من استصحاب الوجوب هو استصحاب وجوب الفحص الثابت في حال التمكن من تحصيل القطع لإثبات وجوب الفحص المؤدّي إلى دليل ظنيّ، و هو إثبات لحكم موضوع علم ارتفاعه لموضوع آخر، نظير استصحاب نجاسة المتولّد من حيوانين أحدهما طاهر و الآخر نجس، كما إذا نرى غنم على كلب فولدت ثالثاً، فباستصحاب النجاسة الحاصلة بملاقاته لأمه حين الولادة قد حكم بعض الأصحاب بنجاسته الذاتية، مع وضوح تغاير موضوع النجاستين.

و أما الخامس فلو وجوب الفحص عليه حتّى يؤل أمره إلى أحد الأمرين، فيجري عليه حكمه. و مع عجزه عن استكشاف أحد الأمرين على وجه القطع لاشكّ في عدم خلوّ الواقع عن أحدهما، لأنّه إمّا أن لا يكون هنا دليل قطعي في الواقع، أو يكون لكن يفوت عن المكلف حين الفحص، و على التقديرين قد عرفت عدم جريان الاستصحاب، إمّا لانتفاء الحالة السابقة، و إمّا لكون مرجع الاستصحاب إلى انسحاب حكم موضوع علم انتفائه إلى موضوع آخر.

و بالجملة: فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به و التدن، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، و إذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول و الأدلة المعلوم وجوب العمل بها، هذا.

فإن قلت: إنه يمكن تقرير الاستصحاب بوجه آخر، و هو أنك قد عرفت في بعض الحواشي السابقة أن جريان أصالة حرمة العمل بالظن إنما هو في موارد ثلاثة، منها صورة الشك في تحقق الانسداد الأغلب. و حينئذ نقول: إنه إذا فرض انسداد باب العلم غالباً في الأحكام الشرعية فلا خلاف حتى من السيد و أمثاله في وجوب العمل بالظن حينئذ، و ادعى عليه الحلّي الإجماع، فإذا فرض بعده حصول الشك في ارتفاع الانسداد و بقاءه لأجل التمكن من تحصيل بعض كتب الأخبار التي كان تحصيلها متعذراً قبله، فاستصحاب جواز العمل بالظن الثابت في حال تحقق الانسداد يثبت جواز العمل بالظن حينئذ أيضاً، فلا يتعين وجوب العمل بالاحتياط كما هو المدعى، فإذا ثبت جوازه في هذه الصورة ثبت في غيرها بعدم القول بالفصل.

قلت: إن وجوب العمل بالظن في حال الانسداد إنما هو من باب حكومة العقل كما سيأتي في محله، و لا معنى لاستصحاب الأحكام العقلية كما سيجيء في محله. نعم، لو كان اعتباره من باب الكشف عن جعل الشارع أو بالإجماع كان لاستصحاب الوجوب وجه، مع أنه يمكن معارضته بقلب الدليل عليه، لأنه إن فرض انفتاح باب العلم في أغلب الأحكام ثم شك في بقاء الانفتاح و ارتفاعه لبعض العوارض تستصحب الحرمة الثابتة حال الانفتاح، فإذا ثبتت الحرمة في هذه الصورة ثبتت في سابقتها، بل في صورة الانفتاح أيضاً حتى بالنسبة إلى الموارد النادرة التي يتعذر فيها تحصيل العلم بعدم القول بالفصل.

فإن قلت: كيف تدعي عدم القول بالفصل و الفاصل موجود؟ لأنك تدعي

و قد يقرّر الأصل هنا بوجوه أخر (١٨٧):

وجوب الاحتياط في المواضع النادرة، و العبارة المحكية عن المرتضى في المعالم صريحة في جواز العمل بأصالة البرائة.

قلت: إنّ العمل بأصالة البرائة في المواضع النادرة ليس عملاً بالظن، و مقصودنا نفيه، فيتحقّق الإجماع المركّب بالنسبة إلى نفيه، و إن كان بعض الجمعين عاملاً بالبرائة و بعض آخر بالاحتياط. هذا خلاصة الكلام في نفي جواز العمل بالظن على طريقة الاحتياط.

١٨٧. قد يقرّر الأصل بوجوه أخر أيضاً، منها الاستصحاب، و يقرّر

بوجوه:

أحدها: استصحاب بقاء الأمر في خصوص العبادات المركبة، لأنّه إذا ظنّ عدم جزئية شيء من العبادة أو شرطية و أتى بها من دون هذا المشكوك فيه فالأصل بقاء الأمر بالكلّ، فيثبت وجوب الإتيان بها مشتملة على المظنون عدم جزئيته أو شرطية.

فإن قلت: إنّ المستصحب لا يخلو إمّا أن يكون هو الأمر المتعلّق بما اشتمل على هذا المشكوك فيه، أو بما خلا عنه، أو الأمر الواقعي المرّد في أنظارنا بين الأمرين. و الأوّل غير متحقّق الثبوت سابقاً. و الثاني مع اشتراكه مع سابقه في الضعف أنّه لا معنى له بعد إتيانه بما خلا عن المشكوك فيه. و الثالث موقوف على ثبوت التكليف بالأحكام الواقعية على ما هي عليه، و ليس كذلك، لأنّا مكلفون بمؤدّيات الطرق دون الواقع من حيث هو.

قلت: نفي التكليف بالواقع لا وجه له، و استصحاب الأمر المرّد مانع منه.

هذا، و يرد عليه:

أولاً: منع كون ما نحن فيه من موارد الاستصحاب، لأنّ العلم بالتكليف إجمالاً، و الشكّ في الإتيان به على بعض الوجوه التي يشكّ معه في الخروج من

عهدة التكليف الواقعي، علة تامة في حكم العقل بوجوب الإتيان بما يحصل معه القطع بالخروج من عهدة التكليف، فلا يبقى حينئذ شك حتى يستصحب الحكم المشكوك فيه إلى زمان الشك. و بالجملة، إنه لا مجال لاستصحاب الاشتغال في مورد قاعدته، كما أنه لا يجري لاستصحاب البرائة في مورد قاعدتها كما سيأتي في محله.

و ثانياً: أن استصحاب الأمر المردّد فيه لا يثبت كون المأمور به هو المشتمل على المشكوك فيه حتى يجب الإتيان به، إلا على القول بالأصول المثبتة، و هو ضعيف.

و ثانيها: استصحاب بقاء التكليف بمجموع الأحكام التي جاء بها النبي ﷺ، لأننا قد علمنا بأن الله تعالى قد بعث نبينا و أوحى إليه أحكاماً، و أنه ﷺ قد بلغ هذه الأحكام إلى الحاضرين، و أنا مشاركون لهم فيها، فإذا اكتفينا في امتثالها بالظن احتملنا عدم خروجنا من عهدة هذه الأحكام، فيستصحب بقائها إلى أن يحصل اليقين بالفراغ.

و يرد عليه ما أوردناه أولاً على سابقه، فالأولى حينئذ هو التمسك بقاعدة الاشتغال دون استصحابه.

و ثالثها: استصحاب الحالة السابقة في كل قضية شخصية، إذ القضايا الخارجة التي هي قابلة لتعلق التكليف بها لا تخلو: إمّا أن لا يعلم انقلاب العدم الأزلي فيها إلى الوجود، أو يعلم انقلابه فيها. فكل ما كان من قبيل الأول يستصحب فيه العدم الأزلي و كل ما كان من قبيل الثاني يستصحب فيه بقاء الأمر السابق، فتعين حينئذ إلغاء الظن الحاصل بخلافهما، هذا على المشهور من استصحاب البرائة أو الاشتغال في مورد قاعدتهما. و أمّا على المختار من عدم جريان الاستصحابين فيتمسك بنفس القاعدتين. و هذا الوجه متجه.

و رابعها: استصحاب عدم حجية الظن. و ستعرف الكلام فيه عند شرح كلام المصنف.

و منها: قاعدة البرائة، بتقريب أنّ المكلف لا يخلو: إمّا أن يعلم أنّه لو تفحص لوصل إلى دليل علمي، و إمّا أن يعلم بعدم وصوله إليه و لو مع الفحص، و إمّا أن يشكّ فيه. و لا إشكال في وجوب الفحص على الأوّل و الثالث. و أمّا على الثاني فلا يخلو: إمّا أن يعلم أنّه لو تفحص لوصل إلى دليل ظني، أو يعلم بعدم تمكنه منه و لو مع الفحص، أو يشكّ فيه. و على التقادير لا يخلو: إمّا أن يقوم دليل علمي على وجوب العمل بالظنّ أو على حرمة، أو لا يقوم دليل على شيء منهما. و لا إشكال في وجوب الفحص فيما علم بتمكنه من الوصول إلى دليل ظني مع قيام دليل علمي على وجوب العمل به، كما لا إشكال في عدم وجوبه فيما لو علم بعدم تمكنه من الوصول إليه، وكذا لو علم بتمكنه منه أو شكّ فيه لكن قام دليل قاطع بحرمة العمل به. و أمّا فيما عدا هذه الصور فمقتضى أصالة البرائة هو عدم وجوب الفحص، و إذا لم يجب الفحص حرم العمل بالظنّ، لأنّ وجوبه من باب المقدّمة، و لا يعقل عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذيلها، و مع عدم وجوب العمل به، يحرم العمل به، إذ كلّ من قال بعدم وجوبه قال بحرمة، كما أنّ كلّ من قال بجوازه قال بوجوبه.

و ما يتوهم من عدم جريان البرائة في الواجبات الغيريّة، نظراً إلى أنّ مؤدّاها دفع العقاب، و لاعتقاب على الواجبات الغيريّة كما قرّر في مبحث المقدّمة، مدفوع بمنع انحصار مؤدّاها فيما يترتب العقاب على مؤدّاها بالخصوص، بل هي كما تجري فيما يترتب العقاب على تركه بنفسه كالواجبات النفسيّة، كذلك تجري فيما يكون منشأ للعقاب و لو لأجل كون تركه مؤدياً إلى ترك ما يترتب العقاب عليه بنفسه، كما سيأتي في مبحث البرائة عند بيان حكم الشكّ في الأجزاء و الشرايط.

و يرد عليه: أنّ المتعيّن في مثل المقام هي ملاحظة الأصل الجاري في خصوص الوقائع التي يراد بالفحص تحصيل العلم أو الظنّ بأحكامها، فما كانت من هذه الوقائع مسبقة بعدم التكليف، بأن لا يعلم بانقلاب عدم الأزلي السابق فيها إلى

الوجود، يتمسك فيها باستصحاب العدم أو بقاعدة البرائة، و ما كانت منها مسبقة بوجود التكليف و شك في ارتفاعه بالعمل بالظن يتمسك فيها باستصحاب الشغل أو قاعدته. وهذان الأصلان ما كان* على أصالة البرائة عن وجوب الفحص.

و منها: قاعدة الضرر، لأن في العمل بالظن احتمال الوقوع في الضرر، كما إذا ظن بعدم وجوب فعل فتركه أو ظن بعدم حرمة فأتى به، مع احتمال وجوبه أو حرمة واقعا. و لا ريب أن العقل كما يحكم بوجوب التحرز عن الضرر المقطوع به و المظنون، كذلك يحكم بوجوب التحرز عن الضرر المحتمل. و ناهيك في ذلك من حكمه بوجوب النظر إلى معجزة مدعي النبوة بمجرد احتمال صدقه المستلزم مخالفته لمؤاخذته سبحانه على ترك المتابعة له.

و من هنا ترى حكم جماعة - و منهم الشيخ - بأن الأصل في الأشياء هو الحظر لولا ورود الشرع على الإباحة فيها، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مَعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

مركز تحقيق مكتبة نور

و عن السيد أبي المكارم ابن زهرة في الغنية: «أن العقل يمنع من الإقدام على ما لا يؤمن من كونه مفسدة» انتهى. و عن المحقق في المعارج: «أن الظن قد يخطئ، فلا يعمل به إلا مع وجود دلالة تدل عليه» انتهى. و عن التذكرة: «لا يجوز التعويل على الظن مع القدرة على العلم، لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن عن سلوك طريق متيقن معه الأمن» انتهى. و عن الوحيد البهبهاني: «أن ظن الرجل أمر و حكم الله تعالى أمر آخر، و كونه هو هو أو عوضه يحتاج إلى دليل حتى يجعل هو إياه أو عوضه أيضا، لأن العقل يأبى عن الأتكال على مجرد الظن في الدماء و الفروج و الأنساب و الأموال» انتهى.

و بالجملة، إن ظاهرهم عدم تجويز العمل بالظن مع التمكن من العلم أو طريق الاحتياط.

فإن قلت: إن وجوب دفع الضرر المقطوع به أو المظنون و إن كان متجهاً،
إلا أن دعوى وجوب دفع الضرر المحتمل غير مسلمة، كيف و بناء العقلاء على
عدم الاعتناء به، و لذا يسافرون إلى البلاد النائية و يركبون السفن في البحار
الغامرة مع احتمال التعب في الطريق. و عليه بناء العلماء أيضاً في باب السفر و
التيّم، و لذا لا يفتنون بوجوب الإتمام و الصوم في السفر المحتمل للضرر، و بوجوب
التيّم مع احتمال الضرر في الوضوء أو الغسل.

قلت: إن من تتبّع العقل و طريقة العقلاء يجد حقيقة ما ادّعينا من وجوب
التحرّز عن الضرر المحتمل بل الموهوم كما هو محلّ الكلام، و لذا لو أخبر صبيّ
بوجود سبع في البيت أو بكون إناء مسموماً لا يقدم عاقل على دخول البيت و
شرب الإناء و إن كان مظنون الكذب في إخباره. و أمّا ما ترى من إقدامهم على
الضرر المحتمل في بعض الموارد، فهو إمّا لعدم مبالاقتهم بحكم العقل، أو لأجل
معارضة الضرر المحتمل بما هو أهمّ منه في نظرهم من المنافع المقصودة لهم، كما في
سفر التجارة إلى بلاد بعيدة المسافة. بل الحق أن عدم اعتنائهم بالضرر المحتمل في
أُمور الدنيا إمّا هو لأجل المعارضة و عدم إجداء ترك بعض الأمور الذي يحتمل فيه
الضرر و اختيار أمر آخر، لاحتمال الضرر في جميعها من وجوه شتى. فإذا ترك
السفر لاحتمال التعب فيه و أقام في بلده، يحتمل الضرر فيه أيضاً من جهة احتمال
انهدام بيت أو سقوط حائط أو ضرب عدوّ أو نحو ذلك. فحيث مسّت حاجة
العقلاء إلى اختيار قانون ينتظم به أمر معاشهم، فبنوا في أُمور الدنيا على ظنّ
السلامة و عدم الاعتناء باحتمال الضرر إلا من باب الاحتياط، بخلاف الضرر
الأخروي المحتمل في المقام، لعدم المعارض له بالفرض.

فإن قلت: كيف تدّعي عدم المعارض فيه، و العمل بالظنّ يحتمل فيه الوجوب
و الحرمة؛ لفتوى الجملة بكلّ منهما، ففي كلّ من العمل به و تركه احتمال
العقاب!؟

قلت: توضيح الحال في ذلك يحتاج إلى بيان أقسام الضرر، فنقول: إن الضرر إما أن يكون له معارض أو لا. و على الأول إما أن يكون معارضه مساوياً له أو أقوى منه، إما بحسب الرتبة، كالظن بتلف النفس في سلوك طريق و الظن بتلف المال في سلوك طريق آخر، و إما بحسب الاعتقاد، كما إذا كان تلف المال في سلوك أحد الطريقين مقطوعاً به و في الآخر مظنوناً أو كان في أحدهما مظنوناً، بظن قوي و في الآخر بظن ضعيف، أو في أحدهما راجحاً و في الآخر محتملاً، و قد يجتمع الجهتان. و إما أن يكون معارضة أضعف منه. و في غير صورة المساواة - أعني: صورتي قوة المعارض و ضعفه - لا يخلو: إما أن تكون القوة من جانب، أو من الجانبين، بأن كانت لكل منهما قوة من جهة و ضعف من جهة أخرى. فتكون لغير صورة المساواة أربعة أقسام، و مع ضم صورة المساواة إليها تصير الأقسام خمسة. و على التقادير الخمسة: إما أن يكون الضرران المتعارضان دنيويين، أو أخرويّين، أو بالاختلاف. فترتقي الأقسام إلى خمسة عشر قسماً، و إذا انضمت إليها صورة عدم المعارضة تصير ستة عشر قسماً.

و أما أحكام هذه الأقسام فلا إشكال في وجوب الاحتراز عن ضرر لامعارض له، لاستقلال العقل به. و أما ما له معارض مساوٍ بحسب الرتبة أو الاعتقاد، و من حيث كونهما دنيويّين أو أخرويّين، فلا إشكال في ثبوت التخيير حينئذ. و أما إذا كان أحدهما أقوى مطلقاً فلا ريب في تقديمه على معارضه. و أما إذا كان كلّ منهما أقوى من جهة، كما إذا اختلفا بحسب الرتبة و الاعتقاد أو الأنظار و الأحوال، كما إذا ظنّ بهلاك النفس في طريق و قطع بتلف المال في آخر، أو ظنّ اللّيم زوال الجاه في طريق و المال في آخر، لأنّ الجاه عند أهله و إن كان أقوى رتبة إلاّ أنّ المال أعظم منه في نظر اللّيم، أو ظنّ تلف مال كثير في طريق مع الاستغناء عنه و مال قليل في آخر مع الحاجة إليه، فليس هنا قانون كليّ يتبع، بل يختلف باختلاف المقامات و الأحوال.

هذا كله في الضررين الدينيين أو الأخرويين. و أما إذا اختلفا في ذلك،
فربما يقال بتقديم الأخروي، كما يشير إليه قوله عليه السلام:

الموت أولى من ركوب العار و العار أولى من دخول النار
و التحقيق أن الضرر الأخروي إن كان مقطوعاً به أو مظنوناً بظن معتبر
شريعاً يقدم على الديني، لكونه أهون من الأخروي بمراتب شتى. و إن كان
مظنوناً بظن غير معتبر شريعاً أو كان مشكوكاً فيه يقدم جانب الديني و إن كان
مشكوكاً فيه، لأن الظن غير المعتبر كالشك في الرتبة و الاعتبار. و الضرر الديني
مستلزم للأخروي، لكونه منهياً عنه شريعاً، فيكون أولى بالمراعاة.

هذا هو الكلام في الأقسام المتقدمة بحسب الكبرى. و قد تقع الشبهة في
بعض صغرياتهما، كجواز شرب الخمر للتداوي و عدمه، لأن في تقديم الضرر
الأخروي أو الديني في مثله إشكالاً، ينشأ من معارضة قاعدة الضرر مع ما دلّ
على حرمة شرب الخمر. و الأقرب فيه تقديم جانب الديني، لحكومة القاعدة
على إطلاقات أدلة سائر التكاليف. و مع تسليم المعارضة يرجع في مورد المتعارض
إلى أصالة الإباحة، لكون النسبة بينهما عموماً من وجه.

لا يقال: إن استصحاب الحرمة بعد تعارض الأدلة من الجانبين حاكم على
أصالة الإباحة.

لأننا نقول: إن استصحاب الحرمة معارضة مع استصحاب حرمة الإقدام على
الضرر، فتبقى أصالة الإباحة سليمة من المعارض. نعم، في بعض الأخبار أنه لاشفاء
في الحرام. و هو و إن دلّ بظاهره على عدم كون ترك الشرب للمريض تعريضاً
للنفس على التهلكة، و حيثئذ يبقى الضرر الأخروي في شربها سليماً عن المعارض،
فيجب الاحتراز عنه، إلا أنه يمكن دفعه أولاً: بحملها على الغالب من وجود البدل
للحرام في التداوي به، إذ صورة الانحصار في الحرام في غاية القلة و نهاية الندرة،
فلا يدلّ على نفي الشفاء في الصورة النادرة.

و ثانياً: أن نفي الشفاء عن الحرام ظاهر في اعتبار بقاء الوصف العنواني فعلاً في انتفاء الحكم، و تحقق الحرمة في صورة انحصار التداوي في الحرام غير معلوم، فلاتكون هذه الصورة مشمولة للخبر. مضافاً إلى عدم وضوح سنده، و مخالفته للوجدان في بعض الموارد، سيما مع ثبوت الشفاء في تربة الحسين عليه السلام مع حرمة أكل التراب، فلا بد من تأويله أو طرحه.

و إذا عرفت هذا فلنرجع إلى توضيح الجواب عن السؤال المتقدم، فنقول: إن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: منع دوران الأمر في العمل بالظن بين الوجوب و الحرمة، إذ من أفتى بوجوبه إنما أفتى به لأجل قيام دليل عليه، و إلا فمع الشك فيه لم يفت أحد بوجوبه، لما سيأتي في كلام المصنف عليه السلام من كون الشك في جواز العمل به علة تامة لحرمة، لكونه افتراء على الله، فمع الشك في اعتبار الظن فالضرر فيه معلوم من دون معارضة ضرر آخر، فيدخل في قسم ما لا معارض له.

و ثانيهما: أن وجوب العمل بالظن إنما هو من باب المقدمة و التوصل به إلى الأحكام الواقعية، و لا ريب أن وجوب العمل به من باب المقدمة لا ينافي حسن الاحتياط الموصل إلى الواقع على وجه أحسن من إيصال الظن.

هذا خلاصة الكلام في تقرير الاستدلال بالقاعدة مع تنقيح نفس القاعدة و الإشارة إلى مواردها. و قد يورد على التمسك بها بأنه إن كان مع فرض العلم إجمالاً بوجود تكليف منجز في مورد العمل بالظن، كما في صورة الشك في تحقق انسداد باب العلم، أو مع فرض انفتاحه مع العمل بالظن في بعض المواضع النادرة التي تعذر فيها تحصيل العلم، و فرض ثبوت التكليف إجمالاً في بعض تلك الموارد، يرد عليه أن قاعدة الاشتغال حينئذ ناهضة لإثبات حرمة العمل بالظن، و لا مجال لغيرها، إذ المناط عند العقل في حكمه بوجوب الاحتياط بعد العلم إجمالاً بثبوت التكليف هو ثبوت التكليف إجمالاً، و الشك في الخروج من عهده بالعمل بالظن،

لا مجرد احتمال العقاب الأخروي في الاكتفاء بالظن.

و إن كان مع قطع النظر عن ثبوت التكليف إجمالاً، يرد عليه:

أولاً: أنا و إن سلمنا وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، إلا أن بناء العقلاء في مقام امتثال التكليف على عدم الاقتناع بمجرد احتمال مواخظة المولى لأجل احتمال ثبوت تكليف في نفس الأمر، و إن تبعت طريقة الموالى و العبيد في امتثال التكليف العرفية، لا تجد الموالى مكثفين في إثبات التكليف، و لا العبيد مقتصرين في مقام الالتزام بالامتثال، على مجرد احتمال المواخظة الناشئ من احتمال ثبوت التكليف في نفس الأمر، بل لا يلتزمون بالتكليف ما لم يثبت بطريق معتبر.

و ثانياً: أن هذا قاعدة أخرى عند العقل و العقلاء واردة على قاعدة الضرر، و هي قاعدة قبح التكليف بلا بيان، لأن العقاب الأخروي و إن كان محتملاً مع العمل بالظن، إلا أن هذا الاحتمال يرتفع بتلك القاعدة، فلا يبقى مجال لقاعدة الضرر حينئذ.

مركز تحقيق مكتبة نور

فإن قلت: إن مجرد احتمال العقاب الأخروي الناشئ من احتمال ثبوت التكليف لو لم يكف في وجوب الاحتياط لزم منه إفحام الأنبياء، إذ الباعث إلى النظر إلى معجزة مدعي النبوة ليس إلا مجرد احتمال صدقه المستلزم للعقاب الأخروي على مخالفته، و عليه بناء العقلاء في كل زمان، إذ لولاه فما الباعث إلى الالتزام بالأديان؟ و معه كيف يدعى بناء العقلاء على خلاف مقتضى قاعدة الضرر في إثبات التكليف، أو كون قبح التكليف بلا بيان رافعاً لاحتمال العقاب؟ إذ ليس احتمال حقية مدعي النبوة إلا من باب الشك في التكليف.

قلت: أولاً: إن كون قبح التكليف بلا بيان رافعاً لاحتمال العقاب إنما هو فيما كان التكليف المحتمل قابلاً لبيان الشارع، و ليست دعوة النبوة كذلك، لأن بيان المدعي لذلك موقوف على ثبوت صدقه، و هو على ثبوت نبوته، فيلزم الدور، فلا مناص في مثله عن الاقتناع بمجرد الاحتمال، بخلاف سائر موارد قبح التكليف

بلا بيان، لفرض إمكان البيان من الشارع فيها، و لذا لا يقنع العقل فيها بمجرد الاحتمال، بخلاف مسألة النبوة.

و ثانياً: إنَّ حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان إنما هو بعد الفحص عن صدور البيان و عدم وجدانه، و الفحص في مسألة النبوة لا يحصل إلا بالنظر إلى المعجزة، فلا ترد هذه المسألة نقضاً على ما نحن فيه.

هذا توضيح ما أورده بعضهم على الاستدلال بالقاعدة. و المتجه عدم وروده عليه، إذ ورود قاعدة قبح التكليف بلا بيان على قاعدة الضرر في غير النفوس و الأعراض و الأموال و إن كان متجهاً بالتقريب المذكور، إلا أنَّ ورودها عليها في تلك الموارد غير متّضح، لكون هذه الأمور أهمّ في نظر العقل و الشرع فإذا أدى العمل بالظنّ إلى الحكم بجواز ما يوجب إتلاف نفس أو نقصاً في عرض الغير أو ماله، فبمجرد احتمال مؤاخذته سبحانه على ذلك يقف العقل عن تقبيح التكليف بلا بيان، و يوجب الاحتراز و الاحتياط في العمل. و إليه أشار الوحيد البهبهاني في عبارته المتقدمة عند تقرير القاعدة، من «أنَّ العقل يأبى عن الاتكال على مجرد الظنّ في الدماء و الفروج و الأنساب و الأموال» انتهى. و ممّا ذكرناه يظهر الإشكال في التمسك بالبرائة في الفروع في الموارد المذكورة و لو في غير موارد الظنّ، فتأمل.

و منها: قاعدة المقدّمية، بتقريب أنّه قد تقرّر في محله حرمة ترك المقدّمة المفضي إلى ترك ذيها حقيقة أو حكماً، بأن كان ترك ذيها مرتّباً على تركها بحسب الواقع، أو بحسب اعتقاد المكلف. و الأوّل مثل ما لو ترك المسير إلى الحجّ مع القافلة مع اعتقاده بعدم تمكّنه من المسير بعد سيرها، و اتفق في الخارج أيضاً عدم سير قافلة أخرى. و الثاني مثل ما لو أخر المسير مع القافلة مع اعتقاده بعدم مسير قافلة أخرى، لكن اتفق بعد مسير الأولى مسير أخرى، فسار معها و أتى بمناسك الحجّ. فترتّب ترك ذي المقدّمة على ترك مقدّمته عند ترك المسير مع القافلة الأولى

.....
إنما هو بحسب اعتقاد المكلف دون الواقع، إلا أنه لا فرق في حرمة ترك المقدمة بين الصورتين، و لذا يذمّون العبد لترك السير في كلّ منهما. و لا فرق في تقييح العقلاء و توجه الذمّ على ترك المقدمة بين اعتقاد المكلف بكون تركها مفضياً إلى تركه و ظنه به و احتمالاً، و إن اتفق انكشاف الخلاف بعده.

و إذا عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه: إنّ تحصيل الاعتقاد بالأحكام الواقعية إنّما هو من باب المقدمة لامثالها، و إذا تركه المكلف و عمل بالظنّ ففيه احتمال عدم مصادفة العمل للواقع، فيكون العمل به حراماً.

و فيه: إنّ حرمة ترك المقدمة المفضي علماً أو ظناً أو احتمالاً إلى ترك ذيها، إذا فرض عدم ترتّب تركه على تركها في الخارج، ليست إلّا من باب التجري، و القول بحرمة التجري ضعيف كما تقدّم سابقاً.

و منها: قاعدة توقيفية الأحكام الشرعية بأسرها. و منها: حجّة الظنّ. فإن قلت: إنّ مقتضى قاعدة التوقيف و التوظيف هو السكوت لا الحكم كما هو المدعى.

قلت: إنّ مقتضى التوقف و السكوت عن الحكم بجواز العمل بالظنّ أو حرمة هو عدم جواز ترتيب آثار جواز العمل عليه، و هذا المقدار كافٍ في المقام، لكونه مساوفاً لحرمة العمل في المعنى.

و فيه: أنّ ترك التمسك في المقام بحرمة مخالفة الأصول اللازمة من العمل بالظنّ بالفرض، و الاستناد إلى قاعدة التوقيفية التي مرجعها إلى السكوت، لاحتمال حرمة العمل به، أشبه شيء بالأكل من القفا.

ثمّ إنّ هذا كلّه على تقدير تقرير الأصل على وجه يفيد الحرمة. و قد يقرّر على وجه يفيد الجواز، و هو - مضافاً إلى ما أشار إليه المصنّف رحمه الله - بوجهين:

أحدهما: الاستصحاب، بتقريب أنّه لا إشكال في جواز العمل بالظنّ في صورة الانسداد، و إذا فرض انسداد باب العلم في حقّ شخص، ثمّ شكّ في بقاء الانسداد

لأجل وصوله إلى بعض كتب الأخبار مثلاً، فمقتضى الاستصحاب حينئذٍ جواز العمل بالظن. و إذا ثبت جوازه في هذه الصورة ثبت في غيرها بعدم القول بالفصل، إذ العلماء بين مجوز له مطلقاً و مانع منه كذلك.

لا يقال: إن الأصل معارض بمثله، إذ مقتضاه أيضاً حرمة العمل* بالظن فيما انفتح باب العلم ثم شك في بقاء الانفتاح.

لأننا نقول: إن استصحاب الجواز مثبت، و استصحاب الحرمة نافي، و المثبت مقدم عندهم على النافي.

و فيه: أن جواز العمل بالظن في صورة الانسداد إنما هو من باب حكومة العقل، و الأحكام العقلية - كما سيأتي في محله - غير قابلة للاستصحاب. نعم، لو كان جواز العمل في صورة الانسداد شرعياً، أو كان حكم العقل من باب الكشف دون الحكومة، كان استصحاب الجواز حينئذٍ متجهاً إلا أنه خلاف التحقيق.

و ثانيهما: ما يظهر من المحقق القمي^{عليه السلام} من كون مقتضى أصالة البرائة هو جواز العمل بالظن، لأن هذا هو القدر المتيقن من التكليف الثابت بتحصيل المعرفة بالأحكام الشرعية، لأن وجوب تحصيل مرتبة الجزم مشكوك فيه، فينفي بأصالة البرائة. و قد ذكر نظير ذلك في تحصيل المعرفة بالعقائد. و حاصله: أن القدر المتيقن من التكليف الثابت بتحصيل الاعتقاد بأصول العقائد هو الظن، لكون وجوب التحصيل الجزم مشكوكاً فيه، فينفي بالأصل.

و فيه: أن تحصيل الاعتقاد الجزمي أو الظني بالأحكام الشرعية إنما هو من باب المقدمة لامثالها، و سيأتي في محله عدم جريان أصالة البرائة في نفي التكليف فيما لم يكن مورداً للعقاب.

هذا إن أريد نفي وجوب تحصيل الاعتقاد الجزمي بأصالة البرائة. و إن أريد

* في هامش الطبعة الحجرية: «قد أشرنا في بعض الحواشي السابقة إلى الموارد التي يشك فيها في جواز العمل بالظن، فراجع. منه».

منها: أن الأصل عدم الحجية، وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به. و فيه: أن الأصل وإن كان ذلك (١٨٨) إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء؛ فإن حرمة العمل* يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليجتاز في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة. و الحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في

نفي الحكم الواقعي الذي أريد تحصيل الظن بامتناله، فهو ليس محلاً لها، لفرض ثبوت التكليف إجمالاً بالأحكام الواقعية. و أما قياس الفروع على الأصول فهو قياس مع الفارق، لإمكان كون تحصيل الاعتقاد بأصول العقائد واجباً نفسياً مورداً للثواب والعقاب، فيكون مورداً للبرائة، بخلاف تحصيل الاعتقاد بالفروع، لكونه من باب المقدمة يقيناً. نعم، يتم القياس لو كان تحصيل الاعتقاد مطلقاً من باب المقدمة، فتدبر.

١٨٨. لأن مرجعه إلى الاستصحاب العدمي في الحوادث المشكوك، إذ حجية الظن والتعبد به وإيجاب العمل به من الأمور الحادثة فيستصحب عدمها، فيثبت به ما كان مرتباً على عدم هذا الحادث المشكوك فيه، وهي حرمة العمل بالظن.

و حاصل الجواب: أن المقصود من استصحاب عدم الحجية إثبات حرمة العمل بالظن، و يكفي في ثبوتها مجرد الشك وعدم العلم بالحجية من دون حاجة إلى إثبات عدم الحجية، وذلك لأن وجوب التعبد بالظن وإن كان من الآثار الشرعية المرتبة على الحجية الواقعية، ولا بد في إثباته من العلم بالحجية وجداناً أو شرعاً، إلا أن حرمة التعبد به يكفي في إثباتها عدم العلم بحجيتها، لكون التعبد به من دون علم بحجيتها تشريعاً محرماً، فلا يحتاج في إثبات حرمة التعبد به إلى إحراز عدم كونه حجة و لو بالأصل.

و هذا محصل ما ذكره في المقام. و ظاهره تسليم جريان الأصل في المقام، إلا أنه ادعى كون ثبوت الحرمة بمجرد عدم العلم مغنياً من إحراز عدم الحجية بالأصل. و أنت خبير بما فيه، إذ حرمة التعبد بالظن ليست من الآثار الشرعية المرتبة على عدم الحجية في الواقع، بل هي من آثار التعبد بالظن من دون علم بحجته من حيث كونه تشريعاً، فاستصحاب عدم الحجية لا يترتب عليه حكم شرعي أصلاً، و سيأتي في محله عدم جريان الاستصحاب فيما لا يترتب عليه حكم شرعي.

نعم، تحقق موضوع التشريع كما يترتب على عدم العلم بالحجية، كذلك يترتب على العلم بعدم الحجية أيضاً، فتكون حرمة التعبد حينئذ مرتبة على المستصحب بواسطة تحقق موضوع التشريع به.

و حينئذ قوله: «إن الأصل و إن كان ذلك» إن أراد به كون الأصل مثبتاً للحرمة بلا واسطة فقد عرفت ضعفه. و إن أراد كونه مثبتاً لها و لو بالواسطة، فهو و إن كان متجهاً و يؤيده أيضاً التعبير بعدم الحاجة إلى التمسك بالأصل، لما عرفت من تحقق الحرمة بمجرد عدم العلم من دون حاجة إلى إثبات عدم الحجية، إلا أنه إنما يتم على القول بالأصول المثبتة، و هو غير مرضي عند المصنف رحمته الله. و مع التسليم فقد عرفت كون مجرد عدم العلم بالحجية علة تامة لحرمة التعبد بالظن، و عليه يكون الظن المشكوك الاعتبار معلوم الحكم. و حينئذ إن أراد باستصحاب عدم الحجية إثبات هذه الحرمة الناشئة من عدم العلم بالحجية فهو تحصيل للحاصل. مع أن الحرمة الثابتة بالأصل من آثار عدم الحجية المستصحب بالفرض، و هذه الحرمة من آثار عدم العلم بالحجية، فيتغاير موضوعهما، فكيف يقال باتحاد حكمهما؟ و إن أراد به إثبات حرمة أخرى، فهي تحتاج إلى موضوع آخر، لما عرفت من عدم إمكان عروض هذه الحرمة لموضوع عدم العلم. و مع تسليمه يستلزم ذلك حرمة التعبد بالظن من وجهين، و هي معلومة الفساد.

الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، و أما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل. و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ؛ فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم.

و منها: أن الأصل هي إباحة العمل (١٨٩) بالظن؛ لأنها الأصل في الأشياء، حكاها بعض عن السيد المحقق الكاظمي.^{١٠}

و فيه - على تقدير صدق النسبة - (١٩٠):

١٨٩. قال المحقق الكاظمي فيما حكى عنه بعد الاستدلال بالأصل: «لكن نطقت الآيات و الأخبار بحرمة العمل بالظن. و على تقدير تمامية دلالتها يثبت هنا أصل ثانوي. و من الأصحاب من أخذ بعمومها، و منهم من حملها على أصول العقائد. و على الأول تكون حرمة العمل بالقياس على وفق الأصل، و على الثاني على خلافه. ثم إن من الآخذين بعمومها من زعم انقلاب الأصل الثانوي من زمن العلامة، زعماً منهم انسداد باب العلم في ذلك الزمان و بعده، لاختفاء القرائن الخاصة في ذلك الزمان، و لذا قد تصدى العلامة لتنويع الأخبار محافظة على القرائن العامة عن الاندساس، و ضبطاً لها على وجه الإجمال. و هذه الطريقة ربّما تظهر من كل من تمسك بدليل الانسداد، كصاحب المعالم و غيره. و منهم من زعم بقاء الأصل الثانوي على حاله، زعماً منهم انفتاح باب العلم و لو شرعاً حتى في أمثال زماننا». ثم إنه بعد ذكر الآيات و الأخبار و تقسيم حال الأصحاب بالنسبة إليها قال: «إن مورد الآيات هو مجرد الخرص و التخمين، فيكون العمل بالظن على طبق الأصل» انتهى محصل كلامه المحكي عنه.

١٩٠. فيه دلالة على تردده في صدق هذه النسبة. و لعله - مع وجود

الحكاية - لأجل استبعاد استناد مثل المحقق المذكور إلى هذا الأصل في المقام. و الذي عثرت عليه في شرح الوافية أنه بعد نقل القول بوجوب العمل بالظن عقلاً

أولاً: أن إباحة التعبد بالظن غير معقول؛ إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل، غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لولا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء. و ثانياً: أن أصالة الإباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه، و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من

.....

عن القفال و ابن شريح و أبي الحسن البصري، و الاستدلال عليه بأنه لو لم يؤخذ به لخلا كثير من الوقائع عن الأحكام، أجاب عنه بأنه: « لا تعطيل بعد قيام الأدلة على أصل الإباحة و الحظر، و ذلك لأننا متى لم نجد للواقعة حكماً عملنا فيها بما يقتضيه العقل من الإباحة و الحظر». انتهى. و هو كما ترى لا دخل له في الاستدلال بالأصل.

و حاصل ما أورده أولاً: أن معنى الإباحة هي الرخصة في الفعل و تركه لا إلى بدل، و لا معنى لها في التعبد بالظن، لأنه لا معنى لإباحة التعبد بالظن بالوجوب أو الحرمة مثلاً مع أن مقصود القائل به هو إيجاب العمل به لا الرخصة فيه. و غاية ما يتصور هنا من الرخصة في ترك التعبد بالظن هو التخيير بينه و بين الأخذ بالأصل أو الدليل الموجود في المسألة على خلافه، و مرجعه كما أفاده إلى إيجاب العمل بالظن تخييراً لاتعييناً، و هو ليس معنى الإباحة كما عرفت. و إنما قيد كون الأصل أو الدليل في قبال الظن الظاهر في اعتبار كونه مخالفاً لهما، لكون التخيير بين الظن و الأصل أو الدليل الموافقين له لغواً لكون العمل بأحدهما محصلاً للعمل بالآخر.

و من هنا يظهر أنه لو كان مراد المستدل بجواز ترك العمل بالظن ما عرفت من معنى التخيير، كان الدليل أخص من المدعى. و يرد عليه - مضافاً إلى ما ذكر - منع شمول نزاعهم في كون الأصل في الأشياء هو الحظر أو الإباحة للمقام، لأن عنوانهم للمسألة بما ذكر، و تصریحهم باشتراط كونها ممّا اشتمل على منفعة خالياً

دون العلم بوروده من الشارع.

و منها: أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب و التحريم، و مقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم؛ بناءً على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.
و فيه: منع الدوران؛ لأن عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم (١٩١)؛ لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لم يعلم وجوب التعبد به من الشارع؛ ألا ترى أنه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة و حرمتها، كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

و منها: أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل (١٩٢)

.....
من أمانة مفسده، ثم تمثيلهم له بشم الطيب و أكل التفاح، ظاهر في اختصاص النزاع بمثل المأكّل و المشارب و الملابس ممّا ينتفع به، و لا ريب في عدم كون التعبد بالظنّ في مقام امتثال التكليف من قبيل ذلك. و هذا الوجه لا دخل له فيما أورده المصنّف رحمه الله ثانياً، لأنّ ما ذكرناه إنّما هو مع قطع النظر عن استقلال العقل بجرمة العمل بالظنّ، فتدبر. مع أن الحجّة من أحكام الوضع، و الإباحة من الأحكام التكليفية، فكيف تثبت بالأصل المذكور؟ اللهم إلا أن يمنع كون أحكام الوضع مجعولة كما سيأتي في محله.

١٩١. لأنّ الموجب إنّما يوجب العمل بالظنّ لأجل قيام دليل عليه، فمع عدمه و الشكّ فيه فاستلزام التعبد بما لم يعلم التعبد به من قبل الشارع للتشريع كافٍ في إثبات الحرمة.

١٩٢. حاصله: أن معرفة الأحكام الشرعية واجبة إمّا نفساً كما يراه جماعة، أو من باب المقدّمة و التوصل إلى امتثال الأحكام الواقعية كما هو الحقّ. و على كلّ تقدير فالتكليف ثابت، و الشكّ إنّما هو في كون المكلف به تحصيل الاعتقاد الجزمي المانع من النقيض أو مطلق الاعتقاد، فيكون المقام من قبيل ما أحرز الوجوب و شكّ في متعلّقه تعييناً أو تخييراً، فمن قال بالاحتياط و الأخذ بالمتيقّن في

مثل المقام كما سيأتي في مسألة البرائة، فلا بدّ له من الالتزام بوجوب الأخذ بالاعتقاد الجزمي و عدم جواز العمل بالظنّ. نعم، من قال بالتخير في تلك المسألة يجوز له العمل بالظنّ هنا، لكون المقام من جزئيات تلك المسألة. و يظهر من قوله في ذيل الجواب الثاني: « فلا يحتاج إلى تكلف أن التكليف... » تقرير آخر للأصل، فتدبر.

وكيف كان، فقد أجاب عنه المصنّف رحمه الله أولاً: بأنّ ما ذكر من القولين - من الأخذ بالمتيقّن لقاعدة الاشتغال، أو الحكم بالتخير لقاعدة البرائة - فيما دار الأمر فيه بين التعيين و التخير إنّما هو في الأحكام التعبدية دون العقلية، لأنّ الأولى هي التي يمكن فيها حصول الشكّ و دوران الأمر بين الأمرين، بخلاف الثانية، لأنّ الحاكم فيها حيث كان هو العقل فلا يمكن الإجمال في موضوع حكمه حتّى يحصل بسببه التردّد في حكمه، كما أشار إليه في مسألة البرائة و الاستصحاب، لأنّ العقل لا يحكم بشيء إلّا بعد إحراز جميع قيود موضوعه، فإن كان موضوعه جامعاً لجميع قيوده يستقلّ بحكمه، و إن كان فاقداً لبعضها أو كان العقل جاهلاً بذلك فهو لا يحكم فيه بشيء أصلاً و الحاكم بوجوب المعرفة لما كان هو العقل، لكون وجوب المقدّمة عقلياً لا شرعياً، لا يتصوّر الإجمال في موضوع حكمه، و أنّ ما حكم بوجوبه هو مطلق الاعتقاد أو الاعتقاد الجزمي، ليكون مورداً لقاعدة الاشتغال أو البرائة، بل هو حاكم بوجوب تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص الاعتقاد الجزمي من دون شكّ و تردّد أصلاً.

و ثانياً بما حاصله: أنّ الكلام في المقام إنّما هو فيما كان الظنّ مخالفاً للأصول و القواعد المعتمدة شرعاً، إذ لا أثر للخلاف في الموافق للأصل، لكون العمل بالظنّ حينئذٍ عملاً بالأصل. و حينئذٍ فالتمسك في إثبات حرمة العمل بالظنّ المخالف للأصل بقاعدة الاشتغال المبنية على حرمة المخالفة الاحتمالية للتكليف الثابت يقيناً، و ترك التمسك بكون العمل بالظنّ مخالفاً قطعية للأصل الجاري في مورده، أشبه

مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشك في المكلف به و تردده بين التخيير و التعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي؛ تحصيلاً لليقين بالبرائة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

و فيه أولاً: أنّ وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمة عقلية للعمل بها و امتثالها، فالحكم بوجوبه هو العقل، و لاعمى لتردد العقل في موضوع حكمه، و أنّ الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه، بل إمّا أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي - على ما هو التحقيق -، و إمّا أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد. و لا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي؛ لأنّ التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم، و هو لا يتصور من نفس الحاكم، و سيجئ الإشارة إلى هذا في ردّ من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة، مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً و حكماً يستقل به العقل.

.....
شيء بالأكل من القفا. وأنت حبيب بأن تخصيص مورد الخلاف بمخالف الأصل إنّما يتم على أحد تقريرَي العمل بالظن، و هو جعل الأفعال و الحركات على طبق الظنّ من دون استناد إليه و تعبد به، و إلّا فقد تقدّمت حرمة إسناد الحكم إلى الله تعالى استناداً إلى الظنّ، سواء طابق الأصل أم خالفه. نعم، الاستناد إلى الظنّ في مورد المخالفة بكون حراماً من جهتين، كالإفطار بالمغصوب أو النجس في شهر رمضان كما أسلفناه سابقاً.

ثمّ إنّ بناء تقرير الاستدلال على القول بالبرائة أو الاحتياط فيما دار الأمر فيه بين التخيير و التعيين لا يخلو من نظر، لأنّ ذلك إنّما يتمّ فيما كان القيد المشكوك فيه قيداً للمأمور به، كما لو شكّ في كون المأمور به عتق مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة، و أمّا لو كان قيداً لامتنال الأمر - مثل قصد الوجه في العبادة - فهو مورد لقاعدة الاحتياط، و إن قلنا بالبرائة فيما دار الأمر فيه بين التعيين و التخيير، كما تقدّم في حجية القطع عند بيان ما يتعلّق باعتبار العلم الإجمالي، و سيأتي في بعض مسائل البرائة، و لم يظهر من القائل بالبرائة في تلك المسألة القول بها في مثل المقام أيضاً.

و ثانياً: فلأنَّ العمل بالظن في مورد مخالفته للأصول و القواعد - الذي هو محل الكلام - مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها، فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن. مثلاً: إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب، و الظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات و المحرمات يقيني، و لانعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، و أن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن، فلا يجوز، فهذا أشبه شيء بالأكل عن القفا.

فقد تبين مما ذكرنا أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، و حاصله: أن التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك، و هو باطل عقلاً و نقلاً، و أمّا مجرد العمل على طبقه، فهو محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية أو العملية الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع*. فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً بآله حكم الله و كان العمل** مخالفاً لمقتضى الأصول. و قد تتحقق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل و لم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم و لم يخالف مقتضى الأصول.

و قد لا يكون فيه عقاباً أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف

و يرد على الاستدلال - مضافاً إلى ما عرفت - ما أشار إليه في الجواب عن بعض وجوه تقرير الأصل، من كون الشك في حجية الظن علة تامّة لحكم العقل بحرمة العمل به، فلا يبقى هنا شك حتى يتمسك بقاعدة الاشتغال. مع أن الأصل الجاري في خصوص الوقائع التي يتفحص عن الدليل لتحصيل الظن بأحكامها مغن

* في بعض النسخ: بدل «الواقع»، الرفع

** في بعض النسخ زيادة: به.

أصلاً، و حينئذ قد يستحقّ عليه* الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط و قد لا يستحقّ، كما إذا عمل به على وجه التشهي و الاقتراح.

هذا، و لكن حقيقة العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به، فصَحَّ أن يقال: إنّ العمل بالظنّ و التعبد به حرام مطلقاً، وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنّه إذا خالف الأصول يستحقّ العقاب من جهتين: من جهة الالتزام** و التشريع، و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتّى يعلم بخلافه.

و قد أُشير في الكتاب و السّنة إلى الجهتين: فمما أُشير فيه إلى الأولى (١٩٣) قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَاَللهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى الله تَفْتَرُونَ﴾ بالتقريب المتقدّم، و قوله ﷻ: «رجلٌ قضى بالحقّ و هو لا يعلم». و ممّا أُشير فيه إلى الثانية (١٩٤) قوله تعالى: ﴿إِنْ

عن التمسك بقاعدة الاشتغال، بل مانع منه كما لا يخفى.

١٩٣. وجه الإشارة في الآية أنّه قد تقدّم أنّ المراد بالافتراء فيها نسبة حكم إلى الله من دون إذن فعلي منه تعالى فيه، و غير خفيّ أنّ هذا المعنى لا ينطبق على المعنى الثاني للعمل بالظنّ، أعني: مجرد جعل العمل على طبقه من دون استناد إليه و تعبد به، إذ المقصود بالافتراء في الآية نسبة الحكم إليه تعالى على وجه إبراز الموهوم أو المظنون أو المقطوع بالعدم في صورة المعلوم، و هو ليس إلّا معنى التعبد بغير العلم. و من هنا يظهر وجه الإشارة في الرواية أيضاً، إذ القضاء بالحقّ بغير علم لا يكون إلّا بهذا الوجه، لأنّ القضاء و إن كان هو قطع الخصومات في الموارد الشخصية، إلّا أنّه يتضمّن نسبة الحكم الكلّي إلى الله تعالى على الوجه المذكور لاحالة.

١٩٤. وجه الإشارة في الآية كونها واردة في مقام الذمّ على العمل بالظنّ من حيث مخالفة عمله للواقع، و هو إمّا العلم أو الأمارات و الأصول المعتمدة شرعاً،

* في بعض النسخ: بدل «عليه»، عمله.

** في بعض النسخ: بدل «الالتزام»، الافتراء.

الظن لا يُغني من الحق شيئاً»، وقوله ﷺ: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه» ونفس أدلة الأصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق: من أن اعتبار الأصول - لفظية كانت أو عملية - غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها، و أما إذا قلنا باشتراط (١٩٥) عدم كون الظن على خلافها، فلنقابل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره. أما مع عدم تيسر العلم في المسألة؛ فللدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن، وكما لادليل على التبعّد بالظن كذلك لادليل على التبعّد بذلك الأصل؛ لأنه المفروض، فغاية الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظن؛ لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل. و أما مع التمكن من العلم في المسألة؛ فعدم* جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن وجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً، أما إذا ادّعي أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، و أن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

..... مركزية تكريمية في الأصولية الإسلامية

لكون مؤديات الأصول و الأمارات بمنزلة الواقع ما لم ينكشف خلافها، فالذم حينئذ يشمل صورة العمل بالظن المخالف لها.

و من هنا يظهر وجه الإشارة في الرواية أيضاً، لأن الإفتاء من غير علم و إن كان ظاهراً في إبراز نسبة حكم غير معلوم إلى الله تعالى في زيم المعلوم، كما عرفته في القضاء بالحق بغير علم في الحاشية السابقة، إلا أن ظاهر الرواية كون الذم على العمل بالظن في الإفتاء من حيث غلبة مخالفته للواقع، فيستفاد منها كون المناط في الحرمة هي مخالفة الواقع، فتشمل ما لو كان العمل بالظن على وجه الاستناد أو على وجه العمل على طبق الظن، و هو لا ينافي حرمة العمل من حيث الاستناد أيضاً.

١٩٥. و مثله ما لو قلنا باعتبار الأصول - لفظية كانت أو عملية - من باب الظن

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية (١٩٦)

الشخصي، كما حكى القول بذلك في الأصول اللفظية عن المحقق الخونساري، بل حكى القول به في مبحث الاستصحاب عن شيخنا البهائي. و التقريب فيه يظهر مما ذكره المصنف عليه السلام. و لكن في العبارة إشكال، من جهة أن ظاهرها كون القول باعتبار الأصول - ما لم يقم الظن على خلافها - علة تامة لعدم حرمة العمل بالظن كما هو مقتضى الشرطية، و ليس كذلك، لأن العمل بالظن في صورة الانسداد لا يتم إلا بإبطال وجوب الاحتياط، و في صورة الانفتاح إذا قلنا بكفاية الظن بالفراغ في الخروج عن عهدة التكليف الثابت يقيناً كما حكى عن المحقق السبزواري، لا يتوقف إثبات جواز العمل بالظن على اعتبار الأصول ما لم يقم الظن على خلافها، لكون هذه المقدمة بنفسها ناهضة لإثباته، من دون فرق بين أن نقول باعتبار الأصول مطلقاً أو مقيداً بعدم الظن بخلافها، لأن مرجعها إلى حجية الظن.

١٩٦. منها قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشْعُرُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾. و منها قوله سبحانه: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. و منها قوله عزّ و جلّ: ﴿وَلَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. و منها قوله عزّ و علا: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ﴾. و منها قوله جلّ و علا: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾. و منها قوله عزّ من قائل: ﴿قُلْ ءَاللهُ أَدِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ إلى غير ذلك.

و يتلوها الأخبار المتكاثرة الواردة في المقام، منها: صحيحة البحلي: «إياك أن تفني الناس برأيك، و تدين بما لا تعلم». و صحيحة الحذاء: «من أفنى الناس بغير علم و لاهدى من الله تعالى لعنه ملائكة الرحمة و العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه». و رواية سليم: «من عمي نسي الذكر، و اتبع الظن، و بارز خالقه» و ما في مناجات المطيعين من قوله عليه السلام: «فإن الشكوك و الظنون لواقع الفتن، و مكثرة لصفوة المنائح و المنن». و ما عن قرب الإسناد: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إياكم و

عن العمل بالظن، و قد أطالوا الكلام في النقض و الإبرام في هذا المقام^{١١} بما لاثمة مهمة في ذكره بعد ما عرفت: لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد و الالتزام و التدبّين بمؤدّي الظن، فقد عرفت أنّه من ضروريّات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلّة الثلاثة النقلية عليه. و إن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن و إن لم يكن عن استناد إليه: فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلّة الواقعية. و إن أريد حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفي فيه - أيضاً - أدلّة الأصول؛ بناءً على ما هو التحقيق: من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن. وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه و تدبّين به، و عدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه و لا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها و لا في غيرها على حرمة ذلك، و لاوجه لحرمة أيضاً. و الظاهر: أن مضمون الآيات هو التعبد بالظن و التدبّين به، و قد عرفت أنّه ضروري التحريم، فلا مهمّ في إطالة الكلام في دلالة الآيات و عدمها.

إنّما المهمّ - الموضوع له هذه الرسالة - بيان ما خرج أو قيل بخروجه (١٩٧) من هذا الأصل من الأمور الغير العلمية التي أقیم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن مطلقاً أو في الجملة، و هي أمور: منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب و السنة. و هي على قسمين: القسم الأوّل: ما يُعمل لتشخيص مراد (١٩٨) المتكلّم

الظن، فإنّ الظنّ أكذب الكذب». إلى غير ذلك من الأخبار. و قد أطال الكلام فيها في القوانين و غيره بما هو غير خفيّ على المتتبع الخبير و الناقد البصير، و لا يهملنا الكلام فيها نقضاً و إبراماً كما أشار إليه المصنّف رحمه الله.

١٩٧. من الأوّل الأمارات المستعملة في مقام تعيين المرادات و الظواهر و خبر الواحد في الجملة. و من الثاني الشهرة و الإجماع المنقول في الجملة، لأنّ خروج الأوّل على ما هو مقتضى التحقيق عنده، و الثاني على قول بعضهم، كما ستقف عليه في محله.

١٩٨. يعني: لتشخيص مراد المتكلّم بمقتضى ظاهر اللفظ لامراده الواقعي

كما ربما يوهمه ظاهر العبارة. فيؤل المعنى حيثُذ إلى أن القسم الأول ما يعمل لتشخيص كون مقتضى ظاهر اللفظ مراداً للمتكلّم عند احتمال إرادته خلافه.

ثم إن مقتضى الترتيب الطبيعي هو تعاكس القسمين، يجعل القسم الثاني أولاً، لأن الكلام في القسم الثاني - كما سيشير إليه - في إثبات الظهور، و في هذا القسم في إثبات كون الظاهر المقروغ من ظهوره مراداً للمتكلّم فالقسم الثاني بمنزلة المقدمة لإثبات القسم الأول، فهو أولى بالتقديم، إلا أن المصنّف رحمه الله قدّمه اهتماماً بشأنه، لكثرة ما يتعلّق به من الكلام، و لكونه من أوضح أفراد الظنون الخاصة، لعدم مخالفة أحد في اعتبار الظواهر، و عليه إجماع أهل اللسان في كلّ زمان. و الخلاف في حجة ظواهر الكتاب أو في حجة الظواهر مطلقاً بالنسبة إلى غير من خوطب بها لا ينافي كون كلية الكبرى مسلمة، كما يظهر من تحرير المصنّف رحمه الله للنزاع في المقامين فلاحظه.

ثم إن حاصل الكلام في القسم الأول بيان اعتبار الظنّ الحاصل بمراد المتكلّم من حقائق الألفاظ أو مجازاتها المحفوفة بالقرائن المقاليّة أو الحالّيّة و أمّا الظنّ الحاصل بالمراد من المحملات بسبب القرائن الخارجة، أو الظنّ بالمراد من الخير بسبب شهرة الفتوى بمضمونه أو بفهم الأصحاب، فلا اعتداد به، و إن كشفت الشهرة ظناً عن احتفافه بقرينة ظنيّة حين صدوره، إذ القدر المتيقن من الإجماع و بناء العرف على اعتبار الظواهر هو الظنّ الحاصل من ظواهر الألفاظ، سواء كان الظهور ناشئاً من أصالة الحقيقة أو قرينة المجاز. و أمّا الظنون الخارجة التي لاتعطي اللفظ ظهوراً فلا يعتدّ بها عندهم. وكذلك المعتبر من القرائن عندهم هي القرينة المقطوع بوجودها و إن كانت ظنيّة الدلالة، لا القرينة الظنيّة الوجود.

ثم إن المراد بالظنّ بالمراد هو الظنّ الحاصل بالإرادة بعد العلم بالأوضاع، لأنّ هذا هو المتيقن من إجماع العلماء و بناء العرف فما حكى عن بعض الأفاضل سماعاً منه من الاكتفاء بالظنّ بالأوضاع، نظراً إلى كون الظنّ بها مستلزماً للظنّ بالمراد، و

عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة (١٩٩) عند احتمال إرادة المجاز، و
أصالة العموم و الإطلاق، و مرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى
الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم (٢٠٠) له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة
استعمال (٢٠١) المطلق في الفرد الشائع بناءً

.....
أنّ الظنّ به معتبر إجماعاً فيكون الظنّ بالوضع معتبراً حينئذٍ، لاحتمال خالٍ من
التحقيق، لما عرفت من أنّ المعتبر من الظواهر هو الظنّ الحاصل بالمراد بعد العلم
بالوضع لا مطلقاً.

١٩٩. لاختصاص موردها بما تميّزت المعاني الحقيقية عن المجازية، و وقعت
الشبهة في إرادة المعنى الحقيقي الذي فرض ظهور اللفظ فيه أو المعنى المجازي، فتعمل
أصالة الحقيقة حينئذٍ لتعين إرادة المعنى الأوّل. و مثله الكلام في أصالة العموم و
الإطلاق، بل هما من جزئيات ذاك الأصل. و الوجه في إفرادهما بالذكر هو الاهتمام
بشأنهما، لكثرة موردهما، كأنهما صاراً أصليين مستقلّين في قبال أصالة الحقيقة.
٢٠٠. القاصد للإفهام. و ستأتي الإشارة إلى وجه التقليد.

٢٠١. عطف على قوله: «أصالة الحقيقة». و هذه الغلبة من القرائن
المفهومة، لأنّ القرائن - على ما تقرّر في محله - إمّا صارفة، و هي إحدى قرينتي
المجاز، إذ المعتبر فيه نصب قرينتين صارفة و معيّنة، أو قرينة ذات جنبتين، و إمّا
معيّنة، و هي قرينة المشترك و القرينة الأخرى للمجاز على ما عرفت، و إمّا مفهومة،
و هي قرينة المشترك المعنوي. و وجه التسمية في الكلّ واضح.

ثمّ إنّ الظاهر عدم الفرق في تسمية قرينة المشترك المعنوي بما ذكر بين القول
بكون تقييد المطلقات موجباً للتحوّز فيها كما عزي إلى المشهور، و عدمه كما هو
المختار، و إن كانت هي على الأوّل من القرائن الصارفة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ إفراد الغلبة بالذكر مع شمول قرائن المقام لها إنّما هو لكون المراد بقرائن
المقام هي قرائن المجاز، فلا تشمل الغلبة التي هي من القرائن المفهومة. و تخصيص

على عدم وصوله (٢٠٢) إلى حدّ الوضع، وكالقرائن المقامية التي يعتمد عليها أهل

.....

القرائن المقامية بالذكر إنّما هو لعدم وجود قرينة عامّة في القرائن المقالية بحيث ترجع إلى قاعدة، و مقصود المصنّف ﷺ هي الإشارة إلى القرائن الكلية. نعم، ما ذكره من الكلية يشمل جميع القرائن. و هو واضح.

٢٠٢. اعلم أنّ في دلالة المطلقات التي لها أفراد شائعة على تلك الأفراد وجوهاً أو أقوالاً*: أحدها: كونها لأجل النقل: بأن كانت المطلقات لأجل كثرة استعمالها في تلك الأفراد منقولة عرفاً عن الطبيعة إلى تلك الأفراد.

و ثانيها: كونها لأجل الاشتراك، بأن بلغت لكثرة استعمالها في تلك الأفراد إلى مرتبة الاشتراك بينها و بين الطبيعة، لكن الشهرة قرينة معيّنة لإرادة خصوص تلك الأفراد.

و ثالثها: كونها لأجل صيرورة المطلقات مجازات مشهورة في تلك الأفراد. و رابعها: كون العمل بالأفراد الشائعة من باب القدر المتيقّن و قاعدة الاشتغال، لأنّها متيقّنة الإرادة من بين أفراد الطبيعة، كما يظهر من المحقّق القميّ ﷺ. و خامسها: كونها من باب تعدّد الدالّ و المدلول، بأن كان المطلق دالاً على الطبيعة و شيوع تلك الأفراد على إرادتها في ضمنها.

و سادسها: التفصيل بين أقسام التشكيك، بأنّه إن كان من قبيل البدوي فهو في حكم المتواطى في الحكم بالإطلاق، و إن كان من قبيل المضّرّ الإجمالي فهو محكوم بالإجمال بالنسبة إلى الأفراد النادرة، و إن كان من قبيل مبينّ العدم فهو

* في هامش الطبعة الحجرية: «يُحتمل أن يكون الوجه في عدم تعرّض المصنّف للصورة المفروضة قلّة وجودها في الاستعمالات العرفيّة، لأنّ اللفظ بعد بلوغه إلى مرتبة الشهرة ينتقل إلى مرتبة النقل باستعمالات السيرة، حتّى أنّ العلامة الطباطبائي قد أنكر مرتبة الاشتراك، و ادّعى الانتقال من مرتبة الشهرة إلى مرتبة النقل. و هو و إن كان فاسداً، لاستلزامه الطفرة كما قرّر في محلّه، إلّا أنّ الاستعمال في هذه المرتبة قليل الوجود. منه».

منصرف إلى الأفراد الشائعة من قبيل تعدّد الدالّ و المدلول. و هذا هو أقرب الوجوه المذكورة، كما قرّرناه في مبحث المطلق و المقيد مع سائر ما يتعلّق بالمقام في كتابنا المسمّى بغاية المأمول.

و الوجه فيما قيّد به المصنّف ﷺ هو إلغاء الغلبة، بناءً على وصول الاستعمال إلى حدّ الوضع، لأنّ المدار في الحمل على الحقيقة في متحد المعنى هي أصالة الحقيقة لا وجود القرينة، و إن كانت فهي مؤكّدة لمقتضى هذا الأصل لا مؤسسة في الحمل. نعم، تخرج على ما ذكره الغلبة على القول بكون المطلقات التي لها أفراد شائعة مشتركة بينها و بين الطبيعة. و لا وجه له، لأنّ الغلبة على هذا تكون قرينة معيّنة لإرادة أحد معنى المشترك، و الظهور الناشئ من هذه القرينة أيضاً داخل في القسم الأوّل. اللهمّ إلّا أن يمنع كون الغلبة قرينة معيّنة لها، كما يظهر من بعض كلمات المحقّق القميّ ﷺ، حيث منع كون اشتهاار استعمال المشترك في أحد معنييه قرينة لإرادته. و عليه يحكم بالإجمال فيما نحن فيه.

فإن قلت: إنّ الكلام في المقام - كما يشير إليه عند بيان القسم الثاني - إنّما هو في إعمال الأمارات لتشخيص كون الظاهر المفروغ من ظهوره مراداً للمتكلّم عند احتمال خلافه، و لا ريب أن الغلبة و وقوع الأمر عقيب الحظر - بل جميع قرائن المجاز - إنّما هي من أمارات ظهور اللفظ، بمعنى كونها معطية للظهور له، لا مثبتة لاعتبار الظهور و كونه مراداً للمتكلّم بعد الفراغ من أصل وجوده، إذ لا إشكال في عدم ظهور اللفظ في المعنى المجازي إلّا بوجود القرينة، بخلاف أصالة الحقيقة التي مرجعها إلى أصالة عدم القرينة المعتبرة عند أهل اللسان، لأنّ هذا الأصل أمانة لكون ظاهر اللفظ مراداً للمتكلّم، و العرف دليل على اعتبار هذه الأمانة، و قرائن المجازات - من أسباب ظهور الألفاظ في المعاني المجازيّة، و العرف، و بناء أهل اللسان - دليل على اعتبار هذه الظواهر و كونها مرادة للمتكلّم.

قلت: نعم، إلّا أنّ المقصود من عطف الغلبة و غيرها على أصالة الحقيقة بيان

اللسان* في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر و نحو ذلك، و بالجملة: الأمور المعبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للفهم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معبرة، عُد ذلك منه قبيحاً.

و القسم الثاني: ما يُعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، و تمييز** مجازاتها من حقائقها، و ظواهرها عن خلافها (٢٠٣)، كتشخيص أن لفظ «الصعيد» موضوعٌ لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ و تعيين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟ و أن الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفرادها؟

كون الغلبة أيضاً كأصالة الحقيقة في كونها مشبهة لاعتبار الظهور و كون الظاهر مراداً للمتكلم، لامشخصة له، فالمقصود من ذكرها هنا بيان كونها دليلاً على اعتبار الظهور الناشئ منها، لا بيان كونها من أمارات الظهور، لأن محل الكلام في القسم الأول - كما عرفت - في اعتبار الظهور المفروغ من وجوده و في كونه مراداً للمتكلم. و في القسم الثاني في اعتبار الظنّ بالظهور الناشئ من الظنّ بالأوضاع و بكون الموجود قرينة، و قرائن المجاز معطية للظهور للفظ يقيناً، و مفيدة لكون هذا الظهور مراداً للمتكلم فمرجع الكلام في اعتبار قرائن المجاز إلى الكلام في كون الظهور الناشئ منها مراداً للمتكلم و عدمه، و هذا لا يندرج في القسم الثاني كما عرفته و ستعرفه أيضاً.

٢٠٣. من قبيل عطف الأعم على الأخص، لعدم اختصاص الكلام بتشخيص الحقائق عن مجازاتها كما يظهر من ذكر الأمثلة.

* في بعض النسخ: بدل «أهل اللسان»، العقلاء.

** في بعض النسخ: بدل «تمييز»، تشخيص.

و بالجملة: فالمطلوب في هذا القسم أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى (٢٠٤) أو غير ظاهر؟ و في القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراداً أو لا؟ و الشك في الأول (٢٠٥) مسبب عن الأوضاع اللغوية و العرفية، و في الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة و عدمه، فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد.

أما القسم الأول: فاعتباره في الجملة (٢٠٦) مما لا إشكال فيه و لا خلاف؛ لأن المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، و من المعلوم بديهية أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم.

٢٠٤. لا يخفى أن إثبات هذا الظهور إما بالوجدان، و هو موقوف على العلم بالأوضاع اللغوية و العرفية، أو بالظن المعتمد، و هو موقوف على إثبات اعتبار الأمارات المثبتة للأوضاع اللغوية و العرفية، كقول أهل اللغة و نحوه. و لا كلام لنا في الأول. و مرجع الكلام في الثاني إلى إثبات اعتبار الظن بالظهور الناشئ من الأمارات المورثة للظن بالأوضاع اللغوية و العرفية، فما يندرج في هذه الكلية فهو من محل الكلام في هذا القسم، كما يتضح ذلك بملاحظة ما فصله عند الاستدلال على اعتبار هذا القسم، فلاحظ و لاتغفل.

٢٠٥. يعني: في القسم الثاني. و التعبير عنه بالأول باعتبار ذكره أولاً في كلامه المتصل بهذا الكلام، أعني: قوله: «و بالجملة فالمطلوب...». و نحوه الكلام في قوله: «و في الثاني».

٢٠٦. التقييد بقوله: «في الجملة» للإشارة إلى الخلافين الآتين. لكن الأولى تركه، لأن الكلام في هذا القسم - كما أشار إليه - إنما هو في اعتبار الأمور المعتمدة عند أهل اللسان في محاوراتهم، بحيث لو أراد المتكلم القاصد للإفهام خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عدت تلك الإرادة منه قبيحة. و لا ريب في

و إنما الخلاف و الإشكال وقع في موضعين: أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب. و الثاني: أن العمل بالظواهر مطلقاً في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص - بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية - أم لا؟ و الخلاف الأول ناظر (٢٠٧) إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً. و الخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفاده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب، فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى.

و أما الكبرى - أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه

.....

عدم الخلاف في كلية هذه الكبرى، لأن الخلافين الآتين في صغريات هذه الكبرى لا في كليتها، كما اعترف به رحمته. و حاصل الخلافين: منع تحقق جميع قيود الكبرى المذكورة في ظواهر الكتاب، لأجل عدم كون المقصود منها استفادة المطالب مستقلة. وكذا في مطلق الظواهر بالنسبة إلى غير من خوطب بها، لأجل عدم قصد الإفهام بالنسبة إليهم. و لا ريب في أن الخلاف في بعض صغريات كبرى كلية لا يعدّ خلافاً في كلية الكبرى لاحتياج إلى التقييد.

٢٠٧. النسبة بين الخلافين عموم من وجه، لاختصاص الخلاف الأول بالكتاب، و عمومته للمخاطبين الحاضرين في مجلس الوحي و لغيرهم سوى النبي صلوات الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام، و اختصاص الثاني بغير المخاطبين المشافهين، و عمومته للكتاب و السنة.

فإن قلت: إن ما ذكره من كون الخلاف الأول ناظراً إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً إنما يتم بالنظر إلى أحد دليلي الأخباريين، و هو الدليل الأول، لإمكان استفادة هذا المطلب من مجموع الأخبار الواردة في المقام، كما أشار إليه المصنف رحمته بعد نقلها. و أما الدليل الثاني، أعني: العلم الإجمالي بطرء التخصيص و التقييد و التجوّز في أكثر ظواهر القرآن المسقط لها عن

المقصود بها التفهيم و ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة - فمما لا خلاف فيه و لا إشكال.

أما الكلام في الخلاف الأول، فتفصيله: أنه ذهب جماعة من الأخباريين^{٢٠٨}

الظهور، فهو مخالف لما ذكر، إذ ظاهره كون عدم جواز العمل بها إنما هو لوجود المانع، و هو العلم الإجمالي المذكور، لا لعدم المقتضي، و لا ريب أن منع المانع فرع وجود المقتضي، و هو كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب مستقلاً.

قلت: لعل الوجه فيه كون عمدة أدلتهم هي الأخبار، كما صرح به في بعض كلماته الآتية، أو كون الدليل الثاني وارداً منهم في مقام المماشة مع الخصم، بأن كان حاصل الدليلين منع المقتضي للعمل أولاً، و مع التنزل و المماشة و تسليم مقالة الخصم - بالغض عن مقتضى الأخبار - إبداء المانع من اقتضاء المقتضي للعمل ثانياً. و الأولى له أن يزيد بعد قوله: «استفادة المطلب منه مستقلاً» قوله: أو أن ظواهر الكتاب ليست بظواهر بعد احتمال كون محكماته من المتشابه، كما صنفه في آخر كلامه قبل الشروع في تنبيهات هذا الموضع، لعدم ورود الإشكال حينئذ كما لا يخفى.

٢٠٨. قد يقرر مراد الأخباريين بوجهين:

أحدهما: ما عن السيد الجزائري في رسالته المسماة بمنبع الحياة، من كون جميع آيات القرآن متشابهة بالنسبة إلينا، فلا يجوز أخذ شيء منها و لا الاستدلال بها إلا ببيان أهل الذكر عليه السلام. و لعله طريقة أكثرهم. و عن السيد الكاظمي أن أول من سبق إلى ذلك الأمين الأسترابادي في فوائده المدنية، محتجاً بأن آيات القرآن قد جاءت على وجه التعمية و الإلغاز، فلا يجوز التمسك بشيء منها إلا بتفسير أهل العصمة عليهم السلام. و تبعه جماعة منهم الشيخ الحر العاملي رحمته الله.

و أقول: قال الأمين في فوائده: «إن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، فكذلك كثير من السنن النبوية صلى الله عليه وآله، و إنه لا سبيل لنا فيما

لأنعلمه من الأحكام النظرية الشرعية - أصلية كانت أو فرعية - إلا السماع عن الصادقين عليه السلام، وإنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله و لا ظواهر السنن النبوية صلى الله عليه وسلم ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليه السلام، بل يجب التوقف و الاحتياط فيهما» انتهى.

و عن السيد الجزائري في بعض رسائله: «أني كنت حاضراً في المسجد الجامع من شيراز، وكان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني و الشيخ المحدث صاحب جامع الكلم يتناظران في هذه المسألة، فانجمر الكلام بينهما حتى قال له الفاضل المجتهد: ما تقول في معنى قل هو الله أحد، فهل يحتاج في فهم معناه إلى الحديث؟ فقال: نعم، لانعرف معنى الأحدية، و لا الفرق بين الأحد و الواحد إلا بذلك» انتهى.

و ثانيهما: عدم جواز التمسك بظواهر القرآن بخلاف نصوصه، و ذلك منهم إنا لنفي ظاهر في القرآن، و إنا لدعوى ورود النهي عن العمل بظواهره. و قد نقل المحقق القمي رحمته الله - كما يشير إليه المصنف رحمته الله أيضاً - عن بعض الأفاضل - و عني به السيد الصدر - أنه قال: إن أرادوا أنه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعى إفادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص و التقييد و النسخ و غيرها، لصيرورة أكثرها متشابهاً بالنسبة إلينا فلا يفيد الظن، و ما أفاد الظن منه منعنا عن العمل به، مع قبول أن في القرآن محكماً بالنسبة إلينا، فلا كلام معهم. و إن أرادوا أنه لا محكم فيه أصلاً، فهو باطل.

ثم أورد عليه المحقق المذكور بأن ما ذكره ليس إلا تشابهاً بالعرض، و لا كلام فيه، فهو خارج من محط النزاع، لعدم اختصاص التشابه بهذا المعنى بالكتاب، بل يجري في الأخبار أيضاً، مع أنهم لا يمنعون من العمل بها و حاصل ما ذكره: كون مراد الأخباريين من تشابه القرآن هو التشابه الذاتي مثل الإلغاز و التعمية، لا العرضي الناشئ من احتمال التخصيص و التقييد و النسخ و غيرها. و ربما يمنع

اختصاص نزاعهم بالأول. و يمكن استفادته مما عرفته من كلام الأمين الأسترآبادي الذي هو رأسهم و رئيسهم، لأنه إنما ادعى التعمية في الأكثر مع منعه من العمل بالجميع، و هو لا يتم إلا بدعوى عروض الاشتباه في الجميع، فتدبر. ثم إن المخالف في المقام هو الأكثر، و هم المجتهدون، لذا هم إلى اعتبار ظواهر الكتاب كنصوصه. و لهم وجوه:

أحدها: أن العمل بظواهره مما يعم به البلوى و تمس به الحاجة، لا ينحبال طبائع من آمن برسول الله ﷺ على العمل بها، سيما مع كون جميع الكتب السماوية كذلك، لجريان عادة سائر الأمم السابقة أيضاً على العمل بما تضمنت تلك الكتب من الأحكام. فلو كان العمل بظواهره منهيّاً عنه لنهى عنه الأئمة عليهم السلام بل النبي ﷺ، بحيث بلغ إلينا متواتراً، بل كان معروفاً، عند العوام فضلاً عن الخواص، و لم يبق على ورطة الإجمال و الاشتباه، سيما مع عدم ذهاب أحد من العلماء إليه سوى الطائفة الأخبارية، فتأمل.

الثاني: أن ظواهره و نصوصه لو لم تكن حجة توقّف فهم إعجاز القرآن على تفسير النبي ﷺ لمعانيها، لوضوح أن عمدة جهات إعجازه إنما هي جهة فصاحة آياته و بلاغتها، و لا ريب أن بلاغة الكلام تتوقّف على فهم المراد منه، لكون بلاغته باعتبار تأدية المعنى المراد بحسب مقتضى المقام، و محض فصاحة الألفاظ غير كافٍ في إعجاز القرآن، فلو لم تكن ظواهره فضلاً عن نصوصه معتبرة على حسب ما يفهمه أهل اللسان، توقّف كونه إعجازاً على بيان النبي ﷺ و تفسيره للمعاني المرادة منها، و لو كان كذلك لشاع ذلك و ذاع في الأمصار و الأصقاع، و ليس فليس، إذ لا ريب أن العرب كانت معترفة بالعجز عن الإتيان بمثل سورة من سوره بمجرد السماع عن النبي ﷺ من دون توقّف و انتظار منهم لبيانه. مع أن ذلك مستلزم للدور، إذ لو كان إعجاز القرآن موقوفاً على بيانه فلا ريب أن اعتبار بيانه و تفسيره موقوف على ثبوت نبوته، فيلزم توقّف نبوته على كون القرآن معجزاً،

وكونه معجزاً على ثبوت نبوته، وهو دور صريح. هكذا قيل. وفيه تأمل.

الثالث: أن الكتاب لو لم يعتبر انفتح باب الطعن من اليهود و النصارى على النبي ﷺ و المسلمين، و لم ينقل ذلك منهم، و قد نقل جميع ما قالوه فيه في ذلك الزمان.

الرابع: الآيات الدالة على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿لِيَذَّبَرُوا آيَاتِهِ﴾. و قوله سبحانه: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾. و قوله عز وجل: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾. و قوله عز وجل: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً﴾. و قوله عز من قائل: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا﴾. و قوله تعالى: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾. إلى غير ذلك من الآيات الواضحة المنارة. و يؤيدها أن المنافقين كانوا إذا فعلوا منكراً يقع في قلوبهم الرعب من أن تنزل فيهم آية تفضحهم، و لو كانوا لم يفهموا من الآيات معانيها لم يكن لرعبهم و اضطرابهم وجه. و وجه الدلالة: كون هذه الآيات بعد ملاحظة سياقها و ضم بعضها إلى بعض مفيدة للقطع بحجة القرآن. فلا يرد أن التمسك بها يستلزم الدور.

الخامس: الأخبار المستفيضة - بل البالغة فوق حد التواتر - التي ذكرها المصنف عليه السلام وجه المعارضة. و نذكر ما يتعلق بها هناك.

السادس: استقرار طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام على التمسك بالآيات في مقام المنازعة و المشاجرة. و كانوا إذا استدلل أحدهم بآية سكت خصمه، و لم يورد عليه بعدم حجيتها، مع اطلاع أئمتهم عليهم السلام على ذلك و عدم منعهم منه، فهو تقرير منهم لهم على ذلك. و كذا عمل العلماء مستقر على ذلك في الأمصار و الأعصار إلى زمان الأمين الأسترآبادي، فهو إجماع منهم على ذلك.

فإن قلت: إن التمسك بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام أو العلماء غير مجد في المقام، لإجمال وجه عملهم، لاحتمال كون عمل بعضهم بالآيات من باب الظن مطلقاً، و بعض آخر من باب الظن الخاص، فبالإجماع المذكور أو تقرير الإمام عليه السلام

إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم . و أقوى ما يتمسك بهم (٢٠٩)

لا يمكن الاستكشاف عما هو المقصود من إثبات اعتبار الآيات من باب الظن الخاص.

قلت أولاً: إن ذلك و إن لم يثبت المدعى إلا أنه يكفي في مقام ردّ الأخباريين المدّعين لإجمال الآيات و عدم جواز العمل بها على وجهه.
و ثانياً: إنّه إن أُريد بكون عمل بعضهم من باب الظنّ مطلقاً كون الانسداد علة تامّة لعملهم بها، بحيث يدور عملهم مدار الظنّ الشخصي، كما هو لازم دعوى الانسداد في أمثال زماننا، فهو فاسد جداً لأننا نعلم قطعاً بعدم كون عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالآيات و الأخبار من قبيل ذلك، بل العلماء أيضاً كذلك، و لذا قد عملوا بها مع قيام الأمارات غير المعتبرة على خلافها. و إن أُريد كون الانسداد حكمة لجعل الشارع للعمل بالظنون الخاصة و منها الآيات، فهو عين المدعى لا أنّه منافٍ له.

ثمّ إنّه على تقدير حجّة الكتاب لافرق فيها بين مسائل الفروع و أصول الفقه، لعموم أدلتها. فما يظهر من بعضهم من عدم جواز العمل به في أصول الفقه، كما يظهر ممّن أورد على التمسك بآية النبا لإثبات حجّة خير العدل، بأنّ حجّيته من مسائل الأصول، و لا يعتدّ فيها بظواهر الآية، ضعيف جداً. نعم لا يعتدّ به في أصول العقائد عند من اعتبر القطف فيها، لعدم أدائه إليه غالباً. نعم، يكتفي به فيها عند من يكتفي بالظنّ فيها كما سيأتي في محله.

٢٠٩. لهم وجوه آخر أيضاً:

أحدها: ما ذكره الأمين الأسترآبادي قال: «و من جملة ما - يعني: الوجوه الدالة على عدم حجّة الكتاب ترتّب المفسد على فتح ذلك الباب. ألا ترى أنّ علماء العامة قالوا في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

إنَّ المراد به السلاطين» انتهى.

و فيه: أنَّ ما ورد من طرقنا و طرقهم، سيَّما مع ما دلَّ من البراهين القاطعة على وجود معصوم في كلِّ زمان، يكفيها في تأويل الآية بإرادة أشخاص معيَّنة، أعني: أئمَّتنا عليهم السلام. و الإنصاف أنَّ منع حجة الكتاب للغرض الذي دعا المستدلَّ إلى ذلك فتح باب تشنيع على الإمامية.

الثاني: أنَّ أسلوب القرآن و إن كان عربياً إلاَّ أنَّه أسلوب جديد وراء أساليب سائر الكتب و كلمات العرب، كما يشهد به انتظام آياته و اشتغالها على كميَّات خاصَّة، لم يعهد قبله و بعده كتاب ينسلك بهذا المسلك العجيب، و ينتظم بهذا المنهج الغريب، و من هذا اشتماله على رموز و إشارات مثل المقطعات التي لا يعلم تأويلها إلاَّ الله و الراسخون في العلم، و مثل التعبير عن العشر بالجزء في قوله تعالى مخاطباً لإبراهيم: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءاً﴾ كما في رواية عبد الله بن سبابة قال: «امرأة أوصت إليَّ و قالت: ثلثي يقضي به ديني، و جزء منه لفلان. فسألت ابن أبي ليلى فقال: لأدري لها شيئاً، ما أدري ما الجزء؟ فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال: كذب أبو ليلى، لها عشر الثلث، إنَّ الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام فقال: ﴿اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءاً﴾ و كانت الجبال يومئذ عشرة و الجزء هو العشر من الشيء» الحديث. و يحتمل سائر الآيات أيضاً أن يكون مثل ذلك، فكيف يسع لأحد التمسك بها من دون تفسير من أهل الذكر عليهم السلام؟

و فيه: أنَّ تغاير أسلوب القرآن و أساليب سائر الكلمات و إن كان مسلماً، إلاَّ أنَّه لا يجدي طائلاً في إثبات مدَّعي الخصم، لأنَّ ذلك بعد الاعتراف بكونه عربياً لا يوجب إجمال الظواهر و الخروج من مقتضى القواعد العربية و الأوضاع اللغوية، سيَّما مع جريان عادة عامَّة الناس جيلاً بعد جيل على العمل بها. وكذلك اشتماله على الحروف المقطَّعة لا يصدم فيما ذكرناه، إذ مقصودنا ليس إثبات حجة مثلها. و إجمالها و عدم معرفة المراد منها لا ينافي حجة الظواهر، و لا يخرجها من الظهور.

و من هنا يظهر ما في سائر كلماته. و بالجملة إنه لابد من العمل بالظواهر إلا فيما قام دليل معتبر على خلافها.

الثالث: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. قال السيد الصدر في تقريب دلالة: «قد ذمهم على اتباع التشابه، و لم يبين المتشابهات ما هي؟ و كم هي؟ بل لم يبين لهم المراد بهذه اللفظة، و جعل البيان موكولاً إلى خلفائه عليهم السلام» انتهى.

و فيه أولاً: منع كون التشابه من تشابه المعنى، لكون معناه من المفاهيم العرفية، فيرجع إليه في تمييز معناه. و قد ذكر الشيخ الطريحي في تفسير الآية «أن المحكمات جمع المحكم، و هو في اللغة المضبوط المتقن و في الاصطلاح - على ما ذكره بعض المحققين - يطلق على ما أتضح معناه، و ظهر لكل عارف باللغة، و على ما كان محفوظاً من النسخ أو التخصيص أو منهما، و على ما كان نظمه مستقيماً حالياً عن الخلل، و على ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً». و قال: «يقابله بكل من هذه المتشابهة» انتهى. و الظاهر أن مقصوده جعل كل واحد من المحفوظ من النسخ و التخصيص و منهما معنى مستقلاً، كما يظهر من شرح الوافية للمحقق الكاظمي. و زاد فيه معنيين آخرين، أحدهما: ما كان متضمناً لترتيب الإفادة إما مع تأويل أو بدونه. و ثانيهما: ما علم بظاهره من غير قرينة تقرر إليه، و لادلالة تدل على المراد.

و قال الشيخ الطريحي بعد ما نقلناه عنه: «فاعلم أن المحكم خلاف التشابه و بالعكس، و لا واسطة بينهما، و قد نصّ اللغويون على أن المتشابهات هي المتماثلات، يقال: هذا شبه هذا أي شبيهه» إلى أن قال: «و من هذا تبين أن الظواهر ليست من التشابه، إذ ليس فيها شيء من هذه المعاني، و إن احتملت

ضعيفاً خلاف المعنى الظاهر» انتهى.

وكيف كان، فالمحكم على ما يقتضيه العرف و اللغة هو المعنى الثاني، أعني: ما أتضح معناه و ظهر لكل عارف باللغة و المتشابه خلافه و بعد معرفة معناه يجب الأخذ بظاهرها ما لم تقم قرينة على خلافه.

و ثانياً: منع عدم وصول بيان من الأئمة عليهم السلام في معنى المحكم و المتشابه. و قد روى العياشي عن الصادق عليه السلام بعد بيان الناسخ و المنسوخ «أن المتشابه ما اشتبه على جاهله». و ظاهره أن المتشابه هو الكلام الذي اشتبه المراد منه على من لم يطّلع على المراد منه من الخارج. و بالمقايضة يظهر حال المحكم أيضاً. و هو منطبق على ما قدّمناه من معناه.

الرابع: ما ذكره الأمين الأسترآبادي، قال: «إن ظنّ بقاء الآيات على ظاهرها إنّما يحصل للعامة دون الخاصة، و قد مرّ بيانه في الفصل الخامس». و ذكر في ذلك الفصل: «أنّ العامة يدعون أن كلّ ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله أظهره عند أصحابه، و ما خصّ أحداً بتعليمه، و توفّرت الدواعي على أخذه و نشره، و لم تقع بعده فتنة انتهت إلى إخفاء بعضه، فعدم اطلاع صاحب الملكة المعتبرة في الاجتهاد بعد التتبع على دليل مخرج عن البرائة الأصلية، و على نسخ و تقييد و تخصيص و تأويل آية أو سنة، يوجب ظنه بعدم وجودها في الواقع». إلى أن قال: «و هذه المقدمات باطلة على مذهبنا» انتهى.

و وجه استلزام المقدمات المذكورة لبقاء الآيات على ظاهرها على مذهب العامة دون الخاصة، كون الفحص عن المخصّص و المقيّد و الناسخ و قرائن المجاز مورثاً للظنّ بعدمها عند عدم الوجدان على مذهبهم، فيصحّ لهم العمل بظواهر الآيات بعد الفحص و التتبع، بخلافه على مذهب الخاصة، لكون كثير من الأحكام باقياً عند أهل البيت عليهم السلام على مذهبهم كما نطقت به أخبارهم.

و فيه: أنّه إن أراد به إبداء الفرق بين المذهبين بالنسبة إلى المشافهين فهو بين

الفساد. و إن أراد ذلك بالنسبة إلينا فهو قبل الفحص و إن كان مسلماً، لعلمنا بوجود مخصّصات و معارضات في جملة أخبارنا، إلّا أنّه بعد الفحص عنها ترجع حالنا إلى مثل حال المشافهين في العمل بالظواهر، كما ستأتي إليه الإشارة.

الخامس: ما ذكره الأمين الأسترآبادي أيضاً من وجوب الفحص عن الناسخ و المنسوخ و التخصيص و التأويل عند المحققين من الأصوليين، و طريق التفحص عندنا منحصر في سؤالهم عليهم السلام و الرجوع إلى أخبارهم، فلا يجوز العمل بالكتاب قبله.

و فيه: أنّه مسلّم، إذ نحن أيضاً لنعمل بالعمومات إلّا بعد الفحص عن مخصّصاتها، و لا بسائر الأدلّة إلّا بعد الفحص عن معارضاتها، لكنّه لا يمنع من العمل بعد الظنّ بعدم المخصّص و المعارض لأجل الفحص عن مظانّها.

السادس: الآيات الآمرة بالرجوع إلى النبي صلّى الله عليه وآله و خلفائه عليهم السلام في التمسك بالكتاب. و قد تمسك بها في مقدّمات الحقائق. و هو إمّا من باب إلزام الخصم، أو لأجل وصول بيان من الأئمة عليهم السلام. منها: قوله تعالى في سورة النحل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾. حيث خصّ بيان ما أنزل إليهم ببيانه صلّى الله عليه وآله و منها قوله سبحانه في سورة النساء: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ حيث علق علم ما جاء في الكتاب على الردّ إلى الرسول و أولي الأمر منهم، و هم الأئمة عليهم السلام على ما روي عن أبي جعفر عليه السلام و منها قوله عزّ و جلّ في سورة آل عمران: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ دلّ بالمفهوم على أنّ من لم يتبع الرسول صلّى الله عليه وآله ليس ممّن يحبّ الله. و لا ريب أنّ أتباع الرسول إمّا هو باتّباع أوامره و نواهيه، و الوقوف عن تفسير الآيات إلّا ببيانه عليه السلام نوع اتّباع له فيجب. و الأئمة عليهم السلام أيضاً يقومون مقامه بالإجماع المركّب.

و فيه: منع دلالة هذه الآيات على المدعى. أمّا الأولى فلعدم دلالتها على

حصر البيان فيه ﷺ، إذ ظاهرها بيان كون المقصود من إنزال القرآن هو بيان النبي ﷺ، لا أنه يجوز لغيره استنباط شيء منه إلا بعد بيانه، مع أن من أخذ بظواهر القرآن فقد أخذ ببيانه، لصدقه معه، فتأمل.

و أما الثانية فلعدم إشعار فيها بالمدعى لوردوها في جماعة من المنافقين و ضعفاء المسلمين الذين أفشوا أراجيف أخبار المدينة، و أدخلوا الرعب في قلوب المؤمنين، لأنهم كانوا إذا جاءهم أمر من إقبال عدو يقصد المسلمين - و هو المراد بالخوف - أو من ظهور المؤمنين على عدوهم - و هو المراد بالأمن تحدثوا و أفشوه من غير أن يعلموا بصحته، فأنكر الله تعالى ذلك، لأن من فعل هذا لا يخلو كلامه عن كذب، فأنزل الله تعالى الآية، و لادخل لها فيما نحن فيه أصلاً. مع أن الرد إلى ظاهر الآية رد إلى الرسول ﷺ مضافاً إلى أن الآية السابقة عليها، و هي قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ صريحة في جواز التدبر في ظواهر الآيات و معانيها، و التأمل في نظمها و أسلوبها، و هو مناف لما ادّعوه من إجمالها و عدم جواز الأخذ بشيء منها.

و أما الثالثة فلأن غايتها الدلالة على وجوب التأسي بالنبي ﷺ في أفعاله، كما استدلوا بها على ذلك في محله، و لادخل لها فيما نحن فيه. مع أن الأخذ بظاهر الآيات أتباع له، كما أن الأخذ بما فسره من الآيات أتباع له، فتأمل.

السابع: ما زاده بعض أواخر المتأخرين من الأصوليين من قبلهم من دلالة جملة من الأخبار على وقوع التحريف في القرآن المسقط له من الاعتبار لاحالة. و لم أر من المتقدمين و المتأخرين من تمسك بهذه الأخبار مع كثرتها و كونها بمرأى منهم و مسمع، و هذا ربما يؤول إلى كون نزاعهم في حجة الكتاب قبل سنوح مثل ذلك، كما في عصر النبي ﷺ، أو مع قطع النظر عنه. و كيف كان، سيأتي الكلام في بيان هذه الأخبار و ما يرد عليها، فانتظرو.

الثامن: ما تمسك به السيد الصدر من أن مقتضى الأصل حرمة العمل بالظن،

على ذلك وجهان: أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها (٢١٠)

.....

و قد خرجنا من مقتضاه في الأخبار بالدليل، و بقي الكتاب تحته. و فيه: أنه قد تقدم في الحاشية السابقة الأدلة على حجية ظواهر الكتاب من وجوه شتى، فيها يخرج أيضاً من مقتضى الأصل.

٢١٠. هي على أقسام:

منها: ما ورد في النهي عن تفسير القرآن، حتى روي عن عائشة - كما في شرح الوافية للمحقق الكاظمي - أنها قالت: لم يكن النبي ﷺ يفسر القرآن إلا بعد أن يأتي جبرئيل. و هي كثيرة قد أشار المصنف ﷺ إلى جملة منها، بل ربما يدعى تواترها معني.

و منها: الأخبار المفسرة لكثير من الآيات بخلاف ظاهرها، مثل تفسير النجم برسول الله ﷺ، و تفسير الليلة المباركة بفاطمة ﷺ. و في رواية عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ قال: «أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ و الأئمة ﷺ». (و آخر مُتَشَابِهَات) قال: فلان و فلان. «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ أَصْحَابُهُمْ و أَهْلُ وَلَايَتِهِمْ. «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ و ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ و مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ و الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» أمير المؤمنين ﷺ و الأئمة ﷺ». و هذه الأخبار كثيرة جداً، و مع ملاحظة كثرتها لا يبقى ظن بإرادة الظاهر من سائر الآيات التي لم يرد فيها تفسير عنهم ﷺ.

و منها: الأخبار الحاصرة علم القرآن في النبي ﷺ و خلفائه ﷺ، و أنهم أهله، مثل ما رواه الكليني عن الصادق ﷺ قال: «إِنَّمَا يَعْلَمُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ». و ما رواه في الروضة عنه ﷺ أنه «لَيْسَ مِنْ عِلْمِ الْقُرْآنِ و لَا مِنْ أَمْرِهِ أَنْ يَأْخُذَ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ فِي دِينِهِ بِهَوًى و لَا رَأْيٍ و لَا مَقَاسٍ، و قد أنزل الله القرآن و جعل فيه تبيان كل شيء، و جعل للقرآن و علم القرآن أهلاً» إلى أن قال: «و هم أهل

الذكر الذين أمر الله هذه الأمة بسؤالهم». و ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ» نحن الراسخون في العلم، و نحن نعلم تأويله». إلى غير ذلك من الأخبار الواردة بهذا المساق. و قد أشار المصنف عليه السلام إلى ما في القسم الأول منها.

و أما الثاني ففيه أن هذه الأخبار من قبيل بيان البطون، لا بيان المراد من الظواهر، لأن للقرآن بطناً و لبطنه بطناً، كما روى العياشي عن جابر قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ثم سأله ثانياً فأجابني، بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك كنت أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم. فقال: يا جابر إن للقرآن بطناً و للبطن بطناً، و ظهراً و للظهر ظهراً. يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية ليكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل ينصرف على وجوه». إلى غير ذلك مما دلّ على أن للقرآن بطناً و لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن. و لا ريب أن تعدّد معاني القرآن بحسب ظواهره و بطونه لا يوجب المنع من التمسك بظواهره، و لاستعمالها في أكثر من معنى واحد، كما قرّرناه في مبحثه. مع أن دعوى أغلبية هذه ممنوعة، إذ الباقية على ظاهرها هي الأغلب، و هي لا تصدم في ظهور غيرها، فيقتصر في ارتكاب خلاف الظاهر على مورد النصوص.

و أما الثالث فإنا نقول بمقتضى تلك الأخبار من اختصاص علم القرآن بالأئمة عليهم السلام، لأن القرآن اسم لما بين الدفتين، و لا ريب أن العلم بمعاني جميع الآيات مختص بهم عليهم السلام. و من هنا يظهر الجواب عما دلّ على كونهم أهلاً له، لأن من علم بظواهر الآيات أو مع جملة من بطونها بحسب تفسيرهم عليهم السلام لا ينسب علم القرآن إليه، و لا يقال إنه أهل له، إذ المحصل لعلم النحو مثلاً لا يقال له إنه نحويّ ما لم يتبحر فيه و لم يستحضر مسأله، لأنه لا يقال: أهل لكذا و استأهل لكذا إلا إذا كان حقيقاً به، و من ذاك يقال لسكان البيت: أهل البيت، لكونهم أحقّ بالسكون

في المنع عن ذلك مثل النبوي ﷺ: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ (٢١١) مقعده من النار»^{١٣}. و في رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ...»^{١٤}. و في نبوي ثالث: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^{١٥}. و عن أبي عبد الله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، و إن أخطأ سقط أبعد من السماء»^{١٦}. و في النبوي العاقي: «من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»^{١٧}. و عن مولانا الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسر كلامي برأيه، و ما عرفني من شبهني بخلقي، و ما على ديني من استعمل القياس في ديني»^{١٨}. و عن تفسير العياشي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، و من فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»^{١٩}. و عن مجمع البيان: أنه قد صحَّ عن النبي ﷺ و عن الأئمة القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالآثر الصحيح و النص الصريح^{٢٠}. و قوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل ينصرف إلى وجوه». و في رسالة شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنة نبيه ﷺ، قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة، لقد ادَّعيت علماً! و يلك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك، و لا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ، و ما ورثك الله من كتابه حرفاً»^{٢١}. و في رواية زيد الشحام، قال: «دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام، فقال له:

فيه. و بالجملة، إن كونهم ﷺ أهلاً لعلم القرآن و نسبة علمه إليهم لا يستلزم عدم جواز تمسك رعاياهم بما فهموه من ظواهره.

٢١١. في المجمع: «في الحديث: من طلب علماً يباهي به العلماء فليتبوأ مقعده من النار، أي: لينزل منزله منها، من بوأت للرجل منزلاً: هيأته له، أو من تبوأت له منزلاً: اتخذته. و أصله الرجوع، من باء إذا رجع. و سمي المنزل مباءة

أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم...» - إلى أن قال له -: «يا قتادة، إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلك وأهلك، ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به^{٢٢}». إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل - في كتاب القضاء - تجاوزها عن حد التواتر. وحاصل هذا الوجه يرجع إلى أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

و الجواب عن الاستدلال بها (٢١٢): أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار؛ إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً؛ فإن أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشي بلسانه المتعارف في مخاطبته له - عربياً أو فارسياً أو غيرها -



.....
لكون صاحبه يرجع إليه إذا خرج منه» انتهى.

٢١٢. لا يذهب عليك أن هذا الجواب متجه بالنسبة إلى ما عدا رسالة شبيب، لاشتمال ما عداها على التفسير مطلقاً أو مقيداً بالرأي. وأما بالنسبة إليها فلا، لظهورها في عدم جواز استنباط حكم من الأحكام من آية من الآيات على سبيل السلب الكلّي لغير النبي صلى الله عليه وآله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، مع عدم اشتغالها على لفظ التفسير مطلقاً أو مقيداً، سيما أن أباحيفة إنما كان يعمل بظواهر الكتاب لا أنه كان يؤوله، لعدم الاعتبار بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة.

و بالجملة، إنها آية عن الحمل على شيء مما ذكر في التفسير مطلقاً أو مقيداً بالرأي. لكنها لإرسالها غير ناهضة بنفسها للمدعى. مع أن قوله عليه السلام: «ما ورثك الله من كتابه حرفاً» ظاهر في كون عمل أبي حنيفة بالقرآن من تلقاء نفسه على نحو ما ذكر في الوجه الثاني من وجهي التفسير بالرأي، لعدم صدق التورث بالعمل بالظواهر على وجه معتبر.

فعمل به و امتثله، لم يُعدّ هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع (٢١٣).
ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد
بالرأي هو الاعتبار العقلي الظنيّ الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر
الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية، وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي: إما حمل اللفظ
على خلاف ظاهره (٢١٤) أو أحد احتماليه؛ لرجحان ذلك في نظره القاصر و عقله
القاتر. و يرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «و إنما
هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له
تأويلًا من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بسذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام
فيعرفونهم»^{٢٣}.

٢١٣. و قيل: هو كشف المغطى. و عن الطبرسي: كشف المراد من اللفظ
المشكل. و قيل غير ذلك. و شيء منها لا يصدق على الأخذ بالظواهر. و أصل
الفسر كما في الصحاح البيان، يقال: فسرت الشيء من باب ضرب: بيّنته و
أوضحته، و التشديد مبالغة. و يظهر من الطريحي أنه مقلوب السفر، يقال: أسفرت
المرأة عن وجهها إذا كشفتته، و أسفر الصبح إذا ظهر. و قال: «الفرق بين التفسير
و التأويل هو أن التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، و التأويل ردّ أحد
المحتملات إلى ما يطابق الظاهر» انتهى. و قيل في ذلك، غير ذلك، و لافائدة في نقله.
٢١٤. و يحتمل أيضاً أن يكون المراد بالتفسير ترك الظواهر و تطبيق الألفاظ
بما ارتسخ في الذهن من الشبهات، كما قال المشايخون: إن المراد بما ذكره الشارع
في بيان المعاد بلفظ الجنة و النار و الحور و القصور و الفواكه و الأشجار هو
التشبيه و التقريب للأفهام الظاهرة، و إلّا فالمراد في الحقيقة اللذات و الآلام
الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن، بسبب تذكّرها للأعمال الحسنة و
السيئة في دار الدنيا. و قد تؤدّي أمثال هذه التأويلات إلى تغيير كلّ من اللفظ و
المعنى، كما عن إتيان السيوطي من أن رجلاً ممّن يدّعي الباطن قال في قوله تعالى:
«مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» إن معناه: من ذلّ أي من الذلّ، ذي إشارة إلى

و إما الحمل على ما يظهر (٢١٥) له في بادئ الرأي من المعاني العرفية و اللغوية، من دون تأمل في الأدلة العقلية و من دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى، و الأخبار الواردة في بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

و مما يقرب هذا المعنى الثاني - و إن كان الأول أقرب عرفاً - أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليهم السلام، بل يخطئونهم به، و من المعلوم ضرورة من مذهبنا تقدم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس. و يرشدك إلى هذا: ما تقدم في رد الإمام عليه السلام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل بكتاب الله، و من المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان يؤوله بالرأي؛ إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب و السنة.

و يرشد إلى هذا قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجوا بالمنسوخ و هم يظنون أنه الناسخ، و احتجوا بالخاص و هم يظنون

.....
مركز تحقيق التراث
مكتبة آية الله العظمى
المرجع

النفوس، يشف من الشفاء جواب «من» ع أمر من الوعي. و أولع الناس في هذه الطريقة الصوفية المسمون أنفسهم بالباطنية. و عنه أيضاً عن بعضهم: أن من جملة التفاسير التي ألفها أهل البدع و الأهواء، و فسروا القرآن بأرائهم، تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم و الجبائي و عبد الجبار و الرماني و الزمخشري و أمثالهم. و من هؤلاء من يكون حسن العبارة، يدس البدع في كلامه و أكثر الناس لا يعلمون، كصاحب الكشف.

٢١٥. قد أخذ هذا الوجه مما ذكره المحقق الطبرسي بعد نقل برهه من الآيات و الأخبار الدالة على جواز العمل بظواهر الكتاب، حيث قال: «فهذا و أمثاله يدل على أن الخبر متروك الظاهر، فيكون معناه - إن صح - أن من حمل القرآن على رأيه، و لم يعلمه بشواهد ألفاظه، فأصاب فقد أخطأ الدليل». و قال: «و قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوا على أحسن الوجوه».

آله العام، و احتجوا بأول الآية بالآية و تركوا السنة في تأويلها، و لم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارد و مصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا و أضلوا»^{٢٤}.

و بالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التبع في سائر الأدلة، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف و لو دلت (٢١٦) على المنع من العمل على هذا الوجه، دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام، ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ، و خاص و عام، و محكم و متشابه، و قد كان من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام: يكون له وجهان، كلام عام و كلام خاص، مثل القرآن»^{٢٥}. و في رواية ابن مسلم: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن».

هذا كله، مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك

مركز تحقيقات قم

و أقول: إنه من الواضح الذي لا يعتره ريب أن المراد بقوله في النبوي «فأصاب فقد أخطأ» ليس الخطأ حقيقة مع فرض الإصابة فلا بد أن يراد به الخطأ في كيفية الإصابة، و المقصود بيان عدم ترتب آثار الإصابة، عليها. و حينئذ لا بد من حمل الخبر على الموارد التي لم تثبت فيها كفاية إصابة الواقع كيفما اتفقت كما في التوصلات، أو على عدم ترتب ثواب الاجتهاد على عمله و إن ترتب عليه آثار الواقع مع الإصابة، أو على عدم جواز ترتيب آثار الواقع على العمل ما لم تنكشف الإصابة و إن تحققت في علم الله سبحانه.

٢١٦. هذه المعارضة مبنية على الحمل الثاني. و حاصلها: الاستكشاف

بأخبار التفسير بالرأي عن كون وجه المنع من العمل بظواهر القرآن وجود المانع منه، و هو العلم الإجمالي بطروء التخصيص و التقييد و التجوز في أكثر الآيات، لعدم المقتضي له كما هو مبني الاستدلال. و وجه المعارضة حينئذ واضح.

بظاهر القرآن - مثل خبر الثقلين (٢١٧) المشهور بين الفريقين - و غيرها مما دلّ على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه، و عرض الأخبار المتعارضة بل و مطلق الأخبار عليه، و ردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، و الأخبار الدالة - قولاً و فعلاً و تقريراً - على جواز التمسك بالكتاب: مثل قوله ﷺ لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال ﷺ: «لمكان الباء»، فقرفه ﷺ مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب. و قول الصادق ﷺ في مقام هي الدوانيقي عن قبول خبر النمام: «إنه فاسق؛ و قال الله: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...)». و قوله ﷺ لابنه إسماعيل: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ)، فإذا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ»^{٢٦}. و قوله ﷺ لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سَمِعْتَ قول الله عَزَّ وَجَلَّ: (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً)»^{٢٧}. و قوله ﷺ في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إله زوج؛ قال الله عَزَّ وَجَلَّ: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ)»^{٢٨}، و في عدم تحليلها بالعقد المنقطع: «إله تعالى قال: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا)»^{٢٩}. و تقريره ﷺ التمسك بقوله تعالى: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ)، و أنه نسخ بقوله تعالى: (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ)»^{٣٠}. و قوله ﷺ في رواية عبد الأعلى - في حكم من عثر، فوقع ظفراً، فجعل على إصبعه مرارة - (٢١٨): «إِنَّ هَذَا وَ شَبِيهَهُ

٢١٧. قال الشيخ الطريحي: «و في حديث النبي ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي قيل: سميّا بذلك لأنّ العمل بهما ثقل. و قيل: من الثقل بالتحريك متاع المسافر. و الثقل الأكبر يراد به الكتاب، و الثقل الأصغر العترة ﷺ و هذا الخبر كما صرح به المصنّف ﷺ مشهور بين الفريقين، بل قد ادعى تواتره. و عن شافي المرتضى: تلقاه الفريقان بالقبول، فإنهم و إن اختلفوا في تأويله إلا أن أحداً لم يخالف في صحته.

٢١٨. قال الطريحي: المرارة بفتح الميم ضدّ الحلاوة. و المرارة التي تجمع المرّة الصفراء معلقة مع الكبد كال كيس فيها ماء أخضر، و هي لكلّ حيوان إلا البعير،

يُعرف من كتاب الله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ثُمَّ قَالَ: امْسَحْ عَلَيْهِ»^{٣١}، فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال؛ لوجوده في ظاهر القرآن.

و لا يخفى أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق؛ نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج، أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقاءه مع سقوط قيد «مباشرة الماسح للممسوح»، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل: أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح، فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى. فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام. ومن ذلك: ما ورد من أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلا فلا^{٣٢}، وفي بعض الروايات: «إن قرئت عليه وفُسرت له»^{٣٣}. والظاهر - ولو بحكم (٢١٩) أصالة الإطلاق في باقي الروايات - أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾

فإنه لا مرارة له. و الجمع مرار.

٢١٩. دفع لما يتوهم مما ورد في بعض الروايات من توقف العمل بظاهر الآية على ورود تفسير من أهل البيت عليهم السلام، فيكون مؤيداً لمطلب الخصم. يمنع كون المراد من اعتبار التفسير فيها اعتباره في العمل بظاهر الآية، بل لما كان نفي الجناح ظاهراً في مجرد الترخيص، وكان المراد من الآية وجوب القصر، فأشار المصنف عليه السلام ببيان الفرد الخفي - أولاً على وجه الاستظهار، و ثانياً بمقتضى الأصل - إلى كون المراد باعتبار التفسير هو اعتباره في استفادة ما هو خلاف الظاهر من الآية لا في العمل بظاهرها.

بيان الترخيص في أصل تشريع القصر و كونه مبنياً على التخفيف، فلا ينافي تعيين القصر على المسافر و عدم صحة الإتمام منه، و مثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة. و قد ذكر زرارة و محمد بن مسلم للإمام عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، و لم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾»^{٢٤}. و هذا أيضاً يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب و الدخل و التصرف في ظواهره. و من ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَ أُحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^{٢٥}، و في عدم جواز طلاق العبد بقوله: ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^{٢٦}. و من ذلك: الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾^{٢٧}، إلى غير ذلك مما لا يحصى (٢٢٠).

فإن قلت: إن ما ورد في باقي الروايات من قبيل المطلق، و ما ورد في بعضها من قبيل المقيّد، و مقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد، فأصالة الإطلاق كيف تقضي بحمل المقيّد على ما ذكر؟ لأن التصرف في المطلق بحمله على المقيّد أولى من التصرف في المقيّد بحمله على سائر وجوه التصرف كما قرّر في محله.

قلت: نعم، لكنّه إنّما يتّجه فيما كان المقيّد ظاهراً في بيان القيد المناقٍ للإطلاق، و المقام ليس كذلك، لأنّ تمسّكه بالأصل على تقدير التنزّل و حصول الشكّ في كون المراد باعتبار التفسير اعتباره في العمل بظاهر الآية أو العمل بالمراد الواقعي الذي خلاف المتبادر منها، و لاريب في وجاهة التمسّك بأصالة الإطلاق حينئذ.

٢٢٠. منها قول الأمير عليه السلام في الخطبة الشقشقية «كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾»، إذ لو لم يكن ظاهر الكتاب حجة لم يتوجه عليهم ذمّ بمجرد سماعه. و منها قوله عليه السلام في خطبة أخرى له في نهج البلاغة قال: «و الصلاة على نبيّه الذي أرسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيراً، و أنزل عليه القرآن ليكون إلى الحقّ هادياً و

برحمته بشيراً، فالقرآن أمر و زاجر، و صامت و ناطق، حجة الله على خلقه، أخذ عليهم ميثاقه» إلى آخر ما ذكره من هذا النمط.

و منها ما عن المقدمة الرابعة من الصافي من رواية عبدالله بن سنان قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القرآن و الفرقان. قال: القرآن جملة الكتاب و أخبار ما يكون، و الفرقان المحكم الذي يعمل به، و كلّ محكم فهو فرقان». و رواية أبي بصير: «أنّ القرآن محكم و متشابه، فأما المحكم فنؤمن به، و نعمل به و ندين به، و أما المتشابه فنؤمن به و لا نعمل به».

و منها ما في المقدمة الأولى منه في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا التبس عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع و ما حل مصدق، و من جعله أمامه قاده إلى الجنة، و من جعله خلفه ساقه إلى النار، و هو الدليل يدلّ على خير سبيل، و هو كتاب فيه تفصيل و بيان و تحصيل، و هو الفصل و ليس بالهزل، و له ظهر و بطن، فظاهره حكم، و باطنه علم الحديث».

و منها ما ورد في الصحيح عن الصادق عليه السلام لو أن رجلاً دخل في الإسلام فأقرّ به، ثم شرب الخمر و زنى و أكل الربا، و لم يتبين له شيء من الحلال و الحرام، لم أقم عليه الحدّ إذا كان جاهلاً، إلّا أن تقوم عليه البيّنة أنّه قرأ السورة التي فيها الزنا و الخمر و أكل الربا». و يقرب منه ما عن علي عليه السلام فيمن شرب الخمر و ادعى جهله بتحريمها: «ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين و الأنصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد». و منها ما عن الصادق عليه السلام في ذبائح أهل الكتاب، قال عليه السلام: «قد سمعتم ما قال الله تعالى في كتابه، قالوا: نحبّ أن نخبرنا. فقال: لا تأكلوها». و منها ما ورد في قوله سبحانه: «إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» من قضية ابن زبعر، و غير ذلك ممّا يقف عليه المتبع.

و من نظر في هذه الأخبار بعين الإنصاف و جانب الاعتساف، سيّما إذا لاحظ طريقة الأئمة عليهم السلام و أصحابهم في التمسك بظواهر الآيات، و لاسيّما ما

الثاني من وجهي (٢٢١) المنع: أنا نعلم بطرؤ التقييد و التخصيص و التجوز في أكثر ظواهر الكتاب، و ذلك مما يُسقطها عن الظهور. و فيه: أولاً: النقص بظواهر الستة؛ فإننا نقطع بطرؤ مخالفة الظاهر في أكثرها. و ثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط، وإنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر. فإن قلت (٢٢٢):

.....

جرى عليه الديدن في سائر الأمم السالفة من استفادة المطالب من الكتب المنزلة، و لذا كان النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام يحتجّون على الكفار بما في كتبهم، و كثيراً ما كانوا يعترفون بوجود ما يخبرون به عندها، و أضف إلى ذلك أن الكتاب من أهم ما أقيم به الدين، و الباقي من معجزات سيّد المرسلين، و أن عمدة إعجازه باعتبار فصاحته و بلاغته لا بمجرد إعجاب أسلوبه، وكذا ما تقدّم في بعض الحواشي السابقة من المؤيّدات، بل الدلائل الواضحة المنار، قطع بحجة ظواهر الكتاب، و أنها قاطعة للعذر عند الحساب، و أرى زيادة إطناب الكلام في ذلك تضييعاً للقرطاس و المداد.

٢٢١. ربّما يظهر هذا الوجه من بعض كلمات السيّد الصدر، كما ستقف عليه فيما نقله عنه المصنّف رحمه الله.

٢٢٢. حاصل السؤال: هو عدم ارتفاع أثر العلم الإجمالي - و هو وجوب الفحص - بالفحص عن الأخبار التي يمكن الفحص عنها، لعدم ارتفاع العلم الإجمالي بذلك، لأن أطراف الشبهة أوسع من ذلك، لاندراس كثير من الأخبار، و لعلّها أكثر ممّا بقي بأيدينا. و بمجرد الفحص عما يمكن الفحص عنها، و وجدان مخصّصات و مقيّدات عديدة، لا يجدي في ارتفاع العلم الإجمالي المذكور، كما أنّه لو تردّد لفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفة أحد ظاهرين للظاهر الآخر كالعامين من وجه، فمجرد الفحص من دون وجدان قرينة معيّنة لأحد المعنيين، أو لاندراس مادة الاجتماع تحت أحد العاملين بالخصوص، لا يجدي في جواز العمل بالدليل.

و حاصل الجواب: منع أوسع دائرة العلم الإجمالي من الأخبار الموجودة في

العلم الإجمالي بوجود مخالقات الظواهر لا يرتفع أثره - و هو وجوب التوقف - بالفحص؛ و لذا لو تردّد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالقة أحد الظاهرين لظاهر الآخر - كما في العامين من وجه و شبههما - وجب التوقف فيه و لو بعد الفحص. قلت: هذه شبهة ربّما تورد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصّصات: فإنّ العلم الإجمالي (٢٢٣) إمّا أن يبقى أثره (٢٢٤) و لو بعد العلم التفصيلي بوجود عدّة مخصّصات، و إمّا أن لا يبقى، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، و إلّا فلا مقتضي للفحص (٢٢٥).

و تندفع هذه الشبهة: بأنّ المعلوم إجمالاً هو وجود مخالقات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، و أمّا وجود مخالقات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم؛ فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص؛ لاحتمال وجود مخصّص يظهر

أيدينا اليوم، لاحتمال كون المدرسة منها واردة في المواعظ و القصص و الأمثال أو نحو ذلك ممّا لا دخل له في الأحكام. و لكنك تجيب بأنّ هذا الجواب ربّما ينافي ما ذكره في شرايط العمل بأصالة البرائة التي منها وجوب الفحص؛ لأنّه بعد أن ادعى ثمة انحصار أطراف العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعيّة في الأخبار التي يمكننا الوصول إليها قال: «و لكن هذا لا يخلو عن نظر، لأنّ العلم الإجمالي إمّا هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف و عجزه عن ذلك. و دعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفة» انتهى. و الفرق بين هذا العلم الإجمالي و العلم الإجمالي المذكور في المقام غير ظاهر، كيف و من الآيات عمومات البرائة كما لا يخفى.

٢٢٣. تقرير للشبهة.

٢٢٤. لأجل بقاء العلم الإجمالي.

٢٢٥. بعد العلم التفصيلي بعدّة مخصّصات.

بالفحص، و لا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي، و أمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع يُنفى بالأصل السالم عن العلم الإجمالي. و الحاصل: أنّ المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب و السنة، لا قبل الفحص و لا بعده.

ثم إنك قد عرفت: أنّ العمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلّا أنّه يظهر من كلام السيّد الصدر - شارح الوافية - في آخر كلامه: أنّ المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، و العمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل؛ حيث قال - بعد إثبات (٢٢٦) أنّ في القرآن محكمات و ظواهر، و أنّه ممّا لا يصحّ إنكاره، و ينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر،

٢٢٦. كلامه هذا صريح في التفصيل بين محكمات الكتاب و ظواهره، بل قد ادّعى الإجماع في بعض كلماته الآتية على جواز العمل بالمحكمات، و سيظهر ضعفه ممّا أورده المصنّف عليه.

و هنا تفصيل آخر للمحدّث البحراني بتجويز العمل بالآيات الواردة في غير الأحكام و الشرايع، و منعه فيما ورد فيها، حيث ذكر ما ملخصه أنّه لا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل بالكتاب في الأحكام الشرعيّة و الاعتماد عليه، حتّى أنّه صنّف جملة منهم كتباً في الآيات المتعلّقة بالأحكام الفقهيّة، و هي خمسائة آية. و أمّا الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط و تفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتّى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلّا بتفسير من أهل العصمة عليهم السلام. و منهم من جوّز ذلك حتّى كاد يدّعي المشاركة لأهل العصمة في تأويل مشكلاته و حلّ مبهمات. و التحقيق في المقام أنّ الأخبار متعارضة من الجانبين متصادمة من الطرفين، إلّا أنّ أخبار المنع أكثر عدداً و أصرح دلالة.

و ساق الكلام في ذكر شطر من أدلة الطرفين من الآيات و الأخبار، قال في أثناء الاحتجاج: لا يخفى على الفطن المنصف صراحة هذه الأدلة - يعني: أخبار المنع - في المدعى، و ظني أن ما يقابلها مع تسليم التكافؤ لاصراحة له في المعارضة، فمن ذلك الأخبار الواردة بعرض الحكم المختلف فيه الأخبار على القرآن و الأخذ بما يوافقه و طرح ما يخالفه. و وجه الاستدلال: أنه لو لم يفهم منه شيء إلا بتفسيرهم عليهم السلام انتفت فائدة العرض. و الجواب: أنه لامنافاة، فإن تفسيرهم إنما هو حكاية لمراد الله تعالى، فالأخذ بتفسيرهم أخذ بالكتاب. و أما ما لم يرد فيه تفسير عنهم عليهم السلام فيجب التوقف فيه وقوفاً على تلك الأخبار، و تقييداً لهذه الأخبار بها.

إلى أن قال: و القول الفصل و المذهب الجزل في ذلك ما أفاده شيخ الطائفة رضوان الله عليه في كتاب التبيان، و تلقاه بالقبول جملة من الأعيان، حيث قال بعد نقل جملة من أخبار الطرفين ما ملخصه: و الذي نقول: إن معاني القرآن على أربعة أقسام، أحدها: ما اختص الله تعالى بالعلم به، و لا يجوز لأحد تكلف القول فيه. و ثانيها: ما يكون ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه، مثل قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾. و ثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً، مثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾. ثم ذكر جملة من الآيات التي بهذا المساق، قال: إنه لا يمكن استخراجها إلا ببيان من النبي صلى الله عليه وآله و رابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عليها، و يمكن أن يكون كل واحد مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول: إن مراد الله تعالى بعض ما يحتمله إلا بقول نبي صلى الله عليه وآله أو إمام معصوم. إلى آخر كلامه زيد في إكرامه. و عليه تجتمع الأخبار على وجه واضح المنار.

و يؤيده ما رواه في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الذي جاء إليه بأي من القرآن زاعماً تناقضها، حيث قال في أثناء الحديث: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرَهُ لَسَعَةِ رَحْمَتِهِ وَ رَأْفَتِهِ بِخَلْقِهِ، وَ عِلْمُهُ بِمَا يَحْدُثُهُ الْمُبْدِلُونَ مِنْ تَغْيِيرِ كِتَابِهِ، قَسَمَ

كتابه ثلاثة أقسام، قسماً منه يعرفه العالم و الجاهل، و قسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسه و صحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام، و قسماً لا يعرفه إلا الله و أنبيائه و الراسخون في العلم، و إنّما فعل الله ذلك لئلاّ يدّعي أهل الباطل من المستولين على ميراث رسول الله ﷺ من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم، و ليقودهم الاضطرار إلى الائتمار بمن ولي أمرهم» إلى أن قال: «فأمّا ما علمه الجاهل و العالم فمن فضل رسول الله ﷺ من كتاب الله قول الله عزّ وجلّ: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ و قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ و لهذه الآية ظاهر و باطن، فالظاهر قوله: «صَلُّوا عليه» و الباطن قوله: «سَلِّمُوا تسليماً» أي: سَلِّمُوا لمن وصّاه و استخلفه عليكم فضله و ما عهد به إليه تسليماً. و هذا ممّا أخبرتك أنّه لا يعلم تأويله إلا من لطف حسّه و صفا ذهنه و صحّ تمييزه» الحديث.

و أقول: القسم الثاني من كلام الشيخ هو الأوّل من كلامه ﷺ، و هو الذي يعرفه الجاهل و العالم، و هو ما كان محكم الدلالة. و هذا ممّا لا ريب في صحّة الاستدلال به، و المانع مكابر. و القسم الرابع من كلامه هو الثاني من كلامه ﷺ، و هو الذي لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسّه. و الظاهر أنّه أشار بذلك إلى الأئمة عليهم السلام، فإنّهم هم المصطفون بتلك الصفات على الحقيقة، و إن ادّعى بعض من أشرنا إليه دخوله في ذلك.

ثمّ قال: لا يقال: أنّه يلزم اتّحاد القسم الثاني من كلامه ﷺ بما بعده، لكون القسم الثالث أيضاً من القسم الثاني. لأنّا نقول: الظاهر تخصيص القسم الثالث بعلم الشرايع يحتاج إلى توقيف، و أنّه لا يعلمه إلا هو جلّ شأنه و أنبيائه عليهم السلام بالوحي إليهم و إن علمه الأئمة عليهم السلام بالوراثة عن الأنبياء عليهم السلام، بخلاف الثاني، فإنّه ممّا يستخرجونه بصفاء جواهر أذهانهم، و يستنبطونه بإشراق لواضع أفهامهم. و حينئذٍ فالقسم الثالث من كلام الشيخ ﷺ هو الثالث من كلامه ﷺ. إلى أن قال: و مرجع

وَأَنَّ الْحَقَّ مَعَ الْأَخْبَارِيِّينَ - ما خلاصته: أَنَّ التوضيح يظهر بعد مقدمتين: الأولى: أَنَّ بقاء التكليف ممّا لا شكّ فيه، و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام، و هو يكون في الأكثر بالقول، و دلالة في الأكثر تكون ظنية؛ إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة و على ما يفهمون، و إن كان احتمال التجوّز و خفاء القرينة باقياً. الثانية: أَنَّ التشابه كما يكون في أصل اللغة (٢٢٧) كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة، و ربّما أخطب أحداً و أريد غيره؛ و نحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراوده و لا يحصل لنا الظنّ به، و القرآن من هذا القبيل (٢٢٨)؛

هذا الجمع الذي ذكره الشيخ إلى حمل أدلة الجواز على القسم الثاني من كلامه رحمه الله، و أخبار المنع على ما عدها». انتهى ملخص كلامه و محصل مراده زيد في إكرامه.

و فيه أولاً: أَنَّ توقّفه أولاً: في حجية ظواهر الكتاب لأجل تعارض أدلة الطرفين، ثمّ جزمه بحجيتها في غير الأحكام باختيار مذهب الشيخ، لا يخلو عن تنافٍ و تمّافت.

و ثانياً: أَنَّ التوفيق بين كلام الشيخ و الخبر بتنزيل القسم الثاني من كلامه على القسم الأوّل من الأقسام المذكورة، بتخصيص الأوّل منها بغير الأحكام و الشرايع، و تخصيص القسم الثالث منها بما، غير صحيح و تفسير بما لا يرضى به صاحبه، لأنّ تمثيل الشيخ للقسم الثاني بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ صريح في اختياره لحجية الظواهر في الأعمّ من الأحكام و الشرايع. و ثالثاً: أَنَّ اجتماع الأخبار على الوجه الذي ذكره غير واضح المنار، و لا دلالة للخبر المذكور عليه كما لا يخفى.

٢٢٧. كالمشترك المستعمل بلا قرينة.

٢٢٨. قد اشتملت هذه المقدمة الثانية على عدّة أدلة على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب. أحدها نزول القرآن على وضع جديد و مجازات لا يعرفها العرب،

سَيِّما مع ما وجد فيه من كلمات لا يعرف المراد منها كالمقطعات و ثانيها: الآية الشريفة. و ثالثها: نهي النبي ﷺ عن التفسير بالآراء. و رابعها: أصالة حرمة العمل بالظن.

و أنت خير بأنّ كون الكتاب على وضع جديد و كيفية خاصة، لأجل استعمال العمومات أحيانا في الخصوص من دون نصب قرينة، أو توجيه الخطاب إلى شخص مع كون المقصود غيره، أو نحو ذلك، قد ظهر الجواب عنه ممّا أجاب به المصنّف رحمه الله عن الدليل الثاني للمانعين مطلقاً.

و أمّا اشتماله على مجازات لا يعرفها العرب، ففيه: أنّ ثبوت ذلك في بعض ألفاظ القرآن لا يوجب الخروج من مقتضى الوضع اللغوي فيما لم يثبت فيه ذلك، بعد الاعتراف بكون القرآن عربياً، وكذلك اشتمال أوائل بعض السور على المقطعات، بل مقتضى القاعدة في مثله - كما قرّر في مبحث الحقيقة الشرعية - هو الاقتصار على موضع الثبوت. و أمّا الآية فقد أجاب عنها المصنّف رحمه الله بما أجاب به. و أمّا النهي عن التفسير بالرأي فقد تقدّم الجواب عنه عند الجواب عن الأخبار المستدلّ بها للمقام.

و أمّا أصالة حرمة العمل بالظن، فهي بعد الاعتراف بكون الظواهر من الظنون الخاصة كما هو مقتضى المقدمة الأولى عجيبة إذ المحتاج إلى الدليل حينئذ هو إثبات المنع دون الجواز، لكونه على مقتضى الأصل الثانوي، و لا ريب أنّ الأصل الأولي - و هي الحرمة - لا يكون حينئذ دليلاً على المنع. و من هنا قد اختلط عليه وضع الاستدلال و إيراد الحجة على مدّعه، إذ المتعين حينئذ هو الاستدلال على عدم جواز العمل بالظن مطلقاً بما دلّ على عدم جوازه كتاباً و سنة، و على جواز العمل بالظواهر مطلقاً كتاباً و سنة، بمقتضى المقدمة الأولى، و على عدم الجواز في خصوص الكتاب بما عدا الأخير من الوجوه المتقدمة إن ثبّت دلالتها.

لأنه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد، بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب (٢٢٩)، و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات.

ثم قال: قال سبحانه ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾^{٢٨} ذم على اتباع المتشابه، و لم يبين لهم المتشابهات ما هي؟ وكم هي؟ بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ، و جعل البيان موكولاً إلى خلفائه، و النبي ﷺ هي الناس عن التفسير بالآراء، و جعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

إذا تمهدت المقدماتان، فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانية عدم العمل؛ لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه، و ما بقي ظهوره مندرج في الأصل المذكور، فنطالب بدليل جواز العمل؛ لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن «الظاهر» من الحكم، و وجوب العمل بالحكم إجماعي. لأننا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة الحكم للنص، و أما شموله للظاهر فلا. إلى أن قال: لا يقال: إن ما ذكرتم - لو تم - لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً؛ لما فيها من الناسخ و المنسوخ، و الحكم و المتشابه، و العام المخصص، و المطلق المقيد. لأننا نقول: إنا لو خُلينا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السنة مع عدم نصب القرينة على خلافها، و لكن مُنعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه و عدم بيان حقيقته، و منعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن، و لا ريب في أن غير النص محتاج إلى التفسير. و أيضاً: ذم الله تعالى على اتباع الظن و كذا الرسول ﷺ و أوصيائه عليهم السلام، و لم يستثنوا ظواهر القرآن. إلى أن قال: و أما الأخبار، فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحصٍ عن مخصصٍ أو معارضٍ ناسخٍ أو مقيدٍ، و لولا هذا لَكُنَّا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين، انتهى.

أقول: و فيه مواقع للنظر (٢٣٠)، سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي، و لولاه لتوقف في العمل بها أيضاً؛ إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل شرعي خاص وصل إليهم من أئمتهم، و إنما كان أمراً مركزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفادة و الاستفادة - سواء كان من الشارع أم غيره - و هذا المعنى جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقياً للإفادة و الاستفادة على ما هو الأصل في خطاب كل متكلم.

نعم، الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن - على ما عرفت مفصلاً - لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للإفهام.

ثم إن ما ذكره - من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات و احتمال كونها من المتشابهات - ممنوع أولاً: بأن التشابه (٢٣١) لا يصدق على الظواهر لالغة و لاعرفاً، بل يصح سلبه عنه، فالنهي الوارد عن اتباع التشابه لا يمنع (٢٣٢)؛ كما اعترف به في المقدمة الأولى من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

٢٣٠. قد أشار المصنف عليه السلام إلى موقعين منها. و لعله أحال بيان الباقي إلى الرضوخ، أو إلى ما ذكره في الجواب عن دليلي المانعين مطلقاً، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة.

٢٣١. قد تقدّم في بعض الحواشي المتقدمة عند بيان أدلة المانعين مطلقاً ما يوضح معنى التشابه و ما تضمنه بعض الأخبار من تفسيره، فراجع. و مع تسليم شمول التشابه للظواهر يسقط الاستدلال بالآية على المقام، إذ غايتها الظهور أيضاً. و دعوى كونها من النصوص واضحة المنع. و بالجملة، إن الاستدلال بها نظير الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن، و دعوى عدم شمولها لأنفسها مسلّمة من حيث الدلالة لا من حيث العلم بالمناط.

٢٣٢. يعني: من العمل بالظواهر.

و ثانياً: بأن احتمال (٢٣٣) كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به. و دعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجة الظواهر؛ لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه مما هي الشارع عنه. و بالجملة: فالحق ما اعترف به ﷺ من أنا لو خلينا و أنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، و لابد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا: أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطالب و استفادتها، و إنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها (٢٣٤) من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

و ينبغي التنبيه على أمور (٢٣٥):



٢٣٣. حاصل ما ذكره أنه من تسليم حصول الشك في معنى المتشابه تصير الآية مجملة، و هو لا يوجب المنع من العمل بظواهر سائر الآيات، لكون المقام حينئذ من قبيل الشك في مانعية الآية من العمل بالظواهر بعد إحراز المقتضي للعمل بها، و هو غير صالح لرفع اليد عنها، إذ كما أنه مع الشك في وجود القرينة أو المعارض لا يجوز رفع اليد عن الظواهر، كذلك مع الشك في كون الموجود قرينة أو معارضاً.

٢٣٤. الأولى أن يقول: كونها، يعني: الظواهر.

٢٣٥. هنا أمور أخر سكت عنها المصنف رحمه الله:

منها: أنك بعد ما عرفت من حجة ظواهر الكتاب فاعلم أن المراد بحجيتها أنه بعد إحراز المعنى بحسب العرف و اللغة، و تصحيح الهيئة التركيبية على حسب ما تقتضيه القواعد العربية و الصرفية، فما ظهر من الكلام بحسب العرف فهو الحجة.

و منها: أن الأخبار الواردة في تفسير الآيات، مثل تفسير قول الزور في قوله سبحانه: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ بالغناء، و ما في الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ من قوله عليه السلام: «ذلك حمزة و جعفر و عبيد و سلمان و أبوذر و المقداد بن أسود و عمار، هدوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام». و ما في رواية القمي من تفسير الصراط المستقيم بالولاية، إلى غير ذلك من الأخبار المتكاثرة، على أقسام، قسم منها يعلم بالقرائن الحالية أو المقالية كونه بياناً للبطون. و قسم منها يعلم كونه بياناً للمعنى المستعمل فيه اللفظ مجازاً، فتكون الرواية المفسرة قرينة صارفة للآية عن ظاهرها. و قسم يتردد الأمر بين الأمرين.

فعلى الأول يجوز التمسك فيه بظاهر الآية و إن كان منافياً للتفسير، لعدم منافاة إرادة بعض المعاني من بطون الآيات لإرادة ظواهرها، كما قرّرناه في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. و على الثاني يكون المدار على التفسير الوارد فيه، لفرض كونه تفسيراً للمعنى المستعمل فيه، و لا إشكال في القسمين، و إنما الإشكال في الثالث، من حيث حملة على كونه تفسيراً للبطن أو المعنى المستعمل فيه. و ربّما يرجع الأول للغلبة، نظراً إلى أن الغالب في الأخبار الواردة في تفسير أي القرآن هو تفسير البطون. و الحقّ هو الثاني، لأن الظاهر المتبادر من هذه الأخبار هو بيان المعاني المستعملة فيها ألفاظ الكتاب لا بطونها.

و منها: أنّه إذا وقع تفسير لبعض الآيات من المفسرين، مثل تفسير الأمن بالنصرة و الخوف بالهزيمة في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾ الآية، لا يخلو: إمّا أن يكون التفسير من العامة أو الخاصة. و على الأول لا اعتداد بتفاسيرهم إذا كان مخالفاً لظاهر الآية، لعدم الدليل عليه. نعم، لو كان التفسير مروياً بطريقهم عن النبي صلى الله عليه وآله أو أحد خلفائه المعصومين عليه السلام، وكان الراوي ثقة، يجوز العمل به عند من يرى جواز العمل بخبر الثقة. و على الثاني إن كان التفسير مخالفاً للظاهر و كان عن اجتهادهم فهو كتفسير العامة بما هو مخالف للظاهر.

الأول: أنه ربما يتوهم بعض (٢٣٦): أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى؛ إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول إلا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبراً أو أخباراً كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها. مع أن جُلَّ آيات الأصول و الفروع - بل كلها - مما تعلق بالحكم فيها بأمورٍ مجملة لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار^{٢٣}، انتهى. أقول: ولعله قصر نظره على* الآيات الواردة في العبادات؛ فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، و إلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة، كثيرة جداً، مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^{٢٤} و «أَحِلُّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^{٢٥} و «تِجَارَةٌ عَنْ تِجَارَةٍ»، و «فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ» و «لَا تُوْثِقُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» و «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» و «أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» و «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءٍ فَتَبَيَّنُوا» و «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ» و «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» و «عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» و «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» و غير ذلك مما لا يحصى. بل و في العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ»^{٢٦}، و آيتي التيمم و الوضوء و الغسل^{٢٧}. و هذه العمومات و إن ورد فيها أخبار في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ و تتبع.

.....
اللهم إلا أن ينعقد إجماعهم على هذا التفسير المخالف للظاهر أو كان مشهوراً بحيث كشفت الشهرة عن وجود قرينة صارفة عند نزول الآية، فيعتبر حينئذ لذلك إن قلنا باعتبار مثله. وكذلك إذا كان المفسر ممن قد علم عدم تفسيره إلا بالأثر الصريح و النص الصحيح، مثل علي بن إبراهيم و العياشي و أضرابهما. نعم، لو قلنا باعتبار الظن بدليل الانسداد كان المدار حينئذٍ على حصول الظن بمراد الشارع من أي سبب حصل.

٢٣٦. هو السيد الصدر فيما حكى عنه.

الثاني: أنه إذا اختلفت القراءة (٢٣٧)

٢٣٧. اعلم أنه قد وقع الخلاف قديماً و حديثاً بين علماء المسلمين في تواتر القرائات السبع، و هي المروية عن مشايخها، و هم نافع و أبوعمر و الكسائي و حمزة و ابن عامر و ابن كثير و عاصم. و إطالة الكلام في ذلك و إن كانت خارجة من وضع التعليقة، إلا أن تحقيق هذا المقام و توضيح هذا المرام لما كان من أهم المطالب و أعظم المقاصد لأرى بأساً بإيراد شطر من الكلام بما يناسبه المقام، فنقول مستهدياً من الله و مستمداً من أمانته عليه السلام: إن المشهور تواتر السبع، بل قد ادعى جماعة - كالشاهد و المحقق الثانين و الأردبيلي - الإجماع عليه. و أضاف بعضهم القرائات الثلاث، و مشايخها: أبوعقوب و أبوجعفر الطبري و أبي بن خلف، و ادعى تواترها أيضاً. و قال المحقق القمي: و هو المشهور بين المتأخرين. و ممن صرح بتواتر القرائات الثلاث هو الشهيد في الذكرى بعد نقل الشهرة عليه. و الشهيد الثاني في الروض قال: «إن بعض محققي القراء من المتأخرين أفرز كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة، و هم يزيدون عما يعتبر في التواتر، فيجوز القراءة بها إن شاء الله تعالى».

و ليس المراد من تواتر السبع أو العشر تواترها عن مشايخها إلينا، كما توهمه بعض من لاحظ له في العلم، و لاتواتر الترخيص عن الأئمة عليهم السلام لشيعتهم كما توهمه المحقق البهائي، بل المقصود تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله إلى مشايخها، كما هو ظاهر كلمات المدعين للتواتر.

هذا، و قد أنكر تواتر السبع جماعة من العامة و الخاصة، مثل الشيخ و الطبرسي و علي بن طاوس* و المحدث البحراني و الفاضل السيد نعمة الله من الخاصة، و مثل الزمخشري على ما نقله عنه جماعة. وكذا الزركشي حيث قال في

* في هامش الطبعة الحجرية: «نقله عنه المحدث الجزائري في كتاب زهر الربيع عن كتاب سعد السعود. منه».

البرهان: «السبع متواتر عند الجمهور، بل قيل مشهورة. و التحقيق أنّها متواترة عن الأئمة السبعة، و أمّا تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر، فإنّ إسنادهم لهذه القرائات السبع موجودة في كتب القرائات، و هي نقل الواحد عن الواحد» انتهى.

و قال بعض الشافعية في شرح منظومته: «الخلاف في تواتر السبعة حكاه السرخسي من أصحابنا في كتاب الصوم من الغاية، فقال: القرائات السبع متواترة عند الأئمة الأربعة و جميع أهل السنّة، خلافاً للمعتزلة، فإنّها آحاد عندهم» انتهى. و ممّن ادعى أنّها آحاد أيضاً الأنباري شارح البرهان قال: «و أسانيدهم تشهد بذلك، و نازع قول الإمام في البرهان أنّها متواترة». و قال صاحب البديع من الحنفية: إنّها مشهورة لامتواترة. و في مختصر الروضة للطوفي من الحنابلة: «أنّها متواترة، خلافاً لبعضهم» انتهى كلام بعض الشافعية.

و هل المراد بتواتر السبع تواتر كلّ واحدة عن مشايخها، أو المراد انحصار المتواتر فيها؟ ظاهر من عدا الشهيد الثاني هو الأوّل. و صريحه في محكيّ شرح الألفية هو الثاني، حيث قال: و اعلم أنّه ليس المراد أنّ كلّ ما ورد من هذه القرائات متواتر، بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القرائات، فإنّ بعض ما نقل عن السبعة شاذّ فضلاً من غيرهم، كما حقّقه جماعة من أهل هذا الشأن.

و حجة القائلين بتواتر السبع عن النبي ﷺ إلى مشايخها وجوه: أحدها: تواتر ذلك إلينا، بمعنى أنّ تواتر السبع عن النبي ﷺ إلى مشايخها منقول إلينا بعدد يبلغ حدّ التواتر أو يزيد عليه.

و ثانيها: الإجماعات المحكيّة عن الفاضل في جملة من كتبه، و الشهيدان في الذكرى و الروضة، و المحقّق الثاني في شرحه، و العاملي و الأردبيلي.

و ثالثها: ما دلّ من الأخبار على نزول القرآن على سبعة أحرف، مثل ما روته العامة عن النبي ﷺ: «أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف كلّها كافٍ شافٍ».

و قد ادعى بعضهم تواتره. و في الخصال أنه قال رسول الله ﷺ: «أتاني آت من الله فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد. فقلت: يا رب وسع على أمي. فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف».

و رابعها: قضاء العادة بالنقل لو كان الصادر عن النبي ﷺ غير هذه القراءات، أو كان بعض هذه غير صادر عنه ﷺ، لشدة اهتمامهم و نهاية رعايتهم في حفظ القرآن و ضبطه، حتى إن بعض الناس قد عدّ آياته و كلماته و حروفه.

و خامسها: الخير المروي في بعض كتب العامة و الخاصة كصاحب المدارك من أن القراءة سنة متبعة.

هذا، و يرد على الأول أن دعوى المدعين للتواتر مبنية على الخدس و الاجتهاد، و مثلها لا يفيد القطع لنا و إن بلغ عددهم حدّ التواتر أو أفاد القطع لو كان خبرهم مستنداً إلى النقل.

و على الثاني أن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه غير مفيد في المقام و إن قلنا بحجته، لأن المقصود هنا دعوى القطع بتواتر السبع لإثباتها بدليل ظني معتبر.

و على الثالث أن الخير الأول ضعيف سنداً، مع أنه يحمل دلالة، لأنه يحتمل أن يراد به نزوله على سبع لغات. قال ابن أثير في نهايته في الحديث: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شاف كاف، أراد بالحرف اللغة، يعني: على سبع لغات من لغات العرب، أي: أنها متفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، و بعضه بلغة هزيل، و بعضه بلغة هوازن، و بعضه بلغة يمن. و ليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه».

و في مجمع البحرين بعد نقل ذلك عن أبي عبيدة قال: «ثم قال: و ممّا يبيّن ذلك قول ابن مسعود: إني سمعت القراء فوجدتهم متقاربين، فاقربوا كما علمتم، إنما هو كقول أحدهم: هلمّ و تعال و أقبل». و نقل فيه أيضاً عن العامة قولين

آخرين، أحدهما: أن المراد بالحرف الإعراب. و الآخر: أن المراد به الكيفيات. نعم نقل القول بكون المراد به وجوه القراءة التي اختارها القراء قولاً آخر أيضاً.

و يحتمل كون المراد نزول القرآن على سبعة أبطن، كما روي «أن للقرآن ظهراً و بطناً، و لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن». و يحتمل أن يكون المراد نزوله على سبعة أقسام، كما روى أصحابنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إن الله تبارك و تعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام، كل قسم منها كافٍ شافٍ، و هي: أمر، و زجر، و ترغيب، و ترهيب، و جدل، و مثل، و قصص. و عن القاضي أبي بكر بن العربي في القواصم: ضبط الأمر على سبع قرائات ليس له أصل في الشرع، و قد جمع قوم ثمان قرائات، و قوم عشراً. قال: «و أصل ذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال: أنزل القرآن على سبعة أحرف، فظن قوم أنها سبع قرائات، و هو باطل» انتهى. و عن أبي حاتم ابن حيان: «اختلف في المراد بذلك على خمسة و ثلاثين قولاً، و قد وقفت منها على كثير» انتهى.

مركز تحقيق مكتبة نور

و قال بعض الشافعية: «و رجح القرطبي قول الطحاوي إن المراد به أنه وسع عليهم في مبدأ الأمر أن يعبروا عن المعنى الواحد بما يدل عليه لغة إلى سبعة ألفاظ، لأنهم كانوا أميين لا يكتب إلا القليل منهم، فشق على أهل كل لغة أن يتحول إلى غيرها، فلما كثر من يكتب و عادت لغاتهم إلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتفع ذلك، فلا يقرأ إلا باللفظ الذي نزل». ثم نقل ذلك عن ابن عبد البر. و عن القاضي أبي بكر: «و من ذلك أن أبي بن كعب كان يقرأ «للذين آمنوا انظرونا» «للذين آمنوا أمهلونا» «للذين آمنوا أخرونا». و ممن اختار هذا القول أيضاً ابن العربي» انتهى.

و مع تسليم كون المراد نزوله على قرائات سبع يحتمل أن يكون المراد بهذه السبع غير السبع المشهورة، لاحتمال أن يكون عند الأئمة عليهم السلام قرائات مخصوصة غير السبع المعروفة. و مع التسليم نقول: إن الخبر المزبور معارض بأقوى منه، و هو

.....
ما رواه الكليني في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف. فقال: كذبوا أعداء الله، لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد». و روى أيضاً بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن القرآن واحد، نزل من عند واحد، و لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة». و يرد على الخير الثاني أيضاً جميع ما تقدم سوى بعض المحتملات التي ذكرناها في إجمال الدلالة.

و على الرابع منع توفر الدواعي على نقل القرائات على وجه يحصل به التواتر، كيف و قد تركوا ما هو أهم منها من الأحكام و يؤيد عدم اهتمامهم بأمر القرآن عراء المصاحف السابقة عن النقط و الإعراب.

و على الخامس أنه مع إرساله غير مروي في كتب الأخبار، و إنما أورده بعضهم في كتب الاستدلال، فلا يمكن الاعتماد عليه. مضافاً إلى عدم دلالة على تواتر خصوص السبعة المعروفة، لاحتمال وجود قرائات مخصوصة عند الأئمة عليهم السلام مغايرة لها. نعم، يدل على كون القراءة توقيفية، فلو صحّ سنده لا يدل على أزيد من المنع من القراءة على مقتضى القواعد العربية، و أمّا دلالة على تعيين شيء من السبع المعروفة فلا.

و حجة النافين أو ما يمكن الاحتجاج به لهم أيضاً وجوه:

أحدها: الأصل.

و ثانيها: ما ذكره محمد بن بحر الرهني من أن «كل واحد من القراء قبل أن يتحدّد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون إلا قرائته، ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة الثاني، و كذلك القرائات السبع، فاشتمل كل واحد على إنكار قرائته، ثم عادوا إلى خلاف ما ذكره، ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة» انتهى. و أنت خبير بأنه مع هذا الاختلاف و منع كل من قراءة الآخر كيف يحصل القطع بتواترها؟ إذ لو كانت هذه القرائات متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله إلى مشايخها

فكيف يسع لهم تخطئة بعضهم بعضاً؟ فليست هذه التخطئة إلا من جهة ابتناء هذه القرائات على القواعد العربية و الاستحسانات الاعتبارية. و يؤيده ما نقل من أن المصاحف التي دفعت إلى القراء في عصر القراءة كانت خالية عن النقط و الإعراب. نعم، قد نقل أن أبا الأسود الدؤلي أعرب مصحفاً في خلافة معاوية.

و ثالثها: أن الشيخ أبا علي قد ذكر في مقدمات مجمعه القراء السبعة و مشايخهم، و هم لا يبلغون حد التواتر.

فإن قلت: إنه معارض بما تقدم عن الشهيد الثاني في الروض من تصريحه بأن بعض محققي القراء من المتأخرين أفرد كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة، و هم يزيدون عما يعتبر في التواتر.

قلت: إن الشهيد قد أخذ ذلك من قول بعض العامة، و هو لا يعارض قول الثقة الناقد البصير بالفرن.

و رابعها: ما تقدم من رواية زرارة و الفضيل، وكذا ما رواه في الكافي في الصحيح عن المعلّى بن خنيس قال: «كنا عند أبي عبد الله عليه السلام و معنا ربيعة الرأي، فذكر القرآن، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قرائتنا فهو ضالّ. فقال ربيعة الرأي: أضالّ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أما نحن فنقرأ على قراءة أبيّ». قال في كتاب الوافي: «و المستفاد من هذا الحديث أن القراءة الصحيحة هي قراءة أبيّ، و أنّها الموافقة لقراءة أهل البيت، إلا أنّها اليوم غير مضبوطة عندنا، إذ لم يصل إلينا قرائته في جميع ألفاظ القرآن» انتهى. و قال المحدث البحراني: «لعلّ كلامه في آخر الحديث إنما وقع على سبيل التنزل و الرعاية لبيعة الرأي، حيث إنه معتمد العامة في وقته تلافياً لما قال عليه السلام في حق ابن مسعود و تضليله له، مع أنّه عندهم بالمنزلة العليا سيّما في القراءة، و إلاّ فهم لا يتبعون أحداً، و إنّما هم متبعون لاتابعون» انتهى.

و خامسها: لزوم التناقض في الأحكام الواقعية لو كان جميع القرائات متواتراً

عن النبي ﷺ فيما كان اختلاف القراءة موجباً لاختلاف الحكم، كما في قوله سبحانه: ﴿فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْحَيْضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ حيث قرأ أهل الكوفة غير الحفص بالتشديد و الباكون بالتخفيف. و على الأولى منها: حتى يغتسلن، و على الثانية: حتى ينقطع الدم عنهن. و من المعلوم الذي لاتعتريه وصمة الريب أن حكم الله الواقعي ليس إلا أحدهما، فكيف تمكن دعوى القطع بالتواتر مع استلزامها لما هو باطل بالضرورة من المذهب؟ و مثله ما نقل متواتراً عن قراءة كثير منهم من جواز ترك البسملة، مع إطباق أصحابنا على عدم جوازه و بطلان الصلاة به، فلو كانت القراءات متواترة عن النبي ﷺ فكيف أجمعوا على خلافه أيضاً؟

و سادسها: ما ذكره السيد الجزائري في كتاب كشف الأسرار من أنه: «قد تواتر بين الشيعة أن من جملة بدع عثمان التي أوجبت عليه الكفر ما قالوه من أنه جمع ما عند الناس من صحف القرآن، فلم يترك عند أحد صحيفة فيها شيء من القرآن إلا أخذها منه غير عبدالله بن مسعود، فإنه امتنع من دفع صحيفته إليه، فطالبه بدفعها فأبى، فضربه حتى كسر له ضلعين، فبقي آيماً و مات في ذلك. ثم عمد إلى الصحف فألف منها هذا المصحف الذي في أيدي الناس، و أمر مروان بن الحكم و زياد بن سمية - وكانا كاتبه يومئذ - أن يكتبوا هذا المصحف مما اتلفه من تلك الصحف، و دعا زيد بن ثابت و أمره أن يجعل له قراءة يحمل الناس عليها، ففعل ذلك، ثم طبخ تلك المصاحف بالماء على النار ثم غسلها و رمى بها. و هذا مما يدل على أنه قد كان في تلك الصحف زيادات كثيرة و آيات كره عثمان مضمونها و أن يطلع أحد من الناس عليها، فأصل هذه القراءات كلها قراءة واحدة هي قراءة زيد، ثم كثرها القارون» انتهى. و قد ذكر في ذلك الكتاب وجوهاً آخر أيضاً لا يخلو بعضها عن نظر، فراجع و لاحظ.

و يؤيد عدم تواتر السبع أولاً: عندهم قراءة النبي ﷺ أو عليّ عليه السلام في قبال

القراءات السبع، حيث يقولون: في قراءة النبي كذا و في قراءة علي كذا، كما يظهر من الاختلاف المذكور في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ﴾. فلو كانت القراءات السبع متواترة عن النبي ﷺ فلا وجه لعدّ قرائته أو قراءة أوصيائه عليه السلام في قبالتها.

و ثانياً: ما ذكره العلامة في المنتهى تبعاً لبعض العامة كما سيحيى، حيث قال: «و أحبّ القراءات إليّ ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عبيّاش و طريق أبي عمرو بن العلاء، فإنّها أولى من قراءة حمزة و الكسائي، لما فيهما من الإدغام و الإمالة و زيادة المدّ، و ذلك كلّهُ تكلف، و لو قري به صحّت بلا خلاف» انتهى، لأنّه لو كانت القراءات متواترة عن النبي ﷺ لايقتضى مجال لدعوى التكلف في قراءة حمزة و الكسائي. و هذا مع دعوى العلامة للتواتر بل الإجماع عليه كما ترى.

و ثالثاً: تخطئة جملة من محققي علماء الأدب بعض القراءات السبع، مثل نجم الأئمة في الردّ على استدلال الكوفيّين في تجويزهم العطف على الضمير المجرور من دون إرادة الخافض بقراءة حمزة ﴿وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ﴾ حيث قال ما لفظه: «إنّ حمزة جوّز ذلك بناءً على مذهب الكوفيّين، لأنّه كوفيّ، و لانسلّم قراءات السبع» انتهى، فتأمّل. و قد حكى المحقّق الكاظمي في شرحه على الوافية عن الزمخشري* عند حكاية قراءة ابن عامر «قتل أولادهم شركائهم» على

* في هامش الطبعة الحجرية: «قوله: عن الزمخشري... هذا القول منه قد صار سبباً لإطلاق لسان التشنيع عليه. فمنّ شنع عليه الأديب الكواشي بما حاصله: أنّ الطعن على قراءة ابن عامر طعن على جميع علماء الأمصار لأنهم تلقّوا قرائته بالقبول، و قرئوا بها في صلاتهم، وذكروا أنّها منقولة عن النبي ﷺ، والله تعالى شأنه أكرم من الأئمة على الإجماع في الخطاء. و ممّن زاد عليه في التشنيع أبوحيان، فإنّه قال: العجب من أعجمي ضعيف العقل لا إطلاع له على تمام قواعد النحو و قوانين كلام العرب، يخطئ عربياً في نهاية الفصاحة و غاية البلاغة، اعتمد العامة و الخاصة على قرائته، و ذكر كثيراً من هذا الباب. و ممّن أطنب في التشنيع العلامة سعد الدين التفتازاني في شرح الكشف، حيث قال: إنّ اعتراض الزمخشري على قراءة ابن عامر ذنب عظيم و خطأ جسيم، لأنّه طعن على قراءة

الفصل بين المتضايين، حيث حكم بسماجة وروده، كما سمج ورود: زجّ القلوص أبي مزارة. ثم قال: و الذي حمله على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف شركائهم مكتوباً بالياء» انتهى.

و رابعاً: ما ذكره الطبرسي في بيان وجه نسبة القرائات إلى المشايخ السبعة قائلاً: «إنما اجتمع الناس على قراءة هؤلاء و اقتدوا بهم فيها لسببين، أحدهما: أنهم تجردوا لقراءة القرآن فاشتدت بذلك عنايتهم مع كثرة علمهم، و من كان قبلهم أو في أزمنتهم ممن نسبت إليه القراءة من العلماء و عدت قرائتهم من الشواذ لم يتجردوا لذلك تجردهم، و كان الغالب على هؤلاء الفقه و الحديث أو غير ذلك من العلوم. و الآخر: أن قرائتهم وجدت مسندة لفظاً و سماعاً حرفاً حرفاً من أول القرآن إلى آخره، مع ما عرف من فضلهم و كثرة علمهم بوجوه القرآن» انتهى. و وجه التأيد أنه لو كانت قرائتهم متواترة عن النبي ﷺ كان اللازم الاستناد في سبب الاشتهار إلى تواتر القرائات إليهم لا إلى الوجهين المذكورين، فهما يثبتان عن ابتنائها على اجتهادهم فيها.

و التحقيق بعد ملاحظة الأدلة المتقدمة و التأييدات المذكورة هو حصول القطع - و لأقل من الظن القوي - بعدم تواتر القرائات السبع المعروفة عن النبي ﷺ إلى مشايخها، و كونها مبتنية على اجتهادهم في إعمال القواعد العربية و الوجوه الاعتبارية، كيف لا و مشايخ القرائات السبع من العامة العمياء، و لا يورث أخبارهم القطع بالواقع و إن بلغوا في العدد إلى خمسين. و تؤيد ما اخترناه أيضاً دعوى جماعة من العامة إجماعهم على عدم تحقق التواتر، بل ربّما يتراءى من بعضهم كون ذلك من ضروريات مذهبهم.

قال المحدث البحراني: «إن ظاهر جملة من العلماء العامة و محققي هذا الفن

السبعة، لأنه بزعمه إنهم اخترعوا هذه القرائات باجتهادهم و آرائهم، كان يطعن عليهم و يضعف قراءتهم. و حكى عن أعظم علمائهم أنهم كانوا يبرؤن من الزمخشري على هذا المقام. ثم أطل في تلاوه التشنيع و الذم، ذكر هذا كله في كتاب زهر الربيع. منه».

إنكار ما ادّعي هنا من التواتر أيضاً. قال الشيخ العلامة شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن الجزري الشافعي المقبري في كتاب النشر لقراءات العشر على ما نقله بعض مشايخنا المعاصرين: «كلّ قراءة وافقت العربية و لو بوجه، و وافقت أحد المصاحف الثمانية و لو احتمالاً، و صحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها، و لا يحلّ إنكارها، بل من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، و وجب على الناس قبولها، سواء كانت من الأئمة السبعة أم العشرة أم غيرهم من الأئمة المنقولين. و متى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذّة أو باطلة، سواء كانت من السبعة أو ممّن هو أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف و الخلف. صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد المدائني. و نصّ عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمّار المهدي. و هو مذهب السلف الذي لا يعرف من أحد منهم خلافة قال أبو شامة في كتاب المرشد الموجز: فلا ينبغي أن يقرأ بكلّ قراءة تعزى إلى واحد من هؤلاء الأئمة السبعة، و يطلق عليها الصّحة، و أنّ هكذا نزلت، إلّا إذا دخلت في هذا الضابط. و حينئذ لا يفرّد بها مصنّف دون غيره، و لا يختصّ ذلك بنقلها عنهم، بل إن نقلت عن غيرهم من القراء فذلك لا يخرجها عن الصّحة، فإنّ الاعتماد فيما نقل عنهم على استجماع تلك الأوصاف لا على من نسب إليه، غير أنّ هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قرائتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم» انتهى.

و هو كما ترى صريح في أنّ المعيار في الصّحة إنّما هو ما ذكره من الضابط، لا مجرد وروده عن السبعة فضلاً عن العشرة، و أنّ العمل على هذا الضابط مذهب السلف و الخلف، فكيف يتمّ ما ادّعاه أصحابنا من تواتر هذه السبع؟ و يؤيد ذلك ما نقله شيخنا المحدث الصالح الشيخ عبد الله بن صالح البحراني قال: سمعت شيخي علامة الزمان و أعجوبة الدوران يقول إنّ جار الله ينكر تواتر

السبع، و يقول: إنَّ القراءة الصحيحة التي قرأ بها رسول الله ﷺ إنما هي في صفتها، و إنما هي واحدة، و المصلي لا تبرأ ذمته من الصلاة إلا إذا قرأ فيما وقع فيه الاختلاف على كل الوجوه، كمالك و ملك، و صراط و سراط، و غير ذلك» انتهى كلام صاحب الحقائق.

و قال المحقق الكاظمي عند شرح قول الفاضل التوحي: «و قدماء العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة أو العشرة المشهورة» أقول: هذا إنما وقع فيما اشتهر من كتب المتأخرين، و أما متقدموهم فعلى خلاف ذلك، فقال أبو بكر بن العربي: ليست هذه السبع متعينة للجواز حتى لا يجوز غيره، كقراءة أبي جعفر و شيبه و الأعمش و نحوهم، فإن هؤلاء مثلهم أو فوقهم. قال في الإتيان: وكذا غير واحد منهم مكّي و أبو علي الهمداني و آخرون من أئمة القرآن. هذا كلامه، ثم حكى عن أبي حيان ما يؤذي ذلك، وكذا عن القراء و أبي شامة في المرشد، ثم ذكر ما تقدّم حكايته في كلام المحدث البحراني من كلام ابن الجوزي. و قد تحقق ممّا قدّمناه أن الحقّ عدم تواتر السبع.

و هنا فوائد:

الأولى: أن ظاهر إطلاق أكثر من ادّعى تواتر السبع و عزاه بعض الشافعية إلى الجمهور هو تواترها بحسب جوهر الألفاظ و أدائها و كيفياتها. و المراد بالجوهر ما يختلف به المعنى، أو الخطوط، أو هما معاً. و الأوّل مثل «مَلِك» على صيغة الماضي، و «مَلِك» بفتح الفاء و كسر العين أو تسكينها. و الثاني إمّا بحسب اللغة مثل «كفوا» بالهمزة و الواو و مخفّفاً و مثقلاً، أو بحسب الصرف مثل «يرتدّ» و «يرتدد» و «يخادعون» و «يخادعون»، أو بحسب النحو مثل «لا يقبل منها شفاعة» بالياء و الناء. و الثالث مثل «مالك» بالألف على قراءة عاصم و الكسائي و الخلف و يعقوب الحضرمي، و «ملك» على قراءة الباقيين. و المراد بالأداء ما يتعلّق بكيفية أداء اللفظ مثل المدّ و الإمالة و التفخيم و الترقيق و الإشمام و الروم، و بالهيئة هي

.....
الحركات و السكنات في أوّل الكلمة أو وسطها أو آخرها.

و غرضهم من إثبات تواتر السبع هو عدم جواز القراءة بغيرها و إن وافق القواعد العربيّة و المعاني اللغويّة. و ممّا يشهد به و يكون مرادهم بتواتر السبع أعمّ من تواترها بحسب الجوهر و الأداء و الكيفيّة اتّفاقهم - من دون ظهور خلاف، سوى ما يظهر من المرتضى - على بطلان الصلاة لو أخلّ بحركات الفاتحة و السورة فيها، بمعنى أن يقرأ بغير ما قرأ به السبعة و إن كانت موافقة للقواعد العربيّة و لم يتغيّر بها المعنى، كأن ينصب «الرحمن الرحيم» أو يرفعهما. و أمّا مخالفة المرتضى فلاّنه قد صحّح صلاة من أخلّ بقراءة السبعة ما لم يؤدّب إلى خلل في المعنى، و لو كان مرادهم بتواتر السبع تواترها بحسب الجوهر خاصّة لم يسعهم ذلك.

هذا، و ربّما يظهر من بعض المدّعين لتواتر السبع تفصيل في المقام، و كلماتهم لا تخلو عن تشويش و اضطراب. قال ابن الحاجب: «القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء، كالمدة و الإمالة و تخفيف الهمزة و نحوها. لنا: لو لم تكن متواترة لكان بعض القراءات غير متواتر، كملك و مالك و نحوهما، و تخصيص أحدهما تحكّم باطل، لاستوائيهما» انتهى.

و قال العضدي في شرحه: «القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة، كالمدة و اللين و تخفيف الهمزة و الإمالة و نحوها، و ذلك لا يجب تواتره. و منها ما هو من قبيل جوهر اللفظ، نحو ملك و مالك. و هذا متواتر، و إلّا كان غير متواتر، و هو من القرآن، فبعض القرآن غير متواتر، و قد بطل لما مرّ. و لا يمكن أن يصار إلى أحدهما بعينه فيقال: إنّه المتواتر دون الآخر، و ذلك الواحد هو القرآن، لأنّه تحكّم باطل، لاستوائيهما بالضرورة» انتهى.

و قال المحقّق البهائي عليه السلام في زبدته: «و السبع متواترة إن كانت جوهرية كملك و مالك. و أمّا الأدائيّة كالمدة و الإمالة فلا» انتهى. و قال الفاضل الجواد في

شرح العبارة: «القراءات السبع قسمان: منها ما هي جوهرية، أي: من قبيل جوهر اللفظ، كملك و مالك، و المراد بها ما تختلف خطوط المصحف به و المعنى باختلافه. و منها ما هي أدائية، أي: من قبيل الهيئة كالمدة و اللين، و المراد بها خلاف ذلك. و الثاني لا يجب تواتره، فيجوز كونه آحادياً مع تواتر اللفظة التي تتصف به، لأن القرآن هو الكلام، و صفات الألفاظ ليست كلاماً. و الأول يجب تواتره، لأنه قرآن، و قد ثبت اشتراط التواتر فيه، فلو كان غير متواتر لكان بعض القرآن غير متواتر، و قد بطل» انتهى.

و هذه الكلمات كما ترى مفصلة بين الجوهرية و الأدائية المفسرة بالهيئة في كلام الفاضل الجواد. و لعل المراد بها ما يشمل المدة و اللين و الحركات الإعرابية و البنائية و نحوها. هذا مع عدم بيان المراد بالجوهرية سوى ما عرفته من الفاضل الجواد تبعاً لجماعة، و هو ما تختلف خطوط المصحف و معناه باختلافه. و يلزمه أن لا يكون ما اختلف خطه دون معناه أو بالعكس باختلافه متواتراً، و ما ليس بتواتر ليس بقرآن اتفاقاً، و إثبات عدم كون أمثال ذلك من القرآن دونه خرق القناد، لما يلزم عليه من كون بعض القرآن متواتراً دون بعض.

و أورد الفاضل الجواد سؤالاً على نفسه في دعوى عدم تواتر الهيئة بقوله: لا يقال: الهيئة جزء صوري للفظ كما أن الجوهر جزء مادي للهيئة فإذا اشترط في القرآن التواتر وجب تواتره بكلا الجزئين، فيجب تواتر الهيئة أيضاً. و أجاب عنه - بعد تسليم كون الهيئة جزءاً - صورياً - بانعقاد الإجماع على عدم وجوب تواتر القرآن بتلك الهيئة. و هو كما ترى صريح في انعقاد الإجماع على عدم وجوب تواتر الهيئة، و قد عرفت أن ظاهر الأكثر خلافه. و بالجملة إن كلماتهم في المقام غير محررة.

وكيف كان، فحجة من ادعى تواتر الجميع من الجوهر و المادة و الهيئة أن القرآن من قبيل اللفظ، فكما أن الجوهر جزء مادي له، كذلك الأداء و الهيئة جزء

صوري له، و إذا ثبت اعتبار التواتر في القرآن ثبت اعتبار تواتره بكلا جزئيه. و مع التسليم أنّ الأداء و الهيئة من اللوازم المساوية للفظ، فمع تواتر الجوهر يلزم تواتر لازمه أيضاً.

و حجة المفصل لعلّها أنّ الآيات قد كتبت في زمان النبي ﷺ بما يصلح نقشاً لما تكلم به النبي ﷺ عارية عن النقط و الإعراب، و بعد جمعها كذلك قد صارت تمام القرآن، و هذه النقوش قد نقلت متواترة إلى القراء السبعة، فتصرفوا في أدائها و هيئتها بما أدى إليه اجتهادهم. و ممّا يشهد به أنّ جماعة من العلماء قد بنوا على صحة قراءة عاصم، و حكموا بشذوذ قراءة ابن مسعود، مع كونه من مشايخه، إذ لو لم تكن قرائتها مبنية على الاجتهاد فلا وجه للتفصيل بالحكم بصحة قراءة أحدهما و شذوذ الآخر، لأنّه لابدّ حينئذ من الحكم بصحة كلّ منهما، لفرض تواترهما عن النبي ﷺ. مع أنّ شذوذية قراءة الشيخ يستلزم شذوذية قراءة تلميذه أيضاً لامحالة، لكونه أخذاً منه و ناقلاً عنه. *مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر*

و لعلّه لما ذكرناه قد ذكر الشهيد الثاني في شرح الألفيّة - فيما حكى عنه - قائلاً: و اعلم أنّه ليس المراد أنّ كلّ ما ورد من هذه القرائات متواتر، بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القرائات، فإنّ بعض ما نقل من السبعة شاذّ فضلاً عن غيرهم، كما حقّقه جماعة من أهل هذا الشأن. و المعتبر القراءة بما تواتر من هذه القرائات و إن ركّب بعضها في بعض، ما لم يترتب بعضها على بعض بحسب العريّة فيجب مراعاته، كـ «تَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» فإنّه لا يجوز الرفع فيهما و لا النصب و إن كان كلّ منهما متواتراً، بأن يؤخذ رفع «آدم» من غير قراءة ابن كثير و رفع «كلمات» من قراءته، فإنّه لا يصلح، لفساد المعنى.

ثمّ إنّّه قد ذكر في ذيل كلامه ما ينافي صدره، حيث قال: «و أمّا اتباع قراءة واحدة من العشر في جميع السورة فغير واجب قطعاً، و لامستحب، فإنّ الكلّ من عند الله نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين، تخفيفاً عن الأمة، و تهويناً

على أهل هذه الملة» انتهى. و قد أشار بالتخفيف و التهوين إلى ما تقدّم من رواية الخصال المتضمنة لسؤال رسول الله ﷺ التوسعة في قراءة القرآن.

و وجه المنافاة واضح، إذ إنكار تواتر الجميع ينافي دعوى كون الجميع من عند الله. و يمكن دفع المنافاة بحمل ما ذكره من كون الكلّ من عند الله و ممّا أنزله الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين على كون جميع القراءات من حيث الجوهر كذلك، و ما ذكره من نفي كون الجميع متواتراً على نفي كون جميع الألفاظ مع كيفية أدائها و هيأتها كذلك فتدبر.

و تحقيق المقام أنّ القراءات تتصور بوجوه أربعة:

أحدها: أن يختلف باختلافه خطوط المصاحف و معناها، أعني: المصاحف الموجودة في عصر النبي ﷺ و هذا ممّا لا إشكال فيه، إذ لو لم يكن الجميع حيثئذ متواتراً فلا بدّ إمّا من الحكم بتواتر بعضها بالخصوص، و هو تحكّم باطل. و إمّا من الحكم بعدم تواتر الجميع أو بعض غير معيّن، و هو مستلزم لعدم كون هذا القسم من القرآن، لاتفاقهم على اعتبار التواتر فيه، و هو ضروري البطلان. و الظاهر أنّه لا كلام لهم في ذلك، و عليه يمكن تنزيل ما تقدّم عن الشهيد الثاني من حصر المتواتر في السبع لا كون الجميع متواتراً، بأن أراد تخصيص المتواتر بما يختلف باختلافه الخطّ و المعنى، و أنّ هذا في جملة السبع. و ربّما يؤيده تمثيل العلامة بعد دعوى الإجماع على تواتر السبع بمثل ملك و مالك.

و ثانيها: أن يختلف باختلافه المعنى دون اللفظ، مثل يطهرن و يطهرن بالتخفيف و التشديد.

و ثالثها: عكس ذلك، مثل يرتدّ و يرتدد. و هذان القسمان أيضاً ممّا لا يمكن نفي تواتر الجميع فيهما، لما ذكرناه من الوجه.

و رابعها: أن لا يختلف باختلافه شيء من اللفظ و المعنى، مثل قراءة «و الأرحام» بالجرّ و النصب، أو غير ذلك من كيفيات تأدية الألفاظ، مثل المدّ و اللين

و التفعيم و الترقيق و الإدغام و الروم و نحوها. و هذا هو الذي يمكن لمنكري التواتر إنكاره فيه. و حيث قد عرفت أن الأقوى عدم ثبوت التواتر نقول بجواز القراءة في هذا القسم بمقتضى القواعد العربية و إن لم ينطبق على شيء من القرائات السبع، و لا يحكم ببطلان الصلاة لو أُحِلَّ فيها بشيء من ذلك - و إن قرأ به السبعة - إذا وافق القواعد العربية. نعم، يجب في المدّ مدّ الصوت بمقدار زمان امتداد التكلم باللف، لا ما هو الدائر على ألسنة المتحلّين بهذا العلم من مدّ الصوت بمقدار زمان المتكلم بأربعة ألفات، لأنّ ما ذكرناه هو المتعارف عند المتكلمين بهذه اللغة. و ربّما يقال بأنّ أصل المدّ و اللين و نحوهما متواتر، و المنفي مقادير المدّ و كيفة الإمالة.

قال بعض الشافعية في مقام تفسير مراد الحاجي فيما تقدّم من كلامه: «و مراده بالتمثيل بالمدّ و الإمالة، مقادير المدّ و كيفة الإمالة لأصل المدّ و الإمالة، فإنّه متواتر قطعاً. فالمقادير كمدّ حمزة و درش بقدر ستّ ألفات، و قيل: خمس، و قيل: أربع و رجّحوه، و عاصم بقدر ثلاث، و الكسائي بقدر ألفين و نصف، و قالون بقدر ألفين، و السوسي بقدر ألف و نصف، و نحو ذلك. وكذلك الإمالة تنقسم إلى محضة، و هي أن ينحّي بالألف إلى الياء، و بالفتحة إلى الكسرة، و بين بين، و هي كذلك إلّا أنّها تكون إلى الألف أو الفتحة أقرب، و هي المختار عند الأئمة، أمّا أصل الإمالة فمتواترة قطعاً. وكذلك التخفيف في الهمزة و التشديد فيه، منهم من يسهّل، و منهم من يبدّله، و نحو ذلك. فهذه الكيفية هي التي ليست متواترة، و لهذا كره أحمد قراءة حمزة، لما فيها من طول المدّ و الكسر و الإدغام و نحو ذلك، وكذا قراءة الكسائي، لأنّها كقراءة حمزة في الإمالة و الإدغام، كما نقل ذلك السرخسي في الغاية، فلو كان ذلك متواتراً لما كرهه أحمد، لأنّ الأئمة إذا كانت مجمعة على شيء فكيف يكرهه؟» انتهى. و الحقّ ما عرفت.

الثانية: أنّه قد صرّح غير واحد من العلماء بذهاب القائلين بتواتر السبع أو

العشر أو أزيد* إلى عدم جواز القراءة بغيرها لأن القرآن ما ثبت بالتواتر، و ما ليس بمتواتر ليس بقرآن، فلا تجوز القراءة بغيرها. و لذا ذهب العلامة إلى عدم جواز القراءة بقراءة ابن مسعود، لعدم ثبوت تواترها، حتى إنه قد صرح بعضهم بعدم جواز الخروج من القرائات السبع و إن كان بعضها مخالفا للقواعد العربية.

و أما القائل بكون المتواتر في السبع لا أن السبع متواترة كما تقدم، فإن تعين ذلك، بأن علم كون المتواتر هو الجوهرى من القرائات السبع كما احتملناه في كلام الشهيد الثاني، اختص ذلك بالحكم، و إن لم يتعين ذلك، بأن علم إجمالاً وجود قراءة شاذة في جملة السبع و لم تتميز عن المتواترة يجري فيه ما ستعرفه من الرجوع إلى مقتضى الأصول من البرائة و الاشتغال.

و قد ذهب جماعة من المنكرين لتواتر السبع - كالبهائي و المحدث البحراني - إلى وجوب القراءة بها، و عدم جواز الخروج منها. و احتجوا لذلك بوجوه:

أحدها: إجماع أصحابنا قولاً و عملاً. و لذا يحكمون ببطلان صلاة من قرأ الفاتحة بما خرج من السبع أو العشر، و بعدم الخروج من العهدة بغيرها إذا استؤجر لقراءة القرآن.

و ثانيها: الأخبار الدالة على ذلك. قال المحدث البحراني في حقائقه: ثم إن الذي يظهر من الأخبار أيضاً هو وجوب قراءة القرآن بهذه القرائات المشهورة، لا من حيث ما ذكره من ثبوتها و تواترها عنه عليه السلام، بل من حيث الاستصلاح و التقية. فروى في الكافي بسنده إلى بعض الأصحاب عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك إنا نسمع الآيات ليست هي عندنا كما نسمعها، و لانحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال: لا اقرئوا كما علمتم، فسيجيء من يعلمكم». و روى فيه عن أبي سالم بن سلمة قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام

* في هامش الطبعة المحررة: «قال المحقق القمي رحمته الله بعد ذكر السبع و العشر: و زاد بعضهم على ذلك، و هو مهجور، منه».

حروفاً ليس على ما يقرئونها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كَفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، اقْرَأْ
كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْعَلِيمُ» الحديث.

و ثالثها: قاعدة الاشتغال، لعدم العلم بالخروج من عهدة التكليف المتعلق بما
يجب فيه قراءة القرآن بالقراءة بما هو خارج من السبع.

و عندي هذه الوجوه ضعيفة. أما الأول فإن الإجماع المذكور تقييدي،
لاحتمال كون عدم تجويز بعض المجمعين للقراءة بما خرج من السبع لأجل زعمه
كونها متواترة، و بعض آخر لأجل إمضاء الأئمة عليهم السلام لها و المنع من غيرها، كما
عرفته من الأخبار، فمن ينكر الأمرين لا يجوز له التمسك بهذا الإجماع.

و أما الثاني فإن تلك الأخبار واردة في مقام بيان عدم جواز القراءة بقراءة
أهل البيت عليهم السلام من دون نظر إلى الأمر بقراءة مخصوصة، لاحتمال أن يكون المراد
بقوله عليه السلام: «كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» هو الإحالة إلى القراءة بحسب متفاهم اللسان و على
ما تقتضيه القواعد العربية من دون لزوم اتباع القراء السبعة، بل هذا هو الظاهر من
الفقرة المذكورة. و يحتمل الإحالة إلى القراءة بقراءة مخصوصة غير السبع المشهورة،
أو القراءة بها و غيرها من القرائات.

و أما الثالث فإن مرجع الشك في وجوب القراءة بالسبع المشهورة و عدمه
إلى الشك في الأجزاء و الشرايط، و سيأتي في محله أن المختار فيه أصالة البرائة دون
الاشتغال.

فإن قلت: إن الرجوع إلى أصالة البرائة إنما هو فيما كان الشك فيه في
الشرطية و الجزئية، لا فيما كان الشك فيه في مصداقهما بعد تبين مفهومهما. و ما
نحن فيه من هذا القبيل، لأن المأموره - و هي قراءة القرآن في الصلاة - مبين
المفهوم، لأن القرآن عبارة عن الكلام المنزل للإعجاز، و الشك إنما هو في أن
مصدق هذا المفهوم هو الألفاظ على نحو ما قرأه السبع، أو ما كان مطابقاً للقواعد
العربية، سواء طابق إحدى القرائات السبع أم لا، و المرجع عند الشك في تحقق

مصدق الجزء أو الشرط إلى قاعدة الاشتغال دون البرائة.

قلت: إنا نمنع كون المقام من قبيل الشك في المصدق، إذ القرآن و إن كان هو الكلام المنزل للإعجاز، إلا أنه لا ريب في قيام هذا المعنى بجواهر الألفاظ المطابقة للقواعد العربية، سواء طابقت القرائات السبع أم لا. و الشك إنما هو في اشتراط القراءة بإحدى السبع فيما اشترطت فيه قراءة القرآن و عدمه، فهذا ليس من قبيل ما دار الأمر فيه بين ما هو قرآن، و غير قرآن، بل في اشتراط القراءة ببعض ما صدق عليه القرآن حقيقة و عدمه.

هذا كله على مذهب من أنكر تواتر السبع، و ادعى تعيين العمل بها. و أما المختار من منع التواتر، و عدم قيام دليل معتبر على وجوب القراءة بها، فالتحقيق أن يقال: إنَّ المعتمد هي القراءة بما ينطبق على القواعد العربية و إن كان خارجاً من السبع. نعم، الأولى القراءة بإحدى السبع خروجاً من خلاف من أوجبها. هذا إذا كانت مطابقة للقواعد العربية. و أما إذا كانت مخالفة لها، كالعطف على الضمير المحرور من دون إعادة الخافض، فيعدل عنها حينئذٍ إلى ما يوافق القواعد. و أما إذا لم تعلم الموافقة و المخالفة، لأجل عدم استحضار موارد استعمال العرب، فيتبع حينئذٍ إحدى السبع، لكونهم أقرب إلى أهل اللسان. و أما فيما يخطئهم بعض علماء الأدب، مثل نجم الأئمة و الزمخشري و الزجاج و أمثالهم، ممن قد علم بكونه أعلى مرتبة في الإحاطة بكلمات العرب و موارد استعمالهم من هؤلاء السبعة، فالظاهر حينئذٍ اتباع علماء الأدب. هذا بحسب ما يتعلق بقواعد العرب.

و أما ما يختص بفنهم في كيفية تأدية الألفاظ، مثل الإمالة و اللين و التفخيم و الترديد و الإشمام و الروم و الإدغام و زيادة المد و نحوها، فالظاهر عدم وجوب متابعتهم في ذلك، بل المعتمد فيه الرجوع إلى متعارف أهل اللسان في تأدية الألفاظ، بل هذه الأمور على الوجه المقرر عند المتحلين بهذه الصناعة في أمثال هذه الأعصار ربما تخل بسلاسة القرآن و حلالة قرائته و استماعه. و بالجملة، فالتبعية ملاحظة

في الكتاب على وجهين مختلفين (٢٣٨)

.....

طريقة أهل اللسان في ذلك. والله أعلم.

الثالثة: قال السيّد الجزائري في كشف الأسرار: «و قد ظهر في قريب من هذه الأعصار السجاوندي الذي يكتب و يرسم على الآيات من علامات الوقف المطلق و اللازم و نحو ذلك، و قد وضعه رجل اسمه سجاوند، و بعد ملاحظة تفاسير الخاصّة و أحاديث أهل البيت عليهم السلام لم يبق شكّ و لا ريب في عدم اعتباره، و قد شاع و ذاع كتابة رسومه في المصاحف. و الظاهر أنّه إن مضى زمان يدّعي تواتره و وجوب القراءة به و إبطال صلاة من قرأ بغيره، و لانقول كما قيل: العلم نقطة كثّره الجاهلون، بل نقول: العلم بسيط و قد ركّبه العالمون» انتهى. و بيالي أنّه قد ذكر في كتاب الأنوار: أنّ رسوم خطّ القرآن التي قد تداولت كتابة خطّ القرآن بها في المصاحف - و هي خارجة من قواعد الخطّ - إنّما نشأت من جهل عثمان بن عفّان بقواعده.

مركز تحقيق مكتبة علوم إسلامي

و قال في كشف الأسرار أيضاً في وصف القرآن الذي كتبه عثمان: ألا ترى إلى رسم قواعد خطّه كيف خالفت علم العربيّة؟ مثل كتابة الألف بعد واو المفرد، و حذفها بعد واو الجمع و نحو ذلك، حتّى صار اسمه رسم القرآن، و ذلك لجهل عثمان بقواعد الخطّ و قواعد علم العربيّة.

٢٣٨. توضيح المقام و تميم هذا المرام: أنّه إذا اتّفقت القرائات أو اختلفت

لكن لا بحيث يؤدّي إلى اختلاف الحكم المستفاد منها تجوز القراءة بكلّ منها عند مدّعي تواترها، وكذا عند منكره - كما هو المختار - ما لم تخالف القواعد العربيّة كما تقدّم في الحاشية السابقة. و أمّا إذا اختلفت بحيث يؤدّي إلى اختلاف الحكم المستفاد منها، مثل قراءة «يطهّرن» بالتشديد الظاهر في الاغتسال، و التخفيف الظاهر في انقطاع الدّم. فعلى القول بتواترها فاللازم عليه من حيث القراءة بها جواز القراءة بكلّ منها، و عدم جواز الإخلال بكلّ منها.

و أمّا من حيث استفادة الحكم منها، فيجب الرجوع إلى المرجّحات الدلاليّة، لكون القراءتين بعد فرض تواترهما كآيتين متعارضتين، فيحمل الظاهر منهما على النصّ أو الأظهر إن كان هنا تفاوت بالنصوصيّة أو الظهور. و إن تكافأتا يرجع إلى مقتضى العمومات إن كانت إحداها موافقة لها كما في المثال، بناءً على كون قوله تعالى: ﴿فَاتُوا حَرَّتْكُمْ أَلَى شَيْئِمْ﴾ للعموم الزماني، بأن كان «ألى» بمعنى «متى» إذ مقتضاه حينئذٍ جواز الوطء مطلقاً، خرج منه زمان رؤية الدم يقيناً و بقي الباقي. و حينئذٍ يكون جواز الوطء بعد النقاء و قبل الاغتسال ثابتاً بالعموم. و إن لم تكن إحداها موافقة للعموم، كما في المثال بناءً على كون لفظ «ألى» بمعنى حيث، يجب الرجوع إلى مقتضى الأصل الموافق لإحداها، و هو استحباب حرمة الوطء إلى زمان الاغتسال و إن انقطع الدم. و إنّما قلنا بالرجوع إلى الأصل الموافق، لأنّ الرجوع إلى الأصل المخالف مستلزم لطرح قوله سبحانه، إذ الكلام هنا على تقدير تواتر القرائات. و أمّا إذا لم تكن إحداها موافقة للأصل فيتخير حينئذٍ في العمل بأيّهما أراد من باب حكم العقل دون الأخبار، لاختصاصها بالأخبار الظنيّة السند، و الفرض في المقام تواتر القراءتين. و ما ذكره بعضهم - و يستفاد أيضاً من كلام المحقق القميّ - من ملاحظة المرجّحات مثل موافقة التخفيف للشهرة و الإجماعات المنقولة و الأخبار - و فيها الصحيح و الموثّق - ضعيف جداً كما عرفت.

و ممّا ذكرناه يظهر ما في إطلاق المصنّف رحمته الله للتوقّف و الرجوع إلى الغير، اللهمّ إلّا أن يريد بالغير ما يشمل التخيير العقليّ أيضاً، فتدبر.

ثمّ إنّّه لا فرق فيما ذكرناه بين أن نقول بتواتر القرائات مطلقاً، سواء كانت جوهرية، أم أدائيّة، و بين أن نقول باختصاص المتواتر بالجوهريّات، غاية الأمر أنّه على الأوّل يجري فيه ما ذكرناه مطلقاً. و على الثاني فيما كان من قبيل الجوهريّات و يلزم في غيرها ما يلزم المنكرين للتواتر مطلقاً. و أمّا من أنكر التواتر مطلقاً، و

ادّعى تواتر إمضاء الشارع للقراءات السبع بحيث يجوز الاستدلال بكلّ قراءة، فيلزمه أيضاً ما قدّمناه من التفضيل.

نعم، بينهما فرق من حيث إنّ مثبتى التواتر يعملون بالسبع من حيث كون ما تضمنته من الأحكام الواقعية لفرض تواترها عن النبي ﷺ و مثبتى الإمضاء يعملون بها من حيث كون ما تضمنته من قبيل الأحكام الظاهرية. و أمّا من أنكر كلاً من التواتر و الإمضاء فلا بدّ له من التوقف في محلّ التعارض، و الرجوع إلى مقتضى القواعد مع عدم المرجّح أو مطلقاً، بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا، أمّا من جهة الدلالة فلأنّ جواز الترجيح من جهتها فرع اعتبار المتعارضين سنداً، و الفرض عدم ثبوت تواتر القرائتين، و لاجواز العمل بهما، و الحجة منهما هي إحداهما المجهولة عندنا. و من هنا يظهر وجه عدم ملاحظة الترجيح بحسب السند أيضاً، لكونه أيضاً فرع اعتبار المتعارضين، مضافاً إلى اختصاص المرجّحات السندية بالأخبار كما لا يخفى.

و ربّما يظهر من المصنّف نوع تردّد في ذلك. و لعلّ وجهه هو تنقيح المناط أو الأولوية، لأنّ الترجيح بحسب السند إنّما هو بملاحظة حال الدليلين و عدم طرحهما رأساً، فإذا لوحظ ذلك في الظنّين فملاحظته فيما كان أحدهما قطعياً أولى. فمع عدم ملاحظة المرجّح إما يحكم في المثال بالحرمة لاستصحابها، أو بالجواز لعموم «أتى شئتم» كما أسلفناه.

و نقول هنا أيضاً في توضيح الوجهين اللذين أشار إليهما المصنّف: إنّ لفظ «أتى» إن كان بمعنى «حيث» أو «كيف» فاستفادة العموم الزماني من الآية حينئذ إنّما هي باعتبار إطلاق الحكم بحسب أحواله بالنسبة إلى كلّ زمان، و لا ريب في كون المقام حينئذٍ من موارد استصحاب حكم المخصّص، لكونه مبيّناً للمطلق و مقيداً له بغير زمان ما بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال. و إن كان بمعنى «متى» الظاهر في العموم الأفرادي، فالمقام حينئذٍ من موارد العمل بعموم العام، لكون العام

في المؤدى، كما في قوله تعالى: «حَتَّى يَطْهَرُونَ»^{١١}، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال، و بالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض، فلا يخلو: إما أن نقول بتواتر القرائات كلها كما هو المشهور^{١٢}، خصوصاً فيما كان الاختلاف في المادّة، وإما أن لانقول كما هو مذهب جماعة. فعلى الأوّل فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو على الأظهر، و مع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقّف و الرجوع إلى غيرهما. و على الثاني فإن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة - كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكلّ قراءة - كان الحكم كما تقدّم، و إلا فلا بدّ من التوقّف في محلّ التعارض و الرجوع إلى القواعد مع عدم المرجّح، أو مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا*، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال؛ إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناءً

في شموله لكلّ زمان بالعموم الأفرادي دليلاً بالنسبة إلى الاستصحاب، بل لامعنى له بعد فرض كون كلّ زمان موضوعاً بحاله، و إن قطع النظر عن شمول حكم العام لها. هذا كلّ فيما وافقت إحدى القراءتين عموماً أو أصلاً. و إن خالفتهما فيتخير حينئذٍ في العمل بأيّهما أراد من باب حكم العقل دون الأخبار كما تقدّم. و هذا كلّ من حيث استفادة الحكم، و أمّا من حيث القراءة بهما فيتخير أيضاً بينهما. فإن قلت: إنّ المقام من قبيل الشكّ في المكلف به، إذ القرآن ما يقرأ بأحد وجوه القراءة المعيّن في الواقع المجهول عندنا، فلا يحصل اليقين بالخروج من عهدة التكليف المتعلّق بما اشترطت فيه قراءة القرآن بقراءة إحدى القراءتين فصاعداً، فلا بدّ من الإتيان بالجميع لتحصيل اليقين بالبرائة.

قلت: نعم، هذا متّجه لولا قيام إجماع الإماميّة على خلافه، لإطباقهم على التخيير في القراءة بأنحاء القرائات.

* في بعض النسخ زيادة: كما هو الظاهر.

على عموم قوله تعالى: ﴿فَاتُوا حَرْثَكُمْ إِلَى شَيْءٍ﴾^{١٦} من حيث الزمان، خرج منه أيام الحيف على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص أو العمل بالعموم الزماني.

الثالث: أنّ وقوع التحريف في القرآن - على القول به (٢٣٩)

٢٣٩. ذهب إليه الأخباريون والحشوية. و حكى عن الكليني، و شيخه عليّ بن إبراهيم القمي عليه السلام، و أحمد بن أبي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج، خلافاً للأصوليين، فذهبوا إلى نفي وقوع التحريف في القرآن. و اختاره أبو علي الطبرسي صاحب التفسير و الشيخ و المرتضى و الصدوق. و هو المختار. و حجة الأخباريين أخبار كثيرة ادّعى السيّد الجزائري في كشف الأسرار و أبو أحمد محمد بن عبد النبي الخراساني في رسالته المسماة بتحفة جهان باني تواترها. منها ما روي مستفيضاً بل متواتراً - كما قيل - عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن المناسبة بين قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْبَيْتِ﴾ و قوله: ﴿فَأَنْكَحُوا...﴾، أنّه قد سقط من بينهما أكثر من ثلث القرآن. و منها ما روي مستفيضاً أنّ آية الغدير هكذا نزلت: «يا أيّها الرسول بلغ ما أنزل إليك في عليّ فإن لم تفعل فما بلغت رسالته». و منها ما في تفسير العياشي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لولا أنّه زيد في كتاب الله و نقص ما خفي حقنا على ذي حجب؛ ر لو قد قام قائمنا فنطق صدقه القرآن» إلى غير ذلك من الأخبار الواردة بهذا المساق.

و تدلّ على المختار وجوه: أحدها: الأصل.

و ثانيها: الإجماعات المحكيّة عن الشيخ و الطبرسي و المرتضى و الصدوق. قال الشيخ في التبيان: «و أمّا الكلام في زيادته و نقصانه فمما لا يليق بالذكر، لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانه. و أمّا النقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا، و هو الذي نصره المرتضى، و هو الظاهر من الروايات، غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصّة و العامّة

بنقصان كثير من أي القرآن، و نقل شيء من موضع إلى موضع، طريقها الآحاد لا توجب علماً. و الأولى الإعراض عنها و ترك التشاغل بها، لأنها يمكن تأويلها». و قال الطبرسي في مقدمات تفسيره: «أما الزيادة فيه فمجمع على بطلانها. و أما النقصان فيه فقد روى جماعة من أصحابنا و قوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً و نقصاناً. و الصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، و هو الذي نصره المرتضى، و استوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب مسائل الطرابلسيات، و من ثم أعرض عن الكلام في هذه الجُم الغفير، و من تعرض، ذهب إلى عدم السقوط» انتهى.

و قال الصدوق أبو جعفر في اعتقاداته: «اعتقدنا أن القرآن الذي أنزله الله على نبيه ﷺ هو ما بين الدفتين و ما في أيدي الناس ليس أكثر من ذلك. قال: و من نسب إلينا أننا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كاذب» انتهى.

و قال علم الهدى: إن من يخالف ذلك من الإمامية و الحشوية لا يعتد بخلافهم، فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع صحتها.

و ثالثها: الآيات و الأخبار الدالة على كون القرآن محفوظاً من قبل الله تعالى، و على جواز التمسك به المنافي لوقوع التحريف و الزيادة و النقصان فيه. منها قوله تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا». و منها قوله سبحانه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ». و منها قوله عز و جل: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ» إلى غير ذلك من الآيات الموضحة للمراد، فتأمل.

و أما الأخبار فقد روى الطبرسي في احتجاجه بإسناده إلى محمد بن علي الباقر عليه السلام حديثاً طويلاً يذكر فيه خطبة الغدير، و فيها قال صلوات الله عليه: «معاشر الناس تدبروا القرآن، و افهموا آياته، و انظروا محكماته، و لا تتبعوا

متشابهة، فوالله لن يبين لكم زواجه، ولا يوضح لكم تفسيره، إلا الذي أنا آخذ بيده ومصعده إليّ و شائله بعضده، و معلمكم أنّ من كنت مولاه فهذا عليّ بن أبي طالب أخي و وصيّ مولاه، و موالاته من الله عزّ وجلّ أنزلها عليّ « فتأمل، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على جواز التمسك بالكتاب، و قد تقدّم سابقاً شطر منها.

و رابعها: أنّ القرآن عماد الدين، و أساس الشرع المبين، لكونه معجزاً و مصدّقاً للنبي ﷺ، فلو لعبت به أيدي المحرّفين بالزيادة أو النقيصة لعيرنا الكفار، لمنافاة ذلك لما ذكرناه من كونه معجزاً و مصدّقاً للنبي ﷺ إلى قيام القيمة. و في المأثور أنّ ثلث القرآن فيهم و في عدوّهم، و ليس فيما في أيدينا فيهم و في عدوّهم عشرة، فلو لم نؤوّل و مثله كان صادمًا في إعجازه.

و حكى الشيخ أبو علي الطبرسي عن السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى ذي المجدين أبي القاسم عليّ بن الحسين الموسوي رحمه الله أنّه قد ذكر في مواضع: «أنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان و الحوادث الكبار و الوقائع العظام و الكتب المشهورة و أشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت و الدواعي توفّرت على نقله و حراسته، و بلغت حدًّا لم تبلغه فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجز النبوة، و مأخذ العلوم الشرعيّة و الأحكام الدينيّة، و علماء المسلمين قد بلغوا في حفظه و حمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه و قرائته و حروفه و آياته فكيف يجوز أن يكون مغيّراً و منقوصاً مع العناية الصادقة و الضبط الشديد؟!» انتهى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ما يرد على المسلمين من جهة وقوع التحريف في القرآن ليس بأعظم ممّا ورد عليهم من جهة طبخ عثمان بن عفّان للمصاحف بالماء على النار سوى مصحف عليّ رضي الله عنه و ابن مسعود، كما تقدّم في بعض الحواشي السابقة، و لو بلغت عنايتهم في حفظه و حراسته إلى ما ذكرته لم يقع منه مثل هذا

لا يمنع من التمسك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجمالي باختلال (٢٤٠) الظواهر بذلك. مع

.....

الأمر المنكر الشنيع الذي أوجب كفره، و عالج متابعوه في رفع شناعته بالتزام كون كلام الله نفسياً قائماً بالذات الأزلية، و أن المكتوب في الصحف نقوش و خطوط حاكية عنه لا أنه نفس كلامه سبحانه. و يؤيد عدم عنايتهم بأمر القرآن عراء المصاحف القديمة عن النقط و الإعراب. و نقل أن أبا الأسود الدؤلي قد أعرب مصحفاً في زمان معاوية عليه الهاوية.

وكيف كان، ففيما قدمناه من الأدلة الساطعة كفاية لمن له دراية. و حينئذ لابد من تأويل ما دلّ بظاهره على وقوع التحريف في القرآن، و هو من وجوه: أحدها: أن يكون المراد بالنقص النقص في أصل نزول القرآن، بأن كان الله تعالى قد أظهر في لوح المحو و الإثبات إنزال ما هو أزيد مما تحقق نزوله، ثم أنزل ما هو أنقص من ذلك لمصلحة اقتضته. و ثانيها: أن يكون المقصود أن الله تعالى قد أنزل على بيت المعمور ما كان أزيد مما أنزل على الأرض، فأطلق عليه النقص بهذا الاعتبار.

و ثالثها: أن يكون المحذوفات من قبيل التفسير و البيان لبطون القرآن، و لم يكن جزءاً منه، كما حكى عن المحدث الكاشاني في مقدمات تفسيره.

تنبيه: اعلم أن الأخبار الواردة في وقوع التحريف في القرآن قد جعلها شريف العلماء - الذي هو من مشايخ المصنف رحمه الله - من جملة الأدلة على عدم حجة الكتاب، و قد عدل المصنف رحمه الله عن هذه الطريقة فذكرها في تنبيهات المسألة. و السرّ فيه عدم تمسك أحد من متقدمي الأخباريين و متأخريهم بها في المقام ليدكر في تضاعيف أدلتهم. و لعل السرّ في عدم تمسكهم بها - مع كثرتها و كونها عمراً منهنهم و مسمع - هو كون نزاعهم في حجة الكتاب قبل وقوع التحريف فيها كما في زمان النبي ﷺ، أو مع قطع النظر عن ذلك.

٢٤٠. لا يذهب عليك أن هذه الأجوبة عليلة. أما الأول فإنّ حاصله منع

آله لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة. مع آله لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه؛ لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

.....
تحقق العلم الإجمالي باختلاف الظواهر بذلك، لاحتمال كون الساقط آيات مستقلة من بين الآيات غير مخلة بظواهر الباقية منها، أو كون الساقط من غير آيات الأحكام، كما يؤيده عدم الداعي إلى الإسقاط منها، إذ الداعي لهم إلى ذلك إخفاء فضل الأئمة و إلقاء الشبهة بين الأمة في إمامتهم، كما روي مستفيضاً أن آية الغدير هكذا نزلت: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك في عليّ فإن لم تفعل فما بلغت رسالته. و عن تفسير العياشي عن أبي جعفر عليه السلام أنه: «لولا أنه زيد في كتاب الله و ما نقص ما خفي حقنا على ذي حجب، و لو قد قام قائمنا فنطق صدقه القرآن».

و فيه: أن الوجه الثاني و إن كان مظنوناً، إلا أن الإنصاف بعد ملاحظة مجموع هذه الأخبار - بناءً على اعتبارها و الأخذ بظواهرها - عدم بقاء الوثوق بظواهر الآيات، و قد روي مستفيضاً - بل نقل متواتراً - عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن المناسبة بين قوله: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى» و قوله: «فَانْكَحُوا» أنه سقط من بينهما أكثر من ثلث القرآن. وكذا ما ورد في تفسير قوله تعالى: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» إلى غير ذلك. مع أنه يمكن منع حصول الظن بالوجه الثاني أيضاً، لوجود الدواعي أيضاً إلى إخفاء الأحكام الفرعية المنافية لأرائهم و أهوائهم و أغراضهم من الدنيا و أهلها.

و أما الثاني فلمنع كون المقام من قبيل الشبهة غير المحصورة، بل من قبيل اشتباه الكثير في الكثير. مع أن كونه من قبيلها غير مجدٍ في المقام، لوضوح الفرق بين غير المحصورة المصطلحة و بين ظواهر الآيات، إذ المناط في العمل بظواهر الأدلة اللفظية

الرابع: قد يتوهم^{٢٤١} (٢٤١): أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره؛ لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب.

و فيه: أن فرض وجود الدليل على حجة الظواهر موجب لعدم ظهور (٢٤٢) الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر، مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجة أنفسها، إلا أن يقال: إنها لا تشمل أنفسها، فتأمل (٢٤٣).

هو الظهور اللفظي الزائل بمجرّد العلم إجمالاً بعدم إرادة ظاهر بعضها، وإن كانت أطراف الشبهة غير محصورة، بخلاف الأمر في الشبهة غير المحصورة المصطلحة. و من هنا يظهر ما في الوجه الثالث، لعدم إجداء خروج بعض أطراف الشبهة من محلّ الابتلاء في المقام كما لا يخفى.

٢٤١. المتوهم هو المحقق القمي^{رحمته الله}.

٢٤٢. ممّا يوضح ذلك أنه لو فرض تصريح النبي^{صلى الله عليه وآله} بلسانه الشريف بأن ظواهر الكتاب حجة لا يتوهم أحد تناقضاً في هذا الكلام، بأن يقال: إن مقتضى حجيتها حجة الظواهر الناهية عن العمل بالظن، و مقتضاها عدم حجة ظواهر الكتاب مطلقاً، و ليس الوجه فيه إلا ما ذكره المصنّف^{رحمته الله}.

٢٤٣. لعل الأمر بالتأمل إشارة إلى أن الآيات الناهية و إن لم تشمل أنفسها، لقصور اللفظ عن الدلالة عليه، إلا أنه يعلم ثبوت الحكم لهذا الفرد أيضاً، للعلم بعدم خصوصية مخرجة له من هذا الحكم. و قد أشار المصنّف^{رحمته الله} إلى هذا الوجه عند الإيراد على مفهوم آية النبأ، بأنها تدلّ بمفهومها على حجة الإجماع الذي ادعاه السيّد على عدم حجة أخبار الآحاد.

و إن شئت قلت: إن الأمر بالتأمل إشارة إلى أن عدم شمول الآيات الناهية لأنفسها إنما هو من حيث كونها من جملة ظواهر الآيات، لا من حيث كونها من

و بإزاء هذا التوهم توهم: أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصّص، لأن وجود القاطع على حجّيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم. وفيه ما لا يخفى (٢٤٤).

و أمّا التفصيل الآخر (٢٤٥) فهو الذي يظهر من صاحب القوانين - في آخر مسألة حجّية الكتاب^٤ و في أوّل مسألة الاجتهاد و التقليد^٥ - و هو: الفرق بين من قصد إفهامه (٢٤٦) بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص -

أفراد الظنون المطلقة، و حينئذ لا بدّ أن لا تشمل سائر الآيات أيضاً، فلا يتمّ التوهم المذكور.

و من هنا يظهر السرّ فيما ادّعاه المصنّف^٦ من أن فرض وجود الدليل على حجّية الظواهر موجب لعدم ظهور... إلى آخر ما ذكره. و ذلك لأنّ حجّية الظواهر الناهية لأجل الدليل المفروض إنّما هو بعنوان كونها من جملة ظواهر الكتاب، لفرض كون مؤدّى الدليل اعتبار ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب لا من حيث كونها من أفراد الظنون، فإذا فرض اعتبارها بهذا الوصف العنوانى فكيف يمكن فرض شمولها لسائر الآيات، مع فرض تحقق مناط اعتبار هذه الآيات فيها أيضاً؟ و هذا الوجه و إن كان عقلياً إلاّ أنّه منشأ لفهم العرف عدم شمول هذه الآيات لحرمة العمل بالظواهر.

٢٤٤. لأنّ القطع باعتبار أمانة ظنيّة إنّما يمنع من شمول حكم الآيات الناهية لها لا خروجها من موضوعها، لعدم صيرورتها بذلك قطعيّة، فخرجها منها من باب التخصيص دون التخصّص، و هو واضح.

٢٤٥. حقّ العبارة أن يقال: و أمّا الكلام في الخلاف الثاني.

٢٤٦. لا يخفى أن مقتضى هذا التفصيل حجّية الظواهر من باب الظن الخاص بالنسبة إلى من قصد إفهامه، سواء كان مخاطباً بالكلام أم كان المخاطب غيره، كما إذا خاطب شخص و كان المقصود إفهام غيره، أم لم تكن هنا مخاطبة أصلاً كما في تأليفات المصنّفين، و حجّيتها من باب الظن المطلق بالنسبة إلى غير من

سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية، أم لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها - و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، و بالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطباته موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذٍ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت بحجته عند انسداد باب العلم.

.....

قصد إفهامه، سواء كان مخاطباً أم لا.

و هذا التفصيل غير ظاهر من كلام المحقق القمي رحمته الله، لأنّ ظاهره عند بيان حجة الكتاب و في مبحث الاجتهاد و التقليد هو التفصيل بين الخطابات الشفاهية بالنسبة إلى المخاطبين مطلقاً، سواء كانوا مقصودين بالإفهام أم لا كما عرفت، و تأليفات المصنفين، و بين ما لم يكن من أحد القبيلين، كظواهر الأخبار بالنسبة إلينا. و هذا التفصيل حيث كان ضعيفاً جداً حمّله المصنف رحمته الله على ما ذكره. و أمّا وجه ضعفه فلعدم اعتبار الظواهر في العرف و العادة بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه و إن فرض كونه مخاطباً بالكلام، كالخطابات الشفاهية بالنسبة إلى المعدومين على القول بشمولها لهم، إذ لا ريب في عدم اعتبار أصالة عدم القرينة في دفع احتمال وجود قرائن حين صدور الآيات في عملنا بظواهر الكتاب و إن قلنا بكوننا مخاطبين بها، إذ كيف يرضى عاقل بجواز العمل بالأصل لدفع احتمال قرينة صادرة قبل ألف سنة و يدّعي بناء العقلاء عليه؟! و المحقق المذكور و إن التزم بذلك، بل جعله من ثمرات عموم الخطاب في مسألة الخطاب الشفاهي، إلا أنّنا قد أوضحنا فسادَه في تلك المسألة بوجوه شتى، بل المدار في العمل بظواهر الكتاب هو الفحص عن متفاهم الموجودين المشافهين على حسب ما تقتضيه القواعد المقررة في ذلك الزمان، سواء قلنا بعموم الخطاب أم لا. و لعلّ منشأ توهم المحقق المذكور هو توهم ملازمة الخطاب لقصد الإفهام كما هو معناه في الاصطلاح، لكونه عبارة عن إلقاء

و يمكن توجيه هذا التفصيل: بأن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي (٢٤٧) - وهو كون اللفظ بنفسه لو خُلِّيَ وطَبَعَهُ مفيداً للظن بالمراد - فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إلهام من يُقصد إلهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع معه الملقى إليه في خلاف المراد*، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إمّا لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإمّا لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفهم بالمراد، و معلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم.

و أمّا إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإلهام، فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة؛ فإنّ إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو متّاه؛ إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يُقصد إلهامه، مع أن عدم تحقق الغفلة (٢٤٨) من المتكلم في محل الكلام مفروض؛ لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم و من ألقى إليه الكلام. فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب و اختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها و لم نجدها؛ إذ

.....
الكلام نحو الغير للإلهام أو الكلام الملقى كذلك فتدبر.

٢٤٧. قد يسمّى بالظن الطبيعي أيضاً.

٢٤٨. قد يقال: إنّ الأولى ذكر هذه الفقرة بعد قوله: «في جميع أمور العقلاء

أقوالهم وأفعالهم» إذ المقصود هنا ذكر موانع الظن، و هناك ذكر أسبابه و دفع موانعه، و لكنك خير بوجه مناسبتها للمقام.

* في بعض النسخ: بدل «على وجه...» خلاف المراد»، على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد.

لا يحكم العادة - و لو ظناً - بأنها لو كانت لظفرنا بها؛ إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار و القرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أننا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، لكن القرائن الحالية و ما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص. و لو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام، كما تبيننا عليه في أول المبحث (٢٤٩).

و بالجملة، فظواهر الألفاظ حجة - بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها - إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة؛ لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور، دون ما إذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا ظهر: أن ما ذكرنا سابقاً (٢٥٠) - من اتفاق العقلاء و العلماء على

مركزية كونه من علوم أصولية

٢٤٩. لعله أشار بذلك إلى ما ذكره في أوائل المبحث بقوله: «و بالجملة الأمور المعتبرة عند أهل اللسان» إلى آخر ما ذكره، لاختصاص ذلك بما يعدّ قرينة للكلام بحيث يستند إليه ظهوره، فلا يشمل سائر الظنون التي لاتعطي الكلام ظهوراً كما في المقام.

٢٥٠. لا يخفى أنه لم يسبق ذكر لذلك في كلامه. نعم، قد سبقت عند عنوان المبحث دعوى الاتفاق على اعتبار الظواهر، و لكن مطلقاً لا في خصوص الدعاوي و الأقارير و الشهادات كما هو ظاهر كلامه. وكيف كان، فوجه عدم إجداء ذلك في ردّ هذا التفصيل هو كون حجية الظواهر في مقام الدعاوي و الأقارير و نحوهما بالنسبة إلى كل من سمعها و إن لم يكن مقصوداً بالمخاطب، لأجل كون احتمال خلافها مسبباً عن احتمال الغفلة من المتكلم في إيراد كلامه على وجه يفني بمراده، أو من السامع في الاستماع و الاستفادة، لا من سنوح السوانح الخارجة.

العمل بظواهر الكلام في الدعاوى والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات - لاينفع في ردّ هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد، و دون إثباتها خَرَطَ القَتَاد.

و دعوى: أن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته. مردودة: بأن من المشاهد المحسوس تطرّق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام، و ليس إلاّ لكون الاعتماد في ذلك كلّ على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة عند الاعتماد - كالقرائن العقلية و النقلية الخارجية - أم كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك؛ لعروض التقطيع للأخبار أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك، فجميع ذلك ممّا لا يحصل الظنّ بأنّها لو كانت لوصلت إلينا. مع إمكان أن يقال: إله لو حصل الظنّ لم يكن على اعتباره دليل خاص (٢٥١). نعم، الظنّ الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم ممّا أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم و أفعالهم.

هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل. ولكن الإنصاف أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد؛ فإنّ جميع ما دلّ من إجماع العلماء و أهل اللسان على حجّة الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جارٍ في من لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها، و لايفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلايتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه* إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منه، فلايجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، و هذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية.

٢٥١. لما أشار إليه آنفاً بقوله: «و لو فرض حصول الظنّ من الخارج».

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم، و أما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية، كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه؛ فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المفقود. وكذا في الأقارير. أم كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير؛ فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجة أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب و من قصد إفهامه.

و دعوى: كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين، واضحة الفساد. مع أنها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز؛ فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترفع ثمة التفصيل المذكور؛ لأن الفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظن، وإنما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبة إلى غيره.

و الحاصل: أن القطع حاصل لكل متبع (٢٥٢)

٢٥٢. هذا توطئة لدفع ما يمكن أن يورد به على ما تمسك به من إجماع العلماء على العمل بالظواهر من كون ذلك إجماعاً عملياً، و وجه عملهم بمحمل، فلعلهم عملوا بها من باب الظنون المطلقة، لانسداد باب العلم بمرادات الشارع غالباً، فلا يمكن إثبات حجة الظواهر من باب الظنون الخاصة بمثل هذا الإجماع. و حاصل الدفع هو دعوى القطع بكون عملهم بها من باب الظنون الخاصة دون المطلقة، لأن عملهم بها من حيث كونها ظواهر لا من حيث كونها من جملة أفراد الظنون المطلقة.

و يشهد به أولاً: أننا نرى بالعيان عملهم بالظواهر على كثرتها كتاباً و سنة

من دون تفاوت بينها، فلو كان اعتبارها من باب الظنون المطلقة فلا بد أن يفرقوا بين موارد إفادة الظن و عدمها، إذ ليست هذه الظواهر على كثرتها مفيدة للظن مطلقاً، فتأمل.

و ثانياً: أن اعتبارها من باب الظنون المطلقة بخلاف ما استقرت عليه طريقتهم من تقديمها على سائر الأمارات الظنية التي لم يثبت اعتبارها بالخصوص، و إن كانت أقوى منها بمراتب شتى في إفادة الظن كالشهرة و نحوها.

و ثالثاً: ما أشار إليه المصنف رحمته الله من أنه قد عمل بها من يدعي انفتاح باب العلم كالسيد و أتباعه.

فإن قلت: نعم إلا أنه لا ريب في انسداد باب العلم بمرادات الشارع غالباً، و هو يقتضي كون اعتبار الظواهر من باب الظنون المطلقة، و هو لا يجتمع مع دعوى كون اعتبارها من باب الظنون الخاصة.

قلت: نعم إن باب العلم بمرادات الشارع و إن كان منسداً غالباً، إلا أن هذا الانسداد حكمة لإمضاء الشارع للعمل بالظواهر، لأن الشارع العالم بالعواقب لما كان عالماً بكون تحصيل العلم بمراداته لأغلب المكلفين متعذراً أو متعسراً في أغلب الموارد، فصار ذلك حكمة لتشريع لجواز العمل بالظواهر مطلقاً، حتى بالنسبة إلى الموارد المتمكن فيها من العلم، و بالنسبة إلى من تمكن من العلم بمراداته، كالحاضرين في خدمته إن سلم كونهم متمكنين من ذلك. و بالجملة، إن كون الانسداد الأغلب لأغلب المكلفين حكمة لتشريع الشارع لجواز العمل بالظواهر لا ينافي كون اعتبارها من باب الظنون الخاصة بل يؤكد.

نعم، لو كان الانسداد المذكور علة للحكم كان الحكم دائراً مدار الانسداد المذكور، لعدم جواز التخلف بين المعلول و علته و بالعكس، فلا يجوز العمل بها، للتمكن من تحصيل العلم، و يكون العمل بها من حيث كونها من جملة الظنون المطلقة من دون خصوصية لها، لكنه بخلاف طريقة الأصحاب كما عرفت.

في طريقة فقهاء المسلمين، بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجة الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد؛ مدّعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع و الأخبار المتواترة.

و يدلّ على ذلك أيضاً: سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليهم السلام، كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السلام، لا يفرّقون بينهما إلّا بالفحص و عدمه، كما سيأتي. و الحاصل: أنّ الفرق في حجة أصالة الحقيقة و عدم القرينة بين المخاطب و غيره مخالفٌ للسيرة القطعية من العلماء و أصحاب الأئمة عليهم السلام. هذا كلّ، مع أنّ التوجيه

.....

ثمّ إنّّه مع تسليم إجمال جهة عملهم، و تردّدها بين كونه من حيث كون الظواهر من الظنون الخاصة أو المطلقة، نقول: إنّ هذا المقدار كافٍ في المقام، إذ مقتضى القاعدة في مثلها ترتيب آثار الظنون الخاصة عليها، إذ الأصل حرمة العمل بالظنّ، فلا بدّ أن يقتصر على ما قام عليه الدليل، و الظواهر ممّا قام عليه الإجماع في الجملة، فيحوز العمل بها، لكن لا وجه حينئذٍ للتعدّي و الحكم بكون العمل بها، لغير المخاطبين، من حيث كونها من جملة أفراد الظنون المطلقة، المستلزم لكونها في عرض سائر الظنون التي لم يقدّم دليل على اعتبارها بالخصوص كالشهرة و نحوها، كما هو مدّعى المفصل. هكذا قيل.

و فيه نظر، لمنع كون اعتبار الظواهر من باب الظنون الخاصة متيقّناً، لأنّه إنّما يتّجه في موارد إفادتها للظنّ الشخصي، للعلم باعتبارها حينئذٍ، إمّا من باب الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق و أمّا في موارد عدم إفادتها له فلا إجماع على العمل بها، و الأصل حرمة العمل بالظنّ. مع أنّ ما ذكر إنّما يتّجه فيما ثبت العمل به في الجملة، بخلاف ما دار الأمر فيه بين العمل بأحد الأمرين كعموم الكتاب و الشهرة الخاصة، إذ العمل بالعموم حينئذٍ ليس بمتيقّن، إذ لو كان العمل بالظواهر من باب الظنون الخاصة تعيّن العمل بالعموم حينئذٍ، و إن كان من باب الظنون المطلقة تعيّن العمل بالشهرة.

المذكور (٢٥٣) لذلك التفصيل - لابتناؤه على الفرق بين أصالة عدم الغفلة و الخطأ في فهم المراد، و بين مطلق أصالة عدم القرينة - يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبين؛ لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً.

.....

٢٥٣. إلى الآن كان المصنف رحمته الله بصدد منع التوجيه المذكور، بمنع الفرق في العمل بالأصلين بين من قصد إفهامه و غيره. و الآن قد أشار إلى عدم تمامية التفصيل في اعتبار الظواهر من باب الظنون الخاصة و عدمه بين جريان أصالة عدم الغفلة فيها و عدمه، إذ الفرض أن مبني هذا التفصيل هو الفرق بين أصالة عدم القرينة الناشئ احتمالها من احتمال الغفلة عن القرائن التي اكتنف بها الكلام، و بين أصالة عدم القرينة الناشئ احتمالها من سبوح الحوادث الخارجة، بأن العمل بالظواهر إن كان بضميمة أصالة عدم الغفلة، كعمل المخاطبين بما يتوجه إليهم من الخطابات، و عمل الناظرين في الكتب المصنفة بما فيها، لانحصار احتمال المانع من حصول الظنّ عنهما في غفلة المتكلم أو المخاطب وكذا المصنف أو الناظر، تعتبر الظواهر بالنسبة إليهم من باب الظنّ الخاص. و إن كان بضميمة أصالة عدم عروض الحوادث الموجبة لزوال القرائن، كعملنا بظواهر الأخبار، تعتبر من باب الظنّ المطلق.

و لا ريب أن مقتضى هذا الفرق عدم كون ظواهر الكتاب من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلينا، و إن قلنا بشمول خطابات الغائبين و كونهم مقصودين بالإفهام، لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم حتى يكون اعتبارها من باب الظنّ الخاص، إذ لا يرضى ذو مسكة بأن يقول: إن الأصل يقتضي عدم غفلتنا لو كانت حين صدور الخطابات قرائن صارفة للظواهر، عن ظهورها، مع ثمادي هذه المدة بيننا و بين صدور هذه الخطابات. و قصد الإفهام بهذه الخطابات على القول بشمولها للغائبين لا ينافيه، إذ لا ريب أن قصد الإفهام إنما هو مع وجود هذه القرائن

فما ذكره - من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين - غير سديد؛ لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظنّ عدم الغفلة و الخطأ، فلا يجري في حقّ الغائبين و إن قلنا بشمول الخطاب لهم، و إن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة فهو جارٍ في الغائبين و إن لم يشملهم الخطاب.

و ممّا يمكن أن يستدلّ به أيضاً - زيادةً على ما مرّ من اشتراك أدلة حجة الظواهر من إجماعي العلماء و أهل اللسان - ما ورد في الأخبار المتواترة معنيّ من الأمر بالرجوع إلى الكتاب و عرض الأخبار عليه؛ فإنّ هذه الظواهر (٢٥٤)

لامطلقاً، لكونها جزءاً من الخطاب و متممة لدلالته. فما يظهر منه من ابتناء كون ظواهر الكتاب من الظنون الخاصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد، لأنّ الظنّ الخاصّ إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ من ظنّ عدم الغفلة و الخطأ، فلا يجري في حقّ الغائبين و إن قلنا بشمول الخطاب لهم. و إن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة، فهو جارٍ في حقّ الغائبين و إن لم يشملهم الخطاب.

و لا يخفى أنّه يمكن أن يقال: إنّ المدار في الظنّ الخاصّ هو الظنّ الحاصل من أصالة عدم القرينة مع كون الظانّ مخاطباً بالكلام، و ربّما يمكن استفادته من كلام المحقّق القميّ رحمته الله، و هو غير جارٍ في حقّ الغائبين بناءً على عدم شمول الخطابات لهم. نعم، ربّما ينافيه مبنى التوجيه المذكور كما هو المقصود بالبيان.

٢٥٤. دفع لما يمكن أن يتوهم من كون التمسك بهذه الأخبار لإثبات كون حجة ظواهر الكتاب من باب الظنّ الخاصّ غير صحيح، لكون هذه الأخبار أيضاً ظواهر كظواهر الكتاب، و لم يعلم شمولها للغائبين. و وجه الدفع: أنّ تمسكنا بها إنّما هو باعتبار القطع بفهم المشافهين من هذه الظواهر حجة الكتاب، و لا ريب في كونها حجة لهم من باب الظنّ الخاصّ، فإذا ثبت كون الكتاب حجة لهم ثبتت حجته لنا أيضاً بدليل الاشتراك في التكليف.

و لكنّ العبارة لا تخلو من اختلال، لأنّ مقتضى قوله: «و ممّا ذكرنا يعرف

النظر...» كون وجه النظر فيما ذكره المحقق القمي عليه السلام هو ما ذكرناه، و مقتضى ما ذكره في توضيح النظر هو كون وجهه حصول القطع لنا بكون المراد من غير أخبار الثقلين هي حجة الكتاب مع قطع النظر عن ورود تفسير من أهل البيت عليهم السلام، و لاريب في اختلاف الوجهين، و عدم إمكان استفادة أحدهما من الآخر.

و توضيح المقام: أن الأخبار المستدل بها على حجة ظواهر الكتاب أمراً أو فعلاً أو تقريراً تكفي في دفع ما توهمه المحقق المذكور، و تقريب الاستدلال بأحد الوجهين المذكورين، من القطع بفهم المشافهين من تلك الأخبار حجة ظواهر الكتاب، أو حصول القطع لنا بكون المراد بهذه الأخبار حجة الظواهر بنفسها، فلا يرد أن التمسك بهذه الأخبار غير صحيح، لكونها من الخطابات الشفاهية أيضاً، و لم يعلم شمولها للغائبين.

و قد تنبه المحقق المذكور على ورود الأخبار المذكورة عليه، كما أشار إليه المصنف بما نقله من كلامه. وذلك لأنه في مبحث الاجتهاد و التقليد في مقام استبعاد كون الكتاب من قبيل تأليفات المصنفين قال: «الإنصاف أنا لو لم ندع العلم بأن الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى، يعني بقائها و استفادة كل واحد منهم ما يفهمه بحسب فهمه، فلا أقل من الظهور في العدم لو تساوى الاحتمالان فكيف يدعى العلم بأن مراد الله تعالى من إنزال قوله: ﴿مَنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾ أن تبقى هذه اللفظة و من فهم منها من المجتهدين الجائين بعد ألف سنة، أن المراد: من بعد احتمال المال للوصية و الدين و الميراث و اتساعه لها، بأن يفضل عنهما ما يساوي الأنصباء، و يترتب عليه أنه يكفي في التملك و جواز التصرف حينئذ أن يعزل الدين و الوصية كما فهمه بعضهم، فهو حجة عليه. و من يفهم منه أن هؤلاء الأرحام تملكون هذه الأنصباء بعد إيفاء الدين و الوصية، و وصول نصيبهما بيدهما أو يد و كيلهما أو وليهما، و لو كان هو الحاكم أو المؤمنون العدول و لا تحصل مالكيتهما إلا بعد تملكهما لنصيبهما و وصوله إليهما، فقد لا يبقى لهم

المواترة حجةً للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين، فيتم المطلوب، كما لا يخفى.
و مما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي رحمته الله - بعد ما ذكر من عدم حجة
ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص - بقوله: فإن قلت: إن أخبار الثقلين تدلّ على
كون ظاهر الكتاب حجةً لغير المشافهين بالخصوص. فأجاب عنه: بأن رواية الثقلين

.....
شيء يملكونه، و قد ينقص نصيبهم عما فرض لهم، فهو أيضاً حجة عليه. و من
يفهم منه أن استقرار ملك الأرحام إنما يثبت بعد وفاء الدين و الوصية و إن ثبت
قبله متزلزلاً، فهو حجة عليه، و هكذا. بل الأولى أن يدعى العلم بأن مراد الله
تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني، فهمه نبيه صلوات الله عليه،
و فهمه المخاطبون المشافهون، و كان مقصوده تعالى إبلاغ هذا الحكم، و قد أبلغه
و لكن اختفي بعد اختفاء قادة الهدى كما خفي أكثر الأحكام. و الحاصل: أن
دعوى العلم بأن وضع الكتاب العزيز إنما هو على وضع تأليف المصنفين سيما في
الأحكام الفرعية، دعوى لا يفي بإثباتها بنية.
فإن قلت: إن أخبار الثقلين و ما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب يدلّ
على أن الكتاب من هذا القبيل.

قلت: بعد قبول علمية تلك الأخبار صدوراً كما هو ظاهر بعضهم، نمنع
أولاً: دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ، من حيث هو متفاهم اللفظ، لم لا يكون
المراد لزوم التمسك بالأحكام الثابتة و المرادات المعلومة منه كما هو ثابت في
أكثرها؟ وكذلك ما دلّ على العرض على الكتاب.

و ثانياً: بعد تسليم ذلك نقول: إن دلالتها على التمسك بالألفاظ و العرض
عليها - يعني بظواهرها و على ظواهرها - ظنية، إذ ذهب جماعة من الأخباريين إلى
أن المراد التمسك بما فسره الأئمة عليهم السلام بها، و العرض على ما فسروه به و إن كان
خلاف الظاهر. فحينئذٍ ننقل الكلام إلى هذه الأخبار و نقول: دلالتها على ما نحن
فيه حينئذٍ إنما يتم لو قلنا: العلم بأن تلك الأخبار أيضاً من قبيل تأليفات المصنفين

ظاهرة في ذلك (٢٥٥)؛ لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام كما يقوله الأخباريون، و حجّة ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة؛ إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب و السنة في حق غير المشافهين بها.

توضيح النظر: أن العمدّة في حجّة ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الأمره باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، و هذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمة صلوات الله عليهم، و ليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها

الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون - يعني: أن الظنّ الحاصل لنا من تلك الأخبار - إنما يكون حجة لأجل ذلك، و هو في غاية البعد فيما نحن فيه، بخلاف الكتاب العزيز، أو ندعي حصول العلم بأنّ متفاهم المخاطبين بها علماً أو ظناً كان ذلك، و أتى لك بإثبات العلم في المقامين» انتهى كلامه رفع مقامه.

و أقول بعد التأمل فيما أجاب به أولاً عمّا أورده على نفسه لايقتضى مجال لما أورده المصنّف عليه السلام عليه بقوله: «بل يمكن أن يقال...»، لاعترافه في الجواب الأوّل بعدم ظهور في أخبار الثقلين - كأخبار العرض على الكتاب - في المدعى، و ستقف على تتمّة الكلام في ذلك. نعم، يمكن أن يقال: إنّ الأخبار في المقام كثيرة، و لا ينحصر في هذين الصنفين، و لعلّ ملاحظة المجموع تفيد القطع بالمدعى.

و كيف كان، يرد على ما استبعده من دعوى العلم برضا الله سبحانه بعمل كلّ مجتهد بما يفهمه من ظاهر الآية، أنّه لا يلزمه سوى معذوريّة المجتهد مع تخلف فهمه عن المراد الواقعي، و هو لازم القول بالتخطئة، بل ربّما قيل إنّ هذا أيضاً لازم القول بالتصويب، لأنّهم إنّما يقولون بذلك في غير موارد النصوص كتاباً و سنة.

٢٥٥. الأولى أن يقال: غير صريحة، لصراحة كلام المحقّق القمي عليه السلام - على ما

نقله المصنّف عليه السلام - في ظهورها في ذلك.

مصادرة. بل يمكن أن يقال: إن خبر الثقلين (٢٥٦) ليس له ظهور* إلا في وجوب إطاعتها و حرمة مخالفتها، و ليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة و المعصية. فافهم.

٢٥٦. هذا تشنيع على المحقق القمي رحمته الله في تركه التمسك بسائر الأخبار الصريحة في المدعى، و تمسكه بأخبار الثقلين و أخبار العرض على الكتاب، مع إمكان منع ظهور هذه الأخبار في المدعى، لكون أخبار الثقلين واردة في أصل حجة العترة و الكتاب مع السكوت عن كيفية حجتيهما، إذ كما أنه لو قال النبي صلى الله عليه وآله إني قد جعلت علي بن أبي طالب عليه السلام حجة عليكم، فغاية ما يمكن أن يستفاد منه كونه مصدقاً في جميع ما يخبر به، و أما استفادة كونه مصدقاً فيما يخبر به بعد العلم بممراده أو في جميع ما يمكن استفادته من كلماته فلا، بل المتيقن هو الأول، كذلك إذا قال: كتاب الله حجة عليكم، لا يمكن أن يستفاد منه كونه حجة بعد العلم بما هو مراد من الآيات، أو بعد تفسير الأئمة عليهم السلام، أو كونه حجة في جميع ما يمكن أن يستفاد من ظواهرها. و بما ذكرنا تظهر الحال في أخبار العرض على الكتاب أيضاً.

و لكنك قد عرفت قبل الحاشية السابقة أن المحقق القمي رحمته الله لا ينكر ذلك. و مع التسليم يمكن أن يقال بالفرق بين جعل العترة حجة، و بين جعل الكتاب حجة إذ الكتاب حيث كان معجزاً و مصدقاً للنبوّة و معلوماً نزوله من الله سبحانه لافائدة في تصريح النبي صلى الله عليه وآله بأصل حجته إلا من باب التأكيد و بيان ما هو معلوم للناس، فبيان حجته ينصرف إلى بيان حجة ظواهره، سيما مع كون ظنية أكثر آياته مركزاً في الأنظار، بخلاف حجة العترة، إذ كما أن حجة ظواهر ألفاظهم يحتاج إلى بيان، كذلك تصديقهم فيما يخبرون به و لو بعد العلم بممرادهم. و حيثئذ يمكن أن يقال بعدم ظهور إطلاق كونهم حجة في وجوب تصديقهم فيما يستفاد من ظاهر كلامهم.

* في بعض النسخ: بدل «إن خبر الثقلين ليس له ظهور»، و أما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره.

ثم إن لصاحب المعالم رحمه الله في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم (٢٥٧) لا بأس بالإشارة إليه، قال في الدليل الرابع من أدلة حجّة خبر الواحد - بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام؛ لفقد الإجماع و السنة المتواترة، و وضوح كون أصل البرائة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة - ما لفظه: لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون؛ و ذلك بضميمة مقدّمة خارجيّة، و هي قبّح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر. سلّمنا، و لكن ذلك ظنّ مخصوص، فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل. لأننا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة، و قد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، و أنّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع و قضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكلّ، و حينئذٍ فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلّهم على

٢٥٧. لأنّه إن أراد بالقطع في جواب ما أورده على نفسه القطع الوجداني - أعني: الاعتقاد الجزمي - يرجع ما ذكره إلى إنكار كون ظواهر الكتاب - بل مطلق الظواهر - معتبرة بالنسبة إلى المشافهين من باب الظنّ الخاصّ، لفرض كون اعتبارها حينئذٍ من باب إفادة القطع، فيرجع ما ذكره حينئذٍ إلى التفصيل بالقول باعتبار الظواهر من باب القطع بالنسبة إلى المشافهين، و باعتبارها من باب الظنّ المطلق بالنسبة إلى غيرهم. و إن أراد به القطع الشرعيّ أو الأعمّ منه و من الاعتقاد الجزمي، يرجع ما ذكره إلى ما نقله عن المحقّق القميّ رحمه الله من التفصيل بالقول باعتبار الظواهر بالنسبة إلى المخاطبين من باب الظنّ الخاصّ، و بالنسبة إلى غيرهم من باب الظنّ المطلق. و حيث كان ظاهر كلامه هو الأوّل - حيث عدل عن الجواب بمنع كون ظواهر الآيات قطعية الدلالة، بضميمة المقدّمة الخارجة إلى الجواب، بدعوى كون الكتاب من الخطابات الشفاهيّة غير الشاملة للمعدومين، لأنّ ظاهر ذلك تسليم إفادة ظواهر الكتاب للقطع بالمراد، بضميمة المقدّمة المذكورة لو قلنا بعموم خطاب المشافهة - جعل الثاني احتمالاً في كلامه.

إرادة خلافها؛ وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما على الأمارات المفيدة للظن القوي، وخبر الواحد من جملتها، و مع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم. ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر إلى إناطة التكليف به؛ لا ابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجّهاً إلينا وقد تبين خلافه. ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة - الدالّين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب - بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرايط الآتية المفيدة للظن الراجح بأن التكليف بخلاف ذلك الظاهر.^١ انتهى كلامه رفع مقامه.

ولا يخفى: أن في كلامه رحمته - على إجماله واشتباه المراد منه (٢٥٨)؛

٢٥٨. من جملة موارد الإجمال والاشتباه قوله: «فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك...». وقد أورد عليه سلطان العلماء بأنه «يمكن أن يقال: دلالة حينئذ على خلاف الظاهر معلوم، فيكون الحكم المستفاد من القرآن حينئذ أيضاً معلوماً. والحاصل: أنه إن لم يقترن بتلك الظواهر ما يدلّهم على خلاف الظاهر كان الظاهر معلوماً، وإن اقترن ما يدلّ على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوماً، إلا أن يقال: مراده أنهم كانوا يجوزون فيما لم يقترن به الصارف بحسب الظاهر أن يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه، فينتفي القطع بإرادة الظاهر، لقيام الاحتمال، فتأمل في عبارة» انتهى.

و فيه ما لا يخفى من الاشتباه في فهم مراده، لأن مراد صاحب المعالم في إبداء الاحتمال هو منع حصول القطع لنا من ظواهر الكتاب، بناءً على عدم عموم خطابات لا بالنسبة إلى المشافهين. وتوضيحه: أنه حيث أورد على نفسه بدعوى كون ظواهر الكتاب مفيدة للقطع، لقبح الخطاب بما له ظواهر وإرادة خلافه، أجاب عنه بما يرجع إلى منع الصغرى، وهي توجّه الخطاب إلينا. وقربه بتمهيد مقدّمات ثلاث، إحداها: كون أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطابات المشافهة، و

الأخرى: اختصاصه بالمشافهين الموجودين في زمان الخطاب، الثالثة: ثبوت حكمه في حق من تأخر بالإجماع، و قضاء الضرورة بالاشتراك في التكليف. و لا ريب أن نتيجة هذه المقدمات هي جواز عملنا بظواهر الكتاب إن ثبت على سبيل القطع عمل المشافهين بها، و عدمه على تقدير عدمه.

و غرضه من قوله: «فمن الجائز أن يكون...» إبداء لاحتمال كون عمل المشافهين بخلاف ظواهر الكتاب لقرائن قطعية صارفة لها عن ظهورها كما علمنا بعضها بالإجماع، و حينئذ لا يثبت عملهم على سبيل القطع بتلك الظواهر، ليثبت جوازه في حقنا أيضاً بدليل الاشتراك في التكليف، ليدعى كون الحكم قطعياً لنا، إذ كما أن الخطاب بما له ظاهر و إرادة خلافه قبيح، كذلك تجويز العمل بالظاهر و إرادة خلافه قبيح أيضاً.

و مراده بقوله: «و مع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم...» أنه مع الاحتمال المذكور ينتفي القطع الحاصل لنا من العمل بالظواهر، على تقدير ثبوت عمل المشافهين، بتلك الظواهر لا انتفاء القطع الحاصل للمشافهين، كما هو مبني كلام السلطان.

ثم إن ظاهر صاحب المعالم كالصريح في تسليم كون الحكم قطعياً لنا، للقطع بعموم الخطاب لنا. و الوجه فيه: أنه مع عموم الخطاب لنا كنا كالمشافهين مخاطبين بهذه الخطابات، و تصير تلك الظواهر مقطوعة لنا أيضاً بواسطة المقدمة الخارجة التي ذكرها، أعني: قبح الخطاب بما له ظاهر و إرادة خلافه. و لا يقدح فيها جريان الاحتمال الذي ذكره على تقدير اختصاص الخطاب هنا أيضاً، لعدم كون هذا الاحتمال قادحاً في صيرورة الظواهر مقطوعة لنا بواسطة المقدمة الخارجة المذكورة، كما لا يقدح احتمال المشافهين غفلتهم عن وجود القرينة الصارفة في صيرورتها مقطوعة لهم بواسطة المقدمة المذكورة، إذ الواجب على المتكلم الحكيم سيما على الإطلاق - كما هو موضوع بحث الأصولي - إيراد كلامه على وجه يفني بمراده،

كما يظهر من المحشين - مواقع للنظر و التأمل (٢٥٩).

.....

بحيث لا يقع المخاطب - سواء كان هو المشافه أو غيره - في الخطأ في فهم مراده، إلا من جهة الغفلة من المتكلم في كيفية إلقاء كلامه أو المخاطب في الإصغاء، و احتمال الغفلة منهما مما أجمع العقلاء على عدم الاعتناء به، فلا بد للمتكلم من الرضا بظاهر كلامه مطلقاً، و لذا أطلق قبح الخطاب بما له ظاهر و إرادة خلافه، إذ قبح ذلك مع احتمال الخلاف مبني على ما ذكرنا من عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور.

و هذا الكلام و إن كان منظوراً فيه عندنا، كما يظهر بالتأمل فيما أورده المصنف رحمه الله على التفصيل الذي ذكره المحقق القمي رحمه الله، إلا أن المقصود هنا بيان مراد صاحب المعالم على الوجه الذي يستفاد من كلامه.

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما أورده السلطان على قوله: «فيحتمل الاعتماد...» بقوله: «و لا يخفى أنه على هذا لاجابة إلى دعوى اختصاص أحكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب و إن كان كلها من قبيل المشافهة، إذ على تقدير عموم الخطاب أيضاً يكفي أن يقال: مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع. و الأولى جعل هذا جواباً آخر بعد التنزل عن ذلك، فتأمل» انتهى.

و وجه الضعف: أنه إن أراد انتفاء القطع الحاصل للمشافهين كما تقدم في حاشيته السابقة، ففيه ما عرفت من منع كون مراد صاحب المعالم ذلك. و إن أراد كون الاحتمال المذكور مانعاً من حصول القطع لنا، ففيه - مع منافاته لما ذكره في حاشيته السابقة - منع كونه مانعاً على تقدير عموم الخطاب كما عرفت.

٢٥٩. منها: منافاة دعوى كون جميع أحكام الكتاب من قبيل خطاب المشافهة لما يظهر منه في مسألة خطاب المشافهة من اختصاص النزاع في تلك المسألة بما وضع لخطاب المشافهة، مثل «يا أيها الذين» و «يا أيها الناس». و إلى هذا أشار السلطان بما علّقه على قوله: «من قبيل خطاب المشافهة» من «أن هذا في مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ محل التأمل» انتهى. اللهم إلا أن

يحمل ما ذكره في تلك المسألة على المثال و ذكر أظهر الأفراد، لما قرّرناه في تلك المسألة من كون النزاع فيها في أمر لبي، و هو جواز توجيه الكلام نحو المعدومين و عدمه، و هو لا يختصّ بما وضع لخطاب المشافهة.

و منها: أنّ ظاهره حيث عدل في الجواب عمّا أورده على نفسه عن منع اقتضاء المقدّمة الخارجة التي ذكرها - أعني: قبح الخطاب بما له ظاهر و إرادة خلافه - للقطع بالمراد على تقدير عموم الخطاب، إلى الجواب بمنع عموم خطابات القرآن لنا، هو تسليم إفادتها للقطع لنا بواسطة المقدّمة المذكورة على تقدير عموم الخطاب. و هو متّضح الفساد، لأنّ اللازم على تقدير عموم الخطاب للمعدومين إمّا هو الرجوع إلى متفاهم عرفهم أو عرف المشافهين، و على التقديرين لا وجه لدعوى القطع لهم لابتناء العمل بالظواهر حيث أخذ على أصالة عدم القرينة الصارفة حين صدور الخطاب. و قبح الخطاب بما له ظاهر و إرادة خلافه إنّما هو بعد إحراز قرائن الكلام وجوداً و عدماً لا مطلقاً، غاية الأمر أنّ قاعدة القبح بعد إحراز عدم القرينة بالأصل إنّما تقتضي اعتبار تلك الظواهر لا قطعيتها.

و منها: أنّ عموم الخطاب للمعدومين لا يدفع احتمال غفلتهم عن قرائن الكلام، لأنّ قاعدة قبح الخطاب بما له ظاهر و إرادة خلافه إنّما تقتضي مراعاة المتكلّم لقرائن الكلام و إirاده مع وجه يفى بمراده، بأن يكون مكتنفاً بما يصرفه عن ظاهره لو كان خلاف ظاهره مراداً له، و لانّ منع غفلة المخاطب من القرائن و خطؤه في فهم مراد المتكلّم، فلا بدّ في دفع احتمال الغفلة من التمسك بالأصل الذي قد عرفت صيرورة الدلالة معه ظنية.

و بالجملة، إنّ جريان قاعدة القبح إنّما هو بعد إحراز الخطاب مع ما اكتنفه ممّا يوجب ظهوره في المعنى المراد، و بعد إحراز عدم غفلة المخاطب لا مطلقاً. و إحراز الأوّل على وجه القطع في حقّ الغائبين ممّا لا وجه له. و إحراز الثاني في حقّهم كذلك - بل و في حقّ المشافهين أيضاً - ممّا تشهد ضرورة الوجدان بخلافه

في كثير من الموارد، و إحرازهما بالأصل غير مفيد في المقام، اللهم إلا أن يريد بالقطع أعم من الشرعيّ و الوجداني.

و منها: أن ما ذكره في وجه إفادة ظواهر الكتاب للقطع للمخاطبين من قبح الخطاب بما له ظاهر و إرادة بخلافه بعينه جارٍ في الأخبار بالنسبة إلى من خوطب بها، مع أننا قد وجدنا موارد منها قد أخطأ المخاطب فيها عن فهم مراد الإمام عليه السلام من كلامه، و التفت إليه الإمام عليه السلام و قال: أين تذهب؟ أنا أقول كذا و أنت تقول كذا.

و منها: أن إناطة استواء الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب مع غيره من الظنون بانتفاء القطع غير مستقيمة، لأنه إن أراد بالقطع الوجداني منه يرد عليه أن عدم حصول القطع من ظاهر الكتاب لأجل عدم شمول خطابات المعلومين لا يترتب عليه استواء الظنون، لجواز أن يجعل الشارع على تقدير عدم شمول خطابات المعلومين ظنوناً، مخصوصة في حقهم، كظواهر الكتاب و الأخبار مثلاً، و لا ريب في عدم مساواة هذه الظنون لغيرها. و إن أراد به الأعم من القطع الوجداني و الشرعيّ، يرد عليه منع استلزام عدم شمول خطابات القرآن للمعلومين انتفاء القطع الشرعيّ، لجواز أن تكون ظواهر الكتاب في حقهم ظنوناً مخصوصة و إن لم نقل بشمول خطاباتهم، كيف لا و قد تقدّمت من المصنّف عليه السلام دعوى إجماع العلماء و العقلاء على ذلك فيما أورده على المحقق القميّ عليه السلام، سيّما مع احتمال كون الكتاب من قبيل تأليفات المصنّفين، فإثبات استواء الظنون على تقدير عدم شمول خطابات القرآن للمعلومين إنّما هو بعد منع قيام الدليل من إجماع أو غيره على ما ذكرناه، و بعد منع كونه من قبيل تأليفات المصنّفين.

و منها: أن استواء الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب و غيره فرع اجتماعهما، سيّما و إنّ المقصود منع اعتبار الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب في مورد قيام الخير على خلافه. و حيثُ إن أراد بالظنّ خصوص الظنّ الشخصي، ففيه منع إمكان

إجتماعهما في مورد حتى يحكم عليهما بالاستواء، لكون الظن الحاصل من أحدهما مانعاً من حصوله من الآخر على خلافه. وإن أراد به الظن النوعي، ففيه أن مقتضى الدليل الرابع - كما سيحيى في محله - هو اعتبار الظنون الشخصية دون النوعية. و منه يظهر فساد ما ذكره لو أراد به المعنى الأعم أيضاً. و منها: أن دعوى تخصيص الإجماع و الضرورة - الدالّين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب - بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرايط الآتية المفيد للظن غير صحيحة، لمنع قيام الإجماع و الضرورة على المشاركة في الأحكام الظاهرية المستفادة من ظواهر الأدلة المختلفة بحسب اختلاف أفهام المكلفين، حتى يدعى اختصاصهما بغير ما ذكر. و مع تسليم الإجماع عليها فلا ريب في عدم كونها ضرورية من الدين، كيف و قد منع الأنباريون من العمل بظواهر الكتاب، فكيف يدعى كونها ضرورية؟

و بالجملة إن ما قام عليه الإجماع و الضرورة هي المشاركة في الأحكام الواقعية المرادة من الكتاب و السنة في الواقع، و هي غير مقيدة بشيء أصلاً. و المشاركة في الأحكام الظاهرية المستفادة من ظواهر الأدلة إن سلّمنا كونها إجماعية تمنع كونها ضرورية.

و منها: أن منع جواز العمل بظواهر الكتاب في مورد قيام خبر الواحد على خلافها ظاهر السقوط، لأنه قد تمسك بدليل الانسداد لإثبات حجّة خبر الواحد، فهو بعد لم يثبت حجّة خبر أصلاً فندلاً عن إثباتها في مقابل الكتاب. و حينئذٍ لا معنى لرفع اليد عن ظواهر الكتاب بمجرد احتمال حجّة خبر الواحد، لعدم جواز رفع اليد عن أصالة الحقيقة ما لم تقم قرينة معتبرة على خلافها.

و ممّا ذكرناه يظهر أيضاً ما في قوله أخيراً بعد ما نقله المصنّف رحمته الله: «و مثله يقال في أصالة الحقيقة...»، لعدم جواز العدول أيضاً عن مقتضى الأصول إلّا بدليل معتبر لا بما احتمل كونه دليلاً.

ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجية (٢٦٠)

٢٦٠. توضيح المقام: أنك قد عرفت ممّا ذكره المصنّف ﷺ و ممّا علّقنا على كلامه أن الأقرب كون اعتبار الظواهر المنوطة بأصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة من باب الظن الخاصّ دون المطلق، و لكن في وجه اعتبارها حينئذٍ وجوه: أحدها: أن يكون اعتبارها من باب الظنّ الشخصي، بحيث يكون مدار العمل بالظواهر عليه. و هذا الوجه ربّما يظهر من جماعة، كالمحقّق الخونساري في مسألة طهارة الكلب البحري، و السيّد السند في المفاتيح على ما حكى عنهما. و حكاها بعض مشايخنا عن المصنّف، و هو عن شيخه شريف العلماء. بل ربّما يتوهم ظهوره من الأكثر في مبحث وجوب الفحص عن المخصّص في العمل بالعام، حيث نازعوا بعد اشتراطهم وجوب الفحص في مقداره، و أنّه ما يحصل معه الظنّ بعدم المخصّص أو اليأس عنه.

و تقريب الدلالة: أن المخصّص من جملة القرائن، فلو كانت أصالة الحقيقة معتبرة و لو مع عدم إفادتها للظنّ لم يكن وجه لهذا النزاع، فالوجه في اشتراط الظنّ بعدم المخصّص أو اليأس عن وجدانه إنّما هو تحصيل الظنّ أو الاطمئنان بإرادة العموم من العام.

لكنّه لا يخلو عن نظر بل منع، لأن وجوب الفحص عن المخصّص إنّما هو من باب وجوب الفحص عن المعارض دون القرينة، كيف و قد عملوا بالعمومات بعد الفحص بما يعتبر فيه عندهم في مقابل الأمارات غير المعتبرة المفيدة للظنّ الفعلي بعدم إرادة العموم. و يؤيده أيضاً أنّهم قد خصّصوا نزاعهم في وجوب الفحص عن المخصّص بغير ما كان من قبيل خطاب المشافهة أو تصنيفات المصنّفين، و لو كان نزاعهم في وجوب الفحص عن المخصّص من حيث الفحص عن القرينة لتحصيل الظنّ بالمراد لم يكن وجه لهذا الاستثناء، لكون المدار حينئذٍ على حصول الظنّ بالمراد من دون فرق بين خطاب المشافهة و غيره.

و ثانيها: - و هو المعتمد - كون اعتبارها من باب الظن النوعي، بمعنى كونها بحيث لو خلّيت و طبعها كانت مفيدة للظن. و منشأ إفادتها لهذا الظن يحتمل وجوهاً:

أحدها: كونها من جهة الاستصحاب بناءً على إفادته للظن النوعي، كما يشير إليه قول العضدي: «معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان و لم يظنّ عدمه، و كلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» انتهى. فتكون أصالة عدم القرينة معتبرة من حيث كونها من جزئيات الاستصحاب المفيد للظن، إذ الأصل عدم القرينة و عدم اتّكال المتكلم عليها.

الثاني: كونها من جهة استصحاب عدم المفيد بنوعه للظن. و يفارق هذا الأوّل في كونه معتبراً عند من أنكر الاستصحاب مطلقاً.

الثالث: كونها من جهة خصوص استصحاب عدم القرينة إمّا مطلقاً أو بعد الفحص عن مظانها.

الرابع: كونها من جهة قاعدة إحراز المقتضي و الشكّ في المانع، لأنّ الحقيقة مقتضية للعمل، و القرينة الصارفة مانعة منه، فيبنى على عدمها عند الشكّ فيها، لبناء العقلاء على إعمال المقتضي عند الشكّ في المانع. و هذه القاعدة مفيدة للظن النوعي بعدم المانع.

الخامس: كونها من جهة قاعدة عدم، لبناء العقلاء على عدم عند الشكّ في وجود شيء، و هي بنوعها مفيدة للظن، و هي تفارق الاستصحاب في عدم ملاحظة الحالة السابقة فيها.

السادس: كونها من جهة خصوص عدم القرينة عند الشكّ فيها.

و ثالثها: كون اعتبارها من باب التبعّد العقلاني. و تظهر الثمرة بينه و بين الظنّ النوعي فيما دار الأمر فيه بين رفع اليد عن أصالة الحقيقة، و بين رفعها عن أصالة عدم التقيّة، أو أصالة عدم السهو و النسيان في الكلام، لأنّا لو قلنا باعتبار

الأولى من باب الظنّ النوعي و باعتبار الأخيرتين من باب التعبد العقلاني، كانت الأولى حاكمة عليهما، لكون المفيد للظنّ النوعي دليلاً حاكماً على ما هو المعتبر من باب التعبد. وكذلك العكس في صورة العكس.

ثم إن كلاً من الظنّ النوعي و التعبد العقلاني إمّا أن يعتبر مطلقاً، أو مقيداً بعدم قيام دليل غير معتبر على خلافه، و إمّا أن يفصل في الظنّ القائم على خلافه بين الظنّ الذي علم عدم اعتباره كالقياس و نحوه، و ما لم يقم دليل على اعتباره كالشبهة و نحوها، بالقول باعتبار الظواهر في مقابل الأول دون الثاني. و أمّا التفصيلان اللذان أشار إليهما المصنّف في فسيّاتي الكلام فيهما.

و إذا عرفت هذا فاعلم أن اعتبار الظواهر من باب الظنّ الشخصي ممّا لم يقم دليل عليه، بل الدليل من بناء العقلاء و إجماع العلماء و أخبار أهل العصمة عليهم السلام قائم على خلافه.

أمّا الأول فناهيك فيه من ملاحظة سلوك العبيد في امتثال أوامر مواليتهم، لأنّه لو أمر المولى عبده بضيافة العلماء مثلاً، و لم يحصل للعبد ظنّ بإرادة المولى ضيافة الجميع، فأضاف بعضهم كالفقهاء معتذراً بعدم حصول الظنّ له بإرادة العموم الأصولي، فلاريب أنّه لا يسمع منه ذلك، و كان مستحقاً للذمّ و التوبيخ.

و أمّا الثاني فواضح، إذ لاريب في استقرار طريقة العلماء بالعمل بالعمومات و إن لم يحصل لهم الظنّ بإرادة العموم، بل مع حصول الظنّ بخلافها من الشهرة و نحوها فضلاً عن القياس و نحوه، و هذه طريقتهم لا يوسع لأحد إنكارها.

و أمّا الثالث فللدلالة جملة من الأخبار الدالة على حجة الكتاب على عدم اعتبار ظواهرها إلّا من حيث هي لا من حيث إفادتها للظنّ الشخصي، مثل سؤاله عليه السلام من سأله عن جواز طلاق العبد بأنّه شيء أم لا؟ فأجابته بقوله: نعم، فقال له الإمام عليه السلام: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ». و قد أشار إلى كون مثل هذا الحكم غير محتاج إلى السؤال، لكونه مستفاداً من ظاهر

الكتاب، مع عدم إفادته للظن الشخصي لكل أحد، و لو كان المناط في اعتبار ظاهره هو حصول الظن الشخصي منه كان للسائل أن يقول: ما يحصل لي الظن منه. و بالجملة، إن ظاهر تفريع الإمام عليه السلام الحكم المذكور على ظاهر الكتاب من دون تعرض لمناط اعتباره، هو كون اعتباره، من حيث هو لا من حيث إفادته للظن الشخصي.

و مثل قوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى المتقدمة في تضاعيف أدلة حجية ظواهر الكتاب «إن هذا و شبهه يعرف من كتاب الله» مومياً إلى كون مثل هذا غير محتاج إلى السؤال. و مثل تمسك فاطمة عليها السلام بقوله سبحانه: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» في قصة فذك بمحضر من المهاجرين و الأنصار، و لم ينكر عليها أحد ذلك بعدم إفادة هذه الآية للظن الشخصي في خصوص أولاد الأنبياء عليهم السلام. و كذلك قضية ابن الزبيري، حيث إن النبي صلى الله عليه وآله لم يقل له إن لفظ «ما» لا يفيد الظن بالعموم، بل أحاب بكونه لغير العاقل.

و بالجملة، إن المتأمل في هذه الأخبار - و لو في مجموعها - لا يرتاب في عدم كون اعتبار الظواهر من باب الظن الشخصي. و بقي اعتبارها من باب الظن النوعي أو التعبد. و لا وجه لتخصيص اعتبارها حينئذ بعدم قيام ظن غير معتبر على خلافها. أمّا بالنسبة إلى القياس و نحوه ممّا علم عدم اعتباره شرعاً فواضح، لمخالفته لطريقة علمائنا كافة، بل العامة أيضاً، لعدم العبرة عندهم بالاجتهاد في موارد النص. و أمّا بالنسبة إلى مثل الشهرة ممّا لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص، فلما عرفت من مخالفته لإطباق الأصحاب، و ما ذكره صاحب المدارك من أن مخالفة الحديث الصحيح مشكل، و مخالفة الأصحاب أشكل، فهو - كما أشار إليه المصنف عليه السلام - توقّف من حيث عروض الوهن للسند لأجل مخالفته للشهرة، لا من حيث عروضه للدلالة. و بعد ثبوت عدم الاعتداد بالظنون غير المعتبرة المخالفة للظواهر، يدور الأمر بين اعتبارها من باب الظن النوعي مطلقاً

و التعبد كذلك. و لاسبيل إلى الثاني، إذ لاشك أن اعتبارها ليس من باب التعبد الشرعي، بأن يتعبد بأصالة عدم القرينة بحكم الشارع، بل هو من باب إمضاء الشارع لما استقرّ عليه بناء العقلاء، لأن العمل بالظواهر ثابت في سائر الأديان أيضاً، بل عند من لم يتدين بدين أصلاً أيضاً. فلا بد أن يكون حكم الشارع باعتبارها من باب الإمضاء و التقرير لما استقرت عليه طريقتهم. و لا ريب أن العقلاء لا يبنون على شيء من دون ملاحظة رجحان فيه، و بعد ما عرفت من بطلان كون رجحان الظواهر لأجل إفادتها للظن الشخصي، تعين أن يكون ذلك لأجل إفادتها للظن النوعي دون التعبد المحض.

فإن قلت: إن إقدامهم على العمل بالمرجوح يلزم على تقدير اعتبارها من باب الظن النوعي أيضاً، إذ مقتضاه الأخذ بها و لو مع الظن بخلافها فضلاً عن صورة الشك.

قلت: ليست الحال على ما وصفت، لأن الظن النوعي قد أخذ فيه ما لم يؤخذ في التعبد، لأن الظواهر على الأول قد لوحظ فيها كونها مفيدة للظن بالطبع ما لم يمنعها مانع، و حينئذ فغلبة مطابقتها للواقع تصلح مرجحة للعمل بها عندهم، و إن لم تكن مفيدة للظن الفعلي في بعض الأحيان، بخلاف ما لو اعتبرت من باب التعبد، لكون جهة المطابقة للواقع و الكشف عنه ملغاة حينئذ في العمل بها.

و مما يشهد بكون هذا الرجحان النوعي صالحاً للترجيح في عمل العقلاء اختلاف العلماء بعد تمهيد مقدمات دليل الانسداد في كون نتيحتها اعتبار الظنون الشخصية أو النوعية، و قد اختار الثاني جماعة، و لو لم يكن هذا الرجحان النوعي المبني على غلبة المطابقة صالحاً للترجيح عند العقلاء لم يكن وجه لاعتبار العقل ذلك، و مذهب المحققين في ذلك و إن كان اعتبار الظنون الشخصية إلا أن اختلافهم فيه كافٍ في استشهاده بما ذكرناه.

و مثله ما ذكره المحقق القمي رحمه الله، لأنه بعد أن التجأ في إخراج القياس من تحت

مؤدى دليل الانسداد إلى بعض الوجوه قال: «و الجواب: أن تكليف ما لا يطاق و انسداد باب العلم من جهة الأدلة المقتضية للعلم أو الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن، يعني: في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى. و بالجملة، ما يدل على مراد الشارع و لو ظناً، لكن من حيث إنه يفيد الظن لا أنه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الأمري. و هذا المعنى قابل للاستثناء، فيقال: إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه و يدل على مراد الشارع إلا القياس، و بعد وضع القياس من البين فإذا تعارض باقي الأدلة المفيدة للظن فحينئذ يعتبر الظن النفس الأمري، و تلاحظ القوة و الضعف، بل لا يبقى حينئذ ظن ضعيف، بل الأقوى يصير ظناً و الأضعف وهماً» انتهى. و غير خفي أن ما جعله نتيجة دليل الانسداد - من جواز العمل بما يفيد الظن بنفسه، مع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى - ليس إلا اعتبار الظن النوعي.

نعم، ربما يبعد اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي أمران:

أحدهما: أن شيئاً من الوجوه المتقدمة لإفادة الظواهر للظن النوعي لا يفيد ذلك، لأن أقواها استصحاب عدم القرينة أو قاعدته بعد الفحص عن مظانها و عدم وجدانها، و لا ريب أن المقصود الأصلي في المقام هو إثبات إفادة الأدلة الشرعية التي تتداولها للظن النوعي، و إفادتها ذلك فرع الفحص عن وجود القرائن و المعارضات و المخصصات و المقيدات في مظانها، و مظانها هي الأخبار الصادرة عن أهل العصمة عليهم السلام، و الفحص عنها غير ممكن، لاندراس أكثرها، إذ الموجود بأيدي العلماء اليوم ليس إلا أقل قليل منها، و قد قيل: إن زرارة قد حفظ خمسين ألف حديثاً. و بالجملة، إن شرط إفادتها للظن النوعي هو الفحص غير الممكن في المقام.

فإن قلت: إن ما ذكرت ينافي ما تقدم من المصنف عليه السلام عند الجواب عن حجة الأخباريين لعدم اعتبار ظواهر الكتاب، من منع تحقق العلم الإجمالي بوجود قرائن في غير ما بأيدينا اليوم من الأخبار المتعلقة بالأحكام.

قلت بعد التسليم: إنَّ عدم تحقُّق العلم الإجمالي المذكور لا ينافي الظنَّ بوجود مخصَّصات و مقيِّدات في غير الأخبار الموجودة بأيدينا اليوم، و هذا الظنَّ مانع من إفادة الظواهر للظنَّ النوعي.

و ثانيهما: مع تسليم إمكان الفحص أنَّه لا ريب أنَّ إفادة تلك الظواهر للظنَّ النوعي مشروطة بعدم معارضتها بظنون نوعيَّة خارجة و إن كانت غير معتبرة، إذ الطريق المزاحمة يمثلها لاتصلح لأن تكون طريقاً إلى الواقع. و لذا حكم المصنَّف رحمته في خاتمة الكتاب بأنَّ مقتضى القاعدة في تعارض الخبرين هو التساقط إن قلنا باعتبارهما من باب الطريقيَّة دون السببيَّة، مع ثبوت عمل العلماء و أهل العرف بها حيثُ مع وجود المعارض المذكور، و لذا لا يعتنى بوجود الشهرة و عدم الخلاف في مقابل الظواهر. وكذا إذا أمر المولى عبده بضيافة العلماء، و ظنَّ العبد نوعاً أو شخصاً من أمانة خارجة بعدم إرادته ضيافة بعض أفراد العام و ترك ضيافة ذلك البعض، فلا يسمع منه ذلك إذا اعتذر بعدم حصول الظنَّ، بل و مع حصول الظنَّ له بعدم إرادة هذا الفرد.

فإن قلت: إنَّه قد تقدَّم أنَّ العقلاء لا يبنون على أمر من دون ملاحظة رجحان فيه، لعدم إقدامهم على ترجيح المرجوح أو الترجيح بلا مرجَّح، لأنَّ عقلهم مانع من الإقدام عليه.

قلت: إنَّ الغرض من وضع الألفاظ لما كان هي الإفادة و الاستفادة، و كانت الظواهر غالبية المطابقة للواقع، فتعبّدوا بها في تأدية المراد و إن لم تفد الظنَّ بالمراد و لو نوعاً في بعض الموارد، لأنَّ الأخذ بقوالب الألفاظ بحسب وضعها شخصاً أو نوعاً لما كان طريقاً منضبطاً سلكوا هذا المسلك في إفادة المرادات. و هذا المقدار كافٍ في رجحان تعبّدهم بالظواهر، مع أنَّ العمدة في المقام بيان كيفية عملهم بها، و أنَّها من حيث الكشف الظنّي عن المراد شخصاً أو نوعاً أو من حيث التعبّد، و لا يهمنّا بيان النكته في ذلك. و قد عرفت ثبوت بنائهم على العمل بها من باب

و الاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد و عدمها و لا بين وجود الظن الغير المعبر على خلافه و عدمه؛ لأن ما ذكرنا من الحجّة على العمل بما جارٍ في جميع الصور المذكورة.

و ما ربّما يظهر من العلماء: من التوقّف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجّة الشهرة، فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور؛ بناءً على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّة الخبر* من حيث السند لا يشمل

التعبّد، و لأقلّ من كون ذلك هو المتيقّن لو فرض الشكّ في المقام، بمعنى أنّ ترتيب آثار التعبّد هو المتيقّن في مقام الشكّ و إن كان أطراف الشبهة من قبيل المتباينين.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ ثمره اعتبار الظواهر من باب الظنّ النوعي أو التعبّد إنّما تظهر في رفع اليد عن أصالة الحقيقة أو أصالة عدم التقيّة عند دوران الأمر بين رفع اليد عن إحداها، و ذلك لأنّ هذين الأصلين إمّا أن يعتبراً من باب الظنّ النوعي، أو التعبّد العقلاني، أو تعتبر الظواهر من باب الظنّ النوعي، و أصالة عدم التقيّة من باب التعبّد العقلاني، أو بالعكس. فعلى الأوّل يمكن ترجيح أصالة عدم التقيّة على أصالة الحقيقة، بأن يحمل الكلام على خلاف الظاهر لبيان الواقع لا لغرض آخر، من جهة تأييد غلبة إيراد الكلام لبيان الواقع بغلبة المعاني المجازيّة بالنسبة إلى الحقيقة كما ادّعاه الحاجبي، لاستلزام نفي التقيّة لإرادة معنى مجازي لاحالة، فيحصل من أصالة عدم التقيّة ظنّ أقوى من الظنّ الحاصل من أصالة الحقيقة المبتنية على غلبة إرادة المعاني الحقيقيّة. و على الثاني لا ترجيح في البين. و على الثالث يمكن ترجيح أصالة الحقيقة على أصالة عدم التقيّة، لفرض كونها دليلاً بالنسبة إليها على هذا الفرض. و بالعكس على الرابع. هذا كلّ على تقدير تمييز جهة اعتبار الأصلين، و

المخالف للمشهور؛ و لذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب و السنة المتواترة إذا عارضها الشهرة. فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لا عمومته أو إطلاقه، فلا يتأملون في عمومته إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نعم، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين، عدم الدليل على حجة الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها.

لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان و العلماء في كل زمان؛ و لذا عدّ بعض الأخباريين^٢ كالأصوليين^٣ استصحاب حكم العام و المطلق حتى يثبت المخصّص و المقيد من الاستصحابات المجمع عليها، و هذا و إن لم يرجع إلى الاستصحاب (٢٦١) المصطلح إلا بالتوجيه، إلا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

و ربما فصل بعض المعاصرين^٤ تفصيلاً يرجع حاصله إلى: أن الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، و إن كان الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على أصالة الحقيقة. و هذا تفصيل حسن متين، لكنه

.....
إلا فمع الجهل بها لا تترتب ثمرة على المقام.

٢٦١. لأن المراد بقولهم: استصحاب حكم العام و المطلق حتى يثبت المخصّص و المقيد، هو استصحاب ظهورهما في الغموم و الإطلاق حتى يثبت المخصّص و المقيد. و لا ريب أن ظهور الألفاظ ليس قابلاً للاستصحاب، لكونه من الأمور العرفية الوجدانية، فإن ثبت الظهور يعمل بالظاهر و إلا ينتفي مناط العمل به، و بمجرد استصحاب الظهور لا يثبت للفظ ظهور، اللهم إلا أن يكون مرادهم باستصحاب حكم العام استصحاب عدم المخصّص، لأنه منشأ الظهور، أو استصحاب الحكم المستفاد من الكلام المتضمن للعام. و لعل أحد هذين الوجهين مراد المصنّف رحمه الله بالتأويل. لكنهما لا يخلوان من نظر.

أما الأول فإنه إنما يتم إذا كان المخصّص المحتمل من قبيل الألفاظ، إذ يصح

تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة (٢٦٢) عند الشك في الصارف، لا في حجّة الظهور اللفظي، بل مرجعه إلى تعيين الظهور العرفي و تمييزه عن موارد الإجمال؛ فإنّ اللفظ في القسم الأوّل يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف؛ و لذا توقّف جماعة في إجاز المشهور، و العامّ المتعقّب بضمير يرجع إلى بعض أفراد، و الجمل المتعدّدة المتعقّبة للاستثناء، و الأمر و النهي الواردين في مظانّ الحظر و الإيجاب إلى غير ذلك ممّا احتفّ اللفظ بحالٍ أو مقالٍ يصلح لكونه صارفاً، و لم يتوقّف أحدٌ في عامٍّ بمجرد احتمال دليلٍ منفصلٍ يحتمل كونه مخصّصاً له، بل ربّما يعكسون الأمر فيحكمون

حينئذٍ أن يقال: الأصل عدم صدور لفظ مخصّص للعام، بخلاف ما لو كان من قبيل الحال، إذ لا يصحّ أن يقال: الأصل صدور العام في حال لم تكن تلك الحال مخصّصة له، لعدم العلم بصدوره في مثل هذه الحالة حتّى تستصحب.

فإن قلت: يمكن أن يقال: الأصل عدم وجود حال مخصّصة، نظير ما قلت: من أن الأصل عدم صدور لفظ مخصّص. قلت: إنا قد علمنا صدور العام في حال من الحالات، و الشك في كون هذه الحالة مخصّصة له و عدمه، و لا علم بعدم كونها مخصّصة له في زمان حتّى يستصحب.

و أمّا الثاني فإنّ الشك في عموم الحكم المستفاد من الكلام المتضمّن للعام تابع لظهور اللفظ في العموم و عدمه، و مع ظهوره فيه لا يبقى بحال للشك في عموم الحكم.

مع أن المقام من قبيل الشك الساري، لأنّ الشك في المخصّص مستلزم للشك في إرادة العموم من أوّل الأمر، و سيأتي في محله عدم الاعتداد بالشك الساري.

٢٦٢. توضيح الكلام في هذا التفصيل: أن اللفظ أو المقام قد يعلم بصلاحيّته لصرف اللفظ عن حقيقته، لكن يشك في وجوده و تحقّقه. و حكمه ما تقدّم قبل الحاشية السابقة من نفيه بالأصل المجمع عليه. و قد يعلم بوجوده و يشك في صلاحيّته للصرف، و له أمثلة، منها: المخصّص المتعقّب بجمل متعدّدة، بناءً على

بنفي ذلك الاحتمال و ارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام؛ و لذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: إنه لا تكرم زيدا و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

.....
حصول الشك في عوده إلى ما عدا الأخيرة. و منها: المجاز المشهور، بناءً على حصول الشك في كون الشهرة قرينة صارفة له عن الحقيقة. و منها: الضمير العائد إلى بعض مدلول العام، بناءً على الشك في كونه مخصصاً للعام، و دوران الأمر بينه و بين الإضمار. و منها: الأمر الواقع عقيب توهم الحظر على القول بالتوقف. و منها: لفظان أحدهما مبين و الآخر مجمل، يصلح الأول بياناً للثاني، و الثاني مورثاً للإجمال في الأول، إلى غير ذلك.

و الحقّ وفاقاً للمفصل و المصنف في التفصيل بين ما اقترنت بالخطاب فيه حال أو مقال كالشهرة و نحوها مما لا ينفك عن الخطاب مطلقاً أو غالباً، و بين ما انفصل عنه، بالحكم بالإجمال في الأول، و الحمل على الحقيقة في الثاني. و الفاصل بينهما هو العرف، لبنائهم على أصالة الحقيقة في الثاني دون الأول، سواء قلنا باعتبار الظواهر من باب الظنّ شخصاً أم نوعاً أو من باب التعبد العقلاني.

و من هنا يظهر فساد ما قدّمناه في بعض الحواشي السابقة عن صاحب المفاتيح، من نسبة القول باعتبار الظواهر من باب الظنّ الشخصي إلى المحقق الخونساري، من جهة عدم حكمه بأصالة الحقيقة فيما عدا الأخير من العمومات التي تعقبها مخصّص صالح للعود إلى الأخير و الجميع.

و وجه الفساد: كون ذلك أعمّ من المدعى، إذ نحن مع قولنا باعتبار الظواهر من باب التعبد أو الظنّ النوعي لانحكم بأصالة الحقيقة و إرادة العموم فيما عدا الأخير، لأجل ما عرفت من صيرورة اللفظ مجملاً بعد اقترانه بما يشك في صلاحيته للقرينة، لعدم حصول الظنّ النوعي حينئذٍ أو عدم ثبوت تعبد العقلاء به. نعم، قد ذهب جماعة هنا إلى إعمال الأصل و الحكم بإرادة العموم فيما عدا الأخير،

و يازاء التفصيل المذكور تفصيلاً آخر ضعيف (٢٦٣)، و هو أن احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أماره غير معتبرة، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة، و إن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة، و مثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام، و ورد فيها أيضاً خطاباً مجمل (٢٦٤) يوجب الإجمال في ذلك العام و لا يوجب الظن بالواقع. قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدًا. ثم قال: و لا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبدًا، فإن أكثر المحققين توقفوا فيما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجع^{٥٥}، انتهى. و وجه ضعفه يظهر ممّا ذكر؛ فإنّ التوقف في ظاهر خطاب لأجل إجمال* خطاب آخر - لكونه (٢٦٥) معارضاً - ممّا لم يُعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدّم من حمل المجمل في أحد الخطابين على الميّن في الخطاب الآخر.

.....

كصاحب المعالم و غيره. لكن الحقّ ما عرفت من التفصيل بين المتصل و المنفصل. ٢٦٣. حاصله التفصيل في الأمر الموجود الذي يشكّ في كونه قرينة بين المعبر منه و غيره، بالقول بالإجمال في الأوّل دون الثاني، سواء كان متصلاً أو منفصلاً. و هو في الحقيقة تفصيل في بعض شقوق التفصيل المتقدّم. و حاصل ما أجاب به المصنّف^{٥٦} تسليم الإجمال في المتصل مطلقاً، و منعه في غيره كذلك.

٢٦٤. مثل: لا تكرم زيدا في المثال المتقدّم.

٢٦٥. اللام صلة متعلّقة بقوله: «إجمال».

تنبيه: هل يجب الفحص عن القرينة في العمل بأصالة الحقيقة أم لا؟ و ليعلم أنّ الكلام في المقام إنّما هو فيما لم يحصل العلم الإجمالي بوجودها، إمّا بأن يفرض الكلام بالنسبة إلى من انفتح عنده باب العلم بالأحكام غالباً كالسيد و أمثاله، و إمّا بأن يفرض بالنسبة إلى من غفل عن العلم الإجمالي في المقام، و إلّا فلا إشكال في وجوب الفحص في الجملة على ما سنشير إليه. و ما يظهر من جماعة من عدم

و أما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فعلم فسادُه مما ذكرنا في التفصيل المتقدم من أن الكلام المكتف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر بل من الجملات، و كذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية كالعام المتعقب بالضمير و شبهه مما تقدم.

.....

وجوب الفحص عن المخصّص حتّى مع العلم الإجمالي به مما لا يصغى إليه، كما قرّره في محله. و ربّما يظهر من حجة من منع من وجوب الفحص عن المخصّص عدم وجوب الفحص عن القرينة في المقام، بل ربّما يظهر منها كونه اتفاقاً حيث استدلّ عليه بأنّه لو وجب الفحص عن المخصّص لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة، و لا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقاً.

و قال المحقق القمي رحمه الله في مقام الجواب عن هذه الحجة: «إنّا لانتفحص في العام عن المخصّص لاحتمال أن يكون المراد معناه المجازي، بل لأن وجود دليل خاص يرفع أحكام بعض أفراد العام محتمل أو مظنون، و إن آل ذلك إلى حصول التجوّز في العام بعد ظهوره، فتداخل البحثين لا يوجب كون كلّ منهما مقصوداً بالذات» انتهى. و هو كما ترى صريح في وجوب الفحص عن المخصّص في العمل بالحقيقة في العام، لكن لا من حيث كونه قرينة، بل من حيث كونه معارضاً لحكم بعض أفراد العام.

و التحقيق: عدم وجوب الفحص عن القرينة، و لا المعارض في العمل بالحقيقة بعد ما تقدّم سابقاً من كون أصالة الحقيقة معتبرة من باب الظنون الخاصة، لعدم الدليل عليه بعد بناء العرف على العمل بالحقيقة من دون اعتبار الفحص لأجل احتمال وجود القرينة أو المعارض. نعم، لو حصل العلم إجمالاً بوجود القرينة أو المعارض يجب الفحص حينئذٍ مقداراً يرتفع به العلم الإجمالي. و الفحص حينئذٍ ليس من جهة العمل بالحقيقة، بل لصيرورة الظاهر مجملاً بسبب العلم الإجمالي، فلا

و أما القسم الثاني: و هو الظن الذي يُعمل لتشخيص (٢٦٦)

.....

حقيقة حينئذٍ حتى يجب الفحص، بل الفحص حينئذٍ لرفع الإجمال الطارئ لا للعمل بالظاهر.

و كيف كان، فمع العلم الإجمالي إذا تفحص مقداراً يرتفع به العلم الإجمالي لا يجب الفحص بعده مقداراً يحصل به الظن بعدم القرينة أو المعارض أو اليأس عنهما، كما هو ظاهر جماعة بل صريحهم في إيجاب الفحص عن المخصّص في العمل بالعام، بل لامعنى لذلك بعد اعتبارهم للظواهر من باب الظن الخاصّ إذ اعتبارهم الظنّ بعدم أو اليأس عن المعارض مثلاً إنّما يناسب القول باعتبارها من باب الظنّ المطلق الذي يلزمه اعتبارها من باب الظنّ الشخصي، إذ مع فرض القول بها من باب الظنّ الخاصّ لاوجه لذلك أصلاً، و العجب ممّن اعتبر الفحص بمقدار لايلزم منه تعطيل الأحكام، لأنّ ذلك تحديد للظهور العرفي بدليل شرعيّ أو عقلي، و هو واضح البطلان.

مركز تحقيق مكتبة نور

٢٦٦. توضيح المقام أنّه لإشكال في اعتبار الظنّ الحاصل بالمراد بعد العلم بالوضع أو القرينة الظنية الدلالة، و مرجعه إلى اعتبار الظواهر بعد القطع بالظهور الناشئ من العلم بالوضع أو وجود القرينة الظنية الدلالة. و الكلام إنّما هو في اعتبار الظنّ بالظهور الناشئ من الظنّ بالوضع أو بوجود القرينة المعتبرة، بأن يشخص بالظنّ أنّ الوقوع عقيب الحظر قرينة معتبرة عند العرف. و أمّا إن علم بكونه قرينة عندهم فهو خارج ممّا نحن فيه، و إن كانت دلالته حينئذٍ ظنية أيضاً.

و على المقام بحث، و هو أنّ نزاعهم في اعتبار الظنّ بالأوضاع و عدمه مختصّ بالظنّ الحاصل بأوضاع موادّ الألفاظ، لإجماعهم - كما صرح به صاحب الفصول في بعض كلماته على ما هو بياني - على عدم حجّة الظنّ بأوضاع الهيئات و إن كان حاصلًا من قول أهل اللغة. و السرّ فيه ثبوت طريق العلم بأوضاع الهيئات، لعدم اختلاف معانيها باختلاف اللغات، فيمكن معرفتها بالرجوع إلى العرف و

الظواهر كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني كلفظ «الصعيد» أو صيغة «افعل» أو أن المركب الفلاني كالجمله الشرطية، ظاهرٌ بحكم الوضع في المعنى الفلاني، وأن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهرٌ - بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر - في مجرد رفع الحظر دون الإلزام. و الظنّ الحاصل هنا يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغوي أو الانفهام العرفي، والأوفق بالقواعد عدم حجة الظنّ هنا؛ لأنّ الثابت المتيقن هي حجة الظواهر، و أمّا حجة الظنّ في أنّ هذا ظاهرٌ فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها (٢٦٧) في إثبات جزئي من جزئيات (٢٦٨)

ملاحظة مرادفها من سائر اللغات، بخلاف موادّ الألفاظ. و في حكم الهيئات ما يمكن معرفة وضعه بالرجوع إلى العرف من الموادّ، مثل لفظ الواو و الفاء و نحوهما من الحروف. و لذا ترى الأصوليين قد عتبنوا الكلام في إثبات أوضاع الهيئات و جملة من الحروف من دون تعرّض لسائر الموادّ. و لكنّ الإنصاف أنّ ذلك في الحروف محلّ نظر بل منع. و من هنا لعله قد طوى الكشف عن ذكر معاني الحروف أواخر المتأخّرين في كتبهم الأصولية.

وكيف كان، فالظاهر تحقّق إجماعهم على عدم اعتبار الظنّ بالأوضاع في الهيئات. و من هنا يظهر أنّ تمثيل المصنّف ﷺ للمقام بصيغة افعل و الجملة الشرطية خارج من محلّ النزاع، و لعله لم يعتدّ بالإجماع المذكور، لعدم تحقّقه عنده.

٢٦٧. هذه الوجوه على ما يظهر من طيّ كلماته أربعة، أحدها: الإجماع قولاً و عملاً. الثاني: بناء العقلاء على العمل بقول اللغويين، بل بقول كلّ ذي صنعة مبارز في صنّعه و بارع في فنّه. الثالث: مسيس الحاجة إلى اعتباره، و إلّا لانسدّ باب الاستنباط عن الأدلّة اللفظية. الرابع: انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية المستلزم لاعتبار قول اللغويين، بتقريب ما ذكره المصنّف ﷺ. و هنا وجه خامس، و هو تقرير الأئمة ﷺ للعمل بما في كتب اللغة كما سنشير إليه.

٢٦٨. اعلم أنّ ما يحصل منه الظنّ بالأوضاع أمورٌ يختلف الظنّ الحاصل منها

هذه المسألة، و هي حجة قول اللغويين في الأوضاع، فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردّها؛ فإن الظاهر أنّ حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة - كأصالة الحقيقة المتقدّم ذكرها و غيرها - انسداد باب العلم في غالب مواردّها من العرفيات و الشرعيات.

و المراد بالظن المطلق (٢٦٩) ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، و بالظن الخاص ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

وكيف كان: فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق

باختلافها قوة و ضعفاً. منها: قول أهل اللغة، سيّما إذا كان من المعروفين بالضبط وكثرة التبع، مثل الخليل و الأصمعي و ابن سيّكيت و الجوهري. و منها: اشتهاار المعنى بين الفقهاء. و منها: قول الفقيه، بأن يفسّر لفظاً بمعنى. و منها: سائر الأسباب المفيدة للظن من دون اختصاص بسبب دون آخر ممّا لم يقطع بعدم اعتباره، كالقياس على ما ذكره صاحب المعالم من عدم عمل العاملين بالقياس به في إثبات الأوضاع. و هذه أمور مفيدة للظن، متدرّجة في الاعتبار قوة و ضعفاً، و أقواها أولها.

٢٦٩. فيه نظر، لأن الظاهر أنّ المناط في الفرق بينهما أنّ الظن المطلق كلّ ظنّ كان اعتباره بهذا الوصف العنواني من دون خصوصيّة لسبب فيه، سواء كان المثبت له هو دليل الانسداد المعروف أو غيره، إذ لو فرض انعقاد إجماع أو ورود خبر قطعي على اعتبار الظنّ مطلقاً من أيّ سبب حصل كان هذا مطلقاً، كما يشعر بما ذكرناه وصفه بالإطلاق. و الظنّ الخاص كلّ ظنّ اعتبره الشارع باعتبار عنوان خاصّ من جهة الأسباب أو غيرها، سواء كان المثبت له دليل الانسداد أم غيره. و لذا ترى صاحب المعالم أنّه مع عدم عمله إلّا بالخبر الصحيح الأعلى قد استدلّ عليه بدليل الانسداد. و هذا وإن كان فاسداً في نفسه، إلّا أنّه يدلّ على

العلماء (٢٧٠) بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحدٌ على أحد، و قد حكى عن السيد عليه السلام في بعض كلماته: دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين. قال الفاضل السبزواري فيما حكى عنه في هذا المقام، ما هذا لفظه: صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فتنهم فيما اختص بصناعتهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر و زمان، انتهى.

عدم كون المناط في تسمية الظن الخاص بهذا الاسم هو كون دليله غير دليل الانسداد. لكن عذر المصنف عليه السلام فيما ذكره واضح، لأن دليل الانسداد لما كان مقتضاه بحسب الواقع اعتبار الظن مطلقاً، وكان مقتضى غيره من الأدلة اعتبار صنف خاص من الظنون، فسامح في جعل المناط في الفرق بينهما ما ذكره، و الأمر فيه سهل.

٢٧٠. ممن ادعى الاتفاق في المقام هو العلامة الطباطبائي، قال في شرح الوافية: «و يدل على حصول الظن و حجته معاً إطباق علماء الأمصار في جميع الأعصار على الحجية و الاعتبار من دون توقف و إنكار، فإن المفسرين و المحدثين و العلماء و الأصوليين و الفقهاء و الأدباء على كثرتهم و اختلاف علومهم و فنونهم لم يزالوا في وضع اللغات و تعيين معاني الألفاظ يتمسكون بأقوال اللغويين و يعتمدون عليها، و يراجعون الكتب المدونة في اللغة، قد جرت بذلك عادتهم، و استمرت طريقتهم، حتى إنهم في مقام التخاصم و النزاع في اللغة إذا استند أحدهم إلى نص لغوي موافق لمقالته التزم به خصمه أو عارضه ببعض آخر يقابله، و لم يقل: هذا خبر واحد و هو لا يفيد الظن، و على تقدير إفادته فلا عبرة به، إذ الحجة هو القطع دون غيره، و لولا أن حصول المظنة و اعتبارها معاً من الأمور المقررة المعلومة لديهم - بل الضرورية عندهم - لما أمسكوا عن النكير».

إلى أن قال: «و ناهيك في ذلك اعتناء الأكابر و الأمائل بجمع اللغة و ضبطها

و فيه: أنّ المتيقّن من هذا الاتفاق (٢٧١) هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرايط الشهادة من العدد و العدالة و نحو

و تدوينها و حفظها، حتّى صنّفوا فيها الكتب المشهورة و المؤلفات المعروفة، و ما فعلوا ذلك إلّا لتكون الكتب المؤلّفة مرجعاً لمن بعدهم من العلماء، و منهلاً لمن يأتي من الفضلاء و الأدباء، ليأخذوا منها و يصدروا عنها». إلى أن قال: «مع أنّ تدوين اللغة بعد تحصيل المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق و الكاظم و الرضا عليهم السلام، و قد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة، و لم ينقل عن الأئمّة و لا غيرهم من التابعين إنكار ذلك أصلاً، بل ورد عنهم ما يقتضي الحثّ على تعلّم اللغة و المعرفة بوجوه اللفظ، كما يظهر لمن تتبّع الأخبار» انتهى.

و أقول: أمّا ما ادّعاه من الإجماع فيظهر منعه ممّا أجاب به المصنّف عليه السلام، و سنشير إلى زيادة توضيح لذلك. و أمّا ما ادّعاه من تقرير الأئمّة عليهم السلام، فيرد عليه منع وجود خبر يدلّ على تقريرهم عليهم السلام للعمل بقول أهل اللغة. و مجرد عدم نقل إنكارهم لا يدلّ على رضاهم بذلك، بل القِطْع بعدمه أيضاً لا يدلّ عليه، لاحتمال التقيّة و الخوف. و أمّا الحثّ على تعلّمها فهو أيضاً لا يدلّ على جواز الاكتفاء فيها بالظنّ، إذ لعلّه لأجل تحصيل العلم.

٢٧١. توضيحه: أنّ محلّ الكلام في المقام هو جواز العمل بقول اللغوي غير المفيد للعلم في الأحكام الإلزاميّة غير الموافقة للقواعد الشرعيّة. و العامل بأقوال أهل اللغة إمّا هم الأدباء المتحلّين بالعلوم الأدبيّة، فاهتمامهم بضبط اللغات و عنايتهم في حفظها و تدوينها و استمرار عادتهم على الرجوع إلى كتب اللغة و إن كان ثابتاً، إلّا أنّ ذلك لمسيس حاجتهم إلى ذلك في نظم الأشعار و جمع الخطب و الرسائل و حلّ الألغاز و مشكلات الألفاظ في محافل الرؤساء و السلاطين، لأنّهم كانوا يدخلون عليهم و يتردّدون إليهم بالمدح و التوصيف بالأشعار و الخطب، و يصلون بذلك إلى الصلات الكثيرة و العطايا الجزيلة، و يطلبون به الجاه عندهم و التقرب

إليهم، وكانوا ربّما ينازعون في مجالسهم في معاني الأشعار و الخطب، و يخطئ بعضهم بعضاً، فيحتاجون إلى مراجعة كتب اللغة و ضبطها، و قصة سيبويه و الكسائي مشهورة. قيل: إنّ العرب أرشوا في موافقة الكسائي، أو إنهم علموا مكانه عند الرشيد. وكان هذا عمدة السبب في تدوين كتب اللغة، بل و سائر علوم الأدب أيضاً. و هذا حال الأدباء، لادخل لها فيما نحن فيه.

و أمّا العلماء الأعلام فلم يظهر منهم أيضاً الرجوع إلى كتب آحاد أهل اللغة و اعتمادهم عليها في إثبات الأحكام الإلزامية المخالفة للأصول و القواعد، بحيث يحصل منهم الإجماع على ذلك، لأن إجماعهم في الجملة و إن كان مسلماً، إلا أن عملهم يحتمل أن يكون مع اجتماع شرايط الشهادة من العدد و العدالة و نحوهما كما اعتبروها في سائر المقامات، و يحتمل أن يكون في موارد حصول العلم بمجرّد ذكر لغوي أو أزيد، أو مع انضمام سائر القرائن الخارجة أيضاً، أو في مقام لايتعلّق بالتكليف، كتفسير الخطب و الآيات و الأخبار الواردة في القصص و الحكايات، أو يتعلّق به لكن في موارد يتسامح فيها كالسنن و المكروهات، أو في مورد ثبت التكليف فيه بالواقع بالدليل اللفظي مع إجمال المراد منه و عدم إمكان الاحتياط فيه. و بالجملة، إنّ الإجماع المدّعى في المقام عملي، فلا بدّ فيه من الاقتصار على المتيقّن من مورد عملهم، و هو غير مفيد للمدّعى.

و منه يظهر ضعف ما نقله عن المحقّق السبزواري من بناء العقلاء على اعتبار قول كلّ ذي فنّ بارع في فنّه و كلّ ذي صنعة مبارز في صناعته، لأنّ هذا أيضاً إجماع تقييدي لااعتداد به، مع إجمال جهة عملهم بقول أهل الخبرة بحسب الموارد، لأنّ عمل العلماء بقول الطبيب إنّما هو لدفع الضرر المظنون في مخالفته، و هو ممّا استقلّ به العقل، و عدم عملهم بقول غيره في الطبّ مع فرض إفادته للظنّ إنّما هو لكون الظنّ الحاصل من قول غيره كالوهم عند العقلاء، و العقل بعد ملاحظة بناء العقلاء على عدم الاعتداد به يرجع فيه عن عموم حكمه بوجوب دفع الضرر

ذلك (٢٧٢) لا مطلقاً؛ ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم على اعتبار التعدد، و الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد و العدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم و غيرها.

هذا، مع أنه لا يعرف الحقيقة عن الحجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته، فلا ينفذ في تشخيص الظواهر.

فالإنصاف: أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة: إما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من

المظنون. نعم، ربّما يحتاطون حينئذ بالرجوع إلى الأطباء، لأن قولهم إمّا يؤكد هذا الظنّ بالموافقة أو يزيله بالمخالفة.

و من هذا الباب رجوع المقلد إلى المجتهد في الأحكام الشرعية في وجه، لأن ذلك أيضاً لأجل دفع الضرر المظنون. و الظنّ الحاصل للمقلد من الأدلة هنا أيضاً كالوهم، لغاية بعده عن إدراك الأحكام الشرعية. و عملهم بقول علماء الرجال إمّا من باب الشهادة، كما يظهر من جماعة كالأردبيلي و صاحبي المدارك و المعالم، حيث اعتبروا فيه العدد و العدالة، و إمّا من باب الرواية، و هو المعروف فيما بينهم، و إمّا من باب الظنون الاجتهادية كما يظهر من الوحيد البهبهاني. و اعتبارهم لقول المقوم في قيم المتلفات و أروش الجنايات إمّا هو من باب الشهادة، و لذا اعتبروا فيه العدد و العدالة.

و بالجملة، إن جهة عملهم في أمثال هذه الموارد مختلفة أو مجهولة. نعم، الخبرة معتبر عندهم، و بمجرد ذلك لا يمكن إثبات حجية قول أهل اللغة. نعم، لو كان عملهم بقول أهل الخبرة من حيث خبرتهم، بأن كانت الخبرة علة تامّة لعملهم، تمّ ذلك، و إذ ليس فليس.

إرسال جماعة لها إرسال المسلمات، و إما في مقامات يُتسامح فيها؛ لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية لاتعلّق بتكليف شرعي. و إما في مقام (٢٧٣) انسدّ فيه طريق العلم و لابدّ من العمل، فيعمل بالظنّ بالحكم الشرعيّ المستند بقول أهل اللغة:

و لايتوهم: أنّ طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب و السنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام. لاندفاع ذلك: بأنّ أكثر موادّ اللغات (٢٧٤) إلّا ما شدّ و ندر كلفظ «الصعيد» و نحوه معلوم من العرف و اللغة، كما لا يخفى. و المتبع في الهيئات هي القواعد العربيّة المستفادة من الاستقراء القطعي و اتفاق أهل العربية أو التبادر بضميمة (٢٧٥) أصالة عدم القرينة، فإنّه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما في صيغة «إفعل» أو الجملة الشرطيّة أو الوصفية؛ و من هنا يتمسكون^{٥٦} - في إثبات مفهوم الوصف - بفهم أبي عبيدة في حديث: «لَمِ الواجد»، و نحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان. و قد يثبت به الوضع بالمعنى الأعمّ الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقاميّة، كما يدعى أنّ الأمر عقيب الحظر بنفسه - مجرداً عن القرينة - يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون

٢٧٣. مع اشتراط عدم إمكان الاحتياط، و إلّا فلا دليل على جواز العمل بالظنّ حينئذ، كما أشرنا إليه سابقاً.

٢٧٤. يؤيده أنّ بيان الأحكام الشرعيّة إنّما ورد على حسب أفهام أواسط الناس، لعدم تعلّق غرض الأئمة عليهم السلام في ذلك بإيراد الكلام على سبيل الإعجاز، لتمسّ حاجتهم إلى إيراد الألفاظ المشكّلة على حسب ما يقتضيه المقام، ليجتاج في فهم معانيها إلى كتب اللغة، و يقتصر فيه على ما يحصل منها من الظنّ، فمعاني أكثر الألفاظ المستعملة في بيان الأحكام الشرعيّة معلومة لاحالة، على نحو ما قرّبه المصنّف رحمته الله.

٢٧٥. ظاهره اعتبار التبادر الإطلاقي في إثبات الأوضاع، و هو خلاف ما حققناه في محله.

الإيجاب و الإلزام. و احتمالُ كونه لأجل قرينة خاصة يُدفع بالأصل، فيثبت به كونه (٢٧٦) لأجل القرينة العامة و هي الوقوعُ في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهورُ ثانويٍّ لصيغة «إفعل» بواسطة القرينة الكلية. و بالجملة: فالحاجةُ إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلمُ بقوله - لقلةً مواردِها (٢٧٧) - لاتصلح سبباً للحكم باعتبارهِ لأجل الحاجة.

نعم، سيجي أن كلَّ من (٢٧٨) عمل بالظنّ في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العملُ بالظنّ بالحكم الناشئ من الظنّ بقول اللغوي، لكنّه لا يحتاجُ إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام؛ فإنّه يوجب الرجوعَ إلى الظنّ بالحكم الحاصل من الظنّ باللغة و إن فرض انفتاحُ باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات، و سيّضح هذا زيادةً على هذا إن شاء الله تعالى.

٢٧٦. هذا مبنيّ على القول باعتبار الأصول المثبتة، كما أن القول باعتبار التبادر الإطلاقي لإثبات الأوضاع مبنيّ عليه.

٢٧٧. دعوى قلة مواردِها بحيث لا يلزم من العمل بالأصول و القواعد فيها محذور في غاية الإشكال، بل تمكّن دعوى فساده، كما هو واضح على المطلّع على الفقه.

٢٧٨. يرد عليه أولاً: منع اقتضاء انسداد باب العلم في الأحكام جواز الاكتفاء بمطلق الظنّ في الأوضاع مع فرض الانفتاح فيها، إذ الوصول إلى الواقع مطلوب شرعاً و عقلاً، فحكم العقل بالاكتفاء بالطرق الظنية في نفس الأحكام لا يستلزم حكمه بجواز الاكتفاء بظنّ يستلزم هذا الظنّ. و لذا ترى أن القائلين بالظنون المطلقة في نفس الأحكام قد عملوا بالظواهر من باب الظنون الخاصة، سوى ما يتراءى من المحقق القميّ عليه السلام حيث عمل بالظواهر من باب الظنون المطلقة أيضاً.

و ثانياً: أن التمسك بهذا الدليل خروج من موضوع الكلام في المقام، لأنّ الكلام إنّما هو في إخراج قول اللغوي من تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ من حيث كونه قول لغوي، و على تقدير تسليم انسداد باب العلم بالأحكام تنقلب

هذا، و لكنّ الإنصاف (٢٧٩):

أصالة الحرمة إلى أصالة الجواز، فلا يبقى مجال لدعوى خروج قول اللغوي من تحت الأصل أصلاً.

٢٧٩. كان المصنّف رحمه الله قبل الدورة الأخيرة من مباحثته التي لم تتم له و أدركه هادم اللذات في أثنائها مقوياً لعدم حجة قول اللغوي، و عدل عنه في الدورة الأخيرة، فأضاف قوله: «هذا و لكنّ الإنصاف...» إلى المتن. و لكنك خبير بأنّ ما أنصفه هنا غير مجد بعد ما اعترف به آنفاً من عدم إمكان تمييز حقائق الألفاظ عن مجازاتها بقول اللغويين. مع أنّ الأكثرية التي ادّعاها - مع اعترافه بعدم لزوم محذور في التوقف و العمل بالقواعد و الأصول في موارد الحاجة التي ذكرها - غير مغنية من شيء. مضافاً إلى أنّ القول باعتبار قول اللغوي لأجل كثرة موارد الاشتباه يقتضي اعتباره من باب الظنون المطلقة لأجل دليل الانسداد، و هو خلاف المطلوب كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة. مع أنّ الاستناد ثانياً إلى الاتّفاقات المستفيضة يقتضي اعتباره من باب الظنون الخاصة، فالتناهي بين الدليلين واضح. مضافاً إلى أنّ الاستناد إليها مع ما سبق منه من القدح فيها ممّا لا وجه له. و لعلّه إلى بعض ما ذكرناه أو جميعه أشار بالأمر بالتأمّل.

تنبيهات: الأوّل: إنّنا إذا قلنا بعدم اعتبار قول اللغوي ثبت عدم اعتبار غيره من الأسباب المورثة للظنّ ممّا أشرنا إليه في بعض الحواشي السابقة بطريق أولى. نعم، يستثنى حينئذٍ أصلاً في إثبات الأوضاع، أحدهما: أصالة عدم النقل عند الشكّ في طروء وضع جديد للفظ بحيث يكون منقولاً إلى المعنى الجديد. و الآخر: أصالة عدم الاشتراك عند عروض الشكّ فيه، إذ لم يخالف أحد من العلماء فيهما، فيخرجان من تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ.

الثاني: إنّنا إذا قلنا باعتبار أقوال أهل اللغة، فإذا تعارضت اللغات فقال العلامة الطباطبائي في شرح الوافية: «فالواجب طلب المرجّح و العمل بالراجح. و يحصل

الترجيح بالعدالة، وكثرة التبع لكلام العرب، و الممارسة لفنون الأدب، و غلبة الضبط، و قلة الخلط بين الحقيقة و المجاز كما اتفق لكثير من المتأخرين، و قرب العهد من العرب العرباء، و كون الناقل عربياً و إن غلب عليه اللحن و التغيير، فإن حفظ الأصل هيّن على التكميل، و غير ذلك ممّا يوجب قوة الظن. فإن تساويا فالأقرب و جوب تقدم الإثبات على النفي، و البناء على الأعمّ مطلقاً أو من وجه، كما في لفظي الصعيد و الغناء، فإن أهل اللغة اختلفوا في أنّ الصعيد وجه الأرض مطلقاً أو خصوص التراب، و في الغناء أنّه الصوت المطرب أو ترجيع الصوت. فنقول: الصعيد وجه الأرض مطلقاً، و الغناء الصوت الذي فيه ترجيع أو طرب، و ذلك لأنّ ما يدّعيه النافي، شهادة على النفي و مرجعها إلى عدم الوجدان بعد الفحص، و عدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود، و قد ادّعاه المثبت فيصدق. و ربّما يقال: إنّ الواجب في صورة التعارض الأخذ بما اتفق فيه القولان و ترك ما اختلفا فيه، لأنّ اللغة توقيفية، و التعارض يوجب التساقط، فلا يحصل التوقيف. و فيه: أنّه قد حصل بقول المثبت، و قول النافي لا يصلح للمعارضة كما عرفت» انتهى كلامه زيد إكرامه.

و هو حق لا يعتريه ريب. و مقتضاه الحكم بالاشتراك اللفظي مع التباين الكلّي. و منه يظهر السرّ في عدم الحكم بالتخير مع التعارض بخلاف متعارضات الأخبار، لأنّ التخير فرع التعارض و قد فرضنا عدمه في اللغات، لأنّ مرجع قولي أهل اللغة مع تعارضهما إلى دعوى أحدهما وجدان أحد المعنيين و عدم وجدان الآخر لانفيه، وكذا الآخر. و مع تسليم نفي كلّ منهما لما يدّعيه الآخر لا دليل على اعتبار هذا النفي، لأنّ ما دلّ على اعتبار قول أهل اللغة إنّما دلّ عليه في الإثبات دون النفي. و من هنا يظهر أنّ المتّجه هو الحكم بالاشتراك مطلقاً حتّى مع التصريح بالنفي. هذا بخلاف تعارض الأخبار، لأنّ كلاً من المخبرين فيه ناف لما يخبر به الآخر، و ما دلّ على اعتبار خير العدل مثلاً قد دلّ على اعتباره مطلقاً.

مع أن التخيير في متعارضات الأخبار ثابت بالأخبار المستفيضة، بخلاف متعارضات اللغة، لأنه لا يخلو: إما أن نقول باعتبار اللغة من باب الطريقة أو من باب الموضوعية والسببية. و مقتضى القاعدة في التعارض على الثاني و إن كان هو التخيير، إلا أن القول باعتبارها من باب الموضوعية في غاية البعد. و مقتضاها على الأول هو التساقط و الرجوع إلى مقتضى القواعد و الأصول.

و مما ذكرناه يظهر الإشكال في ملاحظة الترجيح في متعارضات اللغات كما عرفته من العلامة الطباطبائي، لما عرفت من عدم تحقق التعارض فيها حقيقة. اللهم إلا أن يقال: إن التعارض مانع من حصول الظن بأحد المتعارضين، و طلب الترجيح إنما هو لتحصيل الظن بما وافقه المرجح، فتأمل.

و حاصل الكلام و فذلكة المقام: أن ما ذكرناه في تعارض الأخبار من حمل العام على الخاص، و الحكم بالتساقط و الرجوع إلى مقتضى الأصول و القواعد في مادة التعارض في وجه، أو ملاحظة حكم الترجيح في وجه آخر في العامين من وجه، و الحكم بالتخيير في المتباينين، غير جار في المقام، و السر فيه يظهر مما قدّمناه. الثالث: اعلم أنهم قد ذكروا لمعرفة الحقيقة و الجاز علامات، منها تصريح أهل اللغة. لكن يشكل تمييز ذلك في الأكثر بالرجوع إلى كتب اللغة، لعدم تصريحهم بذلك فيها في الأكثر. و حينئذ تنتفي فائدة تدوين اللغة و جمعها غالباً، من حيث معرفة الأوضاع لتثمر في مقام تعيين المرادات، بالحمل على المعنى الحقيقي مع عدم القرينة و على الجازي معها. نعم، غاية ما يظهر مما جمعه من كتب اللغة استعمال الألفاظ و إطلاقها، إلا أنه لا يترتب عليه كثير فائدة.

نعم، قال العلامة الطباطبائي في شرح الوافية: «و اعلم أن الجاز كالحقيقة قد يعرف بالضرورة من اللغة، كالأسد في الشجاع، و اليد في النعمة، و الغيث في النبات، و الأصابع في الأنامل، و بنص أهل اللغة على أنه مجاز، كأن يصرحوا باسمه أو حذّه أو خاصته. و قد يشكل التمييز بين الحقيقة و الجاز من كتب اللغة، حيث

.....
 إِنَّ الأكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقيّة و المجازيّة بحيث يصعب الفرق بينهما غالباً، إذ لم يصرّحوا بالاسم و لا بالحدّ و الخاصّة إلّا نادراً. لكنّ الظاهر أنّهم متى قالوا: اسم لكذا أو كذا، فإنّما يعنون به الحقيقة، و إذا قالوا: قد يقال لكذا و قد يطلق على كذا أو جاء أو يجيء لكذا، فإنّما يعنون المجاز. و قد ذكر بعض المحقّقين أنّ أوّل ما يذكرونه في العنوان مقدّماً على غيره هو المعنى الحقيقي، لبعده تقدّم المجاز على الحقيقة في الذكر، و كذا في كون الجميع مجازات، و هو قريب» انتهى.

و أقول: إنّ ما استقرّبه ممّا نقله أخيراً عن بعض المحقّقين واضح المنع، لأنّ مجرد الاستبعاد لا يفيد شيئاً، و قد حصل منه ظنّ، فلا دليل على اعتباره إلّا على القول باعتبار مطلق الظنّ في الأوضاع، لكنّ الكلام في حصول الظنّ بما ذكره.

الرابع: قد صرّح صاحب المعالم بعدم عمل العاملين بالقياس في الأحكام به في اللغات. و قال العلامة الطباطبائي في شرح الوافية: «اعلم أنّ بعض الناس ذهب إلى أنّ اللغة تثبت بالقياس إذا كان بين الأصل و الفرع جامع يصلح للعلية، كتسمية النبيذ حمراً إلحاقاً له بالعقار، لمعنى مشترك هو التخمير للعقل. و كذا تسمية اللائط زانياً و النباش سارقاً، لجامع الإيلاج المحرّم و الأخذ بالخفية» انتهى.

أقول: إنّ للناس في ذلك مذاهب:

أحدها: المنع مطلقاً، كما عن الصيرفي و القاضي في أحد النقلين و ابن القطّان و إمام الحرمين و الغزالي و الآمدي، بل معظم الشافعية و الحنفية.
 و ثانيها: الجواز كذلك. و عزاه جماعة إلى أكثر الشافعية، كالقاضي أبي طيب و ابن برهان و السمعاني. و من القائلين به ابن سريج و ابن أبي هريرة و أبو إسحاق الشيرازي و الإمام.

و ثالثها: أنّه يجوز و لكن لم يقع. حكاه ابن فورك.

و رابعها: ما حكاه السمعاني عن ابن سريج و اختاره من جواز ثبوت اللغة بالقياس في الأسماء اللغوية دون الشرعية.

أنَّ موردَ الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها و إن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ «الوطن» و «المفاضة» و «التمر» و «الفاكهة» و «الكر» و «المعدن» و «الغوص» و غير ذلك من متعلقات الأحكام ممّا لا يحصى، و إن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً، و لعلّ هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كافٍ في المطلب، فتأمل.

.....

و خامسها: أنه ثبت به الحقيقة دون الجاز. قيل: هذا يخرج من كلام القاضي عبدالوهاب.

و سادسها: جوازه في غير أسماء الله تعالى.

و أدلة هذه الأقوال مذكورة في الكتب، لايهمنا نقلها بعد بطلان أصل القياس في مذهبنا.



الخامس: عن يونس و أبي عمر أنّهما قالوا: ما وصلنا ممّا قالت العرب إلّا أقلّه. و قال البرماوي شمس الدين محمد بن عبدالدائم بن موسى الشافعي في الفوائد السنية: «قال الشافعي في الرسالة: لسان العرب أوسع الألسنة، لا يحيط بجميعه إلّا نبّي، و لكنّه لا يذهب منه شيء على عامّتها. و العلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لانعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، و توجد مجموعة عند جميعهم. و نقل ابن فارس في فقه العربية عن بعض الفقهاء أنّه لا يحيط بها نبّي. قال: و هو كلام خليق أن يكون صحيحاً. قال: و ما بلغنا عن أحد من الماضين أنّه ادّعى حفظ اللغة، و ما وقع في آخر كتاب الخليل: أنّ هذا آخر كلام العرب، فالخليل أتقى لله من أن يقول ذلك. و ذهب علمائنا أو أكثرهم إلى أن الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقلّ، فلو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير و كلام كثير» انتهى كلام البرماوي.

السادس: قال البرماوي: «قال ابن الحاجب: إذا خرج بعض العرب عمّا عليه

.....

الناس و استعمال الفصحاء كان مردوداً عند أهل التحقيق، لأنّ قبولنا إياه إنّما هو لغلبة الظنّ بوفق ما وضعه الواضع، فإذا خالف استعمال الفصحاء غلب على الظنّ النقيض، فزال الموجب لقبوله» انتهى. و في إطلاقه تأمل.



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

المصادر

(١٦) الوسائل ج ١٨: ص ١٤٩، الباب ١٣
من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٦.

(١٧) الوسائل ج ١٨: ص ١٥١، الباب ١٣
من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٩.

(١٨) الوسائل ج ١٨: ص ٢٨، الباب ٦ من
أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

(١٩) تفسير العياشي ج ١: ص ١٨، الحديث
٦.

(٢٠) مجمع البيان ج ١: ص ١٣.

(٢١) الوسائل ج ١٨: ص ٣٠، الباب ٦ من
أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٢٢) الوسائل ج ١٨: ص ١٣٦، الباب ١٣
من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٢٣) الوسائل ج ١٨: ص ١٤٨، الباب ١٣
من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢.

(٢٤) الوسائل ج ١٨: ص ١٤٨، الباب ١٣
من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢.

(٢٥) الوسائل ج ١٨: ص ١٥٣، الباب ١٤
من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢٦) الوسائل ج ١٣: ص ٢٣٠، الباب ٦ من
أحكام الودعة، الحديث ١، الآية من سورة
التوبة (٩): ٦١.

(٢٧) مستدرک الوسائل، ج ١٣: ص ٢٢١،
الباب ٨٠ من أبواب ما يكتسب به:
الحديث ٤، الآية من سورة الإسراء (١٧):
٣٦.

(١) معارج الأصول: ص ١٤١.

(٢) الفصول الغروية: ص ٢٧١.

(٣) عدّة الأصول ج ١: ص ١٠٣.

(٤) المعالم: ص ٢٧.

(٥) تمهيد القواعد: ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٦) عدّة الأصول ج ١: ص ٩٨، الأحكام

للأمدي ج ٢: ص ٦٥.

(٧) يونس (١٠): ٥٩.

(٨) الوسائل ج ١٨: ص ١١، الباب ٤ من
أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٩) الرسائل الأصولية: ص ٢.

(١٠) مفاتيح الأصول: ص ٤٥٢.

(١١) مفاتيح الأصول: ص ٤٥٣، مناهج
الأحكام: ص ٢٥٥.

(١٢) الفوائد المدنية: ص ١٧ و ١٢٨؛ الفوائد
الطوسية: ص ١٨٦؛ الدرر النحفية: ص
١٧١؛ منبع الحياة، ص ٤٨.

(١٣) عوالي اللآلي ج ٤: ص ١٠٤، الحديث
١٥٤.

(١٤) الوسائل ج ١٨: ص ١٤٠، الباب ١٣
من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

(١٥) الوسائل ج ١٨: ص ١٤٠، الباب ١٣
من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

- (٢٨) الوسائل ج ١٥: ص ٣٧٠، الباب ١٢
من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١، الآية
من سورة البقرة (٢): ٢٣٠.
- (٢٩) الوسائل ج ١٥: ص ٣٦٩، الباب ٩ من
أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤، الآية من
سورة البقرة (٢): ٢٣٠.
- (٣٠) الوسائل ج ١٤: ص ٤١٠، الباب الأوّل
من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه،
الحديث ٣، الآيتان من سورتي المائدة (٥):
٥، البقرة (٢): ٢٢١.
- (٣١) الوسائل ج ١: ص ٣٢٧، الباب ٣٩ من
أبواب الوضوء، الحديث ٥. الآية من
سورة الحج (٢٢): ٧٨.
- (٣٢) مستدرك الوسائل ج ٦: ٥٣٩، الباب
١٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.
- (٣٣) الوسائل ج ٥: ص ٥٣١، الباب ١٢ من
أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
- (٣٤) الوسائل ج ٥: ص ٥٣٨، الباب ٢٢ من
أبواب الصلاة المسافر، الحديث ٢، الآية
من سورة البقرة (٢): ١٥٨.
- (٣٥) الوسائل ج ١٤: ص ٣٧٧، الباب ٣٠
من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث
١١، الآية من سورة النساء (٤): ٢٤.
- (٣٦) الوسائل ج ١٥: ص ٣٤١، الباب ٤٣
من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٢،
الآية من سورة النحل (١٦): ٧٥.
- (٣٧) الوسائل ج ١٦: ص ٣٢٤، الباب ٤
من أبواب كراهة لحوم الخيل و البغال،
الحديث ٦، الآية من سورة الأنعام (٦):
١٤٥.
- (٣٨) آل عمران (٣): ٧.
- (٣٩) مناهج الأحكام: ص ١٥٨.
- (٤٠) المائدة (٥): ١.
- (٤١) البقرة (٢): ٢٧٥.
- (٤٢) التوبة (٩): ٢٨.
- (٤٣) النساء (٤): ٤٣، المائدة (٥): ٦.
- (٤٤) البقرة (٢): ٢٢٢.
- (٤٥) القوانين ج ١: ص ٤٠٦؛ مفاتيح الأصول:
ص ٣٢٢.
- (٤٦) البقرة (٢): ٢٢٣.
- (٤٧) القوانين ج ٢: ص ١٠٩.
- (٤٨) القوانين ج ١: ص ٣٩٨ - ٤٠٣.
- (٤٩) القوانين ج ٢: ص ١٠٣.
- (٥٠) القوانين ج ٢: ص ١٠٤.
- (٥١) المعالم: ص ١٩٣ - ١٩٤.
- (٥٢) الدرر النحفيّة: ص ٣٤.
- (٥٣) تمهيد القواعد: ص ٢٧١؛ القواعد و الفوائد
ج ١: ص ١٣٣.
- (٥٤) هداية المسترشدين: ص ٤٠.
- (٥٥) مفاتيح الأصول: ص ٣٥ - ٣٦.
- (٥٦) القوانين: ص ١١٧٨؛ الفصول الغروية:
ص ١٥٢.

الاجماع المنقول





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

و من جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد (٢٨٠)، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص؛ نظراً إلى أنه من أفرادهِ فيشمّله أدلّته. و المقصود من ذكره هنا (٢٨١) - مقدّماً على بيان الحال في الأخبار - هو التعرّض للملازمة بين حجّية الخبر و حجّيته، فنقول: إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أنّ الدليل عليه هو الدليل على حجّية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند؛ لأنّ مدّعي الإجماع يحكي مدلوله و يرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطة. و يدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام (٢٨٢)

..... مركزية الخبر من حيث...

٢٨٠. اعلم أنّ الإجماع إمّا محصّل أو منقول. و المحصّل إمّا قطعيّ أو ظنيّ. و المنقول إمّا منقول بالتواتر أو بالآحاد. و ما عدا الأخير خارج من محلّ الكلام. و المراد بالمنقول بالتواتر أن يكون عدد المدّعين للإجماع وكذا الطبقات اللاحقة بالغين حدّ التواتر. و قد جعل المصنّف عليه السلام ذلك عند الاستدلال على حجّية أخبار الآحاد بالإجماع من قبيل المحصّل، فلاحظ و تدبّر. ثمّ إنّني قد بسطت ذيل الكلام في هذه المسألة في كتابنا المسمّى بغاية المأمول، فمن أراد الوقوف على حقيقة الحال فليراجع هناك، لأنّا لا نورد هنا إلّا ما دعت الضرورة إلى بيانه.

٢٨١. لا يخفى أنّ الأولى تقدّم الكلام في حجّية خبر الواحد على الكلام في الإجماع المنقول، لأنّ الفرض ابتناء حجّية الثاني على بيان مقدار دلالة أدلّة الأوّل.

٢٨٢. من كونه صحيحاً أو موثقاً أو حسناً أو ضعيفاً، أو كونه آحاداً أو مستفيضاً أو متواتراً أو مسنداً أو مرسلأ، أو غير ذلك من أقسام الخبر. و الوجه في

و يلحقه ما يلحقه من الأحكام (٢٨٣).

الكل واضح. نعم، قد يقال بعدم تأتي قسم المضرر و المقطوع، و قد يسمّى بالمنقطع، و هو الموقوف على الصحابي و من بحكمه، وكذا الموقوف، و هو ما روي عن صاحب المعصوم من غير أن يسنده إلى المعصوم عليه السلام في الإجماع المنقول، لأنّ الثلاثة المذكورة قد اعتبر فيها احتمال كون الرواية عن غير المعصوم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة، بخلاف الإجماع المنقول، لأنّه نصّ في الدلالة على قول الإمام عليه السلام أو رضاه، سواء كان السند مقطوعاً أو مرفوعاً أو كان المدّعي له مكنياً عنه بالضمير. اللهمّ إلّا أن يدعى عروض هذه الأحوال بالنسبة إلى المدّعي بأن يراد بالمضرر ما كتني فيه عن المدّعي بالضمير، و بالمقطوع و المرفوع ما أضيفت دعوى الإجماع فيه إلى غير المدّعي، بأن علم أنّ المدّعي غير من أضيفت إليه و إن لم يعرف المدّعي بشخصه أو اسمه.

٢٨٣. من أحكام التعادل و الترجيح، و تخصيص العامّ منه بخاصّه، و جواز تخصيص الكتاب به و عدمه، و نحو ذلك. و في إطلاق هذا الحكم نظر، لأنّ حمل العامّ على الخاصّ الصادرين عن متكلم واحد، أو متكلمين في حكم متكلم واحد، إنّما هو من جهة أنّ حمل كلّ منهما على ظاهره موجب لإرادة المتنافيين، و هو خلاف الحكمة، فتعيّن حمل العامّ على الخاصّ، لقوّة دلالة الخاصّ. و هذا الوجه غير جارٍ في إجماعين عامّ و خاصّ مع اختلاف مدّعيهما، لأنّ المدّعي للإجماع على العموم يدّعي العلم برضا الإمام عليه السلام به، و المدّعي له على الخصوص يدّعي العلم برضاه به، و لا يجري حكم متكلم واحد عليهما، لعدم تنافي إرادة أحدهما للعموم بحسب اعتقاده و الآخر للخصوص كذلك، إذ مدّعي العموم ربّما يكون مخطئاً في دعواه، بخلاف اللفظين المسموعين عن الإمام عليه السلام، لأنّ حكمه بالعموم إنّما هو مع كون حكم الخصوص في النظر، و كونه معصوماً من الخطأ.

و الذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجّة الخبر و حجّة الإجماع المنقول، و توضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين (٢٨٤):

.....

٢٨٤. وجه الحاجة إلى الأمرين أنّه قد تدعى الملازمة بين حجّة الإجماع المنقول و خبر الواحد، نظراً إلى كون كلّ منهما نقلاً لقول المعصوم عليه السلام، فيدلّ على حجّة الأوّل ما يدلّ على حجّة الثاني. فبيّن في الأمر الأوّل أنّ خبر الواحد إخبار عن قول المعصوم عليه السلام عن حسّ، و الإجماع المنقول إخبار عنه عن حدس، و أدلّة أخبار الآحاد إنّما تدلّ على حجّة الأوّل دون الثاني.

و قد تدعى الملازمة بينهما مع تسليم عدم دلالة أدلّة أخبار الآحاد على حجّة الإخبار عن حدس في الجملة، نظراً إلى أنّ التحدّس عن اللازم بالملزوم على وجهين، أحدهما: أن تكون الملازمة بينهما ضروريّة أو عاديّة. و ثانيهما: أن تكون اتّفاقيّة. و استلزام اتّفاق فتاوى العلماء أو جماعة منهم لقول الإمام عليه السلام قد يكون من قبيل الأوّل، كاتّفاق فتاوى جميع علماء الأعصار، و قد يكون من قبيل الثاني، كما إذا اتّفق حصول العلم بقول الإمام عليه السلام من اتّفاق جماعة. و أدلّة أخبار الآحاد إنّما لاتشمل اللوازم الحدسيّة إذا كانت الملازمة اتّفاقيّة، و إلّا فلاريب في شمولها لما كانت الملازمة فيه ضروريّة أو عاديّة. و لذا يعدّ الإخبار عن قتل مائة أو قتل أبطال شجعان في قضايا متعدّدة إخباراً عن شجاعة القاتل، وكذا عن بذل أموال جزيلة في وقائع متكرّرة إخباراً عن سخاوة الباذل، و هكذا. فأشار في الأمر الثاني إلى أنّ الإجماع في الاصطلاح اتّفاق علماء عصر من الأعصار على أمر ديني، و لاريب أنّ ملازمة اتّفاق علماء عصر لموافقة قول الإمام عليه السلام مع قطع النظر عن موافقة السابقين و اللاحقين و مخالفتهم أو مع ملاحظة مخالفتهم سيّما مع قلة العلماء المتّفقين في عصر ليست ضروريّة و لاعاديّة، فلاتشمله أدلّة أخبار الآحاد.

و بعبارة أخرى: أنّ حاصل الأمر الأوّل هو منع الملازمة بين حجّة الخبر و الإجماع المنقول باعتبار نقل المنكشف، و هو قول الإمام عليه السلام. و حاصل الأمر الثاني

الأول: أن الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجة خبر العادل لا تدل إلا على حجة الإخبار (٢٨٥) عن حس؛

هو منع الملازمة بينهما باعتبار نقل السبب الكاشف، و هو فتاوى المجمعين. ثم إن ابتناء الاستكشاف عن قول المعصوم عليه السلام باتفاق العلماء على الحدس واضح، لأن دعوى الإجماع تارة تنشأ من اتفاق جماعة مجهولي النسب يعلم إجمالاً بكون أحدهم الإمام عليه السلام. و أخرى من اتفاق من عدا الإمام عليه السلام من علماء العصر، فيتحدث بذلك عن موافقة قول الإمام عليه السلام لأقوالهم، لأنه رئيسهم، فلا يصدر عن إلا عن رأيه. و ثالثة من اتفاق من وصل إلينا فتواه من العلماء الماضين. و رابعة من قاعدة اللطف فيما لم يظهر فيه خلاف. و ما عدا الأول مبني على الحدس، و هو مما نعلم بانتفائه في زمان الغيبة. و قد ذيلنا الكلام في ذلك في غاية المأمول، فمن أراد الوقوف على حقيقة الحال فليراجع هناك.

٢٨٥. اعلم أن الإخبار إما عن الواقع، أو عن طريقه. و على التقديرين إما عن نفس الواقع و الطريق، أو عن العلم بهما، أو الظن بهما. و على التقادير إما أن يكون الواقع وكذا الطريق حسيين أو حدسيين. و الإخبار عن الواقع الحسي مثل: مات زيد. و عن طريقه كذلك مثل: سمعت قائلاً يقول: مات زيد. و عن الواقع الحدسي مثل: العالم حادث. و عن طريقه كذلك مثل قول القائل: أجمع العلماء على كذا مع التحدث له عن إخبار جماعة على ما سيأتي. و عن العلم أو الظن بالواقع أو طريقه الحسيين مثل: علمت أو ظننت أن زيداً مات، أو علمت أو ظننت أن قائلاً يقول كذلك. و عن العلم أو الظن بالواقع أو طريقه الحدسيين مثل: علمت أو ظننت أن العالم حادث، أو علمت أو ظننت أن العلماء أجمعوا على كذا مع التحدث له كما مر.

و لادليل على اعتبار شيء من هذه - بمعنى ترتيب آثار الواقع عليه - سوى صورتي الإخبار عن الواقع أو طريقه الحسيين، لأنهما المتيقنان من أدلة أخبار الآحاد

لأنَّ العمدَة من تلك الأدلّة (٢٨٦) هو الاتّفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمّة عليهم السلام، و معلومٌ عدم شموله إلّا للرواية المصطلحة. و كذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات. اللهم إلّا أن يدعى: أنَّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام، و لا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام؛ و لذا يجوز النقل بالمعنى، فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام و لو بلفظٍ آخر، و المفروض أنَّ حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكمٍ صادرٍ عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع أو بعبارة أخرى وجب العمل به. لكن هذا المناط لو ثبت دلّ على حجّة الشهرة بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها، كما عمّل بفتاوى عليّ بن بابويه عليه السلام؛ لتنزيل فتواه منزلة روايته، بل على حجّة مطلق الظنّ بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، و سيجي توضيح الحال إن شاء الله تعالى.

كما أفاده المصنّف. و أمّا عدم اعتبار ما عداهما، فأما صورة الإخبار عن الواقع الحدسي فواضح كما بيّنه المصنّف عليه السلام. و أمّا صورة الإخبار عن طريق الواقع الحدسي، فإنّ غاية ما تدلّ عليه أدلة أخبار الآحاد هو تنزيل قول القائل: سمعت كذا، منزلة المسموع للمخبر، و الفرض أنّها لا تدلّ على اعتبار المسموع الحدسي. نعم، لو ترتّب أثر شرعيّ على سماع المخبر ترتّب عليه، إلّا أنّه لا يفيد في ترتيب الآثار الواقعيّة للمسموع.

و أمّا صور الإخبار عن العلم أو الظنّ، فإنّ غاية ما تدلّ عليه الأدلّة هو تصديق المخبر في إخباره عن علمه أو ظنه، و الفرض أنَّ علم أحد أو ظنه ليس بحجّة على غيره من المجتهدين. نعم، لو ترتّب أثر شرعيّ على علمه أو ظنه ترتّب عليه، لا آثار ذات المعلوم و المظنون. ثمّ إنّ إن تردّد خبر المخبر عن الواقع بين كون علمه به عن حسن أو حدس فالأصل هو الحمل على الأوّل، للغلبة و بناء العقلاء، فتدبر. ٢٨٦. ظاهره أنَّ العمدَة في أدلّة حجّة أخبار الآحاد هو الإجماع العملي. و الوجه فيه واضح، لأنّ ما عداه هو الإجماع القولي، و الآيات، و الأخبار، و

و أما الآيات: فالعمدة فيها من حيث (٢٨٧) وضوح الدلالة هي آية النبأ، و

العقل. أما الأول فالحاصل منه غير مفيد، و المفيد منه غير حاصل، لأن ما تمكن دعوى الإجماع عليه بملاحظة فتاوى العلماء، أو هي مع ملاحظة الإجماعات المحكية، هي حجية الخبر في الجملة، و أما صنف خاص منه فلا. و أما الثاني فلما سيأتي في محله من ورود جهات المناقشة، و الاعتراض على دلالة الآيات. و أما الثالث فإن التمسك بالأخبار في المقام إنما يصح على تقدير تواترها أو احتفافها بالقرائن القطعية، و الأخبار الواردة في المقام إن لوحظ مجموعها فعددها و إن بلغ حد التواتر، إلا أنه لا دلالة للجميع على اعتبار صنف خاص منها، و جملة منها و إن دلت على اعتبار خبر الثقة إلا أنها غير متواترة. و أما الرابع فلعدم دلالة إلا على اعتبار الظن مطلقاً، لا على اعتبار الخبر أو صنف منه كما هو المدعى. نعم، الإجماع الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمة عليهم السلام يفيد اعتبار خبر الثقة، و لذا كان هذا هي العمدة بين الأدلة التي تكميل علوم رسيدي

ثم إن عدم دلالة الإجماع المذكور على أزيد من اعتبار الخبر المستند إلى الحسن واضح، لأن المتيقن من عمل العلماء هو العمل بالأخبار المتداولة المروية في الأصول المعتمدة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، وكذا المنساق مما دلّ من الأخبار على اعتبار خبر الثقة هو ذلك، لأنه الشايع بينهم، فلا تشمل ما نحن فيه، لما عرفت سابقاً من ابتناء دعوى الإجماع على الحسن.

٢٨٧. لأظهريتها من بين سائر الآيات، لتأكد دلالتها من حيث الوصف و الشرط و العلة. و لذا قد اعتبر المحقق القمي رحمته الله مفهوم الوصف في الآية، مع توقّفه في أصل حجية مفهوم الوصف، بل قد حكى عن بعض المحققين أنه لو أورد على الآية بألف إيراد فهو لا يقدح في ظهورها في اعتبار خبر العادل.

هي إنما تدلّ على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، و الظاهرُ منها - بقرينة التفصيل (٢٨٨) بين العادل حين الإخبار و الفاسق، و بقرينة تعليل اختصاص التبيين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً؛ لأنّ الفاسق لا رادع له عن الكذب - هو عدمُ الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته و عدم خطائه في حدسه؛ لأنّ الفسق و العدالة حين الإخبار لا يصلحان مناطاً لتصويب المخبر و تخطئته بالنسبة إلى حدسه، و كذا احتمالُ الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمرٌ مشترك بين العادل و الفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به. فعلمنا من ذلك أنّ المقصودَ من الآية إرادة نفي احتمال تعمّد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق؛ لأنّ هذا هو الذي يصلحُ لإناطته بالفسق و العدالة حين الإخبار. و منه تبين عدمُ دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.



٢٨٨. حاصله أنّ الإشكال في اعتبار الإجماع المنقول إنما هو من حيث احتمال خطأ المدّعي في حدسه، لا من حيث احتمال تعمّده للكذب، لأنّ احتمال ذلك في علمائنا الأخيار الذين هم حملة الأخبار الماثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام و أمنائهم و حججهم على الرعية بعدهم منتفٍ قطعاً، لأنهم أجلّ شأنًا و أعظم رتبة من أن يكذبوا على الله تعالى أو على رسوله أو خلفائه المعصومين عليهم السلام. و الآية الكريمة إنما تدلّ على اعتبار خبر العادل و وجوب تصديقه فيما أخبر به من حيث احتمال تعمّده للكذب، لا من حيث احتمال خطائه في حدسه. و تشهد بذلك على ما يستفاد من كلامه وجوه:

أحدها: التفصيل في الحكم بين العادل و الفاسق كما هو مقتضى المفهوم شرطاً و وصفاً، لأنّ مقتضاه كون علّة وجوب التبيين كون الجائي بالنبا فاسقاً، و لا ريب أنّ صفة الفسق إنما تصلح للعلية إذا كان الحكم بوجوب التبيين من حيث احتمال تعمّد الكذب فقط، نظراً إلى كون صفة العدالة رادعة للعادل عن تعمّده له، بخلاف صفة الفسق في الفاسق. و لو أُريد به وجوب التبيين عن خبر الفاسق من

حيث احتمال الخطأ في خبره لزم كون التعليل بأمر مشترك، لاشتراك العادل مع الفاسق في احتمال الخطأ، لأنَّ صفة العدالة رادعة عن تعمد الكذب لا عن الخطأ كما عرفت. و تعليل أحد الحكمين المختلفين بأمر مشترك قبيح، بل نفي احتمال الخطأ عن الفاسق أولى من نفيه عن العادل، لما ورد من أنَّ «المؤمن غرَّ كريم، و الكافر خبَّ لئيم».

هذا، و يرد عليه أنَّ غاية ما تدلَّ عليه الآية كون علة وجوب التبيين عن خبر الفاسق هي صفة الفسق و عدمه عن خبر العادل هي صفة العدالة، و أمَّا كون اختلاف الحكمين لأجل قوَّة احتمال تعمد الكذب في الأوَّل بخلافه في الثاني، أو لأجل مراعاة جهة أُخرى، فلا دلالة للآية على خصوص أحدهما. فإن قلت: إنَّ صفة الفسق تناسب تعمد الكذب، لعدم القوَّة الرادعة للفاسق، بخلاف العادل.

قلت: - مع أنَّ مجرد المناسبة غير مجد ما لم يكتس اللفظ بسببها ظهوراً عرفياً، و هو فيما نحن فيه محل نظر أو منع - إنَّ المناسبة فيما سنذكره أيضاً محققة، و هو أن يكون اختلاف الحكمين لأجل مراعاة حال العادل و المحافظة على شأنه و مرتبته عند الناس، و ذلك بأن كان المطلوب عند الشارع أولاً و بالذات هو التوصل إلى الواقع بالعلم، إلَّا أنَّه قد نزل خبر العادل منزلة الواقع تبعداً مطلقاً، سواء كان ذلك من حيث احتمال تعمد الكذب أو من حيث الخطأ لأنَّه إن وجب التثبت في خبره أيضاً فربما تظهر مخالفة خبره للواقع بعد الفحص و التبيين، فيفتضح بين الناس و يزول وقعه عن القلوب.

فإن قلت: إنَّ افتضاحه مع ظهور المخالفة إنَّما هو في صورة ظهور تعمده للكذب لا مع ظهور خطائه.

قلت: نعم إلَّا أنَّ هذا إنَّما هو مع ظهور كون المخالفة لأجل الخطأ لكن كثيراً ما تشبه الحال و يتردّد الأمر بين تعمد الكذب و الخطأ، بل العامة تحمله

حيثُ على التعمّد دون الخطأ فيزول بذلك وقعه عن القلوب، فالمحافظة على شأن العادل لا تتم إلا مع تصويبه مطلقاً. اللهم إلا أن يقال: إن نفي احتمال الخطأ في الأخبار مطلقاً سواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً لما كان مركزاً في أذهان العقلاء، فالمنساق من وجوب التبين عن خبر الفاسق هو التبين من حيث احتمال تعمّد الكذب خاصة.

و ثانيها: التعليل بقوله سبحانه: ﴿أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا﴾ الآية. و يظهر التقريب فيه ممّا تقدّم، لأن احتمال الوقوع في الندم من حيث احتمال الخطأ مشترك بين العادل و الفاسق، بخلافه من حيث احتمال تعمّد الكذب كما تقدّم. و أنت خير بأن احتمال الخطأ كما أنه مشترك بينهما، كذلك احتمال تعمّد الكذب أيضاً. و قوة احتمال الثاني في خبر الفاسق غير محدية، لأنّ العلة هي احتمال الإصابة مع الجهالة المورثة للندم، لا قوة احتمالها في خبر الفاسق و ضعفه في خبر العادل. و لذا اعترف المصنّف رحمه الله عند الاستدلال بالآية على حجّة خبر الواحد بأنّ العلة إن تمت إنّما تدلّ على عدم حجّة خبر العادل أيضاً، بتقريب أن مفهوم الشرط يدلّ على اعتباره، و العلة تنفيه، و ظهور العلة أقوى من ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم، فبها ترفع اليد عن المفهوم. و ما يظهر من المصنّف رحمه الله هنا من كون احتمال الوقوع في الندم في خبر الفاسق احتمالاً مساوياً، بخلافه في خبر العادل، فمع عدم اطّراد غير مجدٍ كما عرفت.

و ثالثها: إطباق الأصوليين على اشتراط الضبط في الراوي، بل الفقهاء في الشاهد، فلو كانت الآية مطلقة لم يبق وجه للاشتراط بعد عدم ظهور دليل مقيد لإطلاقها.

و رابعها: عدم استدلالهم على حجّة فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بأيّ نفر و السؤال.

فإن قلت: إن مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول* الخبر؛ لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر و إن لم يعتمد الكذب، فيجب التبين في خبر العادل أيضاً لاحتمال خطائه و سهوه؛ و هو خلاف الآية المفصلة بين العادل و الفاسق، غاية الأمر وجوبه في خبر الفاسق من جهتين و في العادل من جهة واحدة. قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، يُنفي احتمال خطائه و غفلته و اشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحسن؛ و هذا أصل عليه إطباق العقلاء و العلماء في جميع الموارد. نعم، لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ و الاشتباه لم يُعبأ بخبره؛ لعدم جريان أصالة عدم الخطأ و الاشتباه؛ و لذا يعتبرون في الشاهد و الراوي الضبط، و إن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع، إلا أن المنصف يشهد بأن اعتبار هذا في جميع موارد ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبا و نحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب، لا تصويبه و عدم تخطئه أو غفلته.

و يؤيد ما ذكرنا: أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجّة فتوى الفقيه على العامي بآية النبا، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال^١. و الظاهر: أن ما ذكرنا - من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد - هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم^٢، بل أطبقوا عليه كما في الرياض^٣ من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحسن، وإن علّله في الرياض بما لا يخلو عن نظر: من أن الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحسن مأخوذ في مفهومها. والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أن الإخبار عن حدس واجتهاد و نظر ليس حجّة إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية، و أن الآية ليست عامّة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج.

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه، تُقبل شهادته فيه؛ لأن احتمال تعمده للكذب منتفٍ بالفرض، و احتمال غفلته و خطائه

منفي بالأصل انجمع عليه، مع أن شهادته مردودة إجماعاً. قلت: ليس المراد ممّا

.....

و خامسها: إطباق الفقهاء على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحسن بل إلى العلم و الحس.

فإن قلت: إن اشتراط الحسن في الشهادة لعلّه لأجل قوله ﷺ لمن أراه الشمس: «على مثلها فاشهد أو دع» لا لعدم إطلاق الآية بالنسبة إلى نفي احتمال الخطأ في الحس.

قلت: إن هذا الخبر و ما في معناه مجمل، إذ كما يحتمل إرادة المثلية في كون المشهود به مرئياً و محسوساً كذلك يحتمل إرادة المثلية في حصول العلم بالمشهود به مطلقاً.

فإن قلت: لعل اشتراط الحسن فيها لأجل أن الشهادة مأخوذة من الشهود، و هو الحضور كما ذكره صاحب الرياض.

قلت: نمنع الدلالة، لكثرة استعمال الشهادة في غير المحسوسات أيضاً، كالشهادة بوجوده تعالى و رسالة النبي ﷺ و نحوهما. و هذا هو المراد بما أشار إليه المصنف رحمه الله من وجه النظر.

و هنا وجه سادس، و هو أنه لو لم يكن المراد بالآية وجوب التبيين عن خبر الفاسق لأجل مجرد احتمال تعمده للكذب، بل كان المراد بها وجوب التبيين عن خبره مطلقاً، سواء كان من جهة ذلك أو من سائر الجهات، كاحتمال الخطأ و النسيان و إرادة المجاز، كان اللازم حينئذ عدم حجّية خبر الفاسق مع العلم بصدقه أيضاً مع بقاء سائر الاحتمالات في كلامه، و حجّية خبر العادل مع طرق هذه الاحتمالات على كلامه و إن لم يعلم صدقه، و لا يلتزمه أحد، لوضوح عدم وجوب الفحص عن سائر الجهات.

ذكرنا عدم (٢٨٩) قابلية العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً و عدماً تبعداً كما في الشهادة و الفتوى ونحوهما - بل المراد أن الآية المذكورة لا تدلّ إلا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمّد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة، فلا يدلّ على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصة بالأخبار الحسية، فالآية لا تدلّ أيضاً على اشتراط العدالة و مانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمّد الكذب، بل لا بدّ له من دليل آخر، فتأمل.

٢٨٩. محصل ما ذكره في معنى الآية الشريفة كونها منساقة لبيان اشتراط العدالة و مانعية الفسق في العمل بخبر المخبر، لأجل انتفاء احتمال تعمّد الكذب في العادل بحكم الشارع، و بقاء هذا الاحتمال في الفاسق، ساكتة عن بيان وجوب التبيين عن خبرهما و عدمه من سائر الجهات، مثل احتمال الخطأ و النسيان و نحوهما. فكأنه قال: يجب عليكم التبيين عن خبر الفاسق من هذه الجهة، و لا يجب التبيين عن خبر العادل من هذه الجهة، و مقتضاه عدم اشتراط العدالة في مورد انتفي فيه احتمال تعمّد الكذب عن خبر الفاسق، و لكن لا ينافيه اشتراطها تبعداً في بعض الموارد بدليل خارج، كما في الشهادة و الفتوى. وكذا مقتضاه عدم دلالتها على اعتبار خبر العادل من حيث احتمال الخطأ و النسيان و نحوهما، فيشاركه خبر الفاسق من هذه الجهة ما لم يقدّم دليل على نفيهما فيه. وكذا لو احتمل اشتراط شيء آخر في حجية الخبر سوى العدالة، كما إذا احتمل اشتراط تعدّد المخبر فيها كالشهادة، فإن مقتضى ما حقق به المقام عدم نفوذ الآية لنفي هذه الاحتمالات، فتكون الآية حينئذ قضية محملة مهمة من غير جهة بيان نفي احتمال تعمّد الكذب في خبر العادل.

هذا، و لكنّ المنصف الناظر في ظاهر الآية - بناءً على اعتبار المفهوم فيها وصفاً أو شرطاً - يقطع بكون ذلك خلاف ظاهر الآية، لوضوح ظهورها في بيان

حجية خبر العادل، و كون عدالة المخبر علة تامة لجواز قبول خبره، و ذلك لما قرّرناه في محله من ظهور الجملة الشرطية - وكذا الوصفية بناءً على اعتبار مفهوم الوصف - في كون الشرط علة تامة للجزاء و الوصف للحكم.

فإن قلت: كيف تدّعي ظهورها في المقام في العلية التامة، و التعليل و التفصيل بين العادل و الفاسق يقتضيان ما ذكره المصنّف رحمه الله، من ورودها لمجرد بيان نفي احتمال تعمّد الكذب عن خبر العادل دون الفاسق، دون احتمال الخطأ و النسيان، لاشتراكهما في ذلك؟ فلو شملت العلة مثل ذلك أيضاً لزم التعليل و الترجيح بأمر مشترك، و هو قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح.

قلت: قد تقدّم سابقاً ما في استشهاد العلة و التفصيل. نعم، هنا شيء آخر، و هو أنّ ما احتمال اشتراطه في حجية الخبر شرعاً قسماً: قسم استقرّ بناء العقلاء على اعتباره وجوداً أو عدماً في عملهم بأخبارهم غير العلمية. و قسم لو ثبت كان شرطاً تعبدياً لا بدّ من بيان الشارع له، مثل احتمال اعتبار تعدّد المخبر، كما في الشهادة و نحو ذلك. و الآية بإطلاقها تنفي الثاني دون الأوّل، لأنّ الشروط المعتمدة في نظر العقلاء لا يجب على الشارع بيانها لو كانت معتبرة عنده. فإذا ورد إطلاق دليل فهو لا يدلّ على نفي شرطية مثله، إذ لا يبح إيراد الكلام على وجه الإطلاق مع كون المطلوب مشروطاً في الواقع بما كانت شرطية مركوزة في نظر المخاطب. نظير ما ذكره بعض المحقّقين من عام دلالة إطلاق الدليل على نفي شرطية ما هو حاصل للمخاطب حين الخطاب، نظراً إلى منع قبح إيراد الكلام على وجه الإطلاق مع كون المطلوب مشروطاً في الواقع بما هو حاصل في المخاطب، كما لو قال للمستطيع: حجّ من دون بيان اشتراط وجوبه بالاستطاعة، أو قال للمستجمع لشرايط الصلاة: صلّ من دون بيان الشرطية، و هكذا. و احتمال مانعية احتمال الخطأ و النسيان فيمن يندر منه ذلك من هذا القبيل، لكون عدم مانعية ذلك مركوزاً في أذهانهم مثل ركوز مانعية احتمال ذلك ممّن يكثر منه ذلك. فإطلاق

الأمر الثاني: أن الإجماع في مصطلح الخاصة بل العامة - الذين هم الأصل له (٢٩٠) و هو الأصل لهم - هو: اتفاق جميع العلماء في عصر؛ كما ينادي بذلك تعريفات كثير من* الفريقين. قال في التهذيب: الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ.

.....
الآية لا ينفي احتمال مانعية مثل ذلك مطلقاً ما لم يثبت دليل على نفيه من الخارج، كما ثبت إجماع العقلاء فضلاً عن العلماء على نفي احتمال الخطأ و النسيان ممّن لا يكثر منه ذلك.

و أمّا القسم الثاني، فإطلاق الآية ينفيه لاحالة، إذ لو كان شرطاً فلا بدّ من بيانه و إلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. و حينئذ يكون ما اشترط في ظاهر الآية من اعتبار العدالة مع ما هو مركز في نظر العقلاء علّة تامّة لقبول الخير، و ينفي احتمال غيره بإطلاقها.

و ممّا ذكرناه قد ظهر أن الأولى تسليم ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط علّة تامّة للجزاء، و الجواب عمّا أورده المصنّف ﷺ على نفسه بما قدّمناه، لا منع إطلاق الآية. و أثر الفرق بين ما ذكرناه و ما ذكره المصنّف ﷺ يظهر في نفي الشرايط التعبدية و عدمه بإطلاق الآية، فيصحّ على ما ذكرناه دون ما ذكره، كما يظهر بالتأمّل فيما ذكرناه. و لعلّه بالأمر بالتأمّل أشار إلى ما ذكرناه، أو إلى استبعاد أن يكون اشتراط الضبط في الشاهد على القاعدة، و عدم قبول شهادة الفاسق مع العلم بعدم كذبه على خلافها، مع كون اعتبار كلّ من الضبط و العدالة في قبول الشهادة على سياق واحد.

٢٩٠. لأنهم السابقون فيه على الشيعة، كما حكى عن المرتضى من أنّهم لما ذكروا الإجماع فعرضوه علينا، فوجدناه حقّاً فقبلناه. و أمّا كونه أصلاً لهم فلكونه مبني دينهم، لأنّ عمدة أدلتهم على خلافة ابن أبي قحافة إجماع الأمة عليها على

و قال صاحب غاية البادى - شارح المبادئ الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة رحمته الله -: الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتفاق أمة محمد عليه السلام على وجه يشتمل على قول المعصوم، انتهى. و قال في المعالم: الإجماع في الاصطلاح اتفاق خاص، و هو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة، انتهى. و كذا غيرها من العبارات (٢٩١) المصرحة بذلك^٥ في تعريف الإجماع و غيره من المقامات، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره^٦.

زعمهم. و قال المولى الفاضل البارع الآغا محمد علي بن الوحيد البهبهاني في كتابه المسمى بسنة الهداية: «به خاطر دارم كه در شرح مواقف و يا مقاصد تصريح نموده به اينكه در إجماع كثرت معتبر نيست، بلكه حق آن است كه إجماع به موافقت يك نفر محقق مى شود، چنانكه خلافت أبوبكر به بيعت عمر به تنهاى ثابت شد» انتهى، أى طالب حق چشم بصيرت گشا... .

٢٩١. عرّفه الغزالي بأنّه اتفاق أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور الدينية. و الحاجي: بأنّه اجتماع المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر. و الفخر الرازي: بأنّه اتفاق الحلّ و العقد من أمة محمد عليه السلام على أمر من الأمور. و بعض الشافعية بأنّه اتفاق مجتهدي أمة محمد عليه السلام بعد وفاته في عصر من الأعصار على أيّ أمر كان ممّا اجتهدوا فيه.

و أكثر هذه التعريفات و ما نقلها المصنّف رحمته الله و إن خلا عن قيد اتحاد العصر إلاّ أنّه مراد جزماً، إذ لو كان المراد اتفاق الجميع بعد وفات النبي عليه السلام إلى يوم القيامة لم يتحقق بعد إجماع، مع أنّ الظاهر من اتفاق الأمة أو المجتهدين أو الحلّ و العقد هو اتفاق الموجودين في عصر الإجماع لا اتفاقهم مع من مضى أو يأتي. و أمّا اعتبار قيد الجميع فظاهر.

نعم، ظاهر جملة من هذه التعاريف اعتبار اتفاق جميع الأمة لا خصوص المجتهدين منهم. و تساعد الأدلة التي أقاموها على حجّة الإجماع، مثل قوله تعالى:

ثم إنه لما كان (٢٩٢) وجه حجّة الإجماع عند الإماميّة اشتماله على قول الإمام عليه السلام، كانت الحجّة دائرة مدار وجوده عليه السلام في كلّ جماعة هو أحدهم؛ ولذا قال

«وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» وقوله عليه السلام: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا» ونحوهما، إذ ظاهر هذه الأدلة اعتبار اتفاق جميع الأمة لاختصاص المجتهدين. منهم، فلا مستند للتقييد بخصوصهم. ويؤيده ما تمسكوا به في خلافة أبي بكر من الإجماع، لعدم اختصاصه بالمجتهدين. نعم، ظاهر الأكثر عدم العبرة بدخول غيرهم في الإجماع. ثم إن بعض الشافعية قد صرح بأن المراد بالحلّ والعقد هم المجتهدون. وقبل: ما يشملهم و سائر من كان حلّ الأمور و فتقها بيده، كالقضاة المنصوبة من قبل السلطان عند العامة.

ثم إن النسبة بين مصطلح العامة و قدماء أصحابنا بحسب المفهوم و إن كانت هي التساوي، لأن الكلّ قد اعتبروا فيه اتفاق علماء الأمة و إن اختلفوا في وجه اعتباره و إنه من حيث عصمة المجموع أو عصمة بعضهم و هو الإمام عليه السلام، إلا أن النسبة بينهما بحسب المصادق - على زعم كل منهما في تطبيق هذا المفهوم عليه - عموم من وجه، لاجتماعهما في اتفاق جميع علماء الأمة حتى الإمام عليه السلام. و افتراق الأوّل في صدقه على اتفاق من عدا الإمام عليه السلام، بناءً على إنكارهم له في أمثال هذه الأعصار، و على اتفاق من عدا الشيعة على ما صرح به العضدي من عدم قدح خروجهم في انعقاد الإجماع. و افتراق الثاني في صدقه على اتفاق طائفة أحدهم الإمام عليه السلام، و إن خالفهم باقي المجتهدين. هكذا قيل. و فيه تأمل.

هذا كلّه على اصطلاح القدماء. و أمّا المتأخرون فالإجماع عندهم هو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام، و إن اختلفوا في وجه اعتباره، فعند الشيخ من حيث كشفه عن تقريره من باب اللطف، و عند غيره من حيث كشفه عن رضاه. و بين المذهبين فرق من جهة أخرى أيضاً، لأنّ المعتر عند الشيخ اتفاق علماء عصر واحد، بخلاف غيره. ٢٩٢. لما كان المقصود من ذكر هذا الأمر الثاني بيان أن لفظ الإجماع حيثما يطلق فهو ظاهر في دعوى اتفاق جميع علماء عصر واحد، لما صرح به من كونه

السيد المرتضى: إذا كان علّة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم، فكل جماعة - كثرت أو قلت - كان قول الإمام في أقوالها، لإجماعها حجة، وأن خلاف الواحد و الاثنين إذا كان الإمام أحدهما - قطعاً أو تجويزاً - يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقي و إن كثروا، و أن الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجّة، انتهى. و قال المحقق في المعبر - بعد إناطة حجة الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام -: إنه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجة، و لو حصل في اثنين كان قولهما حجة، انتهى. و قال العلامة عليه السلام - بعد قوله: إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم -: وكل جماعة - قلت أو كثرت - كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها لإجماعها حجة لأجله، لا لأجل الإجماع، انتهى. هذا، و لكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح. و أما ما اشتهر بينهم: من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدح في حجة اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقق عليه السلام الإمام عليه السلام في اثنين.

نعم، ظاهر كلمات جماعة يوهّم تسميته إجماعاً* حيث تراهم يدعون الإجماع في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب. لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجّة، لا في التسمية.

.....
مصطلحاً في هذا المعنى، أراد أن يشير هنا إلى أن ما ترى من إطلاق الإجماع على اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام قلّوا أو كثروا، أو على اتفاق من عدا الإمام عليه السلام، فهو مجاز لا يصدم في ظهوره في المعنى المصطلح عليه عند عدم قيام القرينة على خلافه. و ثمرة ذلك تظهر في اعتبار الإجماع المنقول من حيث الكاشف، دون المنكشف، لما تقدّم في الأمر الأوّل من عدم الدليل على اعتباره من حيث كونه نقلاً لقول الإمام عليه السلام. و ستقف على حقيقة الحال في ذلك.

* في بعض النسخ زيادة: في الاصطلاح.

نعم، يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها؛ لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً. وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة إلى ما يعم اتفاق طائفة من الإمامية، كما يُعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

بل إطلاق لفظ «الإجماع» بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط - مع أنهم بعض الأمة لا كلهم - ليس إلا لأجل المسامحة؛ من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

و على أي تقدير: فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالة عليه بالنضم، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد^١ و المرتضى و ابن زهرة و الحقيق^٢ و العلامة و الشهيدين^٣ و من تأخرو عنهم^٤.

و أما اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف كما عن الشيخ عليه السلام، أو التقرير كما عن بعض المتأخرين (٢٩٣)، أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقه على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً، إلا أن ينضم قول الإمام عليه السلام - المكشوف عنه باتفاق هؤلاء - إلى أقوالهم، فيسمى المجموع «إجماعاً» بناءً على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً و إن خرج عنه الكثير أو الأكثر فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الإمام عليه السلام و معناه.

.....

٢٩٣. هذا ما ذكره بعض المتأخرين في مقام الانتصار لطريقة الشيخ على ما

حكي عنه، لأن الاستكشاف عن رضا المعصوم عليه السلام فيما ظهر بين الأمة قول و لم يظهر فيه مخالف، تارة من حيث وجوب الردع عن الباطل على الإمام عليه السلام لو كان ما اشتهر باطلاً في الواقع، وأخرى من حيث تقريرهم ما اشتهر بينهم. و الحاصل:

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع - مع توقّفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه، و تسمية المجموع دليلاً - : هو التحفظ على ما جرت (٢٩٤) عليه سيرة أهل الفن من إرجاع كلّ دليلٍ إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب و السنة و الإجماع و العقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة (٢٩٥)، و حاصلُ المسامحتين: إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطأهم و عدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

و الاطلاع على تعريفات الفريقين و استدلالات الخاصّة و أكثر العامة على حجّة الإجماع، يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحة؛ لتزليل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه، كما قد عرفت من السيّد و الفاضلين قدّست أسرارهم: من أنّ كلّ جماعة - قلت أو كثرت - علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم، فإجماعهم حجّة. و يكفيك في هذا ما سيجيئ من المحقّق الثاني

.....
أنّ اعتبار الإجماع إنّما هو من حيث دلالة على قول الإمام عليه السلام. و هي إمّا بالتضمّن، كما هو مقتضى طريقة القدماء، أو بالالتزام و الكشف و اللزوم، إمّا بضميمة قاعدة اللطف، كما هو مقتضى طريقة الشيخ، أو التقرير كما عن المتأخّرين، أو بضميمة العادة، كما هو مقتضى طريقة أكثر المتأخّرين.

٢٩٤. لمراعاة هذه الطريقة قد ذكر المحقّق القميّ رحمته الله عند بيان موضوع علم الأصول: أنّ الاستصحاب إنّ أخذ من الأخبار فداخل فيها، و إنّ أخذ من العقل فداخل فيه.

٢٩٥. لأنّ الإجماع حيث كان مصطلحاً في اتفاق جميع العلماء الذين يدخل فيهم الإمام عليه السلام من باب التضمّن، فإطلاقه على اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام مسامحة، و على اتفاق من عداه مسامحة أخرى، إلّا أنّ المسامحة الثانية قد جمعت المسامحة الأولى أيضاً، لأنّ المسامحة في الإطلاق الثاني تارة من حيث عدم إطلاقه على اتفاق الجميع، فمن هذه الجهة شارك الأوّل، و أخرى من حيث عدم دخول الإمام عليه السلام في الجمعين، و من هذه الجهة فارقة.

في تعليق الشرايع: من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قاذخ في انعقاد الإجماع، مضافاً إلى ما عرفت: من إطباق الفريقين (٢٩٦) على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

ثم إن المسامحة من الجهة الأولى (٢٩٧) أو الثانية في إطلاق لفظ «الإجماع» على

.....

و هذا كله إذا كان المشار إليه بقوله: «ففي إطلاق الإجماع على هذا» هو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام. وإن كان المشار إليه هو اتفاق جماعة ينضم قول الإمام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم، فوجه المسامحتين حينئذ أن إطلاق الإجماع على اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام مع إدراك أقوالهم على سبيل الحسن مسامحة، وإطلاقه على اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام مع إدراك قوله عليه السلام على سبيل الخدس و الاجتهاد مسامحة أخرى متفرعة على المسامحة الأولى.

٢٩٦. لا يخفى أن ما تقدم منه هو تعريفات كثير من الفريقين لا الأكثر فضلاً عن الجميع. اللهم إلا أن يريد الاستكشاف بتعريف كثير منهم عما هو معتبر عند جميعهم، نظير ما ذكره في طريق تحصيل العلم بفتاوى جميع العلماء في طريق تحصيل الإجماع، من أنه قد يستكشف بفتاوى جماعة أو المشهور عن فتاوى الجميع. وفيه ما لا يخفى.

وكيف كان، فمما يوهن ما ذكره ما ذكره الفاضل البارع الآغا محمد علي بن الوحيد البهبهاني في كتابه المسمى بسنة الهداية من أن في ماهية الإجماع و شرايطه قريباً من سبعين قولاً. نعم، قد نسب اعتبار اتفاق الجميع إلى المشهور فيما بين العامة.

٢٩٧. توضيح المقام: أنه قد أورد على حجية الإجماع المنقول بأن الحجة منه ما كان على طريقة القدماء، أو ما* كان في حكمه، و هو ما كان دخول الإمام عليه السلام

* في هامش الطبعة الحجرية: «إطلاق الإجماع على اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام و إن خرج عنهم الكثير أو الأكثر. منه».

فيه في الجمعين من باب التضمن، لعدم قيام دليل على اعتباره لو أُريد به غيره من الشهرة أو ما كان على طريقة الحدس، كما تقدّم في الأمر الأول. وقد اشتبهت الحجة منه بغيرها في كلمات العلماء، لأنهم كثيراً ما يطلقونه و يريدون به غير معناه المصطلح عليه.

و أجيب عنه بأنهم حيثما يطلقونه لابد أن يريدوا به معناه المصطلح عليه، لأن في إرادة غيره إغراء أو تدليساً، و هم أجل و أرفع من ذلك.

و أشار المصنّف رحمه الله هنا إلى ضعف الجواب، بأن الإغراء إنما يلزم لو كان غرض المدّعي من دعوى الإجماع أن يكون ذلك مرجعاً و دليلاً لكل من يقف عليه، و ليس كذلك، لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدلّ دون غيره، لأن من استدلّ بظاهر آية مثلاً ليس مقصوده منه إلاّ بمجرد الاستدلال على مطلوبه، لا لأن يكون دليلاً لمن يأتي بعده أيضاً. و هو واضح. و يؤيده فيما نحن فيه - بل يدلّ عليه - أن جماعة من المدّعين للإجماع لا يعملون إلاّ بالعلم، كالسيد و الحلّي و الحلبي، بل بعضهم يحيلون العمل بغيره كابن قبة، فكيف يتعلّق غرضهم من دعوى الإجماع بعمل غيرهم به؟ و يؤيده أيضاً أنّي لم اطلع على أحد قبل الفاضلين يتمسّك بالإجماع المنقول في إثبات مطلوبه، مع كثرة تمسّكهم بالإجماعات المحصّلة، فهو ربّما يرشد إلى عدم حجّية الإجماع المنقول عندهم، فكيف يرضون بعمل غير المدّعي به؟

فإن قلت: سلّمنا ذلك كلّهُ إلاّ أن الإجماع - كما صرّح به المصنّف رحمه الله - حقيقة عرفيّة في المعنى المصطلح عند القدماء، و اللفظ لابد أن يحمل على حقيقته ما لم يصرفه عنها صارف.

قلت: إنّه متّجه فيما لم نعلم إجمالاً أن المتكلّم كثيراً يطلق الألفاظ و يريد بها معانيها المجازيّة من دون نصب قرينة، نظير ما تقدّم سابقاً عن الأخباريّين في نفى حجّية ظواهر الكتاب، و نحن قد علمنا إمّا بالتّبّع أو بشهادة جمع من المتّبّعين -

هذا من دون قرينة لا ضير فيها؛ لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل. نعم، لو كان نقل الإجماع المصطلح حجة عند الكل كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً، أما لو لم يكن نقل الإجماع حجة أو كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة، لم يلزم تدليس أصلاً. و يظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم رحمته حيث إنه بعد ما ذكر أن حجة الإجماع إنما هي لاشتماله على قول المعصوم، و استنهض بكلام المحقق الذي تقدّم و استجوده، قال:

و العجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة، حتّى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من

.....

كما سيأتي شطر من كلماتهم - أنهم كثيراً ما يطلقون الإجماع و يريدون به غير معناه المصطلح عليه.

فإن قلت: سلّمناه أيضاً لكن أي فرق بين قول الكل أو الأكثر بحجة الإجماع المنقول و قول البعض بها، حيث سلّم المصنّف رحمته لزوم المحذور على الأوّل لو أراد مدّعي الإجماع غير معناه المصطلح عليه دون الثاني؟

قلت: إن وجه الفرق أن الظاهر أنّه على الأوّل يتعلّق غرض المدّعي من دعوى الإجماع بصيرورته حجة لغيره أيضاً كما أنّه حجة له، بخلافه على الثاني.

نعم، يبقى في المقام إشكال على المصنّف رحمته، و هو أن ظاهره تسليم لزوم المحذور على تقدير قول الكل أو الأكثر بحجة الإجماع المنقول لو سأمح المدّعي من الجهة الأولى خاصّة، بأن أطلق الإجماع على اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام من دون نصب قرينة عليه. و ليس كذلك، لأن الظاهر أن كلّ من قال بحجة الإجماع المنقول على طريقة القدماء يقول بحجّيته على هذا الوجه أيضاً، لاتّحاد المناط فيهما، و هو كونه نقلاً لقول الحجة، فإذا أطلق الإجماع و تردّد بين إرادة المعنى المصطلح عليه و المعنى المذكور لا يلزم منه إغراء و تدليس أصلاً، و إن قال الكل أو الأكثر بحجة الإجماع المنقول. و بقي في المقام بعض الكلام قد أشرنا إليه في غاية المأمول، و الله هو المعولّ و المسؤول.

الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح (٢٩٨) من دون نصب قرينة جلية، و لا دليل لهم على الحجية يعتد به (٢٩٩)،^{١٦} انتهى. و قد عرفت: أن مساهلتهم و تسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجة الإجماع الاصطلاحي

٢٩٨. فيه إشارة إلى انقلاب الاصطلاح عن الإطلاق الأول للإجماع إلى الإطلاق الثاني، لأن الظاهر أن مقصوده من المعنى الذي جرى عليه الاصطلاح هو اتفاق جماعة يدخل فيهم الإمام عليه السلام، سواء كانوا جميع العلماء أو بعضهم كما يرشد إليه ذكر ذلك بعد نقل كلام المحقق و استحواده.

و من هنا قد يورد على المصنف عليه السلام بعدم ارتباط ما أورده على صاحب المعالم بمحل كلامه، نظراً إلى أن صاحب المعالم قد أورد على القوم بأنهم كثيراً ما يطلقون الإجماع و يريدون به الشهرة، و لا وجه لتسمية الشهرة باسم الإجماع. و ما ذكره المصنف عليه السلام يرجع إلى بيان وجه المساحة في إطلاق الإجماع على اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام. و لا ارتباط لأحد الكلامين بالآخر.

و لكنك خبير بما فيه، لأن حاصل ما ذكره المصنف عليه السلام أن صاحب المعالم قد زعم تسمية العلماء للشهرة بالإجماع و تعجب منه، فدفعه بمنع كون مقصودهم تسميتها به، بل لما كان مقصودهم دعوى اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بقاعدة اللطف أو التقرير أو العادة فسموه إجماعاً و إن هذه المساحة في محلها.

٢٩٩. يعني: على حجة نقل الإجماع الذي عدلوا به عن المعنى المصطلح عليه. و في قوله: «يعتد به» إشارة إلى وجود دليل عليه في الجملة، و هو أن اتفاق جماعة من العلماء الأعلام العدول على حكم من دون دليل قوي عليه مستبعد، بل معلوم العدم، فاتفقهم يكشف على سبيل القطع عن وجود دليل على الحكم عندهم. و وجه عدم الاعتداد به أن غاية ذلك حصول العلم بأنهم لا يفتون من دون دليل، و أما دلالة على كون ما هو دليل عندهم دليلاً عندنا أيضاً لو ظفرنا به فلا، غاية الأمر حصول الظن به، و لا دليل على حجة هذا الظن.

موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب، و عدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ «الإجماع»؛ لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدلة المعروفة بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا (٣٠٠) فنقول: إن الحاكي للاتفاق (٣٠١) قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحق أو غير ذلك مما

.....

٣٠٠. من الأمرين. قد تقدم بيان وجه الحاجة إلى بيان الأمرين.

٣٠١. لا يخفى أن الألفاظ التي يعبر بها عن اتفاق العلماء كثيرة و مختلفة

الدلالة، منها قولهم: يدل عليه الإجماع، أو المسألة كذا إجماعاً، أو هذا إجماعي، أو نحو ذلك من الألفاظ المطلقة. و منها قولهم: يدل عليه إجماع المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحق، أو العلم. و منها قولهم: أجمع أو اتفق علمائنا، أو أصحابنا، أو فقهاءنا، أو فقهاء أهل البيت، أو الأصحاب. و منها قولهم: إن ذلك قضية المذهب. و منها قولهم: إن ذلك مذهب الإمامية، أو دين الإمامية. و منها قولهم: اعتقادنا كذا، و منه قول الصدوق في الأمالي في مسألة جواز القنوات بالفارسية: اعتقادنا أنه يعمل بأصالة البرائة. و منها قول السيد في الذريعة: هذا مما انفرد به الإمامية. و منها قولهم هذا مذهب المحصلين من العلماء، أو أصحابنا. و منها قولهم: بلا خلاف، أو لم يظهر فيه مخالف، أو لانعرف أو لانعلم فيه خلافاً، أو نحو ذلك. و منها قولهم: هذا مما قطع به الأصحاب، أو مقطوع به بينهم، أو لا ريب فيه.

و لا يخفى أن شيئاً من هذه ليس نصّاً في الإجماع المصطلح عليه، لاحتمال إرادة اتفاق من عدا الإمام عليه السلام منها. و أمّا ظهورها فيه، فربما يمنع ظهور ما عدا الصنف الأول أيضاً فيه. أمّا الثاني و الثالث فلأن المنساق من المسلمين و الشيعة و أهل العلم و علمائنا و أصحابنا و فقهاءنا و فقهاء أهل البيت و الأصحاب، هو غير الإمام عليه السلام. نعم، يمكن دعوى الظهور في مثل أهل الحق. فما يظهر من المصنف عليه السلام من الفرق بين الصنفين بدعوى ظهور الصنف الثاني دون الثالث لا يخلو عن نظر.

و أمّا الرابع فإن ظاهره أن ذلك مقتضى أصول المذهب و قواعده لا أنه مجمع عليه بينهم، فلا دلالة فيه على دعوى اتفاق من عدا الإمام عليه السلام فضلاً عن دخوله فيهم.

و أمّا الخامس فلا دلالة فيه أيضاً، لعدم إطلاق الإمامي على نفس الإمام عليه السلام، مضافاً إلى ظهوره في نفي قول بهذا الحكم من العامة، فلا يشمل جميع الإمامية فضلاً عن الإمام عليه السلام، و إلى احتمال إرادة أنّ هذا على طريقة الإمامية من العمل بالأخبار دون القياس في مقابل العامة.

و أمّا السادس فلا دلالة فيه أيضاً، و إن كان ربّما يتوهم كون ذلك فوق مرتبة دعوى الإجماع، لقوة احتمال إرادة المدّعي اعتقاد نفسه أو اعتقاد من عدا الإمام عليه السلام.

و أمّا السابع فلا دلالة فيه أيضاً، لظهوره في نفي قول به من العامة، فلا يشمل جميع الإمامية فضلاً عن الإمام عليه السلام.

و أمّا الثامن فلا دلالة فيه أيضاً، لظهوره فيمن عدا الإمام عليه السلام من المحصّلين و العالمين بالأحكام على طريق التعلّم و التحصيل.

و أمّا التاسع فأوضح من الجميع، لظهوره في مجرّد دعوى الاتفاق من العلماء، أو عدم ظهور الخلاف منهم. أمّا العاشر فهو أيضاً ظاهر ممّا تقدّم.

نعم، هذه الأصناف مختلفة المراتب من حيث احتمال إرادة المعنى المصطلح عليه للإجماع منها، ففي بعضها قريب مثل: إجماع المسلمين أو أهل العلم أو نحو ذلك، و في بعضها بعيد مثل: إجماع أصحابنا أو علمائنا، و هكذا، و في بعض آخر أبعد مثل: هذا ممّا انفرد به الإمامية أو لاختلاف فيه، أو نحو ذلك.

نعم، قد يدّعى ظهور كثير منها في دعوى الإجماع بالمعنى المصطلح عليه، نظراً إلى طريقة الفقهاء، لأنّهم في مقام دعوى الإجماع لا يفرّقون بين كثير من الألفاظ المذكورة، فإذا ادّعوا إجماع الأمة قالوا: يدلّ عليه إجماع المسلمين أو أهل الحقّ أو أهل العلم أو المحصّلين. و إذا ادّعوا الإجماع المعتر بين الإمامية قالوا: يدلّ عليه إجماع أصحابنا أو الإمامية أو نحو ذلك. و يؤيّد ما حكى عن الشيخ من تعليل إجماع المسلمين بعدم الخلاف بينهم، كما في محكيّ الإشارات، مع ما عرفت

يمكن أن يراد به (٣٠٢) دخول الإمام عليه السلام في المُجمعين. و قد ينقله مضافاً إلى مَنْ عدا الإمام عليه السلام كقوله: أجمع علمائنا أو أصحابنا أو فقهاءنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام؛ فإن ظاهر ذلك مَنْ عدا الإمام عليه السلام، وإن كان إرادة العموم محتملةً بمقتضى المعنى اللغوي (٣٠٣)، لكنه مرجوح. فإن أضاف الإجماع إلى مَنْ عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجّية نقله؛ لأنه لم ينقل حجّة، وإن فرض حصول العلم للنقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، إلّا أنّه إنما نقل سبب العلم، ولم ينقل المعلوم و هو قول الإمام عليه السلام حتى يدخل في نقل الحجّة و حكاية السّنة بخبر الواحد. نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول ممّا يستلزم عادةً موافقة قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظنيّ معتبر حتى بالنسبة إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلى لازمه، لكن سيجئ بيان الإشكال في تحقّق ذلك.

و في حكم الإجماع المضاف إلى مَنْ عدا الإمام عليه السلام: الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: خُرع الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، و إنّما اختلفوا في خُرع الطير، أو يقال: إنّ محلّ الخلاف هو كذا، و أمّا كذا فحكمه كذا إجماعاً؛ فإنّ معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً. و أضعف ممّا ذكر: نقل عدم الخلاف و أنّه ظاهر الأصحاب أو قضية المذهب و شبه ذلك.

.....

من اختلاف اللفظين في المؤدّى، فلا بدّ من التدبّر و ملاحظة المقامات و القرائن، كما أشار إليه المصنّف عليه السلام من إطلاق الإجماع في مقابل الخلاف.

٣٠٢. يعني: إمكاناً راجحاً لا مرجوحاً كما في القسم الآتي.

٣٠٣. لا يخفى أنّ أهل البيت في قولهم «فقهاء أهل البيت» إنّ أريد بهم خصوص الأئمة عليهم السلام تصير الإضافة حينئذٍ بمعنى اللام، فلا يشملهم لفظ الفقهاء و إنّ أريد به معناه اللغوي. و إنّ أريد بهم أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله مطلقاً، و تؤخذ الإضافة بمعنى «من» بأن كان الفقهاء من أهل البيت، لا يشمل لفظ الفقهاء غير الأئمة عليهم السلام، و بالجملة أنّه لم يظهر وجه لما يظهر من المصنّف عليه السلام من شمول هذه الكلمة للإجماع المتضمّن لقول الإمام عليه السلام باعتبار إرادة المعنى اللغوي.

و إن أطلق الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدم - و لو مسامحة؛ لتزيل وجود المخالف منزلة العدم؛ لعدم قدحه في الحجية - فظاهر الحكاية كونها حكاية (٣٠٤) للسنة أعني حكم الإمام عليه السلام، لما عرفت من أن الإجماع الاصطلاحي متضمن لقول الإمام عليه السلام في الخبر و الحديث، إلا أن مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:

٣٠٤. فإن قلت: إن السنة عبارة عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره و نقل الإجماع على وجه تظهر منه إرادة المعنى المصطلح عليه إنما يتم فيما إذا كان مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السلام هو الحسن، و إلا فلو كان هي قاعدة اللطف أو التقرير أو العادة فلا سبيل حينئذ إلى دعوى الإجماع على الوجه المذكور، لأن الإجماع على هذه الوجوه هو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام، فإذا اتفق من عداه من علماء عصر واحد أو مطلقاً على حكم و استكشف به عن رضاه بأحد الوجوه المذكورة، لاتصح دعوى الإجماع حينئذ على وجه يظهر منه دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين، و لا يكون نقل مثل هذا الإجماع نقلاً للسنة، لفرض كونه نقلاً لقول من عدا الإمام عليه السلام، و إن كان موافقاً له.

فحيثما يدعى الإجماع على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح عليه، فلا بد أن يكون مستند علم المدعي فيه هو الحسن خاصة دون الأعم.

قلت: إن الكلام في المقام إنما هو في ظهور لفظ الناقل في دعوى الإجماع بحيث يندرج قول الإمام في أقوال المجمعين من باب التضمن، سواء كان مستند علم المدعي بقول الإمام عليه السلام هو الحسن أو قاعدة اللطف أو التقرير أو العادة. و عدم اشتراط العلم بدخول شخص الإمام عليه السلام في أشخاص المجمعين على الوجوه الثلاثة الأخيرة غير قادح في دلالة اللفظ على دخوله فيهم، لما أشار إليه المصنف رحمته الله سابقاً من إمكان الاستكشاف عن قول الإمام عليه السلام باتفاق من عداه بأحد هذه الوجوه الثلاثة، ثم ضم قوله عليه السلام إلى أقوال من عداه، و دعوى الإجماع على وجه تفيد دخوله

أحدها: الحسن، كما إذا سمع الحكم (٣٠٥) من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام. وهذا في غاية القلة، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين والسيدتين وغيرهما؛ ولذا صرح الشيخ في العدة - في مقام الرد على السيد حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف -: بأنه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين.

الثاني: قاعدة اللطف، على ما ذكره الشيخ في العدة^{١٧} و حكي القول به عن غيره من المتقدمين. ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح - على ما ذكر في محله^{١٨} (٣٠٦) - فإذا علم استناد الحاكمي إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته (٣٠٧)، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة؛ لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة، و ستعرف منها و من غيرها من كتبه. فدعوى مشاركته للسيد عليه السلام في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمة و اختصاصه بطريق آخر مبني على

.....
فيهم من باب التضمن.

٣٠٥. أو وصلت إليه فتاوى جماعة، أو ظفر بفتاواهم في الكتب مع عدم معرفته بأعيانهم، مع علمه إجمالاً بكون إحداها قول الإمام عليه السلام. وإنما اعتبر عدم معرفة كل واحد من المجمعين لأنه مع المعرفة بأعيان بعضهم دون بعض فلا يعتد بأقوال المعروفين، لعدم تأثيرها في معرفة قول الإمام عليه السلام. فإذا اتفق عشرة أحدهم الإمام عليه السلام على قول، فإن عرفوا جميعاً فلا اعتداد بقول من عدا الإمام عليه السلام، وهذا ليس إجماعاً. وإن كان أحدهم مجهول النسب دون الباقي فهو كالأول، للعلم حينئذ بأن الإمام عليه السلام هو مجهول النسب. وإن جهل اثنان فالإجماع يحصل بهما، لأن العلم بقول الإمام عليه السلام إنما حصل باتفاقهما، فلا اعتداد بقول الباقي، وهكذا.

٣٠٦. قد قررنا الكلام فيه في غاية المأمول بما لا مزيد عليه، فليرجع هناك.

٣٠٧. لأن غاية المحكي أن يكون كالمحصل، فإذا لم يكن المحصل حجة عند المنقول إليه فكذلك المحكي. و لكنك خبير بأنه يمكن الفرق بدعوى حجية المحكي دون المحصل، كما يظهر من صاحب الفصول، قال في طي موهنات الإجماع المنقول:

«و منها: تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لاتعويل عليه، كمصيره إلى أن العبرة في الإجماع بدخول المعصوم عليه السلام في الجمعين على وجه لا يعلم نسبه، فإن هذا مما يقطع أو يظن عادة بعدم وقوعه، أو يكتفى في الاستكشاف بمصير واحد أو جماعة إلى الحكم من غير مخالف فيقطع بموافقة المعصوم عليه السلام، وإلا لظهر وأظهر الخلاف كما يراه الشيخ و جماعة، وقد مرّ» ثم قال: «والجواب: أن العلم أو الظن يبطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل. نعم، يوجب الوهن فيه، فإذا اعتضد بأمارات توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه» انتهى.

توضيحه: أن ناقل الإجماع مع قوله بصحة الاستناد في الاستكشاف عن رضا المعصوم عليه السلام إلى طريق اللطف، فإما أن يحتمل كون ما نقله هو الإجماع على طريقة القدماء، وإما أن لا يحتمل فيه ذلك، بأن يعلم بابتناؤه على طريقة اللطف.

و على الأول فالوجه في حقيقته أنه قد نقل رضا المعصوم عليه السلام، غاية الأمر أن طريق تحصيله للعلم به مردّد عندنا بين الصحيح والفساد، فليحمل على الصحيح كما هو المقرّر شرعاً في الأسباب الشرعية، كالمعاملات والإخبار عن الطهارة والنجاسة والشهادة، إذ لا يسأل عن طريق علم المخبر والشاهد وإن احتمل استنادهما إلى طريق غير صحيح عندنا. و سنشير إلى عدم انحصار طريق تحصيل العلم عند الشيخ في قاعدة اللطف، خلافاً لما فهمه المصنّف من كلامه.

و على الثاني فالوجه في حقيقته أنه قد أخبر عن رضا المعصوم عليه السلام، و علمنا بفساد طريق علمه لا يستلزم فساد معلومه، إذ فساد الدليل في الواقع لا يستلزم بطلان المدلول كذلك. فإذا أخبر الشيخ عن رضا المعصوم عليه السلام يؤخذ به لآية النبأ، و لا ينظر إلى فساد طريق علمه.

هذا غاية توضيح المقام، و هو بعد لا يخلو عن نظر بل منع، إذ لا دليل على اعتبار خبر العدل مع علمنا بفساد طريق علمه بالمخبر به، كما إذا أخبر عن شيء مع علمنا باستناده فيه إلى الرمل مثلاً، لعدم الدليل عليه من آية النبأ وغيرها. هذا

قاعدة «وجوب* اللطف»، غير ثابتة وإن ادّعاها بعض^١ (٣٠٨)؛ فإنه ﷺ قال في العدة

مع العلم باستناده إلى طريق فاسد، وكذلك مع احتمال احتماله احتمالاً يعتدّ به عند العقلاء. و لاسبيل لقاعدة الحمل على الصحة** إلى باب الرواية، لاختصاصها بالموضوعات الخارجة المشتبهة كما لا يخفى. نعم، لو ثبتت الملازمة غالباً بين اعتقاد شخص و الواقع أمكن القول باعتبار خبره و إن علمنا بفساد طريق اعتقاده، سواء أخبر عن اعتقاده أو عن الواقع، بأن قال: اعتقادي كذا أو الأمر الفلاني كذا. و لعلّه سيأتي الكلام في توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

٣٠٨. قد أصرّ المصنّف ﷺ هنا على انحصار طريقة الشيخ في مسألة الإجماع في قاعدة اللطف، و عدم مشاركته للسيد في طريقته و العبارات التي نقلها عن العدة و غيرها ظاهرة فيما ادّعاها، إلّا أنّ بعض عباراته الأخر أصرح منها في المشاركة مع السيد في طريقته، كالعبارة التي نقلها المصنّف ﷺ عن العدة في مسألة أخبار الآحاد، فإنّه حيث ادّعى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد أورد على نفسه بقوله: «أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يعمل به؟» إلى أن قال في الجواب عنه: «على أنّ الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقّقة، و قد علمنا أنّهم لم يكونوا أئمة معصومين، و كلّ قول علم قائله و عرف نسبه و تميّز عن أقاويل سائر الفرقة المحقّقة لم يعتدّ بذلك القول، لأنّ قول الطائفة إنّما يكون حجة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القول من غير المعصوم علم أنّ قول المعصوم داخل في باقي الأقوال، و وجب المصير إليه على ما بيّنته في الإجماع» انتهى.

* في بعض النسخ: بدل «وجوب اللطف»، وجوب قاعدة اللطف.

** كذا في الطبعة الحجرية. و العبارة مشوشة جداً، و لعلّ «إلى» تصحيف: من، أي: قاعدة الحمل على الصحة المأخوذة من الروايات.

- في حكم ما إذا اختلفت الإمامية (٣٠٩) على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه، و الباقيون كلهم على خلافه -: إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور و لا الدلالة على ذلك؛ لأن الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف (٣١٠)، و متى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو إظهار من يبين

و هو كالصریح في اختباره لطريقة السيد. و العجب من عدم التفاته إليه مع نقله عبارته هناك. و إنما قلنا كالصریح لاحتمال أن يكون هذا الكلام من الشيخ لأجل إلزام السيد في دعواه عدم جواز العمل بأخبار الآحاد على طريقته لا أنه مختار الشيخ، كما أن ما يظهر من عباراته التي نقلها المصنف عليه السلام هنا من أنه لولا طريقة اللطف لتمكن دعوى الإجماع، يحتمل أن يريد به عدم الإمكان في الغالب لادائماً، و إن كان كل منهما خلاف ظاهر العبارتين، فيمكن الجمع بينهما بما ذكرناه من إرجاع أحدهما إلى الآخر. و يحتمل أن يكون ما ذكره في مبحث أخبار الآحاد عدولاً عما اختاره في مبحث الإجماع، إلا أنه يبعده ما تقدم من قوله: «على ما بينته في الإجماع» بل هذه العبارة تنافر قضية إلزام الخصم أيضاً كما لا يخفى. و كيف كان، فمما ذكرناه قد ظهر وجه اختلافهم في فهم مذهب الشيخ في دعوى المشاركة كما يظهر من القوانين و الضوابط و المناهج، أو اختصاصه بطريقة اللطف كما ذكره المصنف عليه السلام تبعاً لصاحب الإشارات، فلاحظ بعين الإنصاف، و أعرض عن القيل و القول.

٣٠٩. و لو كان اختلافها يكون أحد القولين للإمام عليه السلام و الآخر لباقي الأمة، لأن الإمام عليه السلام من جملة الأمة، و حيثئذ يصدق اختلاف الأمة مع كون أحد القولين للإمام عليه السلام.

٣١٠. يعني: في إزالة العلة و المانع عن التكليف لإتمام الحجة حيثئذ على العباد، كما ورد في الدعاء: أزاح العلل في التكليف، و سوى التوفيق بين الضعيف و الشريف.

الحقّ في تلك المسألة - إلى أن قال - : و ذكر المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي أخيراً أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام و الأقوال الأخر كلّها باطلة و لا يجب عليه الظهور؛ لأنّا إذا كنّا نحن السبب في استتاره، فكُلّ ما يفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدّى إلينا الحقّ الذي كان عنده. قال: و هذا عندي غير صحيح؛ لأنّه يؤدّي إلى أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأنّا لانعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلّا بالاعتبار الذي بيّناه، و متى جوّزنا انفرادة بالقول و أنّه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع، انتهى كلامه. و ذكر في موضع آخر من العدة: أنّ هذه الطريقة - يعني طريقة السيّد المتقدمة - غير مرضية عندي؛ لأنّها تؤدّي إلى أن لا يستدلّ بإجماع الطائفة أصلاً؛ لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده، انتهى.

و أصرح من ذلك في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف: ما حكى عن بعض أنّه حكاه عن كتاب التمهيد للشيخ: أنّ سيّدنا المرتضى عليه السلام كان يذكر كثيراً: أنّه لا يمتنع أن يكون هنا أمورٌ كثيرة غير واصله إلينا، علمها مودّع عند الإمام عليه السلام و إن كتمها الناقلون، و لا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق... إلى أن قال: و قد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه و قلنا: هذا الجواب صحيح لولا ما نستدلّ في أكثر الأحكام على صحّته بإجماع الفرقة، فمتى جوّزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافاً لقولهم و لا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة و مع هذا لا يجب عليه الظهور؛ لأنهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلاً، انتهى.

فإنّ صريح هذا الكلام أنّ القادح في طريقة السيّد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالإجماع و لا قادح فيها سوى ذلك؛ و لذا صرح في كتاب الغيبة بأنّها قويّة تقتضيها الأصول، فلو كان لمعرفة الإجماع و جواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحقّ عليه، لم يبقَ ما يقدح في طريقة السيّد؛ لاعتراف الشيخ

بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالإجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط (٣١١) في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين و الشهيد و المحقق الثاني. قال في الأيضاح (٣١٢) في مسألة ما يدخل في المبيع: إن من عادة المجتهد أنه إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً، لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما أذاه إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر

.....

٣١١. وجه الظهور: أن مدار الإجماع على طريقة القدماء على العلم بدخول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين من علماء عصر واحد، و إن خرج منهم واحد أو اثنان، بل جماعة قلوا أو كثروا، مع معرفة أنسابهم. و على طريقة المتأخرين على الاستكشاف عن رضا المعصوم عليه السلام من اتفاق جماعة قلوا أو كثروا، من علماء عصر أو أعصار، أحياء أو أموات أو ملفقين، مع العلم بأنسابهم و عدمه. و أنت خبير بأنه قد تقدم من المصنف عليه السلام عند بيان المعنى المصطلح عليه للإجماع استشهاده دعوى المحقق الثاني في تعليق الشرايع الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قاذح في انعقاد الإجماع، لكون الإجماع في الاصطلاح عبارة عن اتفاق الكل، و لا ريب أن الإجماع المبني على قاعدة اللطف خارج من المعنى المصطلح عليه، لأنه عبارة عن اتفاق من عدا الإمام عليه السلام، لعدم اشتراط دخوله في المجمعين على هذه القاعدة. و حينئذ إن كان اشتراط عدم مخالفة أحد شاهداً باعتبار الإجماع من باب اللطف لم يبق وجه للاستشهاد المذكور، و إن كان شاهداً لكون الإجماع عبارة عن اتفاق الكل لم يبق وجه لما استظهره في المقام.

٣١٢. يظهر من كلامه كون وجود مخالف واحد - و لو مع عدوله عن قوله الأول و موافقته للباقيين - قاذحاً في انعقاد الإجماع، و لم يظهر قائل به من القائلين بالإجماع من باب اللطف كما ستعرفه. و لنأت بمثال لتوضيح المقام، و هو أن يفرض علماء عصر جماعة ثم اتفق انقراضهم إلا واحداً منهم، فأدرك هو عصراً آخر قد حدث فيه علماء آخرون، و كان علماء العصر الأول قائلين بحكم كوجوب

الجمعة، و علماء العصر الثاني على خلافهم كحرمتها، وكان هذا الواحد المدرك للعصرين مجتهداً في هذه المسألة في العصر الثاني على خلاف اجتهاده في العصر الأول. فلا يخلو حينئذٍ: إمّا أن يكون اجتهاده الأول على طبق اجتهاد علماء العصر الأول، أو على خلافه. وكذلك اجتهاده الثاني. و هو إذا لم يبطل اجتهاده الأول و كتب اجتهاده الثاني في موضع آخر ترتّب على عدم إبطال اجتهاده الأول أمران: أحدهما: بيان عدم انعقاد إجماع العصر الأول على خلاف اجتهاده الأول، لأنّ علماء العصر الأول إمّا أن يكونوا مخالفين له، أو موافقين له. و على الأول فخلافه لهم مانع من انعقاد الإجماع على خلافه. و على الثاني فالفرض انعقاد إجماع العصر الأول حينئذٍ على طبق اجتهاده الأول، و عدم انعقاد إجماعهم على خلافه كما يتحقّق بوجود الخلاف كما في صورة المخالفة، كذلك يتحقّق بانعقاد الإجماع على طبق الاجتهاد الأول. مع أنّ هذه الصورة غير صحيحة، لأنّه مع موافقتهم له في الاجتهاد الأول يتعقد الإجماع في المسألة لاحالة، و حينئذٍ يكون اجتهاده الثاني مخالفاً للإجماع لاحالة. و وجه ترتّب ذلك على عدم إبطال الاجتهاد الأول أنّه لو أبطله ربّما توهم كونه من أهل الاجتهاد الثاني دون الأول، فيتوهم لذلك انعقاد إجماع عصر الاجتهاد الأول على خلاف الاجتهاد الأول.

و ثانيهما: بيان عدم انعقاد إجماع عصر الاجتهاد الثاني على طبق اجتهاده الثاني، لأنّه في العصر الثاني إمّا أن يخالف اجتهاده اجتهادهم فلا يحقّق الإجماع، و إمّا أن يوافقه فاجتهاده الأول يمنع انعقاد الإجماع في العصر الثاني كما أشرنا إليه أولاً. و وجه ترتّب ذلك على عدم إبطال اجتهاده الأول ظاهر، لأنّه لو أبطله فرّبما يتوهم كونه من أهل العصر الثاني دون الأول، فيتوهم لذلك في صورة الموافقة انعقاد إجماع العصر الثاني على طبق اجتهاده الثاني. و يترتّب على ضبط اجتهاده الثاني في موضع آخر بيان عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على طبق اجتهاده الأول، لأنّ أهل العصر الثاني إمّا يخالفون اجتهاده الأول فلامعنى لدعوى إجماعهم

حينئذٍ على طبقه، و إما يوافقونه و حينئذٍ فاجتهاده الثاني المخالف لاجتهاده يمنع انعقاد الإجماع على طبق اجتهاده الأول.

و إذا عرفت هذا فاعلم أن الفخر قد ذكر في كلامه حكيمين، أحدهما عدم إبطال الاجتهاد الأول، و الآخر: كتابة الاجتهاد الثاني في موضع آخر. و ترتب على الأول أمرين، و على الثاني أمراً واحداً كما عرفت. و ترتب الأمر الثاني على الحكم الأول مبني على كون الاجتهاد الأول المعدول عنه مانعاً من انعقاد الإجماع في العصر الثاني على طبق اجتهاده الثاني.

و ممّا ذكرناه يظهر وجه رجوع الضمير المضاف إليه في قوله «على خلافه» إلى الاجتهاد الأول، لعدم صحّة رجوعه إلى الاجتهاد الثاني، لعدم كون عدم انعقاد إجماع العصر الأول على خلاف الاجتهاد الثاني مرتباً على عدم إبطال الاجتهاد الأول، و لا على كتابة الاجتهاد الثاني في موضع آخر.

أمّا الأول فإنّ أهل العصر الأول إما أن يكونوا مخالفين للاجتهاد الثاني أو موافقين له. فعلى الأول يكون إجماع العصر الأول منعقداً على خلاف الاجتهاد الثاني لامحالة، فلاوجه لنفي ذلك. و على الثاني يكون الاجتهاد الأول مانعاً من انعقاد إجماع العصر الأول على طبق الاجتهاد الثاني، فيكون أثر عدم إبطال الاجتهاد الأول هو ذلك، لا بيان عدم انعقاد إجماع العصر الأول على خلاف الاجتهاد الثاني كما هو المقصود.

و أمّا الثاني فواضح، لأنّ إجماع العصر الأول إما أن يكون موافقاً للاجتهاد الثاني أو مخالفاً له. فعلى الأول يكون الاجتهاد الأول مانعاً من انعقاد إجماع العصر الأول على طبق الاجتهاد الثاني لا من انعقاده على خلافه، مع أنّ ذلك من آثار عدم نحو الاجتهاد الأول لا من آثار كتابة الاجتهاد الثاني في موضع آخر. و على الثاني ينعقد إجماع العصر الأول على خلاف الاجتهاد الثاني، و ليس ضبط الاجتهاد الثاني مانعاً منه.

الاجتهاد الأول على خلافه و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما، و أنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول، بل معارضٌ لدليله مساوٍ له^{٢١}، انتهى. و قد أكثر في الأيضاح من عدم الاعتبار (٣١٣) بالخلاف؛ لانقراض عصر المخالف، و ظاهره الانطباق (٣١٤) على هذه الطريقة، كما لا يخفى.

و قال في الذكرى: ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت، محتجّين بأنّه لا قول للميت؛ و لهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً. و استدلل المحقق الثاني في حاشية الشرايع على أنّه لا قول للميت: بالإجماع على أنّ خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع؛ اعتداداً بقوله و اعتباراً بخلافه، فإذا مات و انحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد و صار قوله غير منظور إليه و لا يعتد به، انتهى.

و حكى عن بعض أنّه حكى عن المحقق الداماد^{رحمته الله}، أنّه قال في بعض كلام له في تفسير «النعمة الباطنة»: إنّ من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجّة إجماع أهل الحلّ و العقد من العلماء على حكم من الأحكام - إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية، و حجّة إجماعهم المركّب في أحكامهم الخلاقية - فإنّه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره و صاحب أمره و يطابق قوله قوله و إن لم يكن ممّن نعلمه بعينه و نعرفه بخصوصه^{٢٢}، انتهى.

٣١٣. قال الفيومي: «استكثر من الشيء إذا أكثر فعله. و قول الناس:

أكثر من الأكل و نحوه، يحتمل الزيادة على مذهب الكوفيّين، و يحتمل أن يكون للبيان على مذهب البصريّين، و المفعول محذوف، و التقدير: أكثر الفعل من الأكل، وكذلك ما أشبهه» انتهى.

٣١٤. لأنّ ظاهره قدح مخالف واحد في انعقاد الإجماع في عصر واحد، و

هو منطبق على قاعدة اللطف، و إلّا كان الأنسب أن يعتذر بعدم قدح وجود المخالف، مطلقاً لا بانقراض عصر المخالف، فالاعتذار به ظاهر في الاستناد إلى القاعدة.

و كأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة (٣١٥) التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادّعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها: بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاه عنها في المعالم^{٢٢}، و لو جامع الإجماع وجود الخلاف - و لو من معلوم النسب - لم يكن داعٍ إلى التوجيهات المذكورة مع بُعدها أو أكثرها.

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام المدّعي الإجماع: الحدس، و هذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه، و هذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل* الحدس الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له. ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادةً للمطابقة لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.

.....
مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

٣١٥. فيه نظر، لأنّ الشهيد قال في الذكرى: «يثبت الإجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه، لأنه أمانة قوية كروايته، و قد اشتمل كتاب الخلاف و الانتصار و السرائر و الغنية على أكثر هذا الباب مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه. و العذر إمّا بعدم اعتبار المخالف المعلوم النسب كما سلف. و إمّا تسميتهم لما اشتهر إجماعاً. و إمّا بعدم ظفره حين ادّعى الإجماع بالمخالف. و إمّا بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع و إن بعد، كجعل الحكم من باب التخيير. و إمّا إجماعهم على روايته، بمعنى تدوينهم في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام» انتهى، فإنّ تأويل الإجماع في محلّ الخلاف بكون المخالف معلوم النسب لا يتم على طريقة اللطف، لكون خروج معلوم النسب أيضاً قادحاً على هذه الطريقة، فهو إمّا يتم على طريقة القدماء.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية و اجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع؛ علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد و استظهرنا ذلك منهم في موارد أخرى، و سيجي جملة منها.

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة، و هي: السماع عن الإمام عليه السلام مع عدم معرفته بعينه، و استكشاف قوله من قاعدة «اللطيف»، و حصول العلم من «الحدس»، و ظهر لك أن الأول منها غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، و أن الثاني ليس طريقاً للعلم فلا يسمع دعوى من استند إليه؛ فلم يبق ممّا يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولة على السنة ناقلها إلا «الحدس». و عرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة و الشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلى مبادئ محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية، و قد يستند إلى اجتهادات و أنظار، و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس، بل و لا المستند إلى الوجه الثاني، و لم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأول من الحدس؛ وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المرّد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ «الإجماع» اتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل، و من المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري، فحدس المخبر مستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادة؛ فإما أن يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق نظير الإخبار بالعدالة، و إما أن يجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام، و يكون نفس المخبر به حينئذ محسوساً، نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادة.

و قد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة في شرحه على الوافية؛ فإله عليه السلام لما اعترض على نفسه: بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس، و المخبر

بالإجماع إنما رجع إلى بذل الجهد، و مجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه، أجاب عن ذلك: بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف و غيره. ثم أورد: بأن المدار في حجة الإجماع على مقالة المعصوم عليه السلام، فالإخبار إنما هو بها، و لا يرجع إلى سمع.

فأجاب عن ذلك أولاً: بأن مدار الحجة و إن كان ذلك، لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه إلى النقل، و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق، فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحسن كان الاتفاق معلوماً، و متى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم؛ للملازمة المعلومة لكل أحد. و ثانياً: أن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم عليه السلام لرجوع الناقل في ذلك إلى الحسن؛ باعتبار أن الاتفاق من آثارها، و لا كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار بالإيمان و الفسق و الشجاعة و الكرم و غيرها من الملكات، و إنما لا يرجع إلى الأخبار في العقليات المحضة، فإنه لا يعول عليها و إن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدر كوا. ثم أورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد؛ لأنه و إن لم يرجع إلى الحسن في نفس الأحكام إلا أنه رجع في لوازمها و آثارها إليه، و هي أدلتها السمعية، فيكون رواية، فلم لا يقبل إذا جاء به الثقة. و أجاب: بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحسن في الآثار إذا كانت الآثار مستلزماً له عادةً، و بالجملة إذا أفادت اليقين، كما في آثار الملكات و آثار مقالة الرئيس و هي مقالة رعيته، و هذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم. ثم قال: على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول، و عليه فلا أثر لهذا السؤال، انتهى.

و بالجملة، إن في كلامه مواضع تدل على اعتباره في الإجماع دخول مجهول النسب في جملة المجمعين، منها ما عرفت. و منها ما أشار إليه بقوله: «كما سلف» فإنه أشار به إلى ما ذكره في تعريف الإجماع، لأنه قال: الإجماع هو اتفاق علماء

قلت: إن الظاهر من الإجماع (٣١٦)

.....
 الطائفة على أمر في عصر واحد لا مع تعيين المعصوم عليه السلام، فإنه يعلم به دخوله، و الطريق إلى دخوله أن يعلم إطباق الإمامية على مسألة معينة أو قول جماعة فيهم من لا يعلم نسبه، بخلاف قول من يعلم نسبه. و منها غير ذلك يجده من لاحظ كلامه. و الأظهر أن توجيه الشهيد لإجماعات الشيخ و السيدين و أضراهم إنما هو لأجل دعواهم الإجماع في المسائل الخلافية حتى من المدعي كما عرفته من كلامه، لأن الإجماع في اصطلاحهم عبارة عن اتفاق الكل غير المجامع لوجود الخلاف، فأول هذه الإجماعات بإرادة غير المعنى المصطلح عليه، و لو كان هو اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام، و إن خرج منهم من خرج من معلومي النسب أو غير ذلك مما ذكره.

٣١٦. حاصله: أن الإجماعات المذكورة في كلمات العلماء مبنية على التحدس بمبادئ محسوسة عن موافقة قول الإمام عليه السلام، مع عدم الملازمة بينهما من وجهين، أحدهما: أن ظاهر الإجماع هو اتفاق علماء عصر واحد، و هو غير ملازم لموافقة قوله عليه السلام، فحصول العلم بموافقة من باب الحدس اتفاقاً. و ثانيهما: أن الاطلاع على فتاوى علماء عصر واحد إذا كثروا متعسر أو متعذر، لتشتتهم في الأمصار و الأصقاع، فيتعذر العلم بفتاواهم على سبيل السماع. و أما على سبيل الظفر بها في كتبهم فكذلك أيضاً، إذ ربّ عالم غير مصنّف، و ربّ مصنّف غير معروف، و ربّ مصنّف معروف لاتصل كتبه إلينا حين دعوى الإجماع، فلا بدّ في دعوى اتفاق الجميع من حدس آخر، بأن يتحدس باتفاق المعروفين عن اتفاق الجميع، و به عن الموافقة لقول الإمام عليه السلام.

و ربّما يقال بحسب الحاجة إلى الحدس من وجه ثالث، و هو التحدس بظواهر عبارات الأصحاب عن آرائهم، لأنّ النقوش و الألفاظ و إن كانت حسية إلا أن الانتقال منها إلى آرائهم حدسي و مبني على الاجتهاد. و فيه: أنه و إن كان حدسياً إلا أنه يعدّ من الحسيات.

اتفاق أهل عصر واحد، لاجتماع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم و سائر كلماتهم، و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد - مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة و مخالفتهم - لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام؛ و لذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم. نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرّر في محله^٢، مع أن علماء العصر إذا كثروا كما في الأعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلا إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم في المسألة فيدعى الإجماع، إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادةً لموافقة المعصوم عليه السلام، فالمحسوس المستلزم عادةً لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل، و الممكن المتحقق له غير مستلزم عادةً.

و كيف كان: فإذا ادّعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شذ - كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين - المحصر محمله في وجوه: أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كلّ قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقاً. الثاني: أن يريد إجماع الكلّ، و يستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره. و هذه الاستفادة ليست ضروريةً و إن كانت قد تحصل؛ لأن اتفاق أهل عصره فضلاً عن المعروفين منهم لا يستلزم عادةً اتفاق غيرهم و من قبلهم، خصوصاً بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها.

و لو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عمّا لا يوجب العلم

و أول من تنبه على ابتناء الإجماعات المذكورة في كتب العلماء على الحدس دون الحسّ هو سلطان العلماء، قال في ذيل احتجاج صاحب المعالم لما اختاره من حجّة الإجماع المنقول بقوله: «لنا: أن دليل حجّة خبر الواحد - كما ستعرفه - يتناوله بعمومه، فيثبت به كما يثبت خبره» قد يقال: كون المسألة إجماعية ليس من قبيل الأخبار حتّى يكفي فيه النقل، بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها

عادةً، نعم هي أمانة ظنية على ذلك؛ لأنّ الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدّمهم. وقد يحصل العلم بضميمة أماراتٍ أُخرى، لكنّ الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحسن أو إلى حدسٍ لازمٍ عادةً للحسن.

الترجيح، لوقوع الخلاف في شرايط حجّيته بين أهل الخلاف، وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم عليه السلام فيه بالقرائن و الأمارات المفيدة لظنّ الدخول و غير ذلك، فالعمل بخبر الغير فيه نوع من التقليد، إلّا أن يصرّح بكيفيّة اطلاعه، فتأمّل» انتهى.

ثمّ إنّ في كلام المصنّف رحمته الله إشكالاً من وجوه:

أحدها: أنّ ما استظهره إنّما يتمّ إن وقعت دعوى الإجماع في كلمات القدماء، و إلّا فلو وقعت في كلمات المتأخّرين لا يتمّ ما استظهره، لما تقدّم منه في الأمر الثاني من دعوى شيوع إطلاق الإجماع على اتّفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام، بل على اتّفاق رجلين أحدهما الإمام عليه السلام، و أنّ هذا الشيوع قد بلغ إلى حيث يكاد ينقلب الاصطلاح، إذ لا ريب أنّه مع هذا الشيوع لا يبقى للفظ الإجماع ظهور في نقل فتاوى الجميع. فالأولى في الجواب بالنسبة إلى ما وقع في كلمات المتأخّرين من دعوى الإجماع منع الظهور أولاً، و مع تسليمه دعوى تعسّر الاطلاع أو تعذّره أو منع الاستكشاف.

و ثانيها: أنّ توجيه إجماعات الشهيد بما ذكره من الوجوه لا يتمّ، مع ما تقدّم في كلامه من دعوى ابتناء توجيه الشهيد لإجماعات العلماء على زعمه كون مستند الإجماع عنده و عند غيره من العلماء هي قاعدة اللطف، لأنّ الإشكال الذي أوجب توجيه المصنّف رحمته الله لإجماعات العلماء لا يتأتّى على قاعدة اللطف، كما هو واضح.

و ثالثها: أنّ الوجه الثالث من وجوه التوجيه التي ذكرها مشدّد للإشكال لدافع له، لأنّ الإشكال كما هو وارد على دعوى الإجماع في المسألة الفرعية، كذلك وارد على دعواه في المسألة الأصوليّة، بل أولى، لعدم عنوان المسائل الأصوليّة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، و لذا قد يقال بعدم الاعتداد بالإجماع فيها.

و ألحق بذلك: ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم، كما ذكره في أوائل المعبر (٣١٧) حيث قال: «و من المقلدة من لو طالبت به دليل المسألة ادعى الإجماع؛ لوجوده في كتب الثلاثة قدس الله أسرارهم، و هو جهل إن لم يكن تجاهلاً»^{٢٠}. فإن في توصيف المدعي بكونه مقلداً مع أننا نعلم أنه لا يدعي الإجماع إلا عن علم إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم و أن جزمه في غير محله، فافهم.

الثالث: أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصولية نقلية أو عقلية (٣١٨) يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة، و غير ذلك من الأمور (٣١٩) المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها - مع فرض عدم المعارض - القول بالحكم المعين في المسألة. و من المعلوم أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من

.....
٣١٧. لا يخفى أن قوله: «إن لم يكن تجاهلاً» ربما يمنع من حمل كلامه على

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

ما ذكره، فتدبر.

٣١٨. لا يخفى ما في التردد، لأن المسائل الثلاث المتقدمة أيضاً من المسائل الأصولية. و دعوى كونه من قبيل عطف العام على الخاص فاسدة، لاختصاصه بالعطف بالواو على ما صرح به ابن هشام. نعم، يمكن أن يقال: إن دعوى الإجماع في مورد لأجل كون مستنده إجماعياً على وجهين، أحدهما: أن يكون شمول المستند لهذا المورد مشروطاً بشيء، كما في مسألة جواز إزالة النجاسة بغير المايعات، و مسألة ظهور فسق الشاهد فيما يوجب القتل. و ثانيهما: أن لا يكون مشروطاً بشيء، كما في مسألة المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد. فدعوى الإجماع في الأول مبني على زعم تحقق الشرط، و في الثاني على زعم انطباق الكلّي على مورده. و أشار المصنف رحمه الله بالمعطوف عليه إلى الأول، و بالمعطوف إلى الثاني.

٣١٩. سيمثل لذلك بقوله: «و من ذلك الإجماع الذي ادّعاه الحلّي على

المضايقة...»، كما سنشير إليه.

مقدمتين أثبتهما المدعي باجتهاده: إحداهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً و
دليلاً للحكم لولا المانع. و الثانية: انتفاء المانع و المعارض. و من المعلوم أن الاستناد
إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو
متقاربي العصر، و رجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها و دعوى
الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي و في مسائل قد اشتهر
خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله، كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة
القول إلى العلماء على هذا الوجه.

و لا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها
بذلك. فمن ذلك: ما وجه المحقق به دعوى المرتضى و المفيد - أن من مذهبنا جواز
إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات - قال: و أما قول السائل: كيف أضاف المفيد و
السيد ذلك إلى مذهبنا و لانص فيه؟ فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف:
أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، و
ليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المايعات، ثم قال: و أما المفيد، فإنه ادعى
في مسائل الخلاف أن ذلك مروي عن الأئمة عليهم السلام^{٢٦}، انتهى. فظهر من ذلك أن نسبة
السيد للحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل.

و من ذلك ما عن الشيخ في الخلاف، حيث إنه ذكر فيما إذا بان فسق
الشاهدين بما يوجب القتل (٣٢٠) بعد القتل: بأنه يسقط القود و تكون الدية (٣٢١)
من بيت المال. قال: دليلنا إجماع الفرقة؛ فإنهم رَوَوْا: أن ما أخطأت القضاة ففي بيت
المال المسلمين^{٢٧}، انتهى. فعَلَّ انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب.

٣٢٠. متعلق بالشاهدين.

٣٢١. خلافاً لأبي حنيفة فالدية على المذكين، و للشافعي فالدية على الحاكم،

ذكرهما في الخلاف.

و قال بعد ذلك (٣٢٢)، فيما إذا تعددت الشهود فيمن أعتقه المريض و عَيِّن كُلُّ غير ما عَيَّنهُ الآخر و لَمْ يَفِ الثَلَاثُ بالجميع: إنه يخرج السابق بالقرعة، قال: دليلنا إجماعُ الفرقة و أخبارُهم؛ فإنَّهم أجمعوا على أن كُلَّ أمرٍ مجهولٍ فيه القرعة، انتهى. و من الثاني (٣٢٣) ما عن المفيد في فصوله، حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثاً في مجلسٍ واحدٍ يقع منها واحدة؟ فقال: الدلالة على ذلك من كتاب الله عزَّ وجلَّ و سنة نبيِّه ﷺ و إجماع المسلمين، ثم استدلَّ من الكتاب بظاهر قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ (٣٢٤)، ثم بيَّن وجه الدلالة، و من السنة قوله ﷺ: «كُلُّ ما لم يكن على أمرنا هذا (٣٢٥) فهو ردٌّ»، و قال: «ما وافق الكتابَ فخذوه و ما لم يوافقْه فاطرحوه»، و قد بيَّنا أن المرَّة لا تكون مرَّتَيْن أبداً و أن الواحدة لا تكون ثلاثاً، فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث (٣٢٦).



٣٢٢. عبارة الخلاف هكذا: «إذا شهد أجنبيان أنه أعتق سالماً في موضعه و هو الثلث، و شهد وارثان أنه أعتق غائماً في هذه الحال و هو الثلث، و لم يعلم السابق منهما، أقرع بينهما، فمن خرج اسمه أعتق و رَقَّ الآخر. و للشافعي فيه قولان، أحدهما: مثل ما قلنا، و الثاني: يعتق من كل واحد منهما نصفه. دليلنا: إجماع الفرقة، لأنهم أجمعوا على أن كُلَّ أمرٍ مجهولٍ فيه القرعة، و هذا من ذاك» انتهى. ٣٢٣. يعني: من قبيل ما كانت دعوى الإجماع مستندة إلى مسألة أصولية اتِّفَاقية. ٣٢٤. قد حكى عن المفيد عند الكلام على كون الطلاق بقولهم «أنت طالق ثلاثاً» واحداً، و لا يكون تطليقات ثلاث، أن الدلالة على ذلك هو ظاهر الكتاب و السنة و الإجماع. أمَّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾. و ذكر أن ظاهره صيرورة المرأة بائة في الطلاق الثالث بعد تطليقتين بينهما رجوع.

٣٢٥. لفظ «هذا» تأكيد في المعنى للأمر.

٣٢٦. و وقوع الطلاق الواحد.

و أما إجماع الأمة، فهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب و السنة فهو باطل،
 و قد تقدّم وصف خلاف الطلاق (٣٢٧) بالكتاب و السنة، فحصل الإجماع على
 إبطاله^{٢٨}، انتهى. و حكى عن الحلّي في السرائر الاستدلال بمثل هذا. و من ذلك:
 الإجماع (٣٢٨) الذي ادّعاه الحلّي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة
 بـخلاصة الاستدلال حيث قال: أطبقت عليه الإمامية خلفاً عن سلف و عصراً بعد
 عصر و أجمعت على العمل به، و لا يعتدّ بخلاف نفر يسير من الخراسانيين؛ فإنّ ابني
 بابويه و الأشعرين كسعد بن عبدالله - صاحب كتاب الرحمة و سعد ابن سعد و
 محمد بن عليّ بن محبوب - صاحب كتاب نواذر الحكمة - و القميين أجمع كعليّ بن
 إبراهيم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الوليد عاملون بأخبار المضايقة؛ لأنهم ذكروا
 أنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته، و حفظتهم (٣٢٩) الصدوق ذكر ذلك في كتاب
 من لا يحضره الفقيه، و خربت هذه (٣٣٠) الصناعة و رئيس الأعاجم الشيخ
 أبو جعفر الطوسي مودّع أخبار المضايقة في كتبه، مفت بها، و المخالف إذا علم باسمه و
 نسبه لم يضرّ خلافه، انتهى.

و لا يخفى أنّ إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبنيّ على الخدس و
 الاجتهاد من وجوه: أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. و هذا و إن كان
 غالباً إلّا أنّه لا يوجب القطع؛ لمشاهدة التخلف كثيراً. الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار

٣٢٧. يعني: اتّصاف الطلاقات الثلاثة بكونها مخالفة للكتاب و السنة.

٣٢٨. يعني: من قبيل ما كانت دعوى الإجماع مستندة إلى مطلق الخدس، و
 إن لم يكن من قبيل القسمين المتقدمين في كلامه. فهو ليس من تتمّة قوله «و من
 الثاني» بل إشارة إلى ما أشار إليه بقوله: «و غير ذلك من الأمور المتفق عليها التي
 يلزم باعتقاد المدّعى...».

٣٢٩. في تفسير القاضي: «بناء» «فُعَلَة» يدلّ على الاعتیاد، فلا يقال: ضَحَكَة
 و لُعَنَة إلّا للمكثّر المتعوّد» انتهى.

٣٣٠. الخربت كسكّيت: الدليل الحاذق.

عند أولئك على الوجوب؛ إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكيد الاستحباب. الثالث: كون رواية تلك الروايات موثوقاً بهم عند أولئك؛ لأن وثوق الحلّي بالرواية لا يدلّ على وثوق أولئك، مع أنّ الحلّي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات، و المفتي إذا استند فتواه (٣٣١) إلى خبر واحد، لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد. و بالجملة، فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام عليه السلام، فيدخل في الخبر الواحد؟ مع أنّه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلّي مع وضوح فساد بعضها؛ فإن كثيراً ممّن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار المواسعة أيضاً، و أنّ المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة أو المعارضة، لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام عليه السلام.

و أوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادّعاه الحلّي من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة و لو كانت ناشئة على الزوج، و رده المحقق بأنّ أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك. فإنّ الظاهر أنّ الحلّي إنّما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج؛ متخيلاً أنّ الحكم معلق على الزوجية من حيث هي زوجية، و لم يفتنّ لكون

.....
٣٣١. يحتمل أن يريد أن المفتين إذا استندت فتوى كلّ واحد منهم إلى خبر معيّن أو طائفة معيّنة، بأن استند كلّ إلى ما استند إليه الآخر، لا يوجب اجتماع أمثالها القطع بالواقع. و يحتمل أن يريد أن فتوى كلّ واحد منهم إذا استندت إلى خبر، و إن كان مستند أحدهم غير مستند الآخر، لا يوجب اجتماع أمثالها القطع بالواقع. و حاصله: أنّ اجتماع الأسباب الظنيّة و إن كثرت لا يوجب القطع بالواقع. و هو حاصل ما ذكره بعض مشايخنا في الردّ على طريقة الحدس في الإجماع، فتأمل. و على الأوّل تكون المثلية شخصيّة، و على الثاني نوعيّة.

الحكم من حيث العيلولة (٣٣٢)، أو وجوب الانفاق (٣٣٣). فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام و يقال: إنها سنة محكمة؟ و ما أبعد ما بين ما استند إليه الحلّي في هذا المقام و بين ما ذكره المحقّق في بعض كلماته المحكيّة، حيث قال: إنّ الاتفاق على لفظٍ مطلقٍ شاملٍ لبعض أفرادهِ الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد؛ لأنّ المذهب لا يصر إلى من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد؛ لأنّ الإجماع مأخوذٌ من قولهم: «أجمع على كذا» إذا عزم عليه، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلّا من علم منه القصد إليه، كما أنّنا لانعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن و إن كانوا قائلين به^{٣٠}، انتهى كلامه. و هو في غاية المتانة، لكنك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة (٣٣٤) في إطلاق لفظ «الإجماع»، و قد حكى في المعالم عن الشهيد: أنّه أوّل كثيراً من الاجماع - لأجل مشاهدة المخالف في مواردّها - بإرادة الشهرة، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الإجماع، أو بإرادة الإجماع على الرواية و تدوينها في كتب الحديث^{٣١}، انتهى. و عن المحدث المجلسي رحمته الله في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الإجماع و وجه حجّيته عند الأصحاب: إنّهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الأصول - ثم أخذ في الطعن على إجماعهم إلى أن قال: - فيغلب على الظن أنّ مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول^{٣٢}، انتهى.

و التحقيق أنّه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ «الإجماع» بما ذكره الشهيد و لا إلى ما ذكره المحدث المذكور رحمته الله من تغاير مصطلحهم في الفروع و الأصول، بل الحق أنّ دعواهم للإجماع في الفروع مبنيٌّ على استكشاف الآراء و رأي الإمام عليه السلام

٣٣٢. هي قد تبقى و إن لم يجب الإنفاق للنشوز.

٣٣٣. هو مرتفع مع النشوز.

٣٣٤. لدعواهم الإجماع على موردٍ بمجرّد كون مستنده من أصل أو عموم

دليل أو نحو ذلك إجماعياً كما تقدّم.

إمّا من حسن الظنّ بجماعة من السلف أو من أمور تستلزم - باجتهادهم - إفتاء العلماء بذلك و صدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً. و ليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ «الإجماع» حتّى يحتاج إلى القرينة، و لا تدليس؛ لأنّ دعوى الإجماع ليست لأجل اعتماد الغير عليه و جعله دليلاً يستريح إليه في المسألة. نعم، قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم، لكنّه يندفع بأدنى تتبع في الفقه ليظهر أنّ مبنى ذلك على استنباط المذهب، لا على وجدانه مأثوراً.

و الحاصل أنّ المتّبع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة باستناد دعوى الناقلين للإجماع - خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار كما هو الغالب في إجماعات المتأخّرين - إلى الحدس الحاصل من حسن الظنّ بجماعة ممّن تقدّم على الناقل، أو من الانتقال من المزموم (٣٣٥) إلى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل و اعتقاده. و على هذا ينزّل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتّحاد العصر أو تقارب العصرين، و عدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير و الخروج عنه للدليل، وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف؛ فإنّ ما ذكرنا (٣٣٦) في مبنى الإجماع من أصحّ الخامل لهذه الأمور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.

و ذكر المحقّق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعرّس العلم بالإجماع: أنّ مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إمّا يرجع إلى اجتهاد من الناقل مؤدّ - بحسب القرائن و الأمارات التي اعتبرها - إلى أنّ المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة، أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعاني المحتملة. ثمّ قال بعد كلام

.....

٣٣٥. بأن ينتقل من كون المزموم إجماعياً إلى كون لازمه إجماعياً، فيدعي الإجماع عليه أيضاً، كما تقدّم في الثالث من الوجوه المتقدمة لتوجيه الإجماعات المدّعاة في كلمات المتأخّرين كالفاضلين و الشهيدين.

٣٣٦. من الحدس الحاصل من حسن الظنّ و غيره.

له: و الذي ظهر لي من تتبّع كلام المتأخّرين أنّهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتّفاقهم على حكم قالوا: إنّه إجماعي، ثمّ إذا أطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلّفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة، و يرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها^{٣٣}، انتهى.

و حاصل الكلام (٣٣٧) من أوّل ما ذكرنا إلى هنا: أنّ الناقل للإجماع إن احتمل في حقّه تتبّع فتاوى من ادّعى اتّفاقهم حتّى الإمام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجّيته و في إلحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لا يشترط في حجّيته معرفة الإمام عليه السلام تفصيلاً حين السماع منه. لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه، و أنّ المدّعي للإجماع لا يدّعيه على هذا الوجه. و بعد هذا، فإن احتمل في حقّه تتبّع فتاوى جميع المجمعين، و المفروض أنّ الظاهر من كلامه هو اتّفاق الكلّ المستلزم عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالظاهر حجّية خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناط في حجّيته تعلّق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورةً لأمرٍ حدسي و هو قول الإمام عليه السلام، أو جعلنا المناط تعلّق خبره بالكشف و هو قول الإمام عليه السلام؛ لما عرفت من أنّ الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزومٌ للمخبر به عادةً كالخبر الحسي في وجوب القبول.

و قد تقدّم الوجهان في كلام السيّد الكاظمي في شرح الوافية. لكنك قد عرفت سابقاً القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصاً إذا أراد الناقل اتّفاق علماء جميع الأعصار. نعم، لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى اتّفاقهم عن حسّ، لكن هذا غير مستلزم عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام، نعم، يكشف عن موافقته بناءً على طريقة الشيخ المتقدّمة التي لم تثبت عندنا و عند الأكثر.

ثمّ إذا علم عدم امتداد دعوى اتّفاق العلماء المتشتتين في الأقطار - الذي يكشف عادةً عن موافقة الإمام عليه السلام - إلّا إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدّمة التي مرجعها إلى حسن الظنّ أو الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله؛ لأنّ الإخبار

بقول الإمام عليه السلام حدسي غير مستند إلى حس ملزوم له عادةً ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية، والإخبار بالاتفاق أيضاً حدسي.

نعم، يبقى هنا شيءٌ وهو أن هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحسن يكون خبره حجةً فيها، لأن ظاهر الحكاية محمولٌ على الوجدان إلا إذا قام هناك صارفٌ، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحسن في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم، وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التبع، فأمرٌ محتملٌ لا يمنع عادةً ولا عقلًا. وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف فليس عليه شاهدٌ، بل الشاهد على خلافه. وعلى تقديره، فهو ظنٌ لا يقدح في العمل بظاهر النسبة؛ فإن نسبة الأمر الحسي (٣٣٨) إلى شخصٍ ظاهرٍ في إحساس الغير (٣٣٩) إياه من ذلك الشخص. وحينئذٍ فنقل الإجماع غالباً إلا ما شذ حجةً بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

و لا يقدح في ذلك أننا نجد الخلاف في كثيرٍ من موارد دعوى الإجماع؛ إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف، فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى إليهم، بل لعله أطلع على رجوع من نجده مخالفًا، فلاحاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف. وهذا المضمون المخير به عن حسنٍ وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أماراتٍ آخرٍ يحصلها المتبع أو بانضمام أقوال المتأخرين دعوى الإجماع. مثلاً: إذا ادعى الشيخ عليه السلام الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندةً إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى - وإن كان بإيراد الروايات التي يفق المؤلف بمضمونها - فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجةً في المسألة، فيكون

٣٣٨. كنسبة الفتوى إلى المفتي.

٣٣٩. هو الناقل فيما نحن فيه.

كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها منهم، و فتواهم و إن لم تكن بنفسها مستلزماً عادةً لموافقة الإمام عليه السلام إلا آلا إذا ضمنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى، و ضمّ إلى ذلك أمارات أخرى، فربما حصل من المجموع القطع (٣٤٠) بالحكم؛ لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام. و بعضُ هذا المجموع و هو اتفاق أهل الفتاوى الماثورة عنهم و إن لم يثبت لنا بالوجدان إلا أن المخبر قد أخبر به عن حسن، فيكون حجةً كالمحسوس لنا. و كما أن مجموع ما يستلزم عادةً لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام - إذا أخبر به العادل عن حسن - قبل منه و عمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حسن. و توضيحه بالمثال الخارجي أن نقول: إن خبر مائة عادلٍ أو ألف مخبرٍ بشيٍ مع شدة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزم عادةً ثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادلٌ بآله قد أخبر ألفٌ عادلٍ بموت زيدٍ و حضور دفته، فيكون خبره بإخبار الجماعة بموت زيدٍ حجةً، فيثبت به لازمه العادي و هو موت زيد، و كذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء و حصلنا إخبار الباقي بالسمع منهم.

نعم، لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالاً بلفظ «الإجماع» على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان، ممّا لا يكون بنفسها أو بضميمة أماراتٍ أخرى مستلزماً عادةً للقطع بقول الإمام عليه السلام - وإن كانت قد تفيد - لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدًا؛ لأن معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له و لو بضميمة أمورٍ أخرى، فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد، و فرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب، لم يكن خبره حجةً بالنسبة إلى موت زيد؛ إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موثقه. و بالجملة: فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدلّ عليه المخبر به مطابقةً أو تضمناً أو التزاماً عقلياً أو عادياً أو شرعياً، دون ما يقارنه

٣٤٠. أراد به القطع الشرعيّ دون الوجداني، لوضوح عدم استلزام ضمّ أمر تعبدٍ إلى وجداني للقطع الوجداني بما هو لازم لمجموعهما على تقدير فرض ما هو تعبدٍ وجدانيّاً. و هذا لا يخلو من نظر كما ستأتي إليه الإشارة.

أحياناً. ثم إن ما ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع، بل يجري في لفظ «الاتفاق» و شبهه، و يجري في نقل الشهرة و نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً.

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام عليه السلام، لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تماماً من جهة الدلالة و فقد المعارض، كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية، بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر، فيستقل الإجماع المنقول بالحجة بعد إثبات حجة خبر العادل في المحسوسات، إلا إذا منعنا - كما تقدم سابقاً - عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تماماً، و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شيء قد يتفق، و لا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه. ألا ترى أن إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عادية بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار. و بالجملة يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة لتحقيق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحياناً قد لا يوجبه، و في الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم، و إلا لم يتخلف.

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا - من فائدة نقل الإجماع - بعض المحققين (٣٤١) في كلام طويل له، و ما ذكرنا و إن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الأولى نقل عبارته بعينها، فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا، فإننا قد مررنا على العبارة مروراً، و لا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه. قال رحمته الله في كشف القناع و في رسالته التي صنفها في الموسعة و المضائق، ما هذا لفظه: و ليعلم أن المحقق في ذلك هو أن الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتتياً على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه في اجمعين، فهو إنما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب

الكاشف عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتبر به و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله، لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه.

فهنا مقامان: الأول: حجته (٣٤٢) بالاعتبار الأول، و هي مبتنية من جهتي الثبوت (٣٤٣) و الإثبات (٣٤٤) على مقدمات: الأولى: دلالة اللفظ على السبب، و هذه لابد من اعتبارها، و هي متحققة ظاهراً في الألفاظ (٣٤٥) المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف. و قد يشبه الحال إذا كان النقل بلفظ «الإجماع» في مقام الاستدلال، لكن من المعلوم أن مبناه و مبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه

٣٤٢. لم ينقل المقام الثاني هنا، و هو حجة الإجماع المنقول باعتبار نقل المنكشف.

٣٤٣. أي: ثبوت السبب الكاشف عادة، بأن كان لفظ الإجماع أو غيره ممّا نقله الناقل من الألفاظ دالاً على اتفاق جماعة يلزم قولهم قول الإمام عليه السلام عادة، و المتضمن لبيان ذلك هي المقدمة الأولى.

٣٤٤. أي: إثبات حجة نقل السبب المذكور، و إثبات كيفية استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب، و المتضمن لبيان ذلك هي المقدمة الثانية. و أمّا الثالثة فهي كالنتيجة للمقدمتين كما سنشير إليه.

٣٤٥. توضيحه: أن نقل السبب الكاشف قد يكون معلوماً بحسب ظاهر لفظ الناقل أو نصّه، بأن قال: اتفق الأصحاب أو أصحابنا أو العلماء أو أجمع الأصحاب مثلاً، سيّما إذا أكّده بقوله: جميعاً أو أجمع أو كافة أو نحو ذلك. و لا ريب في دلالة أمثال هذه على السبب الكاشف. و قد تشبه الحال من حيث الدلالة على السبب الكاشف، بأن نقل الإجماع من دون إضافته إلى الأصحاب أو العلماء مثلاً، بأن قال: يدلّ عليه الإجماع أو المسألة كذا إجماعاً أو هذا الحكم إجماعي، سيّما إذا كان ذلك في مقام الاستدلال دون نقل الأقوال، لأن الغرض في مقام الاستدلال هو إثبات المطلوب بأيّ نحو اتفق، فربّما يستدلّ عليه باتفاق جماعة

جهال الصوفية و لا على الوجه الأخير (٣٤٦) الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعاً كافٍ في الحجية، فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقررة، و أظهرها غالباً عند الإطلاق حصول الاطلاع - بطريق القطع أو الظن المعتد به - على اتفاق الكل في نفس الحكم؛ و لذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين و جعلوه مقابلاً للشهرة، و ربما بالغوا (٣٤٧) في أمرها بأنها كادت تكون إجماعاً و نحو ذلك، و ربما قالوا: إن كان

لا يكون سبباً عادياً في الكشف عن قول الإمام عليه السلام، بل يحصل له القطع من ذلك من باب الاتفاق لا من باب الملازمة العادية، بخلاف المنقول بلفظ الإجماع في مقام نقل الأقوال، لأن ظاهره حينئذ دعوى اتفاق الجميع.

وكيف كان، فإذا قال الناقل: المسألة كذا إجماعاً، فربما يسري إليه احتمال أن يلقي الناقل الإمام عليه السلام، أو انكشف له الواقع بالرياضات النفسانية كما تدعيه الصوفية، فيدعي الإجماع جمعاً بين إظهار الحق و كتمان السر، كما ستعرفه في الحاشية الآتية. لكن بناء الإجماعات المدعاة في كلمات العلماء - سواء نقلت في مقام الاستدلال أو نقل الأقوال - ليس على أحد الوجهين، و إن وجد ففي غاية القلة، فلا تحمل عليه الإطلاقات.

٣٤٦. قيل: المراد بالوجه الأخير هو الوجه الثاني عشر الذي ذكره في رسالته، و هو أن يرى الفقيه الإمام عليه السلام في أمثال زماننا و يأخذ منه الفتوى، لكنه يريد أن يجمع بين إظهار الحق و كتمان السر، فيدعي الإجماع في المسألة.

و أقول: قد أشار العلامة الطباطبائي في فوائده إلى هذا الوجه بقوله: «و ربما يحصل لبعض حفظة الأسرار من العلماء الأبرار العلم بقول الإمام عليه السلام بعينه على وجه لا ينافي الرؤية في هذه الغيبة، فلا يسعه التصريح بنسبة القول إليه، فيؤدبه في صورة الإجماع جمعاً بين إظهار الحق و النهي عن إذاعة مثله بقول مطلق» انتهى.

٣٤٧. هذا تأييد لكون مرادهم بالإجماع اتفاق الكل.

هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية. و إذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة (٣٤٨) و المسألة (٣٤٩) و الثقل (٣٥٠)، و اختلف الحال في ذلك، فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر. و كيف كان: فحيث دل اللفظ و لو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعبر كان معتبراً، و إلا فلا.

الثانية: حجية نقل السبب (٣٥١) المذكور و جواز التعويل عليه؛ و ذلك لأنه ليس إلا كنقل فتاوى العلماء و أقوالهم و عباراتهم الدالة عليها لمقلديهم ر غيرهم، و رواية ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمنه الأخبار - كالأسئلة التي تعرف منها* أجوبته، و الأقوال و الأفعال التي يعرف منها تقريره - و نحوها مما تعلق بها، و ما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد و غيرها، و كنقل الشهرة و اتفاق سائر أولي الآراء و المذاهب و ذوي الفتوى أو جماعة منهم، و غير ذلك. و قد جرت طريقة السلف و الخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل، و ما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه و الاستناد إليه؛ لحصول الوثوق به و إن لم يصل إلى مرتبة العلم، فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً؛ لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم و حصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

.....
٣٤٨. من حيث الدلالة على اتفاق الكل كما تقدم.

٣٤٩. من حيث كونها من الفروع القديمة المعنونة في كلمات القدماء أو الفروع الجديدة.

٣٥٠. من حيث الكثرة و القلة، و من حيث كون الناقل كثير التبع في الأقوال و عدمه.

٣٥١. لا يذهب عليك أن هذه المقدمة قد اشتملت على عدة أدلة على حجية نقل السبب كلها لا يخلو من نظر:

* في بعض النسخ: يدل «منها»، بها.

أحدها: أن نقل فتاوى العلماء في ما نحن فيه ليس إلّا كنقل فتوى المجتهد إلى مقلّديه، فيعتبر نقل الثقة فيما نحن فيه أيضاً، بجامع كون كلّ واحد منهما نقل الثقة فتوى المجتهد إلى غيره.

و فيه: أنّه قياس مع الفارق، و هو أن نقل الثقة فتوى المجتهد إلى مقلّديه لو لم يعتبر لزوم العسر و الحرج على المقلّدين في أخذ جميع مسائلهم من المجتهد على سبيل العلم، و على المجتهد في بيانه لهم، بخلاف ما لو لم نقل باعتبار الإجماعات المنقولة، و تعيّن العمل في مواردّها بسائر الأدلّة إن وجدت و إلّا فبالأصل الجاري فيها، كيف لا و لم يتمسك بها أحد فيما أعلم إلى زمان الفاضلين.

و ثانيها: أن نقل الثقة فيما نحن فيه ليس إلّا كنقله ما عدا قول المعصوم عليه السلام، و نحو قوله من سائر ما تضمّنته الأخبار، كالأسئلة التي تعرف منها أجوبتها، مثل ما روي أنّه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص إذا جف؟ فقالوا: نعم. فقال: فلا إذن». وكذا الأقوال و الأفعال التي تعرف منها تقريره عليه السلام، بأن يفعل في حضرته فعل أو يذكر قول، فيسكت عن الردّ عليه مع ممكّنه منه. و فيه: أن المقصود الأصلي في أمثال ذلك نقل جوابه أو تقريره عليه السلام، و نقل السؤال أو الفعل أو القول إنّما هو من باب التبع، فما دلّ على اعتبار نقل السنّة - أعني: قوله عليه السلام و فعله و تقريره - يدلّ على اعتبار نقل السؤال أو فعل الغير أو قوله الذي قرّره الإمام عليه السلام بالدلالة الالتزاميّة، بخلاف نقل فتاوى العلماء فيما نحن فيه، لأنّها مقصودة بالأصالة، إذ الغرض منه نقل السبب ليستدلّ به على مسبّبه، فالقول باعتبار الأوّل لا يستلزم القول باعتبار الثاني.

و ثالثها: أن نقل الثقة فيما نحن فيه ليس إلّا كنقل تزكية الرواة أو جرح بعضهم بعضاً.

و فيه: أن الخلاف في وجه اعتبار قول علماء الرجال معروف، فذهب جماعة إلى اعتباره من باب الشهادة، فاعتبروا فيه العدد. و قيل باعتباره من باب الرواية، و لعلّه قول الأكثر. و قيل باعتباره من باب الظنّ المطلق. فالإجماع على اعتباره في

و ليس شئ من ذلك من الأصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد - مع أن هذا الوهم فاسد من أصله (٣٥٢) كما قرّر في محله - و لا من الأمور المتجددة

.....

الجملة غير مجد في المقام.

و رابعها: أن نقل الثقة فيما نحن فيه ليس إلّا كنقله للشهرة و اتفاق سائر أولي الآراء و المذاهب و ذوي الفتوى أو جماعة منهم.

و فيه: أن الإجماع في المقيس عليه غير معلوم، و لذا ترى أن بناء العلماء في الكتب الفقهيّة على المراجعة إلى أقوال غيرهم في كتبهم بحسب الإمكان، و عدم اكتفائهم بمجرّد نقل الغير، و لذا ترى كثيراً تخطئة بعضهم بعضاً في نسبة القول إلى أحد أو نقل الشهرة أو الاتفاق. و ربّما يتوقّف في صدق النسبة، و منه ما تقدّم من المصنّف رحمه الله عند نقل وجوه تقرير الأصل في العمل بالظن. فلو كان نقل الثقة معتبراً عندهم إجماعاً في أمثال ذلك لاستراحوا عن أمثال ما ذكرنا إلى نقله.

و خامسها: ما دلّ على اعتبار قول الثقة بقول مطلق. و فيه: أن المتقين من ملاحظة مجموع الأدلة التي أقيمت على اعتباره هو اعتباره في نفس الأحكام الكلّية، لأن أدلة خبر الواحد كلّها مخدوشة، و المتيقّن من ملاحظة مجموعها ما ذكرناه.

و سادسها: دليل الحاجة إلى العمل بالظن فيما لا غنى عنه، أعني: دليل الانسداد. و فيه: منع الحاجة في إثبات الأحكام الكلّية إلى العمل بالظن في موارد الاتّفاقات المنقولة التي لا يوجد فيها دليل سواها، لعدم ثبوت التكليف فيها بحيث يلزم من العمل بالأصول فيها محذور، بناءً على ما هو التحقيق من انفتاح باب العلم شرعاً في غيرها.

٣٥٢. لفساد مبناه، لأنّ مبناه إمّا أصالة حرمة العمل بالظن، أو استبعاد إثبات المسائل الأصوليّة التي هي مباني الفروع بمثل خبر الواحد. و يرد على الأوّل أنّ الخارج من الأصل ليس خصوص الفروع، لعموم أخبار الأحاد كما سيأتي في محله لها و للأصول. و على الثاني أن مجرّد الاستبعاد غير مفيد.

التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام و الصحابة. و لا ممّا يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أنّ هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به؛ لما ذكر.

و يدلّ عليه مع ذلك ما دلّ على حجّية خبر الثقة العدل بقول مطلق. و ما اقتضى كفاية الظنّ فيما لا غنى عن معرفته و لا طريق إليه غيره غالباً؛ إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين و آراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه و المشهور و الشاذّ من الأخبار و الأقوال، و الموافق للعامة أو أكثرهم و المخالف لهم و الثقة و الأوثق و الأورع و الأفقه، و كمعرفة اللغات و شواهد ما المنشورة و المنظومة، و قواعد العربية التي عليها يتبنّى استنباط المطالب الشرعيّة و فهم معاني الأقاير و الوصايا و سائر العقود و الإيقاعات المشتبهة و غير ذلك ممّا لا يخفى على المتأمل. و لا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك غالباً سوى النقل الغير الموجب للعلم، و الرجوع إلى الكتب المصحّحة ظاهراً و سائر الأمارات الظنيّة، فيلزم جواز العمل بها و التعويل عليها فيما ذكر، فيكون خبر الواحد الثقة حجةً معتمداً عليها فيما نحن فيه، و لا سيّما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام و الأجلّاء الكرام كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول و الاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام؛ و لذا بني على المسامحة فيه من وجوه شتى (٣٥٣) بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف (٣٥٤) الحجّة المعتبرة من ذلك السبب. و وجهه أنّ السبب المنقول بعد حجّيته كالمحصّل فيما يستكشف (٣٥٥) منه و الاعتماد عليه و قبوله و إن كان من الأدلّة الظنية باعتبار ظنية أصله؛ و لذا كانت النتيجة في الشكل

٣٥٣. مثل عدم اشتراط الضبط في الناقل، و كونه مركّبي بعدل أو عدلين، و نحو ذلك ممّا اشترطوه في قبول خبر الواحد، فتأمل.

٣٥٤. هذه المقدّمة بمنزلة النتيجة للمقدّمتين الأوليين.

٣٥٥. فيه - مضافاً إلى ما سيشير إليه المصنّف رحمه الله - نظر من وجهين:

الأول تابعة في الضرورية و النظرية و العلمية و الظنية و غيرها لأحسن مقدمته مع بداهة إنتاجه.

أحدهما: أنه يمكن منع حصول الاستكشاف بالمحصل فضلاً عن المنقول، لأن العلماء الذين نقلت فتاواهم إلينا إن علم من حالهم أنهم لا يعملون إلا بما وصل إليهم من الأخبار الماثورة عن الأئمة عليهم السلام على سبيل العلم أو الوثوق، و لا يعتمدون إلا على المناطق* دون الدلالات الضعيفة و الاستلزامات الموهونة، كالصدوق و أمثاله، فاتفق هؤلاء يستلزم عادة موافقة ما اتفقوا عليه لما صدر عن الإمام عليه السلام لا محالة. و المعلوم من حال العلماء خلاف ذلك، لاختلاف مشاربهم في العمل بالأخبار و العمل بالدلالات و الاستلزامات، و معه لا يمكن دعوى الملازمة العادية بين رضا المعصوم عليه السلام و ما اتفقوا عليه، كيف لا و لو نقل إلينا مستند فتاواهم ربّما ناقشنا فيه أو منعناه. نعم، لانحصر حصول العلم بالموافقة لبعض الأشخاص في بعض الأحيان من باب الاتفاق، لكنّه غير مجد في دعوى الملازمة العادية.

يؤيد ما ذكرناه أنّه قد تستقرّ الفتوى على حكم ثمّ على خلافه، مثل حكمهم إلى زمان المحقق الثاني بأن بيع المعاطاة إنّما يفيد مجرد الإباحة، خلافاً للمفيد حيث حكم بلزومه، و إذا وصلت النوبة إلى المحقق الثاني حكم بإفادته للملك المتزلزل، و استقرّت الفتوى بعده على ذلك. وكذلك المعروف قبل الشهيد الثاني هو تنجّس البئر بالملاقاة، و استقرّت الفتوى بعده على خلافه.

و ثانيهما: مع تسليم الملازمة العادية بين اتفاق الكلّ و رضا المعصوم عليه السلام، أن نقل السبب ليس كاشفاً حقيقياً، إذ غايته حصول الظنّ به برضا المعصوم عليه السلام بسبب الظنّ بصدق الناقل، و لادليل على اعتبار الأمر المنكشف بكاشف شأني، و ذلك لأنّ اعتبار خبر العدل إنّما هو بجعل الشارع، و تنزيل المحتمل أو المظنون منزلة الواقع، لأنّا إذا قلنا باعتبار مفهوم آية النبأ فمقتضاه عدم وجوب التبيين عن خبر

العدل، و تنزيل ما أخير به منزلة الواقع بإلغاء احتمال الخلاف فيه، و معنى تنزيلات الشارع هو ترتيب الآثار الشرعية المرتبة على الواقع على الأمر المنزل منزلته، و لكن لا يلزم منه أن يترتب عليه ما كان مرتباً على الواقع من الآثار العقلية أو العادية، لعدم قابليتها للجعل. فإذا قال الشارع: الطواف في البيت صلاة، فمقتضاه ترتيب ما كان مرتباً على الصلاة من الآثار الشرعية - كعدم جواز الدخول فيها من دون طهارة، أو نحو ذلك - على الطواف أيضاً، دون الآثار العقلية أو العادية، كانهذار الطعام بسبب الحركة الحاصلة بها، لما عرفت من عدم قابليتها للجعل. و من هنا يظهر أن الآثار الشرعية المرتبة على الواقع بواسطة أمر عقلي أو عادي لا تترتب أيضاً على الأمر المنزل منزلة الواقع، إذ الحكم بثبوت ذلك فرع ثبوت موضوعه غير الثابت بتنزيل الشارع.

و حينئذ نقول: إن الثقة إذا أخير باتفاق الكل على حكم الذي هو كاشف عادة عن رضا المعصوم عليه السلام، فمعنى اعتباره ترتيب الأثر الشرعي - و هو الحكم الشرعي المرتب على السبب الواقعي - على هذا السبب المنقول، و الفرض أن ترتبه عليه إنما هو بواسطة لازمه العادي، و هو رضا المعصوم عليه السلام، فتزيل السبب المنقول منزلة الواقع لا يثبت ترتب الحكم الشرعي عليه.

هذا، و لكن يدفع هذا الإيراد أن رضا المعصوم عليه السلام إذا فرض كونه لازماً عادياً لاتفاق الكل، فالإخبار عن اتفاق الكل إخبار عن لازمه العادي أيضاً عند العرف، فما دلّ على اعتبار خير الثقة و تنزيله منزلة الواقع دلّ على اعتبار لازمه أيضاً، و تنزيله كذلك، و إذا فرض كون اللازم العادي مورداً للتنزيل الشرعي يترتب على هذا اللازم العادي المنقول ما كان مترتباً على اللازم العادي الواقعي.

فإن قلت: إن ما ذكرت إن تمّ إنما يدلّ على اعتبار الإجماع المنقول باعتبار نقل الأمر المنكشف دون السبب الكاشف، و المحقق التستري لا يقول بذلك، لأنه إنما يقول باعتباره باعتبار نقل السبب دون الأمر المنكشف.

فينبغي حينئذ (٣٥٦) أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه و تورّعه في النقل و بضاعته في العلم و مبلغ نظره و وقوفه على الكتب و الأقوال و استقصائه لما تشبّت منها و وصوله إلى وقايعها؛ فإنّ أحوال العلماء مختلفت فيها اختلافاً فاحشاً. و كذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فربّ كتابٍ لغير متبّعٍ موضوعٍ على مزيد التّبّع و التدقيق، و ربّ كتابٍ لمتبّعٍ موضوعٍ على المسامحة و قلة التحقيق. و مثله الحال في آحاد (٣٥٧) المسائل؛ فإنّها تختلف أيضاً في ذلك. وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالة على السبب و خفائها، و حال ما يدلّ عليه من جهة

قلت: إنّ نزاعه مع من قال باعتباره باعتبار نقل المنكشف صغروي، لأنّه إنّما يمنع اعتبار الإجماعات المنقولة في كلمات العلماء باعتبار نقل المنكشف بدعوى ابتنائها على الخدس في الكشف عن رضا المعصوم عليه السلام، من دون ملازمة عادية بينه و بين ما تتّبعه الناقل من فتاوى العلماء، نظراً إلى تعذّر استقصاء تتبّع فتاواهم في زمان الغيبة بحيث تحصل الملازمة العادية بين الفتاوى المتبّع فيها و رضا المعصوم عليه السلام، لتشتّتهم في الأرض و عدم معرفتهم بأشخاصهم و عدم وصول كتب كثير منهم إلينا كما أشرنا إليه آنفاً، و إلّا فلو فرض حصول التّبّع كذلك فهو لا يمنع اعتبار الإجماع المنقول باعتبار نقل المنكشف أيضاً.

فإن قلت: إن صحّ ما ذكرت أنّ عدم حجّيته باعتبار نقل السبب أيضاً، لفرض عدم إمكان حصول العلم بالسبب العادي في زمن الغيبة، فكّل ما هو ظاهر في نقل السبب العادي من ألفاظ الإجماع لابدّ من صرفه إلى ما لا ينافي ما ذكرنا. قلت: نعم إلّا أنّه راجع إلى الإيراد الأوّل الذي قدّمناه، و هو وارد على المحقّق المذكور.

٣٥٦. يعني حين تمهيد المقدمات، و هو تفريع على ما ذكره فيها.

٣٥٧. لاختلاف الحال باختلافها من حيث كون المسألة من الفروع الجديدة

أو القديمة المعنونة في كتب الأصحاب، إذ تبعد دعوى الإجماع في الأولى، بخلاف الثانية.

متعلّقه (٣٥٨) و زمان نقله (٣٥٩)؛ لاختلاف الحكم (٣٦٠) بذلك، كما هو ظاهر. و يراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج؛ فإنّ بينهما تفاوتاً (٣٦١) من بعض الجهات، و ربّما كان الأوّل الأولى بالاعتماد بناءً على اعتبار السبب كما لا يخفى. و إذا وقع التباسٌ فيما يقتضيه و يتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر، أخذ بما هو المتيقّن أو الظاهر.

ثمّ ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم و اليقين؛ إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل، مع أنّه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخلٌ فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك؟ و يلحظ أيضاً سائر ما له تعلّق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد عليه من تلك الأسباب - كما هو مقتضى الاجتهاد - سواء كان من الأمور المعلومّة أو المظنونة، و من الأقوال المتقدّمة على النقل أو المتأخّرة أو المقارنة. و ربّما يستغني المتبّع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع؛ لاستظهاره عدم مزيةٍ عليه في التّبّع و النظر، و ربّما كان الأمر بالعكس و أنّه إن تفرد بشي كان نادراً لا يعتد به. فعليه أن يستفرغ وسعه و يتبع نظره و تتّبعه، سواء تأخّر عن الناقل أم عاصره، و سواء أدّى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلّة و غيرها ممّا تعلّق بالمسألة، فليس الإجماع إلّا كأحدها.

فالمقتضي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب، أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصّةً بحسب ما استظهر من

.....

٣٥٨. مثل قولهم: أجمع أصحابنا أو علمائنا أو علماء الإسلام أو نحو ذلك.

٣٥٩. مثل نقله في أوائل اجتهاده و تتّبعه أو بعد كمال اطلاعه على الأقوال

و الآراء.

٣٦٠. من حيث الدلالة على السبب و الاستكشاف به عن رضا المعصوم عليه السلام.

٣٦١. قد تقدّم وجه التفاوت.

حاله و نقله و زمانه، و يصلح كلامه مؤيداً فيما عداه (٣٦٢) مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ و تقويته للنظر. فإذا لوحظ جميع ما ذكر و عُرف الموافق و المخالف إن وجد، فليُفرض المظنون منه كالمعلوم؛ لثبوت حجّيته بالدليل العلمي و لو بوسائط (٣٦٣). ثم لينظر: فإن حصل من ذلك استكشافٌ معتبر كان حجةً ظنية، حيث كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب أو كان المنكشف غير الدليل القاطع، و إلا فلا.

و إذا تعدّد ناقل الإجماع أو النقل، فإن توافق الجميع لوحظ كلّ ما علم على ما فُصل و أخذ بالحاصل، و إن تخالف لوحظ جميع ما ذكر و أخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل و زمانه و وجود المعاضد و عدمه و قلته و كثرته ثم يُعمل بما هو المحصل، و يُحكم على تقدير حجّيته بأنّه دليلٌ ظنيّ واحدٌ و إن توافق النقل و تعدّد الناقل.

و ليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الإجماع المتضمّن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذا في نقل سائر الأشياء (٣٦٤) التي يبنى عليها معرفة الأحكام. و الحكم فيما إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشتركاً بين الجميع، كما هو ظاهر.

و قد اتّضح بما بيّناه: وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب: من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد و الاستقلال غالباً، و ردّه بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما، فإنّه المتّجه على ما قلنا، و لاسيّما فيما شاع فيه النزاع و الجدل أو عُرفت فيه الأقوال أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم

٣٦٢. حال من قوله «يعتمد».

٣٦٣. أي: و لو كان النقل بوسائط، أو كان انتهاء الدليل إلى العلم بوسائط،

مثل الاحتجاج على حجّية الإجماع المنقول بأخبار الآحاد، كما تقدّم في المقدمة الثانية.

٣٦٤. مثل نقل الشهرة و عدم الخلاف.

فيها دعوى الإجماع؛ لقلة المتعرض* لها إلا على بعض الوجوه (٣٦٥) التي لا يعتد بها أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله؛ لمعاصرته أو قصور باعه أو غيرها مما يأتي بيانه، فالاختياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء و نادر من النقلة الأفاضل^٣، انتهى كلامه رفع مقامه.

لكنك خير بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة؛ لأن القدر الثابت (٣٦٦) من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، وإن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه، لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم و قد لا يوجب. و ليس أيضاً مما يستلزم عادة وجود الدليل المعبر حتى بالنسبة إلينا؛ لأن استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة. ألا ترى أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به؛ لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالاته أو لمعارضته لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

.....
٣٦٥. مثل الوجوه المتقدمة لتوجيه إجماعات الفاضلين و الشهيدين.

٣٦٦. توضيحه: أن اتفاق الكل و إن كان ملازماً عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلا أنه يتعذر في زمان الغيبة اطلاع الناقل عليه على سبيل الحس، بأن كان الاطلاع على فتاواهم بالسماع منهم أو وجدانها في كتبهم، لتشتتهم في مشارق الأرض و مغاربها، و عدم المعرفة بأشخاصهم و مصنفاتهم، إذ ليس كل عالم بمصنف، و لا كل مصنف معروف، و لا كل معروف تعرف فتواه، إذا أكثر كتب

و بالجملة: فالإنصاف - بعد التأمل و ترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي (٣٦٧) عصرنا - أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى.

العلماء - حتى مثل الصدوق و الشيخ و العلامة - ليس بموجود الآن، فغاية ما يمكن إسناده إلى اطلاع الناقل على سبيل الحسّ هو فتاوى المعروفين بالفتوى، و هي غير ملازمة عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، و لا لدليل معتبر كما أشار إليه المصنف عليه السلام، فغاية الأمر أن يتحدّس بفتاوى المعروفين عن فتوى الجميع، فيدّعي الإجماع الظاهر في اتفاق الكل. لكن هذا النقل حينئذ لا يكون حجة بالنسبة إلى إثبات اتفاق الكل، لفرض ثبوته عند الناقل بالحدس، فلا يكون إخباره عنه حجة بالفرض، و إلاّ كان نقل الإجماع باعتبار نقل المنكشف حجة، و هو خلاف فرض المحقق التستري من عدم اعتباره باعتبار نقل المنكشف.

٣٦٧. لا يذهب عليك أن أمثال هذه الكلمات لاتناسب مثل المصنف عليه السلام المتزهّد في الدنيا و المتورّع في جميع أفعاله و أقواله، لأنّها لاتخلو عن نوع اغتيال للعلماء الذين جعل الله أقدامهم موضوعة على أجنحة ملائكة السماء. قال المصنف عليه السلام في مكاسبه في مستثنيات الغيبة: «و منها القدح في مقالة باطلة، و إن دلّ على نقصان قائلها، إذا توقّف حفظ الحقّ و إضاعة الباطل عليه. و أمّا ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول فلم يعرف له وجه، مع شيوعه بينهم من قديم الأيام» انتهى. و لعمرى إنّ هذا ممّا يقضى منه العجب، لأنّه مع هذا الإشكال الوارد على الطعن على العلماء، و الاعتراض عليهم بالتخطئة و سوء الفهم، كيف جرت عادتهم على ذلك في الأعصار و الأصقاع؟! و قال المحدث البحراني بعد نقل شطر من الاعتراضات الواقعة بين المحقق الكركي و الشيخ إبراهيم القطيفي: «لكن هذه طريقة قد جرى عليها جملة من

فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أماراتٍ أخر من أقوال باقي العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه - الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدًا* - القطع في مرحلة الظاهر (٣٦٨) باللازم، و هو قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل، لكنه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصل من الأمارات ملزوماً عاذياً لقول الإمام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر، و إلا فلا معنى لتزليل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد، كما عرفت سابقاً.

.....

العلماء من تخطئة بعضهم بعضاً في المسائل، و ربّما انجرّ إلى التجهيل و الطعن في العدالة، كما وقفت عليه في رسالة للشيخ علي بن الشيخ محمد بن حسن صاحب حاشية اللمعة في الردّ على المولى محمد باقر الخراساني صاحب الكفاية و الطعن فيه بما يستقبح نقله، و ما وقع لشيخنا المفيد و السيد المرتضى في الردّ على الصدوق في مسألة جواز السهو على المعصوم عليه السلام من الطعن الموجب للتجهيل، و ما وقع للمحقق و العلامة في الردّ على ابن إدريس و التعريض به و نسبته إلى الجهل و نحو ذلك، سألنا الله و إياهم بعفوه و غفرانه» انتهى.

٣٦٨. ربّما يشكل ذلك بأن الإجماع المنقول إذا لم يكن ملازماً عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، فلا أثر لضمّ ما حصّله المنقول إليه في الكشف عن قوله.

و توضيحه: أن معنى اعتباره شرعاً تنزيله منزلة الواقع في ترتيب ما يترتب على الواقع عليه من الآثار الشرعية. و قد يتوهم عدم إفادة هذا التنزيل لثبوت الحكم الذي وقع عليه الإجماع مطلقاً، و إن كان الاتفاق المحكم بلفظ الأجماع ملازماً عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام نظيراً إلى أن تنزيل الاتفاق المحكي منزلة المحصل منه إنما يفيد ترتيب الآثار الشرعية المرتبة على الاتفاق المحصل من دون واسطة

و من ذلك ظهر: أنَّ ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجّية الإجماع المنقول، و لا قولاً بحجّيته في الجملة من حيث إله إجماع منقول (٣٦٩)، و إنّما يرجع محصّله إلى أنَّ الحاكّي للإجماع* يُصدّق فيما يخبره عن حسّ، فإنّ فرض كون ما يخبره عن حسّه ملازماً - بنفسه أو بضميمة أمارات آخر - لصدور الحكم الواقعي أو

عقلي أو عادّي، كما أوضحناه عند شرح قوله: «كالمحصّل فيما يستكشف منه» إلى آخر ما ذكره، و الفرض أنَّ الحكم الواقعي الذي وقع عليه الإجماع إنّما يترتب على الاتفاق المذكور بواسطة كشفه عن رضا المعصوم عليه السلام، و هو أمر عادّي، فالحكم المذكور لا يترتب على اعتبار الاتفاق المحكيّ.

لكنّا قد قدّمنا هناك أنّا حيث فرضنا ملازمة الاتفاق المذكور عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالإخبار عنه إخبار عن رضاه بالالتزام، فما دلّ على اعتباره و تنزيله منزلة الواقع دلّ بالالتزام على اعتبار لازمه و تنزيله أيضاً منزلة الواقع، و مقتضى التنزيل الشرعيّ في اللازم هو ترتيب الحكم الواقعي على هذا اللازم المخبر به بالالتزام.

و لكنّك خبر بأنّ هذا الوجه إنّما يتمّ فيما كانت موافقة قول الإمام عليه السلام فيه من لوازم الاتفاق المحكيّ، و هو خلاف الفرض، و لزومه للاتفاق المحكيّ مع ما حصّله المنقول إليه غير مفيد في المقام، لأنّ إخبار الناقل للاتفاق إنّما يكون إخباراً عن لوازمه أيضاً إذا كان اللازم لازماً لما أخبر به، لا له مع ما حصّله المنقول إليه، لعدم كونه لازماً لما أخبر به حينئذٍ.

٣٦٩. بمعنى القول باعتباره تعبدّاً و إن لم يكن ملازماً بنفسه أو بالضميمة لصدور الحكم الواقعي، بل هو قول بالحجّية في الجملة من حيث الاندراج في قبول خبر الثقة في الأمور الحسيّة.

مدلول الدليل المعتبر عند الكل، كانت حكايته حجة؛ لعموم أدلة حجّة الخبر في المحسوسات، و إلا فلا، و هذا يقول به كل من يقول بحجّة الخبر* في الجملة، و قد اعترف بجريانه في نقل الشهرة و فتاوى آحاد العلماء.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، و أن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجّيته و لو قلنا بحجّة خبر الواحد؛ لأن التواتر صفة في الخبر (٣٧٠) تحصل بإخبار جماعة تفيد العلم للسامع، و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، و ليس كل تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم في نفس الأمر عادة تحقّق المخبر به، فإذا

٣٧٠. فيه نظر، لأن المتواتر عند الأكثر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه مع اعتبار كون الجماعة في الكثرة بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب. و احترزوا بنفسه عن خبر جماعة يفيد القطع بالقرائن الزائدة على ما ينفكّ الخبر عنه عادة من الأمور الخارجة. و باعتبار الكثرة عمّا لو أفاد القطع بملاحظة خصوصيات الخبر، من جهة المخبر و السامع و المخبر به، مثل كون المخبر موسوماً بالصدق، و السامع خالياً ذهنه عن الشبهة، و المخبر به قريب الوقوع، مع عدم بلوغ المخبرين في الكثرة إلى ما أشرنا إليه. و لذا عرفه المحقّق القمي رحمه الله بأنّه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة، و إن كانت للوازم الخبر مدخلة في إفادة هذه الكثرة العلم. و لاريب أن المتواتر بهذا المعنى لا ينفكّ عادة عن وقوع المخبر به، فيكون نقل التواتر كنقل الاتفاق الذي يلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع بالملازمة العادّية. و حينئذ يصحّ القول بحجّة نقل التواتر باعتبار كلّ من المنكشف و الكاشف، لفرض كونه - كما عرفت في الاصطلاح - عبارة عن إخبار جماعة يستلزم موافقة الواقع عادة. و من هنا يظهر أنّه لا فرق بين قول الحلّي بتواتر حديث «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً» و بين

أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، و قبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ تحقق مضمون التواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل. نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادةً تحقق المخبر به، بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة - كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته - كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق المزوم و هو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم و هو تحقق موت زيد، إلا أنّ لازم من يعتمد على الإجماع المنقول - و إن كان إخبار الناقل مستنداً إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به - هو القول بحجية التواتر المنقول.

نقله ذلك عن الآحاد بعدد يبلغ حدّ التواتر.

ثمّ إنّنا مع تسليم مقالة المصنّف عليه السلام من عدم الملازمة بين حجية خبر الواحد و حجية نقل التواتر، نظراً إلى أنّ ما دلّ على اعتبار خبر الواحد إنّما دلّ على اعتباره فيما كان علم المخبر بالمخبر به مستنداً إلى الحسن أو المبادي المحسوسة التي تستلزمه عادة، دون الحدس، و علم مدّعي التواتر بوقوع المخبر به مستند إلى الحدس لا إلى أحد الأمرين، على نحو ما قرّره نظير نقل الاتفاق الذي لا يستلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام، نقول: إنّ بين نقل التواتر و نقل الاتفاق المذكور فرقاً من جهة أخرى، و هو أنّ نقل الاتفاق نقل لأداء المتفقين على الحكم المتفق عليه، و نقل تواتر خبر نقل لإخبار جماعة عن الإمام عليه السلام أو عن الوسائط بينه و بينهم، مع دعوى حصول العلم للناقل في المقامين من اجتماع فتاواهم أو أخبارهم، فإذا قلنا بعدم دلالة ما دلّ على اعتبار خبر الواحد على حجية إخبار المخبر عن علمه المستند إلى الحدس، فهو لا ينفي حجية إخباره عن علمه بإخبار الجماعة.

و بعبارة أخرى: أنّ نقل الإجماع يتضمّن الإخبار بأمرين: أحدهما: علمه بفتاوى العلماء، و الآخر: علمه بموافقة ما اتفقوا عليه لقول الإمام عليه السلام، و ما دلّ على حجية خبر الواحد لا يدلّ على حجية شيء منهما. أمّا الأوّل فلعدم ترتّب أثر

لكن ليعلم أنّ معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً، يتصور على وجهين: الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره أعني موت زيد، نظير حجّة الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع، وهذا هو الذي ذكرنا أنّه يشترط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزماً عادةً لوقوع متعلّقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتّب على ذلك الخبر آثارُ التواتر و أحكامه الشرعيّة، كما إذا نذر (٣٧١) أن يحفظ أو يكتب كلّ خبر متواتر، ثمّ أحكام

شرعيّ عليه بعد فرض عدم استلزامه عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام. و أمّا الثاني فلفرض كونه أمراً حدسياً لا تشمله أدلّة أخبار الآحاد. و نقل التواتر أيضاً يتضمّن الإخبار بأمرين: أحدهما: علمه بإخبار الجماعة عن الإمام عليه السلام أو الوسائط بينه و بينهم، و الآخر: علمه بموافقة ما أخبروا به للواقع. و لو سلّم عدم شمول أدلّة خبر الواحد للثاني، فهو لا يستلزم عدم شمولها للأول أيضاً، لفرض كونه أمراً حدسياً، فيكون نقل التواتر من هذه الجهة كنقل الآحاد في إثبات خبر الجماعة عن الإمام عليه السلام أو الوسائط. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ مراد المصنّف عليه السلام بقوله: «إنّ نقل التواتر في خبر لا يثبت حجّيته» هو عدم إثبات حجّة الخبر من حيث كونه متواتراً، بمعنى عدم إثبات آثار التواتر له، فقيّد الحيثيّة ملحوظ في كلامه.

و الأولى أن يقال: إنّ مراده أن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجّة هذا الخبر، بمعنى أن نقل التواتر فيه لا يصير سبباً لثبوت المخبر به شرعاً، و إن قلنا باعتبار خبر الناقل لأجل كونه عادلاً، لأنّ غايته إثبات خبر الجماعة، و هو بمجرّده لا يثبت المخبر به، لعدم اشتراط شرايط خبر الواحد في إخبار الجماعة في نقل التواتر، فمع عدم اجتماعها فيهم لا يكون إخبارهم حجّة، فإذا فرض عدم الملازمة العاديّة بين إخبارهم و ثبوت المخبر به فلا يبقى مقتضى لقبول نقل التواتر مطلقاً، سواء كان ذلك لأجل كونه نقلاً للتواتر أم إخباراً عن جماعة.

٣٧١. هذا يصلح مثلاً لكلّ من قوليه «منها» و «منها». ثمّ إنّ هاهنا فروعاً

يتفرّع على اعتبار الإجماع المنقول أوضحناها في غاية المأمول، من أراد الوقوف

التواتر، منها ما ثبت لما تواتر في الجملة و لو عند غير هذا الشخص، و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص. و لا ينبغي الاشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول، و أول وجهي الثاني، كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

و من هنا يعلم أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً قرأه النبي ﷺ، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر و أخويه*، لكن بالشرط المتقدم، و هو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادةً لتحقيق القرآنية. و كذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة؛ فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد بإخباره. و إن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهد، فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات. و إلى أحد الأولين نظر حكم المحقق و الشهيد الثانيين^{٢٥} بجواز القراءة بتلك القراءات؛ مستنداً إلى أن الشهيد و العلامة^{٢٦} قد ادّعىا تواترها و أن هذا لا يقصر عن نقل الإجماع. و إلى الثالث نظر صاحب المدارك و شيخه المقدس الأردبيلي^{٢٧} حيث اعترضوا على المحقق و الشهيد بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة. و لا يخلو نظرهما عن نظر، فتدبر. و الحمد لله و صلى الله علي محمد و آله و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

.....

عليها فليراجع هناك.

و من جملة الظنون التي ثوهم حجيتها بالخصوص: الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف (٣٧٢) و الوفاق من غيرهم. ثم إنّ المقصود هنا ليس التعرّض لحكم الشهرة

.....

٣٧٢. يمكن الفرق بين الشهرة و عدم الخلاف بأن الشهرة هي فتوى جلّ الفقهاء المعروفين، سواء كانت في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق، و عدم الخلاف عبارة عن اتفاق من وقفنا على فتواه، مع عدم العلم بوجود من عدا من وقفنا على فتواه. و بعبارة أخرى: يعتبر في الشهرة إمّا وجود المخالف و إن لم يكن من المعروفين، و إمّا وجود من لم تعرف موافقته و لا مخالفته للمعروفين بالفتوى، بخلاف عدم الخلاف، إذ يعتبر فيه اتفاق من وقفنا على فتواه من دون خلاف، و لا العلم بوجود من لا يعرف فتواه بالموافقة أو المخالفة. و من هنا يفارق الإجماع السكوتي، لأنّه عبارة عن فتوى جماعة مع سكوت الباقيين بعد الإطّلاع على فتاواهم، بأن لم يظهر منهم الرضا بها و لا إنكارها، فيفارق عدم الخلاف في اعتبار استيعاب الجميع في الإجماع السكوتي و لو مع اعتبار سكوت بعضهم، بخلاف عدم الخلاف على ما عرفت.

ثم إنّ الأقوال في المسألة أربعة: القول بحجيتها مطلقاً، اختاره الشهيد في الذكرى، و حكى عن الفاضل الاستناد إليها في إثبات الحكم في موضع من المختلف. و اختاره الخوانساري و ولده جمال العلماء، بل هو ظاهر كلّ من قال

من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصة، وإلا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناءً على دليل الانسداد غير بعيد (٣٧٣).

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران: أحدهما ما يظهر من

بمقتضى دليل الانسداد في وجهه، كما سنشير إليه في الحاشية الآتية. والقول بعدمها كذلك، وعزاه في المفاتيح إلى المشهور. ويؤيده ما قيل من أن الشهرة لو ثبتت حجيتها لزم عدم حجيتها، لأن المشهور عدم حجيتها، فيلزم من وجودها عدمها، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل. والتفصيل بين الشهرة المدعاة قبل زمان الشيخ وبعده، بالقول بالحجية في الأولى ونفيها في الثانية. اختاره صاحب المعالم. والتفصيل بين الشهرة المقترنة بوجود خبر ولو في كتب العامة وغيرها، بالقول بالوجوب في الأولى دون الثانية. اختاره صاحب الرياض في رسالته المفردة في هذه المسألة، وحكاها عن الوحيد البهبهاني، وبه جمع بين القول بحجية الشهرة وشهرة القول بعدمها، بتخصيص الأول بصورة وجود الخبر والثاني بغيرها.

فإن قلت: مع وجود الخبر تكون الحجة هو الخبر الموجود دون نفس الشهرة، لانجبار ضعفه بها حينئذ.

قلت: إنها إنما تجبر ضعف السند إذا كان الخبر مستنداً للمشهور، والفرض في المقام عدم العلم بذلك. ثم إنني قد بسطت تحرير الأقوال والأدلة في المسألة في غاية المأمول، فمن أراد الوقوف على حقيقة الحال فليراجع هناك.

٣٧٣. فيه نوع إشعار بتردده فيه. ولعل الوجه فيه إما أن القول بحجية الشهرة مستلزم لعدم حجيتها، لما صرح به غير واحد من أن المشهور عدم حجيتها، وهذا هو المعبر عنه بالظن المانع والممنوع، وسيأتي تحقيق الكلام فيه. وإما احتمال اختصاص نتيجة دليل الانسداد باعتبار الظن في الأصول دون الفروع. ولكن سيأتي إن شاء الله تعالى أن الحق في الأول تقدم الظن الممنوع منه، وفي الثاني عموم النتيجة للأصول والفروع.

بعض^{٣٧} (٣٧٤) من أن أدلة حجة خبر الواحد تدلّ على حجتها بمفهوم الموافقة؛ لأنه ربّما يحصل منها الظنّ الأقوى من الحاصل من خبر العادل. وهذا خيالٌ ضعيفٌ تخيله بعضٌ في بعض رسائله، و وقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجّه حجة

٣٧٤. قيل: إنّ المراد بهذا البعض هو صاحب الرياض في رسالته المفردة في هذه المسألة. لكنّه إمّا اشتباه أو وقع خلل في النقل من المصنّف^{عليه السلام}، لأنّ صاحب الرياض لم يتمسك فيها بمفهوم الموافقة لأدلة اعتبار أخبار الآحاد، بل بمفهوم الموافقة للإجماع على جواز استعمال الظنون الرجالية في تعديل الرواة و تفسيرهم و تمييز المشتركات، وكذلك الظنون المستعملة في ترجيح متعارضات الأخبار. و ضعف ما يقال في دفع ما ذكره من أنّ المعتبر في مفهوم الموافقة ثبوت الأصل بخطاب لفظي، و الأمر في المقام ليس كذلك، بما حاصله أنّ الإجماع عندنا ليس معتبراً من حيث هو، بل من حيث كشفه عن قول الإمام^{عليه السلام} بلفظ معقد الإجماع أو مرادفه. و هو^{عليه السلام} و إن لم يعبر بلفظ مفهوم الموافقة بل بالأولوية، إلّا أنّ مقصوده ذلك. و منه يظهر عدم ورود محذور إثبات القويّ بالضعيف على صاحب الرياض، لما عرفت من أنّ مقصوده ليس التمسك بمجرّد الأولوية الظنية حتّى يرد عليه ذلك، بل بمفهوم الموافقة الذي لا يرد عليه ذلك. و من هنا يظهر ما في قول المصنّف^{عليه السلام}: «مع أنّه ما كان استفادة حكم الفرع...»، كيف و هو صرح في كلامه بأنّ ما نحن فيه من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ في كون استفادة حكم الفرع من دليل لفظيّ دالّ على حكم الأصل. لا يقال: إنّ ما ذكره المصنّف مبنيّ على أنّ المقيس عليه اعتبار أخبار الآحاد دون الظنون المذكورة. لأنّا نقول: إنّ أدلة اعتبار خبر الواحد من باب الظنّ الخاصّ إمّا الآيات أو الأخبار أو الإجماع على سبيل منع الخلوّ. و لا وجه لما ذكره على الأولين. وكذا على الثالث، لما أشرنا إليه. و قد نقلنا كلامه على طوله بالفاظه في غاية المأمول، و بيّنا ما يرد عليه هنا لك.

ثمّ إنّ الفرق بين القياس بطريق أولى و القياس الجليّ و الخفيّ و المفهوم الموافق

الشياع الظنيّ (٣٧٥) بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.
 و وجه الضعف: أنّ الأولويّة الظنيّة (٣٧٦) أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف
 يتمسّك بها في حجّيتها؟! مع أنّ الأولويّة ممنوعة رأساً؛ للظنّ بل العلم بأنّ المناط و
 العلّة في حجّية الأصل ليس مجرد إفادة الظنّ (٣٧٧). و أضعف من ذلك: تسمية هذه
 الأولويّة في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة؛ مع أنّه ما كان استفادة حكم الفرع من
 الدليل اللفظي الدالّ على حكم الأصل، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾.^{٣٨}

الذي يسمّى بفحوى الخطاب و لحن الخطاب - كما صرّح به المحقّق القميّ رحمه الله -
 مقررّ في محله.

٣٧٥. و قد يسمّى بالاستفاضة، و هو في الموضوعات بمنزلة الشهرة في
 الأحكام. و عن الروضة تفسيره بإخبار جماعة بما تأمن النفس من تواطئهم على
 الكذب، و يحصل بخبرهم الظنّ المتأخّر للعلم. قال: و لا ينحصر في عدد. نعم،
 يشترط زيادتهم عن اثنين ليفرق بين العدل و غيره. أقول: لعلّ إفادته للاطمئنان
 غالي، كما صرّح به في الجواهر، ثمّ قال: «بل لعلّ هذا هو المراد بالعلم في الشرع
 موضوعاً و حكماً، و حينئذٍ فلا ريب في الاكتفاء به قبل حصول مقتضى الشكّ،
 أمّا معه فقد يشكّ فيه» انتهى موضع الحاجة. و وجه تقييده بالظنيّ في عبارة
 المصنّف رحمه الله للاحتراز به إمّا عن القطعيّ منه، أو عن المفيد للاطمئنان بناءً على عدم
 الإشكال في اعتباره حينئذٍ، كما عرفته من الجواهر في الجملة.

٣٧٦. في التعبير عن الفحوى بالأولويّة إشارة إلى منع كون الدليل المذكور
 من قبيل الفحوى كما سيشرح إليه.

٣٧٧. و مع تسليم كون اعتبار الأخبار من باب إفادة الظنّ فالأولويّة إنّما
 تتمّ بالنسبة إلى الظنون القويّة الحاصلة من الشهرة، دون المساوية أو الضعيفة الحاصلة
 منها بالنسبة إلى الحاصل من خبر الواحد، اللهمّ إلّا أن يتمسّك بعدم القول بالفصل.

الثاني (٣٧٨): دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة ابن حنظلة على ذلك، ففي الأولى: «قال زرارة: قلت: جُعِلْتُ فداك، يأتني عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال: خُذ بما اشتهر بين أصحابك، وَ دَعِ الشَّاذَّ النادر، قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران ماثوران عنكم؟ قال: خُذ بما يقوله أحدهما... الخبر»^{٣٩}. بناءً على أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى، أو أن إناطة الحكم بالاشتهار تدل على اعتبار الشهرة في نفسها و إن لم تكن في الرواية.

و في المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة، قال عليه السلام: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ - الَّذِي حَكَمَّا بِهِ - اِجْمَاعٌ عَلَيْهِ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ؛ فَإِنَّ اِجْمَاعَ عَلَيْهِ لَارِيبَ فِيهِ، وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ يَنْ رُشْدُهُ فَيَتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غِيَّةٍ فَيَجْتَنَّبُ، وَ أَمْرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ، وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتَ نَجَا مِنَ الْحَرَمَاتِ، وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلى آخر الرواية»^{٤٠}.

بناءً على أن المراد بالجمع عليه في الموضعين هو المشهور؛ بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: «و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، فيكون في التعليل بقوله:

٣٧٨. قد يستدل أيضاً بالمرسل في السنة الفقهاء و إن لم يوجد في الكتب الأربعة: «المرء متعبد بظنه». و قد استدلوا به في أوقات الصلاة و شكوكها. و فيه: - مع إرساله - منع الدلالة، لعدم ظهوره في إعطاء القاعدة، إذ لعل المراد بيان وجوب تعبد المرء بظنه حيثما ثبت اعتبار ظنه. و قد يستدل أيضاً بما استدل به العامة على حجية الإجماع، مثل قوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم» و «يد الله على الجماعة» و نحوهما من الأخبار المذكورة في محلها. و لكن أكثرها - مع ضعف دلالة على حجية الإجماع فضلاً عن الشهرة - ضعيف السند.

«فإنّ المجمع عليه...» دلالة على أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به و إن كان مورد التعليل (٣٧٩) الشهرة في الرواية.

و ممّا يؤيد إرادة الشهرة (٣٨٠) من الإجماع:

٣٧٩. لأنّ العبرة بعموم العلة لا بخصوصية المورد، فلا تكون خصوصية المحلّ مخصّصة.

٣٨٠. حاصله: أنّ الأمر هنا دائر بين إرادة الشهرة من الإجماع و عكسها، و لاسبيل إلى الثاني، لأنّ مقتضى التعليل نفى الريب عن المجمع عليه مطلقاً، سواء كان الإجماع حاصلًا على الرواية أو الفتوى، مع إثبات الريب على خلافه، و ليس كذلك، إذ لا ريب في بطلان خلافه لا أنّه ممّا فيه ريب. مضافاً إلى أنّ الإجماع بالمعنى المصطلح عليه لم يكن معهوداً في زمان صدور الأخبار، و إلى أنّه لو كان المراد به معناه الاصطلاحي لم يبق وجه لتجريح السائل بعده، و سؤاله عن صورة شهرة الروايتين، و جواب الإمام عليه السلام بالأخذ بموافق الكتاب ثمّ بمخالف العامة مع استوائهما في موافقة الكتاب، و لا يفرض شهرة الروايتين، لامتناع انعقاد الإجماع على حكّمين متنافيين، وكذا لما ذكر قبل الشهرة من المرجّحات من الأعدائية و الأوثقية و الأورعية، لأنّ مقتضاه الأخذ بهذه المرجّحات مطلقاً و إن كانت الرواية الأخرى مشهورة.

فإن قلت: إنّ الإجماع الحقيقي على الرواية لا يقتضي بطلان خلافه، و لذا يصحّ تحقّق الإجماع على رواية المتعارضين.

قلت: إنّ هذا التوهم إنّما يتمّ لو كان المراد بالإجماع في العلة هو الإجماع على الرواية خاصة، و ليس كذلك، لأنّ مقتضى التعليل نفى الريب عن المجمع عليه مطلقاً مع إثباته على خلافه.

فإن قلت: مع تسليم إرادة الشهرة من الإجماع لا وجه لنفي الريب مطلقاً عن المجمع عليه بهذا المعنى، لثبوت الريب في المشهور بلالريب. قلت: نفى الريب عنه إضافي بالنسبة إلى الشاذّ النادر، و المراد أنّ الريب الحاصل في الشاذّ النادر غير

أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريباً في بطلان خلافه، مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

و لكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن، أما الأولى: فيرد عليها - مضافاً إلى ضعفها (٣٨١) حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات

.....

متحقق في المشهور.

٣٨١. لرفعها، و عدم معروفة ابن أبي جمهور بالوثاقة، بل قد طعن فيه و في كتابه صاحب الخدائق الذي ليس من شأنه الطعن في الأخبار. قال المصنف عليه السلام في بعض مسائل أصالة البرائة بعد نقل المرفوعة: «إنها ضعيفة السند، و قد طعن صاحب الخدائق فيها و في كتاب الغوالي و صاحبه، فقال: إن الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، و ما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال، و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور» انتهى. و قال في اللؤلؤة: «و الشيخ محمد بن أبي جمهور كان فاضلاً مجتهداً متكلماً، له كتاب غوالي اللثالي، جمع فيه جملة من الأحاديث، إلا أنه خلط الغث بالسمين، و أكثر فيه من أحاديث العامة، و لهذا أن بعض مشايخنا لم يعتمد عليه» انتهى.

و أما المقبولة فهي أيضاً ضعيفة، لأن في سندها داود بن حصين، و في وثاقته خلاف، مع أن عمر بن حنظلة لم يوثقه أحد من الأصحاب. نعم، حكى عن الشهيد الثاني في شرح بداية الدراية أن عمر بن حنظلة و إن لم ينص الأصحاب عليه بجرح و لاتعديل لكن حققت توثيقه من محل آخر. لكن حكى ولده المحقق الشيخ حسن عليه السلام أنه قال: «وجدت بخطه في بعض فوائده ما صورته: عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح و لاتعديل، و لكن الأقوى عندي أنه ثقة، لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت: «إذن لا يكذب علينا» و الحال أن الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده غريب، و لولا الوقوف

كالحدّث البحراي - أنّ المراد بالموصول (٣٨٢) هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور؛ ألا ترى أنّك لو سئلت عن أنّ أيّ المسجدين

على الكلام الأخير لم يختلج في الخاطر أنّ الاعتماد في ذلك على هذه الحجّة، فتدبر» انتهى. و مع ذلك لم يتعرّض المصنّف ﷺ لضعف المقبولة، و لعلّه لكونها مقبولة عند الأصحاب، و هو كافٍ في الاعتماد عليها. نعم، قد يقال: إنّ قبولهم لها إنّما يجبر ضعفها بقدر ما قبلوها، و الأصحاب إنّما عملوا بها في باب القضاء و الترافع و في مقام الترجيح في الروايات دون المقام، فتأمل.

٣٨٢. قد تبع في هذا الجواب العلامة الطباطبائي، لأنّه قال في فوائده: «إنّ المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بينهم بقرينة وروده في مقام ترجيح أحد الحديثين المتعارضين على الآخر. و المعنى: أخذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين أصحابك، أي: الحديث المشهور بينهم. و ليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد، بل من باب تحصيله به، و الفرق بينهما ظاهر، ألا ترى أنّه لو قيل: هل ينحس الماء بملاقاة النجاسة؟ فأجاب بأنّ ما كان كراً لا ينحس بالملاقاة، فإنّ المعنى: ما كان كراً من الماء لا ينحس بها، و غير الماء كالمضاف و المايح خارج عن العموم، لأنّ العموم مختصّ بغيرهما» انتهى.

و يوضحه أنّ عموم الموصول إنّما هو باعتبار معهوديّة صلته، و الصلة هنا و إن كانت هو مطلق المشهور بين الأصحاب، إلّا أنّ ضمّ السؤال إليه يجعل المعهود هو المشهور من الروايتين لامطلقاً. و هذا معنى قوله: «و ليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد، بل تحصيله به» يعني: أنّ عموم الموصول إنّما هو بحسب معهوديّة ما صدق عليه من الأفراد، فليس له عموم بنفسه حتّى تكون معهوديّة الصلة مخصّصة له.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت ينافي ما تقرّر في محلّه من عدم جواز تخصيص عموم الجواب بخصوص المورد، لأنّ الفرض هنا كون الصلة مطلق المشهور بين

أحبُّ إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوباً كلَّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين، فقلت: ما كان أكبر.

و الحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية ممّا لا يظن بأدنى التفات،

.....

الأصحاب، و تخصيصه بالرواية إنّما هو باعتبار خصوصية السؤال.

قلت: إنَّ عدم جواز تخصيص عموم الجواب بالمورد إنّما هو فيما كان للجواب عموم، مثل قوله ﷺ و قد سئل عن بئر بضاعة: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو رائحته». و قوله ﷺ لما مرّ بشاة ميمونة - على ما رواه العامة - : «إنّما إهاب دبغ فقد طهر». و ما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ الموصولات من قبيل المطلقات دون العمومات على ما هو الحق.

فإن قلت: نعم لكنّها تفيد العموم فيما تضمّنت معنى الشرط، و قوله ﷺ: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» بمنزلة قولنا: إن كان شيء مشهوراً بين أصحابك فخذ به، فيفيد على الشهرة المطلقة لوجوب الأخذ بالمشهور قضية للشرطية.

قلت: نعم، لكن غاية ما يستفاد من الرواية حينئذ كون الشهرة حجة في مقام الترجيح، لا صيرورتها دليلاً مستقلاً في إثبات المطلوب، لوضوح أن المقصود من وجوب الأخذ بالمشهور وجوب الأخذ به في مقام الترجيح لا مطلقاً. و هذا أولى في مقام الجواب عن الاستدلال بالرواية، لا ما يظهر من المصنّف رحمه الله من منع العموم. مضافاً إلى أن ما استشهده بما رآه من قوله: «ألا ترى أنّك لو سألت...» لا يخلو من شيء، لإمكان أن يقال: إنّ عدم انفعال العموم في المثالين لما علم من الخارج من عدم مناسبة مطلق الاجتماع و الأكبرية للعلية في ثبوت الحكم من دون مدخلة المحلّ، بخلاف الشهرة فيما نحن فيه. نعم يتم الاستشهاد لو قال في المثال الثاني: ما كان أحلى أو أحض أو نحوها ممّا يصلح العموم فيه للتعليل. و منع العموم حينئذ لا يخلو من إشكال كما عرفت.

مع أنّ الشهرة (٣٨٣) الفتوائية ممّا لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فقلوه: «يا سيدي، إنهما معاً مشهوران ماثوران» أوضح شاهد على أنّ المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية ممّا اتفق الكلّ على روايته أو تدوينه، وهذا ممّا يمكن اتصاف الروائين المتعارضتين به.

و من هنا يُعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة و أنّه لاتنافي بين إطلاق (٣٨٤)

٣٨٣. فيه: أنّ في الرياض في مسألة المتيّم الواحد للماء في أثناء الصلاة، بعد أن نقل فيها أقوالاً خمسة قال: «و أمّا المشهور منها فقولان».

٣٨٤. مقابل الإطلاق قوله: «و بالعكس». و الأولى لفظ «في» بدل «بين». و حاصله: منع منافاة الشهرة و الإجماع حتّى يصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر. و فيه: أنّ مقتضى ما ذكره عدم شمول الرواية لروائين روى إحداها الأكثر دون الجميع و إن كان الباقي واحداً أو اثنين، و لم يرو الأخرى إلّا القليل، و هو بعيد.

ثمّ إن قلت: هب أنّ الشهرة و الإجماع في الرواية بمعنى واحد، إلّا أنّه لا ريب أنّ المراد بقوله ^{الظاهر} «فإنّ الجمع عليه لا ريب فيه» هو نفى الريب عن الجمع عليه بالإضافة إلى الشاذّ النادر، لوضوح عدم انتفاء الريب رأساً عن الجمع على روايته مع قطع النظر عن وقوع العمل بمضمونه و عدمه، و إلّا لم يكن معنى لتحير السائل بعد معرفة الترجيح بالشهرة، و سؤاله عن صورة شهرة كلّ من الروائين و سائر المرجّحات المذكورة في المقبولة بعدها. و مقتضى عموم العلة حينئذ جواز العمل بكلّ ما كان أقلّ ريباً من مقابله، فيشمل الشهرة بحسب الفتوى أيضاً، لكونها أقلّ ريباً من غير المشهور.

قلت: نمنع عموم العلة، لأنّ اللام في قوله: «فإنّ الجمع عليه» إمّا موصولة أو أداة تعريف، و على التقديرين فهي للعهد، لأنّ السؤال عن تعارض الخبرين، فكأنّه قال: إذا تعارض الخبران و كان أحدهما مشهوراً و الآخر شاذّاً يؤخذ بالمشهور

الجمع عليه على المشهور و بالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقريضة الآخر؛ فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالأصوليين، و إلا فالمشهور هو الواضح المعروف، و منه: شهر فلان سيفه، و سيف شاهر. فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك و لا ينكرها أحد منهم و يترك ما لا يعرفه إلا الشاذ و لا يعرفه الباقي، فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، و المشهور لا يشاركون* الشاذ في معرفة الرواية الشاذة؛ و لهذا كانت الرواية المشهورة (٣٨٥) من قبيل بين الرشد، و الشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله؛ و إلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التليث. و مما يضحك التكلي في هذا المقام توجيه قوله: «هما معاً مشهوران» بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى و في عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين، فتدبر.

منهما، لأنه أقل ريباً من الآخر، فقلة الريب في المشهور علة تامة لترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالشهرة بعد الفراغ عن اعتبارهما في أنفسهما، فهي لاتصلح دليلاً على حجة الشهرة بحسب الفتوى في نفسها. نعم، تصلح دليلاً على جواز الترجيح بكل مرجع ظني و إن خرج من المرجحات المنصوصة، كما هو مختار الأصوليين خلافاً للأخباريين، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

٣٨٥. ظاهره حمل قوله عليه السلام: «فإن الجمع عليه لا ريب فيه» على نفي الريب حقيقة، و لذا صرح بكون الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد. و حينئذ إن أراد نفي الريب حقيقة من جميع الجهات فهو بين الفساد، و إلا لم يبق وجه لتحير السائل، و سؤاله عن شهرة الروايتين و جواب الإمام عليه السلام بالأخذ بموافق الكتاب ثم بمخالف العامة. و إن أراد نفي الريب حقيقة من حيث الصدور، يرد عليه أنه لا وجه حينئذ لتقدم الترجيح بالأعدلية و الأفقية و الأصدق و غيرها من مرجحات الصدور على الترجيح بالشهرة، الذي مقتضاه جواز الترجيح بالأمور

المذكورة و إن كان الخير الآخر مشهوراً أيضاً. و إن أراد نفي الرّيب عن المجمع عليه بالإضافة إلى الشاذّ النادر، يرد عليه أنّه لا يبقى حينئذٍ وجه لما استشهده لما رآه، لأنّ مقصوده بالاستشهاد كون دخول المشهور في بين الرشد شاهداً بكون المراد بالمشهور معنى يوافق المعنى المراد بالمجمع عليه، و لذا أشار بقوله: «و إلا فلا معنى...» إلى أنّه لو كان المراد بالمشهور معرفة الأكثر - كما في الشهرة في الفتوى - فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث، لفرض عام كون المشهور حينئذٍ من قبيل بين الرشد. نعم، يمكن أن يختار الشقّ الثاني و يدّعي كون ما تقدّم من المرجّحات على الشهرة في المقبولة من مرجّحات الحكمين دون الرواية، كما سيأتي تحقيقه في خاتمة الكتاب، فيكون أوّل مرجّحات الرواية فيها هي الشهرة خاصّة، فتأمل*.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

* في هامش الطبعة الحجرية: «الأمر بالتأمل إشارة إلى أنّه لو كان المشهور رواية من قبيل بين الرشد و لو من حيث الصدور، لم يبق وجه للترجيح في المرفوعة بعد الشهرة بالأعدلية و الأثنية، فتدبر. منه دام علاه.»

المصادر:

- (١) معارج الأصول: ص ١٩٨؛ القوانين ج ١: (١٧) علة الأصول ج ٢: ص ٦٣١ و ٦٣٧ ص ٣٢٥.
- (٢) الشرائع ج ٤: ص ١٣٢؛ الدروس الشرعية ج ٢: ص ١٣٤.
- (٣) الرياض المسائل (الطبعة الحجرية) ج ٢: (٢٠) كتاب الغيبة للسيد المرتضى: ص ٩٧.
- (٤) المستصفي للغزالي ج ١: ص ١٧٣؛ الإحكام للأمدى ج ١: ص ٢٥٤.
- (٥) تهذيب الوصول للعلامة الحلبي: ص ٦٥.
- (٦) المعالم: ص ١٧٢.
- (٧) معارج الأصول: ص ١٢٥؛ الوافية: ص ١٥١.
- (٨) إيضاح الفوائد ج ٣: ص ٣١٨؛ الجواهر ٢١٥ و ٢١٦.
- (٩) الذريعة في أصول الشريعة ج ٢: ص ٦٣٠، ٦٣٢ و ٦٣٥.
- (١٠) المعتبر ج ١: ص ٣١.
- (١١) أوائل المقالات (مصنفات الشيخ المفيد) ج ٤: ص ١٢١.
- (١٢) المعتبر ج ١: ص ٣١؛ معارج الأصول: ص ١٢٦.
- (١٣) الذكري ج ١: ص ٤٤٩؛ القواعد و الفوائد ج ١: ص ٢١٧.
- (١٤) المعالم: ص ١٧٣؛ الوافية: ص ١٥١.
- (١٥) علة الأصول: ج ٢: ص ٦٣١ و ٦٣٧.
- (١٦) المعالم: ص ١٧٤.
- (١٧) علة الأصول ج ٢: ص ٦٣١ و ٦٣٧.
- (١٨) القوانين ج ١: ص ٣٥٣؛ الفصول الغروية: ص ٢٤٥ - ٢٤٦.
- (١٩) القوانين ج ١: ص ٣٥٠.
- (٢٠) كتاب الغيبة للسيد المرتضى: ص ٩٧.
- (٢١) إيضاح الفوائد ج ١: ص ٥٠٢.
- (٢٢) كشف القناع: ص ١٤٥.
- (٢٣) المعالم: ص ١٧٤.
- (٢٤) القوانين ج ١: ص ٣٥٣؛ الفصول الغروية: ص ٢٤٥ - ٢٤٦.
- (٢٥) المعتبر ج ١: ص ٦٢.
- (٢٦) المسائل المصرية (الرسائل التسع): ص ١٥١.
- (٢٧) الخلاف ج ٦: ص ٢٩، المسألة ٣٦.
- (٢٨) الفصول المختارة (مصنفات الشيخ المفيد) ج ٢: ص ١٧٥ - ١٧٧.
- (٢٩) المعتبر ج ٢: ص ٦٠١ - ٦٠٢.
- (٣٠) المسائل العزية (الرسائل التسع): ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٣١) المعالم: ص ١٧٤.
- (٣٢) بحار الأنوار ج ٨٩: ص ٢٢٢.
- (٣٣) ذخيرة المعاد: ص ٥٠ - ٥١.
- (٣٤) كشف القناع: ص ٤٠٠ - ٤٠٥.
- (٣٥) جامع المقاصد ج ٢: ص ٢٤٦.
- (٣٦) مجمع الفائدة و البرهان ج ٢: ص ٢١٧ - ٢١٨.

۵۰۸ فوائد الأصول، ج ۱، القطع والظن

(۳۷) مفاتيح الأصول: ص ۴۸۰ و ۴۹۹ -

۵۰۱

(۳۸) الإسماء (۱۷): ۲۳.

(۳۹) مستدرک الوسائل ج ۱۷: ص ۳۰۳،

الحديث ۲.

(۴۰) الوسائل ج ۱۸: ص ۷۵، الباب ۹ من

أبواب صفات القاضي، الحديث ۱.



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

فهرس الموضوعات

٩	في مجارى الاصول العلمية
١٧	في حجّة القطع
٦١	في التجزى
١٠٧	المصادر
١٠٩	في حكم القطع الحاصل من المقدمات العقلية
١٤١	في حكم قطع القطّاع
١٤٩	في العلم الإجمالى
٢٢٩	المصادر
٢٣٣	في إمكان التعبد بالظنّ
٢٦٥	في وقوع التعبد بالظنّ
٣٠١	في حجّة ظواهر الكتاب
٤٠٥	في حجّة قول اللّغوى
٤١٩	المصادر
٤٢٣	في الإجماع المنقول
٤٩٥	فى الشهرة
٥٠٧	المصادر